

Universität Duisburg-Essen  
Standort Duisburg  
Fachbereich Geisteswissenschaften  
Fach Romanistik

**Die Inszenierung des Anderen**  
**in**  
***El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha***  
**von**  
**Miguel de Cervantes**

Schriftliche Hausarbeit im Rahmen der Prüfung  
zum Magister Artium  
vorgelegt von  
Matthias Kremkus  
aus Duisburg  
im Januar 2007

1. Gutachter: Prof. Dr. S. Jüttner
2. Gutachter: Prof. Dr. H. C. Jacobs

## Inhalt

1. Einleitung.....	2
2. Die Inszenierung des psychisch Anderen.....	7
2.1. Der Loco de Sevilla (DQ II 1).....	10
3. Die Inszenierung des ethnisch-religiös Anderen.....	28
3.1. Die Ricote-Episode (DQ II 54; 63; 65).....	30
4. Die <i>limpieza de sangre</i> als Abgrenzung und Verbindung zum Anderen .....	49
4.1. Das Problem des exemplarischen Altchristen am Beispiel von don Gregorio.....	50
4.2. Das Problem des exemplarischen Altchristen am Beispiel von Sancho Panza .....	56
5. Zusammenfassung.....	67
Literaturverzeichnis .....	71
Verwendete Textausgaben.....	71
Sekundärliteratur .....	71

## 1. Einleitung

Miguel de Cervantes' *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* als Werk des Anderen in Hinwendung an den Anderen zu begreifen, ebnet den Weg für einen fruchtbaren Dialog, der von exemplarischem Nutzen ist. Die Hinwendung zum Anderen bedeutet eine Hinwendung zu einem gemeinsamen Raum, der sich zwischen den zahlreichen Erzählerentitäten in ihrem innigen Widerstreit mannigfaltiger Wahrheiten öffnet, und zugleich zu einem Raum, in dem der Andere als der Fremde erscheinen kann, zu einem Raum, in dessen Innerem zwischen dem Einen und dem Anderen eine Leere oder ein unterbrochener Dialog besteht<sup>1</sup>. *Don Quijote* ist ein Werk, in dem diese widersprüchlichen Wahrheiten überdauern, sich konservieren und zugleich über den Wandel der Rezeptionszeit hinweg auf nahezu unvergleichliche Weise generieren:

Si la Biblia tiene un valor impreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasajes que no haya sido interpretado de cientos de maneras, según el intérprete, [...] lo importante es que, gracias a esta inmensa labor de las generaciones durante siglos enteros es la Biblia fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones del corazón. Y lo que se ha hecho con las Sagradas Escrituras del Cristianismo, ¿por qué no se ha de hacer con el Quijote, que debería ser la Biblia nacional de la religión patriótica de España?<sup>2</sup>

In dieser Auflösung der Grenze zwischen rein Literarischem und außerliterarischem Leben, lässt sich in Unamunos Worten bezüglich der Hinwendung zum Anderen eine weitere Facette vernehmen: die seiner Betrachtung in einem christlichen Bedeutungshorizont. In dieser Hinsicht kann das Hauptwerk Cervantes' als ein Werk der Gleichheit angesehen werden, in dem, ganz entgegen der im sozialen Leben an den Rand gedrängten und von einer Macht zum Schweigen gebrachten Stimmen, all jene im echten Leben Marginalisierten ins Zentrum des Geschehens gerückt werden<sup>3</sup>. Für all jene Ausgestoßenen stellt die Figur des Don Quijote als Bindeglied eine Stellvertreterfigur dar, die diesen ihren eigenen Weg gegen das Vergessen ebnet<sup>4</sup>: In diesem Niederreißen der Grenzen zwischen Literatur und Leben lässt sich zugleich ein Kampf gegen das Vergessen all jener in der Geschichte unterdrückten und verschwundenen Stimmen vernehmen, deren Repräsentation in einem machtdiskursiven Interesse gänzlich inexistent ist, wo sie spur-

<sup>1</sup> Zur Definition des Begriffes Fremd, Fremdheit vgl. Menne, A. 1972. „Fremd, Fremdheit.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Ed J. Ritter. Basel – Stuttgart: 1102: „Fremd heißen in der modernen Logik zwei Klassen bzw. Mengen, deren Durchschnitt [...] leer ist“.

<sup>2</sup> Unamuno, M. de 1970. *Ensayos. Tomo I*. Madrid: 664.

<sup>3</sup> Moreno Baez, E. 1968. *Reflexiones sobre el Quijote*. Madrid: 73, 77 f.: „Los personajes del *Quijote* pertenecen a las más variadas clases sociales. [...] La fidelidad con que imita su lenguaje prueba el interés y la simpatía con que Cervantes los había oído. La España de Cervantes sufrió un desgarrón, dolorísimo desde el punto de vista humano, que es precisamente desde el que él lo enfoca. Me refiero a la expulsión de los moriscos, hipócritamente aprobada aquí por una de sus víctimas, como la mujer y la hija de Ricote, a salir de España. [...] los refranes de Sancho son los que emplean nuestros campesinos, cuentecillos muy parecidos a los del Quijote se oyen todavía [...]. Lo que significa que el Quijote no sólo nos permite conocer la España de la época, sino en cierta medida la España eterna“.

<sup>4</sup> Creel, B. L. 1988. *Don Quijote, Symbol of a Culture in Crisis*. Valencia: 64.

los verschwinden, als seien sie niemals gewesen. Milan Kundera bringt diesen Kampf als einen grundlegenden Gegenstand der *conditio humana* zum Vorschein, dem sich die Kunstwerke entgegenzustellen vermögen:

Gegen unsere wirkliche Welt, die ihrem Wesen nach flüchtig und des Vergessens würdig ist, erheben sich die Kunstwerke wie eine andere Welt, eine haltbare, ideale Welt, in der jede Einzelheit ihre Bedeutung, ihren Sinn hat, in der alles, was sie enthält, jedes Wort, jeder Satz, es verdient, unvergesslich zu sein, und als solches konzipiert wurde<sup>5</sup>.

Durch diese konservierende Kraft ist dem Leser über die Dauer hinweg ein Bewusstsein gegeben, welches sich im Dialog mit dem Text und dem Dialog mit den Toten zu konstituieren vermag<sup>6</sup>:

The "life" that literary works seem to possess long after both the death of the author and the death of the culture for which the author wrote is the historical consequence, however transformed and refashioned, of the social energy initially encoded in those works<sup>7</sup>.

Diese soziale Energie, die Stephen Greenblatt gegen das Vergessen und für den Dialog, in dem sich diese Stimmen konservieren, anführt, findet sich in all jenen Figuren im Werk Cervantes' wiederspiegelt. In diesem Interesse, dem im außerliterarischen Leben marginalisierten Stimmen eine eigene Stimme gegen das Vergessen zu verleihen, gelingt es Cervantes ein „soziales Mosaik“ zu schaffen, in dem der Andere in seinem Anderssein zugleich seine Gleichberechtigung erfährt<sup>8</sup> und ebenso als ein Spiegel sozialer Realität in einem ständigen Widerstreit mit den anderen vertretenen Stimmen steht.

Nach dem Ideal christlicher Hinwendung zum Anderen kann das Anderssein hierin unter dem Begriffspaar „unitas/alteritas“ verstanden werden. „Zwischen Gott, der absoluten Einheit und dem absoluten Nichts befinden sich die endlich Seienden, deren Rang im Weltganzen nach dem Verhältnis der sie bestimmenden Momente Einheit und Andersheit bemessen ist“<sup>9</sup>. In dieser Hinwendung zu Gott erfüllt der Mensch zugleich die Einheit mit dem Menschen<sup>10</sup>. In diesem Konzept des Anderseins reguliert sich das Leben des Einzelnen nach seinen Tugenden, die über Einheit und Andersheit mit Gott bestimmen<sup>11</sup>. Doch diese Hinwendung zum Anderen im Bemühen, das Werk Gottes

<sup>5</sup> Kundera, M. 2005. *Der Vorhang*. München – Wien: 198.

<sup>6</sup> Greenblatt, St. 1988. *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford: 1; 20 schreibt über diesen Dialog mit den Toten: „[...] but my own voice was the voice of the dead, for the dead had contrived to leave textual traces of themselves, and those traces make themselves heard in the voices of the living, [...]. And if I wanted to hear the voice of the other, I had to hear my own voice. The speech of the dead, like my own speech, is not private property“.

<sup>7</sup> Greenblatt 1988: 6.

<sup>8</sup> Rey Hazas, A. 1995. *Cervantes. Vida y literatura*. Madrid: 65 f.: „[...] lo cierto es que todos estos seres, después de haber expuesto y solucionado sus problemas personales, configuran un mosaico social que se parece, como una gota de agua a otra gota, a una síntesis de la sociedad seiscientista española. [...] Tampoco faltan profesionales próximas al grupo dominante [...], ni más alejados de él [...]“.

<sup>9</sup> Meinhardt, H. 1971. „Andersheit, Anderssein.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Ed. J. Ritter. Basel – Stuttgart: 298.

<sup>10</sup> Meinhardt 1971: 299 zitiert hier treffend Feuerbach: „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit ... Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott“

<sup>11</sup> Meinhardt 1971: 299.

zwischen den Menschen weiterzuführen<sup>12</sup>, ist das Ideal und das Ziel der christlichen Tugenden, in denen sich die Einheit aus Gott und den Menschen verwirklicht. Was Cervantes jedoch über dieses Ideal hinaus in seinem *mosaico social*<sup>13</sup> zu veranschaulichen versteht, ist die Widrigkeit der Wahrheiten, die Reibung und die Disharmonie mit dem Anderen im historischen Kontext seiner Zeit. In diesem zwiegespaltenen Frageinteresse wird der Andere zum einen – im idealistischen Sinne – zu einem anderen Ich, in dem der Andere seinen Nächsten erkennt, zum anderen wird er aber auch auf einem steinigem Pfad der Fremdheit den Prüfungen eines objekthaften Anderen unterzogen, dem unter den Prinzipien einer zur Fremdstellung befähigten Macht die Rechte und das Innere des Subjekts aberkannt werden:

The Manchegan Knight is not the only character in the *Quijote* who is both an exemplar of subjective culture and a marginalized figure, unassimilated by his society. Actually Don Quijote may be regarded as the chief representative of a group of heroic exiles in the novel, people who, because of their sublimity of character, [...], imply a satire of the essentially utilitarian mentality of the society with which they are at odds<sup>14</sup>

So wie sich Don Quijote als Inbegriff des stellvertretenden Exilanten verstehen lässt, verbinden sich zwei Hauptmerkmale der Frage nach dem Anderen und dessen Umgang miteinander: Erstens eröffnet Don Quijote für all jene marginalisierten Figuren eine Stimme; zweitens lassen sich unter dem Terminus des Exilanten all jene, die im sozialen Leben als negative Seite des Anderen degradiert wurden, als Fremdgestellte verstehen. Wo also im historischen Kontext jener Zeit, und auf sichtbare Weise auch exemplarisch in unserer Zeit, kein Dialog, kein gemeinsamer Raum zwischen dem Fremden und dem Nächsten besteht, verweist Cervantes auf beide Seiten einer doppelten Natur: In seinem Dialog widersetzt<sup>15</sup> er sich durch die Stimmen der Marginalisierten dem Vergessen und weist hierüber hinaus auf das instrumentalisierte Vergessen und Verschwinden der Erinnerung unter einer machtdiskursiven Herrschaft und deren traditionalisierten Diskursen hin:

[...] der Mensch ist durch zwei Kräfte von der Vergangenheit getrennt (selbst von der wenige Sekunden alten Vergangenheit), die sich sofort ans Werk machen und zusammenwirken: die Kraft des Vergessens (die auslöscht) und die Kraft der Erinnerung (die verwandelt). [...] wenn man es zu Ende denkt, was werden dann all die Zeugnisse, auf denen die Geschichtsschreibung beruht, was werden unsere Gewissheiten über die Vergangenheit, und was wird die Geschichte selbst, auf die wir uns jeden Tag gläubig, naïv, spontan beziehen? Hinter dem schmalen Rand des Unbestreitbaren [...] erstreckt sich ein endloser Raum, der Raum des Approximativen, des Erfundenen, des Entstellten, des Verein-

<sup>12</sup> Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, Madrid 1943 zitiert bei Sicroff, A.A. 1960. *Les Controverses des Statuts de «Pureté de Sang» en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: 56: „Nous sommes enfants de Dieu non par une identité de nature mais par nos efforts pour imiter Ses oeuvres“.

<sup>13</sup> Rey Hazas 1995: 65 f.

<sup>14</sup> Creel 1988: 64.

<sup>15</sup> Rey Hazas, A. 1990. „Cervantes, El *Quijote* y la Poética de la Libertad“. In: *Actas del Primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Barcelona: 377 schreibt: „[...] ‘entender’ bien la actitud del propio Cervantes, y así, al mismo tiempo, comprender que todo depende del propio punto de vista, de la óptica de visión. Y, con ello, todo se relativiza, se hace más flexible, se libera, en suma, de cualquier dogmatismo“.

fachten, des Übertriebenen, des Missverstandenen, ein unendlicher Raum von Unwahrheiten, die kopolieren, sich vermehren wie Ratten und unsterblich werden<sup>16</sup>.

Genau dieser Raum ist es, den Cervantes sichtbar und begehbar macht. Hierzu spaltet er die Geschichte zu seinem Nutzen in ein Gleichzeitiges von Historiographie und Fiktion. Somit wird der „Raum des Approximativen, des Erfundenen, [...]“, der unendliche Raum von Unwahrheiten“ zu einem realhistorischen Ganzen hin aufgebrochen. Diese Permeabilität der „Geschichte“ weist zugleich auf die Erzeugung von Wahrheit durch machtdiskursive Traditionen hin, in deren Lichte die zahlreichen Wahrheiten des sozialen Kosmos vereinheitlicht, normiert und einmal dem Vergessen anheim gefallen, vernichtet werden. Der Andere, wie ihn Cervantes in seinem Werk in der Fülle sich widersprechender Meinungen, Stimmen, Wahrheiten präsentiert, wird in dieser machtdiskursiven Herrschaft unter den Mechanismen der Traditionalisierung von Wahrheit ohne die Möglichkeit seiner Bewahrung anhand einer ihm eigenen Stimme nie existiert haben.

Der *Loco de Sevilla*, Ricote und seine Tochter Ana Félix sind Zeichen und Opfer eines Fremdstellungsmechanismus im Zuge der Erschaffung einer schädlichen Fremdheit. Deren Symptomatik jedoch liegt allein begründet in der Traditionalisierung eines Machtdiskurses und der von diesem erzeugten, unantastbaren Wahrheit, der allein zur Zementierung eines Herrschaftsraumes dient. Dieser spaltet sich in denjenigen Raum der Herrschaft, der sich einzig in der willkürlichen Ausübung der Herrschaft erfüllt sieht, und in denjenigen, der zur Untermauerung dieser Herrschaft allein dient –, „der endlose Raum des Vereinfachten, des Übertriebenen, des Missverstandenen, ein unendlicher Raum von Unwahrheiten“. Die Inszenierung des Anderen im *Don Quijote* versteht sich also als ein Manifest gegen das Vergessen in einem zweigeteilten Frageinteresse: zum einen in der idealistischen Frage nach der humanistischen oder christlichen Innerlichkeit und Harmonie im Miteinander der Menschen, zum anderen im Frageinteresse, inwiefern der Andere ein Produkt allein der Fremdstellungsmechanismen einer Majorität oder Obrigkeit in deren machtdiskursiven Interesse darstellt.

Das Anliegen dieser Arbeit besteht darin, den Diskurs des Anderen zugleich auch als einen Diskurs über das Andere zu begreifen. Durch diesen gelingt es Cervantes, all jene Facetten des Anderen, des Fremden, des Nächsten parallel darzustellen. Ferner ist das Anliegen dieser Arbeit aufzuzeigen, wie sehr die im *Don Quijote* exemplifizierten vielschichtigen Weisen das Andere darzustellen vermögen und seine zeitlose Gültigkeit in einem Ansatz des Dialoges und des humanistischen Umgangs und einer Hinwendung zum Anderen für den heutigen Leser von elementarem Nutzen sein kann. Auch werden die literarischen Strategien sichtbar, welche die widersprüchlichen Wahrheiten in einem Licht des jeweiligen Leserhorizontes gestalten und somit in der Lage sind, der Gefahr der Zensur entgegenzuwirken<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Kundera 2005: 196 f.

<sup>17</sup> Greenblatt 1988: 8 in der Beschreibung des Autors und dessen Techniken zur Umgehung der Zensur: „Artists in a time of censorship and repression had ample reason to claim that they had taken nothing

Zur Analyse wird zunächst zwischen zwei Formen der Fremdstellung unterschieden: die Internierung und die Exilierung. Im Falle der Internierung wird das Beispiel der *locura* gegenüber der Gesellschaft in seiner historischen Bedeutung und der Entstehung der Trennung zwischen Wahnsinn und Gesellschaft unterschieden. Zudem wird diese Trennung, welche Michel Foucaults Arbeit *Histoire de la folie*<sup>18</sup> zum Inhalt hat, als ein machtdiskursives Mittel eines herrschaftlichen Schweigens, als ein rein herrschaftliches Instrument vergesellschaftet. Der Wahnsinnige als von diesem Machtdiskurs zum Objekt degradierten Produkt einer Gesellschaft wird als Inbegriff des Anderen bis in den Bereich der heutigen Psychiatisierung jeglicher Rechte und seiner eigenen Stimme entzogen. Das Beispiel des *Loco de Sevilla* veranschaulicht den Umgang mit und den Diskurs über das Andere, zugleich wird durch Don Quijote als Mittlerfigur ein Dialog zwischen den verfestigten Oppositionen entfesselt, der die machtdiskursiven Mittel als die einer arbiträren Herrschaft untermauern. Zur Untersuchung des zweiten Fremdgestellten, des Exilierten, wird das Beispiel der Ricote-Episode angeführt. Hierbei werden die gemeinschaftlichen Fremdstellungsmechanismen mit denen des Umgangs mit dem Irren gleichgestellt und somit in seiner Willkür, über den Anderen zu richten, in Frage gestellt.

In einem letzten Schritt wird das Beispiel der Fremdstellung von den Bereichen der totalen Formen der Ausgrenzung, der Exilierung und der Internierung befreit und in einen gemein-gesellschaftlichen Kontext verlegt. Hier wird in Übertragung des Beispiels des Ricote die innere Christlichkeit des *cristiano viejo* hinterfragt und unter den Fremdstellungsmechanismen einer arbiträren Macht wird die der Instrumentalisierung der Ideologie der *limpieza de sangre* als regulativer Automatismus der Fremdstellung herausgestellt. Über diesen öffnet sich dem Anderen ein gemeinsamer gesellschaftlicher Raum, der über die Betrachtung des Anderen als das Objekt-Andere einer willkürlichen Herrschaft hinaus zu einem Dialog mit dem Anderen findet und Strategien aufzeigt, in denen der Fremde und der Nächste in einem diffusen Licht ineinander gleiten.

Die Arbeiten von Michel Foucault<sup>19</sup>, Marc Rufer<sup>20</sup>, Edward W. Said<sup>21</sup>, Ervin Goffman<sup>22</sup> und Michail Bachtin<sup>23</sup> sind für diese Arbeit insofern von Bedeutung, als dass sie trotz ihrer inhaltlich differierenden Schwerpunkte die Traditionalisierung von Machtdiskursen und deren Gefahren aufzuzeigen vermögen. Aber dennoch – und dies ist noch von weitaus größerer Bedeutung – haben all diese Arbeiten gemein, dass sie das Durch-

---

from the world they represented, that they had never dreamed of violating the distance demanded by their superiors, that their representations only reflected faithfully the world's own form“.

<sup>18</sup> Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris.

<sup>19</sup> Hauptsächlich Foucault 1972; von großer Bedeutung war darüber hinaus Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris.

<sup>20</sup> Rufer, M. 1991. *Wer ist irr?* Bern.

<sup>21</sup> Said, E.W. 1978. *Orientalism*. London.

<sup>22</sup> Goffman, E. 1975. *Stigma*. Frankfurt/Main.

<sup>23</sup> Bachtin, M.M. 1979. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt/Main; Bachtin, M.M. 1995. *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/Main.

brechen des Subjekts in einen festgefahrenen Diskurs und den hiermit verbundenen Dialog als notwendige Forderung zu ihrem zentralen Thema haben.

## 2. Die Inszenierung des psychisch Anderen

Um den Umgang der heutigen Psychiatrie mit dem „Irren“, die sozialen Mechanismen, die zur Psychiatrisierung und Internierung beitragen, verständlich zu machen, ist es notwendig, die Entwicklung und den Wandel im Verständnis des Wahnsinns zu veranschaulichen. Die Internierung, wie sie heute unter dem Mantel des medizinischen Bewusstseins ihre Verkettung zu ihrer Geschichte der Gewalt über den „Irren“ zu verdecken vermeint, lässt zugleich eine lange Tradition in der Praxis, einem undifferenzierten Anderen durch Ausschluss aus der Gesellschaft Herr zu werden, im Dunkeln. Dass das Thema des Umgangs mit dem Wahnsinn von höchster gesellschaftlicher Relevanz ist, veranschaulicht das gegenwärtige Schweigen einer Minderheit als Folge dieser Geschichte.

Michel Foucault beschreibt in seiner *Histoire de la folie*<sup>24</sup> diesen Ausschluss des Anderen in der Praxis des Exils und der Internierung. Das Narrenschiff Brandts als Symbol der Exilierung ist alles andere als fiktional „car ils ont existé, ces bateaux qui d’une ville à l’autre menaient leur cargaison insensée<sup>25</sup>“. Für die andere Form der Internierung, der des inneren Exils<sup>26</sup>, wurden im Frankreich des 18. Jahrhundert Leprahäuser zu Internierungshäusern umfunktioniert, in deren Wandel der Irre auf den Stationen seines Missverständenseins immer neue Formen annimmt: er wird zum Monstrum und zum Zirkustier, als eine Art Arbeitstier steht er im Nutzen der Prosperität der Gesellschaft. Auf den Stationen seiner Entwicklung bis hin zu seiner medizinischen Behandlung erkennt man in ihm jedoch auch das positive Element eines göttlichen Wahns an:

Au Moyen Âge et jusqu’à la Renaissance, le débat de l’homme avec la démence était un débat dramatique qui l’affrontait aux puissances sourdes du monde; et l’expérience de la folie s’obnubilait alors dans des images où il était question de la Chute et de l’Accomplissement, de la Bête, de la Métamorphose, et de tous les secrets merveilleux du Savoir<sup>27</sup>.

In dieser Behandlung des Wahnsinns von der Renaissance und durch das 18. Jahrhundert hindurch zeigt Foucault auf, wie sehr die Auffassung des Wahnsinns sozial be-

---

<sup>24</sup> Foucault 1972.

<sup>25</sup> Bei Foucault 1972: 19 heißt es weiter: *Les fous alors avaient une existence facilement errante. Les villes les chassaient volontiers de leur enceinte; on les laissait courir dans les campagnes éloignées, quand on ne les confiait pas à un group de marchands et de pèlerins.*

<sup>26</sup> Wie eng Exil und Internierung miteinander verbunden sind zeigt Foucault 1972: 22: „C’est vers l’autre monde que part le fou sur sa folle nacelle; c’est de l’autre monde qu’il vient quand il débarque. Cette navigation du fou [...] ne fait, en un sens, que développer, tout au long d’une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation *liminaire* du fou à l’horizon du souci de l’homme médiéval – situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d’être *enfermé* aux *portes* de la ville: son exclusion doit l’enclorre; s’il ne peut et ne doit avoir d’autre *prison* que le *seuil* lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l’intérieur de l’extérieur, et inversement“.

<sup>27</sup> Foucault, M. 1994. *Dits et écrits 1954-1988. I: 1954-1969*. Paris: 165.



stimmt ist und wie unwahrscheinlich in diesem sozialen Konstrukt die Dichotomie Verückt/Normal zu sehen ist<sup>28</sup>. In einer endgültigen Spaltung, in der der Dialog mit dem Wahn zum Erliegen kommt, vollzieht sich in der Bewegung von der humanistischen Erfahrung mit dem Wahn zur heutigen Erfahrung des Wahnsinns als mentaler Krankheit auch eine Spaltung zwischen Vernunft und Unvernunft: „Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison sur la folie, n’a pu s’établir que *sur* un tel silence“<sup>29</sup>.

Unter diesem Schweigen und aller Undifferenziertheit im innerlichen Verständnis des Irren, wird dieser zum Anderen im Sinne einer oppositionellen Allgemeinheit<sup>30</sup>. Mit der Befreiung des Irren von seinen Ketten beginnt jene endgültige Teilung, die in den Triumph der Vernunft über die Unvernunft mündet und mit der göttlichen Figur des Arztes<sup>31</sup> fixiert wird. Mit Freud tritt jene Figur auf den Plan, in der sich zugleich die zwei Lagen, Vernunft und Unvernunft, aus der Macht und dem gegenständlichen Patienten verhärteten. Die Unkenntnis der Betroffenen und der Angehörigen wird zum Bestandteil eines Macht-Wissen-Komplexes zementiert, in dem der unterbrochene Informationsfluss, der unterbrochene Dialog über das inhaltliche Bewusstsein über den Wahnsinn als bewusstes Mittel der Aufrechterhaltung einer Ordnung dient. Der *ordre bourgeois* wird hierbei unter dem erhabenen Schweigen der Ärzte zu einem funktionellen Bestandteil des Machtapparates, die in der Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft vollzogene Opposition von Gesellschaft und Wahnsinn dient dieser als selbsterhaltende Konstituente, indem sie das eigene Innen und das des fremden Außen mitzubestimmen vermögen<sup>32</sup>. Untermauert von einem machtdiskursiven Informationsdefizit<sup>33</sup>, welches sich die Psychiatrie zum positiven Instrument zueigen macht, verhärtet sich jene Kluft zwischen „Wahnsinn und Gesellschaft“, jener unterbrochene Dialog, in dem selbst der Nächste, der Familienangehörige, der Nachbar aus den eigenen Reihen der gesellschaftlichen Ordnung entfernt und zum Anderen, Irren ausgerufen werden kann.

Jenen Dialog aufzunehmen, dem Informationsfluss freien Lauf zu lassen, hätte als Konsequenz die Vereinbüßung der Machtposition der Ärzte zufolge. Die Abweichung des irren Patienten könnte zudem auf keine genügende Weise erklärbar gemacht werden,

---

<sup>28</sup> McCrea, B. 1994. „Madness and Community. *Don Quixote*, Huarte de San Juan’s *Examen de Ingenios* and Michel Foucault’s *History of Insanity*.“ In: *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 5: 213.

<sup>29</sup> Foucault 1994: 160.

<sup>30</sup> Foucault 1972: 199: „Le fou, c’est l’autre par rapport aux autres: l’autre – au sens de l’exception – parmi les autres – au sens de l’universel“.

<sup>31</sup> So auch bei McCrea 1994: 214.

<sup>32</sup> Dies ist zeigt sich bereits im klassischen Wahnsinn. Hierzu Foucault 1972: 85: „S’il y a dans la folie classique quelque chose qui parle d’ailleurs, et d’autre chose, ce n’est plus parce que le fou vient d’un autre ciel, celui de l’insensé, et qu’il en porte les signes; c’est qu’il franchit de lui-même les frontières de l’ordre bourgeois, et s’aliène hors des limites sacrées de son éthique“. Rufer 1991: 92 f. spricht in diesem Sinne von der heutigen Psychiatrie von einem „intensiven Bedürfnis vieler Menschen“, für die „das Wissen um die Psychiatrie eine wichtige Grundlage und Stütze ihres Lebens“ darstellt, da sie die „fortwährende und ungehemmte Projektion der Phantasien und Ängste der «Gesunden» [...] gewährleistet“.

<sup>33</sup> Über den Zusammenhang zwischen Macht und Informationsdefizit siehe Rufer 1991: 88.

da die medizinische Kenntnis der Psychiatrie keinesfalls der Machtposition, die durch den Ersatz des Mythos der Kenntnis aufrecht zu erhalten pflegt, angemessen ist<sup>34</sup>. Als Konsequenz wird das Schweigen zum Zeichen der Macht und dem der entmythologisierten Machtlosigkeit zugleich. Die heutige Psychiatrie sichert ihre Position durch die These, der Wahnsinn sei Konsequenz einer genetischen Vererbung<sup>35</sup>. Marc Rufer beschreibt diese Gefahr der Erbhypothese, die zudem als Konsequenz eines unterbrochenen Dialoges zum Objektstatus des Irren<sup>36</sup> führt, als ein Mittel, um „«minderwertigere» von «vollwertigeren» und «lebenstüchtigen» Menschen“ zu scheiden<sup>37</sup>.

Der Schaden, den diese unselige Hypothese bereits anrichten konnte, ist bekannt. Mit ihren erbbiologischen Überlegungen waren die Psychiater massgeblich an der Sterilisation und der späteren Ermordung von Hunderttausenden von «minderwertigen» Menschen im nationalsozialistischen Staat beteiligt. Aus der damaligen Eugenik oder Rassenhygiene ist die heutige Humangenetik hervorgegangen<sup>38</sup>.

Ohne Kenntnis dieser Geschichte, ohne das kollektive Gedächtnis der Literatur, bliebe das gegenwärtige Schweigen, das sich die Psychiatrie zum Instrument macht, ungebrochen. Letztlich würde keine Spur des Schweigens mehr von einer Unterdrückung zeugen; auch die Verbindungen der „macht-wissentlichen Vertreter“ der heutigen Psychiatrie zur Vernichtung „minderwertiger“ Geschöpfe unter der rassistischen Ideologie bliebe unsichtbar. Auch die scheinbaren Grenzen, wer zu diesen minderwertigen Anderen zu zählen habe, würden unerkannt bleiben, sowie die beunruhigende Tatsache, dass unter einer arbiträren Macht ein jedes, beliebig störendes Element an den äußeren Rand einer Minderheit gerückt werden kann<sup>39</sup>. Ohne das Bewusstsein dieser Geschichte ließe sich der psychiatrische und ethnische Rassismus keinesfalls als kulturell und gesellschaftlich bedingtes Phänomen begreifen. Und dass, „was aus gesellschaftlichen, geschichtlichen und damit klar verständlichen Gründen entstanden ist“ aus diesem gesellschaftlichen Be-

---

<sup>34</sup> Über den Mythos als funktionelles Mittel der Macht siehe Rufer 1991: 79

<sup>35</sup> Rufer 1991:66.

<sup>36</sup> Rufer 1991: 139: „Und es werden in der Psychiatrie, mit ihrem mechanistisch-biologistischen Denken, effektiv lebendige Menschen zu Sachen gemacht“.

<sup>37</sup> Rufer 1991: 114.

<sup>38</sup> Rufer 1991:67

<sup>39</sup> Rufer 1991: 105 beschreibt die lange Liste der vom Jahre 1933 an systematisch zur Sterilisation bestimmten «asozialen» Menschen, die ebenfalls zu KZ-Häftlingen gemacht wurden: „Arbeitsscheue, Gewohnheitsbettler, Landstreicher, Trinker, Rauschgiftsüchtige, Prostituierte, Wandertypen, Behinderte, Kommunisten, Sozialisten, Freidenker, Zigeuner, Landfahrer, Müssiggänger, Querulanten, Raufbolde, «Psychopathen», Homosexuelle etc.“ Diese Liste beinhaltet die von Foucault 1972: 16 aufgezählten zur Internierung in den ehemaligen Leprosorien internierten „Pauvres; vagabonds, correctionnaires et «têtes aliénées» und gipfelt bei ihm in der arbiträren Auffassung dessen, was im Zuge der französischen Klassik als Geisteskrank diagnostiziert und interniert wurde. Vgl. auch Foucault 1972: 150: „Au hasard, voici quelques internés pour «dérangement d'esprit», dont on peut trouver mention sur les registres: «plaideur opiniâtre», «l'homme le plus processif», «l'homme très méchant et chicaneur», «homme qui passe les nuits et les jours à étouffer les autres personnes par ses chansons et à proférer les blasphèmes les plus horribles», «afficheur de placards», «grand menteur», «esprit inquiet, chagrin et bourru».“

wusstsein heraus verändert werden kann<sup>40</sup>, würde ebenfalls mit dem Schweigen dem Vergessen anheim fallen.

Im *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* findet sich jene Verkomplizierung des Irren in Verbindung mit den Foucaultschen Machtdiskursiven Elementen dargestellt. Der unterbrochene Dialog findet sich bereits hier abgezeichnet, jedoch keinesfalls in seiner rein monologischen Betrachtung. Viel eher lässt sich in der Polyphonie des Romans, die einstimmige Forderung nach einem Dialog zwischen Wahnsinn und Gesellschaft, Vernunft und Unvernunft, Macht und Bemächtigtem vernehmen. In diesem Dialog, der den anderen nicht einschließt, sondern einbezieht, nicht zum Gegenstand, sondern zum Ich des Anderen wird, sieht sich die Forderung Rufers und Foucaults bestätigt. In diesem Kapitel offenbart sich der Umgang mit dem Wahnsinn als ein historisches, gesellschaftliches Phänomen, das als ein Schritt auf dem Weg zum heutigen Unverständnis als exemplarisch in seiner dialogischen Fülle verstanden werden kann.

### 2.1. Der *Loco de Sevilla* (DQ II 1)

Unter Verwendung eines Zitats aus *Philippe Pinel et son œuvre* von Sémelaigne beschreibt Michel Foucault in seiner *Histoire de la folie à l'âge classique* folgendes Beispiel bezüglich der Internierungspraxen im Hospiz von Bicêtre:

Les brigands, lors du massacre dans les prisons, s'introduisent en forcenés dans l'hospice de Bicêtre, sous prétexte de délivrer certaines victimes de l'ancienne tyrannie qu'elle cherchait à confondre avec les aliénés. Ils vont en armes de loge en loge; ils interrogent le détenus et passent outre si l'aliénation est manifeste. Mais un des reclus retenus dans les chaînes fixe leur attention par des propos pleins de sens et de raison et par les plaintes les plus amères. N'était-il pas odieux qu'on le retînt aux fers et qu'on le confondît avec d'autres aliénés?... Dès lors, il s'excite dans cette troupe armée des murmures violents, et des cris d'imprécation contre le surveillant de l'hospice; on le force de rendre des comptes de sa conduite.<sup>41</sup>

Das Problem, welches sich hier in Verbindung mit der Internierung deutlich offenbart, ist ein zweigeteiltes. Zum einen wird die offensichtliche Grenze zwischen den Irren (*aliénés*) und den Nichtirren mehrmals durchbrochen und somit das Problem der Erkennbarkeit durch die Internierenden (hier der *surveillant de l'hospice*) gänzlich in Frage gestellt. Zum anderen wird jene Praxis der Detektion des Anderen einem vagen System unterstellt, in welcher sich das Nichtirre im Wesen in einer vernünftigen und sinnvollen Rede durch jene identifizieren lassen sollte, welche sich selbst, unter dem Vorwand verrückt zu sein, Zutritt zum Hospiz Bicêtre verschaffen konnten. Weder die Kriterien, welche zur Ein- und Ausgrenzung des „Irren“ von Staatsseite aus getroffen werden noch jene Kriterien der Befreier, welche zur Ein- und Ausgrenzung des „Gesunden“ oder des „politisierten Scheinirren“ getroffen werden, lassen sich als ausreichend definieren. „On ne

<sup>40</sup> Rufer 1991: 128 f.

<sup>41</sup> Foucault 1972: 489.

peut douter cependant que c'était aussi bien un problème politique<sup>42</sup>, heißt es vorangestellt in Foucaults *Histoire de la folie* bezüglich der Internierungspraxis im Frankreich zu Ende des 18. Jahrhunderts. „La certitude qu'on avait interné des innocents parmi les coupables, des gens de raison parmi furieux faisait depuis longtemps partie de la mythologie révolutionnaire“. Neben jenen rechtmäßig weggeschlossenen „criminels, des brigands, des hommes féroces“, gehörten des Weiteren jene unrechtmäßig internierten „victimes du pouvoir arbitraire, de la tyrannie des familles, du despotisme paternel...“<sup>43</sup>.

Bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts lässt sich diese Praxis im Dienste einer willkürlichen Herrschaft und der familiären Tyrannei in einer exemplarischen Erzählung, eingelagert im zweiten Teil des *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* auffinden<sup>44</sup>. In besagtem ersten Kapitel des zweiten Teils gelingt es dem Barbier zunächst scheinbar die Grenze zwischen dem Außen und Innen, zwischen Gesellschaft und dem für die Verrückten marginalisierten Internierungsraum anhand einer exemplarischen Erzählung über den *Loco Sevillano* zu sichern. Die Geschichte umreißt und vertieft das Problem der Erkennbarkeit und allgemeingültigen Zeichnung des Individuums unter der Terminologie des Wahnsinns und öffnet sich der von Foucault genannten *tyrannie des familles*, sowie der Überantwortung an ein *pouvoir arbitraire*:

—En la casa de los locos de Sevilla<sup>45</sup> estaba un hombre a quien sus parientes habían puesto allí por falta de juicio. Era graduado en cánones por Osuna, pero aunque lo fuera por Salamanca, según opinión de muchos, no dejara de ser loco.<sup>46</sup>

Hier öffnen sich deutlich zwei Themenkreise, die den so genannten *loco* aus einem gesellschaftlichen Rahmen ausschließen. Zum einen findet sich die Praxis der Denunziation durch die Familie repräsentiert, welche als übergeordnete Instanz, dem störenden Element, dem eigenen Sohn überstellt, in der Lage ist über dessen *juicio* und somit über Verbleib oder Ausschluss von den eigenen Reihen richten zu können<sup>47</sup>, zum anderen offenbart sich ein deutliches Konzept einer Gesellschaft, welcher der sprechende Barbier selbstverständlich angehört, in deren Verständnis der Wahnsinn dem Titel des Graduierten *en cánones* als Opposition gegenüberstellt.

<sup>42</sup> Foucault 1972: 489.

<sup>43</sup> Foucault 1972: 489 zitiert hier aus der *Gazette nationale* vom 12. Dezember 1789.

<sup>44</sup> Dieses Kapitel ist insofern von Bedeutung, da es der im historischen Kontext eingelagerten moralischen Wertevorstellungen des sozialen Lebens als marginalisierte Komponente im Machtdiskurs Rechnung trägt. Die Überführung dieses am Rande der Gesellschaft und unter dem moralisierenden Mikroskop der Macht zum Zentrum des Geschehens hin zu seinem Protagonisten veranschaulicht umso mehr die Dezentrierung des Machtdiskurses unter der Feder des Miguel de Cervantes.

<sup>45</sup> DQ II 1: 629. Anm. 39 der Rico-Ausgabe verzeichnet, dass es sich bei diesem *manicomio* um das mit offiziellem Namen als *Hospital de los Inocentes* bezeichnete handelte. Die Gründung dieses Irrenhauses wird in das Jahr 1436 datiert. Foucault 1972: 134.

<sup>46</sup> DQ II 1: 630.

<sup>47</sup> Foucault 1972: 66 stellt in Folge im 18. Jahrhundert über diese Form der Internierung, die sich in England, Holland, Deutschland, Frankreich, Italien und Spanien finden lässt, fest „qu'on ait pu reléguer entre les mêmes murs des condamnés de droit commun, de jeunes garçons qui troublaient le repos de leur famille, ou en dilapidaient les biens, des gens sans aveu et des insensés.“

[A]unque lo fuera por Salamanca – geschickt wird in einer Art Steigerung der gesellschaftlichen Erwartung das, was nicht so sehr mit dem Studium auf inhaltlicher Ebene als vielmehr mit dem Ansehen der renommierten Universität verbunden wird, in die begriffliche Nähe der Vernunft gerückt. Dieser gesellschaftlich etablierten Erwartung entspricht das Gegenteil von einem, dem es an *juicio* ermangelt. Die Oppositionen sind perfekt fixiert: der Wahnsinn und die Gesellschaft<sup>48</sup>. Allerdings werden jene gesellschaftsbedingten Oppositionen rasch problematisiert. Der namenlose Lizensiat<sup>49</sup> erweist sich möglicherweise als Opfer einer Denunziation, nicht *loco*, sondern  *cuerdo* behauptet dieser zu sein:

se dio a entender que estaba cuerdo y en su entero juicio, y con esta imaginación escribió al arzobispo suplicándole encarecidamente y con muy concertadas razones le mandase sacar de aquella miseria en que vivía, pues por la misericordia de Dios había ya cobrado el juicio perdido, pero que sus parientes, por gozar de la parte de su hacienda, le tenían allí, y a pesar de la verdad querían que fuese loco hasta la muerte<sup>50</sup>.

Wie im Beispiel um die Internierten von Bicêtre scheint es sich auch hier eher um ein *problème politique* zu handeln. Der Betroffene gibt zu, zeitweilig sein *juicio* verloren, es dank Gott jedoch zurückerlangt zu haben. Aber wie ließe sich dies beweisen? Welches Zeichensystem kann als universal und noch mehr als zeichenhaft und gültig, unter Gottes Barmherzigkeit als eindeutig gelten? Der Text vermag Aufschluss hierüber zu geben:

El arzobispo, persuadido de muchos billetes concertados y discretos, mandó a un capellán suyo se informase del retor de la casa si era verdad lo que aquel licenciado le escribía, y que asimesmo hablase con el loco, y que si le pareciese que tenía juicio, le sacase y pusiese en libertad<sup>51</sup>.

Auch wenn die Entscheidungsgewalt über die *cordura* dem *retor de la casa* unterstehen mag, so ist es zunächst das geschriebene Wort der *billetes* und ihre Qualität: sie werden erkannt als *concertados* und *discretos*<sup>52</sup>. Durch jene entscheidende Inkongruenz, die sich zwischen dem Sachverhalt und der offenkundigen Form auftut, durch die sich der „Scheinirre“ unmöglich mit den Worten eines Lizensiaten verbinden lässt, wird die kirchliche Gewalt letztendlich mobilisiert. Die Kirche wird hier zum symbolischen Prüfstein der endgültigen Wahrheitsfindung und einem Instrument der Rechtssprechung, die über Freiheit und Internierung, über Innen und Außen und, umso bedeutender, über die trennende Linie zwischen Innen und Außen mit unumstößlicher Gewissheit zu richten vermag. Über je-

<sup>48</sup> Die deutsche Übersetzung des Titels von Foucaults *Histoire de la folie* – „Wahnsinn und Gesellschaft“ – unterstreicht jenes Verhältnis der Spaltung und gleichzeitigen Bindung beider Gesellschaftskonstrukte zueinander.

<sup>49</sup> Die Konzeption des *Licenciado Vidriera* in der gleichnamigen exemplarischen Novelle Cervantes' ist aufschlussreich für das Verständnis der *locura* des namenlosen Lizensiaten in diesem Kapitel und der des Don Quijote. Hier erscheint der Lizensiat unter Verwendung der Metapher des Glases gezeichnet als Persönlichkeit von göttlicher Klarsicht und grenzenloser Erkenntnis und erscheint im Menschenzug ähnlich der Messiasfigur (55). Wie sich erfahren lässt ist dieser zudem Student der namhaften Universität von Salamanca (44).

<sup>50</sup> DQ II 1: 630.

<sup>51</sup> DQ II 1: 630.

<sup>52</sup> Auch der *Licenciado Vidriera* wird mit den selben Worten beschrieben

ne mögliche Inkongruenz zwischen dem Zustand des Lizensiaten, in seine eigenen Worte (*discretos*) gekleidet und dem von der Familie Stigmatisierten, kann der *retor* als nächstgelegene Entscheidungsgewalt Aufschluss geben: [...] *que hablaba muchas veces como persona de grande entendimiento, al cabo disparaba con tantas necedades [...]*.<sup>53</sup> Demnach ist es eine wechselhafte Form zwischen Luzidität und Umnachtung, durch welche sich die Inkongruenz zwischen den Worten des Lizensiaten und seiner Internierung als Verrückter, zwischen seinem Irresein und seinem Normalsein<sup>54</sup>, zwischen dem *loco* und dem  *cuerdo*, als hinfällig erweist<sup>55</sup>: *[el cura] habló con él una hora y más, y en todo aquel tiempo jamás el loco dijo razón torcida ni disparatada, antes habló tan atentadamente, que el capellán fue forzado a creer que el loco estaba cuerdo*<sup>56</sup>. Jedoch lässt sich der Zweifel an seiner unrechtmäßigen Internierung nicht ausräumen. Es ist bezeichnend, dass es wiederum das Wort und somit das Wort im christlichen Sinne ist, welches über den Zweifel erhaben und als Spiegel der Seele erscheint:

porque dijese que aún estaba loco y con lúcidos intervalos; y que el mayor contrario que en su desgracia tenía era su mucha hacienda, pues por gozar della sus enemigos ponían dolo y dudaban de la merced que Nuestro Señor le había hecho en volverle de bestia en hombre<sup>57</sup>.

Die eigene Stimme vermag sich also Gehör zu verschaffen. Umso verlässlicher erscheint ihr Wort, wo sie das Bewusstsein über den eigenen Wahnsinn zur Schau zu stellen vermag. Sich selbst zu definieren, noch dazu in einem Terminus technicus (*lúcidos intervalos*)<sup>58</sup>, präsentiert die überlegene Distanz des Geistes dem Gegenstand des Wahnsinns gegenüber, dem der Sprechende in Konsequenz nicht mehr verfallen sein kann. Umso vernünftiger erscheint der Vorwurf der Denunziation. Wo das eigene Wort verständlich scheint, vermag niemand eine Trennung zu vollziehen, wie sie zwischen Innen und Außen, der klaren endgültig definierten Schwelle des Irrenhauses, sich vollzieht. Der Andere kann nur zum Anderen degradiert werden, wenn er sich zum Objekt machen

---

<sup>53</sup> DQ II 1: 630.

<sup>54</sup> Rufer 1991: 51: verwendet die Begriffe normal und geisteskrank, um durch ihre Opposition die gesellschaftliche Unverantwortung und die zwangsläufige Bindung als Konstituenten dieser Oppositionen, ähnlich wie im Titel „Wahnsinn und Gesellschaft“, ineinander aufzuzeigen.

<sup>55</sup> Castilla del Pino, C. 2005. *Cordura y locura en Cervantes*. Barcelona: 47 f.: „¿Y en Don Quijote? en Don Quijote está el asombro y perplejidad que en la parte II suscita a todos el que, en efecto, es un loco, o cuando menos lo hace sospechar, pero al mismo tiempo no se le puedo negar poseer «razones», «bonísimo juicio», etcétera, superiores a los demás. Cada vez que en el mundo de la ficción cervantina alguien tiende a catalogarle como loco y, aún más, como necio, el narrador le obliga de inmediato a poner en cuestión estas aservaciones, y el mismo proceso ocurre entr texto y lector: Cervantes nos impone su concepción de un loco, pero cuerdo, Don Quijote, un personaje que adquiere su identidad precisamente en la supresión de la alternativa excluyente: loco, luego no cuerdo; cuerdo, luego no loco“.

<sup>56</sup> DQ II 1: 630.

<sup>57</sup> DQ II 1: 630. Weinrich, H. 1956. *Das Ingenium Don Quijotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*. Münster: 26 f. erwähnt diese Szene in Verbindung mit dem Irren, der im Wahn einem Tier gleicht. Von diesem wird in wird im weiteren Verlauf noch die Rede sein.

<sup>58</sup> Weinrich 1956: 63 schreibt unter Einbeziehung Covarrubias: „Lúcidos intervalos (dilucida oder lucida intervalla) ist ein Terminus technicus des Römischen Rechts“, der von Bedeutung ist „wegen der Streitfrage, inwieweit der Wahnsinnige verantwortlich und geschäftsfähig ist“.

lässt<sup>59</sup>. Dieses Objektivieren, zum Gegenstandmachen, das Zeichnen eines Anderen, vollzieht sich jedoch nur da, wo das Eigene nicht im Anderen erscheinen kann. Der Andere hat unverstündlich zu sein, sodass keine Gefahr läuft in diesem Gegenüber das eigene Gesicht und das des eigenen Innen reflektiert zu sehen<sup>60</sup>. Genau die entgegengesetzte Bewegung, der Wandel vom gegenständlichen Irren zum Körper der anderen Seite der Gesellschaft vollzieht sich an dem *Loco Sevillano*: *Obedeció el retor viendo ser orden del arzobispo, pusieron al licenciado sus vestidos, que eran nuevos y decentes, y [...] él se vio vestido de cuerdo y desnudo de loco, [...]*<sup>61</sup>.

Die Hierarchie der Machtverhältnisse ist deutlich bestimmt und die Rechtsprechung, Wahrsprechung des *capellán* vermag den „Scheinirren“ zurück in die Gesellschaft zu führen. Zu diesem klar definierten Raum gehört auch ein weiteres klar umrissenes Zeichensystem, welches in den Texten Cervantes' von großer Bedeutung ist: die Kleidung oder besser der *traje*<sup>62</sup>. Die Internierung in einem solchen *manicomio*, wie Cervantes es hier beschreibt, stand in Verbindung mit der Kleidung der Verrückten<sup>63</sup>, welche zum Erkennungsmerkmal und zur klaren Definierung der Grenze zwischen den Internierten und den Besuchern und Aufsehern fungierte. Die *vestidos nuevos y decentes* veranschaulichen, wie dünn ein solches Zeichensystem und die klaren Vorstellungen zwischen einem Innen und Außen gestrickt sein können; *se vio vestido de cuerdo y desnudo de loco*: dieser Satz veranschaulicht die wundersame Verwandlung, der der Betroffene selbst beiwohnen kann wie einem Fremden. Das Zeichen des Irren wird von ihm genommen, ein dünnes Gewebe, welches auch die festen Mauern des Irrenhauses zu einem ähnlichen substantiellen und doch nur scheinbar unüberwindbaren Grenzhafte markiert. Die Zeichen des *cuerdo*, seine Kleidung, die seine soziale Anpasstheit absichert, ist, wie jene wunderliche Syntax zeigt, die Negativierung des Positivzustandes des Irren. Bedenklich jedoch, wie oberflächlich ein solches Verständnis, ein solches Zeichensystem die Oppositionen zwischen Wahnsinn und Gesellschaft unterminieren und ihre wahrhaftige Bindung ineinander zur Schau stellen kann. Die moralische Erzählung des Barbiers wartet nicht lange, um jenen Irrtum zu korrigieren. Zur Verabschiedung des neuen *cuerdo* begibt man sich zu den anderen Internierten, man erreicht einen *loco furioso*, im selben Moment in einem beruhigten Zustand, der in einem Käfig gehalten wird<sup>64</sup>. Hier heißt es: *otro loco que estaba en otra jaula, [...],levantándose de una estera vieja donde estaba echado y desnudo en cueros [...]*<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Über diese Objektivierung heißt es in der antipsychiatrischen Schrift von Rufer 1991: 87: „Der Patient ist für den Psychiater ein fremdartiges, passives Objekt, das «behandelt» werden muss.“

<sup>60</sup> Dieses Objektivieren des Gegenüber ist ein konstitutiver Teil der heutigen Psychiatrie, hierbei, so Rufer 1991: 81 hilft „[d]ie «Diagnose» [und] schützt den Psychiater vor seiner eigenen Liebe, sie hilft ihm dabei, der echten, liebenden Auseinandersetzung mit dem anderen Menschen auszuweichen.“

<sup>61</sup> DQ II 1: 631

<sup>62</sup> Unter anderen ist der *traje* in den Novelas ejemplares *El Licenciado Vidriera*, und *La Gitanilla* sowie im Ricote-Kapitel (DQ II 54) von Bedeutung.

<sup>63</sup> DQ II 1: 631 mit Anm. 49.

<sup>64</sup> DQ II 1: 631.

<sup>65</sup> DQ II 1: 631.

Die Parallele zu Don Quijote ist offensichtlich, auch er wird am Ende des ersten Teils „[a]ls ein Irrer und wie ein Tier [...] in einem Käfig [...] heimgeschafft<sup>66</sup>“. In diesem Kapitel heißt es über Don Quijote: *como quien trae o lleva algún león o algún tigre de lugar en lugar, para ganar con él dejando que le vean*<sup>67</sup>. All dies sind Zeichen für das profunde Wissen Cervantes gegenüber seiner Materie. Denn auch die Verwendung des vertierten Irren als ökonomisches Mittel (*para ganar con él*) ist alles andere als sagenhaft. Offensichtlich ist Cervantes der Umgang, wie Foucaults Geschichte sie verzeichnet, in der der Irre zum Monstrum, einer Art Tier- und Zirkuswesen zur Erheiterung der Gesellschaft degradiert, nicht unbekannt gewesen<sup>68</sup>. Tier- und Menschenkäfig sind untrennbar voneinander<sup>69</sup>; auch dieses Motiv der Vertierung des Menschen unter dem Wahnsinn gehört zum Verständnis in der Betrachtung seiner Geschichte.

In der Erzählung kommt es durch diesen, wie ein Tier gehaltenen Verrückten nun zur entscheidenden Wendung, die den Lizenziaten endgültig, im beruhigenden, den Machtdiskurs sichernden „Abschluss“ zu klassifizieren versteht. *¿Tú libre, tú sano, tú cuerdo, y yo loco, y yo enfermo, y yo atado?*<sup>70</sup> heißt es aus dem Munde des anderen Irren. Im Weiteren wird durch diesen die soeben wiedererlangte *cordura* in Frage gestellt:

¿Vos bueno? —dijo el loco—. Agora bien, ello dirá, andad con Dios; pero yo os voto a Júpiter, cuya majestad yo represento en la tierra, que por solo este pecado que hoy comete Sevilla en sacaros desta casa y en teneros por cuerdo, tengo de hacer un tal castigo en ella, que quede memoria dél por todos los siglos de los siglos, amén. ¿No sabes tú, licenciadillo menguado, que lo podré hacer, pues, como digo, soy Júpiter Tonante, que tengo en mis manos los rayos abrasadores con que puedo y suelo amenazar y destruir el mundo?<sup>71</sup>.

Ganz im Sinne des „un loco hace ciento“<sup>72</sup>, setzt sich der namenlose Lizenziat in Folge die Nähe seines gefangenen Gegenüber:

«No tenga vuestra merced pena, señor mío, ni haga caso de lo que este loco ha dicho, que si él es Júpiter y no quisiere llover, yo, que soy Neptuno, el padre y el dios de las aguas, lloveré todas las veces que se me antojare y fuere menester»<sup>73</sup>.

So eindeutig die Inszenierung für eine „gesunde Polarisierung“ und einen „bezeichnenden Abschluss“ der „Irren“ im Hinblick auf die Konklusion auch erscheinen mag, so ist sie alles andere als unproblematisch. Cervantes hat die Konzeption seiner Figuren kei-

<sup>66</sup> Weinrich 1956: 27.

<sup>67</sup> DQ I 49: 563.

<sup>68</sup> Foucault 1972: 161 f.: „[...] on faisait voir les fous de Bicêtre «comme des bêtes curieuses, au premier rustre venu qui veut bien donner un liard». On va voir le gardien montrer les fous comme à la foire Saint-Germain le bateleur qui dresse les singes. Certains geôliers étaient fort réputés pour leur habilité à leur faire faire mille tours de danse et d’acrobatie, au prix de quelques coups de fouet“. „Jusqu’au début du XIXe siècle, [...], les fous restent des monstres – c’est-à-dire des êtres ou des choses qui valent d’être montrés“.

<sup>69</sup> Weinrich 1956: 27 unter Verwendung des Zitats aus DQ I, 49 verweist auf die Verbindung beider Käfige in Betrachtung des Begriffes *jaula*.

<sup>70</sup> DQ II 1: 632.

<sup>71</sup> DQ II 1: 632.

<sup>72</sup> Zitiert bei Weinrich 1956: 26.

<sup>73</sup> DQ II 1: 632.



keinesfalls dem Zufall überlassen. In der klassischen Astrologie wurden die Planeten als entscheidende Kräfte für das irdische Geschehen betrachtet<sup>74</sup>. Den Gestirnen wurden Symbolzeichen alter Gottheiten zugeordnet<sup>75</sup>. Jupiter wurde hierbei die Bezeichnung eines „guten“ Planeten zuteil und stand gerade für die bäuerliche Bevölkerung im Sinne des Donnergottes in positivem Zusammenhang mit Witterung und Ernteerträgen<sup>76</sup>. Auf der Erde zeigen sich unter den Einflüssen seiner „Beständigkeit und Gravität“ alle regierenden Persönlichkeiten und hohen Priester<sup>77</sup>. Gerechtigkeit sowie die Ordnung der Welt zählen zu seinen Grundprinzipien<sup>78</sup>. Neptun steht, hierzu in völligem Gegensatz, für das Unbewusste, das Ur-Animalische, die Täuschung, in seinen Einflüssen auf die Menschen zeigt er sich im Narren, dem Verführer und verleitet diese zur Selbsttäuschung, zu Wachträumen und Einbildungen, zum Verlust der Realität und dazu, anderen etwas vorzumachen<sup>79</sup>.

Mit der bloßen Konzeption der beiden Irren in der Erzählung des Barbiers als übermenschliche Verkörperungen von Rechtschaffenheit und Betrug, deutet Cervantes, indem er Quijote zu Wort kommen lässt, über das Spiel mit den *disparates* hinaus, auf eine medizinische Konzeption des Wahns hin. Schließlich wurde Jupiter „zwischen die schädlichen Planeten Mars und Saturnus gesetzt, um deren Bosheit durch seine Güte zu mildern“<sup>80</sup>, und so öffnet sich mit der Parenthese von Mars und Saturn eine weitere Bedeutungsebene: die der Temperamentenlehre, welche zur Zeit Cervantes’, als „die Teilgebiete der Medizin noch nicht so voneinander getrennt waren wie heute“<sup>81</sup>, deren Grundwissenschaft darstellte<sup>82</sup>. Francisco Layna Ranz beschreibt die Entwicklung der Temperamentenlehre in Verbindung mit der *melancholia* und dem *furor*:

[...]Galeno sintetizó la teoría de los cuatro humores desarrollados por Hipócrates [...] y venía a decir que los cuatro fluidos elementales determinaban la mente y el cuerpo del ser humano, que a su vez se relacionaban con los cuatro elementos, las cuatro estaciones, las cuatro edades del hombre. [...] dos [de éstos son] el colérico y el melancólico [...], la bilis amarilla colérica [...] se representa [...] por Marte, [...] la bilis negra melancólica [...] se representa por Saturno, [...]<sup>83</sup>.

Aufgabe kann es an dieser Stelle nicht sein, die literarische Figur des Quijote dem sezierenden Messer der Pathologie und den heutigen Begrifflichkeiten der Psychiatrie zu

<sup>74</sup> Mertz, B.A. 1996. *Grundlagen der klassischen Astrologie. Die Planeten, die Tierkreiszeichen, das Häuserystem, die Aspekte*. München: 10.

<sup>75</sup> Mertz 1996: 10.

<sup>76</sup> Lurker, M. 1979. *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart: 287 f.

<sup>77</sup> Lurker 1979: 288.

<sup>78</sup> Mertz 1996: 23.

<sup>79</sup> Mertz 1996: 27.

<sup>80</sup> Lurker 1979: 288.

<sup>81</sup> Weinrich 1956: 30.

<sup>82</sup> Weinrich 1956: 30.

<sup>83</sup> Layna Ranz, F. 2005. *La eficacia del fracaso. Representaciones culturales en la Segunda Parte del Quijote*. Madrid: 243 f.

unterziehen<sup>84</sup>. Wichtiger ist es aufzuzeigen, wie dünn das Gewebe der *cordura* und deren selbsternannten Repräsentanten und dem Wissen ist, welches diesen erlaubt über den inneren und äußeren Kreis des Wahnsinns zu entscheiden. Wichtig ist es viel eher zu sehen, wie Cervantes „die Temperamentlehre, die ursprünglich nur eine Humoralphysiologie<sup>85</sup> war, zu einer „Psychologie des Genies“ umbildet<sup>86</sup>. In seinem Werk *Das Ingenium Don Quijotes* unterzieht Harald Weinrich das Thema der *locura* im *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* einer weiträumigen Betrachtung unter dem unklaren Terminus *ingenioso*. Entgegen der Auffassung, *ingenioso* könne synonym mit *loco* verstanden werden<sup>87</sup>, erkennt Weinrich im „Wort Ingenium [den] Ausdruck eines vergangenen Bildungsideals“<sup>88</sup> und schlägt vor, dieses mit „feinsinnig“ zu übersetzen<sup>89</sup>. Unter der Verwendung einer Definition aus Covarrubias’ *Tesoro de la lengua castellana* beschreibt Weinrich den Terminus *ingenio*:

Vulgarmente llamamos ingenio una fuerza natural de entendimiento, investigadora de lo que por razón y discurso se puede alcanzar en todo genero de ciencias, disciplinas, artes liberales y mecánicas, sutilezas, invenciones y engaños.<sup>90</sup>

Dieser Definition Covarrubias’ folgend ist das Ingenium also verbunden mit dem *entendimiento*. Weitere Begriffe, die in dessen Nähe gerückt werden sind *discreción*<sup>91</sup> und *juicio*<sup>92</sup>.

---

<sup>84</sup> Castilla del Pino 2005: 62 f.: „Han existido algunos psiquiatras, y médicos no psiquiatras y eminentes en su disciplina, que se empeñaban en aplicar a la figura de Don Quijote categorías diagnósticas. Lo menos que puede decirse de esta tarea es que constituye una impropiedad. Los diagnósticos no se formulan para la definición de la persona – ni siquiera los psiquiátricos – sino para la catalogación y eventual tratamiento del padecimiento que se rubrica, de ese accidente de la vida humana, que es una enfermedad. [...] Médicos y asimismo algunos cervantistas caen en la trampa de aplicar a una criatura de ficción los parámetros aplicables a determinados aspectos de una criatura de la realidad.“ Castillo del Pino ist zweifelsohne Recht zu geben, wenn es um die Übertragung der heutigen psychiatrischen Diagnostik auf die fiktiven Figuren der Literatur geht. Die in dieser Arbeit aufgezeigten Referenzen sind daher strikt getrennt zu verstehen, als zum einen diejenigen Diskurse, welche zur Zeit Cervantes’ und somit als möglicher Einfluss in sein Schaffen, zum anderen diejenigen, welche uns im heutigen Wissen als Resultat jener geschichtlichen Wandlung oder vermeintlichen Wandlung als bedeutsam erscheinen, in dem sich der *Quijote* als zukunftsweisendes und eine tiefe Einsicht in die immerwährenden Strukturen menschlichen Handelns gewährendes Werk offenbart.

<sup>85</sup> Beispiele für diese Humoralphysiologie finden sich in der Beschreibung des Don Quijote DQ II 1: 626: *estaba tan seco y amojamado, que no parecía sino hecho de carne momia*. Die Beschreibungen dieser Art sind zahlreich. Unter anderem sind diese physiognomischen Merkmale (DQ I 1: 36 *seco de carnes, enjuto de rostro*) unmittelbar mit dem schädlichen Lesen der Ritterbücher in Verbindung wie in DQ I 1: 39: *del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio*.

<sup>86</sup> Weinrich 1956: 47.

<sup>87</sup> Weinrich 1956: 6 zitiert an dieser Stelle aus Salillas, R. 1905. *Un gran inspirador de Cervantes: el doctor Juan Huarte y su Examen de ingenios*. Madrid.

<sup>88</sup> Weinrich 1956: 116.

<sup>89</sup> Weinrich 1956: 116.

<sup>90</sup> Weinrich 1956: 7 zitiert aus Covarrubias’ *Tesoro de la lengua castellana* aus dem Jahre 1611.

<sup>91</sup> Weinrich 1956: 20 schreibt: „Discreción ist also eine praktische Tugend, allerdings nicht immer; sie bezeichnet auch die vernunftvolle Haltung beim Lesen, Sprechen, Dichten und Beten. [...] tendiert seine Bedeutung nach einer gewissen Weltklugheit.“

<sup>92</sup> Weinrich 1956: 22.

Im Drang, seinen Helden aus der Oberfläche der Ritterromanparodie heraus und auf eine Ebene des hohen Epos zu heben<sup>93</sup>, hat Cervantes sein Konzept des Wahnsinns von einem *totalen und bösen* zu einem *guten und hoben Wahn* verändert<sup>94</sup>. Dieser hohe Wahn zeigt sich in der Lehre vom *furor*<sup>95</sup>, welcher das Ingenium begünstigt, sogar befördert<sup>96</sup>. Der Wahn steht dann in Verbindung zu einer erhöhten Form des Genies, welches nichts mehr mit dem negativen, tierischen Wahn zu tun hat. Allerdings findet sich im *Quijote* das widersprüchliche Konzept des *loco cuerdo*, in einem paradoxen Wahn<sup>97</sup> präsentiert. Und dies ist eben, was den Don Quijote zugleich in die widersprüchliche Nähe des *furor* und der *melancholia* rückt, den Einflüssen Saturns und denen des Mars zugleich unterstellt; nicht aber denen, des zur geistigen Umnachtung, zu Selbstbetrug und Täuschung anderer verleitenden Neptun.

Ganz im Gegenteil ist der Quijote, wäre nicht seine den Ritterwahn auslösende Komponente in stetigem Wechselspiel, stets mit den höchsten geistigen Fähigkeiten und der *cordura* in Verbindung. Schließlich heißt es bei Huarte über die Melancholiker:

son los más ingeniosos y hábiles para el ministerio de la predicación y para cuantas cosas de prudencia hay en el mundo, porque tienen entendimiento para alcanzar la verdad y grande imaginativa para saberla persuadir.<sup>98</sup>

Das *entendimiento para alcanzar la verdad* steht in vollkommener Opposition zur Verblendung des Einflusses unter Neptun. Quijote selbst steht als Melancholiker im Bereich der Vernunft und der durch diese erschließbaren Erkenntnis. Unter dem Einfluss des *furor*, heißt es weiter bei Huarte: *que algunos hombres ignorantes (padeciendo esta enfermedad) hablaron en latín, sin haberlo aprendido*<sup>99</sup>. Unter denen der saturninschen *spiritus* ist es möglich zu einem nahezu „übernatürlichen Wahn, der weise macht“ zu gelangen, der das „paradoxe Wesen des Dichters, Redners und Propheten“ hervorbringt<sup>100</sup>. Auch dies steht in vollkommenem Gegensatz zur Verblendung. Das ganze Konzept des Neptun eignet sich viel eher zum Zwecke einer vermeintlich moralisierenden Erzählung, wie sie vom Barbier präsentiert wird, als zur Umsetzung der Temperamentenlehre und deren Verbindungen zum medizinisch definierten Wahn. Für das Verständnis der *lúcidos intervalos* des Lizenziaten und für dessen exemplarischer Übertragung und Spiegelung im Quijote lässt sich die Inszenierung des Irren weder als fachkundig, kohärent noch relevant bezeichnen.

Die Schlussfolgerung, die der *cuento* offenbart, steht dem entgegen: [...]. *Rióse el retor y los presentes, por cuya risa se medio corrió el capellán; desnudaron al licenciado, quedóse en casa, y aca-*

<sup>93</sup> Weinrich 1956: 12.

<sup>94</sup> Weinrich 1956: 47. Zur platonischen Konzeption des Wahnsinns vgl. Phaedr. 244 a-245 a, 265 a-265 b und deren Modifikation des Aristoteles Poet. 1455a.

<sup>95</sup> Weinrich 1956: 39.

<sup>96</sup> Weinrich 1956: 36.

<sup>97</sup> Der Terminus des „paradoxen Wahns“ findet sich bei Weinrich 1956: 34.

<sup>98</sup> Juan Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias* zitiert bei Weinrich 1956: 55.

<sup>99</sup> Huarte zitiert bei Weinrich 1956: 58.

<sup>100</sup> Weinrich 1956: 58.

*bóse el cuento*<sup>101</sup>. Hier siegt die Wahrheit, auf beruhigende Weise – doch nur scheinbar. Jene selbstzufrieden beruhigende Konklusion, die mit dem Lachen des *retor* und der Erzählung des Barbiers besiegelt wird, sollte dem kritischen Leser eher Anlass zur Beunruhigung geben. Das Verlangen des Barbiers nach einer gewissen, gesicherten sozialen Rolle am positiven Ende der Macht, wenn auch als kleines Rad, ist offenkundig. Durch diesen Akt des Abschließens und der Erkenntnis wird auf beruhigende Weise das Machtgefüge restituiert. Dies geschieht gleichermaßen durch das Machtverhältnis der Familie<sup>102</sup> und den Machtdiskurs des monologischen Wortes.

Das Werk über den *Ingenioso hidalgo* als polyphonisches Modell schlechthin<sup>103</sup> duldet jene abgeschlossene, gebieterische Wahrheit nicht, die mit den zentripetalen Kräften und dem monologischen Wort im Sinne Bachtins<sup>104</sup> in Verbindung stehen. Woher kommt diese Beruhigung? Es ist offensichtlich, dass sich die Qualifizierung des Anderen an der moralischen Hierarchie, der Rangordnung eines sozialen Machtgefüges vollzieht, an deren untersten Ende der namenlose Lizensiat erscheint, der entlarvte „Irre“. Am obersten Rand dieser Hierarchie innerhalb des *cuento* steht der *arzobispo*, gefolgt vom *capellán*. Ihnen und ihrem Urteil – *que si le pareciese que tenía juicio*<sup>105</sup> – untersteht dem *retor*, der wiederum von anderer Seite dem Herz des sozialen Gefüges unterstellt ist – der Familie. Am obersten Rande jedoch, dort wo die Interaktion zwischen den Repräsentanten der Macht und dem niedersten Wesen im Gefüge, dem Irren, erst zum Dialog gelangt, steht das Wort; und zwar jenes Wort des *cuerdo*, welches sich umreißen lässt als *concertado* und *discreto*<sup>106</sup>. Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass der Befehlsgewalt des *arzobispo* nur noch Gottes Wort, in dessen Dienste er steht, überstellt ist. Wie anders ließe sich die Zuversicht

---

<sup>101</sup> DQ II 1: 632.

<sup>102</sup> Über den Zusammenhang zwischen der Gewalt der Familie spricht Foucault 1972: 66.

<sup>103</sup> Paz Gago, J.M. 1993. „Diálogo y Dialogismo en el *Quijote*.“ In: *Actas del III Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Madrid: 221 heißt es bezüglich der „novela de Cervantes“: „Bajtín no duda en considerarla «la primera gran obra polifónica»“. Wenn Bachtin 1995: 122 Cervantes zusammen mit Rabelais erwähnt und diese als Autoren begreift, denen es „ein einziges Mal im Laufe der Geschichte [gelang] für [...] fünfzig oder sechzig Jahre aus dem Volk heraus und zusammen mit den («vulgären») Volkssprachen in die große Literatur und die offizielle Ideologie vorzudringen“, so lässt sich dieses Phänomen als Einbruch der zentrifugalen Kräfte in den monologischen Herrschaftsraum (Bachtin 1995: 8) als Modell der Polyphonie begreifen. Diesem Modell des dialogischen Wortes entspricht der von Bachtin 1979: 258 definierte Romantypus, „der die soziale Redevielfalt zum Bestandteil des Romans macht, wobei sie mit ihr ihren eigenen Sinn orchestriert und sich oft gänzlich vom direkten Autorwort lossagt“.

<sup>104</sup> In ihrem Vorwort zu Bachtin 1995: 7 f. schreibt Renate Lachmann: „Er [Michail Bachtin] [...] entwickelte [...] die Vorstellung eines kulturellen Mechanismus, der durch den Widerstreit zweier Kräfte bestimmt ist, die des Zentrifugalen und die des Zentripetalen. [...] letztere ist es, die zur Vereindeutigung, Schließung des Systems, zum Monologischen tendiert, den Herrschaftsraum der einen Wahrheit beanspruchend, eine Kraft, die das gesamte Sprachsystem affiziert, es zur Vereinheitlichung zwingt, die Literatursprache purgiert, aus der Dialektspuren und Subsprachenelemente jeglicher Art entfernt werden und in der nur ein Idiom Geltung hat. Diese zentripetale Kraft wird von der zentrifugalen, auf Mehrdeutigkeit zielenden, Öffnung und Überschreitung zulassenden bedrängt.“

<sup>105</sup> DQ II 1: 630.

<sup>106</sup> DQ II 1: 630.

verstehen, mit der man den *capellán* entsendet? Und mit welchem Zeichensystem der Wahrheitsfindung macht dieser sich auf den Weg, zu erkunden, was an den Gerüchten um den Lizensiaten wahres zu finden sei? Wie sonst, lässt sich jene Fixierung auf das Wort als Träger einer *cordura*, wenn nicht in einem göttlichen, devoten Sinne, wie sonst lässt sich der Abschluss des *cuento* (*y acabóse el cuento*<sup>107</sup>) verstehen, wenn nicht als von der kirchlichen Moral und der Doktrin abgeschlossener Diskurs, in dem die Wahrheitsfindung, eingeleitet vom kirchlichen Organ, Teil dieses endgültigen abgeschlossenen Diskurses, einem Text – ähnlich dem Bibeltext – darstellt? Und wie anders lässt sich besagte Erzählung verstehen, wenn man dessen semantischen Inhalt dialogisch dem äußeren Rahmen, dem sozialen Raum, in dem dieser Vortrag als Monolog des Barbiers erscheint, gegenüber öffnet? Lässt sich im Idealismus, das soziale Leben der Gesellschaft (*que [es un] pecado que hoy comete Sevilla en sacaros desta casa*<sup>108</sup>) sichernden Gewissheit des *cuento*, nicht auch ein idealistisches, derselben sozialen gesellschaftlichen Ordnung und deren klar definierten Abgrenzungen dienendes Bestreben aus dem Munde des Referierenden vernehmen? Fällt in diesem Dialog zwischen *cuento* und dem Protagonisten seines Monologs, dessen Inhalt nicht auf zweiteren zurück?

Dass der inhaltlichen Darstellung einer gefestigten Hierarchie der gesellschaftlichen Machtverhältnisse ein äußerer Rahmen im *Quijote* dialogisch gegenübersteht, zeigt sich daran, dass der Erzählung des Barbiers das kritische Wort des *cura* gar als Anregung vorangeht:

la sobrina y ama [...] no se hartaban de dar gracias a Dios de ver a su señor con tan buen entendimiento; pero el cura, mudando el propósito primero, que era de no tocarle en cosa de caballerías, quiso hacer de todo en todo experiencia si la sanidad de don Quijote era falsa o verdadera, [...]<sup>109</sup>.

Die Komponenten dieser sozialen Hierarchie – die Familie, der Geistliche, der Irre mit seinen *lúcidos intervalos* – sind innerhalb sowie außerhalb des *cuento*, also auch im Hause des Quijote existent. Und ist nicht der Barbier in diesem Dialog zwischen der exemplarischen Realität des *cuento* und der Realität des *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* eine

---

<sup>107</sup> DQ II 1: 632.

<sup>108</sup> DQ II 1: 632. Die Moral der Geschichte, in der sich das Wohl der Gesellschaft (Sevillas) gegen die Sünde der Freilassung des Wahnsinnigen in Opposition stellt und sich diese der Gefahr erwehren kann, stammt aus dem Munde eines anderen ebenfalls internierten Irren. Dass sich hierin dem Autor die Möglichkeit bietet, die *disparates* der negativen Seite der *lúcidos intervalos*, zu einem burlesken Abschluss zu entfesseln, stellt *eine*, zudem eine oberflächliche Lesart dieser Szene dar. Die Selbstdenunziation, die sich mit den Worten dieses Verrückten im Spiegel des anderen Verrückten verbindet, lässt sich sinnhaft auf die Selbstdiffamierung des Moriskan Ricote übertragen. Das Argument des exemplarischen Irren ist ebenso wenig vertretbar, wie das des exemplarischen Moriskan, der seine eigene Verbannung befürwortet. Die Lösung dieses Problems lässt sich in der Vertiefung der Bedeutungsebenen anhand der polyphonen Hierarchie, einer Anti-Hierarchie zwar, die sich dauernd aufs neue generiert und regeneriert, finden. Ein Ziel dieser Analyse ist es, diesen Bedeutungsschichten die jeweiligen Stimmen abzutragen, die miteinander ein Netz aus sich dialogisierenden Meinungen und Inhalten bieten, bis die Stimme des Autors selbst, unter Verwendung stichhaltiger Argumente zum Vorschein kommt.

<sup>109</sup> DQ II 1: 626.

Art *retor*, indem er, wie dieser selbst, den Riegel hinter dem Wahnsinn, im Dienste des *cura-capellán* und die Geschichte schließt und ihr einen endgültigen Punkt setzt – *y acabóse el cuento*? Wie sich zeigt wird weitaus mehr gesagt, als der *cuento* und der Barbier widerzuspiegeln vermeinen.

Der Lizensiat wird mit Abschluss des *cuento* endgültig in Opposition zu allen Attributen gesetzt, welche er zuvor als positiver Träger verwirklichte: *cuerdo y en su entero juicio* war er noch zuvor, mitunter durch seine *muy concertadas razones*, sprach er oftmals *como persona de grande entendimiento*, Worte, die sich widerspiegeln in den *billetes concertados y discretos*. Die luzide Seite, welche sich durch jene Termini unter Beweis stellen ließ, wird, ins Gegenteil gestürzt, als *ultima ratio* empfunden. Sie wird von einer als wahres Gesicht des Irren empfundenen, allgemeinheitlichen Einsicht vollständig absorbiert, als ließe sich jene Seite abschließen mit Beendigung des monologisierten *cuento*. Don Quijote erkennt den dialogischen Gehalt des Monologes<sup>110</sup>. Die Kritik wendet sich nicht gegen einen möglichen Verstoß gegen die Regeln des Decorum, der sich auf die Unfähigkeit des Autors zurückführen ließe – auch wenn dies im *Quijote* alles andere als unmöglich ist –, sondern gegen jene Inkongruenz zwischen dem sozialen Stand des Barbiers und seiner Rede, die diesen auf die Ebene des in der Materie der Wissenschaft des Wahns erfahrenen Persönlichkeit auszeichnet<sup>111</sup>. Die Kritik richtet sich gegen das unangemessene Sprechen<sup>112</sup>, in

---

<sup>110</sup> Bachtin 1979: 195 sowie 244 führt als dialogisches Mittel die Hybridkonstruktionen an, „die ihren grammatischen (syntaktischen) und kompositorischen Merkmalen nach zu einem Sprecher gehört, in der sich in Wirklichkeit aber zwei Äußerungen, zwei Redeweisen, zwei Stile, zwei «Sprachen», zwei Horizonte von Sinn und Wertung vermischen. Zwischen diesen Äußerungen, Stilen, Sprachen und Horizonten gibt es, [...], keine formale – kompositorische und syntaktische – Grenze; die Unterteilung der Stimmen und Sprachen verläuft innerhalb eines syntaktischen Ganzen, oft innerhalb eines einfachen Satzes, oft gehört sogar ein und dasselbe Wort gleichzeitig zwei Sprachen und zwei Horizonten an, die sich in einer hybriden Konstruktion kreuzen, und sie hat folglich einen doppelten in der Rede differenzierten Sinn und zwei Akzente“. Das Werk über den *Ingenioso hidalgo* repräsentiert hierin die sprachliche Polyphonie, wie sie bereits zuvor erwähnt wurde, *par excellence*. Dem Spiel um die soziale Hierarchie der Erzähleridentitäten, denen sich gar Cervantes als einer seiner, somit zweifelhaften Vertreter, unterordnet, entspricht einer, dem Werk und seinen Schichten äußeren sozialen Realität. In dieser enthierarchisierenden Un-Ordnung, in einer Ansammlung von Stimmen erscheint auch die des Barbiers gebrochen durch die Stimmen der ihm äußeren Bewusstseins und in letzter Instanz, der des Miguel de Cervantes, des realhistorischen, nicht des fiktiven, dem Werk immanenten Autors des Don Quijote.

<sup>111</sup> Medina Molera, A. 2005. *Cervantes y el Islam. El Quijote a cielo abierto*. Barcelona: 31 betont zwar, dass zur Zeit Cervantes' die Barbieri durchaus mit einfacheren Aufgaben wie der Durchführung von Aderlässen betraut wurden und hierin in den Umkreis der Tätigkeitsfelder der Mediziner gerieten. Dass dies allerdings ausreichend sein könnte, ein profundes, differenziertes Wissen im Bereich der Medizin zu erlangen, erscheint überaus unwahrscheinlich. Dem scheinbaren Bruch mit den Regeln des Decorum, wie er sich im Monolog des Barbiers präsentiert, scheint ein grundlegender Aspekt der absoluten Freiheit des Textes inne zu liegen, der zu einem tragenden Mechanismus des Metaliterarischen wird. Hierdurch ist es ermöglicht, dass sich eine Stimme gegen die andere erhebt in einem geradezu karnevalischen Anspruch zu korrigieren, mit den eigenen Worten über, mit und an dem anderen zu wirken – und alles letztendlich anzuzweifeln: das Spiel mit der Fiktion kennt keine Grenze und dort, wo es sich

dem sich der Barbier auf die Ebene des Gelehrten, nicht nur in die Nähe des Machtdiskurses stellt, sondern sich selbst zum Repräsentanten erhebt<sup>113</sup>. Don Quijote hingegen ließe sich durchaus als Autor einer solchen Rede in Betracht ziehen – mehr noch, er ist eine Art Universalgelehrter. In seiner Wissenschaft der *Andante Caballería*<sup>114</sup> vermag er zwar immer dort, wo seine Gedanken im Ritterwahn erscheinen, sich als *loco* zu präsentieren<sup>115</sup>, zugleich kann ihm im Lichte der Wissenschaften seine Luzidität, sein Erscheinen als *cuervo* unmöglich aberkannt werden<sup>116</sup>.

Wenn man in diesem sozial-hierarchischen Machtgefüge, wie es die Erzählung um den *Loco Sevillano* darstellt, von einem Triumph sprechen kann, so ist es letztendlich der Triumph des Wissens; des Wissens, welches über das Ungewisse triumphiert, den Betrug entlarvt, über diesen richtet. Foucault schreibt über den Zusammenhang von Macht und Wissen:

Peut-être faut-il aussi renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts. [...] Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir [...]; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. [...] mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance<sup>117</sup>.

Aber was ist das für eine Gewissheit, was für ein *pouvoir-savoir*, wenn nicht das Instrumentarium einer „arbiträren Macht“, deren zentrales Anliegen in der Aufrechterhaltung ihrer eigenen Ordnung liegt?

---

mehrfach und immer wieder aufs neue auf die Doppelbödigkeit seiner Fiktionen einlässt, öffnet sich immer wieder die Frage nach dem Unzweifelhaften – dem wahren Text – innerhalb all der Zweifel.

<sup>112</sup> In DQ II 1: 632 f. antwortet Don Quijote auf die Erzählung des Barbiers mit den Worten: *¡Ah, señor rapista, señor rapista, y cuán ciego es aquel que no ve por tela de cedaço! Y zes posible que vuestra merced no sabe que las comparaciones que se hacen de ingenio a ingenio, de valor a valor, de hermosura a hermosura y de linaje a linaje son siempre odiosas y mal recibidas?*

<sup>113</sup> Es ließe sich an dieser Stelle mit Recht der Vergleich zu Don Quijote aufzeigen. Auch sein unrechtmäßiges Aufsteigen in den Ritterstand kann in einem ähnlichen Lichte betrachtet werden. Allerdings repräsentiert er durch die „Ciencia de la Caballería Andante“ den Universalgelehrten par excellence; sein Verhalten mag zwar als dubios erscheinen, welches durch die Ritterbücher ausgelöst wird, seine Luzidität in allen möglichen wissenschaftlichen Diskursen, sein Wissen letztlich kann ihm keinesfalls aberkannt werden; vgl. Weinrich 1956: 74 f.

<sup>114</sup> Der Terminus der „Ciencia de la Caballería Andante“ erscheint im Gespräch im Hause Don Diegos zwischen Don Quijote und Lorenzo DQ II 18: 774.

<sup>115</sup> Weinrich 1956: 71 verweist bereits auf DQ II 43: 972: *[...] don Quijote[...] solamente disparaba en tocándole en la caballería y en los demás discursos mostraba tener claro y desenfadado entendimiento, de manera, que a cada paso desacreditaban sus obras su juicio y su juicio sus obras [...].*

<sup>116</sup> Weinrich 1956: 70 beschreibt daher alle Gegenstände, über die Don Quijote spricht als vernünftig und ungereimt zugleich.

<sup>117</sup> Foucault 1975: 32.

Noch kurz zuvor hatte man Don Quijote wie ein Tier in einem Käfig nach Hause geführt, den nahezu zahmen, dünnen Don Quijote (*estaba tan seco y amojamado, que no parecía sino hecho de carne momia*<sup>118</sup>), zwar auf einem *carro de los bueyes*<sup>119</sup>, doch wie ein wildes Tier, einen Löwen. Und seine Angehörigen geben ihm zu essen *cosas confortativas y apropiadas para el corazón y el cerebro [...], de donde procedía, según buen discurso, toda su mala ventura*.<sup>120</sup> [...] *porque echaban de ver que su señor por momentos iba dando muestras de estar en su entero juicio*<sup>121</sup>. Und um nicht Gefahr zu laufen, den Irren wiederzubeleben, vermeidet man jegliche Erwähnung der schändlichen Ritterbücher<sup>122</sup>. Und auch bei Don Quijote stellt sich das gleiche Phänomen wie bei dem *Loco Sevillano*: die Sprache ist Träger der inneren Verfassung und doch nur scheinbar:

[...] preguntáronle por su salud y él dio cuenta de sí y de ella con mucho juicio y con muy elegantes palabras. [...] habló don Quijote con tanta discreción en todas las materias que se tocaron, que los dos examinadores creyeron indubitadamente que estaba del todo bueno y en su entero juicio<sup>123</sup>.

Das Wissen, welches Foucault als einen Teilkomplex der Macht erkennt, zeigt sich hier bezüglich des Wahnsinns als ein Gemisch verschiedenster Kenntnisse, in der sich die Unfähigkeit zeigt, dem Problem auf genügende Weise Rechnung zu tragen: Die Vertierung des Irren ist hier ein Thema. Ein Weiteres der Körper als Zeichen in einem semiotisch-medizinischen Fundus des Wahnsystems. Aber auch als ein von falschem Umgang mit dem Körper, durch mäßige Ernährung, der man den Wahn zuschreibt. Die leidigen Ritterromane sind Auslöser des Wahnsinns, wie auch die Sprache als arbiträres Zeichen, welches den Sprechenden durch Urteil der Hörschaft ins Innere oder Äußere der *cordura* verbannt. Letztlich ist auch der Wechsel, der sich zwischen Diesseits und Jenseits in den *lúcidos intervalos*<sup>124</sup> vollzieht, ein Zeichen, in dem sich eine „undifferenzierte“ Kenntnis des Wahns offenbart<sup>125</sup>. Auch Gott als Geber des *buen entendimiento* scheint für *sobrino* und *ama*, auf dem Diesseitigen der *cordura*, so sehr die verantwortliche Instanz zu

---

<sup>118</sup> DQ II 1: 626.

<sup>119</sup> DQ II 1: 625.

<sup>120</sup> DQ II 1: 625.

<sup>121</sup> DQ II 1: 625.

<sup>122</sup> DQ II 1: 626: [...] *y acordaron de no tocarle en ningún punto de la andante caballería, por no ponerse a peligro de des-coser los de la herida, que tan tiernos estaban.*

<sup>123</sup> DQ II 1: 626.

<sup>124</sup> DQ II 1: 627: *Apenas oyó esto el cura, cuando dijo entre sí: [...]pobre don Quijote, que me parece que te despeñas de la alta cumbre de tu locura hasta el profundo abismo de tu simplicidad!>.*

<sup>125</sup> McCrea 1994: 218 kritisiert Foucaults Betrachtung, der Wahnsinn im *Don Quijote* sei ein „undifferenzierter“ Wahn und möchte in dem Amusement, welches der Ingenioso hidalgo den Figuren des Romans beschert, eine rein positive Erfahrung im Umgang mit dem Wahn erkennen (McCrea 1994: 222). Allerdings verkennt McCrea scheinbar Foucaults Anliegen, wenn er die monologische Machtdiskursive Komponente lediglich einer „bad faith to society“ (McCrea 1994: 221) zuschreibt und somit die wissenschaftliche Differenziertheit in ihrer Fülle nicht als anzuklagende Undifferenziertheit des Geistes betrachtet, in dem sich die Macht nicht im *savoir* sondern reinem *pouvoir* erschöpft.



sein<sup>126</sup>, wie für den namenlosen Lizensiaten des *cuento*<sup>127</sup> auf dem Jenseitigen. Was sich hier offenbart ist ein Fundus der Kenntnisse der damaligen Zeit, die, einander mehr oder weniger ergänzend, in ihrer Widersprüchlichkeit eher einem Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit gleichen, als Gewissheit in der sich der Wissens-Machtkomplex äußert, mit dem man dem Problem des Irren durch ein profundes Wissen seines Innen Herr werden könnte.

Dass es sich hierbei wirklich um eine Problematik zwischen Macht, Wissen und dem von der Kirche innehaltendem Macht-Wissen handelt, zeigt sich in Don Quijotes Interpretation, der Demontage der Kritik an der ritterlichen Realität in seiner Überführung auf einen Diskurs seiner Zeit bezüglich der Existenz von Riesen:

—En esto de gigantes —respondió don Quijote— hay diferentes opiniones, si los ha habido o no en el mundo, pero la Santa Escritura, que no puede faltar un átomo en la verdad, nos muestra que los hubo, contándonos la historia de aquel filisteazo de Golías, [...] <sup>128</sup>.

Und vergleichend heißt es weiter aus dem Munde Don Quijotes:

También en la isla de Sicilia se han hallado canillas y espaldas tan grandes, que su grandeza manifiesta que fueron gigantes sus dueños, y tan grandes como grandes torres, que la geometría saca esta verdad de duda<sup>129</sup>.

Cervantes dürfte die in verschiedenen Büchern seiner Zeit vertretene Ansicht über die Funde der Überreste von Riesen gekannt haben<sup>130</sup>. Den Vergleich dieser im Volksmund aktuellen Diskurse mit dem biblischen Inhalt legt er seiner Hauptfigur in den Mund. Bei näherer Betrachtung stellt sein Redebeitrag eine Überführung und Ironisierung der einzelnen Elemente des vorangegangenen *cuento* des Barbiers dar. Die *Santa Escritura*, die keinen Deut von der Wahrheit abweichen kann (*que no puede faltar un átomo en la verdad*), rechtfertigt die Überführung, der in den Ritterbüchern verzeichneten Existenz der *gigantes* auf eine reale, im Zentrum des alltäglichen Lebens stehenden Ebene; ebenso wie die Präsenz der die heilige Schrift vertretenden Körper des kirchlichen Machtorgans innerhalb und außerhalb des vorangegangenen *cuento* des Barbiers einer eindeutigen Beweisführung für die *locura* des Quijote gereichen soll. Die *geometría* ist Stütze dieser Wahrheit in der Argumentationsfolge des Don Quijote, wie die Temperamentenlehre als Grundwissenschaft der medizinischen Disziplinen<sup>131</sup> Stütze der vermeintlichen Wahrheit in den Worten des Barbiers ist. Während dem abgeschlossenen Diskurs des monologisierten *cuento* mit einem *y acabóse el cuento* ein eindeutiger Punkt in der Erhabenheit über jeglichen Zweifel gesetzt wird, begreift Don Quijote sich jedoch als *discreto* in seinem Für und Wi-

<sup>126</sup> DQ II 1: 626: [...] *la sobrina y ama, y no se hartaban de dar gracias a Dios de ver a su señor con tan buen entendimiento.*

<sup>127</sup> In DQ II 1: 631 heißt es aus dem Munde des *Loco Sevillano*: [...] *ya estoy sano y cuerdo, que acerca del poder de Dios ninguna cosa es imposible.*

<sup>128</sup> DQ II 1: 636.

<sup>129</sup> DQ II 1: 636 f.

<sup>130</sup> DQ II 1: 637 mit Anm. 92.

<sup>131</sup> Weinrich 1956: 30.

der. Er stellt seine eigene Meinung als durchaus zweifelhafte, dem Dialog entgegen geöffnete, den wohlüberlegten Argumenten hinten an:

no sabré decir con certidumbre qué tamaño tuviese Morgante, aunque imagino que no debió de ser muy alto; y muéveme a ser deste parecer hallar en la historia donde se hace mención particular de sus hazañas que muchas veces dormía debajo de techado: y pues hallaba casa donde cupiese, claro está que no era desmesurada su grandeza<sup>132</sup>.

Es zeigt sich, dass zwischen Literatur und Leben kein Unterschied besteht<sup>133</sup>. Dies ist nicht verwunderlich, denn immerhin ist Don Quijote selbst „[a]ls langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe, [...]. Sein ganzes Wesen ist nur Sprache, Text, bedruckte Blätter, bereits geschriebene Geschichte<sup>134</sup>“, und als „fleischgewordenes Buch“<sup>135</sup> sucht er in einem Beweis seiner selbst, zugleich zu beweisen, „dass die Bücher die Wahrheit sagen<sup>136</sup>“.

In dieser dialogischen Öffnung des Textes zu einem weltlichen Text entspricht auch das Werk des Historiographen Cide Hamete einem Bibeltextähnlichem Gebilde, das dem Anspruch, keinen Deut von der Wahrheit abzuweichen (*ni [...] un átomo de la verdad*<sup>137</sup>) gerecht werden will. Der Leser wird selbst Teil eines solchen Textes. Nahezu drei Jahrhunderte später beschreibt Nietzsche in seinem Aphorismus *Im großen Schweigen* ein Ich, dass an dieser Welt zerbricht, dessen Text sich in bloßes Schweigen hüllt, wo sich die Natur als Erhabenes Außen offenbart:

Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen *aufhören*, Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr es jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?<sup>138</sup>

In diesem Wunsch nach Erkenntnis ist ein jeder Text, wie auch der *Quijote* Teil eines Dialoges. Zugleich, wie dieser sich denken lässt, ist man in diesem Teil des äußeren Textes, wie man auch Teil ist der Natur und des sozialen Lebens. Was Cervantes kritisiert ist keinesfalls die Religion<sup>139</sup>, sondern jene fehlgeführte Erhabenheit des Menschen, mit der

---

<sup>132</sup> DQ II 1: 637.

<sup>133</sup> Trapiello, A. 2004. *Al morir don Quijote*. Barcelona: 173 gelingt es seine Theorien zum Hauptwerk Cervantes' in seinen Roman einzuweben: „[...]aquello no tuviera fin nunca, que en eso es un libro como la vida misma“.

<sup>134</sup> Foucault, M. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main: 78.

<sup>135</sup> Foucault 1974: 80.

<sup>136</sup> Foucault 1974: 79.

<sup>137</sup> In DQ II 10: 700 verwendet Cide Hamete in Verteidigung seiner Autorschaft denselben Begriff des *átomo de la verdad* wie er zuvor bezüglich der *Santa Escritura* in Erscheinung trat. In DQ II 50: 1035 wird Cide Hamete zudem als *escudriñador de los átomos desta verdadera historia* bezeichnet. Der Terminus *escudriñador*, wenn auch pejorativ in seiner Bedeutung, weist über den *escudriñamiento* hinaus eine Nähe zum Begriff des *escrutinio* auf. Mit der Verbindung zur Bücherverbrennung durch den *escrutinio en la librería de nuestro ingenioso hidalgo* in DQ I 6: 76 ff. öffnet sich ein weiterer Blick auf die Bedeutung, die eine jegliche monologisierende Autorschaft auf den Gang einer jeden Geschichte auszuüben vermag.

<sup>138</sup> Morgenröthe 5,423.

<sup>139</sup> Hierin stimmt auch Weinrich 1956: 60 überein.

dieser nicht zum Teil des göttlichen, endgültigen, ewigen Textes innerhalb seiner Zeichen wird, sondern als anmaßend in seiner Weise, sich als Autor jenes Wortes über dessen Zeichen erhebt<sup>140</sup>.

So kann Don Quijote sich auch keinesfalls mit *Señor Neptuno* identifizieren, wenn dieser sich selbst nicht lediglich auf eine Ebene stellt mit dem göttlichen Symbol des Planeten, sondern sich in ähnlicher Anmaßung in diesem verkörpert sieht<sup>141</sup>. Wenn er sich gegen die Unterstellung sperrt, bei den Ritterbüchern handle es sich um Werke purer Fiktion, so geraten diese zum einen zwar in den Bereich seiner *disparates*, die das Thema bei ihm anzustoßen pflegt. Zum anderen spricht er jedoch im Sinne der *Ciencia de la Caballería Andante* und den idealistischen Werten, die hiermit verbunden sind. Das schlechte Ritterbuch wird somit zum guten, beispielhaften Ritterbuch<sup>142</sup>, welches Tugenden und Rechtschaffenheit in den Lesern weckt. Der ideelle Vergleich mit dem biblischen Werk ist evident. Das Wissen, welches er in allen Bereichen seiner Universalwissenschaft unter Beweis stellt, lässt sich unmöglich verneinen, indem seine *disparates* diese einfach zunichte machen und absorbieren, wie man es im Falle des Lizensiaten für eindeutig und bewiesen verstehen will. Sein Wissen entspricht zwar der fleischgewordenen Literatur<sup>143</sup>, jedoch kann er unmöglich der Macht Schaden zufügen.

Wenn mit der Figur des Don Quijote als exemplarisches Beispiel eine in jeglichem historischen Kontext marginalisierte Persönlichkeit verstanden wird, der es im Sinne der allgemeinen Sicherheit durch Internierung, Exil, Vernichtung Herr zu werden galt, so eröffnet die Literarisierung die Möglichkeit dem Verstummten, Verschlussenen eine eigene Stimme zu gestatten und dem Leser eine Chance „mit den Toten zu sprechen“<sup>144</sup>. Auch der verstummte Dialog des namenlosen Lizensiaten, des *Loco de Sevilla*, den der Machtmonolog mit aller Kraft anhand seines Wissens abzuschließen gedachte, wird in dieser Chance, dieser Stimme weitergeführt. Jene Stimme, von der uns kein Zeugnis bleiben würde, schafft Cervantes sichtbar zu machen<sup>145</sup>. Im Zeichen des *Quijote* finden all jene Stimmen bequem Platz, die sich dem einseitigen, gebieterischen Monolog verschließen und diesen aufbrechen, spalten, begehbar machen.

---

<sup>140</sup> Sampayo Rodríguez, J. A. 1986. *Rasgos erasmistas de la locura del Licenciado Vidriera de Miguel de Cervantes*. Kassel: 53: „[L]a perspectiva de relativizar la realidad no debe confundirnos en la apreciación de Cervantes: él no es un escéptico relativista o un ateo racionalista. Cervantes cree en la verdad Absoluta, porque tal verdad está en Dios, y la realidad humana es un reflejo imperfecto de la verdad divina“.

<sup>141</sup> Hiermit soll keinesfalls der Figur des Lizensiaten im Irrenhaus von Sevilla ein vollkommener Wahnsinn unterstellt werden. Im Zentrum steht die Totalisierung des Anderen in der Unkenntnis seines Wahns unter den Machtstrukturen, die die den Machtdiskurs verkörpernde Mehrheit unter dem Zeichen dieses unerschlossenen Anderen zu vereinheitlichen pflegen.

<sup>142</sup> Weinrich 1956: 66.

<sup>143</sup> Foucault 1974: 80.

<sup>144</sup> Greenblatt 1988: 1.

<sup>145</sup> Hierbei geht es um die Möglichkeiten, die die Inszenierung durch die Konzeption des polyphonen Romans bedingen, keinesfalls jedoch um ein Für und Wider im vermeintlichen Bewusstsein seines Autors.

Denn wie lässt sich die Namenlosigkeit des Lizensiaten erklären, wenn nicht, wie im Falle des Quijote selbst, als eine symbolische Bewegung an das unbekannte Ende des gesellschaftlichen Machtpols? Lässt sich diese Bewegung vom Zentrum der Gesellschaft fort zum äußeren Kreis, den diese designiert, nicht auch in der Bewegung vom Lizensiaten zum Neptun erkennen, wie im diesen stellvertretenden undefinierten Quijada, Quesada etc.?<sup>146</sup> Neptun wird hier zum Inbegriff jener Andersartigkeit, wird zum Zeichen des von der Gesellschaft Verbannten. Und weiter noch ist jener Träger dieses Zeichens, als eine zeichenhafte Leerstelle, nicht eher Opfer eines *pouvoir-savoir*, der, anstatt seine Macht im Wissen zu konsolidieren, in all seiner Ratlosigkeit, schwimmend in seinen Machtdiskursiven Zeichen, seine Ignoranz wie eine Machtlosigkeit nach außen trägt? Das, wenn einmal von seiner pointiert-stilisierten Verwendung abgesehen, trägerlose, bedeutungslose „Neptun“, eine für die Diskussion des Wahns zeichenhafte Leerstelle, ist Zeichen wiederum dieser Machtlosigkeit, jenes Nichtwissens, das auf sich als bloße Macht der Majoritäten selbst zurückfällt. Hierin entlarvt sie sich selbst und offenbart, wie wenig jene Macht ihr *pouvoir-savoir* im Wissen und wie sehr in ihrer geregelten hierarchischen Macht versteht<sup>147</sup>.

Ebenso hätte die Geschichte um den namenlosen Lizensiaten auch anders ausgehen können. Wäre ihm die negative Seite seiner *intervalos* in diesem Moment nicht zum Verhängnis geworden, so hätte er keineswegs von einem jeden beliebigen Anderen, dem *re-tor*, dem *capellán*, unterschieden werden können. Man hätte seine einsichtige Selbstdiffamierung *estaba loco y con lúcidos intervalos* eher noch als Indiz seiner wiedererlangten Vernunft wahrgenommen; die neue Kleidung hätte ihr restliches getan. Was bedenklich stimmt ist der *pouvoir arbitraire* in dessen Dienste die Wahrheit zu einem Gegenstand der Ordnung wird, nicht aber im Bestreben, Erkenntnis aus einer komplizierten Wahrheit zu gewinnen, sondern schnelle Lösungen zu finden, die die Sicherung der Ordnung garantieren<sup>148</sup>. Und dies geschieht auch im Hause des Don Quijote: man bewegt sich selber in einem unverstandenen Code, möglichen nicht reflektierten Ursachen; jedoch sind die Maßnahmen einem konstanten Drang unterlegen, zu vermeiden; die diffuse Sprache soll stilliegen. Man versucht den Verrückten zu binden, das Bett wird zum Symbol der regenerierenden Ruhe und Heilung. Man versucht ihn einzuschließen, das Haus wird zum Ort der Klausur, wie die Kerker der Verbannung für die Verrückten von Sevilla. Schließ-

---

<sup>146</sup> DQ I 1: 37. Quijote ist in der Bewegung vom Unbestimmten zum Bestimmten ein unbeschriebenes Blatt, Brachland, wie die *llanura* selbst, die er durchqueren wird. *Señor Neptuno* hingegen steht diesem, wenn als Spiegel und als Richtung vom zentralgesellschaftlichen Aspekt aus betrachtet hin zu den Marginalien, als Namenloser gegenüber. Wäre er Träger eines Namens, so wäre er kein Gegenstand. Er wäre beschrieben, mit all den Zeichen versehen, die einen Menschen als Menschen ausmachen.

<sup>147</sup> In diesem Unverhältnis sind die eigenen Worte auch nur auf einen oberflächlichen Blick hin als *concertados* zu bezeichnen.

<sup>148</sup> Rufer 1991: 127 spricht gerade im Falle der Psychiatrie von einem solchen Weg der schnellen Lösungen, demgegenüber „der Weg der echten und aufrichtigen Auseinandersetzung zwischen Menschen, die sich verstehen versuchen, [...] anstrengend [ist]; er bietet vor allem keine einfachen und schnellen Lösungen an“.

lich ergibt man sich, da auf irgendeine Weise die Dinge verknüpft sind mit dem Willen eines größeren, unerschlossenen Außen, einer stillen Handlung, in Hoffnung.

Das Ein- und Ausschließen sind rituelle Handlungen, die jene Ordnung und deren schnelle Behandlung des Anderen garantieren. Bedenklich ist es, zu verfolgen, wie arbiträr die Inhalte dieser Wahrheit im sozialen und historischen Kontext erscheinen. Bedenklich wie sehr diese Formel des  $A=A$  von der Machtposition zu einem traditionellen Diskurs etabliert wird, während jene Formel, wie das Beispiel des *Loco de Sevilla* zeigt, ebenso gut in ihr Gegenteil umschlagen kann. Wie also der Andere entsteht und der Umgang mit diesem, etabliert sich in diesem von der Mehrheit entworfenen Machtdiskurs, der keinesfalls zwangsläufig dem wahrheitlichen Diskurs über das Sein, das Warum, das Gesicht, das wir diesem Anderen verleihen, gleichen muss.

Mit Einführung der „dritten Achse [...] des «Subjekts»“<sup>149</sup> in den Komplex aus Macht und Wissen erscheinen die von der Psychiatrie angewandten Macht-wissenschaftlichen Kenntnisse keinesfalls als unveränderliche Wahrheiten<sup>150</sup>. Unter diesem subjektiven Einfluss vermag über das Individuum hinaus ein gesellschaftliches Bewusstsein entstehen, in dessen Licht das eigene Wissen und hierdurch bedingte Handeln als „Macht“ erkannt wird und dem es so gelingt, sich von dem Komplex des *pouvoir-savoir* der unterjochenden Obrigkeit als „Herrschaft“ zu emanzipieren<sup>151</sup>.

Mit dem hohen Wahn setzt Cervantes seine Hauptfigur in ein Zwischenreich, in dessen Mitte Vernunft und Unvernunft, sich immer weiter einander annähernd, ineinander verschränken. Die Gefährdung dieses Dialoges, der Ansatz gar seines kompletten Verschwindens ist, wie aufgezeigt, ein Teil der Geschichte des Wahns, der sich in zwei Komponenten, die der Gesellschaft und die des Wahns aufspaltet. Cervantes gelingt es den zum Verstummen gebrachten Irren als unruhiges und positives Element, als „Subjekt“ darzustellen und dieses Schweigen zu brechen.

### 3. Die Inszenierung des ethnisch-religiös Anderen

Das vorangegangene Kapitel hat versucht zu veranschaulichen, wie sehr Konzeptionen von Andersartigkeit Konstrukte gesellschaftlicher Majoritäten und deren machtdiskursiven Traditionen sind. Wie austauschbar und ineinander verschlungen diese Entwürfe von Andersartigkeit unter diskursiven Traditionen erscheinen, verdeutlicht das folgende Zitat aus Edward W. Saids *Orientalism*:

<sup>149</sup> Martin Stigelin in seinem Nachwort zu Foucault, M. 2003. *Schriften zur Literatur*. Frankfurt/Main: 394.

<sup>150</sup> Rufer 1991: 156 spricht von einem „unabänderlichen Schicksal“ der Situation der Psychiatriepatienten, dem er mit den Ausführungen seiner Arbeit entgegen zu wirken hofft.

<sup>151</sup> Martin Stigelin schreibt in seinem Nachwort zu Foucault 2003: 397 f.: „Es ist der Begriff der »Regierung« und des Wissens um die Kunst der guten Führung, für den Foucault das Kunstwort der »Gouvernementalität« (*gouvernementalité*) prägte. Der Begriff der »Regierung« umfasst sowohl die Führung seiner selbst im Sinne der »Lebensführung« wie das Führen dieser Führung im Sinne des »Anführens«.“

[...] there is a rather complex dialectic of reinforcement by which the experiences of readers in reality are determined by what they have read, and this in turn influences writers to take up subjects defined in advance by readers' experiences. A book on how to handle a fierce lion might then cause a series of books to be produced on the subjects as the fierceness of lions, the origins of fierceness, and so forth. Similarly, as the focus of the text centers more narrowly on the subject – no longer lions but their fierceness – we might expect that the ways by which it is recommended that a lion's fierceness be handled will actually *increase* its fierceness, force it to be fierce since that is what it is, and that is what in essence we know or can *only* know about it.

Most important, such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe. In time such knowledge and reality produce a tradition, or what Michel Foucault calls a discourse, whose material presence or weight, not the originality of a given author, is really responsible for the texts produced out of it<sup>152</sup>.

Unter der diskursiven Tradition über den Gegenstand (Löwen) löst ein Teilbereich (Wildheit; Bissigkeit) des Ganzen demnach das Ganze ab, sodass dessen Verständnis, das Lesen des Ganzen stets im Sinne einzelner verfälschender, simplifizierender Wahrheitspartikel seinen Niederschlag im vermeintlichen Wissen der Gesellschaft einnimmt. Das bewusste Schaffen solcher, Gesellschaft prägender diskursiver Traditionen, konnte bereits bezüglich der heutigen Psychiatrie, die aus einer in ihrer Geschichte vollzogenen Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft entstanden ist, veranschaulicht werden. In Folge dieser Trennung konnte jene Unterjochung der Unvernunft unter der Vernunft als eine Psychiatrie definiert werden, die sich in ihrer Ideologie des „lebenstauglicheren Menschen“ nicht im geringsten von einer des ethnischen Rassismus unterscheiden ließ.

Das angeführte Zitat über die diskursive Tradition der Wildheit der Löwen schafft es auf wunderliche Weise, die Durchlässigkeit der arbiträren Konzepte des unverstandenen Anderen für die Betrachtung der Inszenierung des Anderen im *Don Quijote* in ihrer Mehrdeutigkeit zu zeigen. In Bezug auf Don Quijote erlaubt die durch den Diskurs über die „fierceness of lions“ eröffnete Fremdstellung und Verklärung seiner differenzierten Inhalte Rückschlüsse auf die verkannte Natur seines Wahns. Sais Orientalismus-These bezieht sich inhaltlich allerdings auf die verklärende, mythologisierende Literarisierung<sup>153</sup> des unterjochten „Orients“ im Prozess der Orientalisierung<sup>154</sup>, in dem der Orient zum rein fiktiven Objekt<sup>155</sup> degradiert wird<sup>156</sup>; Die gemeinsame Betrachtung des im Machtdiskurs geschaffenen Patienten unter der rassistischen Ideologie erlaubt eine nahtlose Über-

<sup>152</sup> Said 1978: 94.

<sup>153</sup> Said. 1978: 52, 73, 122 schreibt: „My thesis is that the essential aspects of modern Orientalist theory and praxis (from which present-day Orientalism derives) can be understood, not as a sudden access of objective knowledge about the Orient, but as a set of structures inherited from the past, secularized, redisposed, and re-formed by such disciplines as philology, which in turn were naturalized, modernized, and laicized substitutes for (or versions of) Christian supernaturalism“.

<sup>154</sup> Said 1978: 67.

<sup>155</sup> Said 1978: 177 schreibt: „In the system of knowledge about the Orient, the Orient is less a place than a *topos*, a set of references, a congeries of characteristics, that seems to have its origin in a quotation, or a fragment of a text, or a citation from someone's work on the orient, or some bit of previous imagining, or an amalgam of all these“.

<sup>156</sup> Said 1978: 108: In a sense the limitations of Orientalism are, [...], the limitations that follow upon disregarding, essentializing, denuding the humanity of another culture, people, or geographical region.

führung hin zu einem weiteren Aspekt in der Inszenierung von Andersartigkeit im *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Das Thema der Vertreibung der Morisken<sup>157</sup>, wie sie in der Ricote-Episode<sup>158</sup> des zweiten Teils des *Don Quijote* dargestellt wird.

### 3.1. Die Ricote-Episode (DQ II 54; 63; 65)

Aus einem unerfindlichen Grund hat ein großer Teil der Forschung versucht, sowohl die Vieldeutigkeit seines Werkes zu zähmen als auch Cervantes zu normieren<sup>159</sup>. Man hat versucht in der Vielseitigkeit dem Werk Cervantes' das Eindeutige abzurufen und unter dieser Betrachtungsweise auch den Umgang mit dem ethnisch Fremden zu vereinfachen vermocht. Unter den vieldiskutierten Stellen spalten sich die Lager: einerseits vermeint man, das Wahre Gesicht Cervantes' in seiner Einstellung zum Fremden unter der hündischen Maske Berganzas im *Coloquio de los perros* zu erkennen, andererseits in Ricote und Ána Felix<sup>160</sup>. In diesem Bestreben, Cervantes selbst in seinem Werk als *die* Stimme sicht-

<sup>157</sup> Riquer, M. de 2005. *Cervantes en Barcelona*. Barcelona: 60 stellt den geschichtlichen Verlauf der Moriskenvertreibung anhand der wichtigsten Eckdaten dar: „La expulsión de los moriscos fue aprobada por el Consejo del Estado, en Valladolid, el 4 de abril de 1609, y la real orden fue firmada por Felipe III el 4 de agosto. Los bandos de expulsión se publicaron en los siguientes fechas: el 22 de septiembre de 1609 el que afectaba a los moriscos del reino de Valencia; el 12 de enero de 1613 el referente a los de Andalucía y Murcia; el 29 de mayo se publicaron simultáneamente los relativos a los moriscos de Aragón y de Catalunya; y finalmente el 10 de junio el que implicaba a los de las dos Castillas, Extremadura y la Mancha“.

<sup>158</sup> Dass sich hier Realität und Fiktion bis zu einer vollkommenen gegenseitigen Durchdringung vermischen, zeigt sich in der Auswahl der Figur des Ricote als Repräsentant der Morisken. So schreibt Barriga Casalina, G. 1983. *Los dos mundos del Quijote: Realidad y Ficción*. Madrid: 170 f.: „la posible vecindad de Ricote y sancho no era imposible en la época [...]. Marín lo acepta dentro de lo posible, ya que sus investigaciones han comprobado que el apellido Ricote existía en Esquivias en la época, según consta en los archivos de la villa“.

<sup>159</sup> Finello, D. 1998. *Cervantes. Essay on Social and Literary Polemics*. London: 24, 27 f., 45: „Cervantes' sympathies toward the New Christian have also been subject of debate, and scholars have tried to prove that he was from a New Christian background. [...] Yet when he [Cervantes] was a youth, his father often moved his family from one place to another, indicating perhaps that he had the need to escape the watchful eye of the Inquisition. Among people of his family's specific social category scholars have identified the typically Jewish occupations of the tax collector, surgeon, clothes merchant, and doctor“. Auch wenn diese Ausführungen keine ausreichenden Beweise für den familiären Hintergrund Cervantes' als *converso* darstellen, schreibt Finello: „[...] one will nevertheless find in his writing patterns that reflect the preoccupations of minority populations“. Während sich bei Finello aus dieser Beschäftigung mit dem Außenseiter in Cervantes' Werk ein mit dem Terminus „converso' sentiments“ bezeichnetes Hauptanliegen ableiten lässt, wird bei Medina Molera 2005: 44, 47, 231 aus der bloßen Konjunktur ein Faktum, dass ihm als Grundlage seiner dennoch für diese Arbeit wertvollen Ausführungen dient. Auch Rey Hazas 1995: 7 f., 10, 32 lässt keinen Zweifel daran, dass es sich bezüglich der Vermutung, es handle sich bei Cervantes um einen zum Christentum konvertierten Juden, wie auch vieler anderer Unklarheiten im Leben des Autors lediglich um Mutmaßungen handelt.

<sup>160</sup> Layna Ranz 2005: 293. Der *Coloquio de los perros* aus den *Novelas ejemplares* präsentiert ein vollkommenes Kompendium gesammelter Vorurteile gegen die von Berganza als *morisca canalla* bezeichneten Mo-

bar zu machen, die über all den anderen möglichen herrsche, wurde versucht ihn als Fürsprecher auf die Seite eines ähnlichen Machtdiskurses zu stellen, wie ihn das Zitat aus Saids *Orientalism* präsentiert, und hat ihm zugleich seine andere, gegenteilige Seite abgesprochen<sup>161</sup>. Américo Castro schreibt in *El pensamiento de Cervantes*:

Cervantes dice que han hecho bien en echar a los moriscos, y dice también que eso es una absurda crueldad. Es la única solución razonable a las opiniones opuestas de los que sostienen la intolerancia o la tolerancia de Cervantes; no basta con decretar que están locos quienes admiten su liberalismo, ni que son rezagados los contraopinantes. [...] cunado sobre Cervantes se enzarzan personas cultas e inteligentes [...] cabe pensar que nos hallamos ante un «geminus Janus»<sup>162</sup>.

Durch diesen Drang besteht jedoch die Gefahr, Cervantes' Werk auf wenige Thesen zu beschränken, und seine Zitate als Beiwerk zu einem Schmuck in einem normierenden Horizont zu verarbeiten; die Fülle und Vieldeutigkeit, all die anderen Facetten, die nicht normierbaren, der Norm gegenüber unharmonischen Elemente, hat man aus einem Haufen gleichsam leuchtender Juwelen aus den Händen und dem achtsamen Blick gleiten lassen.

„El autor se nos semeja que va dando vueltas y más vueltas en torno a la verdad, y no acierta a descubrir la verdad.“, so schreibt Azorín in seinem Werk *Con Permiso de los Cervantistas*<sup>163</sup>. Und weiter heißt es bei Azorín: „Lo que no sabremos nunca, en la vida de Cervantes, es como lo que, en nuestra propia vida, no sabremos tampoco. [...] Por más esfuerzos que hacemos, no podemos reconstruir un fragmento de nuestra personalidad tan grave, tan esencial, en toda nuestra vida, como este fragmento. ¿Y es que, perpetuamente, no habrá de ocurrir lo mismo, tratándose de Cervantes?“<sup>164</sup> Mit dem Vereinheitlichungsdrang, der sich in der Identifikation biographischer Bruchstücke des Autors mit dem Werk vollzieht, offenbart sich zugleich die Reaktion auf die Fülle des Werkes, die man als Quelle des Lebens selbst begreift<sup>165</sup>. Mit der Diskussion um die Leben des Cer-

---

risken (349 f.). Eine genauere Untersuchung dieser losen Ansammlung wäre sicher aufschlussreich. Der rassistischen Tirade steht die Erscheinung des Morisken als neuem Herrn für Berganza voran, jedoch scheint diese vollkommen unmotiviert und unangemessen; der Moriske in der Geschichte wird weder als Persönlichkeit definiert, in der sich diese Vorurteile bestätigt sähen, noch wird er irgendeiner Weise als handelnde Figur vorgestellt. Cervantes scheint einer losen, den Meinungen seiner Zeit entsprechenden Sammlung an Vorurteilen freien Lauf zu lassen. Nicht zu vergessen ist, dass der Inhalt von einem Hund wiedergegeben wird. Die *buerta* des Morisken (350 f.) wird des Weiteren als Hort der Inspiration für den *poeta* betrachtet. Salazar Rincón, J. 1986. *El Mundo Social del "Quijote"*. Madrid: 201 schreibt diesbezüglich: „Cervantes no parece compatir el odio que algunos profesan contra esta minoría, ni acepta los argumentos con que se justificó su expulsión, pero recoge, en algunos pasajes de sus obras, la opinión negativa que ciertos contemporáneos suyos tenían de este desdichado pueblo.“ Beispiele für eine totale Interpretation finden sich in Barriga Casalina, G. 1983. *Los dos mundos del Quijote: Realidad y Ficción*. Madrid: 170: „En algunos pasajes del “Coloquio de los perros”, la actitud de Cervantes hacia la gente de esa raza es bastante dura, y el perro Berganza hace dos acusaciones contra la «morisca canal-la»“.

<sup>161</sup> Beispiele für eine totale Interpretation finden sich in Barriga Casalina 1983.

<sup>162</sup> Castro, A. 1980. *El pensamiento de Cervantes*. London: 282 f.

<sup>163</sup> Azorín 2005. *Con Permiso de los Cervantistas*. Madrid: 101.

<sup>164</sup> Azorín 2005: 102.

<sup>165</sup> Trapiello 2004: 173.



vantes öffnet das Thema der Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit im Werk auch dem Vereinheitlichungsdrang eigener Denkmuster, denen sich das Werk verschließt und somit einem weiteren Außen öffnet, das den Leser mit in sich einzunehmen vermag. *Don Quijote* als polyphonisches Modell, literarisierte Freiheit par excellence<sup>166</sup> verschließt sich vor jeglichen Normativitätsansprüchen und umsonst sucht man in ihm nach *der* Wahrheit<sup>167</sup>. Die Vieldeutigkeit des Textes sollte viel eher als Indiz wahrgenommen werden. So wie sich Cervantes in seinem Werk nicht eindeutig ermitteln lässt, muss man in zweiter Rangordnung das lebendige Wort<sup>168</sup> seines Werkes in einem sozialen Gewebe und im Kontext seiner Entstehungszeit sowie in dessen Inszenierung in Betracht ziehen<sup>169</sup>.

„[...] hay que desvestir el *Quijote* de los anacronismos ideológicos y culturales para situarlo en su tiempo y atender sólo – y es muchísimo – a la correcta y densa literalidad de sus palabras“<sup>170</sup>.

Diese Inszenierung, in der Cervantes selbst wie der Andere, im Spiel mit dem Anderen, abzutauchen vermag, in der sich, wie im Leben, gegensätzliche Wahrheiten keinesfalls ausschließen, sondern als Meinungen sozialer Realität ergänzen, muss nach ihrer Funktion befragt werden. Die Funktion der Inkongruenz der widersprüchlichen Wahrheiten stehen im Zeichen der Masken und des Dialogs: „Las verdades, una vez sabidas,

---

<sup>166</sup> Hierzu schreibt Rey Hazas 1990: 379 f.: „Libertad, en definitiva, [...], explícita e implícita, dentro y fuera de la novela, presente en los personajes, en el autor y en los lectores; obvia en la visión del mundo y en la concepción de la sociedad; manifiesta en la teoría y en la práctica literarias; siempre amplia, tolerantes, defensora de las peculiaridades individuales, nunca cerradas, excepro, quizá, en eso mismo, en el mantenimiento a ultranza de la *libertad*“. Paz Gago 1993: 221 schreibt bezüglich der Polyphonie im *Don Quijote*: „[...] el texto cervantino se produce la explosión polifónica: escuchamos y leemos voces múltiples (heterofonía), diversidad de lenguajes y discursos (heterología), cada uno de los cuales expresa las diferentes situaciones socioculturales, concepciones vitales y puntos de vista de narradores y personajes“.

<sup>167</sup> Medina Molera 2005: 220: „En vano se puede buscar la verdad y menos en la *verdad*.“

<sup>168</sup> Bachtin 1979: 170 beschreibt die Ausformung und Facettierung des lebendigen Wortes in der Umgebung ihm fremder Worte gleich dem in sozialer Atmosphäre facettierten Gegenstand.

<sup>169</sup> Hierin ist Gómez Canseco, L.M<sup>a</sup>. 2005. *El Quijote de Miguel de Cervantes*. Madrid: 167 beizupflichten, wenn er von den „ríos de tinta“ spricht, die Kritiker über dem Werk vergossen haben: „Acaso un exceso de fervor les llevó a desmenuzar, reordenar y escudriñar cada una de las palabras del libro con más precisión de la razonable; o puede que se dejaran arrastrar por la voluntad de traer al autor hacia el propio terreno ideológico. [...] De hecho, es fácil que convivan en las bibliografías al uso un Cervantes falangista confeso con otro socialista utópico, un activista posmoderno del mestizaje con el guardián de los valores hispánicos o un escéptico erasmista con un devoto rosario. La dificultad inicial se plantea a la hora de discernir entre el pensamiento del propio Cervantes y el de sus criaturas.“ Die Aufgabe, die literarische Inszenierung des Textes und das vielstimmige Potential dieser *criaturas* in das Zentrum der Analyse zu rücken, sieht sich hierin bestätigt.

<sup>170</sup> Gómez Canseco 2005: 168. Unamuno 1970: 666 f. sieht hierin die Chance den unsterblichen Text aus dem minimalen Horizont seines sterblichen Autoren zu befreien und somit in seiner Tiefe zu erfassen: „Nos falta quijotismo tanto cuanto nos sobra cervantismo. Aunque Don Quijote saliese del ingenio de Cervantes, Don Quijote es inmensamente superior a Cervantes. [...] el genio es un pueblo individualizado“.

adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles“<sup>171</sup>.

Auf Sanchos Suche nach seinem Herrn und infolge der Entzauberung durch die Niederlage seiner fingierten Herrschaft über die Insel Barataria bricht eine bittere Episode in der spanischen Geschichte in die „historia“ des *Don Quijote* ein. Die Geschehnisse um den Morisken Ricote stehen im historischen Kontext der Vertreibung der Morisken zur Zeit der Entstehung des Werkes. Bereits in der Übertitelung des Kapitels *Que trata de cosas tocantes a esta historia, y no a otra alguna*<sup>172</sup> spiegelt sich die semantische Vieldeutigkeit des Begriffes „historia“, als auf die „epische Dichtung“ sowie „Geschichtsschreibung“ gleichermaßen bezüglicher Terminus<sup>173</sup>. Der expressive Verweis auf die Eindeutigkeit des Kapitels – *esta historia, y no otra alguna* – ist deutliches Zeichen dafür, dass Cervantes die Doppeldeutigkeit des Begriffes ausspielt<sup>174</sup>; die Brisanz des in der Episode besprochenen Stoffes scheint eine explizite Distanzierung zu erfordern<sup>175</sup>, durch die er seine eigene Stimme jeglicher Identifikation zu entziehen vermag<sup>176</sup>:

Sucedió, pues, que no habiéndose alongado mucho de la ínsula del su gobierno (que él nunca se puso a averiguar si era ínsula, ciudad, villa o lugar la que gobernaba) vio que por el camino por donde él iba venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden la limosna cantando, los cuales en llegando a él se pusieron en ala y, levantando las voces, todos juntos comenzaron a cantar en su lengua lo que Sancho no pudo entender, si no fue una palabra que claramente pronunciaba «limosna», por donde entendió que era limosna la que en su canto pedían; y como él, según dice Cide Hamete, era caritativo además, sacó de sus alforjas medio pan y medio queso, de que venía proveído, y dióselo, diciéndoles por señas que no tenía otra cosa que darles.<sup>177</sup>

In der dynamischen Heranführung an die *peregrinos* vollzieht sich aus der Perspektive Sanchos eine stereotype Präzisierung des Fremdenbildes. Von der Identifikation als *peregrinos* ausgehend, werden die Fremden in ein fragwürdiges Licht gerückt: Ihre Kleidung, in diesem Falle der *bordoneros*, wurde zur Zeit Cervantes' mit trügerischer Bettelei und

<sup>171</sup> Aus José Ortega y Gasset's *Meditaciones del Quijote* wurde zitiert bei Medina Molera 2005: 249. Hierzu schreibt Rey Hazas 1990: 373: „[...] se pueda afirmar que la REALIDAD con mayúsculas, absoluta y única para todos, no existe en el mundo del *Quijote*, sino puntos de vista concretos, personales y diferentes sobre ella; condicionados, sin duda, por la educación, la cultura, la clase social, la herencia, biológica, las peculiaridades psíquicas [...]“.

<sup>172</sup> DQ II 54: 1067.

<sup>173</sup> Weinrich 1956: 114.

<sup>174</sup> So auch zu sehen bei Weinrich 1956: 114. Weich, H. 1989. *Don Quijote im Dialog*. Passau: 224 verwendet Terminus „Lügensignale“, welchen er von Weinrich übernimmt und benutzt ihn bezüglich des Fiktionscharakters, der gerade innerhalb expliziter Wahrheitsbeteuerungen der diversen Erzähler zum Ausdruck kommt.

<sup>175</sup> Zugleich verwirklicht Cervantes diese vermeintliche Distanzierungstaktik ironisch, indem „er sich weder mit seinem Werk noch mit seinem Helden identifizieren will“, so Strosetzki, Chr. 1991. *Miguel de Cervantes*. München: 197.

<sup>176</sup> Bachtin 1979: 204 beschreibt den Dialog der Sprachen (zwischen Autor und Erzähler) als vom Autor gewählte Form, die ihm erlaubt selbst neutral zu bleiben. Strosetzki 1991: 177 schreibt die Schwierigkeit Cervantes' religiöse Richtung im *Quijote* festzulegen, der Perspektivierung der Wahrheit und ihrer Zuschreibung an den Betrachter zu.

<sup>177</sup> DQ II 54: 1068.

Spionage in Verbindung gebracht; mit den Gesängen wurden zudem Bettler deutscher Herkunft identifiziert<sup>178</sup>. Dies bestätigt sich in einer weiteren Präzisierung der Fremden in der deutsch- oder niederländischen Forderung der *peregrinos* nach Geld (*Guelte! Guelte!*<sup>179</sup>). Unter Verständigung durch Zeichensprache erfährt das Fremde zunächst keine weitere Verkomplizierung. Die *peregrinos* verbleiben im stereotypen Bild der Bettler<sup>180</sup>. Daraufhin jedoch löst sich einer der Bettler aus den Reihen der Fremden:

y al pasar, habiéndole estado mirando uno dellos con mucha atención, arremetió a él y, echándole los brazos por la cintura, en voz alta y muy castellana dijo:  
—¡Válame Dios! ¿Qué es lo que veo? ¿Es posible que tengo en mis brazos al mi caro amigo, al mi buen vecino Sancho Panza? Sí tengo, sin duda, porque yo ni duermo ni estoy ahora borracho.<sup>181</sup>

Der Prozess der Entfremdung des Fremden wird durch die Adäquatheit seiner sprachlichen Fähigkeit<sup>182</sup> und der im *¡Válame Dios!* sich offenbarenden Gottgläubigkeit untermauert.

Zentralisiert erscheint im Zuge der Anagnorisis „seine“ Öffnung und Selbstoffenbarung, die den Erkennungsprozess in Folge überhaupt erst ermöglicht<sup>183</sup>. Des Weiteren wird dem Fremden ungebrochen das Wort erteilt; er erhält somit die Möglichkeit seine Sicht der Welt in seiner eigenen Stimme kundzutun<sup>184</sup>, wodurch er am Anfang eines Individualisierungsprozesses steht<sup>185</sup>:

Entonces Sancho le miró con más atención y comenzó a rafigurarle, y finalmente, le vino a conocer de todo punto, y sin apearse del jumento, le echó los brazos al cuello, y le dijo: ¿Quién diablos te había de conocer, Ricote, en ese traje de moharracho que traes?<sup>186</sup>

Der in drei Schritten der Anagnorisis erfolgenden Erkenntnis der Heranführung an den objektivierten Fremden in der Sicht Sanchos, der Selbstoffenbarung des Ricote und der Erkenntnis Sanchos in letzter Instanz erfolgt die positive Gleichstellung beider im Prozess des Wiedererkennens<sup>187</sup>. Die Bettlertracht, jetzt da der Verstoßene ein Gesicht hat,

<sup>178</sup> DQ II 54: 1068 mit Anm. 5.

<sup>179</sup> DQ II 54: 1068.

<sup>180</sup> DQ II 54: 1068.

<sup>181</sup> DQ II 54: 1068 f.

<sup>182</sup> Jüttner, S. 2002. „Wiederbegegnung mit dem Vertriebenen. Hybride Identitätskonstitutionen als kommunikativer Prozess: Die ‚Ricote‘-Episode im *Quijote* von Miguel de Cervantes.“ In: *Literarische Begegnungen. Romanische Studien zur kulturellen Identität, Differenz und Alterität*. Ed. F. Leinen. Berlin: 56.

<sup>183</sup> Jüttner 2002: 48.

<sup>184</sup> Creel 1988: 64: „Ricote, Ana Félix, the Captive [...]. All of these characters are, like Don Quijote, restless, animated by a noble purpose, victims of counter-idealism, and remarkably eloquent, [...] being narrators of their own stories“.

<sup>185</sup> Gerade hierin liegt das Anliegen der Fremdheitsforschung das Fremde in seiner Andersartigkeit wahrzunehmen, dem Widerständigen Stimme zu verleihen, vgl. Jüttner 2002: 35. Jüttner 2002: 36 eröffnet hierin das Unruhepotenzial der Literatur, jenseits gesellschaftlicher Akzeptanz die Möglichkeiten menschlicher Natur auszuloten.

<sup>186</sup> DQ II 54: 1069.

<sup>187</sup> Zumindest kann hierbei von einer Individualisierung des Fremden und eine dadurch erfolgende Problematisierung jeglicher stereotyper, einseitig vorgefasster Fremdenbetrachtung gesprochen werden, die zur Sensibilisierung des Lesers notwendig ist. Siehe hierzu auch Jüttner 2002: 58.

degradiert zu nichts weiter als *traje de moharracho*. Der *traje* bedeutet für den Morisken die einzige Möglichkeit der *disimulación*, durch die er sich unter den gegebenen Umständen der Vertreibung ins Innere des Geschehens, welches ihm zum Verhängnis werden könnte, zurückzugeben vermag<sup>188</sup>. Sancho vermag diesen Konflikt auf den Punkt zu bringen: *Dime: ¿quién te ha hecho franchote, y cómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura?*<sup>189</sup>. Dem Gegenstand des historischen Morisken wird der Bezug zur Fremdheit genommen. Dem despektierlichen *franchote* als Vereinheitlichungsbegriff aller möglichen fremden Elemente auf der spanischen Bühne des Zeitgeschehens<sup>190</sup> steht Ricote als Persönlichkeit, als *vecino* in Opposition. Jedoch wird die Problematisierung des Anderen, des Fremden zum Gegenstand der literarischen Inszenierung in ständiger Bewegung der Perspektive und Erzählhaltung. Sowie Ricote von den *peregrinos* entfremdet wird, wird der Leser ebenso schnell wiederum in einem Versuch der Bestätigung einseitiger Normativierung enttäuscht. Ricote selbst ist es, der zur Problematisierung und zur ständigen Unruhe in der Bewegung des „Fremden“ beiträgt:

—Si tú no me descubres, Sancho —respondió el peregrino—, seguro estoy que en este traje no habrá nadie que me conozca; y apartémonos del camino a aquella alameda que allí parece, donde quieren comer y reposar mis compañeros, y allí comerás con ellos, que son muy apacible gente.<sup>191</sup>

Durch ständige Bewegung der Perspektivierung, der konsequenten Annäherung durch positive Attribuierung<sup>192</sup> und der plötzlichen Negativierung durch die Distanzierung<sup>193</sup>, wird der Gegenstand „Fremdartigkeit“ bzw. „Moriske“ zwischen den gängigen Vorurteilen der spanischen Zeit und der Problematisierung seiner Natur als Teil der Nation und des Glaubens objekt-subjektiviert. Diese Sozialisierung der Perspektive dient der Hinterfragung und dem Durchdringen des zum Symbol gewordenen *traje*, an dessen anderem Ende die Objektivierung in ein Selbst, ein subjektives Bewusstsein mündet, dem es ermöglicht ist, seine eigene Stimme auf dem Prüfstand einer allgemeinen Wahrheit zu präsentieren und vom Marginalisierten ins politische Zentrum des Geschehens einzudringen<sup>194</sup>. Was hier als Sozialisierung der Erzählperspektive bezeichnet wurde, lässt sich auf

<sup>188</sup> Jüttner 2002: 49.

<sup>189</sup> DQ II 54: 1069.

<sup>190</sup> DQ II 54: 1069 mit Anm. 14.

<sup>191</sup> DQ II 54: 1069.

<sup>192</sup> DQ II 54: 1070: (...) *todos ellos eran mozos y muy gentiles hombres* (...).

<sup>193</sup> Márquez Villanueva, F. 1973. *Fuentes Literarias Cervantinas*. Madrid: 255 findet die hier als literarische Strategie dargestellte Perspektive auch in der Konzeption des Cide Hamete Benengeli: „Cervantes se complace en acercarlo y alejarlo de sus lectores, enmarañando muy adrede las coordenadas fundamentales de su patria, religión y cultura. Cide Hamete es por eso «arábigo» y «manchego» [...], musulmán que jura «como católico cristiano» [...]“.

<sup>194</sup> Auf die Bedeutung des Subjekts sei besonderes Gewicht gelegt. Im Sinne Foucaults öffnet sich mit der Achse des Subjekts die Veränderbarkeit der sozialen Gegebenheiten. Als Teil der Gesellschaft ist das Subjekt zwangsläufig Teil des Wissens und der mit diesem in Zusammenhang stehenden Macht. Wenn der unterbrochene Dialog in Foucaults Forderung der *Histoire de la folie* eine Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft bedeutet, so ist die verklungene Stimme des Subjekts Zeichen dieser historischen Begebenheit seiner Unterdrückung. Die autonome Stimme des „Morisken“, wie Cervantes diese präsentiert, ermöglicht dem Verstummen entgegenzuwirken. Der Andere wird zum dialogisierten Ich

syntaktischer Ebene in der Hybridkonstruktion verwirklicht sehen. In ihr zeigt sich das Unruhepotential Cervantes' in der Funktion der Masken und Stimmen seiner literarischen Inszenierung, in der die Inkongruenz zwischen der einen Wahrheit des schändlichen und der anderen des ebenbürtigen Fremden zu den sozialen Facetten eines Ganzen stilisiert wird<sup>195</sup>.

In den im folgenden Bankett aufgefahrenen Gaumenfreuden wird ein weiterer Mechanismus der Entfremdung in Gang gesetzt. In diesem spiegeln sich weder die vom Judentum noch Islam verbotenen Genüsse wider<sup>196</sup>: *Ricote, que se había transformado de morisco en alemán o en tudesco, sacó la suya, que en grandeza podía competir con las cinco*<sup>197</sup>. Wieder bricht der Text in Unruhe aus: Der Leser erfährt hier eine oberflächliche Angleichung Ricotes an die Verhaltensweisen der anderen *peregrinos*, deren Bettlereien als *bordoneros* sie augenscheinlich zu übertriebenem Wohlstand und durch die Wendung der Perspektive somit in Verruf bringt<sup>198</sup>. In selbem Zuge, da Ricote eine Entfremdung vom islamischen Glauben, erfährt, eröffnet sich der stetigen „Entfremdung“ das Spiel des *traje* als ein undifferenziertes Gemisch aus Gebaren, aus Ess- und Trinkgewohnheiten, in dem sich die Attribuierung und der Wandel – *se había transformado de morisco en alemán o en tudesco* – als leere Signifikanten im Auftrag stereotypisierender Fremdstellungsmechanismen verstehen lassen.

Wie austauschbar Konzepte des Anderen und diese somit unter der Machtrepräsentativen Majorität im Horizont arbiträrer sozial-historischer Begebenheiten entstehen, vermag die folgende Parallele des Sancho zu veranschaulichen, der sich in unbewusster Weise und im verfälschten Sprichwort<sup>199</sup> selbst in parodistische Nähe zu Kaiser Nero

---

und widersetzt sich der Herrschaft, indem er als Teil des gesellschaftlichen Macht-Wissen-Komplexes in die bestehende Ordnung einzudringen vermag, und die Stille, die gleichsam mit den Spuren seines klanglosen Verschwindens einhergingen, die stille Ruhe zugleich der Machtdiskursiven Ordnung zu stören.

<sup>195</sup> Hinter dieser ständigen Bewegung der Erzählhaltung lässt sich die Funktion der Masken und *trajes* auch bezüglich Cervantes selbst erkennen, so Fredén, G. 1964. „Cervantes y los Moriscos.“ In: *Tres ensayos cervantinos*. Madrid: 29: „Posiblemente hay temor por la censura tras el afán de Cervantes de mostrar tanto el pro como el contra“.

<sup>196</sup> Jüttner 2002: 56, sowie DQ II 54: 1070: (...) *haciendo manteles de las yerbas, pusieron sobre ellas (...) huesos mundos de jamón (...) lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino, que cada uno sacó la suya de su alforja (...)*“.

<sup>197</sup> DQ II 54: 1070.

<sup>198</sup> Carroll B. Johnson misst der Figur des Ricote einen emblematischen Charakter bei, der mehr zur Illustration der ökonomischen Folgen der Vertreibung denn zur Diskussion moralischer Diskursivität beitrage (zit. in: Jüttner 2002: 46 mit Anm. 53).

<sup>199</sup> DQ II 54: 1070: *Todo lo miraba Sancho, y de ninguna cosa se dolía, [...]*. Anm. 26: „Es recuerdo del verso «y él de nada se dolía», del muy popular romance «Mira Nero de Tarpeya/a Roma cómo se ardía»“. Strosetzki 1991: 121 spricht den fehlerhaften Zitaten und Redensarten von Sancho eine parodistische Dimension bezüglich der Erziehungstraktate zu und setzt Sancho somit in Volksnähe und gleichzeitige „Opposition zur allgemeinen Bildungsbeflissenheit“.

setzt<sup>200</sup>. Hier wird nun der Akt des Partizipierens am Bankett der Augsburger *peregrinos* in einen dramatischen Horizont gerückt. Anstatt dem Niedergang der brennenden Stadt Roms, dargestellt im Gelage der fremden Ausbeuter im eigenen Spanien, nur beizuwohnen, erhebt sich Sancho selbst zum Aktanten, zum Handlanger: *Cuando a Roma fueres, haz como vieres*<sup>201</sup>. Cervantes eröffnet zugleich den kritischen Blick auf das *odium generis humani*<sup>202</sup> als generalisierendes Regelwerk einer wiederkehrenden Geschichte lediglich in wechselndem Gewande. Was 64 n. Chr. im Zuge der Zerstörung Roms zur Fremdstellung durch Schuldzusprechung an die Christenheit und zu deren massiver Verfolgung führte, zeigt sein nahezu harmloses Antlitz im gemütlichen Beisammen Sanchos und der *peregrinos* in der Aktualität der Vertreibung der Morisken. Die Frage nach der Schuldfähigkeit für den Niedergang des Landes mag in beiden Fällen auf die Fremdstellten (64 n. Chr. die Christen, zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Morisken) verlagert werden. Ebenso wie der Brand Roms Nero zugeschrieben werden kann, lässt sich ein Selbstverschulden von spanischer Seite aus dem literarischen *banquete* abstrahieren. Wie universal und zugleich arbiträr diese Fremdheitsbilder in einer historischen Gesamtheit sind, skizziert Américo Castro:

Recuérdese la esclavitud practicada por paganos y cristianos durante siglos; y hasta hace menos de uno, en Occidente; las matanzas de cristianos en Roma; las de judíos y herejes por los cristianos; las de burgueses por los proletarios, etc. En amplios círculos sociales, todo eso se ha juzgado moral, legal y laudable. ¿Dónde está, pues, el fundamento para afirmar que el juicio moral puede poseer la misma válida evidencia de 2 y 2 son 4?<sup>203</sup>

Ein weiteres Beispiel dieser machtdiskursiven Vernunft, die eine Unvernunft darstellt, im Sinne der ethisch-moralischen Hinwendung an den Anderen, stellt Cervantes in einer späteren Beschreibung der *peregrinos* aus der Sicht Ricotes dar. In dieser zeigt sich eine Parallele zur thematischen Wiederkehr der historischen Begebenheiten in veränderter Form: *[...]estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España muchos dellos cada año a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias [...]*<sup>204</sup>. Einer zeitgenössischen Lesart unter Cervantes hat man diesen Zeilen sicher keinen kritischen Unterton entnommen. Wie ließe sich die Schändung der Heiligtümer, durchgeführt von einer Handvoll *peregrinos*, mit der unter der katholischen Einheit von Staat und Kirche vollzogenen, glorreichen Conquista gleichsetzen? Eine weitaus kritischere Lesart legt die Parallele zwischen den historischen Bezügen in den Einheiten „Nero-Sancho“ und der „Indias-Santuarios“ in einer spiralförmigen Bewegung der Zeit, unter deren historischen Wandlungen die e-

<sup>200</sup> Laut Bachtin 1979: 185 „klingen (oft) (...) die von fremden Kontexten übersetzten Worte fremd und unbeherrscht im Mund eines Sprechers (...)“. Der humoristische Gehalt und die Ironie entstehen gerade in Sanchos verfälschter Wiedergabe ernsthafter fremder Wortlaute; seine Stimme mag den Text auf einfache Weise durch die Worte des Dummkopfs banalisieren, zugleich dient diese Stimme und seine vorgeschobene Banalität als Schachfigur des cervantinischen Wortes, dessen hintergründiger Geist stets bedeutend hinter die Fassade des verfälschten Wortes verweist.

<sup>201</sup> DQ II 54: 1070 f.

<sup>202</sup> Eck, W. 2000. „Nero“. In: *Der Neue Pauly* 8. Eds. H. Cancik & H. Schneider. Weimar: 853.

<sup>203</sup> Castro, A. 2002. *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*. Madrid: 274.

<sup>204</sup> DQ II 54: 1073.

wig gleichen Phänomene aus Macht und Bemächtigten in vertauschbaren Rollen, Masken und Gewändern auf der historischen Bühne wiederkehren, ohne, dass man Notiz nähme, aus deren *Wahrheiten* seine *recetas* zu ziehen<sup>205</sup>.

Ins Zentrum rückt nun die Thematik der Auseinandersetzung zwischen Religionsfreiheit und Rassenfrage<sup>206</sup>:

—Español y tudesqui, tuto uno: bon compañero.

Y Sancho respondía:

—¡Bon compañero, jura Di [28]!<sup>207</sup>

Zum einen antwortet Sancho auf die Gleichheitsbekundung des Deutschen und vermeint im in seiner Stimme sich brechenden Autorwort den Gottglauben, den Gottesschwur als Bekennung zum Christentum, als Bedingung der Verbrüderung. Innerhalb des simplen Dialoges der beiden Stimmen lässt sich hier wiederum die Dialogisierung der spanischen Geschichte, die Eindeutigkeit das Unterfangen der Integration der Morisken und des Fremden von spanischer Seite als reine Farce deduzieren. Hat doch die Geschichte Spaniens bezüglich seiner Fremdenpolitik ewig den gleichen Zyklus aus sich hervorgebracht: Ob nun im Falle der Sepharden, der Muslime oder der Morisken, der Versuch der Integration führte stets zur Aberkennung der Rechte, zur Ausbeutung, letztlich Ausweisung des Fremden unter einem historischen Kontext, dessen Wandel stets bedingt war von finanzieller Gewinnsucht, geregelt durch die obsoleten Motive Religiosität und Rassismus<sup>208</sup>.

Ricote, den Cervantes in das verständige Licht des Christen rückt – *sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana*<sup>209</sup> – lässt noch einmal das schwere Los der Seinen vor Augen Sanchos passieren:

—Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros: a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. Ordené, pues, a mi parecer como prudente, bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse; ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo y ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la priesa con que los demás salieron, porque bien vi, y vieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran solo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes, que se habían de poner en ejecución a su determinado tiempo [...]<sup>210</sup>.

<sup>205</sup> Auffällig ist, dass sich die spanische Ausgabe DQ II 54: 1073, Anm. 38 bezüglich dieser historisch-kritischen Reflexion keinem weiteren Kommentar widmet.

<sup>206</sup> DQ II 54: 1071: *Español y tudesqui, tuto uno: bon compañero. Y Sancho respondía: Bon compañero, jura Di! —, y disparaba con una risa que le duraba un bora, sin acordarse entonces de nada de lo que le había sucedido en su gobierno; porque sobre el rato y tiempo cuando se come y bebe, poca jurisdicción suelen tener los cuidados*; vgl. auch Jüttner 2002: 50.

<sup>207</sup> DQ II 54: 1071.

<sup>208</sup> Böll (zit. in: Jüttner 2002: 31) spricht vom Vertriebenen als „Spielball politischer Orientierung“, Jüttner 2002: 32 erwähnt das klassische Ablaufprofil eines Kolonialkonflikts, der ohne Weiteres auf die Geschichte der Morisken anzuwenden ist.

<sup>209</sup> DQ II 54: 1071.

<sup>210</sup> DQ II 54: 1071 f.

Cervantes lässt jedoch den Vertriebenen nun selbst als Fürsprecher der Vertreibung auftreten:

[...] y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos, pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. 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; 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. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua, como yo, se vuelven a ella y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria<sup>211</sup>.

Diese Textstelle muss nach ihrer Funktion befragt werden<sup>212</sup>. Wie lässt sich aus dem Munde eines von der Vertreibung Betroffenen die Befürwortung dieser anders begreifen als in seiner Literarisierung. Mit dem Widerspruch dieser Literarisierung umgeht Cervantes am bisherigen Höhepunkt seiner Sympathie für die Figur des Ricote die offenkundige Verteidigung, die ihn als Autoren demaskieren könnte. Um weiterhin jedoch die Widersprüchlichkeit, die Koexistenz der multiplen Wahrheiten in seinem Werk aufrecht zu erhalten, benutzt er die Stimme des Ricote im Sinne einer Überfiktionalisierung, die diesen zu einem unwahrscheinlichen Charakter, einem Utopisten stilisiert. In seinen Worten lässt er sich keinesfalls in seiner Andersartigkeit, noch durch die typischen Erwartungen von dem, was man mit dieser Andersartigkeit durch Verbitterung oder Anklage in Verbindung bringen könnte, detektieren. In dieser Funktion stellt sich die Frage, wie weit das Andersartige von seiner Andersartigkeit entfernt werden muss, damit es Gleichheit wird, damit es nicht mehr unterscheidbar ist, von denen, die dieses Andere designieren.

---

<sup>211</sup> DQ II 54: 1072, Anm. 34: „La eventual defensa cervantina de la expulsión de los moriscos parece encontrar una excepción en Ricote y en los que como él *aman a la patria*“. – Mit dieser, zudem oberflächlichen Interpretation trägt man der Funktion der literarischen Inszenierung, wie sie diese Arbeit zu veranschaulichen versucht, nicht im geringsten Rechnung. Ebenso wenig scheint sich mit dieser Ansicht der *Quijote* als Werk, dass sich in seiner Fülle nicht im geringsten vom sozialen Leben in all seine Facetten trennen lässt, vereinbaren. Fredén 1964: 31 schreibt: „Quizás admitió Cervantes la idea general sobre los moriscos como un peligro para la unidad y subsistencia del reino español. lo cierto es que comprendió una cosa más: que el dulce amor a la patria para ellos debía ser fuente de constante pena y dolor, porque estaba condenado a nunca satisfacerse“. Dass Ricote im historischen Leben alles andere als ein Einzelfall war, bestätigt sich mit González Palencia, A. 1945. „Huellas Islámicas en el Carácter Español.“ In: *Moros y Cristianos en España Medieval*. Madrid: 90: „Los españoles del siglo XVI mantuvieron férreamente la religión católica, y los mismo hicieron los moriscos con su fe, porque, al fin y al cabo, eran tan españoles como los otros. [...] Hubieron de elegir entre las riquezas materiales, su casa misma y su fe, y no vacilaron en salir al destierro más penoso“.

<sup>212</sup> Castro, A. 1980<sup>2</sup>. *El pensamiento de Cervantes*. London: 284: *¿Puede hacerse hablar de esta manera a gente que infama la patria con su presencia? ¿Se expresa así la gente infama y proterva?*



Cervantes gibt in diesen Zeilen die Antwort<sup>213</sup>. Die biblische Metapher der *sierpe en el seno* unterstützt die Problematisierung des Morisken: wo es möglich ist, wird erwiesen, dass er keinesfalls im Lichte des „Scheinchristen“, sondern des wahren Christen und Spaniers zu sehen ist, dessen *patria natural* nun dasselbe Spanien ist, wie das des Sancho oder das Ihrer Majestät.

Michel Foucault beschreibt in *Surveiller et punir* eine Hierarchie der Züchtigungen, an dessen unterstem Ende, als geringste aller körperlichen Strafen, die Verbannung steht<sup>214</sup>. Die Verbannung, wie sie widergespiegelt wird, umfasst den ganzen Menschen. Wie im Falle des Irren, bleibt sein Inneres unerschlossen, und gerade hierin liegt die Funktion seiner Entmenschlichung, seiner Objektivierung. Ohne diesen Mechanismus wären die Gräueltaten der Verbannung undenkbar. So sehr, wie in der inneren Geographie Spaniens, das Innen des Morisken in seiner christlichen Gesinnung in Frage gestellt wurde, so sehr schließt sich der Teufelskreis, in dem über das Innere des Morisken entschieden wird, in der Verbannung mit den Zweifeln an seiner wirklichen *fe musulmana*, unter denen die Morisken in Marokko zu *cristianos de Castilla* degradiert wurden<sup>215</sup>.

Mit der Erwähnung des Schatzes, den zu holen Ricote gekommen ist, um durch diesen die Rettung seiner Familie gewährleisten zu können<sup>216</sup>, gelingt es Cervantes zugleich Realitätsverklärung und Einbruch der Realität in die *historia* darzustellen. Zum einen wird Ricote wiederum der zuvor erwirkten Sympathien als „exemplarischer Moriske“ entrisen und in den Horizont des Verführers gestellt, der gegen die realhistorischen Gesetze der *bandos para Castilla* verstößt<sup>217</sup>, indem er versucht Geldbeträge, noch dazu unter Anstiftung zur Mittäterschaft eines *cristiano viejo*, aus dem Land zu schmuggeln. Zum anderen gelingt es in der Parallelisierung der fingierten Herrschaft über das Eiland Barataria und der Vertreibung der Morisken, die Verklärung der profunden Grausamkeit mit der Verbannung im *entendimiento*, um welches Ricote Gott anfleht – *y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir*<sup>218</sup> – und der Verblendung Sanchos zu banalisieren. In dieser Gegenüberstellung gerät immer mehr das beruhigende Gerüst um die deutlichen Oppositonen der *cristianos viejos* und der *cristianos nuevos* ins Wanken. Mit der Gegenüberstellung der fiktiven Herrschaft Sanchos und der realhistorischen Vertreibung wird auch die Frage nach der inneren Festigkeit dieser Oppositionen

<sup>213</sup> Castro 21980: 283 erklärt die Doppeldeutigkeit, die sich mit dem Problem der *plática* des Ricote stellt folgendermaßen: „Para mí la contradicción se presenta de este modo: el punto de vista oficial es que los moriscos son ladrones, cizaña, et.c; pero ¿y el punto de vista de los moriscos? Ambos están expuestos: el primero, envuelto en el espíritu que vengo llamando de Contrarreforma; el segundo, matizado por notas de delicada humanidad“.

<sup>214</sup> Foucault 1975: 36: „Voici la hiérarchie des châtiments qu'elle [l'ordonnance de 1670] prescrivait: «La mort, la question avec réserve de preuves, les galères à temps, le fouet, l'amende honorable, le bannissement.»“.

<sup>215</sup> DQ II 54: 1072, Anm. 32.

<sup>216</sup> DQ II 54: 1073.

<sup>217</sup> DQ II 54: 1073, Anm. 41: „cuando se publican los bandos para Castilla (entre enero y julio de 1610) se introduce la prohibición de sacar moneda.“

<sup>218</sup> DQ II 54: 1074.

in Zwischenreich dem Vorwurf der Fiktionalität, des menschlich Inszenierten, aufgeworfen.

Und doch bleibt Ricotes Glauben ungebrochen. Er selbst ist das Musterbeispiel des Utopisten, in dem sich das ungebrochene Ideal der Einheit aus Katholizismus und Staat, gespiegelt sehen:

[...] yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque yo 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. Y lo que me tiene admirado es no saber por qué se fue mi mujer y mi hija antes a Berbería que a Francia, adonde podía vivir como cristiana<sup>219</sup>.

Als guter Christ wie als Spanier glaubt er so sehr unter demütiger Hingabe zu Gott an einen Weg, der zu einer sinnvollen Lösung, die mit dem Bestehen der Prüfung einhergehen wird. Denn immer wieder betont er, unter der Anrufung Gottes, wie rechtschaffen die strengen Maßnahmen der *inspiración divina que movió a Su Majestad*<sup>220</sup> waren und wie sehr er, Ricote, trotz jener Gottergebenheit, die er nach Außen kehrt, sein inneres Dasein als wahrer Christ unter eigene Prüfung gestellt werden muss.

Bevor sich die Wege des Altchristen Sancho und des zur weiteren Prüfung ausstehenden Ricote in den symbolischen Schlussworten des Kapitels – *y se apartaron*<sup>221</sup> – fürs Erste trennen, wird der weitere Fortgang der Erzählung durch Sanchos Augenzeugenbereich über die Vertreibung der Tochter Ricotes, Ana Félix, vorbereitet. Hierbei wird der reiche *mancebo mayorazgo* Pedro Gregorio erwähnt, der, so angenommen, mit der Tochter Ricotes ausgezogen sei<sup>222</sup>. Beachtlich ist die Trennung, die Ricote vollzieht, wenn er sich im folgenden über die Tugendhaftigkeit seiner Tochter äußert:

[...] que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos, y mi hija que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada, no se curaría de las solicitudes de ese señor mayorazgo<sup>223</sup>.

Hier vollzieht sich in den Worten Ricotes eine Trennung zwischen den *moriscas* und den *cristianos viejos*. Die pejorative Bedeutung – *de ese señor mayorazgo* – des Adels bezüglich der *limpieza de sangre* und deren arbiträre Einstellung hinsichtlich der Rassenmischung wird an anderer Stelle genauer zu untersuchen sein<sup>224</sup>. Zunächst aber kommt es zur vorläufigen Trennung Ricotes und Sanchos. *Dios lo haga*<sup>225</sup>, sagt Sancho und in seinen Worten überlässt er als spanischer Altchrist das Schicksal der Ricotes dieser Welt der Obhut Gottes, entzieht sich somit der Verantwortung, die Fakten des nackten Alltags als dem Mensch gegeben, als alterierbar zu begreifen. Ricote hingegen wünscht *Dios vaya contigo*<sup>226</sup>, perso-

<sup>219</sup> DQ II 54: 1073 f.

<sup>220</sup> DQ II 54: 1072.

<sup>221</sup> DQ II 54: 1076.

<sup>222</sup> Die Parallele zur exemplarischen Novelle *La gitanilla* ist offenkundig.

<sup>223</sup> DQ II 54: 1076.

<sup>224</sup> Vgl. Kap. 4.

<sup>225</sup> DQ II 54: 1076.

<sup>226</sup> DQ II 54: 1076.

nalisiert, kanalisiert seinen Wunsch also auf das Individuum Sancho, den alten Freund Sancho, nicht seinen Status als *cristiano viejo* im Auge jener ungnädigen Zeit<sup>227</sup>.

Mit der Vorbereitung des bevorstehenden Todes Don Quijotes gelingt es Cervantes zugleich die Diskrepanz zwischen der Verklärung des Ritterwahns und der realhistorischen Thematik der Moriskenvertreibung zu inszenieren<sup>228</sup>. Hierfür lässt er noch einmal den totalen Wahn des Don Quijote die *riendas* übernehmen. Stets, wenn Don Quijote in sein ritterliches Gebaren ausbrechend versucht, zu seinem Schwert zu greifen und das Geschehen zu bestimmen, wird er fortwährend vom Zentrum der Ereignisse an deren Marginalien gedrängt<sup>229</sup>. Alles befindet sich auf der Bühne der realen Geschichte als Don Quijote und Sancho sich zu den Galeeren in den Hafen nach Barcelona begeben<sup>230</sup>. Mit der Einführung des Kapitels um die schöne Tochter Ricotes, von der der Leser bereits erfahren konnte, dass sie *ciertamente católica cristiana*<sup>231</sup> ist, gelingt es Cervantes, die Inszenierung des Individualisierungsprozesses des Ricote positiv fortzuführen. Durch seine eigene Stimme war diesem bereits der erste Ansatz der Entfremdung des Fremden gelungen. Allerdings ist diese Stimme bisher immer in einem einsamen Verhandlungsprozess, der zwischen seiner Objektivierung und Subjektivierung schwankte, in der Schwebelage gehalten worden; in einer Schwebelage zwischen seinem Wahrgenommenwerden als exzeptioneller Moriske<sup>232</sup>, über dessen Schicksal in weiteren Handlung entschieden werden müsste, und den einzelnen Vorurteilen, die im Spanien zu Cervantes' Zeiten kursierten. Eine Schwebelage letztlich, in dessen unbestimmtem Raum sich der unrealisierte Dialog abzeichnet, der sich zwischen sozialer Verantwortlichkeit und machtdiskursivem programmatischem Schweigen verschränken könnte.

---

<sup>227</sup> Jüttner 2002: 57.

<sup>228</sup> DQ II 63: 1146. Sancho erholt sich nur schwerlich von seinem Rückschlag als *gobernador* der *ínsula Barataria*; Don Quijote ergibt sich in Spekulationen über den verzauberten Kopf der vorangegangenen Episode. All dies sind Anzeichen für das, was García Cárcel, R. 2005. „L'Espanya de Don Quixot.“ In: *El Quixot i Barcelona*. Ed. C. Riera. Barcelona: 44 mit den folgenden Worten beschreibt: „Barcelona, per a Don Quixot, és l'escenari del final del somni, del desembarcament en la realitat distinta i distant“.

<sup>229</sup> Dieser Einbruch der Realität in den totalen Ritterwahn zeigt sich auffallend häufig, so zweimalig auf den Seiten DQ II 63: 1148 f. Mit diesem Einbruch steht zudem die Technik in Verbindung. Das Kapitel 62 ging mit der Entzauberung der Bücher einher, indem Don Quijote eine Buchdruckerei besucht; dem Schwert des unzeitgemäßen Idealisten steht die ungeheure Kriegskraft der Schiffe gegenüber.

<sup>230</sup> DQ II 63: 1147, Anm. 2, 10. Sowohl die *galeras* als auch der *general de les galeras de Catalunya* konnten in ihrer realhistorischen Erscheinung identifiziert werden.

<sup>231</sup> DQ II 56: 1073 f.

<sup>232</sup> Ob es sich bei ihm um eine Ausnahmeerscheinung des Morisken handelt, ist die zu verhandelnde Frage auf inhaltlicher Ebene. Dass dem im sozial-historischen Hintergrund nicht so war, zeigte sich bereits bestätigt mit González Palencia 1945: 90. Die mögliche Öffnung hin zu dieser Betrachtung des nicht stereotypisierten, einseitig entfremdeten Fremden, vollzieht sich, innerhalb der literarischen Inszenierung des *Don Quijote*, über die Figur der Ana Félix, so Fredén 1964: 17: „Puede objetarse que ella es la excepción luminosa que hace resaltar aún más la oscuridad del fondo. Ella misma dice que ni en la lengua ni en las costumbres se encuentra morisca, sino que es cristiana en todo. Pero la cuestión es si realmente puede llamársela una excepción“.

Nun zeichnet sich gerade eine, diese beiden Horizonte verknüpfende Situation mit Erscheinung des *arráez*, der nach der Verfolgungsjagd auf den türkischen *bajel* dem Strang überlassen werden soll, und mit dem gleichzeitigen Erscheinen des *virrey*<sup>233</sup> in einem positiven Licht ab. Wie Ricote zuvor von den *peregrinos* entfremdet wurde, erfährt auch in einzelnen Schritten des *desengaño* der schöne *arráez* seine Verwandlung. Dieser Verwandlung und Verkomplizierung des Fremdenbildes hilft zugleich der *renegado*, der sich durch sprachliche Fähigkeiten – *en lengua castellana*<sup>234</sup> – von den restlichen Türken, die mit dem *bajel* gestellt werden konnten, abzugrenzen vermag:

—Dime, arráez, ¿eres turco de nación o moro o renegado?

A lo cual el mozo respondió, en lengua asimesmo castellana:

—Ni soy turco de nación, ni moro, ni renegado.

—Pues ¿qué eres? —replicó el virrey.

—Mujer cristiana —respondió el mancebo.<sup>235</sup>

Die Abgrenzungen der Fremdenbilder sind deutlich: *turco de nación*, *moro* oder *renegado*. Mit den *renegados* wurden zur Zeit Cervantes Christen in Verbindung gebracht, die zum Islam konvertiert waren<sup>236</sup>. Mit der Verwandlung, die sich hier vom Fremdbildkomplex *turco/moro/renegado* zum *mozo* und über diesen zur *mujer cristiana* vollzieht, erfährt in dieser Entfremdung zugleich eine Problematisierung der eindeutigen, monologischen Wahrheit. Wie im Falle des *Loco de Sevilla* steht diesem am Rande des Gesellschaftlichen, und im Falle des verlarvten *arráez* am Rande des Abgrunds, die eigene Stimme dialogisch einer die höchste Macht und Herrschaftsgewalt bestimmenden Entität gegenüber. In diesem Drang der literarischen Idealisierung, der Verwindung von Machtmarginalem und Machtzentriertem, lässt sich durchaus die Notwendigkeit der Dialogisierung im Hinblick auf eine versöhnliche *convivencia*, zumindest im Belang der Morisken, aus den Worten Cervantes' entnehmen. In der Folge stellt sich die Frage nach der Funktion des *traje*: – *¿Mujer y cristiana y en tal traje y en tales pasos? Más es cosa para admirarla que para crearla*<sup>237</sup>.

In seiner Funktion wird der *traje* im *trompe l'oeil* zum Aufruf der Hinterfragung des Sichtbaren. Das Scheinbare verbirgt seine tieferen Wahrheiten und in deren Erfahrungsraum lassen sich deren Inhalte soweit entkleiden und erfahrbar machen, bis das Denken selbst zur Differenzierung gezwungen wird. In der Inkongruenz zwischen Offensichtlichem und dem im Innern Verborgenen spiegelt sich auch das Problem der Ausweitungspolitik. In der Furcht vor dem Fremden stellte sich mit der Verbannung der Morisken die Grenze der eigenen Machtlosigkeit, zwischen dem undurchdringlich Scheinba-

<sup>233</sup> DQ II 63: 1150 f.

<sup>234</sup> DQ II 63: 1151.

<sup>235</sup> DQ II 63: 1152.

<sup>236</sup> DQ II 63: 1151, Anm. 37 erwähnt dass, „muchos de los arráeces y navagantes en corso del norte de África eran cristianos convertidos al Islam.“ Mit höchster Wahrscheinlichkeit war dies, der Art und Weise zu entnehmen, wie der *renegado* mit dem *bajel* der Türken in Verbindung dargestellt wird, zur Zeit Cervantes' ein wohlbekanntes, somit beiläufig unerwähnt gelassenes Phänomen. Wenn der *renegado* als *miembro podrido* (DQ II 65: 1165) dem Körper der Kirche wieder zugeführt wird, schließt sich dieser Kreis bedeutender Weise.

<sup>237</sup> DQ II 63: 1152.

ren und wahren Innern nicht unterscheiden zu können, zur Schau. In diesem Zwischenraum ungewisser Wahrheiten stellt sich die Aufgabe der genaueren Prüfung. Bewegt von den Worten der vom *árraez* zur *mujer cristiana* verwandelten Schönheit *de moriscos padres engendrada*<sup>238</sup>, werden typische Fremdstellungsmechanismen in ihrer Oberflächlichkeit enttarnt. Es vollzieht sich eine Trennung zwischen den wahren und den fingierten Christen:

cristiana, como en efecto lo soy, y no de las fingidas ni aparentes, sino de las verdaderas y católicas. [...] Tuve una madre cristiana y un padre discreto y cristiano ni más ni menos; mamé la fe católica en la leche, criéme con buenas costumbres, ni en la lengua ni en ellas jamás, a mi parecer, di señales de ser morisca. Al par y al paso destas virtudes (que yo creo que lo son) creció mi hermosura, si es que tengo alguna<sup>239</sup>.

Hier erfährt der Begriff der *cristianidad* eine genauere Prüfung. Während die Mutter als *madre cristiana* bezeichnet wird, erscheint bezüglich der Beschreibung des eigenen Vaters zwischen den Begriffen *padre* und *cristiano* der Begriff *discreto*. Es „tendiert seine Bedeutung nach einer gewissen Weltklugheit“, schreibt Weinrich<sup>240</sup>, „Covarrubias definiert den *discreto*: *el hombre cuerdo y de buen seso, que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar.*“<sup>241</sup> Cervantes sichert in seiner Inszenierung minutiös die Verkomplizierung des Fremdenbildes ab, sodass er letztlich, nach einem genauen Abwägen, die Annäherung der terminologischen, gedanklichen Begriffe zueinander hin einer genauen Prüfung unterzogen haben wird. Ob der Terminus *discreto* in diesem Falle im Sinne des listigen oder des intelligenten Menschen<sup>242</sup> verstanden wird, sei dahin gestellt. In der Beschreibung des Ricote fällt der Begriff jedoch eher in den Bereich der väterlichen Fürsorge und liebenden Zuneigung, beschrieben als *prudente y prevenido*, wenn er bei den ersten Anzeichen der Gefahr durch die Vertreibung für das Wohl seiner Familie zu sorgen gedachte<sup>243</sup>. Von größerer Wichtigkeit ist, dass die Notwendigkeit der komplexen Inszenierung des Fremden ein Anliegen Cervantes' war, dass er – und dies sollte Beweis seiner positiven Intentionen bezüglich seiner Marginalisierten Figuren sein – alles andere als dem Zufall überlassen hat.

Wie Ricote, so unterzieht auch seine Tochter ihre eigenen Aussagen wiederholter Zweifel – *a mi parecer; destas virtudes (que yo creo que lo son)*<sup>244</sup> –, auch dies kann als Zeichen des *entendimiento*, um welches Ricote Gott anflehte, wie auch der *discreción* verstanden werden. Des Weiteren ist es Zeichen der Tugend und Christlichkeit, sich den eigenen Verblendungen zu stellen, die menschlichen Wahrheiten als fades Abbild der großen, ganzen Wahrheit Gottes zu begreifen<sup>245</sup>. Zuletzt wird die demütige, eigene, individualisierte

---

<sup>238</sup> DQ II 63: 1152.

<sup>239</sup> DQ II 63: 1152.

<sup>240</sup> Weinrich 1956: 20.

<sup>241</sup> Weinrich 1956: 20.

<sup>242</sup> Weinrich 1956: 20 umschließt den Begriff der List und der Scharfsinnigkeit in Zusammenhang mit dem der *discreción*.

<sup>243</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>244</sup> DQ II 63: 1152.

<sup>245</sup> Sampayo Rodríguez 1986: 53.

Stimme der Ana Félix durch das klassische Ideal der Schönheit in Assoziation mit dem seelischen Ausdruck Gottes, wie er sich in Heliodors Charikleia offenbart, gestellt<sup>246</sup>. Mit Erwähnung des Don Gregorio<sup>247</sup> und des Schatzes<sup>248</sup> fügen sich die bruchstückartigen Wahrheiten in ein größeres Außen, das dem Ungewissen die Form des Ganzheitlichen verleiht. Zum letzten Mal wird der *traje* in seiner universalen Funktion der Vereinheitlichung und Maskierung in Bezug auf den Altchristen Don Gregorio verwendet. Dass dieser in seiner selbst auferlegten Verbannung denselben Gefahren ausgesetzt ist, die ihn zwingen, den *traje* als Überlebensstrategie anzulegen, ebenso wie Ricote und Ana Félix bei ihrer Rückkehr nach Spanien, veranschaulicht die Austauschbarkeit der Tyrannei. Wo Ana Félix gezwungen war, sich als Mann und *arrúez* zu verkleiden, muss der Altchrist Don Gregorio sich als Frau verkleiden, um den perversen Gelüsten des türkischen Königs zu entgehen<sup>249</sup>. Auch hier spielt Cervantes mit den Überzeugungen seiner Zeitgenossen und deren stereotypen Vorstellungen<sup>250</sup>.

Nach einer weiteren Differenzierung des Fremdenbildes<sup>251</sup>, wird Ana Félix, nachdem sie durch ihre eigene Stimme befähigt war, die persönliche Sicht von der anderen Seite der Geschichte der Vertreibung, von höchster Instanz, vom *virrey* verschont<sup>252</sup>. An der Schnittstelle, an dem sich nun der Kreis der Wiederbegegnungen mit Erscheinen des Ricote schließt, kommt es bezeichnenderweise zu der Einführung des Terminus, den die Problematisierung des Fremdenbildes zum zentralen Gegenstand und Ziel der Inszenierung hatte: *En tanto, pues, que la morisca cristiana su peregrina historia trataba, tuvo clavados los ojos en ella un anciano peregrino [...]*<sup>253</sup>. Die Begriffseinheit *morisca cristiana* kann aufgespalten werden und unter dem Begriff *morisca* als epithetische Ergänzung zur Christin, wie die *cristiana* als adjektivische Differenzierung des Substantivs *morisca* gelten kann<sup>254</sup>. In beiden Fällen erfahren die im stereotypisierenden Machtdiskurs unvereinbaren Oppositionen

<sup>246</sup> Fredén 1964: 16 f. schreibt bezüglich der Tochter des Ricote: „Ella no es sólo completamente española y cristiana, ella es evidentemente el ideal femenino personificado del propio Cervantes.“ Hierzu Barriga Casalina 1983: 189: „[...] su belleza la salva de la horca; es la representación de la hermosura en el Barroco, moviendo la misericordia; [...]“.

<sup>247</sup> in DQ II 63: 1153 heißt es: *Mezclose con los moriscos que de otros lugares salieron, porque sabía muy bien la lengua, [...]*.<sup>4</sup> Dass die Gemeinschaft zwischen Moriskan und Spaniern in vielen Gebieten Spaniens eine beiderseitige, innige Durchdringung der kulturellen Einflüsse bedeutete, vermag dieses Beispiel zu veranschaulichen.

<sup>248</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>249</sup> DQ II 63: 1153 f.

<sup>250</sup> DQ II 63: 1153, Anm. 45.

<sup>251</sup> DQ II 63: 1154. Hier bezeichnet Ana Félix die restliche Besatzung ihres Bootes als *moros y turcos, que no sirven de más de bogar al remo*. Es scheint wahrscheinlich, dass es hier um die Verkomplizierung des Fremdenbildes geht, in den Folgeepisoden um die der Ricote-Episode bedeutet dies, dass sich die defensa hauptsächlich auf die Moriskan bezieht.

<sup>252</sup> DQ II 63: 1164 f.

<sup>253</sup> DQ II 63: 1155.

<sup>254</sup> Die Einheit *pergrina historia* bezieht sich zugleich auf die abenteuerliche, die Umstehenden tief bewegende Erzählung, wie auch auf die irrende, fehlgeleitete Geschichte in der Vertreibung der Moriskan im Sinne der spanischen Historie.

eine beiderseitige Durchdringung: In dieser spiegelt sich die symbolische Spaltung *der verdad* zu einer sozialen Hinwendung in den *verdades*, die von exemplarischen Nutzen (*receptas*) im Lichte einer fruchtbaren möglichen *convivencia* harmoniert werden. Wie Quijote im Falle des *Loco Sevillano* als „chief exile“<sup>255</sup> den geschlossenen Monolog aufbricht und in seine vielen, vom Zentrum der Macht verschwiegenen Wahrheiten zersplittert, so öffnet sich über dem Verhandlungsgegenstand des Morisken – *aunque yo no lo soy tanto, tengo más de cristiano que de moro*<sup>256</sup> – ein Dialogisierungsfeld über die Unzweifelhaftigkeit des barocken Ideals der Tochter des Ricote. Hierin darf nicht vergessen werden, dass Ricote ein literarisierter Inbegriff des *anderen* ethnisch-religiösen Anderen ist, der zugleich in Anspielung auf den Valle del Ricote<sup>257</sup> einen Verhandlungsraum und Individualisierungsprozess über all jene Morisken eröffnet, die im Zentrum der Vertreibung, fern vom Machtzentrum, keinen Eingang anhand ihrer eigenen Stimme in die spanische Geschichte gefunden haben.

Über die Rettung des Don Gregorio, der sich stets in Frauenkleidern stets in Argel befindet, wird des weiteren in barer Münze verhandelt: *Procuraron luego dar traza de sacar a don Gaspar Gregorio del peligro en que quedaba; ofreció Ricote para ello más de dos mil ducados que en perlas y en joyas tenía*<sup>258</sup>. Der Schatz des Ricote, dem dieser lediglich als Mittel zur Rettung der Seinen gedient hätte, gerät auf beunruhigende Weise in beiderseitiges Interesse: auf spanischer Weise lässt sich hier über die Gefahren der Rettung des *mayorazgo* Gregorio hinwegsehen; zuvor wurde dieser Schatz lediglich mit der *codicia* des Königs von Argel in Verbindung gebracht<sup>259</sup> und ist in diesem Sinne einziger Auslöser der *peregrina historia* und für die Rückkehr Ana Félix' nach Spanien.

In den Worten Ricotes hingegen lüftet sich das Geheimnis des symbolischen *tesoro* (*agora (...) he ballado el tesoro que más me enriquece, que es a mi querida hija*<sup>260</sup>). Die Wichtigkeit der Verifikation der einander ergänzenden Geschichten zeigt sich anhand der Vollführung der Sprache als Veräußerung der Innerlichkeit der Monologisierenden. Nach der Niederlage gegen den Caballero de la Blanca Luna bricht endgültig die Entzauberung mit dem herannahenden Tod Don Quijotes herein und Cervantes gelingt es, die historische Relevanz in der weiteren Frage um den Morisken Ricote offen zu halten:

De allí a dos días trató el visorrey con don Antonio qué modo tendrían para que Ana Félix y su padre quedasen en España, pareciéndoles no ser de inconveniente alguno que quedasen en ella hija tan cristiana y padre, al parecer, tan bienintencionado. Don Antonio se ofreció venir a la corte a negociarlo, donde había de venir forzosamente a otros negocios, dando a entender que en ella, por medio del favor y de las dádivas, muchas cosas dificultosas se acaban.<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> Creel 1988: 64.

<sup>256</sup> DQ II 63: 1074.

<sup>257</sup> González Palencia 1945: 78.

<sup>258</sup> DQ II 63: 1156.

<sup>259</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>260</sup> DQ II 63: 1155.

<sup>261</sup> DQ II 65: 1165.

Doch Ricote erweist sich als *discreto* und als die literarisierte Figur, den umsichtigen Spanier und Utopisten in der Frage um den weiteren Umgang mit dem Problem der Vertreibung:

[...] no hay que esperar en favores ni en dádivas, porque con el gran don Bernardino de Velasco, conde de Salazar, a quien dio Su Majestad cargo de nuestra expulsión, no valen ruegos, no promesas, no dádivas, no lástimas; porque aunque es verdad que él mezcla la misericordia con la justicia, como él ve que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del unguento que molifica, y así, con prudencia, con sagacidad, con diligencia y con miedos que pone, ha llevado sobre sus fuertes hombros a debida ejecución el peso desta gran máquina, sin que nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes hayan podido deslumbrar sus ojos de Argos, que contino tiene alerta porque no se le quede [\*] ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con [\*] el tiempo venga después a brotar y a echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía. ¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, y inaudita prudencia en haberla encargado al tal don Bernardino de Velasco!<sup>262</sup>

Mit seiner Rede erscheint Ricote in einem Lichte eines Befürworters der Vertreibung. Zugleich muss nach der Funktion dieser durch und durch spanischen *plática* seiner Zeit gefragt werden. Die Literarisierung und verständige Behandlung erlaubt zunächst dem Autor selbst die Distanznahme zu einer vermeintlichen Sympathisierung mit dem „Fremden“, zu einer Zeit, in der diese schwere Sanktionen zur Folge gehabt hätte. Zugleich hat es Cervantes ermöglicht, den Begriff der *morisca cristiana*, als einen Terminus beiderseitiger Durchdringung einzuführen, ohne die Gefahr hinter einer seiner vertretenen Stimmen, als Autorenstimme enttarnt zu werden. Cervantes schreibt somit eine Geschichte über den Anderen, so wie sie hätte sein können<sup>263</sup>. Dies ist der Fall für den Morisken, so wie für den Irren. Eine Art Liebe zu all den Marginalisierten, deren Anführer Don Quijote ist, führt die Konzepte der Andersartigkeit stets ins Zentrum des Geschehens, wo sie ihre neuere Verhandlung erfahren und letztlich als soziale Mechanismen erkenntlich gemacht und somit *ad absurdum* geführt werden. Goffmans Aussage, dass jeder Mensch in einem jeden beliebigen sozialen Interaktionsraum als Stigmatisierter, als Fremder angesehen werden kann<sup>264</sup>, zeigt sich im Don Quijote – *que no puede faltar un átomo de la verdad*<sup>265</sup> – in der positiven Erkenntnis, dass all jene Stimmen naturgegebener

<sup>262</sup> DQ II 65: 1165 f.

<sup>263</sup> Castro 1980: 286: „El arreglo de la dificultad morisca hubiera debido ser algo humano y razonable; Cervantes, enemigo de la violencia en frío, de la venganza, hubo de revestir la máscara para escribir estas palabras de Ricote [...]“. Guillén, C. 1995. „Acercamiento al *Quijote* desde una perspectiva histórico-social“ In: *Centro de Estudios Cervantinos*. Madrid: 285 erkennt im Dialog Sanchos und Ricotes die Harmonisierung einer Geschichte, wie sie nicht existiert hat: „Se ebozan de tal modo unas relaciones de sociabilidad que implican el reconocimiento del Otro, y más allá de las posibilidades de apostasía, la imagen de otra España que pudiera haber sido y no fue“. Hierin stimmt Serés, G. de 2005. „El context Historicosocial dels Episodis Catalans del Quixot.“ In: *El Quixot i Barcelona*. Barcelona: 89 überein, wenn er die Lösung der Moriskenfrage im *Quijote* als exemplarisch in ihrer Lösung betrachtet: „Recordar la felicitat que es va donar al cas [...] dels Ricotes, encara pendent i mai no culminada en la novel·la equivalia a deixar constància emblemàtica de com podria haver-se evitat la tragèdia de l'expulsió dels moriscos (109-1614), [...]“.

<sup>264</sup> Goffman 1975: 157, 160, 169 f.

<sup>265</sup> DQ II 1: 636.



Teil eines undurchdringlichen, göttlichen Textes sind und, dass das Anrecht, ihre Wahrheiten in ihren eigenen Worten zu vertreten, Teil dieses Gott gegebenen Interaktionsraumes darstellt<sup>266</sup>. Mit den Worten Castros lässt sich dieser als *patria* verstehen:

En resolución, veamos claramente cómo se presenta el asunto: los moriscos son españoles, están en su patria natural, están bautizados, son la base de la riqueza agraria, los oponen a los cristianos viejos, [...]. Todo esto lo dice Cervantes; pero dice también que son incompatibles con España y que han hecho perfectamente en expulsarlos. Sobre tal conflicto surge como dolorosa armonía la humana piedad que fluye de las palabras del morisco Ricote: «es dulce el amor de la patria»<sup>267</sup>.

Dass die Verhandlung über Ricote und somit stellvertretend über die Seinen – *estos españoles, llamados moriscos*, wie Angel González Palencia schreibt<sup>268</sup> – als ein exemplarisches Stück im Sinne Cervantes' zu verstehen sein kann, zeigt sich im fahlen Lichte der Worte mit deren letzten Sätzen das Kapitel schließt: *Ofrecióle Ricote a don Gregorio mil escudos, si lo quería, pero él no tomó ninguno, sino solos cinco que le prestó don Antonio, prometiéndole la paga dellos en la corte*<sup>269</sup>.

Der sanfte Abglanz des *discreto* lässt hier seinen Einfluss erahnen. Ricote als Musterbeispiel des Christen hat einen Blick ins Zentrum des historischen und des verklärten Geschehens des aufblühenden 17. Jahrhunderts erlaubt, und hat zugleich gezeigt, dass dieses machtdiskursive Zentrum über die Grenzen seiner Geographie hinaus die Stimmen seines historischen Bewusstseins verstreut. Durch diesen Einbruch seiner vereinzelt Stimme in den einseitigen Machtdiskurs stellt er das fehlende Element des Verschwiegenen in der Geschichte der Vertreibung als Teilhaber des Machtwissens dar. In dieser Stimme spiegelt sich das Universelle der Vertreibung – all jene von der Geschichte zum Schweigen gebrachten finden durch ihn, entgegen der historischen Bewegung, ihren Raum im Zentrum des Geschehens. In dieser Hinsicht ist die Inszenierung des Ricote exemplarisch: *El rigor i l'exclusió – segons es desprèn de la reflexió cervantina – només podien desembocar en un conflicte tan destructor com el que havia arrencat d'Espanya els seus ciutadans moriscos*<sup>270</sup>. Die unabänderliche Wahrheit muss aufs Neue verhandelt werden. Das letzte Wort bleibt hierin – zudem in einem unendlichen Text, der sich erneuert, generiert und unaufhörlich wächst – unausgesprochen.

<sup>266</sup> Der Vergleich, den Unamuno 1970: 664 bezüglich des konstitutiven Wirkens des Lesers in der Gestalten des Werkes zwischen Bibel und der „Nationalbibel *Don Quijote*“ anstellt, verweist umso mehr auf die soziale Relevanz des Werkes in der gegenseitigen Durchdringung zwischen Leben und Literatur.

<sup>267</sup> Castro 21980: 284 f. Auf ähnliche Weise wird dies beschrieben von Serés 2005: 82: „[...] ja que era un poble batejat, els fills del qual, supervivents d'una cultura multiseular, perfectament endinsada en la nostra història, en van ser arrencats violentament, sense cap mirament, i llençats fora de les nostres fronteres“.

<sup>268</sup> Hierzu González Palencia 1945: 78, 90: „Los españoles del siglo XVI mantuvieron férreamente la religión católica, y los mismo hicieron los moriscos con su fe, porque, al fin y al cabo, eran tan españoles como los otros. [...] Hubieron de elegir entre las riquezas materiales, su casa misma y su fe, y no vacilaron en salir al destierro más penoso.“

<sup>269</sup> DQ II 65: 1166.

<sup>270</sup> Serés 2005: 89.

#### 4. Die *limpieza de sangre* als Abgrenzung und Verbindung zum Anderen

Mit den beiden vorangehenden Kapiteln wurde versucht aufzuzeigen, wie sich unter der Herrschaft machtdiskursiver Traditionen die Entstehung von Fremdbildern und deren soziale Akzeptanz unter den jeweiligen historischen Umständen auf arbiträre Weise vollzieht. Hierbei ließ sich die Absicherung der gesellschaftlichen Demarkationslinie anhand zweier Verfahren, durch die Gestaltung eines innergesellschaftlichen Raumes, der Internierung und durch die moralisch-geographische Grenze, der Verbannung, in einem erhabenen Schweigen skizzieren, in dem die Stimme der Betroffenen jeglicher Zugang zum Machtdiskursiven verwehrt bleibt: „Lo que fue y ya no es, no es más que lo que no es pero será algún día, y no seremos ese día si las leyes del olvido nos ponen bajo su jurisdicción“<sup>271</sup>, so schreibt Andrés Trapiello in Worten des Sansón Carrasco über das Gelingen Don Quijotes mit seiner Stimme, dem historischen Vergessen entgegen, in die Ewigkeit einzugehen.

Wie sich zeigen ließ, geraten jene, der Geschichte abhanden gekommenen Stimmen im *Don Quijote* ins Zentrum des politischen Geschehens und können als Figuren, Ansätze einer exemplarischen, notwendigen Hinterfragung machtdiskursiver Traditionen, als Teil eines Macht-Wissen-Komplexes, in Gang setzen. Hierin werden sie Gegenstand und handelndes Subjekt zugleich einer unabgeschlossenen Verhandlung. Über die Grenzen des Literarischen hinaus wird der Dialog in seinem Anspruch, den traditionellen Diskurs der diesen Beherrschenden aufzubrechen, dem Leser überantwortet. Denn im *Don Quijote* wird das Leben jedes einzelnen von sich heraus mit denen der Anderen verwoben<sup>272</sup> und im Eingang des Lesers anhand der sinnstiftenden Konstitution des Textes im Akt des Lesens, erlangt der Einzelne eine gemeinschaftliche Bedeutung gegenüber dem Anderen, ähnlich dem Text der Heiligen Schrift<sup>273</sup>.

Die Frage hat sich gestellt: Wie sehr ist das Andere ein Gegenstand und als dieser Produkt eines sich selbst diesem Kreis, den er bedeutet, veräußernd? Im Bereich des Morisken und des Verrückten sind diese produktiven Anlagen schon in der Konzipierung ihrer Bedeutungsträger eingelassen: Der Moriske ist inexistent ohne die spanische Geschichte der Reconquista; der Verrückte ist einem Zentrum entrückt, dem Zentrum, welches die Geographie eines Innen bestimmt, dem es mit Fug und Recht gelingt, die geometrische Grenze dieses inneren Territoriums mit einem Fingerzeig zu designieren und dem Verrückten sein Außen aufzuzeigen, dem er durch diese Bestimmung nun nicht mehr angehört. Daher ist es an der Zeit, jene vermeintlichen Oppositionen und fiktiven Grenzen von gesellschaftlich konzipiertem Innen und dem, unter stereotypischen Traditionen von diesem Kern abgeschlossenen Außen endgültig von ihren vorgefertigten Fremdheitsbildern zu befreien. Somit stellt sich die Frage, welches Produkt im *Quijote*

---

<sup>271</sup> Trapiello 2004: 187.

<sup>272</sup> Frei übersetzt nach Castro 2002: 285 f.

<sup>273</sup> Unamuno 1970: 664.

dem „Verrückten“ und dem „Morisken“ in seiner Designation des „Anderen“ entspricht.

Mit der leidigen Diskussion um die Ungereimtheiten bezüglich der möglichen *converso*-Zugehörigkeit des Miguel Cervantes, wurde auch die Konzeption des Cide Hamete im *Quijote* in ein bedeutendes Licht gerückt. Fermín Caballeros Deutung bezüglich der Namensgebung des von Cervantes erwähnten Haupterzählers verweist wiederum auf einen bedeutenden Zusammenhang zwischen Leben und Werk: „Se pregunta si es casual que catorce de las diecinueve letras de Cide Hamete Benengeli puedan combinarse para escribir «Miguel de Cebantes»“<sup>274</sup>. Auch hier verweisen die bloßen Konjekturen über das Leben des Autors auf die polyphonische Natur des Textes, in dem sich die Grenzen zwischen Literatur und Leben gänzlich aufzuheben scheinen. Wiederum gibt dies Anlass, in den von Finello als „‘converso’ sentiments“ bezeichneten Sympathien für das Andere, den Außenseiter, das Marginalisierte im Werk Cervantes’ nach einer Funktion zu fragen. Wenn Ricote letztlich als exemplarischer, im literarischen Sinne der Inszenierung, besserer Christ betrachtet werden konnte, so lässt sich mit den Kapiteln, in denen die Thematik der Moriskenverteilung im Mittelpunkt des Geschehens steht, auch eine kritische Betrachtung dessen vernehmen, was sich in den begrifflichen Oppositionen zwischen dem *cristiano nuevo* und dem *cristiano viejo* vollzieht. Zugleich spiegelt sich hierin die Betrachtung des gemeinsamen Raumes, in dem sich beide Seiten miteinander verbinden und ineinander verschränken, in der Thematik der *limpieza de sangre*. Eine Unklarheit, auf die im vorangegangenen Kapitel verwiesen wurde, gilt es hierbei einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, wobei sich die Frage stellt, inwiefern die *limpieza de sangre*, ebenso wie der Moriske, Teil und Erzeugnis eines Fremdstellungsmechanismus unter einer *pouvoir arbitaire* und inwiefern dessen machtdiskursive Mittel ein bloßes, diesen Diskurs festigendes Instrument darstellt.

#### 4.1. Das Problem des exemplarischen Altchristen am Beispiel von don Gregorio

Eine in diesem Zusammenhang zentrale Figur, ist die des *don Pedro Gregorio, aquel mancebo mayoraazgo rico*<sup>275</sup> von dem Sancho berichtet, als die Familie des Ricote aus ihrem gemeinsamen Dorf vertrieben wurde: *y todos pensamos que iba tras ella [Ana Félix] para robarla*<sup>276</sup>. Es ist alles andere als ein Zufall, dass sich im *Don Quijote de Avellaneda*<sup>277</sup> eine eingelagerte Geschichte über die *felices amantes* in Anspielung auf die Gleichung des Verlorenen Sohnes

<sup>274</sup> Zitiert bei López Navia, S.A. 2000. „Locuras Amenas sobre Cide Hamete Benengeli.“ In: *Desviaciones Lúdicas en la Crítica Cervantina*. Eds. A. Bernat Vistarini & J.M<sup>a</sup>. Casasayas. Salamanca: 333.

<sup>275</sup> DQ II 54: 1076.

<sup>276</sup> DQ II 54: 1076.

<sup>277</sup> Quijote de Avellaneda

finden lässt, in der ein *don Gregorio, mozo rico, galán discreto*<sup>278</sup>, *rico y regalado mayorazgo*<sup>279</sup> als Protagonist erscheint. Mit Avellaneda vollzieht sich eine Entfremdung des *Quijote* von Cervantes und als Konsequenz verfremdet Cervantes den Quijote des ersten Teils gegenüber dem des zweiten. Die Figur des don Gregorio scheint eine Bestätigung dieser Verfremdung zu sein, mit der sich die Verkomplizierung zum zweiten Teil des *Quijote* vollzieht. Es scheint, dass sich bei Cervantes eine kritische Spiegelung dieser Figur erfüllt hat: Wo die Figur des don Gregorio Avellanedas als Musterbeispiel christlicher Verblendung zum oberflächlichen *hijo pródigo* taugt, erscheint der don Gregorio in Cervantes' Werk im realhistorischen Horizont der Moriskenvertreibung. In Liebe entbrannt<sup>280</sup> zum *bello ángel de la priora*<sup>281</sup>, einer *rara belleza*<sup>282</sup>, nicht weniger ausgezeichnet als Ana Félix durch ihre *honestidad y virtudes*<sup>283</sup>, wird der „Raub“ zum verbindenden Terminus beider Erzählungen. Avellaneda gibt seinem Helden *unos curiosos vestidos de dama* als Verkleidungsmöglichkeit auf den Weg, um die Angebetete *priora*, unauffällig aus dem Kloster rauben zu können; in Cervantes' Geringschätzung der Figur des apokryphen Autoren wird aus den Frauenkleidern in einer mehr oder weniger karnevalesken Verkehrung, dessen *traje natural*, durch die ihm das Überleben im Harem des Türkenkönigs ermöglicht wird<sup>284</sup>. Die Einstellung zum Geld ist ein Thema von Bedeutung für Avellanedas don Gregorio. Dieser ermächtigt sich unrechtmäßigerweise:

[...] gran cantidad de monedas de plata, para llevarla más a mano; [...] las llaves de ciertos cofres de su padre, sacó dellos más de otros mil ducados, sin otra cantidad de dineros que pidió prestados a amigos; que con la confianza de que era hijo único y mayorazgo de caballeros de más de tres mil de renta, fue fácil hallar algunos que se los prestasen.<sup>285</sup>

Wenn in Cervantes' Ricote-Episode von Geld gesprochen wird, dreht es sich stets um den Schatz des Morisken, der zur Rettung seiner Familie, des Don Gregorio und schließlich von diesem als mögliches Verhandlungsgeld, als *dádivas*, für eine positive Entscheidung bezüglich der Duldung des Ricote in Spanien vorgeschlagen wird. Den Schatz hingegen, auf den sich Ricote bezieht, findet sich mit der geliebten, wieder gefundenen Tochter. Wo Cervantes' Morisken aus Gründen herrschaftlicher Willkür in der bitteren Episode um ihre Vertreibung die *patria* verlassen, ziehen die „Liebenden“ Avellanedas aus Gründen der *desgracia*, welche sie über die Familie des *mayorazgo* gebracht haben, in die Verbannung<sup>286</sup>. Avellanedas don Gregorio mutiert in dümmlicher Unschuld zum Spielsüchtigen, verprasst das gestohlene Geld<sup>287</sup>, wofür sein „Engel“ wiederum als Pros-

<sup>278</sup> Quijote de Avellaneda: 193.

<sup>279</sup> Quijote de Avellaneda: 209.

<sup>280</sup> Quijote de Avellaneda: 198.

<sup>281</sup> Quijote de Avellaneda: 198.

<sup>282</sup> Quijote de Avellaneda: 193.

<sup>283</sup> Quijote de Avellaneda: 193.

<sup>284</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>285</sup> Quijote de Avellaneda: 203

<sup>286</sup> Quijote de Avellaneda: 211.

<sup>287</sup> Quijote de Avellaneda: 207.

tituierte<sup>288</sup> erhalten darf. Über den überdramatisierten und selbstverschuldeten *destierro perpetuo* legt sich lediglich die Scham des *mayorazgo*; wenn er mittel- und tatenlos von einem administrador befreit wird: *y hubiera de salir a la vergüenza por las calles si la buena diligencia del administrador, su amigo, no le remediara con dinero*<sup>289</sup>. Als sich der gebeutelte Gregorio, trotz seiner „vergüenza“ dann doch ins Haus seiner Eltern zurückbegibt, lässt sich erfahren, dass diese die Schulden bereits bezahlt, das geklaute Geld ohnehin für ihn bestimmt haben<sup>290</sup>. In seiner Ohnmacht und völligen Untätigkeit wundert sich don Gregorio über das Glück, das ihm widerfährt: *parecía todo sueño y que era ilusión del demonio el pensar verse en casa de sus padres y vuelto tan a su salvo en su patria*<sup>291</sup>. In einer letzten Kreisbewegung wird er zur Religion chauffiert, verlangt die *bendición* der Eltern, vermacht all seine Habe, für den Fall seines Todes, an die Armen, empfängt alle Ehren vom Konvent und stirbt, *recibidos todos los divinos sacramentos*<sup>292</sup>.

Es muss nun nach der Funktion gefragt werden, warum der bei Avellaneda im Zentrum des Geschehens stehende Protagonist in Cervantes' Inszenierung, als bloße Randererscheinung, demnach marginalisierte Figur erscheint. Warum kommt es bei Cervantes zu einer solch pejorativen Besprechung durch den Morisken Ricote. Wenn dem *mayorazgo* der „Raub“ der Tochter des Ricote unterstellt wird, so verbindet sich hiermit die Idee des „dämonischen“ Verführers des Avellaneda, der die *priora* in einem blasphemischen Akt, dem Konvent und somit der christlichen Sittlichkeit – *Virgen María* – entreißt. Wenn es Cervantes'don Gregorio gelingt, sich ohne sichtbare Zeichen der Andersartigkeit, unerkannt unter die Morisken zu mischen<sup>293</sup> – *Mezclase con los moriscos [...] porque sabía muy bien la lengua, [...]*<sup>294</sup>, wie ließe sich diese Vermischung der Kulturen unter der altchristlichen machtdiskursiven Ideologie verstehen? Verkehrt sich nicht gar das Konzept des „Scheinchristen“ und das des „Altchristen“ mit den Worten Ricotes?:

[...] que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos?, y mi hija que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada, no se curaría de las solicitudes de ese señor mayorazgo<sup>295</sup>.

Wo das Geld für den Altchristen don Gregorio und für die durch ihn als standesgemäße Altchristen repräsentierten Personen zum Prüfstein altchristlicher Festigkeit im Glauben wird, ist der Wert des Geldes für den Morisken, mit Ausnahme seiner funktionellen Bedeutung, inexistent. Mit der vorgeschlagenen Verhandlung durch die Schenkung über das Verbleiben des Ricote, öffnet sich der Bezug zur *limpieza de sangre* als qualifizierendes Regulationsinstrument, das über die Zugehörigkeit des Anderen zum unteren Ende der *cristianos nuevos* oder zum oberen der *cristianos viejos* zu entscheiden vermag.

<sup>288</sup> Quijote de Avellaneda: 213.

<sup>289</sup> Quijote de Avellaneda: 214.

<sup>290</sup> Quijote de Avellaneda: 228.

<sup>291</sup> Quijote de Avellaneda: 231.

<sup>292</sup> Quijote de Avellaneda: 236.

<sup>293</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>294</sup> DQ II 63: 1153.

<sup>295</sup> DQ II 54: 1076.

Der Widerstreit, der sich zwischen den Erzählerentitäten über die *limpieza de sangre* vollzieht, spiegelt auf formaler wie inhaltlicher Ebene die in kultureller Hinsicht gespaltene Identität Spaniens:

Lo que sí le quedó muy dentro [a la cultura española] fue la conciencia de su difícil existir, no como algo genérico y por encima del tiempo, sino como resultado particularísimo, sin parejo en Europa, de sentirse ‘trifurcado’ como hispano-cristiano, hispano-judío e hispano-moro. Lo que fuera de España existía como contraste y desnivel entre el noble y el pechero, el rico y el pobre, el sabio y el ignorante, en una disposición vertical y autorizada por los siglos, para el español valía como radical conflicto entre ‘modelos de existir’, de estar constituido el íntimo tejido de su vida. El plebeyo podía hacerse señor, el pobre adquirir caudales, el analfabeto enriquecerse de ciencia. Pero el español, por mucho oro que acumulase o por mucho saber y técnica que poseyera, nunca se libraba del duende interior, de sentir una fisura en su alma, una tacha que, como mancha indeleble, lo acosaba.

Ni la riqueza, ni el saber, ni la autoridad garantizaban que los espectros que acosaban al judío, al morisco y al cristiano, no surgieran amenazadores en cualquier instante, en formas distintas, aunque siempre espectrales<sup>296</sup>.

Die *limpieza de sangre* stellte in der Geschichte Spaniens ein machtdiskursives Instrumentarium dar, das der *nobleza* erlaubte, aus der Wahrheit ein im eigenen Diskurs beliebig form- und traditionalisierbares Objekt zu gestalten, durch welches wiederum die blutunreinen Juden von Machtpositionen hoher Ämter ferngehalten werden konnten<sup>297</sup>. Die arbiträre Natur hinsichtlich der Formbarkeit dieser, zu propagandistischen Zwecken erzeugter Wahrheiten stellt der *tratado de la nobleza* des Fray Benito Guardiola dar, über den Albert A. Sicroff in *Les Controverses des Statuts de «Pureté de Sang» en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> Siècle* schreibt:

Il cite d'autres autorités pour prouver que les lettres étaient florissantes en Espagne 700 ans avant d'être connues en France et que les Espagnols sont les créateurs de la philosophie, puis qu'ils exerçaient cette discipline 1000 ans avant les Grecs<sup>298</sup>.

In diesem machtdiskursiven Herrschaftsanspruch sehen sich die Erkenntnisse der Arbeiten González Palencias, in deren Licht die Ideologie der *limpieza de sangre* als ein fragwürdiges Herrschaftsinstrument reinster Willkür erscheinen, gelegnet: Neben arabischen Einflüssen auf die spanische Wissenschaft<sup>299</sup>, trugen diese in Form spanischer Baukunst

<sup>296</sup> Castro 2002: 310.

<sup>297</sup> Sicroff zitiert bei Finello 1998: 24 f.: „A great sensitivity to racial purity developed in Spain during the Middle Ages because Jews were socioeconomically predominant. Riots broke out against Jews in parts of central and northern Spain in 1391 after centuries of relatively peaceful coexistence among among the three major racial and religious groups of medieval Spain – the Christians, Jews and Moors. Some Jews subsequently found it essential to convert to Christianity to save their social positions, their wealth, and even their lives. During the fifteenth and sixteenth centuries, [...], blood purity statutes were employed as major weapons to keep “conversos” away from powerful positions; [...]“.

<sup>298</sup> Fray Benito Guardiola, *Tratado de nobleza*, Madrid 1591 zitiert bei Sicroff 1960: 293 f. Weiter schreibt Sicroff: „Dans leur rôle de propagateurs de la foi, Fray Benito décrit les Espagnols comme les héritiers de la mission d'Israël, comme le Peuple Élu de Dieu“.

<sup>299</sup> González Palencia, Á. 1947. „El Arabismo español y los estudios literarios.“ In: *Bulletin of Spanish Studies*. V. 24. No. 93. Oxford: 116.

und Musik zum repräsentativen Ansehen spanischer Größe und Identität bei, in der sich beide Kulturen bis ins innigste miteinander vermischten<sup>300</sup>.

Während für die *nobleza* der *crístianos viejos* die Heirat mit *conversos* aus Gründen, ihre Reichtümer zu vergrößern, weder in religiöser noch ziviler Hinsicht ein Hindernis darstellte<sup>301</sup>, galt es für die unteren Bevölkerungsschichten ein Verhaltenskleid zur Untermauerung ihrer antisemitischen Tendenzen und zum Beweis ihrer „reinblütigen“ Zugehörigkeit zur Klasse der *crístianos viejos* nach Außen zu tragen<sup>302</sup>. Finello umreißt diesen standesbedingten Gegensatz auf treffliche Weise:

[...] peasants did not mingle with Jews of Spanish society in the way the Christian nobility did. Consequently, remarks against Jews, like the boasting of the consumption of pork or the expressions of intolerance of learned professions, often found their way into rhetorical patterns in the voices of fictional characters of this period. [...] Names and places, and then professions and occupations, contributed to people's fears that someone may have had Jewish ancestry. That their conversion could be proven as genuine was a right that the Inquisition gave to itself [...]<sup>303</sup>.

Die Besorgnis, als „unreinen Blutes“ bezeichnet zu werden, nahm in den unteren Bevölkerungsschichten „groteske Ausmaße“ an: Schweinefleisch zur Schau gestellt zu verzehren, gehörte zu den effizienten Methoden, der Anklage wegen Judaismus zu entgehen und zugleich die *honra* aufrechtzuerhalten; und im Gegensatz dazu galten, den Verzehr von Schinken oder das Schmoren unter Verwendung von Öl zu vermeiden, als *actos peligrosos*, darüber hinaus als entehrende Handlungen, vor allem, wenn sie sich im Beisein eines Hauskaplans des *Santo Oficio* vollzogen<sup>304</sup>. Unter solch extremen Möglichkeiten, den nächsten zu denunzieren, sahen sich viele Menschen der unteren Bevölkerungsschichten

<sup>300</sup> González Palencia. 1945: 73 ff., 83: „Manéjese el inventario de una buena biblioteca del siglo XVI y se verá la abundancia de los libros de autores musulmanes, impresos todavía en este siglo y en el siglo XV. [...] he formado una lista en que aparecen unos sesenta autores árabes, traducidos a lenguas europeas y al hebreo. La Filosofía, la Medicina, la Astronomía, la Alquimia, la Astrología, hasta la Geografía están representados en esta lista, que dice bien a claras el interés del mundo cristiano y occidental por la ciencia proveniente en lengua árabe y que demuestra [...] que no se cortó bruscamente la relación con el mundo arábigo cuando apareció el Renacimiento“.

<sup>301</sup> Sicroff 1960: 29: „Sans aucun obstacle religieux ou civil, la noblesse des Vieux Chrétiens n'hésitait aucunement à s'allier aux 'conversos', un mariage ayant le double avantage d'être une expression de la charité évangélique et d'offrir en même temps la possibilité de remonter l'état de leurs fortunes“.

<sup>302</sup> Finello 1998: 26.

<sup>303</sup> Finello 1998: 26 f. Hierin stimmt Castro 2002: 315 überein, wenn er schreibt: „Cervantes llevó a cabo la proeza de alejarse literalmente de la angustia y estrechada realidad de su España, sin perder contacto con ella. El estrechamiento a que me refiero consistía en el hecho de existir los españoles de 1600 – y desde antes – encerrados en sí mismo y en salida a los espacios de la cultura exterior. Predominaban las imaginaciones, voliciones y creencias, con escasísima intervención del pensamiento crítico y constructivo. Cualquier intento de escapar a ese oprimente círculo levantaba la sospecha de no ser cristiano viejo, de pertenecer a la casta judía – una situación socialmente insoportable“.

<sup>304</sup> Frei übersetzt nach Salazar Rincón 1986: 276.

befähigt in einem religiösen Fanatismus an den Verfolgungen der *cristianos nuevos* zu partizipieren<sup>305</sup>. Über die bäuerliche Bevölkerung schreibt diesbezüglich Claudio Guillén:

La conciencia de su propia especificidad conduce pues a los hombres del campo a afirmar, con relación a la ideología dominante de marginación o exclusión gracias a los estatutos de limpieza de sangre, una característica que les da una superioridad sobre los otros grupos sociales, más o menos „manchados“, la de su mítica pureza racial („sin mezcla de raza mala“, según la terminología usual), afirmándose pues cristianos viejos por los cuatro costados. Es ésta su auténtica nobleza y su mayor honra [...]<sup>306</sup>.

Mit der Gestaltung der widersprüchlichen Stimmen seines Werkes gelingt es Cervantes, den Fremdstellungsmechanismus der Ideologie der *limpieza de sangre* als politisches Instrument der *nobleza* mit der fiktiven Aufstiegsmöglichkeit zu verbinden, die mit der Identifikation der niederen Stände im Sinne einer Einheit mit den Herrschenden als reine Spanier im Blut wie im Geiste einhergeht. Mit Sanchos fingiertem *gobierno* verbinden sich, jene im realen Leben und außerhalb der Ideologie der *limpieza de sangre* unvereinbaren Oppositionen aus Macht und Bemächtigtem. Somit löst sich auch die Einheit aus Machtdiskurs und Herrschaft auf, zumindest im Glauben der Bauern an die mythisch-fiktive Rassenreinheit, für die die Ideologie der *limpieza de sangre* zu einer Gleichheit mit der ihnen vermeintlich wohlwollenden Macht verhilft. Für die Herrschaft stellt das machtdiskursive Interesse und dessen Verklärung im Verständnis der unteren Bevölkerungsschichten eine regulative Automatisierung des Denunziationsapparates im Ziel der Absicherung der Ideologie dar, in dem die unteren Schichten ebenso als mechanisches Objekt fungieren wie die *cristianos nuevos* als objektives Ziel. In dieser Hinsicht modelliert die herrschende, im machtdiskursiven Sinne, zentripetale Kraft unter dem Vorwand der Einheit mit den Bemächtigten diesen das einheitliche Gesicht des Anderen auf, welches in der Entziehung seiner eigenen Rechte, in seiner Nutzbarmachung als Objekt vom ewig Anderen des *cristiano nuevo* geringfügig zu unterscheiden ist.

Wenn Cide Hamete, der arabische Haupthistoriograph der *Biblia nacional* Spaniens (Unamuno) versichert: *Juro como católico cristiano*<sup>307</sup>, so zeigt sich die beruhigende *mítica pureza racial* der bäuerlichen Bevölkerung und deren, durch die Ideologie der *limpieza de sangre* aufgehobene Trennung der gesellschaftlichen Barrieren zur *nobleza*, gefährdet. Unter diesem Bruch mit den Regeln des Decorum, lässt sich auch die Verunsicherung Sanchos im Licht einer „Satire gegen die Fiktion der wahren Geschichte“<sup>308</sup> verstehen, wenn er versucht, sich von der möglichen Diffamierung des Cide Hamete reinzuwaschen; schließlich, so wusste schon Don Quijote zuvor: [...] *de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas*<sup>309</sup>. In Sanchos Worten wird diese

<sup>305</sup> Salazar Rincón 1986: 273 schreibt des Weiteren bezüglich der Folgejahre des 15. Jahrhunderts: „y aplaudieron [muchos plebeyos] las barreras discriminatorias levantadas contra los cristianos nuevos en los años siguientes“.

<sup>306</sup> Guillén 1995: 274.

<sup>307</sup> DQ II 27: 855.

<sup>308</sup> Weinrich 1956: 116.

<sup>309</sup> DQ II 3: 646.



Angst vor der Fremdstellung, die sich mit der Praxis der Denunziation verbindet, auf überdeutliche Weise spürbar:

[...] y pienso que en esa leyenda o historia que nos dijo el bachiller Carrasco que de nosotros había visto de andar mi honra a coche acá, cinchado, [...]. Pues a fe de bueno que no he dicho yo mal de ningún encantador, ni tengo tantos bienes que pueda ser envidiado; bien es verdad que soy algo malicioso y que tengo mis ciertos asomos de bellaco, pero todo lo cubre y tapa la gran capa de la simpleza mía, siempre natural y nunca artificiosa; y cuando otra cosa no tuviese sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos, debían los historiadores tener misericordia de mí y tratarme bien en sus escritos. Pero digan lo que quisieren, que desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano; aunque por verme puesto en libros y andar por ese mundo de mano en mano, no se me da higo que digan de mí todo lo que quisieren.<sup>310</sup>

#### 4.2. Das Problem des exemplarischen Altchristen am Beispiel von Sancho Panza

Auch Sancho eröffnet das Spiel zwischen Fiktionalität und historischer Wahrheit in der Erwähnung des *El Ingenioso bidalgo Don Quijote de la Mancha*, dem er nun mit der Einführung des ersten Teils als bekannte Niederschrift in den zweiten zugleich veräußert und verinnerlicht ist, somit das Spiel zwischen Lektüre (*leyenda*) und realgeschichtlichem historischen Geschehen (*historia*). Mit der Erwähnung des *encantador* trägt Sancho sicher seinem *amo* Rechnung, indem er diesem in den Wahn der Ritterbücher folgt. Allerdings steht mit den Zauberern stets der Teufel in Verbindung, der als großer Betrüger und Meister der Maskierung die Dinge der Wirklichkeit enthebt; also zugleich die klare Trennung der fiktiven Bücherwelt mit der historischen Realität verschränkt. Der Terminus des *diablo* wiederum steht in dieser Verwindung zu einem Gemisch aus wahrheitlicher Fiktion und fiktionaler Wahrheit mit dem Erzähler in Verbindung: ¡El diablo, el diablo me ha metido a mí en esto [...]<sup>311</sup>. Und mit diesem Teufel, der die Grenze zwischen Außen und Innen zu verwinden vermag, steht wiederum Cide Hamete in Verbindung: [...] el diablo, que no duerme, como es amigo de sembrar y derramar rencillas y discordia por doquiera, levantando caramillos en el viento y grandes quimeras de nonada, [...]<sup>312</sup>.

Das Unruhepotential des fremden Cide Hamete, der aus Sicht des diskreditierbaren Spaniers nichts als Zwietracht zwischen die Stimmen des Romans treibt, verbindet sich mit dem allgemeingültig stereotypen Bild der Mauren als *embelecadores, falsarios y quime-*

<sup>310</sup> DQ II 8: 688 f. Auffällig ist, dass sich auch hier zu Beginn des Kapitels die Problematik, die sich mit der Denunziationspraxis stellt, mit der Erzählerentität des *católico cristiano* Cide Hamete in Verbindung gebracht wird. Die Initiation des letzten Auszuges DQ II 6: 686, Anm. 1 wird mit den Gebetsworten Cide Hametes eingeleitet: «¡Bendito sea el poderoso Alá!» [...] «¡Bendito sea Alá!», repite tres veces, y dice que da estas bendiciones por ver que tiene ya en campaña a don Quijote y Sancho, y que los lectores de su agradable historia pueden hacer cuenta que desde este punto comienzan las hazañas y donaires de don Quijote y de su escudero; [...].

<sup>311</sup> DQ II 10: 703. So ruft Sancho aus bezüglich der Probleme, welche er sich mit der Überfiktionalisierung des Ritterwahns seines Herrn aufgebürdet hat.

<sup>312</sup> DQ II 25: 839.

*ristas*. Die *honra*, von der Sancho befürchtet, dass sie durch diesen *quimerista* in den Dreck gezogen wurde, verbindet das Thema der *mítica pureza racial*, durch welche der Bauer sich in altchristlicher Einheit mit der Machthabenden *nobleza* identifiziert. In Folge kommt es zu einer bedeutenden Trennung zwischen dem Glauben – *creo, firme y verdaderamente en Dios* – und dem Glauben an all die von der Inquisition auferlegten Sanktionen – *y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana* –, durch dessen wörtliche Untermauerung der innere Glaube abgesichert und zugleich ab absurdum geführt wird: Die Frage nach der Erkennbarkeit der Wahrheit dient mehr als Instrument der Spaltung, mit dem es gilt, den traditionalisierten Machtdiskurs der Herrschaft zu automatisieren, denn dem Interesse nach der inneren Befindlichkeit des wahren, firmen Altchristen. Und unter dem wachsamen Auge der Inquisition geht es darum, in jeder erdenklichen Weise die innere Gesinnung nach Außen zu tragen. Wie Quevedo sagt: „Para ser caballero o hidalgo, aunque seas judío y moro, ‘haz mala letra’, habla despacio y recio, anda a caballo, debe mucho, y ‘vete donde no te conozcan’, y lo serás“<sup>313</sup>. Castro führt weiter aus:

Comentar la Biblia o ser hijo de un tintorero, e infinidad de otros motivos, máximos y minúsculos, creaban un caos materialmente visible y tangible, y moralmente trastornante. Esta ruptura de las nociones y de los valores relativos a las personas, a sus actividades y a la misma elemental realidad de las cosas, desarrolló una crisis en la España del siglo XVI sin analogía con las de Europa en la misma época. Empresas todas ellas arriesgadas y trabajosas, para las cuales lo decisivo era el ‘hacer’ y no el ‘ser’ de la persona. En España, por lo contrario, surgió muy agudamente, desde el siglo XV, el conflicto entre el hacer y la condición de la persona como ser existente, entre el ‘quién’ y el ‘qué’<sup>314</sup>.

Genau dieses Nachaußenkehren ist das Anliegen Sanchos, wenn zwischen seiner wahren Gottgläubigkeit und dem Einverständnis mit allem, was die *Santa Iglesia Católica Romana* als Glauben verbindet, als vermittelndes Element die Beteuerung seines Antisemitismus wirkt: *y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos*<sup>315</sup>. Mit der nach Außen gewandten *simpleza* rücken zugleich die Sanktionen der Inquisition in spürbare Nähe. Als Teil der Geschichte, über deren Verlauf und Verunglimpfung auch diejenigen *diablos, encantadores* und möglichen unliebsamen Nachbarn zu bestimmen vermögen, verschränken sich Werk und Leben bis zur völligen, gegenseitigen Durchdringung:

Pero digan lo que quisieren, que desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano; aunque por verme puesto en libros y andar por ese mundo de mano en mano, no se me da higo que digan de mí todo lo que quisieren<sup>316</sup>.

Sich in Händen der Leser zu finden, verbindet die *leyenda* mit der vieldeutigen *historia*. Zugleich erfährt der Körper des Sancho eine leibliche, vitale Bedrängnis, wenn er in den Händen der Leser zu deren Gegenstand wird; Gegenstand hier des *Santo Oficio* wie der *nobleza* bei Hofe. Mit den Büchern als offene Werke, die mitunter durch die Konstitution

<sup>313</sup> Aus Quevedos *Libro de todas la cosas* zitiert bei Castro, A. 1966. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: 28.

<sup>314</sup> Castro 1966: 30 f. fügt dem hinzu: „Por eso no pudo Rodrigo de Dueñas arreglarle las finanzas de Felipe II, por ser hijo de un tintorero y nieto de un judaizante“.

<sup>315</sup> DQ II 8: 689.

<sup>316</sup> DQ II 8: 689.

des lesenden und arbeitenden Geistes und dessen Fertigkeiten mit Literatur umzugehen, ihre Wahrheiten entwerfen, sieht sich Sancho einem weitaus größeren Problem als der Bekanntheit seiner Person durch Don Quijote gegenübergestellt: dies ist das Problem, welches mit der Denunziation beginnt, wie sie bereits beim *Loco de Sevilla* und in der *Ricote*-Episode als bedrohliche Spaltung, als Herrschaftsinstrument zwischen Macht und objektiviertem Individuum auftrat, und zugleich das Problem, welches sich mit der göttlichen Wahrheit stellt, in deren Erschließung sich der Mensch stets in einem faden Abglanz gespaltener Wahrheiten zu bewegen vermag. Jene gefährliche Spaltung, die aus Herrschaft und Beherrschtem zwei getrennte Wesen schafft, vollzieht sich zugleich durch die Ideologie der *limpieza de sangre* zwischen „Altchristen“ und „Neuchristen“. Theoretisch schließt sich die zwischen den Oppositionen klaffende Lücke mit der Einheit unter der „Altchristenheit“ und schafft somit eine noble Gesinnung, welche sich unter der vermeintlichen, im Geiste vereinten *linaje* zu einem dehierarchisierten, symbolischen ganzheitlichen Spanien aufschwingt.

Dass die Utopie geistiger Einheit so wenig mit der Wahrheit zu tun hatte, wie die Wahrheit mit den von der Inquisition ausgeübten Sanktionen, vermag Cervantes mit der syntaktischen Verbindung der Inquisition mit dem Glauben durch das Prinzip des Antisemitismus zu veranschaulichen. Aus diesem Grunde, beruft sich Sancho somit auch auf seine Nacktheit und Einfachheit im Geiste, um der möglichen Diffamierung des Cide Hamete zu entgehen. Als fleischgewordenes Buch, das von Hand zu Hand gereicht wird und somit dem wachsamen Blick der Inquisition nicht entgehen kann, öffnet sich nun eine nahe liegende Anspielung auf den *escrutinio* und die Bücherverbrennung im ersten Teil des *Don Quijote*<sup>317</sup>. Mit Sanchos Versicherung *ni pierdo ni gano*<sup>318</sup> stellt sich zudem auch die Fremdstellung, welche sich auch durch die fiktive Identifikation des Bauern mit der *linaje* der *pureza de sangre* nicht ungeschehen machen ließe, die Verkettung zwischen der unsicheren, formbaren und objektivierbaren Identität des vermeintlichen Altchristen und der Fremdheit des Morisken<sup>319</sup>.

Zugleich gelingt Cervantes ein wichtiger Hinweis auf den Zusammenhang des Adels und der Verbindungen, welche dieser, ungescholten von den kirchlichen Größen, zu *conversos* unterhalten konnte. Dies geschieht, indem er Sancho im Horizont des Adels mit dem Drang nach Geld und dem möglichen gesellschaftlichen Aufstieg erscheinen lässt, den er in der ihm zum Vorbild heranreifenden Bewegung seines Herrn von einem unbestimmten *hidalgo* zum Don erkennt. Claudio Guillén bringt dies mit den folgenden Wor-

---

<sup>317</sup> DQ I 6.

<sup>318</sup> DQ II 8: 689.

<sup>319</sup> DQ II 54: 1075: – *Ya te he dicho, Ricote – replicó Sancho –, que no quiero [ayudarte a descubrir el tesoro]: conténtate que por mí no serás descubierto, y prosigue en buena hora tu camino y déjame seguir el mío, que yo sé que lo bien ganado se pierde, y lo malo, ello y su dueño.* Wenn Sancho hierin auf das Ausweisungsdekret und auf die sechs Jahre Strafe der Verbannung auf die Galeeren für jene Altchristen verweist, die versuchten, gegen den Erlass Wertgegenstände zu hinterziehen, so stellt sich eine Verbindung mit Sanchos *ni pierdo, ni gano* zur arbiträren Macht, in der der Altchrist eine ebenso wenig zu erfassende Idee ist wie der Moriske (vgl. ebd. Anm. 47)

ten auf den Punkt: „[...] como lo dice Quevedo, „poderoso caballero es don Dinero“<sup>320</sup>, und mit dieser Einstellung verbindet er die des Sancho, wenn dieser sagt: *Dos linajes solos hay en el mundo [...] que son el tener y el no tener*<sup>321</sup>. Und weiter heißt es bei Guillén:

Si él [Sancho] no puede comerciar en las Indias [...] buenos reales podría sacar de la venta del famoso bálsamo de Fierabrás si don Quijote le confiara la receta. Sancho bien está en consonancia con esa España de principios del siglo XVII en que la esclavitud desempeña un papel importante tanto por lo que hace a las tierras del Sur y a las principales ciudades como a las Indias.<sup>322</sup>

Ob es sich somit bei Sancho um einen bedingungslosen, totalen Konformisten handelt oder, ob sich in ihm ein Wandel vollzieht, wird im Folgenden zu untersuchen sein. Die *dos linajes* aus Haben und Sein verknüpfen sich demnach zum einen in der exemplarischen Erhöhung des Quijote zum don und zum anderen in der Einheit des spanischen Volkes, zum Trotz ihrer hierarchischen Unterschiede, unter der Ideologie der *limpieza de sangre*. Sancho ist Teil dieses Phänomens der *historia*. So wie er zum Schwur als *cristiano viejo* im oben genannten Beispiel mit den Worten *que desnudo nací, desnudo me hallo* seine Identität herausstellen will, finden sich diese Worte an anderer Stelle in einem weitaus komplizierteren Licht:

Sancho nací y Sancho pienso morir; pero si con todo esto, de buenas a buenas, sin mucha solicitud y sin mucho riesgo, me deparase el cielo alguna ínsula, o otra cosa semejante, no soy tan necio, que la desechase [...] que yo he tomado el pulso a mí mismo y me hallo con salud para regir reinos y gobernar ínsulas, y esto ya otras veces lo he dicho a mi señor.<sup>323</sup>

Hierin verbindet sich der Geist des Herrn mit dem des *escudero*. Ähnlich wie im Ausspruch Don Quijotes *Yo sé quién soy [...], y sé que puedo ser [...]*<sup>324</sup>, übersetzt auch Sancho die Definition seiner Selbst auf undeutliche Weise. Zum einen reflektiert Sanchos Aussage, den Wunsch, sich den ständischen, gesellschaftlich verankerten Kräften zu entziehen<sup>325</sup>. Zum anderen definiert er das Selbst als, in Erfahrung der Misere, gottglaubendes

<sup>320</sup> Guillén 1995: 275. González Palencia 1945: 79, 83 stellt den Einfluss des Geldes als entscheidenden Faktor über Akzeptanz oder Fremdstellung innerhalb der Aristokratie auch bezüglich der Morisken dar: „Per no sólo en las clases humildes trabajadores quedaban elementos moriscos: también en la aristocracia se veía algún representante, por ejemplo en la familia de los Granada Venegas, descendientes del príncipe Cidi Yahya. [...] Además, después veremos como había clérigos, frailes y monjas de origen converso, a quienes no se persiguió“.

<sup>321</sup> DQ II 20: 799. Guillén 1995: 275.

<sup>322</sup> Guillén 1995: 275 f.

<sup>323</sup> DQ II 4: 661.

<sup>324</sup> DQ I 5: 73.

<sup>325</sup> Castilla del Pino 2005: 27 f. beschreibt die Befreiung, die mit der als locura betrachteten Selbstbildung des Don Quijote einhergeht, sich von gegeben gesellschaftlichen Rollen zu befreien: „En toda vida humana se juega a ser sin parecer que jugamos, sin conciencia de representación. El personaje que decimos ser no es sino la máscara con que revestimos la identidad real que poseemos, que carece de relevancia alguna para el juego social. Es preciso representar tan seriamente que no lo parezca, y la mayor seriedad consiste en *negar el tratamiento que hacemos de nuestro personaje como representación*. Así, decimos que *somos* el juez, el médico, el notario, etcétera, cuando en verdad hacemos mera representación. [...] éste es uno de los grandes logros cervantinos, a saber, que no sólo Don Quijote se entrega seriamente al juego de ser el que dice que es, sino que todo intento der ser alguien, y de creer que se ha llegado a ser, lo es asimismo. El *Quijote* es, en este sentido, parábola de la vida humana, cuya

Wesen, das durch Gott allein bestimmt und demnach vorausgedeutet ist. *Sancho nació* beinhaltet des Weiteren die Bedeutungsmöglichkeiten: 1. Ich-Sancho = *codicioso*; 2. Ich-Sancho = uneins mit der von Geburt (durch Natur, Gott gegebenen) gesellschaftlichen Stellung; 3. Ich-Sancho = gottesfürchtig; 4. Ich-Sancho = Ich-Sancho. In dieser Aufspaltung des Menschen zu allen ihm gegebenen Möglichkeiten des Seins wird aus der fiktiven Figur eine Figur des wirklichen Lebens: „La angustia del *Quijote* no es la de Cervantes ni la de sus contemporáneos, sino la de unos seres sentidos como imaginarios, y al mismo tiempo como carne y hueso“<sup>326</sup>.

Die Antwort des Sansón Carrasco auf Sanchos Ausführungen, er spräche wie ein *catedrático*<sup>327</sup>, stellt, wenn auch ironisch zu deuten, dennoch ein Zeichen des Ausbruchs aus den persönlichen wie gesellschaftlichen Grenzen Sanchos dar. Im Anschluss zeigt sich die Verbindung, die sich in der Ideologie der *limpieza de sangre* zu einer gedanklichen Einheit eines altchristlichen Spanien, mit der Verkehrung der hiermit identifizierten Grenzen zwischen *nobleza* und *plebeyos* in den Worten Sanchos darstellt:

–Mirad, Sancho, dijo Sansón—, que los oficios mudan las costumbres, y podría ser que viéndoos gobernador no conociédeses a la madre que os parió.

–Eso allá se ha de entender –respondió Sancho— con los que nacieron en las malvas, y no con los que tienen sobre el alma cuatro dedos de envidia de cristianos viejos, como yo los tengo.<sup>328</sup>

Hier sind die Oppositionen und Verbindung eindeutig benannt. Jene, die *en las malvas* geboren seien, verstehen sich mit *los que tuvieron bajo y vil nacimiento*<sup>329</sup>. Dass Sancho sich demnach mit jenen niedrigen Standes nicht vergleicht, sondern mit den *cuatro dedos de envidia* den Schwur auf die Innerlichkeit seiner altchristlichen Standeszugehörigkeit verweist, verbindet ihn in Verklärung des Machtinstrumentariums über den fingierten *gobierno* mit dem positiven Ende eines aristokratischen Machtdiskurses<sup>330</sup>. Salazar Rincón schreibt über die Funktion dieser Trennung:

---

verdadera significación se obtiene a expensas de lo grotesco de algún modo real de ser. [...]Para mí, el gran tema de Cervantes, en el *Quijote* y en el resto de su obra, no es la locura sino la vida humana, *en la cual la locura, y otras dislocaciones a que los seres humanos nos vemos abocados para sobrevivir, es una de sus formas o un ingrediente de ella*“. Diese ließe sich ebenso auf Sancho übertragen, der aus seinen gegebenen Bahnen herausbricht, um auf diesem Wege er selbst zu werden.

<sup>326</sup> Castro 2002: 310.

<sup>327</sup> DQ II 4: 661.

<sup>328</sup> DQ II 4: 661. Finello 1998: 31 schreibt diesbezüglich: „This refers to the fact that his ancestry is pure on all four sides. Stephen Gilman [in *The Novel according to Cervantes*] notes that Cervantes substitutes cleanliness of blood with cleanliness of fat [...]“.

<sup>329</sup> DQ II 4: 661.

<sup>330</sup> Dass sich hierin auch ein Lehrstück und eine Kritik der damaligen Aristokratie verbirgt, gibt Cervantes DQ II 5: 666 durch die Worte Teresa Panzas zu verstehen. In ihrem Argwohn gegenüber der *clase superior* spiegeln sich die selben Anklagen, die sich bezüglich der pejorativen Besprechung des don Gregorio in den Worten Ricotes vernehmen ließen: *¡Por cierto que sería gentil cosa casar a nuestra María con un condaço, o con caballero que cuando se le antojase la pusiese como nueva, llamándola de villana, hija del destripaterrones y de la pelarruecas!* Dieses negative Bild der *nobleza*, die gerade durch ihren Stand bedingt ihre sadistische Macht bis hin zur Misshandlung der Tochter durchführen würden, steht dem der christlichen, gleichwertigen Liebe der Eltern und derer gleichen Standes in Opposition: [...] *el casarlo dejadlo a mi cargo, que*

La limpieza funciona, por consiguiente, como uno de los dispositivos más importantes de la ideología dominante: enmascara el auténtico carácter de las relaciones sociales, promueve actitudes conformistas, crea en el labriego la ilusión de un imposible ascenso social [...]. Cervantes deja muy claro que el dinero, y no la cristianidad vieja, es el que engrandece al villano, la limpieza es, en todo caso, el requisito previo para alcanzar la hidalguía o el argumento con el que se justifican tales cambios.<sup>331</sup>

In der, wenn auch fiktiven, Auflösung dieser Grenzen findet sich im *Don Quijote* die arbiträre Macht in Beziehung zu dem Objekt der *plebeyos* immer mehr in den Bereich des Karnevalesken gerückt. Neben der allgemeinen Gleichwertigkeit aller im Roman vorhandenen Stimmen zeigt sich dieses Eindringen in den monologischen Machtdiskurs in einer Umkehrung der auf struktureller sowie inhaltlicher Ebene dargestellten Kräfteverhältnisse. So beginnt das Fortsetzungskapitel um den Caballero del Bosque<sup>332</sup> genau mit jener strukturellen Umkehrung der gegebenen, gesellschaftlich verfestigten Kräfteverhältnisse:

Divididos estaban caballeros y escuderos, éstos contándose sus vidas y aquéllos sus amores, pero la historia cuenta primero el razonamiento de los mozos y luego prosigue el de los amos, [...].

Das Aufbegehren des *escudero* und sein selbsterteiltes autonomes Sprechen stellen sicher einen Verstoß gegen die Regeln der fahrenden Ritterschaft dar. Zugleich wird hiermit über das bloße Spiel um den Ritterwahn hinaus auf den historischen Kontext seiner Zeit verwiesen<sup>333</sup>.

In Sanchos Analogie zur fahrenden Ritterschaft und seiner Erfindung der *escuderos hablantes*, verändert er das Bild seiner Selbst mit der hierarchischen Selbstentfremdung

*ahí está Lope Tocho, el hijo de Juan Tocho, mozo rollizo y sano, y que le conocemos y sé que no mira de mal ojo a la mochacha; y con éste, que es nuestro igual, estará bien casada, y le tendremos siempre a nuestros ojos, y seremos todos unos, padres y hijos, nietos y yernos, y andaré la paz y la bendición de Dios entre todos nosotros; y no casármela vos ahora en esas cotes y en eso palacios grandes, adonde ni a ella la entiendan ni ella se entienda.* Mit diesen letzten Worten *ni ella se entienda* gibt Teresa diese faktische Spaltung zwischen *plebeyos* und *nobleza* nicht lediglich in der Objektivierung des Bauern inmitten der *nobleza* zu verstehen, sondern darüber hinaus als eine Entfremdung des Individuums von sich selbst. Natürlich löst sich Cervantes, indem er die *simpleza*, also äußere Form der Kritik Teresa Panzas als Vehikel benutzt, von ihrer inhaltlichen Meinung und überlässt sie dem allgemeinen Horizont der jeweiligen Rezeptionszeit und in dieser realisierbaren Lesarten. Zugleich stellt die Enthierarchisierung, die auf allen Ebenen seines Werkes eine zentrale Stellung einnimmt auch bezüglich der Inszenierung der bäuerlichen Bevölkerung die von Finello 1998: 40 als „marginal tendencies“ bezeichneten, Leben und Werk vereinenden Intentionen des Autors Cervantes dar.

<sup>331</sup> Salazar Rincón 1986: 280. Finello 1998: 35: „In one word, honor is received from what *others* think, not necessarily from what one is“.

<sup>332</sup> DQ II 13: 726.

<sup>333</sup> Creel 1988: 49: „If it is true that Cervantes’ parody of the heroic romance was conditioned historically by the collapse of Spain’s military power, then it must be that his affirmation of chivalric idealism has a historical basis as well [...]. [...] his reaffirmation of certain chivalric traditions might well have been in response to what he perceived to be cultural decline“. Zu all jenen Verstoßenen, die sich am Rande der Gesellschaft aufhalten, für die Don Quijote als „Hauptexilant“ die Wege zum Dialog öffnet, kann auch Sancho Panza gezählt werden, sofern er sich seinem amo in dessen Unternehmung anschließt: „[...] in mirroring the disorientation of a culture in which the traditional emphasis on noble sentiment and exemplariness of personal culture was increasingly becoming both outmodel and associated with a legendary past“.

seiner Person sogar bis zur Loslösung aus der realhistorischen Gebundenheit an seinen Stand im Schauspiel des unzeitgemäßen Ritter-Knappenverhältnisses. Jedoch muss unterschieden werden zwischen den Einflüssen, die der *amo* bezüglich dieser Selbstaufwertung auf seinen Knappen ausübt und denen, die sich in der Ideologie der *limpieza de sangre* als instrumentalisierte Fiktionalisierung der Gleichwertigkeit und dem hierdurch unterstellten Aufstiegsmöglichkeiten verstehen lässt. Die Befreiung, die mit dem Vorbild des *amo* einhergeht, liest sich in einem Kontext christlicher Tugenden. Hierin gelingt es Sancho sich ein Stückweit von den gegebenen, in sozial-gesellschaftlichen Umständen gereiften Einteilungen der Menschen in Klassen abzuwenden und in einer wachsenden Hinwendung zu einem Selbstverständnis als Teil gottgegebener Natur, mit dem Einbrechen seiner Stimme in den unantastbaren Machtdiskurs, seine Wandlung vom bloßen *simple* zum *simple discreto*<sup>334</sup> unter Beweis zu stellen:

–Trabajosa vida es la que pasamos y vivimos, señor mío, estos que somos escuderos de caballeros andantes: en verdad que comemos el pan en el sudor de nuestros rostros, que es una de las maldiciones que echó Dios a nuestros primeros padres.

–También se puede decir –añadió Sancho— que lo comemos en el yelo de nuestros cuerpos, porque, ¿quién más calor y más frío que los miserables escuderos de la andante caballería?<sup>335</sup>

Mit dieser Paraphrase der Worte des *escudero del Caballero del Bosque* und dessen Adaption der der Genesis *In sudore vultus tui vesceris pane*<sup>336</sup> kommentiert Sancho seinen Einbruch zugleich in den abgeschlossenen Machtdiskurs der Heiligen Schrift. Mit dieser Paraphrase gelingt es Cervantes zugleich in der schrittweisen Bewusstwerdung Sanchos, die auch als *quijotización*<sup>337</sup> begriffen wird, den Bibeltext nicht als gebieterische abgeschlossene Wahrheit und im präskriptiven Sinne als Verkörperung der *pouvoir arbitraire* zu deuten, sondern als das Werk christlicher Innerlichkeit, in der die ewige *conditio humana* in ihren allgemeingültigen Stimmen als das Leben der Gleichheit und Einheit verkündet wird. Dies scheint Sancho zu bestätigen, wenn er zu dem Knappen des Caballero del Bosque sagt:

–Debe de ser [...] su amo de vuesa merced caballero a lo eclesiástico, y podrá hacer esas mercedes a sus buenos escuderos, pero el mío es meramente lego, aunque yo me acuerdo cuando le querían aconsejar personas discretas, aunque a mi parecer malintencionadas, que procurase ser arzobispo, pero él no

<sup>334</sup> Weinrich 1956: 61, 104 f. erkennt unter Verwendung Jacob, P.L. *Curiosités de l'histoire de France* in der Wandlung Sanchos zum *simple discreto* die Figur des Morosophen: „Er [Cervantes] hellt nicht die *stultitia* durch einen Schimmer der Klugheit auf sondern macht aus der Narrheit eine Narrenweisheit, eine Morosophie [...] Sancho Panza ist Landmann. Aber er ist auch Gouverneur. Wie bewahrt Cervantes das Decorum? Am Anfang des Romans erhebt sich das Problem nicht. [...]. Doch dann wird aus dem *simple* der *simple discreto*, und das darf eigentlich nach der aristotelischen Poetik nicht sein [...].“ Doch die Regeln des Decorum werden laut Weinrich keinesfalls verletzt, da Sancho in all seinen adaptierten Weisheiten, unter diesen das Zitieren von Horaz, auf den Einfluss des auf den *cura* seines Dorfes zurückverweist. Hierin vollzieht sich demnach im Charakter Sanchos eine Veränderung, die als dialogischer Ansatz für das Aufbrechen statischer von machtdiskursiven Einflüssen verfestigter Verhältnisse in einem hoffnungsvollen Ansatz für eine kritische, subjektive Stimme steht.

<sup>335</sup> DQ II 13: 727.

<sup>336</sup> DQ II 13: 727, Anm. 4.

<sup>337</sup> Unamuno 1970: 674.

quiso sino ser emperador, y yo estaba entonces temblando si le venía en voluntad de ser de la Iglesia, por no hallarme suficiente de tener beneficios por ella; porque le hago saber a vuesa merced que, aunque parezco hombre, soy una bestia para ser de la Iglesia.

Wiederum steht die Kirche in einem kritischen Licht des *Santo Oficio* gegen die vielen Möglichkeiten des Individuums, das sich von den Fesseln jeglicher, von der Gesellschaft prädeteterminierter Rollen befreit. In diesen Oppositionen lassen sich auch die des Don Quijote, des Subjekts, des Macht-Wissens, der inneren Christlichkeit gegen die *agravios y sinrazones*<sup>338</sup>, gegen die entmenschlichende Macht, die gebieterischen Ideologien des *Santo Oficio* und der durch diese bedingte Christlichkeit um den Preis des Geldes weiterdenken. Sancho hat aus seinem Herrn-Knappen-Verhältnis keinesfalls die Ungleichheit erlernt, wenn er von Don Quijote in einer väterlich-kindlichen Zuneigung sagt::

[...]digo, que no tiene nada de bellaco, antes tiene una alma como un cántaro: no sabe hacer mal a nadie, sino bien a todos, ni tiene malicia alguna; un niño le hará entender que es de noche en la mitad del día, y por esta sencillez le quiero como a las telas de mi corazón, [...]<sup>339</sup>.

Aus dem Herren wird in diesem Gegenseitigen aufgrund der Güte ein Nächster. In ihr lösen sich die Machtverhältnisse unter dem Gebaren in ein Gegenseitiges und ein Ineinander auf, zum trotz der weiteren Rollenbestimmung zwischen Herr und Knappe.

Im folgenden Kapitel wird auch die konzeptionelle Idee der Machtverkehrung durch das Karnevaleske überdeutlich, in deren Licht die Kritik der *nobleza* und ihrer realhistorisch fiktiven Blutreinheit der *linaje* vorbereitet wird. In der Beschreibung des *escudero del Caballero del Bosque*, der in Folge seine Verwandlung zum Caballero de los Espejos vollzieht<sup>340</sup>, wird der Mensch in seiner bloßen Leiblichkeit zu einer einzigen Nase verkehrt:

Mas apenas dio lugar la claridad del día para ver y diferenciar las cosas, cuando la primera que se ofreció a los ojos de Sancho Panza fue la nariz del escudero del Bosque, que era tan grande, que casi le hacía sombra a todo el cuerpo. [...] era de demasiada grandeza, corva en la mitad y toda llena de verrugas, de color amoratado, como berenjena; bajábale dos dedos más abajo de la boca; cuya grandeza, color,

<sup>338</sup> DQ I 4: 66.

<sup>339</sup> DQ II 13: 730 f.

<sup>340</sup> DQ II 14: 741 f. Der Caballero del Bosque erscheint in Funktion der Spiegelung der locura und der disparates wie eine Art Paradiesvogel. Die Nähe zum Kapitel der *Estraña aventura con el carro o carreta de Las Cortes de la Muerte* (DQ II 11), die die Sozialkritik zur Funktion hatte, ist offensichtlich. Der Spiegel dient zudem als Medium der Reflexion der äußeren Formen, also der Reflexion eines äußeren Zustandes (der Ritter in seiner Montur), während die Innerlichkeit (Unvernunft und Glaube) über dies äußere definiert, wenn auch nicht erkannt und verstanden wird. Der Spiegel ist also Medium einer Philosophie der äußeren Flächen statischer Objekte. Auffällig ist auch der ständige Tausch der Namen. Namen sind hier wir Termini zur Bezeichnung von Gegenständen. Der Wechsel dieses Namens spricht für die Unfestigkeit der äußeren Zustände und Formen. Sobald der Caballero del Bosque aus seinem Identifikationsraum, dem Wald, tritt und seine nächste Larve anlegt, beginnt der Text mit seiner vorherigen, also unsteten Form, zu brechen. Dies ist auch ein weiteres Argument in der Frage nach der Innerlichkeit und gegen die leicht ins Wanken zu bringenden Konzepte einer Verbindung von Form, Identität und Wahrheit. Die Frage nach der Innerlichkeit wird hier keinesfalls gestellt. Eher doch ist der Spiegel zur Bändigung der Unvernunft, Zeichen der Machtlosigkeit seiner Träger, die sich ihrer eigenen Reflexion, in der Objektivierung des Anderen, keinesfalls bewusst sind. Der Spiegel wird zum Spiegel des Spiegels; auch dies ist Teil eines wuchernden Gewebes, der von der Aristokratie bei Hofe in der Burleske um das fingierte Gouverneursamt des Sancho Besitz ergreift.



verrugas y encorvamiento así le afeaban el rostro, que en viéndole Sancho comenzó a herir de pie y de mano, como niño con alferecía, y propuso en su corazón de dejarse dar doscientas bofetadas antes que despertar la cólera para reñir con aquel vestiglo.<sup>341</sup>

Der ganze Text des *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* stellt ein dehierarchisierendes Gewebe im Zeichen dieses Anderen dar<sup>342</sup>. Der Karneval ist ein grundlegendes Konzept der Literarisierung dieses antihierarchischen Textes und seine gleichstellenden Mechanismen sind für das Verständnis des vermeintlichen Gouverneursamt des Sancho<sup>343</sup> ebenso bedeutend wie für das Verständnis der Kritik an den Ungleichstellungsmechanismen der linaje und ihrem Instrument der *limpieza de sangre* als ein Verständnis der historischen Realität der spanischen Dekadenz.

Die Frage stellt sich, inwieweit sich die Herrschenden selbst innerhalb ihrer Burleske um Sancho auf der Bühne inszenieren, inwieweit sich im Narrenspiegel des objektartigen Sancho nicht die Inszenierenden selbst reflektieren. Inwieweit sind die hierarchischen Gesetze feste, unumstürzliche Formen? In dieser Simulation bei Hofe stellen sich die Machthabenden selbst auf einer den zentrifugalen Kräften unterlegenen Bühne auf den Prüfstand der eigenen Ideologie. Die einzige Grenze, die sich zwischen der Realität der gegebenen Machtverhältnisse und ihrer simulierenden Auflösung, zwischen Souveränität und Proletariat, dem Einen und dem Anderen vollzieht, ist die Grenze, die sich durch das Diktat des bestehenden Machtdiskurses zwischen Befehlendem und Folgeleistendem vollzieht.

Dieser Machtdiskurs, der den Anderen deutlich bezeichnet und in seine Schranken verweist, dort, wo er für keine wirkliche Beunruhigung sorgt, entspricht der monologischen Stimme der zentripetalen Kräfte. Die Simulation ist lediglich möglich, wenn sie im

---

<sup>341</sup> DQ II 14: 740. Renate Lachmann schreibt in ihrem Vorwort zu Michail Bachtins Rabelais und seine Welt: „Bachtin hat [...] den Begriff der «Außerhalb-Befindlichkeit» eingeführt, der Extase als «Exotopie» als Ich-Exzentrik interpretierbar macht, die die Grenzüberschreitung meint, die das Ich zur Welt, zum Anderen vollzieht, um zu sich selbst zu kommen [...]. »In der gegenläufigen Bewegung der Usurpation des Anderen und der Welt im Ich wird das Ich bei Bachtin in der »Außerhalb-Befindlichkeit« gerade durch den Bezug zum Anderen seiner selbst bewusst«. Vgl. auch Bachtin 1995: 40, 72 f. Nicht nur in der Körperkonzeption Sanchos und Don Quijotes sieht sich das Thema des Karnevals zentralisiert: „[...] die Atmosphäre von Freiheit, Offenheit, Familiarität. [...] Der Marktplatz war das Zentrum alles Nichtoffiziellen [...]“. Criado de Val, M. 1968. „Der Don Quijote als Dialog.“ In: *Don Quijote, Forschung und Kritik*. Ed. H. Hatzfeld. Darmstadt: 318 beschreibt unter anderen diese Ansätze des Karnevals als Panorama und dialogischen Raum des *Don Quijote*. „Die Schauplätze, auf denen sich der Dialog abspielt, sind verschieden, aber leicht zusammenzufassen: spanische Landstraßen und Felder; Innenräume in Wirtshäusern oder Schlösser; Wohnräume in den Häusern der Hauptgestalten. Die *Intimität* ist einer der Hauptzüge des Gesprächs“.

<sup>342</sup> Castillo, D.R. 2001. *Anamorphosis, Cervantes, and the Early Picaresque*. West Lafayette/Indiana: 75: „James Parr has identified eleven different narrative voices (or presences) in the text, all of them unreliable in one or another way. The point is, of course, that there is no single viewpoint from which the reader can have access to the truth of the events narrated in the text. Readers are thus invited to come up with their own conclusions on the basis of different and oftentimes contradictory versions of the same adventure“.

<sup>343</sup> Zur folgen Thematik vgl. die Kapitel DQ II 45-53.

fixen Rahmen und im Glauben an die einzige, unveränderliche Wirklichkeit, auch derjenigen der sozialen Rollen geschieht. Die Frage stellt sich nach dieser Reflexion der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Inszenierung des Karnevals und den Bezügen zur realhistorischen Geschichte. Lässt sich nicht der Karneval als Abbild der Verhältnisse erkennen, in denen über der historischen Bühne jener Zeit das Diktat der Aristokratie und des *Santo Oficio* wie eine Rolle, keinesfalls von der Deszendenz abhängig war, wie es die jeweiligen Vorschriften der *limpieza de sangre* vorzuschreiben gedachten? Und stellt hier nicht letztendlich allein das Geld das Medium dar, dass, über die Rolle, den Verlauf, das Schicksal, einen unwürdigen Gott spielen kann, um aus der sozialen Bühne burlesker, gar grotesker Realität eine Welt zu gestalten, in der die Gesetze zu Kopfe stehen und der Hintern zum Kopf<sup>344</sup> zu werden vermag? Sicroff fragt nach der Umkehrbarkeit jener realhistorischen Verhältnisse und veranschaulicht die Absurdität der ideologischen Blutrreinheit:

Enfin, quelle sorte de paix peut-on attendre dans un pays où la plupart des personnes riches et hino- rables sont considérées comme des Chrétiens de sang impur et privées des honneurs dont autrefois jouissaient leurs ancêtres? Quelle sera la rage et la fureur de ses personnes de haut rang lorsqu'elles ver- ront des gens de basse naissance, dont la réputation de Chrétiens purs ne se fonde que sur l'ignorance, récolter les honneurs dont elles se voient exclues?<sup>345</sup>

Hiermit stellt sich die Inszenierung des Anderen auf der Bühne der *historia*, die das Abschließen des einen Körpers vom anderen bezweckt, als bloße soziale, fiktive Kon- struktion eines arbiträren Machtmissbrauchs dar, deren Hauptanliegen die Unterdrü- ckung des Informationsflusses zur Vermeidung der Zucht des autonomen Individuums zum Gegenstand hat. Und so öffnet sich eine weitere Beziehung zwischen der negativen Erfahrung des Sancho in seinem fingierten Gouverneursamt und den vorangegangenen Betrachtungen über dessen Streben nach Macht. Zum einen sah sich dies angefacht durch die Ideologie der Obrigkeitsreinheit des Blutes umgesetzt in der *mítica pureza racial* und zum anderen durch die mögliche Idealisierung des Menschen durch sozialen Auf- stieg wie ihn don Quijote exemplifiziert. Zu Anfang des Kapitels auf dem Wege zur Be- gegnung mit Ricote, nach Zusammenbruch des Luftschlosses heißt es über Sancho:

[...] 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.<sup>346</sup>

Hierin schließt sich einer der Kreise, die sich mit der Trennung zwischen der Inner- lichkeit, dem christlichen Ideal, der vorbildlichen Liebe zu seinem Herrn auf der einen und mit dem Verhaltenskleid der *Santo Oficio*, der käuflichen *traje* der Altchristenheit, der machtdiskursiven Trennung, die vorgibt keine zu sein, auf der anderen Seite, vollzieht. Allerdings kommt es zu keiner totale Befreiung aus den Grenzen, die Sancho zuvor be- stimmten, wie es das Verhalten im Treffen auf Ricote demonstriert, sondern lediglich der

---

<sup>344</sup> Bachtin 1995: 479.

<sup>345</sup> Sicroff 1960: 203.

<sup>346</sup> DQ II 54: 1068.

Ansatz der Verkomplizierung<sup>347</sup>, den man bezüglich Sanchos als einen rein persönlichen Lernprozess betrachten kann. Trapiello erkennt diesen Lernprozess, wenn er in seinem fiktiven *Al morir don Quijote* die Selbstwerdung des Sancho fort spinnt. Bei ihm beginnt Sancho Teil des Macht-Wissens zu werden, indem er die Grenze durchbricht, die ihn von dem Werk trennt, in dem er selbst unsterblich wird und zu lesen lernt:

[...] pero quiero que sepas que no es ésa una puerta que se abre y se cierra a voluntad, sino que una vez abierta ya nadie podrá cerrarla, y después de ese libro, vendrán otros, y querrás leer uno y otro, y con ellos todos los que se han escrito, porque leer es como la torre de Babel, que tiene fecha de inicio, pero cuanto más se eleva más confusión mete en las cabezas de las gentes y más nieblas la atacan, y allá en lo alto dicen los pocos sabios que han llegado a ella, que todo son truenos y relámpagos, pero también yo he oído decir que pasado ese estado reina en la cumbre inmensa paz y desde allí se contempla formidable infinito que ensancha el espíritu y lo sosiega, y que el hombre, como los dioses de la antigüedad, pueden sentarse allí sin que le ataque la sed ni le pruebe el hambre ni el sueño, sino así, tranquilamente en su trono, ve pasar la vida, y que eso, sin pesar, es a dónde más alto puede llegar un mortal en estas cuestiones. La prueba la tenemos en don Quijote.<sup>348</sup>

Mit diesem Ansatz des einbrechenden Subjekts in den Herrschaftskreis des von diesem okkupierten Macht-Wissens vollzieht sich durch die Alphabetisierung Sanchos zugleich sein Wandel zum Apostel der differenzierten Wahrheiten und der Gleichheit bei Unamuno. Was für Trapiello Selbstwerdung des Sancho ist, kann mit Unamuno in der *quijotización* desselben verstanden werden<sup>349</sup>. An der ebengleichen Seite der Macht, die durch den Einbruch des Subjekts und von diesem über die Gesellschaft hinaus über das Macht-Wissen entsteht, das ihm erlaubt, sich der Herrschaft zu widersetzen, lässt sich Unamunos Sancho sehen:

Porque no nos quepa duda de que [...] es Sancho, el que se volvió loco junto al lecho en que su amo se moría cuerdo, que es Sancho, digo, el encargado por Dios para asentar definitivamente el quijotismo sobre la Tierra. Así lo espero y deseo, y en ello y en Dios confío<sup>350</sup>.

Mit dieser Abwendung von der Illusion der *mítica pureza racial* kann auch die Selbstwerdung des Sancho unter der gleichzeitigen negativen Betrachtung verstehen wie sie zunächst am Beispiel des don Gregorio sich später über die vermeintlichen „Altchristen“ der spanischen Aristokratie erstreckte. In diesem Horizont und, wie sich zeigte, im Horizont der Denunziation lassen sich die Fremdbilder und Fremdstellungsmechanismen bezüglich des Irren, des vermeintlich ethnisch fremden Morisken und den hierüber in den Macht-Wissen-Komplex als Objekt integrierten *plebeyo* als Gegenstände einer arbiträren Macht keinesfalls voneinander unterscheiden. Dass dieser letzte Punkt der Andersartig-

<sup>347</sup> Hierin ließe sich also in Einschränkung Creel: 69 zustimmen, wenn er schreibt: „Don Quijote himself [...] constitutes living proof that projected ideal can assume concrete form on the level of experience“.

<sup>348</sup> So kann er als Inbegriff des von Foucault und Rufer geforderten Subjekts erfahren werden, das befähigt ist, sich der Herrschaft einer das Macht-Wissen manipulierenden arbiträren Macht zu widersetzen.

<sup>349</sup> Unamuno 1970: 674: „Y como Cervantes no se atrevió a matar a Sancho, ni menos a enterrarlo, suponen muchos que Sancho no murió, y hasta que es inmortal. Y el día menos pensado nos vamos a encontrar con la salida de Sancho, el cual, montado en ‘Rocinante’, que tampoco murió, y revestido con las armas de su amo, que para el caso se arreglará el herrero del Toboso, se echará a los caminos a continuar las glorias de Don Quijote y a hacer triunfar de una vez el quijotismo sobre la Tierra“.

<sup>350</sup> Unamuno 1970: 674

keit, wie die Ideologie des *linaje* und der *limpieza de sangre* sich letztendlich selbst ad absurdum führt, zeigt sich perfekt veranschaulicht an der Definition einer verleugneten spanischen Identität in den Worten Américo Castros:

[...] se olvida que los españoles eran tan cristiano-europeos como islámico-asiáticos e hispano-hebreos, por mucho que se pretenda ignorar esa realidad, para mí apacible y fecunda, y para muchos amarga.<sup>351</sup>

Letztlich ist es diese Geschichte, über die sich über die Jahrhunderte hinweg eine Vermischung all jener verschiedenen ethnischen und religiösen Einflüsse ergeben hat, die ihre Spuren in einer gemeinsamen widerstreitenden Kultur hinterlassen haben. Das Werk des *El Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* zeigt sich in einer Hinwendung zu dieser unzeitgemäßen Erkenntnis über die „Schwächung der geistigen Einheit Spaniens“ seiner Zeit. Wie sehr deren Macht aus einer bloßen herrschaftlichen Verfügbarkeit und Politisierung von Wissen besteht und wie wenig deren Erzeugnisse fremdstellender Mechanismen sie selbst dem Kreis jener veräußert, durch die Cervantes seinen Weg findet, den Mythos der *limpieza* und christlicher Obrigkeit ins Lächerliche zu ziehen<sup>352</sup>, beschreibt Sicroff in einem abschließenden Wort:

On ne souvient que les «adversaires» de Salucio avaient pris la peine de calculer que si nous remontons à vingt générations dans la généalogie d'un individu, nous voyons qu'à la vingtième génération il a déjà plus d'un million d'ancêtres, calcul qui servait à montrer que personne ne peut être certain de ne pas compter permitant d'ancêtres un seul Juif ou Maure<sup>353</sup>.

## 5. Zusammenfassung

Diese Arbeit hat versucht Cervantes' *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* als ein Werk des Anderen in Hinwendung zum Anderen zu betrachten. Hierbei stand zunächst im Mittelpunkt, die machtdiskursiven Traditionen aufzuzeigen, durch deren Verfestigung die Bildung von Andersartigkeit und dem, was als das Andere im negativen Sinne der Fremdartigkeitsgelten kann, überhaupt erst ermöglicht wird.

Dass das Thema des Umgangs mit dem Wahnsinn von höchster gesellschaftlicher Relevanz ist, veranschaulichte das Beispiel des *Loco de Sevilla*. Unter Verwendung von Michel Foucaults *Histoire de la folie*<sup>354</sup> ließ sich der Ausschluss des Anderen in der Praxis des Exils und der Internierung sichtbar machen und die Mechanismen der Fremdstellung als ein unterbrochener Dialog darstellen, der sich im Laufe der Entwicklung aus dem Umgang mit dem Wahnsinn als eine Unterwerfung der Vernunft unter die Unvernunft herauskristallisierte: „Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison sur la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence“<sup>355</sup>. Es ließ sich aufweisen, wie sehr sich die

<sup>351</sup> Castro 2002: 299.

<sup>352</sup> Castillo 2001: 89: „[...] this seems to be Cervantes' way of ridiculing the notion of *limpieza* and the myth of Christian superiority that comes with it“.

<sup>353</sup> Sicroff 1960: 239.

<sup>354</sup> Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris.

<sup>355</sup> Foucault 1994: 160.

Mechanismen der Fremdstellung in einer von Foucault als Macht-Wissen-Komplex definierten Traditionalisierung machtdiskursiver Mittel in einem Missbrauch von Herrschaft vollzieht und wie wenig die inneren und äußeren Grenzen des Fremden von einem fundierten Wissen der Innerlichkeit des Anderen abhängen.

Am Beispiel des *Loco de Sevilla* konnte jene Verkomplizierung des Irren in Verbindung mit den Foucaultschen machtdiskursiven Elementen dargestellt werden und das Problem der Erkennbarkeit und allgemeingültigen Zeichnung des Individuums unter der Terminologie des Wahnsinns diskutiert werden. Hierbei zeigte sich die Praxis der Denunziation durch die Unterstellung des vermeintlich Irren unter die *tyrannie des familles* sowie der Überantwortung an ein *pouvoir arbitraire* als ein Zeichen der gegenseitigen Durchdringung der Seiten einer fiktiven und einer realhistorischen *historia*.

Anhand des von Marc Rufer beschriebenen ethnischen und psychiatrischen Rassismus, welcher auf biologistischen und pseudowissenschaftlichen Theorien beruht, konnte die Verbindung zwischen der heutigen Psychiatrie und deren Umgang mit dem Wahnsinn mit dem religiös und ethnisch fremden Morisken der Ricote-Episode verknüpft und kritisch hinterfragt werden. Rufers Ansatz eröffnete die Betrachtung beider Fremdbilder in einer Degradierung des Individuums zu einem Objektstatus, über welches je nach machtpolitischen Begebenheiten oder historischer Begünstigung mit vollkommener Willkür gerichtet werden konnte. Wie im Falle des *Loco de Sevilla* gelingt es auch Ricote, sich von seinem Objektstatus des unter stereotypen Betrachtungen vollzogenen Fremden zu einem Subjekt des exemplarischen Anderen und womöglich eines Nächsten aufzuschwingen. Cervantes gelingt es mit der Verkomplizierung seiner Figur und einer Sozialisierung der Erzählperspektive zwischen dem Objekt und dem Subjekt des Fremden hin- und herzuwechseln, sodass seine literarische Strategie in der Betrachtung des Fremden in Unsicherheit gestürzt wird. Ricote kann sich letztlich in seiner Subjektivierung, in der Bewahrheitung seiner eigenen Stimme und der von ihm vertretenen Aussagen als exemplarischer Christ behaupten. Hierdurch gelingt es Cervantes, ohne seine eigene Stimme zwischen den Dialogisierenden als persönliche Meinung kenntlich zu machen, die Frage um die Vertreibung der Morisken im Moment ihrer Ausweisung dialogisch zu hinterfragen. Die Frage stellt sich dem Leser, ob anhand der Figur des Ricote nicht eine Möglichkeit aufgezeigt, wie die Geschichte Spaniens auf eine humanere und fruchtbarere Art hätte verlaufen können.

Mit dem Beispiel des don Gregorio, dem reichen Altchristen, welcher in der Ricote-Episode vom Morisken Ricote in einem eher pejorativen Licht dargestellt wird, eröffnet der Text eine weitere Verkomplizierung fernab von den totalen Formen des Ein- und Ausschließens anhand der Internierung und der Exilierung. Mit der Hinterfragung nach der exemplarischen Christlichkeit des don Gregorio als einer im Horizont des apokryphen *Don Quijote* des Avellaneda entstandenen Figur, gelingt es Cervantes sich dem innergesellschaftlichen Problem der Obrigkeitsideologie der *linaje* im Hinblick auf die *limpieza de sangre* zuzuwenden. Im Vergleich zur Figur des Ricote, welcher sich als exemplarischer Christ im Inneren erweist, und des don Gregorio, des *cristiano viejo* des äußeren

Gebarens im Zuge der *linaje*, erscheint die Darstellung des Anderen in Hinwendung an eine weitere unter machtdiskursiven Traditionen instrumentalisierte Gruppe um die der unteren Bevölkerungsschichten erweitert. Unter dieser Instrumentalisierung des fremden Blutsunreinen erscheint der *plebeyo* im Lichte einer *mítico pureza racial* im fiktiven Lichte einer geistigen wie materiellen Einheit mit den Altchristen der *nobleza*. Als einer von dieser Ideologie der fiktiven Grenzenlosigkeit infizierten Figuren erscheint Sancho. Zum einen in seinem Eifer dem Vorbild seines *amo* Don Quijote nachzuleben, welcher sich im Ritterwahn selbst über die eigenen Grenzen der *linaje* zu erheben wagt, und zum anderen unter der erwähnten rassistischen Ideologie der *linaje* der *nobleza*, welche sich ihr Anrecht, sich den eigenen Verboten, nämlich der Mischung mit Blutsunreinen zugunsten jeglicher Verbesserungen des Standes, zu widersetzen und durch Geld nachzuhelfen wussten. Es zeigt sich jedoch eine Teilung dieser beiden Ideologien: Der Herr Don Quijote lässt sich als Inbegriff all jener anderen stellvertretenden Exilanten als *desfacedor de agravios*<sup>356</sup> mit der innerlichen Hinwendung zum christlichen Glauben verbinden, während die Ernüchterung über das Gouverneursamt Sancho dazu treibt, sich von den Gelüsten nach Geld und mit dieser verbundenen *mítico pureza racial* in einem ersten Ansatz der Subjektivierung eines kritischen Blicks zu entsagen.

Mit allen als im Horizont des Fremden und des Anderen stehenden, hier analysierten Figuren, der des *Loco de Sevilla*, des Ricote und der des Sancho als innergesellschaftliches Bindeglied, ließen sich die Strategien Cervantes' und die Mehrdeutigkeit im Dialog seiner Figuren auch im Hinblick auf die Frage nach dem Umgang mit dem Anderen und seiner innigen Zuwendung exemplarisch darstellen. Zugleich ließ sich erkennen, unter welchen Maßnahmen des unterbrochenen Dialoges der Andere zu einem negativen Fremden und zu dessen Ausgrenzung anhand von machtdiskursiven Traditionen bewerkstelligt wird. Unter dem Einbruch der Subjektivität anhand der einzelnen Stimme ließ sich die andere Kraft des Subjekts identifizieren, welche durch seine Teilhabe an einem Macht-Wissen-Komplex auf fruchtbare Weise den herrschaftlichen Monolog und seine machtdiskursive Traditionalisierung zu durchbrechen vermag. Dieses Eindringen in den Machtbereich erteilt Cervantes seinen Figuren auf zahlreichen Ebenen. Nicht zuletzt auf den Ebenen des Dialogs seiner verschiedenen Erzählerentitäten und seiner Verkehrung des machtdiskursiven Zentrums hin zu einer Peripherie, die sein kritisches Denken gegenüber einer im politischen Zentrum des Geschehens stehenden Obrigkeit im sozialen Leben und deren arbiträren Ideologien verweist. Cervantes gelingt es diesen Dialog, der zugleich in der Frage nach der Alterität von all jenen anderen Theoretikern, deren Ansätze in dieser Arbeit zum Tragen kamen, gefordert wird, in Hinsicht auf eine der damaligen Zensur notwendigen literarischen Strategie sichtbar und zugleich verdunkelt spürbar zu machen.

In der Polyphonie des Romans lässt sich die einstimmige Forderung nach einem Dialog zwischen Wahnsinn und Gesellschaft, Vernunft und Unvernunft, Macht und Bemächtigtem vernehmen. Hierin ist der Text des *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Man-*

---

<sup>356</sup> DQ I 4: 66.

*cha* weder präskriptiv noch deskriptiv, vielmehr ist er ein Spiegel und ein Raum, in dem all jene Stimmen gleich dem sozialen Geflecht des Alltäglichen zu einem Für und Wider, zu einem Gemurmel und einer ewig erneuernden Unruhe erklingen. In deren Mitte erscheint immer wieder an der undeutlichen Grenze zwischen einem Innen und einem Außen des Gewebes das Subjekt, das seine eigene Stimme zwischen all den anderen entdeckt, sich aufhebt, sich verliert und unsichtbar von all den anderen absorbiert, wie ein Fisch in deren Licht erscheint, der sich auf der Oberfläche aus monotonem Geblöke und dem blindem Gebrüll wie ein farbiger Körper bricht und deren Oberfläche in kreisförmigen Ringen zu den wachsenden Rändern treibt.

## Literaturverzeichnis

### Verwendete Textausgaben

- Aristoteles, *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Eds. H. Flashar & E. Grumbach. Darmstadt 2006.
- Avellaneda, A.F. de, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. a. del Saz. Barcelona 2005.
- Cervantes Saavedra, M. de, *Don Quijote de la Mancha*. Ed. F. Rico. Barcelona 2001.
- Cervantes Saavedra, M. de, *Novelas ejemplares*. 2 Bde. Ed. H. Sieber. Madrid 2003.
- Nietzsche, F., *Werke V1*. Eds. G. Colli & M. Montinari. Berlin – New York 1971.
- Platon, *Phaidros*. Ed. E. Heitsch. Göttingen 1993.

### Sekundärliteratur

- Azorín 2005. *Con Permiso de los Cervantistas*. Biblioteca Cervantina 1. Madrid.
- Bachtin, M.M. 1979. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt/Main.
- Bachtin, M.M. 1995. *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/Main.
- Barriga Casalina, G. 1983. *Los dos mundos del Quijote: Realidad y Ficción*. Madrid.
- Castilla del Pino, C. 2005. *Cordura y locura en Cervantes*. Barcelona.
- Castillo, D.R. 2001. *Anamorphosis, Cervantes, and the Early Picaresque*. West Lafayette/Indiana.
- Castro, A. 1966. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid.
- Castro, A. 1980. *El pensamiento de Cervantes*. London.
- Castro, A. 2002. *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*. Madrid.
- Creel, B.L. 1988. *Don Quijote, Symbol of a Culture in Crisis*. Valencia.
- Criado de Val, M. 1968. „Der Don Quijote als Dialog.“ In: *Don Quijote, Forschung und Kritik*. Ed. H. Hatzefeld. Darmstadt: 317-341.
- Eck, W. 2000. „Nero“. In: *Der Neue Pauly* 8. Eds. H. Cancik & H. Schneider. Weimar: 851-855.
- Finello, D. 1998. *Cervantes. Essay on Social and Literary Polemics*. London.
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris.
- Foucault, M. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main.
- Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris.
- Foucault, M. 1994. *Dits et écrits 1954-1988. I: 1954-1969*. Paris.
- Foucault, M. 2003. *Schriften zur Literatur*. Frankfurt/Main.
- Fredén, G. 1964. „Cervantes y los Moriscos.“ In: *Tres ensayos cervantinos*. Madrid: 7-31.



- García Cárcel, R. 2005. „L’Espanya de Don Quixot.“ In: *El Quixot i Barcelona*. Ed. C. Riera. Barcelona: 44-53.
- Goffman, E. 1975. *Stigma*. Frankfurt/Main.
- Gómez Canseco, L.M<sup>a</sup>. 2005. *El Quijote de Miguel de Cervantes*. Madrid.
- González Palencia, A. 1945. „Huellas Islámicas en el Carácter Español.“ In: *Moros y Cristianos en España Medieval*. Madrid: 61-99.
- González Palencia, Á. 1947. „El Arabismo español y los estudios literarios.“ In: *Bulletin of Spanish Studies*. V. 24. No. 93. Oxford: 108-116.
- Greenblatt, St. 1988. *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford.
- Guillén, C. 1995. „Acercamiento al *Quijote* desde una perspectiva histórico-social“ In: *Centro de Estudios Cervantinos*. Madrid: 257-293.
- Jüttner, S. 2002. „Wiederbegegnung mit dem Vertriebenen. Hybride Identitätskonstitutionen als kommunikativer Prozess: Die ‚Ricote‘-Episode im *Quijote* von Miguel de Cervantes.“ In: *Literarische Begegnungen. Romanische Studien zur kulturellen Identität, Differenz und Alterität*. Ed. F. Leinen. Berlin: 31-63.
- Kundera, M. 2005. *Der Vorhang*. München – Wien.
- Layna Ranz, F. 2005. *La eficacia del fracaso. Representaciones culturales en la Segunda Parte del Quijote*. Madrid.
- López Navia, S.A. 2000. „Locuras Amenas sobre Cide Hamete Benengeli.“ In: *Desviaciones Lúdicas en la Crítica Cervantina*. Eds. A. Bernat Vistarini & J.M<sup>a</sup>. Casasayas. Salamanca: 327-336.
- Lurker, M. 1979. *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart.
- Márquez Villanueva, F. 1973. *Fuentes Literarias Cervantinas*. Madrid.
- McCrea, B. 1994. „Madness and Community. *Don Quixote*, Huarte de San Juan’s *Examen de Ingenios* and Michel Foucault’s *History of Insanity*.“ In: *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 5: 213-224.
- Medina Molera, A. 2005. *Cervantes y el Islam. El Quijote a cielo abierto*. Barcelona.
- Meinhardt, H. 1971. „Andersheit, Anderssein.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Ed. J. Ritter. Basel – Stuttgart: 297-300.
- Menne, A. 1972. „Fremd, Fremdheit.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Ed. J. Ritter. Basel – Stuttgart: 1102.
- Mertz, B.A. 1996. *Grundlagen der klassischen Astrologie. Die Planeten, die Tierkreiszeichen, das Häuserystem, die Aspekte*. München.
- Moreno Baez, E. 1968. *Reflexiones sobre el Quijote*. Madrid.
- Paz Gago, J.M. 1993. „Diálogo y Dialogismo en el *Quijote*.“ In: *Actas del III Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Madrid: 221-226.
- Rey Hazas, A. 1990. „Cervantes, El *Quijote* y la Poética de la Libertad“ In: *Actas del Primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Barcelona: 369-380.
- Rey Hazas, A. 1995. *Cervantes. Vida y literatura*. Madrid.
- Riquer, M. de 2005. *Cervantes en Barcelona*. Barcelona.
- Rufer, M. 1991. *Wer ist irr?* Bern.
- Said, E.W. 1978. *Orientalism*. London.
- Salazar Rincón, J. 1986. *El Mundo Social del „Quijote“*. Madrid.

- Sampayo Rodríguez, J. A. 1986. *Rasgos erasmistas de la locura del Licenciado Vidriera de Miguel de Cervantes*. Kassel.
- Serés, G. de 2005. „El context Històric-social dels Episodis Catalans del Quixot.“ In: *El Quixot i Barcelona*. Barcelona: 81-91.
- Sicroff, A.A. 1960. *Les Controverses des Statuts de «Pureté de Sang» en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> Siècle*. Paris.
- Strosetzki, Chr. 1991. *Miguel de Cervantes*. München.
- Trapiello, A. 2004. *Al morir don Quixote*. Barcelona.
- Unamuno, M. de 1970. *Ensayos. Tomo I*. Madrid.
- Weich, H. 1989. *Don Quixote im Dialog*. Passau.
- Weinrich, H. 1956. *Das Ingenium Don Quixotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*. Forschungen zur romanischen Philologie 1. Münster.

## Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich meine Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet sowie Zitate kenntlich gemacht habe.

Duisburg, 30. Januar 2007