

**Darstellungen kultureller Merkmale der Chicano-Kultur in
ausgewählten Chicano-Romanen (1972-2005) unter
besonderer Berücksichtigung ihres Einflusses auf
junge Protagonisten**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von
Sarah Jenischewski
aus
Euskirchen

Bonn 2021

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen
Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Klaus-Peter Schneider (Vorsitzender)

Prof. Dr. Marion Gymnich (Betreuerin und Gutachterin)

Prof. Dr. Uwe Baumann (Gutachter)

Prof. Dr. Mechthild Albert (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 08.07.2021

Inhalt

1. Einleitung.....	2
2. Chicano-Ethnie und Geschichte	8
3. Relevante theoretische Ansätze aus Kulturwissenschaft und Erinnerungskulturwissenschaft... 35	
3.a Kollektives Gedächtnis	35
3.b Kultur als Zeichensystem.....	44
3.c Borderlands – La Frontera: The New Mestiza (Gloria Anzaldúa)	47
3.d Xicanisma	56
3.e Hegemoniale Männlichkeit	62
3.f Machismo.....	64
3.g Essen in „ethnischer“ Literatur.....	66
4. Die Sprache der Chicanos.....	74
4.a Chicano-Englisch und Chicano-Spanisch	74
4.b Code-switching.....	77
4.c Diglossie.....	81
5. Rudolfo Anayas <i>Bless me, Ultima</i> (1972)	84
6. Arturo Islas' <i>The Rain God</i> (1984).....	109
7. Ana Castillos <i>So far from God</i> (1993)	132
8. Pam Muñoz Ryans <i>Esperanza Rising</i> (2000).....	158
9. Sandra Cisneros' <i>Caramelo</i> (2002)	178
10. Viola Canales' <i>The Tequila Worm</i> (2005)	206
11. Schlussbetrachtung	229
12. Bibliographie	236

1. Einleitung

Seit der Amtsübernahme von Donald Trump als 45. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika stehen Einwanderer in den USA vermehrt in negativer Weise im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit, besonders diejenigen, die aus Mexiko in die USA einreisen wollen. Seine Ankündigung, eine Mauer entlang der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze zu bauen, gehörte zu Trumps zentralen Wahlversprechen. Auch die Berichterstattung der Medien war in diesem Belang in den letzten Jahren von Bildern geprägt, die Kinder zeigten, die von ihren Eltern getrennt in Abschiebezentren lebten und der unsicheren Aufenthaltssituation der Dreamer, junger Immigranten, die schon als Minderjährige ohne Papiere in die USA gekommen sind und aufgrund des DACA (Deferred Action for Childhood Arrivals) für zwei Jahre vor einer Abschiebung geschützt sind, um sich eine Arbeit suchen zu können. Die Administration Trump versuchte, dieses Abkommen aufzukündigen, scheiterte damit aber vor dem Supreme Court.

Parallel dazu verschaffen sich Minderheiten spätestens seit dem Beginn der Black Lives Matter-Bewegung vermehrt Gehör und weisen auf institutionellen Rassismus hin, der bis heute die Gesellschaft der USA prägt und unter dem aktuellen Präsidenten zusätzlich Schwung aufnimmt, betrachtet man etwa die Anschuldigungen, China sei für die COVID-19-Pandemie verantwortlich, die zu Anfeindungen von *Asian Americans* führten. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht vor allem die Situation der Afroamerikaner. Dass etwa die Chicanos nahezu in gleichem Ausmaß von institutionellem Rassismus und Polizeigewalt betroffen sind, wird weitaus weniger publiziert, was von Latino-Aktivisten moniert wird, wie sie z.B. in einem Artikel der Associated Press in der *Washington Post* darlegen: „Activists: Police killings of Latinos lack attention.“ Danach liegt die Rate erschossener Latinos (23,2 je Million Einwohner) auf dem zweiten Rang nach der schwarzer Amerikaner (31 je Million Einwohner). Dennoch sorgte der Fall des durch Polizeigewalt gestorbenen Antonio Valenzuela, dessen Tod erschreckende Ähnlichkeit zu dem George Floyds aufweist, nicht für eine annähernd große Berichterstattung.

Eine zu vermutende Ursache für dieses fehlende öffentliche Aufmerksamkeit, die von einigen Latinos, wie etwa Frank Alvarado, Sr., dessen Sohn von Polizisten erschossen wurde, als Desinteresse empfunden wird, liegt in fehlendem Wissen um die Geschichte der Latinos in den USA und den Rassismus, den sie spätestens seit dem 19. Jahrhundert im heutigen Südwesten der USA erleben. Chicanos werden nur selten gesondert

behandelt oder aufgeführt, obwohl sie durch den Verkauf großer mexikanischer Staatsgebiete an die USA Mitte des 19. Jahrhunderts über Nacht zu US-Amerikanern wurden und in der folgenden Zeit institutionellen Rassismus besonders intensiv erlebten. Obwohl sie bis heute die Mehrheit der Latinos stellen, werden sie doch vorwiegend mit Latinos anderer Herkunftsländer gleichgesetzt und fallen in Statistiken in die übergreifende Kategorie der Latinos, in der Gruppen mit sehr unterschiedlichen Hintergründen zusammengefasst werden. Das fehlende Wissen über die besondere Situation der Chicanos und ihre Geschichte ist auch ein Grund, sich mit literarischen Werken zu beschäftigen, die sich mit der Kultur der Chicanos befassen, und Erfahrungen aufzeigen, die von Diskriminierung, aber auch von einer identitätsstiftenden Aufwertung der eigenen Kultur geprägt sind.

Auch wenn mexikanischstämmige Amerikaner gesetzlich nicht in gleicher Weise von Segregation betroffen waren wie Afroamerikaner, zeigte sich beispielsweise de facto eine Trennung, bei der Chicanos insofern wie schwarze Amerikaner behandelt wurden, als sie „weiße“ Restaurants nicht besuchen durften, sie gemeinsam im ärmsten Viertel der Stadt wohnten und Kinder in Klassen unterrichtet wurden, die schlechter ausgestattet waren als die für angloamerikanische Kinder. Diese offensichtliche Benachteiligung wurde in den letzten Jahrzehnten durch schon erwähnten institutionellen Rassismus abgelöst.

Die Bezeichnung „Chicano“ nutzen Chicanos erst seit dem Chicano Movement durchgängig für sich. Es ist nicht eindeutig geklärt, woher dieser Begriff stammt. Die Verbindung zum Begriff Mexiko und *mexicano* liegt natürlich nahe. Grundsätzlich war der Begriff „Chicano“ vor der Bürgerrechtsbewegung der USA in den 1960er und 1970er Jahren negativ belegt und wurde als pejorative Bezeichnung für *Mexican Americans* genutzt. Seit dem Chicano Movement nutzen Chicanos ihn hingegen bewusst zur Selbstbezeichnung. „Chicano“ bezeichnet seither vor allem diejenigen *Mexican Americans*, die sich politisch aktiv um die Gleichberechtigung ihrer Ethnie sorgten, die stolz für ihre Ethnie und deren Kultur entwickelten und ob ihres kulturellen Hintergrundes keine Scham mehr empfanden, die ihnen bis zu diesem Zeitpunkt häufig vermittelt wurde.¹ Mit ihrem wachsenden kulturellen Selbstbewusstsein erinnerten sie

¹ Der Begriff wird in unterschiedlichen Disziplinen durchaus verschieden verwendet und ist – ähnlich wie der Begriff „race“ – keineswegs unumstritten. Im Folgenden wird er in einem weiten Sinne verwendet, als Begriff, der „die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, einem Volk oder einer Nation beschreibt“ und

vermehrt an die präkolumbianische Kultur, die nach der spanischen Eroberung in ein durchaus spannungsreiches Verhältnis mit der spanischen Kultur (in Gestalt von Aspekten wie Sprache und Religion) trat, das bis heute spürbar ist.

Im Rahmen dieser Arbeit unterscheide ich bei der Untersuchung der Romanfiguren aus diesem Grund bewusst zwischen Chicanos und *Mexican Americans*. Sofern die Figuren erst im Laufe des Romans in die USA einwandern und/oder keinem US-amerikanischen Einfluss ausgesetzt sind, wie es beispielsweise in *Esperanza Rising* der Fall ist, bezeichne ich sie als Mexikaner bzw. bei schon längerem Aufenthalt in den USA als *Mexican Americans*. Leben sie schon über einen größeren Zeitraum in den USA und setzen sich mit ihrem kulturellen Hintergrund zwischen der US-amerikanischen und mexikanischen Kultur auseinander, nenne ich sie Chicanos. Die Autoren, die sich alle als Vertreter kulturell interessierter Chicanos zeigen, bezeichne ich durchgängig als Chicano und Chicana.

„Chicanos“ wird im Laufe dieser Studie sowohl als Sammelbezeichnung für die Ethnie verwendet als auch als Plural der männlichen Gruppenmitglieder. Sofern eine Unterscheidung zwischen den männlichen und weiblichen Mitgliedern der Ethnie von Bedeutung ist, nutze ich explizit „Chicanos“ und „Chicanas“, genauso wie ich besonders im Themenbereich des Xicanisma und der Rolle der Frau in der Chicano-Ethnie speziell von Chicanas schreiben werde. In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass ich in dieser Arbeit das generische Maskulinum verwende, um die Lesbarkeit zu gewährleisten. Mit dieser Schreibart sind dennoch jederzeit alle Geschlechter angesprochen.

Thematisch behandelt diese Studie die Frage, wie die in den Romanen dargestellten Figuren, insbesondere ihre jungen Protagonisten, mit ihrer Verwurzelung in zwei unterschiedlichen Kulturen umgehen. Sie werden sowohl durch die Kultur Mexikos, der Heimat ihrer Vorfahren, beeinflusst als auch die US-amerikanische Kultur. Besonders von Seiten der dominanten angloamerikanischen Kultur müssen sie sich zudem damit auseinandersetzen, dass die mexikanische Kultur häufig als minderwertig angesehen wird. In den meisten Fällen, so wird deutlich werden, wollen sich die Chicanos dennoch nicht in

„eine entscheidende Rolle bei der Identitätskonstitution von Subjekten [spielt], da die Zugehörigkeit zu und Identifikation mit einer bestimmten ethnischen Gruppe gleichzeitig eine Platzierung in einem kulturellen, historischen und sprachlichen Raum bedeutet und somit eine Situierung in der Welt im Sinne einer Selbstdefinition darstellt“ (Antor 183).

die angloamerikanische Kultur assimilieren. Sie suchen einen Platz für sich selbst, in dem sie beide Kulturen verbinden und so eine neue kulturelle Heimat kreieren können. Diesen Ort hat Gloria Anzaldúa mit ihrer Borderlands-Theorie für sie „erfunden“. Die in den Romanen dargestellten Chicanos setzen dabei sehr unterschiedliche Schwerpunkte und bewerten verschiedene Erinnerungen und Bestandteile der Kultur als bedeutsam. Es wird interessant sein, diese Erinnerungen und Traditionen näher zu betrachten, da sie Hinweise darauf versprechen, welche Bestandteile der Kultur den Chicanos erinnerenswert erscheinen. Wenn Aspekte und Themengebiete in allen untersuchten Romanen Erwähnung finden, dann legt dies den Schluss nahe, dass sie als zentral für die Kultur betrachtet werden können, wenngleich natürlich nicht angenommen wird, dass die Romane die Lebenswirklichkeit der Chicanos mimetisch abbilden. Die Analyse der in den Romanen dargestellten Bestandteile der Kultur wird unterteilt in die materielle, soziale und mentale Dimension gemäß Roland Posners Kulturmodell, so dass zusätzlich auch eine Einordnung möglich sein sollte, ob und welche Dimension durchgängig stärker betont wird als eine andere.

Die Romane, an denen ich exemplarisch die Darstellung der Kultur der Chicanos in der Chicano-Literatur untersuchen werde, wurden im Zeitraum zwischen 1972 (*Bless me, Ultima*) und 2005 (*The Tequila Worm*) verfasst. Die Handlung von *Esperanza Rising* ist bereits in den 1930er Jahren angesiedelt und ermöglicht einen Blick auf eine Gruppe von Mexikanern, die gerade erst in die USA einreist und sich ihren Lebensunterhalt als *campesinos* verdient. In den anderen Romanen werden im Unterschied zu diesen Figuren *Mexican Americans* und Chicanos gezeigt, die schon seit einiger Zeit in den USA leben und sich dort ein eigenes Leben aufgebaut haben. Da die Romane über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren hinweg geschrieben wurden und auch der Zeitpunkt der Handlung sowohl teilweise in den einzelnen Romanen als auch zwischen ihnen mehrere Jahrzehnte umfasst, sollten sich auch Entwicklungen, die die Geschichte der Chicanos in den USA geprägt haben, herauskristallisieren. So wird diskutiert werden, ob es einen Wandel gab, welche kulturellen Aspekte wichtig waren, und ob diese stets beibehalten wurden. Auch wird durch die Auswahl der Autoren gewährleistet, dass sowohl die weibliche als auch die männliche Perspektive einbezogen werden können. Das letzte in dieser Arbeit behandelte Buch erschien vor 15 Jahren, im Jahr 2005. Chicanos sind natürlich auch in der Gegenwart weiterhin als Autoren aktiv. In den letzten Jahren sind jedoch keine Werke mehr

erschienen, die als Klassiker der Chicano-Literatur wahrgenommen werden. Dies liegt vermutlich auch an einer inhaltlichen Schwerpunktverlagerung der Romane von Chicano-Autoren. Während ihre Erfahrungen als Chicana und Chicano in den USA weiterhin Erwähnung finden, fehlt ihnen die zeitliche Nähe zu einem kulturellen Impuls wie es das Chicano Movement oder der Xicanisma im Zeitraum zwischen den späten 1960er Jahren und den 1980er Jahren waren. Heute steht vermehrt unterhaltende Literatur im Vordergrund, wie die Detektivromane von Manuel Ramos, Jugendromane von Benjamin Alire Sáenz oder das neue Genre der Chica Lit mit Autorinnen wie Michele Serros und Alisa Valdes-Rodriguez demonstrieren.

Das theoretische Fundament der Studie bilden vor allem Jan Assmanns Konzept des kollektiven Gedächtnisses, Roland Posners Konzept von Kultur als Zeichensystem sowie Gloria Anzaldúas schon angesprochene Theorie der Borderlands. Der letztgenannte Ansatz entstand direkt aus der Ethnie heraus, so dass von einer passgenauen Theorie für die Untersuchung der Chicano-Literatur auszugehen ist. Darüber hinaus beziehe ich Aspekte des Xicanisma und Connells Konzept von hegemonialer Maskulinität ein. Auch auf die Bedeutung von Essen in „ethnischer“ Literatur allgemein wird schon vorab eingegangen, da dieser Themenkomplex sich als besonders wichtiger Aspekt der Chicano-Literatur herausgestellt hat.

Da die Geschichte der Chicanos vergleichsweise wenig bekannt ist, wie die weiter oben zitierten Aktivisten betonen, beginnt diese Arbeit mit einem kurzen Abriss über die Geschichte der Chicanos in den USA. Auch ihre aktuelle Situation und die Anzahl derjenigen, die sich als Chicano klassifizieren, wird in diesem Kapitel dargelegt werden. An dieses Kapitel schließt sich das schon skizzierte theoretische Fundament der Arbeit an, bevor näher auf die besondere sprachliche Situation der Chicanos eingegangen wird, im Alltag genauso wie in ihrer Literatur. Wie bei vielen anderen Minderheiten sind zwei unterschiedliche Sprachen Teil ihres kulturellen Hintergrundes, wobei diese Bilingualität besonders in der Vergangenheit vielfach negativ sanktioniert wurde. Ihre Sprachpraxis ist also vor dem Hintergrund einer starken gesellschaftlichen Hierarchisierung mit höherer Wertschätzung des Englischen vor dem Spanischen geprägt, worauf im Unterkapitel zur Diglossie eingegangen wird. Spanisch wird in den Romanen in unterschiedlichem Umfang genutzt, was im Abschnitt zum code-switching näher beschrieben wird. Auf dieses Kapitel

folgen die Analysen der ausgewählten Romane, die in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens untersucht werden: *Bless me, Ultima* von Rudolfo Anaya (1972), *The Rain God* von Arturo Islas (1984), *So far from God* von Ana Castillo (1993), *Esperanza Rising* von Pam Muñoz Ryan (2000), *Caramelo* von Sandra Cisneros (2002) und *The Tequila Worm* von Viola Canales (2005). In allen Romanen stehen junge Protagonisten im Mittelpunkt, deren Entwicklung durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturellen Einflüssen und mit Diskriminierung geprägt wird, aber auch durch Stolz auf kulturelle Traditionen und durch eine Gemeinschaft, die Kraft verleihen oder auch zum Hindernis werden kann.

2. Chicano-Ethnie und Geschichte

Mexican Americans stellen die größte Gruppierung innerhalb der Latinos, der größten ethnischen Minderheit der USA, dar. Ihre Zahl steigt kontinuierlich, so dass sie in einigen Gemeinden der Vereinigten Staaten heute schon die Mehrheit der Bevölkerung bilden. Unter den ethnischen Gruppen nehmen sie insofern eine besondere Stellung ein, als sie innerhalb ihrer Gemeinschaft zwar viele grundlegende kulturelle Muster und Werte teilen, wie beispielsweise ihre traditionelle Küche und die Bedeutung der Familie, aber gleichzeitig schon hinsichtlich ihrer Geschichte eine heterogene Gruppe darstellen:

the Mexican-origin population is unique in its vast internal diversity. It is made up of individuals who come from many different waves of immigration, while others descend from Mexicans who were in what became the southwestern United States in 1848. (Jiménez xii)

Heute steigt der Anteil dieser Gruppe an der Gesamtbevölkerung in den Vereinigten Staaten aufgrund der im Vergleich zu Angloamerikanern höheren Geburtenrate sowie der weiterhin anhaltenden Einwanderung. Trotz dieser wachsenden Zahlen trat die mexikanisch-amerikanische Gemeinschaft als Gruppe in der Vergangenheit in der öffentlichen Wahrnehmung häufig hinter anderen, „prominenteren“ ethnischen Minderheiten,² wie *Asian Americans* oder Afroamerikanern, zurück. Dies hat verschiedene Ursachen: Zum einen gingen *Mexican Americans* früher häufig in der größeren Gruppe der *Hispanics*³ auf und wurden nicht als eigene Gruppe wahrgenommen. Seitens der Chicanos führte es jedoch oftmals zu Spannungen, wenn keine Unterscheidungen zwischen ihnen und beispielsweise den *Nuyoriquenos*⁴, Kubanern in Florida oder anderen spanischsprachigen Gemeinschaften gemacht wurden, obwohl jede dieser Gruppen durch jeweils andere kulturelle Aspekte und eine andere, auch indigene Geschichte geprägt ist und sich nicht auf die gemeinsame Geschichte der Erfahrung der spanischen Eroberung reduzieren lässt (vgl. Viramontes/Gabriel 256). In Statistiken, wie z.B. bei Volkszählungen erhoben, werden Chicanos zudem traditionell

² Dies hat sich in den vergangenen Jahren natürlich geändert; mexikanische Einwanderer stehen heute – besonders seit dem Beginn der Trump-Regierung, die sich ein Ende der mexikanischen Einwanderung zum erklärten Ziel gesetzt hat, – als ethnische Minderheit in den USA sogar besonders stark im Fokus. Die in dieser Arbeit behandelten Romane wurden jedoch in einer Zeit verfasst, in der dies noch deutlich anders war.

³ Der Begriff *Hispanic* umfasst alle Personen in den USA, deren Ursprung in einem Land mit Spanisch als dominierender Sprache liegt, bzw. in einem Land, welches starke Bindungen an Spanien hat.

⁴ Puerto-Ricanern in New York.

ausschließlich in der großen Gruppe der „other people of color“ (Zygadło 37) erfasst, wodurch ihnen eine eigene Ethnie mit eigener Stimme abgesprochen wird.

Neben dieser oftmals fehlenden Anerkennung als eigenständiger Ethnie müssen die Vielfalt unter den Chicanos und die traditionell angespannte Beziehung zwischen der Ethnie und den USA als Staat, inklusive der dominanten angloamerikanischen Kultur, als nachteilig für die Stellung der Chicanos unter den ethnischen Minderheiten erwähnt werden. In der nachfolgenden Skizze der Geschichte der Chicanos wie auch bei der Analyse ihrer Literatur im Hauptteil der Arbeit wird sich offenbaren, inwiefern diese einzigartige Mischung verschiedener Umstände die Werte, Kultur und (grundsätzliche) politische Positionierung der Chicanos grundlegend beeinflusst hat.

Die Geschichte der *Mexican Americans* ist seit Jahrhunderten durch Eroberungen geprägt, die dazu führten, dass sie gleich zweifach in ihrer ursprünglichen Heimat zu Ausländern wurden. Der erste historische Einschnitt erfolgte im 16. Jahrhundert durch die Kolonialisierung durch die spanischen Eroberer. Es gelang Hernán Cortés in weniger als zwei Jahren, das Land der Azteken zu erobern und sie zu unterwerfen, auch wenn, zumindest gemessen an der Anzahl der Soldaten, der Vorteil ursprünglich auf der Seite der Einheimischen zu sein schien (vgl. Samora/Vandel Simon 17). Die Eroberer waren von der Überlegenheit ihres europäischen Erbes gegenüber der indigenen Bevölkerung in Mittelamerika überzeugt, weshalb sie „sich hierarchisch über diese ethnischen Gruppen zu erheben“ (Carro-Klingholz 7) begannen. Diese Einschätzung hatte für die einheimische Bevölkerung einschneidende Folgen:

The culture and institutions of Spain would have to be imposed upon Mexico and the Indians made an integral part of the empire that was emerging in the New World. [...] They could best achieve their goals within a familiar system, and so the next century was one of superimposing the language, laws, and institutions of Spain on Indian Mexico. (Samora/Vandel Simon 19)

Der Eindruck, dass ihre Kultur und sie selbst den ehemaligen Eroberern und der europäischen Kultur gegenüber minderwertig seien, beeinflusst das Selbstbildnis vieler Chicanos offenbar bis in die Gegenwart. Dies ist eins der Themen, das in den im Folgenden zu analysierenden Romanen immer wieder anklingt. Diejenigen Chicanos, die über spanische Wurzeln verfügen oder eine hellere Hautfarbe haben, sehen sich immer noch oft als den Nachfahren der indigenen Bevölkerung als überlegen an, weshalb sie in

der Vergangenheit ihre Wurzeln immer wieder betonten, „um von den Anglo-Amerikanern eher akzeptiert zu werden“ (Thelen-Schäfer 162). Erst im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann sich diese Einstellung durch die jüngere, politisch aktive Generation zu ändern.

Für Frauen bedeutet die Eroberung durch die Spanier bis heute noch aus einem anderen Grund einen Wendepunkt, der ihre Rolle und ihren Status innerhalb der Ethnie weiterhin beeinflusst. Malintzin Tenepal (la Malinche), eine adlige Aztekin, die von ihrer Mutter in die Sklaverei verkauft wurde, übernahm aufgrund ihrer guten Sprachkenntnisse Übersetzungsaufgaben für Hernán Cortés. Sie wird wegen dieser Tätigkeit weiterhin von vielen Mexikanern für die Eroberung (mit)verantwortlich gemacht sowie als Verräterin an ihrem Volk angesehen. Diese Sichtweise wird allerdings gerade im Kontext eines feministisch geprägten Blicks auf die Geschichte Mexikos zunehmend als Ausdruck von Misogynie betrachtet und auch hinsichtlich der historischen Fakten in Frage gestellt, u.a. weil die spanischen Eroberer auch die Unterstützung anderer indigener Völker erfuhren, wie Gloria Anzaldúa darlegt:

The Tlaxcalans were the Aztecs' bitter enemies and it was they who helped the Spanish defeat the Aztec rulers, who were by this time so unpopular with their own common people that they could not even mobilize the populace to defend the city. (Anzaldúa 56)

Trotz dieses Umdenkens wird Malintzin nach wie vor landläufig als ‚mexikanische Eva‘ bezeichnet und ist als solche im kulturellen Gedächtnis präsent.

Der zweite, weniger weit zurückliegende, geographische Einschnitt in der Geschichte der Chicanos liefert Motive für einen Großteil der Themen und Empfindungen innerhalb der neueren Chicano-Kultur. Die Annexion von Texas im Jahre 1845 markierte den Anfang des Kriegs zwischen Mexiko und den USA, welcher schließlich durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo beendet wurde. Dessen bekannteste und einschneidendste Konsequenz ist das Abtreten eines großen Teils des Gebiets Mexikos an die USA:

In the mid-nineteenth century Manifest Destiny urged American expansion westward, and the movement of American settlers into Mexican territories precipitated a war between the United States and Mexico that raged for nearly two years. The war came to an end with the signing of the Treaty of Guadalupe Hidalgo in 1848. In addition to ending the war, the treaty stipulated that Mexico cede the present-day American West and Southwest to the United States. (Jiménez 32-33)

Erneut wurden die Mexikaner zu Ausländern in ihrem Land. Während die erste Eroberung die Kultur der Gruppe nachhaltiger veränderte – u.a. hinsichtlich ihrer Sprache und Religion – und ihr Verständnis von sich selbst als eigenem Volk nachhaltig prägte, kann dieser zweite Einschnitt und besonders die Art und Weise, in der er erfolgte,⁵ als verantwortlich für ihre Haltung dazu gesehen werden, selbst die amerikanische Nationalität zu besitzen, sowie für die Entwicklung der Chicano-Literatur und des Chicano Movements.

Der Vertrag von Guadalupe Hidalgo

sah eine Zahlung von 15 Millionen US-Dollar an Mexiko vor; dafür erhielten die USA endgültig den Río Grande als Grenze und einen riesigen Territorialgewinn: Kalifornien und die heutigen Bundesstaaten Nevada, Utah, New Mexico, Arizona, Teile von Wyoming und Colorado. (Bernecker/Pietschler/Tobler 202)⁶

Mexikaner, die zu diesem Zeitpunkt in den betroffenen Regionen lebten, erhielten die Gelegenheit, ihre Häuser zu verlassen und zu einem anderen Ort innerhalb der neu geschaffenen Grenzen Mexikos umzusiedeln. Diejenigen, die an ihrem Wohnort und Besitz festhielten, wurden über Nacht zu US-Amerikanern, die von nun an *Mexican Americans* genannt wurden.⁷ Die Mehrheit der betroffenen Bevölkerung wählte die zweite Option, da sie vorzog „to stay in their established homes, seeing very little difference between one government and another“ (Samora/Vandel Simon 100). Diese Entscheidung bedeutete jedoch auch, dass sie eine neue Staatsbürgerschaft annehmen mussten, obwohl sie sich vielfach weiterhin als Mexikaner ansahen und fühlten (vgl. Carro-Klingholz 35). Hinsichtlich ihrer Rechte sollten sie den Angloamerikanern gleichgestellt werden (vgl. Carro-Klingholz 12). Die USA waren verpflichtet, die neuen Bürger zu schützen und ihre bürgerlichen Rechte zu garantieren, wie Julian Samora und Patricia Vandel Simon darlegen: „It gave the Mexican Americans the right to retain their language, [...] culture, to follow customs their families had practiced for generations and to celebrate the traditional fiestas without interference“ (Samora/Vandel Simon 100). Die historische Entwicklung hatte zur Folge, dass die *Mexican Americans* neben den *Native*

⁵ Beispiele folgen.

⁶ Siehe auch Thiel 15, Samora/Vandel Simon 99-100.

⁷ Hiervon waren geschätzt ca. 50.000 Mexikaner betroffen. Es sei dennoch darauf hingewiesen, dass unter den heutigen *Mexican Americans* kaum Nachfahren dieser Gruppe zu finden sind: „very few Mexican Americans are the direct descendants of the estimated fifty thousand originally colonized Mexicans. The overwhelming majority of Mexican-descent individuals trace their roots to voluntary migration“ (Jiménez 14).

Americans die zweite Minderheit auf US-amerikanischem Boden waren, deren Land annektiert wurde und denen anschließend vertraglich festgehaltene Rechte zugesichert wurden (vgl. Thelen-Schäfer 28). Die gleichen Garantien erhielten später auch die Einwohner jener Zone, die vom Gadsden-Kauf betroffen waren, denn „[k]urze Zeit nach dem Krieg erwarben die USA im Jahr 1853 wegen des Baus einer geradlinigen Bahnlinie im sogenannten „Gadsden-Kauf“ weiteres mexikanisches Gebiet [La Mesilla] für zehn Millionen US-Dollar“ (Bernecker/Pietschler/Tobler 202).

Der Vertrag von Guadalupe Hidalgo hat dennoch im kulturellen Gedächtnis der *Mexican Americans* eine herausragendere, da auch ideologisch wirkmächtige, Bedeutung als der Gadsden-Kauf, die nicht unterschätzt werden darf, da hiermit auch der Grundstein für die heutige „Nation of Aztlán“ gelegt wurde. Besonders während des Chicano Movements erlangte die Vorstellung von Aztlán als einer spirituellen und geographischen Heimat eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung, da sie mit der Hoffnung verbunden war, die alten Werte und Strukturen der Azteken wiederzubeleben (vgl. Thelen-Schäfer 122). Diese Sehnsucht nahm auch eine wichtige Rolle in der Literatur der Chicanos ein. Die Vorstellungen beinhalteten die Hoffnung, Aztlán, die Heimat der Azteken, zurückzuerobern und die angloamerikanischen Usurpatoren daraus zu verbannen (vgl. Thelen-Schäfer 42).

Die Geschichte hat gezeigt, wie wenig die Versprechungen des Vertrags von Guadalupe Hidalgo eingehalten wurden und wie sehr Theorie und Realität sich unterschieden:

As more white settlers moved west into the newly annexed territory in search of gold and land, it became increasingly clear that Mexican Americans would not enjoy U.S. citizenship on equal grounds, despite provisions in the Treaty of Guadalupe Hidalgo guarantying [sic] their rights as citizens. They were second-class citizens who became socially, economically, and politically displaced. (Jiménez 33)⁸

Die nach Westen drängenden Angloamerikaner übernahmen die Kontrolle über alle Angelegenheiten und überließen den dort lebenden *Mexican Americans* nicht viel:

Throughout most of the Southwest, the Mexicans were supplanted, left with only the most menial tasks. A new stereotype emerged – a stereotype of the Mexican American as an unskilled worker, uninterested and incapable in politics or education. (Samora/Vandel Simon 107)

⁸ Siehe auch Samora/Vandel Simon 100.

Sie wurden mit Diskriminierung am Arbeitsplatz konfrontiert, genauso wie mit Rassismus, Angriffen und Lynchjustiz (vgl. Carro-Klingholz 12). Der Vertrag von Guadalupe Hidalgo, der den neu eingebürgerten Amerikanern Gleichberechtigung versprach, wurde also gebrochen. Darüber hinaus verwehrte der Staat der neuen ethnischen Minderheit durch Vergeltungsmaßnahmen ihre Gleichberechtigung. Nicht einmal zehn Jahre nach dem Abschluss des Vertrags trat 1855 ein auf Englisch und Spanisch verfasstes Gesetz in Kraft, welches das Verwenden der spanischen Sprache in der Öffentlichkeit unter Strafe stellte (vgl. *ibid.*) – und damit den *Mexican Americans* ein Recht nahm, welches ihnen im Vertrag von Guadalupe Hidalgo explizit zugestanden worden war.

Über diese gebrochenen Bestimmungen hinaus erlitten die *Mexican Americans* auch großen materiellen Schaden, beispielsweise als 1870 in New Mexico ein vorsätzlich gelegtes Feuer die Archive zerstörte, in denen die Eigentumsurkunden der *Spanish Americans* lagerten (vgl. Carro-Klingholz 13). Auf verschiedenen Wegen wurden die Rechte der *Mexican Americans* beschnitten und missachtet. Die angloamerikanischen Siedler nutzten geschickt ihr Justizsystem, welches den *Mexican Americans* oft verwirrend und darüber hinaus hinsichtlich des erforderlichen Rechtsbeistands für sie häufig unerschwinglich erschien. Aufgrund dieser Vorgehensweise der Siedler reduzierte sich der Landbesitz der langjährigen Eigentümer schnell auf ein Bruchteil ihres ursprünglichen Territoriums (vgl. Jiménez 33).

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen verwundert es nicht, dass die neu eingebürgerten Amerikaner von ihrem neuen Heimatland enttäuscht waren, als sie begannen, die Konsequenzen zu verstehen, die ihre neue Nationalität mit sich brachte. Obwohl sie sich noch als Mexikaner fühlten, mussten sie ihre Nationalität ändern, und dennoch beschützten die amerikanischen Gesetze sie nicht, sondern ließen sie vielmehr im Stich, wie die Soziologin Helen Walker bestätigt: „Besides, Mexicans found themselves worse off as citizens than as aliens, she [Helen Walker, Anm. der Autorin] thought, because as aliens at least they were protected by the Mexican government“ (Rosales 47). Zudem formten Medien und Schulbücher durch die Verbreitung pejorativer Darstellungen die Meinung zukünftiger und heranwachsender Generationen, dass Mexikaner faul, streitsüchtig und generell minderwertig seien (vgl. Carro-Klingholz 16).

Gleichzeitig sind die häufig schlechteren Bildungschancen und die Sprachbarriere vermutlich Gründe dafür, dass Mexikaner lange Zeit keine Möglichkeit sahen, sich zu organisieren und sich gegen die diskriminierenden Gesetze und Politik zur Wehr zu setzen (vgl. *ibid.*). Ihr Ruf, in der Hauptsache Migranten und Wanderarbeiter in der Landwirtschaft zu sein, verfestigte sich in den 1880er Jahren weiter, als ganze Familien auf Arbeitssuche in die USA kamen (vgl. Carro-Klingholz 15). Dennoch unterstützten politisch und wirtschaftlich einflussreiche Kreise weiterhin die mexikanischen Arbeiter, wenn auch natürlich nicht ohne Hintergedanken:

Mexico provided a seemingly unending and ideal supply of cheap labor. Industrialists, agriculturalists, and politicians in the United States idealized Mexican laborers, not only because of their work habits and their willingness to take backbreaking jobs, but also because they were seen as a temporary population and therefore as a source of minimal social disruption. (Jiménez 34)

Mit der mexikanischen Revolution begann sich ab 1910 die sozioökonomische Zusammensetzung der mexikanischen Einwohner der USA zu ändern: Selbst mexikanische Arbeiter, die in der Zwischenzeit zu amerikanischen Staatsbürgern geworden waren, wurden von Francisco Maderos Spähern rekrutiert.⁹ Parallel dazu erreichte ein neuer Strom mexikanischer Bürger die USA, um sich dort dauerhaft anzusiedeln (vgl. Samora/Vandel Simon 130). Diese Gruppe umfasste insgesamt ca. 30% der gesamten mexikanischen Bevölkerung und setzte sich aus Mitgliedern aller sozialen Klassen zusammen, darunter erstmals auch Intellektuelle, „die in die USA neue Ideen und ihren gesamten literarischen Hintergrund bis hin zum *Modernismo* mitbrachten“ (Carro-Klingholz 18). Allerdings sahen sie sich nun nicht nur der Diskriminierung durch die Angloamerikaner ausgesetzt, sondern auch durch die alteingesessenen *Mexican Americans*: „Some established Mexican Americans feared that the influx of Mexican immigrants contributed to the second-class citizenship of the entire Mexican-origin population“ (Jiménez 36). Eine solche Staatsbürgerschaft „zweiter Klasse“ spürten die *Mexican Americans* tagtäglich, denn

⁹ Während des Wahlkampfes zur Wahl im Jahr 1910 wurde Madero inhaftiert und verlor in der Folge die Wahl. Daraufhin begann er die mexikanische Revolution. Zuvor startete seine politische Karriere als Gegner von Porfirio Díaz. Als Díaz sich 1910 erneut als Präsidentschaftskandidat aufstellen ließ, gründete Madero die Anti-Wiederwahl-Partei. Tage vor der Wahl wurde offensichtlich, dass Madero die Wahl gewinnen würde, woraufhin Díaz seine Versprechungen von freien Wahlen widerrief. Stattdessen ließ er Madero ins Gefängnis werfen, aus dem er bald jedoch gegen Kautionsfreikam. Er floh nach Texas, von wo aus er eine gewaltsame Revolution ausrief und somit die mexikanische Revolution begann (vgl. <http://www.biography.com/people/francisco-madero-39449>, letzter Aufruf: 24. August 2020).

Mexican Americans throughout the Southwest lived in segregated neighborhoods, attended segregated and substandard schools, and experienced limited access to social, political, and economic opportunities. [...] [T]hey were barred from certain sections of movie theaters, were refused service at restaurants, were kept out of barber shops and hair salons, and were prevented from voting. (Jiménez 36)

Zudem sollten die kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen den alteingesessenen *Mexican Americans* und den neu eingewanderten Mexikanern nicht unterschätzt werden:

The Mexican who fled the revolution was a different person from the Mexican American whose family had lived in the Southwest for generations. In broad terms they had a common heritage, religion, and language. Yet there were specific differences [...]. (Samora/Vandel Simon 130-131)

So vergrößerte sich die Heterogenität der *Mexican Americans* als Bevölkerungsgruppe.

Grundsätzlich schien es aufgrund des Drucks der hegemonialen Gruppe wichtig, sich an die angloamerikanische Kultur anzupassen und möglichst „amerikanisch“ zu erscheinen, wollte man in der sozialen Hierarchie der USA aufsteigen (vgl. Thelen-Schäfer 2), was nun in exzessivem Ausmaß geschah: Die neu ankommenden Migranten assimilierten sich besonders stark und wurden daraufhin sowohl von jenen Mexikanern, die durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo zu Amerikanern geworden waren, als auch von den *Mexican Americans*, die ihre eigene Kultur beibehielten, abwertend als *pochos* bezeichnet (vgl. Carro-Klingholz 18).

Schon kurz nach der mexikanischen Revolution erwiesen sich Bedenken ob des rechtlichen Status der Mexikaner in den USA als gerechtfertigt, als es zu Beginn der 1930er Jahre eine erste Welle von Deportationen gab, der die sich verschlechternde finanzielle Situation der USA¹⁰ und eine erfolgreiche Diffaminierungskampagne gegen die Mexikaner zugrunde lagen. Ihnen wurden Krankheiten, Gewalttaten und die „Kontaminierung“ der angloamerikanischen Kultur angelastet (vgl. Carro-Klingholz 19). Ausschlaggebend für diese Deportationswelle waren vor allem die Weltwirtschaftskrise und die daraus resultierende hohe Arbeitslosenquote. Mehr als 400.000 arbeitslose Mexikaner, *Mexican Americans* und auch deren in Amerika geborene Kinder wurden nach Mexiko abgeschoben (vgl. Hoffman ix). Auf diese erste Deportationswelle folgten noch weitere, womit eine der Ursachen für die angespannten Beziehungen zwischen den

¹⁰ Besonders in größeren Städten mit großen mexikanischen oder *Mexican American Communities* entschieden offizielle Vertreter der Stadt, dass es billiger sei, die Mexikaner zurück in ihre Heimat zu schicken, als Sozialleistungen für sie zu bezahlen.

Mexican Americans, besonders im Südwesten der USA, und den amerikanischen Behörden erklärt ist:

Mexicans and Mexican Americans who underwent the process find it hard to forget the shame of repatriation. That a mighty nation with high principles could eagerly seek workers from across the border and, after benefiting from their labor, reject them coldly made Mexicans feel like unwanted *things*, rather than people. Thousands of adults still remember repatriation: the provocations, the provision of funds, and the pressures upon Mexicans to leave their homes because they were not wanted. [...]

Much of the feeling of alienation from Anglo-American society among Mexican-American adults today stems from the belief that they are still not wanted except as they serve the U.S. economic desires. (Hoffman ix)¹¹

Die Entwicklungen in der jüngsten Zeit, unter der Trump-Regierung, setzen dieses Muster fort. Da die US-Amerikaner sich um die Zukunft ihrer Arbeitsstellen sorgten, arbeiteten die Behörden auf Bundes-, Bundestaats- und lokaler Ebene bei den Rückführungen eng zusammen und machen dabei auch nicht halt vor amerikanischen Bürgern mexikanischen Ursprungs (vgl. Jiménez 37).¹² Familien, in denen der Vater und/oder die Mutter eine mexikanische Staatsbürgerschaft besaßen, die Kinder aber in den USA geboren wurden und daher amerikanische Staatsbürger waren, wurden getrennt, wenn die Kinder in den USA bleiben durften, die Eltern aber nach Mexiko abgeschoben wurden (vgl. Samora/Vandel Simon 137).

Während der 1930er und 1940er Jahre wurde erstmals die innere Zerrissenheit der *Mexican Americans* offensichtlich, besonders die junger Männer. Sie hatten eine Verbindung zu zwei verschiedenen Ländern, zwischen denen sie sich entscheiden sollten, wurden jedoch gleichzeitig von beiden Kulturen zurückgestoßen. Sie formierten sich zu der Gruppe der *pachucos*:

Der **pachuco** ist ein in den USA lebender Mexikaner, der sein Erbe – Sprache, Religion, Bräuche – verloren hat und nicht zu seiner mexikanischen Herkunft zurückfinden will. Er weigert sich jedoch auch, den amerikanischen Lebensstil anzunehmen. [...] In den 30-er Jahren wurde mit **pachuco** ein Jugendlicher bezeichnet, der groß redete und dessen kulturelle und bilinguale Identität zwischen zwei Kulturen in eine Krise geraten war. Seine Reaktion darauf war Rebellion, er schloß sich mit anderen zu Jugendbanden zusammen. Der **pachuco** war leicht an seiner äußeren Erscheinung auszumachen. Da die US-amerikanische

¹¹ Fett- und Kursivdruck innerhalb der Zitate sind in dieser Arbeit aus dem Original übernommen, sofern nicht anders angegeben.

¹² Siehe auch Samora/Vandel Simon 137.

Mode bequem sein mußte, trug der **pachuco** schöne, unbequeme und unpraktische Kleidung. (Thelen-Schäfer 10-11)

Trotz der Assoziation mit Jugendbanden werden die *pachucos* nicht als (durchweg) negativ gesehen, wie Elena Poniatowska argumentiert:

Nevertheless, the Pachucos remain in our minds not as grotesque figures, but as very daring and lonely ones; they were in search of an identity that both countries denied them; they were very bold in a society that rejected them; and they wanted to live among Americans who denied them political participation and human rights. Mexico, their country of origin, had not been capable of feeding them, much less giving them an identity. The United States cast them aside and blamed them for all their social ills: robberies, rapes, vandalism. They had to be the responsible ones, because they were poor, and the Pachucos lived in junk yards among abandoned cars and used refrigerators, creating their own subculture with their own Spanglish, their own music, and their own way of life. (Poniatkowska 39)

Diese Verhaltensweisen manifestierten erstmals für alle erkennbar die innere Zerrissenheit der Jugendlichen. In den folgenden Jahrzehnten fanden sie andere Formen des Protests, die Gründe für diese Verhaltensweisen blieben jedoch bestehen, was auch in den im Folgenden zu diskutierenden Romanen immer wieder zum Tragen kommen wird.

Auch wenn die *Mexican Americans* an beiden Weltkriegen im 20. Jahrhundert als Soldaten der amerikanischen Armee teilnahmen, hielten sich die positiven Auswirkungen dieses Einsatzes für ihr Land auf ihr Ansehen in den USA sehr in Grenzen. Vielmehr wurden sie weiterhin primär als schnelle Lösung für fehlende Arbeitskräfte angesehen. Zu diesem Zweck wurden noch zusätzliche Mexikaner aus Mexiko angeworben: „Shortages in the domestic labor force brought on by military demands were alleviated by the importation of thousands of Mexican workers, many of whom settled permanently in the United States“ (Paredes 91). Dort, wo es nicht mehr ausreichend angloamerikanische Arbeitskräfte gab, wurden *Mexican Americans* entweder in den Rüstungsfabriken eingesetzt, was ihnen nach dem 2. Weltkrieg ermöglichte, eine qualifizierte Stelle zu finden, oder sie wurden in die Armee aufgenommen (vgl. Carro-Klingholz 20). In den Nachkriegsjahren erhöhte sich die Zahl der Einwanderer: „Nach beiden Weltkriege kam es jeweils zu erneuten massiven Migrationsströmen von Arbeitern aus Mexiko, und in den Städten entstanden viele ghettoähnliche Stadtviertel, die sogenannten *barrios*“ (ibid.). Die amerikanische Regierung förderte in den kommenden Jahren mit dem Bracero-

Programm¹³ zusätzlich die Einwanderung von Mexikanern in die USA: Zwischen 1942 und 1964 kamen teilweise über 400.000 Mexikaner jährlich als *braceros* in die Vereinigten Staaten (vgl. Samora/Vandel Simon 138-140).¹⁴ Diese Bezeichnung leitete sich vom spanischen Wort für „Arme“ ab: „*Los braceros*: Those men who work with their *brazos*, their arms; Mexican nationals who were licensed to work for American farmers in the 1950s. They worked very hard for very little money, my father would tell me“ (Richard Rodriguez 121). Obwohl die amerikanische Regierung diese Arbeiter direkt rekrutierte, wurden sie diskriminiert und Vertragsklauseln, die genau dieses Verhalten verboten, ignoriert. In Texas spitzte sich die Situation so sehr zu, dass die mexikanische Regierung sich schließlich gezwungen sah zu intervenieren: „In the state of Texas alone, Mexicans were discriminated against to such an extent that the Mexican government forbade the use of its nationals in the fields of Texas“ (Samora/Vandel Simon 140).

Auch wenn der 2. Weltkrieg ein Ereignis war, durch das viele *Mexican Americans* starben, gab es den Soldaten doch auch Hoffnung, da sie nun die Gelegenheit erhielten, sich selbst zu beweisen: „Mexican Americans conducted themselves well in the Second World War and they had the highest proportion of Congressional Medal of Honor winners of any minorities in the United States“ (Samora/Vandel Simon 155). Die 330.000 zurückkehrenden Soldaten hatten tatsächlich die Chance, ihre Situation zu verbessern: „die **G.I. Bill** garantierte Veteranen das Erlernen eines Berufs, ermöglichte ihnen eine Ausbildung, gab Darlehen“ (Thelen-Schäfer 40).¹⁵ Die zurückkehrenden *Mexican Americans*, die im Krieg für die USA kämpften, wurden jedoch nur für kurze Zeit als Helden angesehen. Schon bald hielt der Alltag wieder Einzug in ihr Leben, was auch erneute Diskriminierung aufgrund ihrer Herkunft bedeutete. Trotz ihres Militärdienstes wurden Veteranen mexikanischen Ursprungs weiterhin eine Bedienung in Restaurants, der Zugang zu öffentlichen Einrichtungen und sogar eine Beerdigung auf Veteranenfriedhöfen verwehrt (vgl. <https://research.pomona.edu/zootsuit/en/zoot-suit-la/world-war-ii/>, letzter Zugriff: 24. August 2020). Die Selbstwahrnehmung der Soldaten

¹³ „The ‘Braceros’ were Mexican national contract workers imported under special agreement between the U.S.A. and Mexico for work when there was a shortage of labour in agriculture. It was intended to be a wartime measure to maintain the production of food during the Second World War“ (Child 4).

¹⁴ Siehe auch Carro-Klingholz 21.

¹⁵ Siehe auch Samora/Vandel Simon 155.

hatte sich jedoch verändert, sie sahen sich nicht mehr ausschließlich als Mexikaner und forderten eine bessere Behandlung in den USA:

Having risked their lives for the United States, they demanded more of its institutions in return. [...] By the late 1940s, Mexican-Americans had established a cultural identity distinct from that of their brethren south of the Rio Grande. (Paredes 91)

Mexican Americans und Mexikaner, die in den USA lebten, blieben nun nicht mehr stumm. Sie nutzten insbesondere Veteranen als ihre Sprachrohre und forderten ihre Rechte und gleiche Chancen, so wie es ihnen mehr als hundert Jahre zuvor vertraglich zugesichert worden war:

returning veterans responded to these experiences by creating their own organizations to demand social justice. In 1948, World War II veteran Héctor García founded the American G.I. Forum dedicated to Mexican American World War II veterans." (<https://research.pomona.edu/zootsuit/en/zoot-suit-la/world-war-ii/>, letzter Zugriff: 18. August 2020)

Es scheint, als ob die angloamerikanische Gesellschaft für diesen Wandel noch nicht bereit war, die *Mexican Americans* aber schon, und dank ihrer neuen Erfahrung konnten sie dieses Ziel nun verfolgen. Sie arbeiteten in größer werdender Zahl nicht mehr als wandernde Farmhilfen, die befürchten mussten, ihre Arbeit zu verlieren und von der Gnade der Landbesitzer abhängig waren, sondern konnten erstmals ihnen zuvor verwehrte Positionen als Handwerker besetzen, z.B. als Schweißer, Klempner oder Nieter (vgl. *ibid.*).

Insbesondere Veteranen mexikanischer Abstammung erfuhren Verbesserungen ihrer Situation und erhielten neue berufliche und finanzielle Chancen: „the G.I. Bill allowed veterans to take advantage of new social services and opportunities, such as low mortgage loans, free educational opportunities and job placement“ (*ibid.*). Dies half ihnen nicht nur dabei, die soziale Leiter noch weiter zu erklimmen als ihre Landsmänner, die als Schweißer etc. arbeiteten, sondern ermöglichte auch, dass sich langsam der soziale Status und das Ansehen der ganzen ethnischen Gruppierung verändern konnten. Mit diesen *Mexican Americans* begann eine neue Phase: „It was during the 1950s in particular that many Mexican Americans saw dramatic improvement in the social and economic circumstances“ (Jiménez 42).

Auch Hochzeiten zwischen *Mexican Americans* und Angloamerikanern waren in dieser Zeit erstmals wegen ihrer steigenden Zahlen ein deutlich sichtbarer Phänomen. Durch solche Verbindungen wurde die Assimilierung bei den betroffenen *Mexican Americans* in der Regel massiv vorangetrieben. Sie brachte aber keineswegs nur positive Veränderungen mit sich, denn diese sozialen Entwicklungen waren häufig dafür verantwortlich, dass sich das Gefühl der inneren Zerrissenheit zwischen zwei ethnischen Identitäten für die jugendlichen *Mexican Americans* intensivierte. Die Gruppe spaltete sich in dieser Hinsicht zunehmend auf in Untergruppen, die sich durch ihre Reaktionen unterschieden: Viele schützten sich selbst vor Diffamierung, indem sie ihre eigenständige kulturelle Identität aufgaben; „andere beharrten auf einer Rückbesinnung auf ihre Ursprungsidentität, die meisten jedoch blieben in einer Art Schwebestadium verhaftet“ (Carro-Klingholz 22). Auch Tomás Jiménez betont, dass sich ein Großteil der Gruppe weder mit der einen noch mit der anderen Einstellung wirklich identifizieren konnte:

A growing Mexican-American second generation found itself in the precarious position of identifying with neither their parents' 'old-world' ways nor a white-dominated U.S. mainstream culture. [...] the Mexican-American second generation adopted styles and orientations that portrayed a sense of rebelliousness against both their immigrant parents and the American host society that largely rejected them. (Jiménez 41)

Im Gegensatz zu der Generation ihrer Eltern in den 1920ern akzeptierten die jugendlichen *Mexican Americans* späterer Jahre ihre Außenseiterrolle nicht, sondern forderten die Rechte ein, die ihnen versprochen waren. Auch wenn einige von ihnen nicht dauerhaft in den USA ansässig bleiben wollten, so wollten sie doch mit Respekt behandelt werden (vgl. Rosales 60). Aus diesem Grund liegt die These nah, dass die Basis für die Ideen und die Ideologie des Chicano Movements in den 1940er und 1950er Jahren geschaffen wurde:

Mexican Americans no longer saw themselves as visitors being mistreated but as natives who were denied full equality. Mexican Americans now attempted to resolve problems with faith in education, electoral politics, litigation and a claim to being white Americans. (Rosales 90)¹⁶

¹⁶ „White“ bedeutet in diesem Zusammenhang natürlich nicht angloamerikanisch. *Mexican Americans* waren mit der Alternative aber nicht einverstanden, die „colored“ gewesen wäre, was zu weiteren politischen und rechtlichen Konsequenzen geführt hätte: „Basically, this stemmed from denial of Mexico's racial realities, but other reasons also accounted for this stance. It became obvious to U.S. Mexicans, even in the immigrant era, that if they were to be classified as colored, it could subject them to *de jure* segregation“ (Rosales 95). Siehe auch Samora/Vandel Simon 156.

Sie wollten nicht in dieser ungerechten, als antiquiert wahrgenommenen Gesellschaft leben, sondern diese verändern: „the Chicano generation sought to change the social order, calling on all people of Mexican descent to express pride in their ethnic origins rather than try to blend into a homogenous white mainstream“ (Jiménez 43).

Diese neue Stimmung wirkte wie ein Katalysator für das Chicano Movement der späten 1960er Jahre, das sich ein Beispiel am *Civil Rights Movement* der Afroamerikaner und der Antikriegsbewegung nahm (vgl. *ibid.*). In vielerlei Hinsicht kämpften sie alle für die gleichen Rechte, gegen Rassismus und für Gleichberechtigung.

Chicanos emphasized native as opposed to European origins, and they articulated publicly that we were ‘brown’ and that ‘brown was beautiful.’ Reclaiming who we were, the Chicano movement thus created a new space to describe ‘ourselves.’ No longer hyphenated Americans (Spanish-Americans, Mexican-Americans), Hispanics or Pochos (half-breeds), but Chicanos. The term Chicano was ultimately a term we had coined for ourselves and which ‘we’ invested with a new meaning: Chicano signified the affirmation of working-class and indigenous origins, and the rejection of assimilation, acculturation, and the myth of the American melting pot. (Fregoso/Chabram 27-28)

Zum ersten Mal wurde in diesem Kontext der Begriff „Chicano“ nicht abwertend genutzt. Auch wenn der Ursprung des Begriffs bis heute nicht eindeutig nachweisbar ist, wird er seit dem Chicano Movement von politisch interessierten und aktiven *Mexican Americans* genutzt, um sich selbst zu beschreiben. Aus diesem Grund werde ich mich dieser Bezeichnung in dieser Arbeit bedienen, da alle untersuchten Autoren und andere genannte Personen, die im Chicano Movement aktiv waren, dieser Gruppe der politisch Interessierten angehören.

Gleichzeitig verdeutlicht der einheitliche Begriff, dass die Chicanos im Rahmen des Chicano Movements betonten, dass sie alle zu einer einzigen Gruppe gehörten und von Außenstehenden als Einheit anerkannt werden wollten:

Chicanos did not know we were a people until 1965 when Cesar Chavez and the farmworkers united and *I am Joaquín*¹⁷ was published and *la Raza Unida* was formed in Texas. With that recognition, we became a distinct people. Something momentous happened to the Chicano soul – we became aware of our reality and

¹⁷ „Yo soy Joaquin/I am Joaquin“ ist ein episches Gedicht von Corky González, das zu Beginn des Chicano Movements geschrieben wurde. Es handelt von den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kämpfen, mit denen sich Chicanos als U.S.-Bürgern konfrontiert sahen. González vertritt die These, dass die Chicano-Kultur überleben kann, wenn die Chicanos für sie eintreten und stolz darauf sind. Zudem gibt das Gedicht einen Überblick über 2000 Jahre mexikanische und mexikanisch-amerikanische Geschichte.

acquired a name and a language [Chicano Spanish] that reflected that reality. Now that we had a name, some of the fragmented pieces began to fall together – who we were, what we were, how we had evolved. We began to get glimpses of what we might eventually become. (Anzaldúa 85)

Besonders diejenigen, die stolz auf ihre Wurzeln waren und gegen ethnische Diskriminierung kämpften, wollten die Bedeutung ihrer Herkunft und deren Symbole öffentlich darstellen:

Chicano activists also sought to recapture a history and a culture that they saw as having been suppressed and distorted by white dominance. The Chicano generation coalesced around the adoration of Mexican culture, including language, music, art, and food, particularly as these things related to their indigenous heritage. (Jiménez 44)

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte das Hauptanliegen der Chicanos vorwiegend darin bestanden, von der hegemonialen angloamerikanischen Mehrheit akzeptiert zu werden. Ihr neugewonnenes Selbstbewusstsein befreite sie zunehmend von diesem Bedürfnis und somit oft auch davon, ihre spanische Herkunft zu betonen, die aus der angloamerikanischen, eurozentrischen Sicht höherwertig war als die indigene. Sie wollten ihre indigenen Wurzeln, Traditionen oder Werte nicht länger verleugnen, um den Angloamerikanern zu gefallen oder einen höheren sozialen Status einzunehmen (vgl. Thelen-Schäfer 162). Diese Stimmung wurde durch den Begriff „cultural rape“ (= kulturelle Vergewaltigung) auf den Punkt gebracht, der den angloamerikanischen Versuch bezeichnet, den Chicanos die Werte der hegemonialen Kultur aufzudrängen. Oftmals endete dieser Versuch in einer Gegenreaktion der Chicanos, die in diesem Moment nicht nur ihr Mestizentum betonten, sondern auch wieder vermehrt die spanische Sprache nutzten (vgl. Thelen-Schäfer 45). D.h. die Chicanos wollten nicht erneut ihre Muttersprache verlieren, wie es im Zuge der spanischen Eroberung im 16. Jahrhundert für die Mexikaner der Fall war.¹⁸ Das Beibehalten ihrer eigenen Sprache als identitätsstiftendem Attribut galt als „most crucial measure for resisting cultural domination“ (Rosales 17) und war ein zentraler Aspekt des Chicano Movements. Viele Chicanos, wie z.B. Rodolfo „Corky“ González, sprachen jedoch anfänglich nicht einmal Spanisch. Er merkte an, dass die schulische Erziehung der *Mexican Americans* in den

¹⁸ Im *Ley de Burgos* aus dem Jahr 1512 wurde festgelegt, dass die Einheimischen Spanisch lernen und den katholischen Glauben annehmen mussten. Indigene Sprachen wurden aus diesem Grund immer weniger gesprochen. Während die Missionare Nahuatl sprachen, um die Eroberten zu erreichen, wurde im administrativen Bereich Spanisch genutzt. 1634 legte Philipp IV. jedoch fest, dass die spanische Sprache gefördert werden sollte.

1930er, 1940er und 1950er Jahren an kulturellen Genozid grenzte und sie zu kultureller Amnesie erzog, wie González es ausdrückt, sollten sie doch Spanisch und weitere Aspekte der mexikanischen Kultur vergessen und verlernen (vgl. Rosales 56).

Dieses Beispiel der Sprachpolitik in den Schulen sowie des Ansehens der spanischen Sprache im öffentlichen Leben der USA demonstriert eines der Hauptprobleme, dem sich Chicanos ausgesetzt sehen: Spanisch ist häufig ihre erste Sprache und wird besonders zu Hause mit den älteren Generationen gesprochen. Während es meist als Vorteil angesehen wird, zwei Sprachen zu sprechen, vielleicht sogar bilingual erzogen zu werden, sind die Chicanos in der Situation, dass viele Menschen wegen ihrer Bilingualität auf sie herabsehen. Dies steht nicht zuletzt damit in Zusammenhang, dass sie auch die Sprache zwischen den Kulturen positioniert. Besonders auf Mexikaner wirkt Chicano-Spanisch wie ein inakzeptabler „Dialekt“; sie lachen oft über die Chicanos oder korrigieren sie: „Viele Chicanos weigern sich aus diesem Grund, mit Mexikanern Spanisch zu sprechen“ (Thelenschäfer 80).

Zwei der prominentesten Kämpfer für die Verbesserung der Lebensbedingungen der Chicanos waren César Chávez und der schon genannte Corky González. Chávez gründete die *National Farm Workers Association* (NFWA), die später Teil der *United Farm Workers Union* wurde.¹⁹ Als leidenschaftlicher und dynamischer Redner erreichte er eine intensive Medienberichterstattung für sein Anliegen, das so landesweit bekannt wurde.²⁰ Vor allem mit Streiks²¹, inklusive Hungerstreiks, und immer den gewaltlosen Prämissen von Martin Luther King Jr. und Mahatma Gandhi folgend, versuchte Chávez der Diskriminierung gegen Wanderarbeiter sowie deren Ausnutzung entgegenzuwirken: „Cesar proclaimed

¹⁹ César Chávez gründete die *United Farm Workers Association* 1962 zusammen mit Dolores Huerta. Ihr bekanntester Protest war der Streik der Arbeiter in den Traubenfeldern, der 1965 begann und mehr als fünf Jahre lang andauerte. Die *National Farm Workers Association* ging in den *United Farm Workers* auf, nachdem sie sich mit dem hauptsächlich von Filipinos organisierten *Agricultural Workers Organizing Committee* zusammengeschlossen hatte (vgl. <https://ufw.org/research/history/ufw-chronology/>, letzter Zugriff: 11. Februar 2019).

²⁰ Ein Grund hierfür mag auch die sich entwickelnde Freundschaft mit Robert Kennedy gewesen sein, die ebenfalls Medienberichterstattung garantierte (vgl. Child 19).

²¹ Chávez' bekannteste Kampagne ist der bereits erwähnte Streik kalifornischer Arbeiter in den Traubenfeldern, der sich im Laufe der Jahre auf immer mehr Staaten ausweitete. Weitere Informationen dazu, zu weiteren Aktivitäten, sowie der Arbeit der UFWA sind zu finden unter: <https://ufw.org/research/history/ufw-chronology/>, letzter Zugriff: 11. Februar 2019.

that, however important the struggle against poverty, misery and exploitation, it could never be as important as one human life“ (Child 16).²²

Während sich Chávez' Arbeit und die der UFWA hauptsächlich um die wirtschaftliche Seite des Lebens der Wanderarbeiter und ihre Diskriminierung kümmerten, bezog die *Crusade for Justice* von Corky González politische Position:

In establishing the Crusade for Justice, his [Rodolfo González, Anm. der Autorin] goal is appeal to the cultural nationalism and the establishment of communities controlled by Chicanos. The Crusade for Justice organization includes a school teaching 'liberation classes,' a nursery, gym, Mayan ballroom, art gallery, shops, library, dining room, community center, legal aid service, 'skill bank,' Barrio Police Board, health and housing social workers, athletic leagues, newspaper [*El Gallo*], bail bond service, and 'Revolutionary Theater.' (Samora/Vandel Simon 196)

Heute ist Corky González vor allem als Autor von „Yo soy Joaquín/I am Joaquin“ bekannt, dem Gedicht, welches eine große Rolle dabei spielte, den Chicanos ein Bewusstsein davon zu vermitteln, dass sie ein eigenständiges Volk sind. Mit seiner Arbeit versuchte González seinen Chicano-Mitbürgern den Mut zu geben, auf ihre Herkunft stolz zu sein, sich nicht als minderwertige Gemeinschaft anzusehen und die ihnen gesetzlich zustehenden Rechte einzufordern. Der Stolz auf ihren Ursprung endete dabei nicht bei ihrer Ethnizität, sondern umfasste auch ihre indigenen Wurzeln. Ein Beispiel ist die Schreibweise „Xicano“, die zur Zeit des Chicano Movements aufkam und eine Referenz auf eine der indigenen Sprachen liefert: „the 'x' [is] a gesture to the original Nahuatl pronunciation“ (Lee 121).

Das Verfassen von „Yo soy Joaquín/I am Joaquin“ war zeitlich perfekt abgestimmt auf das afroamerikanische *Civil Rights Movement* und die Studierendenproteste, die beide als Beispiele angesehen wurden, von denen das Chicano Movement Inspirationen erhielt. Mexikanisch-stämmige Studierende sahen diese Zeit des politischen Aufbruchs als Gelegenheit, ihre Lebenssituation nicht weiter klaglos hinzunehmen, und wollten als eigenständige Minderheit anerkannt werden, so wie die Afroamerikaner. Da sie bis zu diesem Zeitpunkt keine ausgeprägte kollektive Identität besaßen, war es nahezu unmöglich, von anderen Menschen als Gruppe wahrgenommen zu werden oder einer gemeinsamen Position Gehör zu verschaffen, wie Zygodło beschreibt:

The appearance of recent mode [sic!] of referring to ethnic groups as to 'other people of color,' without mentioning their histories and presence in the U.S., as

²² Siehe auch Samora/Vandel Simon 190.

well as not paying enough attention to their own voices, has reasserted the Black/White paradigm and characterized these groups as invisible, passive spectators of America's racial scene. (Zygodło 37)

Mit der Motivation, als eigene Minderheit anerkannt zu werden, begannen die mexikanisch-stämmigen Studierenden ihre Proteste. Ihre Ziele waren spezifischer auf ihre Situation zugeschnitten (konkret kämpften sie für mehr Studienplätze), doch einige überschritten sich mit denen der *Crusade for Justice*, wie z.B. eine Verbesserung der Bildungsstätten und der Kampf gegen Polizeigewalt (vgl. Carro-Klingholz 26). Sie hatten jedoch auch Anliegen, die tiefer griffen und das ganze Bildungssystem betrafen, „which was perceived as perpetuating ideological and cultural hegemony and racial discrimination“ (Jacobs 15).

In dieser Zeit des politischen Aufbruchs führte Corky González in Denver, Colorado, die *Crusade for Justice* an, die sich vielfältigen Zielen verschrieb: „bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen für die Chicanos, selbstverwaltete Schulen, die Bekämpfung der polizeilichen Gewalt und die Entwicklung der Sozialhilfe [Welfare] in den armen Barrios“ (Carro-Klingholz 26).²³ Die Bedeutung dieser hauptsächlich in den Städten stattfindenden Bewegungen im Kontext dieser Arbeit konkretisiert sich in zwei Tatsachen: Zum einen gaben sie den Chicanos neues Selbstbewusstsein, den Mut, ihre Meinung zu äußern und Rechte einzufordern und auf ihre einzigartige Identität stolz zu sein. Zum anderen bilden das neue Bewusstsein von sich selbst als Volk und der Wunsch, gehört zu werden, die Basis für die Chicano-Literatur (vgl. Heide 19). Die Chicanos nutzten die ihnen gebotene Chance erfolgreich, um ihre eigene Stimme zu finden und ihre Situation öffentlich zu machen:

One of the most outstanding aspects of the Chicano movement is that Chicanos are retaining their cultural identity while making a place for themselves in the mainstream of American life.

This aspect of Chicano life is manifested in the literature which the Chicanos are creating. (Ricardo Valdes 16)

Die in dieser Arbeit zu diskutierenden Texte sind in diesem Kontext zu sehen, wie die Interpretationen in den nachfolgenden Kapiteln zeigen werden.

²³ Siehe auch Nittle (http://racerelements.about.com/od/historyofracerelements/a/BrownandProudTheChicanoMovement.htm, letzter Zugriff: 24. August 2020); Rosales Castañeda (http://depts.washington.edu/civilr/Chicanomovement_part1.htm, letzter Zugriff: 24. August 2020).

Auch nach seinem Ende ist das Vermächtnis des Chicano Movements ein enorm einflussreicher Faktor im gegenwärtigen Leben der *Mexican Americans* (vgl. DeSoto 41). Anfangs war es die Selbstwahrnehmung der Chicanos, die sich änderte, die Einstellung zu ihrer ethnischen Identität, ihrer ursprünglichen Kultur und ihr Standpunkt der angloamerikanischen Kultur gegenüber. Gleichzeitig wurden sie mittelfristig so auch sichtbarer als Minderheit, zum Beispiel durch ihre Kunst oder Literatur. Ein anderes Beispiel für ihre neue Sichtbarkeit war die wachsende Zahl von Chicanos in offiziellen Institutionen, wie Behörden, der Gesellschaft, den Medien, der Finanzwelt und den Universitäten (vgl. *ibid.*).

Weibliche *Mexican Americans* nahmen an den Aktivitäten und Demonstrationen des Chicano Movements teil, jedoch in der Hauptsache als Stütze für die männlichen *Mexican Americans*. Auch wenn die Männer für gleiche Rechte für alle und eine verbesserte Situation kämpften, waren sie doch vielfach im patriarchalen System gefangen, in dem die Forderung nach gleichen Rechten nicht die Gleichheit der Geschlechter beinhaltete. Erst ein Jahrzehnt später wurden auch die Chicanas aktiv und kämpften für ihre Gleichberechtigung. Sie wandten sich dabei nicht in erster Linie an die angloamerikanische Mehrheit, sondern an die Männer ihrer eigenen Ethnie.²⁴

Die 1980er Jahre waren weniger von demonstrierenden Chicanas und mehr von einer härteren Politik Amerikas gegen illegale und ungebildete mexikanische Migranten geprägt. Eine der gewählten Maßnahmen war schon zu dieser Zeit, die 3.000 km lange Grenze zu Mexiko stärker zu sichern, damit keine (oder weniger!) Migranten in die USA gelangen (vgl. Carro-Klingholz 28). Innerhalb der USA kippte die Stimmung gegen die Migranten, wie sich in der Proposition 187 „Save our State (S.O.S.)“ zeigt, deren Inhalt besagte, dass illegale Immigranten von Bildung, medizinischer Versorgung und Sozialhilfe ausgeschlossen werden sollten.²⁵

Bis zu diesem Punkt in den 1980er und 1990er Jahren diskriminierten Lehrer Chicano-Schüler weiterhin, bewusst oder unbewusst. Diskriminierendes Verhalten manifestierte sich durch Ignorieren oder Vernachlässigen der Schüler aller Ethnien außer der

²⁴ Auf dieses Thema wird in Kapitel 2.d zum Xicanisma näher eingegangen.

²⁵ Die Gesetzesvorlage wurde 1994 in Kalifornien angenommen, aber niemals umgesetzt: <http://voices.washingtonpost.com/thefix/morning-fix/080609-morning-fix.html?wprss=thefix>, letzter Zugriff: 24. August 2020.

angloamerikanischen. Man versuchte, die Schüler zu „amerikanisieren“, indem auf ihre ethnischen Wurzeln nicht eingegangen wurde und man ihnen so ihre eigene Kultur nahm. Häufig wurden Schüler mit spanisch klingenden Namen in eigenen „mexikanischen“ Klassen untergebracht, in denen sie schlechter unterrichtet wurden als die Schüler in den anderen Klassen, wodurch erneut eine Atmosphäre der Minderwertigkeit erschaffen wurde (vgl. Samora/Vandel Simon 161-162). Gleichzeitig sollte auch das tatsächlich fehlende Wissen der Lehrenden um die kulturellen Wurzeln dieser Studierenden erwähnt werden, was zu ihrer unterschiedlichen Behandlung beitrug. Auch das Curriculum war ein Faktor in der minderwertigen Behandlung der Chicanos im Klassenraum. So wurden z.B. Geschichtsbücher ausschließlich aus einer eurozentrischen Sichtweise der Vergangenheit Amerikas verfasst, und erst vor wenigen Jahren (2016) wurden neue Lehrbücher in Auftrag gegeben, die auch die Geschichte ethnischer Anführer wie z.B. Cesar Chávez erzählen.²⁶ Die Auswirkung des Einflusses des europäischen Kolonialismus auf sozioökonomische Faktoren sowie religiöse, moralische und kulturelle Werte, der die Kulturen der ehemaligen Kolonien radikal unterdrückte, fand keine Beachtung im Geschichtsunterricht. Diese Schwerpunktsetzung kann als einer der Gründe angesehen werden, warum sich junge Chicanos auch in den 1990er Jahren immer noch verloren fühlten zwischen divergierenden Kulturen und Ideologien (vgl. Carro-Klingholz 31). Diese Zerrissenheit wiegt für die Betroffenen umso schwerer als dass

[e]thnic identity for Chicana/o children [...] is believed to be particularly important not only in the development of identity in general, but also as a self-protective strategy for coping with prejudice, discrimination, and stigmatization. (Vera/Quintano 43)

Grundsätzlich ist es für Jugendliche besonders schwierig, zwei verschiedene Identitäten zu besitzen, sie zu verbinden und gleichzeitig nirgendwo vollkommen dazuzugehören, da sie sich in einer Lebensphase befinden, in der jeder Mensch versucht, seine eigene, individuelle Identität zu bestimmen (vgl. Carro-Klingholz 36). Chicanos müssen parallel dazu mit den grundsätzlichen Schwierigkeiten aller Heranwachsenden zurechtkommen, ihren Platz in der Gesellschaft zu finden. Die Autorin und Aktivistin Cherríe Moraga kann dies bestätigen, wenn sie sich an ihre eigene Jugend erinnert. Aufgrund ihrer hellen

²⁶ Siehe dazu Campbell „Why California students do not know Chicano History,” <https://sites.google.com/site/chicanodigital/home/why-california-students-do-not-know-chicano-history>, letzter Zugriff: 24. August 2020.

Hautfarbe wird sie leicht als Angloamerikanerin angesehen, was ihr in ihrer Jugend als Vorteil präsentiert wurde, um so Diskriminierung zu umgehen. Dies beeinflusste jedoch ihre Fähigkeit, sich mit ihren Chicana-Wurzeln zu identifizieren, stark negativ (vgl. Zygałło 39). Zusätzlich erschwert wird die Situation der jugendlichen Chicanos dadurch, dass sie offiziell der gleichen „Rasse“,²⁷ nicht aber der gleichen Ethnie wie die Angloamerikaner angehören:

Although most children begin to self-identify membership in a racial group relatively early in life [i.e., around 3 to 4 years of age], the identification into an ethnic group occurs later in childhood [i.e., around 5 to 7 years of age; Bernal, Knight, Ocampo, Garza, & Cota, 1993]. [...] Self-identification of ethnicity is further complicated for young Chicana/o children because they may first self-identify racially as White and then later, in order to self-identify ethnically, they must differentiate their racial status [White] from their ethnicity [Chicana/o]. (Vera/Quintano 44)

Dies macht es ihnen schwerer, sich als Minderheit zu identifizieren, als diejenigen, die offiziell als Mitglieder einer anderen „Rasse“ angesehen werden. Jugendliche Chicanos müssen eine kollektive Identität wählen – fühlen sie sich eher US-amerikanisch oder stehen sie ihren mexikanischen Wurzeln näher? Geholfen wird ihnen dabei weder von den offiziellen Stellen der einen noch der anderen Gesellschaft: „So Chicanos are caught between two worlds that reject them: Mexicans who consider them traitors, and Americans who want them only as cheap labor“ (Poniatkowska 37). Ihre Identität ist oft gespalten, und es liegt an den jungen Chicanos, einen Weg für sich zu finden, beide Kulturen zu vereinen, besonders auch auf ihren indigenen und mexikanischen Ursprung stolz zu sein. Dass dies ein langwieriges und schwieriges Unterfangen ist, hat die Geschichte gezeigt:

Chicano mestizaje derives from a complex history involving a sense both of dispossession and empowerment, a simultaneous devaluing and honoring of indigenous ancestry. Needless to say, the formation of a mestizo Chicano consciousness is complicated and elaborate. (Pérez-Torres 154)

²⁷ Ab dem US Census 2020 wird *Hispanics* erstmals als eigene „Rasse“ eingetragen sein. Menschen hispanischen Hintergrunds müssen dann erstmals nicht zwischen Weiß und Schwarz wählen – beides Felder, die sich nicht als korrekte Optionen anfühlen. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die *Hispanics* die am schnellsten wachsende „Rasse“ sein wird, was sehr viel mehr finanzielle Mittel für öffentliche Programme bedeuten wird (vgl. „Hispanics gelten als eigene ‚Rasse,‘“ <http://www.sueddeutsche.de/politik/2.220/bevoelkerungspolitik-in-usa-hispanics-gelten-als-eigene-rasse-1.1442247>, letzter Zugriff: 7. November 2013).

Es ist die Aufgabe der Jugendlichen, aktiv nach ihren Wurzeln und ihrem Ursprung zu suchen, um ihren Platz in der Gemeinschaft finden zu können. Die Chicano-Literatur ist ein Instrument, das ihnen helfen kann, ihre Identität zu finden, da sie mexikanischen und Chicano-Traditionen viel Raum gibt, aber auch die Verortung zwischen den Kulturen intellektuell und emotional besser zu verstehen und im Idealfall zu bewältigen.

Aber auch für Erwachsene und diejenigen, die augenscheinlich ihre individuelle Identität gefunden haben, ist das Thema der Ethnizität nicht einfach. Auch hierfür liegt die Ursache in der Geschichte der Chicanos, vorwiegend jedoch im ersten historischen Scheidepunkt, der Ankunft der spanischen Eroberer, da ab diesem Zeitpunkt der Niedergang der indigenen Völker begann bzw. ihre Diskriminierung als vermeintlich minderwertigen Personen: „in both Mexico and the United States, the Indian roots of Mexicano Chicano culture were denied, and Mexican Americans attempted to assimilate into the dominant culture“ (Rebolledo 1995 64).

Häufig wird die Beziehung von La Malinche und Hernán Cortés als Anfang der mexikanischen *mestizos* angesehen, derjenigen, die sowohl von den spanischen Eroberern als auch den indigenen Völkern Mexikos bzw. Lateinamerikas abstammen. Malinche war nicht nur seine Übersetzerin, sondern wurde auch zu Cortés' Geliebter und gebar ihm einen Sohn:

For Octavio Paz, the Malinche/Cortés history and myth, [...], is most significant for its effects on Mexican psychology because it writes Mexicans as bastard descendants of a sexualized conquest, that is, as hijos de la chingada. [...] Paz's schema of Mexicans as of hijos de la chingada is a pronouncement by the nation's preeminent poet-philosopher that simultaneously explains and affirms the national myth: something important happened when two people had sex, and its effects are felt to this day. (Arteaga 24)

Der indigene Teil des Erbes wurde meist als minderwertig gegenüber dem der spanischen Eroberer angesehen. Vor allem aber wird offenbar, dass die Chicanos auf eine lange Geschichte der inneren Zerrissenheit zurückblicken – besonders darauf, von beiden Gemeinschaften ausgestoßen zu werden. Dennoch wurde von ihnen seit jeher erwartet, sich für eine der Gemeinschaften zu entscheiden, vorzugsweise der als höherwertig angesehenen, wie aus Alicia Gaspar de Albas Erinnerungen an ihre Jugend hervorgeht:

As you can see, cultural schizophrenia set in early. At home I was pura Mejjicana. At school I was an American citizen. Neither place validated the idea of the

Mexican-American. Actually, I grew up believing that Mexican-Americans, or Pochos, as my family preferred to call them, were stupid. Not only could they not even speak their own language correctly (meaning Spanish), but their dark coloring denounced them as ignorant. Apart from being strict, Mexican, and Catholic, my family was also under the delusion that, since our ancestors were made in Madrid, our fair coloring made us better than common Mexicans. If we maintained the purity of la lengua Castellana, and didn't associate with Prietos or Pochos, our superiority over that low breed of people would always be clear. (Gaspar de Alba 289)

Die US-Regierung, die den *Mexican Americans* in der Region, die vom Vertrag von Guadalupe Hidalgo betroffen war, zugesichert hatte, gleichwertige US-Bürger zu sein, setzte scheinbar alles daran, dass sie sich so ungewollt wie möglich fühlten, was die *Mexican Americans* ohne Unterstützung zurückließ, da sie sich aufgrund ihrer Nationalität auch nicht an die mexikanische Regierung wenden konnten, weil sie offiziell nun US-amerikanische Staatsbürger waren (vgl. Rosales 47).

Es kann diskutiert werden, warum sie nicht für ihre vertraglich verbrieften Rechte kämpften. Was auch immer der Grund war, sei es, dass sie nicht gebildet oder eloquent genug waren, oder sich selbst nur als zeitweilige Besucher eines anderen Landes fühlten – definitiv zeigt sich in dem Fehlen einer Initiative ihr fehlendes kollektives Selbstvertrauen. Aus diesem Grund kann auf jeden Fall festgehalten werden, dass die jugendlichen Chicanos erst dann Vorbilder bekamen, denen sie folgen konnten, als die ersten jungen *Mexican Americans* ihre Stimme erhoben, um die ihnen versprochenen Rechte einzufordern, ohne dabei ihren kulturellen Ursprung aufzugeben. Dieses Aufbegehren war für sie, die in einer angloamerikanisch dominierten Gesellschaft lebten, auf keinen Fall leicht – erstmals gab es aber zumindest eine Möglichkeit, sich als Gruppe Gehör zu verschaffen.

In diesem neu aufkommenden kollektiven Bewusstsein der Chicanos in den 1960er Jahren betonten und feierten sie erstmals ihre Kultur, anstatt sich in die angloamerikanisch dominierte Kultur zu assimilieren:

- Ihre Sprache, ihr Gebrauch von Spanisch und Englisch, vor allem aber Chicano-Englisch, sahen sie nicht mehr als fehlerhaftes Spanisch oder Englisch an, sondern als eigenständige und lebendige Sprache.
- Sie nahmen ihre koloniale Vergangenheit an, genau wie den weiterhin stattfindenden Austausch mit Mexiko und den dort liegenden Wurzeln ihrer materiellen und

immateriellen Kultur, wie z.B. ihrem Essen, ihrer besonderen Ausprägung des Katholizismus und ihrer Religiosität allgemein.

- Sie wollten das Überleben ihrer Legenden, Traditionen, den besonderen Umgang mit ihren Legenden und deren Bedeutung sichern.

Auf all diese Themen wird in den nächsten Kapiteln ob ihrer großen Bedeutung tiefer eingegangen werden, da sie wichtige Referenzpunkte für die jugendlichen Chicanos darstellen, auf denen sie ihre Identität aufbauen können und die ihnen zeigen, dass ihr kultureller Hintergrund sie besonders macht, nicht minderwertig.

Ihre oben skizzierte, einzigartige Geschichte als ethnische Gruppe verhindert dennoch immer noch häufig, dass sie Stolz für ihre Kultur empfinden. Auf der einen Seite liegt dies vermutlich an ihrer Vorgeschichte als ehemals kolonialisiertem Volk – dies erschwert potenziell, jene Kultur zu akzeptieren und für sich zu beanspruchen, welche die Eroberer mitbrachten, die ihnen ihr Land und ihre Unabhängigkeit wegnahmen. Auch herrscht wegen der räumlichen Nähe ein stetiger Austausch zwischen ihrer alten und ihrer neuen Heimat. Schließlich liegt bei vielen Chicanos die Immigration noch nicht sehr lange zurück. Es gibt kaum jemand unter denen, deren Familien aus Mexiko auswanderten und die nicht durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo zum Amerikaner wurden, dessen Familie seit mehr als drei Generationen in den USA lebt.²⁸ Dies ist ein bedeutsamer Unterschied zu anderen Einwanderergruppen, besonders europäischen Einwanderern, deren Einwanderungswellen ihren Höhepunkt bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erreichten. Dies ist wohl ein weiterer Grund, warum sie von der hegemonialen angloamerikanischen Gesellschaft anders wahrgenommen werden als andere Einwanderergruppen:

Mexican Americans are not systematically excluded from full participation in American society. But the large presence of Mexican immigrants prevents Mexican Americans from being fully regarded as part of the quilt of ethnic groups that make up the 'nation of immigrants.' In practice, the core of the nation is composed of descendants from immigration waves that ended long ago. (Jiménez 5)

²⁸ 1965 traten Ergänzungen zum Immigration and Nationality Act in Kraft. Mit ihnen sollten Visa für westliche Länder (darunter auch Mexiko) gleichmäßiger verteilt werden. Die Immigration aus Mexiko wurde so nicht gestoppt, sondern verursachte vielmehr eine neue Einwanderungswelle, da Mexikaner nun Visa nutzen konnten, die von Europäern nicht genutzt wurden: „Europe had mostly found political and economic stability in the 1960s, while American economic and political involvement in Latin America and Asia helped spur immigration from these regions“ (Jiménez 43).

Betrachtet man die Situation der Chicanos in den USA, die sich in den Zensusdaten von 2018 widerspiegelt, sieht man, dass derzeit mehr als 59 Millionen *Hispanics* dort leben, was immerhin 18,3% der gesamten Bevölkerung entspricht.²⁹ 61,9% (= 36,987 Millionen) von ihnen sind mexikanischen Ursprungs. Darunter sind über 11 Millionen Menschen, die in Mexiko geboren wurden, was die weiter andauernde Migration aus Mexiko beweist. Weitere ungefähr sieben Millionen Mexikaner kommen hinzu, berücksichtigt man auch jene Mexikaner, die sich ohne Papiere in den USA aufhalten.³⁰ Auch wenn diese Menschen häufig Anlass hitziger Diskussionen sind, stellen sie doch 5% der nationalen Arbeiterschaft dar, woraus sich eine beachtliche Bedeutung für die amerikanische Wirtschaft ergibt. Dieser Prozentsatz gewinnt noch weiter an Bedeutung, bedenkt man, dass die Einwanderer ohne Papiere besonders häufig im Baugewerbe (17%) arbeiten oder in der Landwirtschaft, wo jeder vierte Arbeiter keine Papiere vorweisen kann.³¹

Über 13 Millionen Einwohner mit hispanischen Wurzeln, die älter als fünf Jahre sind, leben in rein englischsprachigen Haushalten.³² Diese Zahl ändert sich, betrachtet man ausschließlich Haushalte von *Hispanics* der ersten Generation: Bei den 18jährigen und älteren (= 18.389.092 Personen) sprechen nur 3,7% zu Hause ausschließlich Englisch, 67% geben zu, dass ihr Englisch nicht sehr gut ist, und von den jüngeren (5-17jährige) sprechen nur 5,7% ausschließlich Englisch zu Hause. Von ihnen geben 60,5% an, sehr gut Englisch zu sprechen; 33,7% bezeichnen ihr Englisch als nicht sehr gut. Demographisch betrachtet liegt das Durchschnittsalter der *Hispanics* mit 28,5 Jahren (Stand: 2015) unter dem nationalen Durchschnitt amerikanischer Einwohner (37 Jahre).

Sieht man sich Statistiken zur Bildung von Chicanos an, liegt die These nahe, dass die angesprochenen Problematiken noch nicht (ausreichend) gelöst wurden und an diesem

²⁹

Vgl.

<https://data.census.gov/cedsci/table?q=United%20States&tid=ACSDP1Y2018.DP05&hidePreview=false>, letzter Zugriff: 24. August 2020.

³⁰ 2007 befanden sich 12-13 Millionen illegale Einwanderer in den USA; von denen geschätzte 60% Mexikaner waren.

³¹ Vgl. <http://www.pewhispanic.org/2009/04/14/a-portrait-of-unauthorized-immigrants-in-the-united-states/>, letzter Zugriff: 24. August 2020.

³² Alle Zahlen dieses Abschnitts wurden dem „Statistical Portrait of the Hispanics“ aus dem Jahr 2015 (https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/5/2017/09/Pew-Research-Center_Facts-on-U-S-Latinos_Statistical-Portrait-of-Hispanics-in-the-United-States_2015.pdf, letzter Zugriff: 24. August 2020) entnommen. Sofern nicht anders gekennzeichnet, beziehen sich diese Zahlen auf *Hispanics*, nicht speziell Chicanos.

Feld weiter gearbeitet werden muss:³³ 20,1% aller *Hispanics* (31,5% der im Ausland geborenen, 6,9% der in den USA geborenen) verlassen das Schulsystem vor dem Ende der 9. Klasse. (Der nationale Durchschnitt für frühzeitiges Ausscheiden aus dem Schulsystem beträgt 5,5%.) Lediglich 15% der Chicanos haben wenigstens einen Bachelor-Abschluss (nationaler Durchschnitt: 30,7%). Hinsichtlich der Schulbildung besitzt der größte Prozentsatz der *Hispanics* einen High School Abschluss (27,5%). Bemerkenswert ist, dass sie, die jetzt die größte ethnische Minderheit darstellen, weiterhin die wenigsten Studierenden aller ethnischen Minderheiten stellen.

Wie im Laufe dieser Arbeit noch deutlich werden wird, besitzt die Familie besondere Bedeutung für die Chicanos. Häufig weicht ihre Definition dabei von der der Angloamerikaner ab. Für Chicanos bezeichnet Familie traditionell nicht nur die Kernfamilie. Die Familie ist größer. Bis zu einem gewissen Punkt ist diese Aussage bis heute korrekt. Der größte Anteil der Haushalte von *Hispanics* (46,4%) besteht aus drei oder vier Personen. *Hispanics* besitzen aber auch den größten Anteil aller Ethnien an Haushalten, die aus Familien mit fünf Personen und mehr bestehen (25,3%). Die meisten von ihnen leben in New Mexico (48,1%), Kalifornien (38,8%), Texas (38,8%), Arizona (30,7%) und Nevada (28,1%), also den Staaten die traditionell zu Mexiko gehörten.

Aufgrund der konstanten Migration aus dem Süden ist die Chicano-Kultur in den USA nicht statisch, wie dies potenziell bei Kulturen anderer Minderheiten der Fall ist, deren Hauptmigration schon im 19. Jahrhundert erfolgte. Vielmehr ist sie „subject to constant modification thanks to the contribution of these successive bearers of innovative language and of dynamic folk traditions“ (Sommers/Ybarra-Frausto 1). Parallel beschreiben andere Quellen explizit: „the Mexican folk culture of the United States is often more conservative than that of Mexico, and retains folkloristic data originally from Spain which seem to have disappeared in Mexico“ (Paredes 1978 6). Diese Aussage, auch wenn keine konkreten Beispiele für diese These genannt werden, scheint am wahrscheinlichsten zuzutreffen für Gegenden nördlich der oben genannten Regionen oder für solche, in denen Familien leben, die schon vor langer Zeit in die USA

³³ Alle Angaben dieses und des nächsten Abschnitts beziehen sich auf das „Statistical Portrait of the Hispanics“ (https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/5/2017/09/Pew-Research-Center_Facts-on-U-S-Latinos_Statistical-Portrait-of-Hispanics-in-the-United-States_2015.pdf, letzter Zugriff: 24. August 2020).

auswanderten oder durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo zu Amerikanern wurden. Haben sie im Laufe der Zeit die enge Verbindung zu Mexiko verloren, kann dies der Grund dafür sein, warum ihr kulturelles Wissen heute als antiquiert gelten kann. Diese Diskrepanzen verweisen erneut auf die eingangs bereits betonte Heterogenität der Chicanos als Gruppe.

Seit einiger Zeit haben die Chicanos das Vergessen und Verlieren ihrer Kultur als Gefahr ausgemacht. Sie stehen nun an einem Scheidepunkt von Vergangenheit und Zukunft, zwischen Mexiko und den USA: „Ein Teil der USA wollen sie sein, ohne ihre Vergangenheit verleugnen zu müssen“ (Thelen-Schäfer 5). Man kann nicht abstreiten, dass die persönliche Kultur mit ihren besonderen Traditionen, Werten, Ideen und Strukturen essentiell ist, um die Identität eines Individuums zu bilden, um sich mit dieser Kultur zu identifizieren und sie an zukünftige Generationen weiterzugeben.

In den folgenden Kapiteln wird die Rolle der Kultur bei der Bildung einer Persönlichkeit verdeutlicht; außerdem wird diskutiert, wie die Weitergabe der ethnischen Werte und die Kultur in den analysierten Chicano-Romanen dargestellt wird.

3. Relevante theoretische Ansätze aus Kulturwissenschaft und Erinnerungskulturwissenschaft

3.a Kollektives Gedächtnis

Jan Assmann zufolge erlaubt ein gemeinsames Gedächtnis Völkern, eine eigene Identität zu kreieren und deren Kontinuität als imaginäre Einheit zu gewährleisten:

Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt. (Assmann 1999 16-17).

Dieses geteilte Gedächtnis ermöglicht es den Individuen, einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund und ein Gefühl von Zusammengehörigkeit zu entwickeln. Es setzt sich aus kulturellem Wissen, das von den Individuen geteilt wird, ihrem Selbstverständnis, dem Teilen und Wertschätzen kultureller Traditionen und Werte sowie dem Erinnern einer gemeinsamen Geschichte zusammen.

Bei dieser Grundannahme stützt sich Assmann auf Maurice Halbwachs, der zu den Begründern der kulturellen Gedächtnisforschung zählt und die These vertrat, dass Erinnerungen an Erlebnisse, die von einem Großteil der Gemeinschaft geteilt werden und sie immer noch prägen, eine wichtige Rolle dabei spielen, eine gemeinschaftliche Identität aufzubauen. Verglichen damit spielen Ereignisse, die zwar erinnert, aber nur von wenigen erlebt wurden, eine untergeordnete Rolle (vgl. Halbwachs 25). Einige dieser Erinnerungen sind in einer Form von Gedächtnis verankert, die nur aufgrund der Kommunikation und Interaktion innerhalb der Gruppe existiert und somit eine Funktion in ihrem Sozialleben innehat (*Les cadres sociaux; La mémoire collective*). Diese Art der Erinnerung bezeichnet Jan Assmann in seinem Modell als kommunikatives Gedächtnis. Es ist wichtig, festzuhalten, dass eine Erinnerung auch in nur einer einzigen Person präsent sein kann und es Ausdauer und Anstrengung benötigt, sie in einer gesamten Gruppe aufrecht und lebendig zu halten, damit diese Gruppe daraus gemeinsam eine geteilte Erinnerung aufbaut (vgl. Halbwachs 30-31). Diese beiden Voraussetzungen – die Existenz einer Gruppe und ihre interne Kommunikation, die an gemeinsame Ereignisse, Traditionen und Geschehnisse erinnert, – müssen erfüllt sein. Nur dann kann das kommunikative Gedächtnis einer Gruppe entstehen.

Die Erinnerungen jedes Einzelnen bezeichnet Halbwachs als Ausblickspunkt auf das kollektive Gedächtnis. Letzteres wird folglich von den vereinten Ausblickspunkten gebildet. Jan Assmann spezifiziert diese individuellen Erinnerungen, indem er ihren Ursprung im Diskurs der Gruppe verortet: „Individuell im strengen Sinne sind nur die Empfindungen, nicht die Erinnerungen“ (Assmann 1999 37). Daraus ergibt sich, dass eine Erinnerung, auf die sich jemand beruft, ein Zeichen dafür ist, dass dieses Individuum Teil einer bestimmten Gruppe ist. Die Person muss mit der Gruppe kommuniziert haben, um an diese Erinnerung und dieses Wissen gelangt zu sein (vgl. Assmann 1999 139).

Die Konzepte kommunikatives und kulturelles Gedächtnis werden im Rahmen dieser Arbeit vorwiegend in Bezug auf das Gedächtnis einer bestimmten ethnischen Gruppe genutzt, beschränkt sich als Konzept jedoch nicht auf diese Art von Gruppe oder Volk. Vielmehr können verschiedene kulturelle Untergruppierungen dieses Gedächtnis erlangen, wie z.B. religiöse Gruppen, Familien, Berufsstände, etc., da jedes Individuum an einer Vielzahl von Kulturen partizipiert: „Kulturelle Formationen sind daher entsprechend vielfältig, sie sind vor allem polymorph oder polysystemisch. Innerhalb einer Kultur als einer Makro-Formation gibt es eine Menge kultureller Sub-Formationen“ (Assmann 1999 140).

Kommunikatives Gedächtnis

Wie bereits angedeutet, definiert Assmann das kommunikative Gedächtnis als Gedächtnis einer Kultur oder Nation, das durch direkte Kommunikation innerhalb der Gruppe lebendig bleibt. Es ist weder institutionalisiert noch formalisiert oder durch Bildungsinstitutionen gestützt. Stattdessen wird diese Form des Gedächtnisses durch alltägliche Interaktionen und Kommunikation innerhalb der Gruppe aufrechterhalten (vgl. Assmann 2008 111). Eine Möglichkeit der Weitergabe von Gedächtnisinhalten besteht innerhalb der Familie, in der das Ereignis zuerst von einem oder mehreren Familienmitgliedern erzählt wird, die das Ereignis persönlich miterlebt haben bzw. von der zugrunde liegenden Situation persönlich betroffen waren. Sie reichen ihre Erinnerung innerhalb ihres unmittelbaren Umfeldes weiter. Assmann bezieht sich auch bei dieser Beschreibung seiner Ideen auf Maurice Halbwachs, der zeigte, „that memory can be analyzed as a function of our social life“, was es ermöglicht, „to live in groups and

communities; and living in groups and communities enables us to build a memory” (Assmann 2008 109).

Das kommunikative Gedächtnis ist das lebendige Gedächtnis einer Nation oder Gruppe und kann folglich nur so lange konserviert bleiben, wie Zeitzeugen leben, die ihre persönlichen Erinnerungen in direkter Kommunikation weiterzugeben vermögen. Daraus ergibt sich, dass das kommunikative Gedächtnis nur für zwei bis drei direkt miteinander interagierende Generationen vorhanden ist und die Spanne eines Menschenlebens lang, ungefähr 80 Jahre, überdauert (vgl. Assmann 2008 111). Nach diesem Maßstab sind die Geschehnisse des 2. Weltkriegs und des Holocausts aktuelle Beispiele eines aussterbenden kommunikativen Gedächtnisses.

Das kommunikative Gedächtnis besteht jedoch nicht nur aus Geschichten. Objekte können ebenfalls einen Teil davon bilden. Sie verfügen über keine eigene Erinnerung, aber: „they may remind us, trigger our memory, because they carry memories which we have invested into them, things such as dishes, feasts, rites, images, stories and other texts, landscapes” (Assmann 2008 111). Allerdings beinhaltet nicht jeder Alltagsgegenstand zugleich eine kulturelle Bedeutung für die Gruppe. Dies führt unweigerlich zu der Frage: Was ist es wert, erinnert zu werden? Jede Gruppe stellt sich implizit oder auch explizit zu irgendeinem Zeitpunkt diese Frage (vgl. Assmann 1999 30). Nur Gegenstände, die ausgewählt werden, erinnerungswürdig zu sein, spielen eine Rolle in der Erinnerung der Gruppe. Diese Erinnerungen können anschließend nicht frei transferiert werden. Ein Individuum, das an dieser speziellen Erinnerung, die an semantisch aufgeladene Objekte gebunden ist, partizipiert, wird damit automatisch als Teil dieser Gruppe identifiziert (vgl. Assmann 1999 39).

Kulturelles Gedächtnis

Im Unterschied zum kommunikativen Gedächtnis werden die Ursprünge des kulturellen Gedächtnisses nicht aktiv von der Gruppe erinnert. Seine Komponenten liegen weit in der Vergangenheit zurück. Häufig bilden sie die Basis der zentralen Elemente einer Kultur. Während das kommunikative Gedächtnis sich also aus Alltagserinnerungen zusammensetzt, die von den Gruppenmitgliedern aktiv gelebt wurden, formt das kulturelle Gedächtnis die kulturelle Grundlage der Ethnie, auf der das kommunikative Gedächtnis überhaupt erst möglich wird: „Cultural memory is a form of collective

memory, in the sense that it is shared by a number of people and that it conveys to these people a collective, that is, cultural, identity" (Assmann 2008 110).

Aufgrund dieser Aufgabe ist der Gründungsmythos einer Kultur ein zentraler Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses: „there is again a profusion of information dealing with traditions about the origin of the world and the early history of the tribe" (Assmann 2008 112). Diese grundlegenden Aspekte einer Kultur sorgen dafür, dass diese Kultur sich von allen anderen Kulturen unterscheidet. Weitere Unterscheidungsmerkmale, die in der Kombination eine einzigartige Kultur ausmachen, sind Traditionen, historische Ereignisse der Gruppe, Bräuche und Feiertage. Sie stellen weitere Bestandteile des kulturellen Gedächtnisses dar.

Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis erfolgt die Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses nicht informell im Alltag oder innerhalb der Familie. Sie geschieht vielmehr zu besonderen Anlässen und von dafür auserwählten oder ausgebildeten Personen der Gruppe:

This information, however, is not committed to everyday communication but intensely formalized and institutionalized. It exists in the form of narratives, songs, dances, rituals, masks, and symbols; specialists such as narrators, bards, mask-carvers, and others are organized in guilds and have to undergo long periods of initiation, instruction, and examination. Moreover, it requires for its actualization certain occasions when the community comes together for a celebration. (Assmann 2008 112)

Assmann nennt bei diesen stark institutionalisierten Gelegenheiten ausschließlich kulturell wichtige Feiern und Zusammenkünfte. In seinen Texten geht er – wohl auch aufgrund seines Hintergrunds als Ägyptologe – nicht auf eine eventuelle Rolle des Schulunterrichts ein, währenddessen die Schüler ebenfalls in den Werten ihrer Kultur oder deren Ursprüngen, z.B. im Geschichtsunterricht, unterwiesen werden. Selbst wenn man auch diese Form der Kulturvermittlung als Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses gelten lassen will, muss einschränkend festgehalten werden, dass dort in der Regel nur die Kultur der vorherrschenden gesellschaftlichen Gruppe gelehrt wird. Ethnische oder andere kulturelle Minderheiten erfahren im jeweiligen Schulsystem zumeist nichts über ihren Hintergrund und die Wurzeln ihrer Kultur. Diese Schüler müssen in anderen Institutionen, die von Repräsentanten ihrer eigenen Gruppe geleitet werden, unterrichtet werden, z.B. konfessionellen Schulen oder Kulturgemeinden. Wie im vorhergehenden

Kapitel bereits erwähnt wurde, finden sich Geschichte und Kultur der Chicanos im US-amerikanischen Schulunterricht traditionell kaum wieder – ein Aspekt, der auch in der Chicano-Literatur immer wieder thematisiert wird.

Oft kommen die Gruppen nur zu besonderen Gelegenheiten mit hoher kultureller Bedeutung, wie Feiertagen mit besonderen Traditionen, in Kontakt mit dem kulturellen Gedächtnis (vgl. Assmann 2008 112). Wegen der Bedeutung, die daher diesen Feierlichkeiten und Ritualen beigemessen werden kann, besitzen sie hohe Signifikanz für die Gruppe. Gruppenmitglieder sehen und lernen diese gruppenspezifischen Kenntnisse zu diesen Gelegenheiten nicht nur „theoretisch“ kennen, es ist auch ihre einzige Chance, diese identitätsstiftenden Erinnerungen lebendig zu sehen und aktiv daran teilzunehmen: „Die Riten sind dazu da, um das Identitätssystem der Gruppen in Gang zu halten. Sie geben den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen“ (Assmann 1999 143).

Ein Beispiel im Kontext des kulturellen Gedächtnisses der Chicanos ist der *día de los muertos*,³⁴ der 2008 in das immaterielle Weltkulturerbe der UNESCO aufgenommen wurde. Seine Wurzeln liegen in der Kultur der Azteken, wo er zu Ehren der Göttin Mictecacihuatl gefeiert wurde. Mit der Ankunft der spanischen Eroberer wurden die Feierlichkeiten an den Novemberanfang verschoben. Heute wird er nicht mehr nur in lateinamerikanischen Ländern gefeiert, sondern auch in US-Städten mit Latino- und Chicano-Gemeinschaften.

Lieux de mémoire

Der *día de los muertos* ist nicht nur ein Beispiel des kulturellen Gedächtnisses, sondern seine Bedeutung lässt sich auch mit Pierre Noras Konzept der *lieux de mémoire* beschreiben. Noras Konzept versucht, die Bedeutung von materiellen und immateriellen Erinnerungsorten und Riten, die ebenfalls einen wichtigen Teil des Gedächtnisses einer Gruppe ausmachen, zu beschreiben. Diese *lieux de mémoire* schaffen laut Bungert eine Verbindung zwischen der Geschichte und der Erinnerung, „where relics of memory are still left“ (Bungert 199).

Ein *lieu de mémoire* ist nicht zwangsläufig ein physischer Ort, sondern vielmehr „any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will

³⁴ Alle Informationen dieses Abschnitts sind bei Elizondo Garza 502-504 und unter <https://www.nationalgeographic.org/media/dia-de-los-muertos/>, letzter Zugriff: 22. Juli 2020, zu finden.

or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community" (Nora xvii). Diese Orte nehmen kontinuierlich an Bedeutung zu, weil sich Kulturen innerhalb eines grundlegenden Rahmens zunehmend differenziert entwickeln. Dies liegt an der wachsenden Individualität ihrer Mitglieder. Die Nähe des Einzelnen zur ethnischen Kultur bzw. der persönlichkeitsbildenden Bedeutung der Herkunft nimmt in vielen Fällen ab – in diesem Umfeld sind *lieux de mémoire* mit Platzhaltern für ein kollektives Gedächtnis, das ansonsten verloren gehen würde (vgl. Erll 2005b 26), zu vergleichen. Wegen dieser Individualisierung gesteht Erll jedem Individuum zu, seine eigene Auswahl von *lieux de mémoire* zu treffen, ohne notwendig eine Hierarchie zwischen ihnen aufzubauen: „Jeder Einzelne wird seine eigene Auswahl aus dem Angebot der Erinnerungsorte treffen. Ihre Pluralisierung lässt keine Hierarchisierung, keine Anordnung zu einer kohärenten Erzählung oder einem Sinngefüge zu“ (Erll 2005b 26).

Im Fall der Chicanos bedeutet Erlls Deutung der *lieux de mémoire*, dass sie sich ihrer Wurzeln erinnern und an Ritualen teilnehmen können, aber dennoch ihren individuellen Zugang zur Materie beibehalten. Ein Beispiel aus Anzaldúas *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza* stellt die neue Deutung und Darstellung der Chicano-Geschichte dar. Gloria Anzaldúa bezieht sich in ihrem Werk durch Geschichten der aztekischen Götter und den historischen Hintergründen ihrer Niederlagen gegenüber den spanischen Eroberern auf das kulturelle Gedächtnis. Sie demonstriert in diesem Zusammenhang die Sichtweise auf Malinche und deren falsche Darstellung als Verräterin an ihrem eigenen Volk. Malinche ist für das kulturelle Gedächtnis der Chicanos eine Schlüsselperson, wobei sich das nicht zwangsweise auf die historische Person bezieht:

In the context of cultural memory, the distinction between myth and history vanishes. Not the past as such, as it is investigated and reconstructed by archeologists and historians, counts for the cultural memory, but only the past as it is remembered. (Assmann 2008 113)

Ein Grund, warum es schwierig ist, eine historische Figur oder ein historisches Ereignis objektiv in die Geschichte einzuordnen, liegt im meist fehlenden Referenzrahmen, den die Menschen dafür benötigen: „Vor allem erleben wir bereits im Hinblick auf andere, im Kontext sozial vorgegebener Rahmen der Bedeutsamkeit“ (Assmann 1999 36). Dieser fehlende Referenzrahmen erklärt im Fall von Malinche ihre aus heutiger Sicht falsche Darstellung. Demnach war Malinche eine aztekische Prinzessin, die von ihrer Mutter in

die Sklaverei verkauft wurde. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als Malinche Hernán Cortés als seine Sklavin kennenlernte, war es ihr unmöglich, einen eigenen Willen zu entwickeln und sich ihm gemäß zu verhalten (vgl. Veauthier 38). Aus diesen Umständen ergeben sich wichtige Koordinaten des Referenzrahmens für Malinches Beurteilung, die aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar sind. Auch leben die Volksstämme, die sich mit den spanischen Eroberern gegen die Azteken zusammenschlossen und somit ebenfalls am Untergang des Aztekenreichs beteiligt waren (vgl. Bernecker/Pietschmann/Tobler 28-29), heute nicht mehr als politisch organisierte Einheiten. Sie und damit auch ihre Rolle im Kampf zwischen den Azteken und den Konquistadoren gerieten in Vergessenheit. Damit stehen sie als ein Beispiel für Assmanns These, dass nur als bedeutend angesehene Vergangenheit erinnert wird: „Nur *bedeutsame* Vergangenheit wird erinnert, nur *erinnerte* Vergangenheit wird bedeutsam“ (1999 77).

In der kulturellen Erinnerung spielt inzwischen auch Martin, der Sohn, der aus der Verbindung zwischen Malinche und Cortés hervorging, als einer der ersten *mestizos* (vgl. Calafell 2005a 85) eine wichtige Rolle. In den kommenden 500 Jahren wurden immer mehr *mestizos* geboren, so dass sie heute weiterhin als „Beweis“ für den vermeintlichen Verrat Malinches sichtbar sind. Aus dieser Situation ergibt sich, dass die Punkte des Referenzrahmens, die zugunsten von Malinche ausfallen, heute nicht mehr bekannt sind, sehr wohl aber die, die gegen sie sprechen. Aus diesen Umständen entwickelte sich die spezifische Ausformung der mythischen Figur Malinche im Laufe der Jahrhunderte.

Diese Beispiele zeigen, dass das kulturelle Gedächtnis keineswegs gleichbedeutend ist mit historischen Fakten, sondern vielmehr einen subjektiven Diskurs darstellt. In Einzelfällen kann dieser zu den objektiven Fakten sogar diametral entgegengesetzt sein. Assmann erklärt das in seiner Definition der Arbeitsweise des kulturellen Gedächtnisses folgendermaßen:

The cultural memory is based on fixed points in the past. Even in the cultural memory, the past is not preserved as such but is cast in symbols as they are represented in oral myths or in writings, performed in feasts, and as they are continually illuminating a changing present. In the context of cultural memory, the distinction between myth and history vanishes. Not the past as such, as it is investigated and reconstructed by archeologists and historians, counts for the cultural memory, but only the past as it is remembered. (Assmann 2008 113)

Dennoch sind beide Arten des Gedächtnisses, das kulturelle und das kommunikative, von hoher Relevanz für eine kulturelle Formation. Nur die spezielle Kombination der beiden Komponenten begründet eine Gruppe: „Whereas knowledge has a universalist perspective, a tendency towards generalization and standardization, memory, even cultural memory, is local, egocentric, and specific to a group and its values“ (ibid.). Chicanos werden folglich nur zu einer kulturellen Ethnie, weil sie Erlebnisse teilen, die das kommunikative Gedächtnis darstellen, und ihren kulturellen Hintergrund, der aus dem kulturellen Gedächtnis entspringt.

Assmann erklärt im Artikel „Collective Memory and Cultural Identity“, den er zusammen mit John Czaplicka verfasst hat, die Art des Problems von Gloria Anzaldúa, die sich in einer Gemeinschaft zugehörig fühlt, deren kulturelle Einstellungen sie nicht mit ihrer Persönlichkeit in Einklang zu bringen vermag:

culture is not seen to maintain itself for generations as a result of phylogenetic evolution, but rather a result of socialization and customs. The ‘survival of the type’ in the sense of a cultural pseudo-species is a function of the cultural memory. (Assmann/Czaplicka 125-26)

Auch aus diesem Zitat ergibt sich die grundlegende Bedeutung, die das kulturelle Gedächtnis, das über die Generationen hinweg gelernt werden muss, für das (Fort-)Bestehen einer Kultur hat: „a collective concept for all knowledge that directs behavior and experience in the interactive framework of a society and one that obtains through generations in repeated societal practice and initiation“ (Assmann/Czaplicka 126).

Assmann hat dem hoch institutionalisierten kulturellen Gedächtnis das kommunikative Gedächtnis als rein orales Gedächtnis gegenübergestellt, welches von Erlebnissen aus erster Hand lebt und weder institutionalisiert ist oder von Institutionen unterstützt wird, noch von Spezialisten kultiviert wird (vgl. Assmann 2008 111). Daraus folgt, dass der Literatur jegliche Bedeutung als Teil des kommunikativen Gedächtnisses abgesprochen wird. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass Literatur sehr wohl einen Anteil daran hat, Erinnerungen zu generieren und dabei behilflich ist, Erinnerungen, Diskurse und Werte beizubehalten. Literatur kann und will das kommunikative Gedächtnis nicht ersetzen. Sie unterstützt es aber dabei, für zukünftige Generationen zugänglich zu sein. Renate Lachmann zufolge ist Literatur daher die mnemonische Kunst *par excellence*: „Literature is culture’s memory, not as a simple recording device but as a body of commemorative

actions. Literature inscribes itself in a memory space into which earlier texts have inscribed themselves" (Lachmann 172). Zudem hat die Literatur die Fähigkeit, unterdrücktes Wissen neu zu entdecken, alte Kenntnisse zu reaktivieren und ehemals abgelehnte, inoffizielle und geheime Wissenstraditionen einzubeziehen und zu reaktivieren – damit ermöglicht Literatur der Gemeinschaft, auch vormals fast vergessenen Traditionen kennenzulernen (vgl. Lachmann 173).

Doch nicht alle Bücher werden Bestandteil des literarischen Kanons. Das bringt verschiedene Konsequenzen mit sich: Erstens bedeutet es, dass Wissen von jemandem autorisiert werden muss. Diese Person(en) oder Institution(en) stellen fest, dass ein bestimmter Text kulturelles Kapital darstellt, und erlauben dem Leser durch ihre Autorisierung, daran teilzunehmen. Zweitens folgt daraus, dass durch diese Auswahl unweigerlich andere Werke ausgeschlossen werden. Dieser kulturell oder akademisch autorisierte Kanon stellt dann das kulturelle Kapital und gleichzeitig Leitprinzipien dar (vgl. Schößler 216). Diese Auswahl spiegelt Assmanns Argumentation, dass eine Gesellschaft entscheidet, was bedeutend genug ist, erinnert zu werden, und was nicht.

Laut Hanne Birk (vgl. 572) ermöglicht Literatur darüber hinaus, Traditionen und kulturelle Eigenheiten, die von der Formation vergessen wurden, durch eine hervorgehobene Position in Literatur wieder neu zu erwecken. Auch die Lektüre von Autoren aus der eigenen sozialen oder kulturellen Gruppe kann somit zur Sozialisation eines Individuums beitragen. Liest demnach z.B. ein Chicano Werke der Chicano-Literatur (und kein kulturell Außenstehender, der das Buch aus reinem Interesse liest), so kann ihm der Text helfen, seiner persönlichen ethnischen Identität näher zu kommen. Der Schritt, der denjenigen dazu bewogen hat, diese Literatur zu lesen, kann als Hinweis dafür gelten, dass derjenige bereit ist, sich mit der Kultur seiner Ethnie auseinanderzusetzen und seine Erlebnisse zu analysieren. Finden diese Leser anschließend Werte und Traditionen, die durch Literatur vermittelt wurden, in ihrer persönlichen Umgebung wieder, können sie diese individuellen und gemeinschaftlichen Werte als Teil ihrer kulturellen Wurzeln verifizieren und ihrerseits an die nächste Generation weitergeben (vgl. Carro-Klingholz 358-359).

Aufgrund dieser Intentionen erscheint offensichtlich, warum sich viele Chicano-Romane an Kinder und Jugendliche wenden. Gerade in jungen Protagonisten sehen Kinder und Jugendliche literarische Figuren, die ein besonders hohes Identifikationspotential für sie

bieten. Dies gilt besonders in „ethnischer“ Literatur, wo die Traditionen der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft aufgezeigt werden (vgl. Birk 571).

Dennoch ist es schwierig, eine Kultur aufrecht zu erhalten, besonders wenn es sich nicht um die vorherrschende Mainstreamkultur handelt. Eine der größten Hürden stellt die Inkongruenz verschiedener Kulturen – z.B. ethnischer, sozialer, politischer Gruppen – dar. Diese miteinander wetteifernden Einheiten sorgen dafür, dass jegliche Selbstverständlichkeit und das Bewusstsein einer vereinenden kulturellen Bedeutung verloren gehen (vgl. Assmann 1999 144). Ein Beispiel für dieses Phänomen in der Chicano-Kultur liegt im Widerspruch zwischen ihrer Betonung der Familie und dem Streben nach Individualität in der angloamerikanischen Mainstreamkultur. Hier zeigt sich das von Assmann analysierte Problem, das entsteht, wenn eine Ethnie durch Migration oder Diaspora Teil einer anderen ethnopolitischen Gemeinschaft wird: „Die dominierende Kultur – die kulturelle Formation der dominierenden Ethnie – erhält nun transethnische Geltung und wird zur Hochkultur gesteigert, die die überlagerten kulturellen Formationen marginalisiert“ (Assmann 1999 145). Die marginalisierte ethnische Minderheit wird in vielen Fällen ihre Kultur umso heftiger verteidigen wollen und rückt enger zusammen als es zuvor der Fall war: „Umgekehrt führt gesteigerte Distinktion nach außen unweigerlich zu gesteigerter Einheit im Innern. Nichts schweißt enger zusammen als die Abschottung gegen eine feindliche Umwelt“ (Assmann 1999 152). Für den Zusammenhalt in der Gruppe hat diese Entwicklung also eventuell sogar positive Nebeneffekte. Sollten sie sich jedoch nicht um den Erhalt ihrer Kultur bemühen und sich vollständig in die dominierende Kultur assimilieren, kann es vorkommen, dass ihre Kultur verloren geht und vergessen wird, ohne dass eine Ethnie physisch vernichtet wird (vgl. Assmann 1999 160).

3.b Kultur als Zeichensystem

In „Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe“ beschäftigt sich Roland Posner mit dem Konzept der Kultur. Kultur erscheint ihm als ein schwer fassbarer Begriff, da alle Definitionsversuche nur „theoretische Konstrukte, die jeweils nur Teilaspekten von Kultur gerecht werden können“ (Posner 1991 37) sind, nicht jedoch das Konzept in seiner Gesamtheit zu erklären vermögen. Er selbst beschreibt die Kultur als eine Ansammlung von Zeichensystemen. Lebewesen müssen Zeichenprozesse vollziehen können (vgl. Posner 1991 39), damit diese Zeichensysteme (= Kulturen) entstehen können.

Posner teilt Kultur in die folgenden drei grundlegenden Dimensionen ein (vgl. Posner 1991 42), um differenzierter auf einzelne Bestandteile der Kultur und deren Zusammenspiel eingehen zu können:

Die Soziale Seite: Die soziale Seite der Kultur wird von der Gesellschaft gelebt. Sie beinhaltet alles, was die Gesellschaft als Ganzes betrifft (vgl. Nies 207) und was ihr Zusammenleben regelt: „Ihre Struktur ist durch die Gruppen von Individuen festgelegt, zwischen denen regelmäßig kommuniziert wird“ (Posner 1991 42). Institutionen und das Staatswesen sind Akteure, genau wie die alltäglichen sozialen Strukturen jedes Einzelnen.

Die Materiale Seite: Sie umfasst alle Erzeugnisse, die von einer Zivilisation bewusst hergestellt wurden. Beispiele sind sowohl Artefakte einer Kultur als auch kommunikative Produkte, wie Martin Nies ausführt:

Dies beinhaltet aber nicht nur Technologien und dingliche Objekte sowie deren Design und Funktionsweisen sondern auch die kommunikativen Produkte, die in medial überlieferten ‚Texten‘ materiell konserviert sind. (Nies 208)

Die Mentale Seite: Alle erinnerungswerten Ideen einer Zivilisation, ihre Werte und Konventionen, „die das Verhalten der Individuen in einer Gesellschaft bestimmen“ (Posner 1991 42), machen die Mentefakte einer Kultur aus. Die Ideen einer Zivilisation bezeichnen dabei alle Kategorien, „mit denen eine Gesellschaft sich selbst und die Wirklichkeit interpretiert“ (Posner 2003 53). Zusammen bilden die Mentefakte den Kode einer Zivilisation. Als Beispiele nennt Nies Regeln, Übereinkünfte, kulturelles Wissen und ideologische Konstrukte einer Gesellschaft (vgl. Nies 208).

Die Grenzen der sozialen, materialen und mentalen Dimensionen verlaufen nicht zwangsläufig identisch: „Doch fallen die Grenzen zwischen zwei Gesellschaften nicht notwendig zusammen mit denen zwischen zwei Zivilisationen oder zwei Mentalitäten“ (Posner 1991 42). Vielmehr können Teile einer Gesellschaft durch unterschiedlich verlaufende Trennlinien der einzelnen kulturellen Dimensionen mit Teilen einer anderen Zivilisation überlappen, besonders wenn sie einzelne Artefakte oder Mentefakte einer anderen Kultur nachahmen oder übernehmen (vgl. *ibid.*).

Auch wird die Kultur nicht nur von der Gesellschaft getragen. Neben dieser kulturellen Einheit (= kollektiver Kulturträger) ist auch jede einzelne Person ein Kulturträger (= individueller Kulturträger), der „über eine charakteristische Menge von Artefakten und

Mentefakten“ verfügt (Posner 2003 49). Die Kultur schafft für die jeweiligen Zivilisationen durchaus praktischen Nutzen für den Alltag. Individuen und Gruppen schaffen Texte, wobei der Begriff „Texte“ auch im übertragenen Sinne zu verstehen ist. Diese Texte sind in der vorherrschenden Mentalität kodiert, die anderen Zeichenbenutzern durch ihre Botschaften „die Bewältigung ihrer Lebensprobleme ermöglichen“ (Posner 1991 54).

Die Signifikanz und der Zentralitätsgrad eines Kodes können durch verschiedene Merkmale bestimmt werden. Die wichtigsten Komponenten sind seine Distribution, seine Frequenz und sein Prestige. Ein hoher Zentralitätsgrad verlangt von einem Kode

- weite Distribution: „dieser Kode wird von mehr Mitgliedern der betreffenden Gesellschaft beherrscht als andere Kodes“ (Posner 1991 61);

- hohe Frequenz: Dieser Kode ist der in der Praxis am häufigsten verwendete Kode einer Gesellschaft (vgl. *ibid.*);

- großes Prestige: Die Benutzung eines Kodes bewertet die „Gesellschaft höher als die Verwendung konkurrierender Kodes“ (Posner 1991 61). Ein für diese Arbeit wichtiges Beispiel für das fehlende Prestige eines Kodes ist die Sprache der Chicanos. In den USA ist das Chicano-Englisch wenig angesehen und es wird versucht, diese Varietät des Englischen zu eliminieren, wie schon angeklungen ist.³⁵

Für die Untersuchung der Chicano-Literatur und des in ihr dargestellten Verhältnisses zwischen den USA und Mexiko sind die semiotischen Sphären interessant, die Posner prägt (vgl. Posner 1991 56).

- 1) **Außerkulturelles:** „es ist den Mitgliedern der betreffenden Gesellschaft völlig unbekannt“ (*ibid.*)
- 2) **Gegenkulturelles:** Die Gesellschaft kennt diese Institutionen, Artefakte oder Mentefakte, das Gegenkulturelle „erscheint ihnen aber als der eigenen Kultur entgegengesetzt“ (*ibid.*)
- 3) **Peripher Kulturelles:** Es ist Teil der Kultur einer Gesellschaft, nimmt aber keinen zentralen Platz in ihr ein (vgl. *ibid.*)
- 4) **Zentral Kulturelles:** Es ist ein wesentlicher und identitätsstiftender Teil einer Kultur (vgl. *ibid.*).

³⁵ Auf das Chicano-Englisch wird im folgenden Kapitel noch genauer eingegangen.

Das Gegenkulturelle spielt in jeder Zivilisation eine große Rolle, da jede Kultur sich von jeder anderen ihr bekannten Kultur abgrenzt und sie gemeinhin als „unzivilisiert“ empfindet (vgl. Posner 1991 57). Die Abgrenzung von Kulturen geht demnach immer auch mit einer inhaltlichen Bewertung einher, vor allem in der mentalen Dimension. Bemerkte eine Kultur, dass ihre eigene Mentalität durch die einer anderen Kultur gefährdet ist, kennt sie zwei Lösungswege, um nicht selbst ausgelöscht zu werden. Die andere Kultur muss eliminiert oder in die eigene Kultur integriert werden (vgl. Posner 1991 59).

Allgemein muss Kultur als das Gedächtnis einer Gesellschaft verstanden werden, das nur durch kontinuierliche Kommunikation aufrecht erhalten bleiben kann (vgl. Posner 1991 65). Will man vergangene Kulturen erfassen, „erschließen [sie] sich späteren Betrachtern zwangsläufig nur noch durch ihre Relikte“ (Nies 211). Da sie in ihrer Eigenschaft als Vermächtnis einer vergangenen Zivilisation Teil einer fremden Kultur sind, müssen diese Relikte zuerst rekonstruiert werden (vgl. *ibid.*). In der Chicano-Literatur trifft dies vor allem auf die Wiederentdeckung der präkolumbianischen Kultur zu, wie die Rückbesinnung auf Gottheiten der Azteken oder Aztlán.

Die eigene Kultur zu kennen und sich mit ihr auseinanderzusetzen hilft Individuen über die schon erwähnten Bewältigungsmuster in Alltagsfragen hinaus. Die Abgrenzung der eigenen Kultur von anderen Kulturen unterstützt die Individuen, sowohl ein Selbstbild von sich als auch ein Fremdbild von Individuen anderer Kulturen zu konstruieren: „Sie geben also Aufschluss über diejenigen Merkmale, die eine gegebene Kultur als zu sich selbst gehörig definiert oder als nicht zu sich gehörig ausgrenzt“ (Nies 221). Geleitet werden diese Einschätzungen von folgenden Fragen: Welche Merkmale werden als Teil der eigenen Kultur wahrgenommen? Was wird als fremd angesehen? Diese Selbst- und Fremdbilder sind bei der Bildung einer kulturellen Identität nicht nur für das Individuum wichtig, sondern besitzen auch über die betroffene Person hinaus große kulturelle Bedeutung. Sowohl in der Eigen- als auch besonders in der Fremdwahrnehmung können diese kulturellen Vorstellungen zu Stereotypen einer Zivilisation werden (vgl. Nies 223).

3.c Borderlands – La Frontera: The New Mestiza (Gloria Anzaldúa)

Das 1987 erstmals veröffentlichte *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza* verändert seit seinem Erscheinen die Perspektive auf die Chicano-Literatur und ist inzwischen zu

einem Schlüsseltext für die kritische Analyse dieser Literatur geworden. Die damaligen Alleinstellungsmerkmale des Buchs lagen in der Biographie der Autorin Gloria Anzaldúa begründet. Als Chicana verfasste sie das Werk aus dem Inneren der Ethnie heraus. Als Frau bringt sie zudem eine weibliche und feministische Perspektive in einer patriarchalen Gesellschaft ein. *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza* ist semi-autobiographisch und beschäftigt sich mit der Geschichte der Chicano-Ethnie.

Das Buch vereint eine Kulturstudie mit der dazugehörigen Theorie und spricht diverse Aspekte an, die einen Chicano/eine Chicana ausmachen. Das umfasst auch die Erwartungen der Außenwelt, wie Aigner-Varoz festhält:

Anzaldúa targets paradigms representing culturally determined roles imposed on individuals and peoples from the outside. Failure to conform to such paradigms, Anzaldúa argues, results in the social ostracism of the 'transgressors.' (Aigner-Varoz 47)

Um die Wirkmacht dieser vorgesehenen Rollen zu veranschaulichen, beschreibt Anzaldúa an vielen Stellen Erfahrungen aus ihrem eigenen Leben. Neben Essays nutzt sie für die Darstellung der Kulturgeschichte auch Gedichte und überschreitet somit innerhalb ihres Buches die Grenzen literarischer Genres und fiktionaler und nicht-fiktionaler Textsorten.

Gloria Anzaldúa wurde 1942 in Texas geboren, wo sie auch aufwuchs. In ihrer Kindheit litt sie unter der Kultur ihrer Ethnie und den damit verbundenen Rollenbildern. Als angehende Feministin erkannte sie früh die Unterschiede in der Erziehung zwischen ihr und ihren Brüdern und brach aus den vorherrschenden Verhaltensmustern für Chicanas aus. Ihre Stellung als Außenseiterin beschäftigte sie jedoch (vgl. Anzaldúa 102), weshalb sie *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza* auch als Therapie nutzte:

In her self-narrative she wants to explore the contradictions, losses and rewards of living in physical and emotional borderlands. Anzaldúa believes that living in such conditions is of particular importance as it creates a certain 'borderland consciousness' [...]. (Durczak 275)

Mit ihrem Buch und der Theorie der Borderlands reflektierte Anzaldúa über einen neuen imaginären Raum für diejenigen, die zwischen zwei Kulturen leben, und brachte damit neue Ideen in die Literaturwissenschaft ein: Es ist möglich, kulturelle Grenzen zu überwinden und in den Borderlands zu leben. Diese Auffassung wird mittlerweile nicht mehr nur in der Literatur vertreten:

Die geradezu inflationären Bilder der Grenze und Grenzgebiete bzw. der Grenzüberschreitung gehören inzwischen zum Kanon kritischer Begrifflichkeit und sind darüber hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. (Bandau 19)

Die Bedeutung von Anzaldúas Werk zeigt sich nicht nur darin, dass ihr Konzept der Borderlands außerhalb der Literatur benutzt wird, sondern auch dadurch, dass sie von vielen anderen Akademikern besprochen wird.³⁶

Für die vorliegende Arbeit mit Analysen von sechs ausgewählten Werken der Chicano-Literatur liefert Anzaldúas Werk einen wichtigen Theoriebaustein. Hervorzuheben sind die Erfahrungen der Autorin, die sie in *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza* preisgibt, die Geschichte der Ethnie und deren Erlebnisse: „I think that some of them catch the spirit of what I’m saying much more than the letter. And they see themselves reflected in my writing“ (Reuman/Anzaldúa 7-8). Anzaldúa geht nicht nur auf Ereignisse in der Chicano-Geschichte ein, sondern erläutert den Lesern auch, warum diese für die Chicanos bis in die Gegenwart von Bedeutung sind und inwiefern sie die heutige Gesellschaft immer noch beeinflussen.

Möchte man das Konzept „Borderlands“ definieren, so gilt der erste Gedanke vermutlich der geographischen Grenzregion von Mexiko und den USA, wo besonders viele Chicanos leben. Wegen der räumlichen Nähe zu Mexiko stehen sie in stetigem Kontakt mit beiden Kulturen und werden so weiterhin von beiden geprägt. Anzaldúas Theorie umfasst jedoch weitere Grenzen und spricht etwa psychologische, sexuelle und spirituelle Grenzregionen an (vgl. Aigner-Varoz 49). Sie demonstriert, wie sie als Chicana zusätzlich mit den Grenzen einer traditionell patriarchalen Gesellschaft kämpfen muss, in der sie und alle anderen Lesben und Feministinnen Außenseiterinnen sind. Helen Viramontes trägt dieses Bild verschiedener Grenzen, in denen sich Chicanas befinden, noch einen Schritt weiter und versteht sich selbst als Grenze:

I carry the history of Mexican people that have been colonized by the United States. I have been sexualized by a patriarchic culture. I have been segregated and repressed by a certain religion. All these things I carry in my body. This is why I am the border. (Viramontes/Gabriel 252)

³⁶ Beispiele für eine Bezugnahme auf die Borderlands-Theorie finden sich u.a. in: Yvonne Yarbro-Bejarano, „Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera* – Cultural Studies, ‘Difference,’ and the Non-Unitary Subject“; Erika Aigner-Varoz, „Metaphors of a Mestiza Consciousness: Anzaldúa’s *Borderlands/La frontera*“; Alfred Arteaga, *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities*; Thorsten Thiel, *There is more than One Site of Resistance – Ironie und Parodie im zeitgenössischen Roman der Chicanos*; Benjamin Alire-Sáenz, „In the borderlands of Chicano Identity.“

Eine weitere Grenze der Chicanos, die Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* präsentiert, ist die sprachliche. Chicanos nutzten in der Vergangenheit in ihrem privaten Umfeld vor allem Spanisch, und wenn sie mit der angloamerikanischen Außenwelt kommunizieren wollten, verwendeten sie überwiegend Englisch. Nutzten sie Spanisch außerhalb ihres eigenen Kreises oder im öffentlichen Raum, wurden sie dafür zumindest in der Schule bestraft: „I remember being caught speaking Spanish at recess – that was good for three licks on the knuckles with a sharp ruler“ (Anzaldúa 75). Bei der Darstellung dieser Grenze muss allerdings die Zeit, in der das Buch verfasst wurde, berücksichtigt werden, da sich seither bzw. seit Anzaldúas Erlebnissen auf dem Schulhof in den 1950er und 1960er Jahren die Grenzlinien verschoben haben und die Verwendung von Spanisch nicht mehr so eindeutig mit negativen Sanktionen einhergeht wie noch vor einigen Jahrzehnten.³⁷

Im Laufe der Arbeit wird sich zeigen, dass die Theorie der Borderlands darüber hinaus auch auf soziale Grenzen angewendet werden kann.

Anzaldúa betont, dass Identität durch eine Vielfalt von Diskursen gebildet wird, die oftmals miteinander kollidieren (vgl. Alire Sáenz 84). Sie bringt diese inneren und äußeren Grenzen zusammen, analysiert und nutzt sie, um auf diesem Boden das Selbstbewusstsein der Chicanos zu stärken. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass auch *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* selbst ein Produkt der von Anzaldúa beschriebenen Borderlands ist. Wie schon angedeutet, überschreitet sie mit der gemeinsamen Veröffentlichung von Gedichten und Essays Grenzen literarischer Genres und kreiert etwas Neues. Sie setzt damit einerseits ein politisches Statement und positioniert sich andererseits selbst zwischen den Kulturen, Sprachen, Nationalitäten und akademischen Diskursen (vgl. Schäfer-Wünsche/Maruo-Schröder 135-136). Anzaldúa setzt somit ihre Theorie in ihrem Text um und demonstriert, dass sich auch Genres nicht immer strikt trennen lassen. Stattdessen können sie Teil einer neuen Verbindung werden.

³⁷ Heute leben viele Chicanos mindestens in der 3. Generation in den USA, auch ihre Eltern sprechen Englisch. Häufig werden also auch im privaten Haushalt die beiden Sprachen gemischt. Dennoch besitzt Spanisch als Sprache weiterhin einen hohen Stellenwert, sei es wegen der Großeltern oder aus kulturellen Gründen. Schüler werden nicht mehr bestraft, wenn sie Spanisch sprechen, aber auch kaum dazu ermutigt, was z.B. an den fehlenden bilingualen Programmen in den Schulen (2016 nur 5% in Kaliforniens Schulen [vgl. Ulloa o.S.]) erkennbar ist.

Die Grenze kann so als eine symbolische Schwelle für etwas Neues angesehen werden (vgl. Schäfer-Wünsche/Maruo-Schröder 136).

So wie Anzaldúas Werk ein Beispiel literarischer Grenzüberschreitungen ist, zeigt sich die Chicano-Kultur als lebendes Beispiel der kulturellen und geographischen Borderlands. Erst aus dem den Borderlands inhärenten Spannungsverhältnis konnte sie entstehen. Die Chicanos begründeten ihre eigene Kultur aus der Notwendigkeit heraus, dass weder die angloamerikanische noch die mexikanische Gesellschaft sie als Teil ihrer Gemeinschaft ansahen. Der neu gebildeten Chicano-Gemeinschaft konnten die Chicanos sich zugehörig fühlen. Außerhalb ihrer Gruppe wurden sie weiterhin nicht vollständig akzeptiert.

Dieses Gefühl, nicht dazuzugehören, trifft auch auf Gloria Anzaldúa zu, die sich bei dieser Einschätzung nicht nur auf die beiden genannten Gruppen bezieht, sondern auch die Chicano-Gemeinschaft einschließt. Sie, die sich in ihrem Werk als meinungsstarke Frau mit offenem Verstand präsentiert, verlässt ihre Familie, um sich selbst treu zu bleiben: „I had to leave home so I could find myself, find my own intrinsic nature buried under the personality that had been imposed on me“ (Anzaldúa 38). Diese Lösung scheint eher einer angloamerikanisch-individualistisch geprägten Kultur zu entsprechen als einer gemeinschaftsorientierten Chicano-Kultur. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* ist ein Ergebnis von Anzaldúas Zeit fern ihrer Heimat und ihrer Familie, genauso wie es ein Resultat der allgemeinen gesellschaftlichen Umbrüche – wie der Einstellung der Chicanos zu sich selbst, dem Land, in dem sie wohnen, und der dominierenden angloamerikanischen Gesellschaft – ist. Das 1987 in der ersten Auflage erschienene Buch dokumentiert einen Wandel in der Selbstwahrnehmung und auch der Akzeptanz ihrer Sprachvarietät:

But we Chicanos no longer feel that we need to beg entrance, that we need always to make the first overture – to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurting out of our mouths with every step. Today we ask to be met halfway. (Anzaldúa „Preface to the first edition“ o.S.)

Das Gefühl der Chicanos, nicht gleichwertig zu den Angloamerikanern zu sein, und der Chicanas, sich dem Patriarchat unterordnen zu müssen, erklärt Anzaldúa anhand mexikanischer Mythen, die heute noch auf der mexikanischen Flagge abgebildet sind. Demnach führte der Kriegsgott Huitzilopochtli die Azteken zum späteren Mexiko City, wo sie einen Adler vorfanden, der eine Schlange überwältigt hat und im Schnabel trägt (vgl.

Anzaldúa 27). Die Schlange repräsentiert die Erde und die weibliche Kraft, während der Adler für die Sonne und den Vater steht. Mit diesem Kampf zwischen Adler und Schlange werde der Sieg des Patriarchats über das Matriarchat dargestellt (vgl. *ibid.*) und – möchte man diese Ausführung noch einen Schritt weiter gehen – der USA mit dem Nationaltier des Adlers über Mexiko. Diese Szene ist neben einer Erklärung für die seitens der Chicanos empfundenen Machtverhältnisse auch ein Beispiel für Anzaldúas Bestreben, Episoden der Geschichte, die die Chicanos bis heute prägen, aufzuzeigen.

Ein weiteres Beispiel, das in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, ist die Darstellung von Malinche, deren Schicksal bereits im Rahmen von Assmanns kulturellem Gedächtnis besprochen wurde. Sie wird bis heute als Landesverräterin bezeichnet und als „mexikanische Eva“ präsentiert (vgl. Del Castillo 125-126), obwohl nach aktuellem Wissensstand zumindest ihre Möglichkeit, eine freie Entscheidung zu treffen, neu bewertet werden muss. Dies ist ein häufiges Thema von Chicana-Aktivistinnen und wird auch in Anzaldúas *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* aus feministischer Sicht beschrieben (vgl. Anzaldúa 44, 52, 56).

Anzaldúa legt Wert darauf, nicht nur Ereignisse aus der mexikanischen Geschichte seit der Ankunft der spanischen Eroberer anzuführen, sondern auch präkolumbianischen Traditionen und indigenem kulturellen Erbe Raum zu bieten. Der aztekische Einfluss auf die Kultur der Chicanos war bis in die 1960er in Vergessenheit geraten und wurde erst zu Beginn des Chicano Movements reaktiviert. Nun wurde nicht mehr nur die spanische Herkunft der Chicanos betont. Anzaldúa ruft die anderen Chicanas (und sicherlich auch die Chicanos) auf, ihren Stolz in ihren Wurzeln zu suchen: “But they will never take that pride of being *mexicana-Chicana-tejana* nor our Indian woman’s spirit” (Anzaldúa 224). Mit ihrer Rückbesinnung auf die präkolumbianische Kultur ihrer Vorfahren wächst auch die identitätsstiftende Bedeutung von Aztlán. Aus diesem Ort und der mit ihm verbundenen glorreichen Epoche der Azteken sollen die Chicanos Kraft ziehen:

The concept of Aztlán, the homeland of the Aztecs alleged to be the present-day Southwest, gave a heretofore unknown dignity to the mestizo-Indian aesthetic, which Chicanos had been conditioned to see in negative terms. (Rosales 253)

Wenn die aztekische Kultur dargestellt wird, die den Stolz der Chicanos begründen soll, steht nicht notwendig eine akkurate Wiedergabe historischer Ereignisse im Vordergrund. Wichtiger ist für Anzaldúa, dass sie aus der Perspektive der Chicanos erzählt werden, also

aus jenem Blickwinkel, der in der offiziellen Historiographie durch die Dominanz des Narrativs der Eroberer so lange keine Berücksichtigung gefunden hat: „Instead of going to the roots of our Hispanic or Chicano culture we are getting it [die Erzählungen über die Geschichte der Chicanos, Anm. der Autorin] from the branches, from the white dominant culture“ (Anzaldúa 234). Damit werden die Darstellungen der vorwiegend mexikanischen (häufig von den spanischen Eroberern abstammenden) und angloamerikanischen Historiker zusammengefasst, die sich bis zu diesem Zeitpunkt mit der Geschichte und den Traditionen der Azteken befassten. Chicanos wurde in der Vergangenheit ihre Geschichte häufig nur von anderen dargestellt, die keinerlei Verbindung zu den Azteken besitzen. Diese Akzeptanz einer Interpretation ihrer Geschichte durch Außenstehende nahm – wie bereits gezeigt – während des Chicano Movements ab. Sie entwickelten mehr Interesse an ihrem kulturellen Hintergrund, der Geschichte der Azteken und daran, diese selbst zu erforschen.

Das neu erwachte Interesse der Chicanos an ihren indigenen Wurzeln hatte für sie als Gruppe einen vereinenden Effekt. Während der 1960er Jahre erkannten sie ihre gemeinsamen Wurzeln und ihren verbindenden kulturellen Hintergrund, unabhängig davon, ob ihre Vorfahren durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo zu US-Amerikanern geworden waren oder ob sie aus Mexiko immigriert waren und aus welcher mexikanischen Region sie stammten. Die regional unterschiedliche Herkunft, die sich oft in oberflächlichen kulturellen Unterschieden zeigte, überwandten sie und kämpften zusammen gegen den „Unterdrücker“ USA für ihre Rechte als Chicanos:

[T]he Chicano Movement addressed the issue of identity and civil rights with a greater zeal than any other Mexican generation had in the U.S. The identity envisioned by *movimiento* leaders, and bolstered by *El Plan Espiritual de Aztlán*, had an impact everywhere the Chicano Movement was proclaimed. (Rosales 253)

Mit ihrem neu gewonnenen Selbstbewusstsein traten die Chicanos verstärkt für ihre Kultur ein. Ein zentraler Punkt war und ist in diesem Kontext ihre Religion. Die meisten Vorfahren der Chicanos und in den USA lebenden Mexikaner wurden während der spanischen Eroberung Mexikos von katholischen Priestern missioniert, während die meisten Angloamerikaner dem protestantischen Glauben folgen. Besonders die Virgen de Guadalupe und Hausaltare sind für den Katholizismus der Chicanos bestimmende

Elemente, die auch immer wieder in ihrer Literatur aufgegriffen und seit dem Chicano Movement nicht mehr versteckt werden.

Obwohl sich die Selbstwahrnehmung der Chicanos während *des Civil Rights Movements* und ihres eigenen Chicano Movements änderte und sie es wagten, für ihre Rechte als US-Bürger einzutreten, blieb ihre negative Wahrnehmung durch die Angloamerikaner in weiten Teilen bestehen. Sie betrachteten die Chicanos oft als minderwertige Ethnie und verorteten sie automatisch in den niedrigeren sozialen Klassen. Dabei unterschieden sie nicht zwischen einzelnen Chicanos: „Middle-class Mexican Americans often complain that Anglos lump all persons of Mexican ancestry together, and conflate race and class“ (Dowling 267). Da diese Aussage schon vor beinahe zwanzig Jahren getroffen wurde, müsste sie für die Gegenwart neu überprüft werden. Aufgrund der aktuellen politischen Situation in den USA lässt sich jedoch mutmaßen, dass das Zitat von Dowling in der Kernaussage durchaus weiterhin Bestand haben könnte.

Ein inhaltlicher Schwerpunkt Anzaldúas liegt in der Beschreibung der traditionellen Rolle der Chicanas und ihrer Erziehung, die Mädchen seit frühester Kindheit darauf vorbereitete, sich Männern unterzuordnen (vgl. Anzaldúa 38-39). Für Chicanas, die täglich mit der angloamerikanischen Kultur in Kontakt kamen, barg ihre Position in der streng patriarchalen Gesellschaft spätestens seit ihrer Mitwirkung im Chicano Movement oft Konfliktpotenzial. Die gleichen Mitglieder ihrer Ethnie, mit denen sie Seite an Seite für mehr Rechte für ihre Gruppe kämpften, verweigerten ihnen innerhalb ihrer Gemeinschaft ein selbstbestimmtes Leben und eigene Meinungen.

Aus dieser Unzufriedenheit entstand der Chicana Feminismus, der Xicanisma, auf den in den kommenden Seiten näher eingegangen wird. Auch Gloria Anzaldúa spricht diesen Teil der Chicano-Zeitgeschichte an und fasst einige der Beweggründe und Ziele der Aktivistinnen zusammen:

This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. She adopts new perspectives toward the darkskinned, women and queers. She strengthens her tolerance [and intolerance] for ambiguity. She is willing to share, to make herself vulnerable to foreign ways of seeing and thinking. (Anzaldúa 104)

Der Wunsch der Frauen, die gleichen Rechte und Möglichkeiten wie Chicanos zu haben, führt häufig schon in der Familie zu Spannungen: „The culture expects women to show greater acceptance of, and commitment to, the value system than men“ (Anzaldúa 39). Diese familiäre Erwartungshaltung gegenüber den weiblichen Familienmitgliedern erschwert es den Chicanas, sich aus ihrer sozialen Stellung zu lösen, die ihre Wahlmöglichkeiten in fast allen Fällen extrem einschränkt: „For a woman of my culture there used to be only three directions she could turn: to the Church as a nun, to the streets as a prostitute, or to the home as a mother“ (ibid.).

Auch und besonders jenen Chicanas, die sich nicht in diesen klassischen Rollen erkennen, bietet Anzaldúa mit ihrer Theorie der Borderlands einen Raum. In ihrem Konzept können sich alle wiederfinden, die Eigenschaften verschiedener Rollen in sich vereinen und so aus dem traditionellen Muster herausfallen. Anzaldúa plädiert für Toleranz für die „Sünder“, die ihren Platz weder in der traditionellen mexikanischen Kultur haben noch sich in die angloamerikanische Kultur assimilieren wollen:

Anzaldúa cites the new mestiza's tolerance for ambiguity as the very means to oppose the closed texts of Western binarism that prescribe heterosexuality, patriarchal authority, and intolerance for deviation. In explaining how the ambiguous third country – border culture – is manifested in the personal subject, Anzaldúa posits homosexuality as an alternative to prescribed heterosexuality and to either/or gender differentiation. [...] Anzaldúa describes an alternative third gender, one that is oriented not toward reproduction of the body but toward the reproduction of culture. The lesbian mestiza pits tolerance for ambiguity and alternate gender identification against the rigid heterosexual prescription. (Arteaga 34-35)

Durch die Borderlands-Theorie versucht Anzaldúa sowohl, jenen Chicanos eine Identität zu ermöglichen, die sich nicht von den traditionellen Ansichten der mexikanischen oder angloamerikanischen Kultur eingrenzen lassen wollen, als auch, ihnen eine ortsungebundene Heimat zu geben:

Deep in our hearts we believe that being Mexican has nothing to do with which country one lives in. Being Mexican is a state of soul – not one of mind, not one of citizenship. Neither eagle nor serpent, but both. And like the ocean, neither animal respects borders. (Anzaldúa 84)

Tatsächlich fühlen sich manche Autoren aber genau von dieser Freiheit, sich über gesellschaftliche Grenzen hinwegsetzen zu können, eingeschränkt: „Since I'm a Chicana,

the term 'borders' becomes politically a very loaded one. In fact, many Latino/Chicano writers feel that it's almost something oppressive, something that locks you into a certain identity" (Gabriel/Viramontes 252).

3.d Xicanisma

Der Chicana-Feminismus, auch als Chicanisma oder Xicanisma³⁸ bezeichnet, entstand zu Beginn der 1970er Jahre im Schatten des Chicano Movements und der zweiten Welle des „weißen“ Feminismus. Die Chicanas setzten sich mit ihrer Rolle innerhalb der Bewegung auseinander und wurden so auf die Ungleichheit der Geschlechter darin aufmerksam. Sie wollten nicht länger in der zweiten Reihe hinter den Chicanos zurückstehen (vgl. Enriqueta Chávez 78). Während sie die Männer im Kampf um Gleichberechtigung unterstützten und mit ihnen gemeinsam kämpfen wollten, konnten sie selbst nicht in vollem Maße von der Bewegung profitieren, blieben sie doch in ihrer dominant patriarchalisch geprägten Ethnie weiterhin benachteiligt: „Unfortunately, because the major emphasis has always been on opening doors of opportunity for the Mexican American male, the female in essence ... fights the battle, but does not share in the spoils“ (Aquilar 137). Die Chicanas änderten daraufhin den Fokus ihrer politischen Aktivitäten, der nun auf der Geschlechterfrage und der ungleichen Behandlung der Frauen lag:

As Chicanas assessed their role within the Chicano movement, their ideological debates shifted from a focus on racial oppression to one that would form the basis for an emergent Chicana feminism discourse: gender oppression. (Alma M. García 4)

Ihnen war bewusst, dass sie in einem ersten Schritt eine Veränderung in der Wahrnehmung weiblicher Aktivistinnen erreichen mussten, indem sie als solche überhaupt erst sichtbar wurden:

In the organizing of conferences, symposiums, meetings, and publications of newspapers, and magazines, Chicanas usually provided their invisible labor by being the cooks, secretaries, and janitors. Oftentimes a Chicana's recognition was established by being the wife, girlfriend or party mate of a 'heavy.' (Sonia López 103)

Widersetzten sich die Aktivistinnen – und außerhalb des Movements auch Chicanas allgemein – den Chicanos jedoch, galten sie oft als *vendidas*, da sie nicht die Erfüllung des

³⁸ Ana Castillo führt diesen Begriff in ihrem Werk *Massacre of the Dreamers – Essays on Xicanisma* ein (vgl. A. Castillo 11).

Willens des Mannes als oberstes Ziel ansahen (vgl. N. Nieto 117). Die Chicanas wehrten sich mit ihrer Forderung nach gesellschaftlicher Gleichberechtigung nicht nur gegen die Unterdrückung seitens der Chicanos, sondern stellten, durch ihre Mitwirkung im Movement sensibilisiert, auch alle Institutionen infrage, die zu ihrer Unterdrückung beitrugen, diese verantworteten und perpetuierten. Das beinhaltete den Kampf gegen schlechtere Löhne genauso wie die Kritik an ihrer Rolle in ihrem eigenen Haushalt oder in der Kirche wie auch an ihren geringeren Bildungschancen:

With their growing involvement in the struggle for Chicano liberation and the emergence of the feminist movement, Chicanas are beginning to challenge every social institution which contributes to and is responsible for their oppression, from inequality on the job to their role in the home. They are questioning 'machismo,' discrimination in education, the double standard, the role of the Catholic Church, and all the backward ideology designed to keep women subjugated. (Vidal 21)

Ein erstes Zusammentreffen politisch-aktiver Chicanas fand im Mai 1971 in Houston, Texas statt. Mehr als 600 Feministinnen tauschten sich auf der 1. National Conference of Raza Women aus (vgl. *ibid.*).

Die Chicanas erachteten ihre eigenständige feministische Bewegung für zwingend notwendig, da sie sich in ihren Anliegen von angloamerikanischen Feministinnen nicht vertreten sahen. Dies liegt zum einen an den unterschiedlichen sozialen Bedingungen, welche die Lebenswirklichkeit der Chicanas und die der angloamerikanischen Feministinnen prägten:

Equally crucial to consider is the well-known fact that most renowned white feminists have come from middle- to upper-class backgrounds. This fact of their own orientation into society can never be excluded from their understanding of it [...]. (A. Castillo 4)

Neben den Klassenunterschieden waren es aber auch die ethnischen Unterschiede, welche einer Integration des Chicana-Feminismus in das angloamerikanische *Second Women's Movement* im Wege standen, denn vor allem nahmen die Chicanas angloamerikanische Feministinnen als Teil des sie unterdrückenden Systems wahr (vgl. V. Garcia 200).

Die Chicanas legten Wert auf ihre eigene Kultur und betonten ihren ethnischen Hintergrund. Sie waren Chicanas, die ihre Kultur auch in ihren Feminismus einbringen wollten. Ihre Wurzeln wollten sie nicht durch den Schulterschluss mit

Angloamerikanerinnen verleugnen: „Some of our own Chicanas may be attracted to the white woman’s liberation movement, but we really don’t feel comfortable there. We want to be a Chicana *primero*” (Longeaux Vasquez 197). Aus diesen spezifischen Voraussetzungen ergaben sich für die Chicanas abweichende Prioritäten im Kampf für Gleichberechtigung. Auf ihrer Agenda stand beispielsweise nicht vorrangig die Gleichberechtigung am Arbeitsplatz, sondern auch eine kostenlose Kinderbetreuung war ihnen ein zentrales Anliegen (vgl. E. Martínez 1997a 34).

In der Abgrenzung vom Feminismus der angloamerikanischen Feministinnen finden sich durchaus Parallelen zum Feminismus anderer ethnischer Minderheiten.³⁹ Die Probleme, mit denen Frauen ethnischer Minoritäten sich auseinandersetzen mussten, waren sehr ähnlich gelagert und konnten zu einem verbindenden Element werden. Sie alle kämpften nicht nur gegen Sexismus, sondern auch gegen Rassismus und ethnische Diskriminierung (vgl. Alma M. García 4). Aus diesen Prämissen ergaben sich die folgenden fünf Grundthemen des Xicanisma:

(1) Chicana feminism and the politics of the Chicano movement; (2) analyzing the dynamics of Chicana oppression; (3) mapping a Chicana feminist agenda; (4) the relationship between Chicana feminists and white feminists; and (5) Chicana feminists as an evolving future. (Alma M. García 12).

Da sich die Chicanas, wie schon beschrieben, als vollwertige Mitglieder ihrer Ethnie verstanden und die Wertschätzung ihrer Wurzeln einforderten, kann, wie Anna Nieto Gomez betonte, der Sexismus innerhalb des Chicano Movements als ein Schlüsselthema des Xicanisma betrachtet werden: „NietoGomez called for a mobilization of Chicana feminists in order to unite against the issue of male-domination prevalent within the movement“ (Alma M. García 5). Die Chicanas definierten Sexismus folgendermaßen:

Sexism is part of the capitalist ideology which advocates male supremacist values. These values define the nature of women and men in respect to being superior or inferior. Men are defined as ‘naturally’ stronger, more logical, and able to economically provide for others. Women are defined as ‘naturally’ dependent, childlike, and therefore always in need of authority. Her primary functions are to secure others as a wife and a mother since her primary abilities are to conceive, procreate and nurture. Therefore, man is defined ‘naturally’ superior to women since man is independent and aggressive, and women are dependent and passive. (NietoGomez 1997b 97)

³⁹ Dies bezieht sich nicht nur auf die USA, sondern allgemein auf „weiße“ Feminismusbewegungen weltweit (vgl. A. Castillo 4).

Dieser Sexismus in Form eines strengen Patriarchats wurde von den Chicanos im Chicano Movement perpetuiert. Während sie eine Gleichberechtigung für Chicanos in den USA forderten, gehörte die Gleichberechtigung der Chicanas nicht zu ihren Forderungen. Genau diesen Wandel, d.h. die Möglichkeit zu einer Emanzipation innerhalb der eigenen Kultur und Gemeinschaft, verlangten die Chicanas mit ihrer Bewegung. Sie argumentierten, dass die Chicanos, deren Ziel im Chicano Movement die Befreiung aus Unterdrückung in der angloamerikanischen Gesellschaft war, ihre Ethnie nicht wirklich befreien könnten, solange sie ihre Freiheit auf der Unterdrückung der Frau aufbauten: „To fight and provide for the fulfillment of the Chicano while denying equality to women does not serve the true aims of *la causa*, and will not liberate our people in the real sense“ (C. Nieto 210).

Die Chicanas betrachteten ihren Xicanisma als im Prinzip durchaus vereinbar mit dem Chicano Movement. Einerseits erwuchs er aus ihrem Stolz auf die Ethnie, andererseits sahen sie ihren Feminismus als natürlichen Ausdruck ihrer Kultur. Sie beriefen sich dabei u.a. auf die präkolumbianische Kultur Mexikos, in der die Existenz kreativer Frauen als selbstverständlich angesehen worden sei und Frauen einen integralen Teil ihres Stammes dargestellt hätten (vgl. E. Martínez 1997b 80). Die Einschränkungen, die das Leben der Chicanas in den 1970er Jahren prägten, habe es vor der Eroberung durch die Spanier noch nicht gegeben. Diese Idealisierung der Vergangenheit gehört zu den Aspekten, die den Xicanisma von der angloamerikanischen Frauenbewegung deutlich unterscheiden. Die Begründung für die Annahme gleichberechtigter Strukturen in der präkolumbianischen Zeit sahen die Chicanas in der engen Verbindung zur Natur, die bis heute eine wichtige Rolle in der Kultur der Chicanos spielt, wie auch in den in dieser Studie zu analysierenden Romanen immer wieder deutlich werden wird. In den indigenen Kulturen in der präkolumbianischen Zeit, so die Auffassung vieler Chicanas, etablierte die Nähe zur Natur die Einsicht, dass es kein Überleben gebe, wenn es nicht durch beide Geschlechter getragen werde: „Any people who live close to the land, who are subject to nature’s forces, know that survival is impossible without both sexes working at it in every possible way“ (ibid.).

Um diese These zu stützen, berufen sich die Aktivistinnen auf starke Chicanas in der Vergangenheit, die z.B. dazu beitrugen, die mexikanische Revolution im Jahr 1810, die zur

Unabhängigkeit Mexikos führte, zu initiieren oder die sich an ihrem Vergewaltiger rächen, was im 1. Lynchmord in Califas endete (vgl. anonymous *Chicana Feminist Thought* 118). Zugleich versuchten sie, wie bereits im Zusammenhang mit Anzaldúas *Borderlands/La Frontera* erläutert wurde, negativ konnotierte Chicanas, allen voran Malintzin Tenepal, von ihrem schlechten Ruf zu befreien und aus einer neuen, feministischen Perspektive zu beleuchten (vgl. Del Castillo 124).

Neben der Kritik an Sexismus im Chicano Movement war die Situation an den Universitäten ein zweites wichtiges Anliegen für die Chicanas innerhalb des Xicanisma. Auch dort wurden sie benachteiligt. Die Gründe dafür sind zum einen in den Geschlechterrollen der Chicano-Kultur zu sehen. Ihr soziales Umfeld tendierte dazu, von Chicanas weiterhin zu erwarten, dass sie heirateten und Mutter wurden, also einem traditionellen Rollenmuster folgten. Auf ihre Bildung wurde deshalb eher wenig Wert gelegt. Den Chicanas, die dennoch eine Universität besuchten, fehlte es folglich oftmals an emotionaler Unterstützung in ihrem privaten Umfeld, was als eine der Ursachen für die hohe Rate von Studienabbrecherinnen eruiert wurde (vgl. The Editors *Chicana Feminist Thought* 114).

Doch auch hinsichtlich der Lehrinhalte wurden die Chicanas von den Universitäten enttäuscht – und das selbst innerhalb einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Mexiko und den Chicanos. Aufgrund des männerzentrierten Ansatzes fehlte selbst in den *Chicano Studies* eine Berücksichtigung weiblicher Stimmen und Lebenswirklichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart: „However, the women were very disappointed to discover that neither Chicano history, Mexican history, nor Chicano literature included any measurable material on the mujer“ (ibid.).

Damit Chicanas dennoch etwas über ihre weiblichen Vorfahren erfahren konnten, wurden eigene Chicana-Magazine gegründet, die sich auf die Perspektive der Chicanas spezialisierten. Besonders erwähnenswerte Beispiele sind *El Grito Del Norte* und *La Regeneración* (vgl. The Editors *Chicana Feminist Thought* 113).

Obwohl die feministischen Chicanas ihre kulturelle Tradition betonten und sich nicht von ihr abwenden wollten, stießen sie innerhalb des Movements auf Widerstand, sowohl seitens der Chicanos als auch seitens traditionell ausgerichteter Frauen. Eine solche ablehnende Reaktion erfuhren in noch stärkerem Maße feministische Chicana-Lesben, die

durch ihre sexuelle Orientierung zusätzlich traditionelle Annahmen über weibliche Sexualität in Frage stellten (vgl. Alma M. García 7).

Die Xicanisma-Aktivistinnen formierten sich so als eigene, oppositionelle Gruppe innerhalb des Movements (vgl. Alma M. García 5). Sie hoben weiterhin ihre Verwurzelung in der Chicano-Kultur hervor. So spielte etwa im Vergleich zu Positionen vieler angloamerikanischer Feministinnen die Wertschätzung der Familie eine wichtigere Rolle. Trotzdem wandten sie sich als Reaktion auf den weit verbreiteten Sexismus gegen den kulturellen Nationalismus des Chicano Movements. Diese Kritik hatte Angriffe seitens Chicano-Aktivisten zur Folge:

Some were criticized as followers of white feminists or as lesbians. Their feminist concern with patriarchal oppression was labeled by their opponents as secondary in importance to the more salient issue of racial or even class oppression. (Alma M. García 6)

Chicana-Aktivistinnen sahen sich jedoch nicht nur mit Beschimpfungen und Vorwürfen konfrontiert, sondern auch mit einem grundsätzlich fehlenden Verständnis für ihr Anliegen. Aus Sicht der Chicanos konnten Chicanas innerhalb ihrer Ethnie gar keine Unterdrückung erfahren, da es innerhalb der übergeordneten ethnischen Unterdrückung keine Repressionen aufgrund des Geschlechts geben könne. Sofern Chicanas also unterdrückt seien, sei dies systembedingt und nicht von den Chicanos verschuldet (vgl. NietoGomez 87).

Andere Aussagen aus den 1970er Jahren bestätigen jedoch die Annahme, dass sich die Chicanos durchaus bewusst waren, dass Chicanas aufgrund ihres Geschlechts mit mehr Hindernissen zu kämpfen hatten als sie selbst: Einerseits gaben sie durch die Äußerung, es sei aus wirtschaftlichen Gründen logisch, die Chicanas zu unterdrücken, wenn die ganze Welt den Chicano unterdrücke (vgl. NietoGomez 87) indirekt zu, dass dieses Verhaltensmuster existierte. Andererseits spricht auch ihre Aussage, dass jene Chicanos, welche Chicanas benachteiligen, nur dem Beispiel weißer Unterdrücker folgen, gegen eine Unwissenheit bezüglich ihres eigenen Machtmissbrauchs. Durch die erstarkenden Chicanas, die selbstbewusst für ihre Rechte kämpften, sahen sie wohl vielmehr ihre eigene relative Machtposition innerhalb des sozialen und speziell des familiären Umfelds gefährdet (vgl. Vidal 24).

3.e Hegemoniale Männlichkeit

Die wissenschaftliche, kritische Auseinandersetzung mit Geschlechtervorstellungen konzentrierte sich in ihren Anfängen sehr stark auf Konzepte von Weiblichkeit. Doch feministische Perspektiven, die im Zuge der Zweiten Frauenbewegung seit den späten 1960er Jahren zunehmend an Bedeutung im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs gewannen, beschäftigten sich auch mit der strukturellen Position von Männern, darunter ihrem Einfluss in Regierungen, Unternehmen und Medien, ihrer Ausübung von Gewalt, ihren besseren Arbeitsplätzen, die sich in höherem Einkommen und Vermögen niederschlugen, und der damals vorherrschenden Geschlechterideologie, die Frauen dazu zwingen sollte, sich auf ihre Rolle im Haushalt zu beschränken und Forderungen nach Gleichheit aufzugeben: „Heterosexuelle Männern [sic!] erscheinen in den Augen der Feministinnen eher wie eine herrschende Klasse denn als ein Objekt der Befreiung“ (Connell 90).

Diese zunächst ungleich verteilte Aufmerksamkeit nahm u.a. R.W. Connell zum Anlass, einen komplementären Entwurf im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Männlichkeitskonzepten zu erarbeiten, in dessen Zuge u.a. das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ geprägt wurde. Der Begriff „Hegemonie“ bezieht sich auf Antonio Gramscis Analyse der Klassenbeziehungen zurück. Er beschreibt „die gesellschaftliche Dynamik, mit welcher eine Gruppe eine Führungsposition im gesellschaftlichen Leben einnimmt und aufrechterhält“ (Connell 130). Das Konzept der Macht und Herrschaft beruht bei der hegemonialen Männlichkeit nicht auf Gewaltanwendung oder der Androhung von Gewalt, sondern einem kulturell vermittelten (impliziten) Einverständnis der untergeordneten Gruppe mit ihrer Position (vgl. Connell 10). In der jeweils aktuellen Situation kann hegemoniale Männlichkeit als akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats gelten, die die Unterordnung der Frauen gewährleistet (vgl. Connell 130). Die Weitergabe dieses Männlichkeitsbildes erfolgt laut Connell innerhalb der Familie grundsätzlich über zwei Wege, entweder vom Vater auf den Sohn oder vom älteren auf den jüngeren Bruder (vgl. Connell 182). Sie erkundet bei dieser These nicht, ob und inwiefern auch andere Quellen, etwa (soziale) Medien, die Peergroup oder gesellschaftliche Diskurse für das erstrebenswerte Männlichkeitsbild verantwortlich sind.

Connell stellt fest, dass zu jeder Zeit eine Form der Männlichkeit gegenüber allen anderen herausgehoben war und ist:

Aber diese Hegemonie entsteht trotzdem nur, wenn es zwischen dem kulturellen Ideal und der institutionellen Macht eine Entsprechung gibt, sei sie kollektiv oder individuell. Die Führungsebenen von Wirtschaft, Militär und Politik stellen eine recht überzeugende korporative Inszenierung von Männlichkeit zur Schau, die von feministischen Angriffen und sich verweigernden Männern immer noch ziemlich unberührt scheint. (Connell 131)

Seitdem Connell diese Aussage traf, haben sich in den genannten Bereichen einige Veränderungen ergeben. Zumindest von „feministischen Angriffen“ scheinen sie nicht mehr vollkommen unberührt zu sein. Dennoch lässt sich bis heute festhalten, dass die Vormacht der Männer zumindest in Wirtschaft und Militär weitgehend ungebrochen ist. Die meisten Fortschritte gab es wohl in der Politik zu verzeichnen, zieht man die zunehmende Zahl weiblicher politischer Entscheidungsträgerinnen in Betracht.

Ein fundamentales Element der hegemonialen Männlichkeit ist die Sexualisierung der Frau, während der Mann als Sexualobjekt keine Rolle spielt: „It is women, therefore, who provide heterosexual men with sexual validation, whereas men exist as rivals in both sexual and other spheres of life“ (Carrigan/Connell/Lee 586). Aus dieser Sichtweise des rivalisierenden heterosexuellen Mannes entsteht die Hierarchie der Männlichkeit, in der heterosexuelle Männer über homosexuelle dominieren: „Alles, was die patriarchale Ideologie aus der hegemonialen Männlichkeit ausschließt, wird dem Schwulsein zugeordnet“ (Connell 132). Vermeintlich unmännliches Verhalten gefährdet die Durchsetzungskraft der hegemonialen Männlichkeit nicht, sondern dient sogar als erwünschte Kontrastfolie. Es ist laut Connell für das Aufrechterhalten hegemonialer Männlichkeit ausreichend, wenn ein kleiner Prozentsatz der Männer rigoros nach deren Prinzipien lebt. Von dem Vorteil, der daraus erwächst, profitieren jedoch alle Männer partiell, „weil sie an der patriarchalen Dividende teilhaben, dem allgemeinen Vorteil, der den Männern aus der Unterdrückung der Frauen erwächst“ (Connell 133).

Neben der Sexualität entscheiden auch die Faktoren „race“ bzw. Ethnie über die Positionierung innerhalb der Hierarchie der Männlichkeit. Die Abstufungen in der Rangfolge korrelieren dabei mit denen in anderen Formen des Rassismus. Connell verweist auf die Situation schwarzer Männer in den USA als Beispiel, um dieses Muster zu veranschaulichen:

In einem weiß dominierten Kontext haben schwarze Männlichkeiten symbolische Bedeutung für die Konstruktion des Geschlechts von Weißen. So werden beispielsweise schwarze Sportstars zu Musterbeispielen männlicher Härte, während die Phantasiegestalt des schwarzen Vergewaltigers in der Geschlechterpolitik unter Weißen eine bedeutende Rolle spielt, die von den rechten Politikern in den USA nur zu gerne instrumentalisiert wird. (Connell 134)

Darüber hinaus begründet die weiße hegemoniale Männlichkeit die fortlaufende Unterdrückung der Schwarzen (und verallgemeinert aller marginalisierter ethnischen Gruppen), physisch und institutionell, die sich wiederum direkt im eigenen Männlichkeitsverständnis dieser ethnischen Gruppen niederschlagen (vgl. *ibid.*).

Über das generelle Konzept der hegemonialen Männlichkeit hinaus geht Connell auch spezifisch auf den Ursprung des lateinamerikanischen Machismo ein. Dieser entstand seiner Einschätzung nach während des Kolonialismus aus einem Zusammenspiel verschiedener Kulturen:

Die Konquistadoren waren sowohl Vorbild, als auch eine Provokation, der spanische Katholizismus lieferte eine Frauen abwertende Ideologie, und die wirtschaftliche Unterdrückung verhinderte andere Quellen männlicher Autorität. (Connell 262)

Er beruft sich auf Walter Williams, demzufolge erst die spanischen Konquistadoren Homosexualität verurteilten. Diese Abwertung von Homosexualität ist bis zur Gegenwart erkennbar: „In Mexiko beispielsweise ist die öffentliche Präsentation von Männlichkeit in einer aggressiven Weise heterosexuell, obwohl in der Praxis oft mit beiden Geschlechtern verkehrt wird“ (*ibid.*).

3.f Machismo

Der Machismo ist für viele Latinos und Chicanos auch heute noch ein bestimmendes Konzept in der Ausgestaltung ihrer Männlichkeit. Innerhalb des Machismo ist *vergüenza* (dt. Schande, Scham) ein wichtiger Bestandteil des Wertesystems. Sie bezeichnet ein Set von Verhaltensweisen, die zum Wesen eines „richtigen“ Mannes gehören:

On the one hand, a man with *vergüenza* is capable of challenging authority and standing his ground. On the other hand, *vergüenza* encodes traditional gender relations by defining Chicanas as being dependent on males (Díaz Barriga 256).

Aus der Sicht von Chicana-Autorinnen ist besonders der zweite Teil dieser Aussage ausschlaggebend, da ihrer Meinung nach damit die männliche Dominanz über Frauen legitimiert wird (vgl. Díaz Barriga 258).

Ein positiver Aspekt der *vergüenza* ist die hohe Bedeutung, die sie der Gemeinschaft zukommen lässt. Auf deren Meinung wird viel Wert gelegt. Außerdem verfügt jemand mit *vergüenza* über die kulturell betrachteten richtigen Verhaltensweisen:

On the one hand, the values associated with *vergüenza* encode having a sense of modesty, integrity, respect, and trustworthiness/mutual trust. On the other hand, they involve the ability, when these values are not realized, to feel shame, expressed as embarrassment, shyness, timidity, or disgrace. (Díaz Barriga 260)

Diese Definition spricht dafür, dass *vergüenza* für den Macho in seiner ursprünglichen Definition ein entscheidender Charakterzug war. Anzaldúa vertritt die Ansicht, dass sich das Konzept des Machos verändert habe und die Ursachen hierfür in der Verunsicherung der Angloamerikaner liege:

For men like my father, being 'macho' meant being strong enough to protect and support my mother and us, yet being able to show love. Today's macho has doubts about his ability to feed and protect his family. His 'machismo' is an adaptation to oppression and poverty and low self-esteem. It is the result of hierarchical male dominance. The Anglo, feeling inadequate and inferior and powerless, displaces or transfers these feelings to the Chicano by shaming him. (Anzaldúa 105)

Dieser gefühlte Verlust von Ehre und Respekt führt zu einem „falschen“ Machismo, in dem es auch zur Erniedrigung von Frauen kommt (vgl. *ibid.*). In der von Anzaldúa thematisierten diachronen Veränderung kommt genau jener Mechanismus zum Tragen, den Connell in der normativen Bedeutung weißer hegemonialer Männlichkeit begründet sieht.

Trotz der negativen Konsequenzen für die Chicanas ist es für viele Chicanos wichtig, sich als Macho zu präsentieren. Sie suchen damit ihre persönliche Stellung in einer Gesellschaft zu sichern, die bei Geschlechterrollen häufig in Extremen denkt. Genauso wie für Frauen in der Vergangenheit (fast) ausschließlich die Rollen der Ehefrau und Mutter, der Nonne oder Prostituierten vorgesehen waren, werden Männer meist entweder als Macho oder *maricón* angesehen. Als *maricón* werden „verweiblichte“ Männer bezeichnet, die ihre Stärke und Männlichkeit verloren haben. Sie stehen am anderen Ende der Männlichkeitsskala. Obwohl *maricones* unter einem schlechten Ruf leiden, werden sie benötigt, um die Machos als Norm zu etablieren (vgl. Carillo 352). Wegen dieser stereotypen Wahrnehmung in der mexikanischen Gesellschaft, wo vermeintlich „weiblich“ agierende Männer häufig mit Homosexualität assoziiert werden (und umgekehrt), haben maskuline Homosexuelle die Macht, diese Vorurteile abzubauen.

Sie können zeigen, dass sie sich nicht notwendig in anderer Hinsicht von heterosexuellen Männern unterscheiden als dass sie Männer sexuell attraktiv finden anstelle von Frauen. So können sie sich und heterosexuelle Männer laut Héctor Carillo partiell von dem Druck, übertrieben maskulin wirken zu müssen, um ihre gesellschaftliche Stellung zu bewahren, lösen:

a man need not be *macho* to prove to the world that he is not a *maricón* – an effeminized man who has lost his manhood. In other words, and perhaps ironically, masculine homosexuality in Mexico is helping to lift the burden of expectations about machismo off the shoulders of all men. (Carillo 352)

Trotz einiger Entwicklungen in der gesellschaftlichen Sichtweise von Männern gesteht Carillo dennoch ein, dass bis heute viele Menschen in Mexiko traditionell weiblich konnotierte Verhaltensweisen mit Homosexualität gleichsetzen und dies als Gegenpol zu Männlichkeit – und eben nicht zu Heterosexualität – angesehen wird (vgl. Carillo 353).

3.g Essen in „ethnischer“ Literatur

In den für die folgenden Analysen ausgewählten Romanen nimmt die mexikanische Küche, mitsamt ihren Zutaten, Rezepten und Gerichten, durchgängig eine wichtige Rolle ein. Die Chicano-Literatur folgt damit dem Beispiel anderer „ethnischer“ Literaturen, die ebenfalls ein ausgeprägtes Interesse an der Darstellung ihrer Küchen zeigen (vgl. Gymnich 2010 409). Umgeben von der dominierenden angloamerikanischen Kultur können ethnische Gruppen sich u.a. mithilfe ihrer kulinarischen Kultur ihrer eigenen Identität versichern:

In the United States and abroad, this nostalgic desire or yearning leads to the individual's effort to revert to or assume a non-American or non-Western identity by eating foods that he or she believes are free of American or Western ingredients and culinary influences. (Dalessio 8)

Der Grund für diesen Nexus liegt in der Bedeutung, die das Essen weltweit für Kulturen hat. Essen ist ein integraler Bestandteil jeder Kultur, drückt die Herkunft aus und symbolisiert für die Angehörigen einer Kultur einen Teil ihrer Heimat und ihres „Zuhause“ (vgl. Gymnich 2010 424). Das Zubereiten der traditionellen Gerichte, das Weitergeben der Rezepte an die nächste Generation und auch die diversen Gepflogenheiten rund um das Verspeisen der Gerichte (vgl. Gymnich 2010 417) sind kulturelle Akte und bilden einen im Alltag verankerten und immer wieder aktualisierten Teil des kulturellen Gedächtnisses (vgl. Döring/Heide/Mühleisen 7).

In „ethnischen“ Literaturen wie etwa der Chicano-Literatur kommen neben dem allgemeinen kulturellen Stellenwert des Essens auch spezifischere Aspekte zum Tragen. Bei der Darstellung der Chicano-Küche ist beispielsweise auch die geographische und soziale Herkunft der Ethnie von großer Bedeutung: Ein großer Prozentsatz der Chicanos stammt aus dem landwirtschaftlich geprägten Südwesten der USA oder lebt nach wie vor dort, und viele Chicanos arbeiteten nach ihrer Migration in die Vereinigten Staaten als *campesinos* auf den Feldern. Dies hatte zur Folge, dass die meisten Chicanos in der Vergangenheit wenig Geld besaßen und kaum Anreize hatten, teure Lebensmittel im US-amerikanischen Supermarkt zu kaufen. Stattdessen nutzten sie tendenziell die ihnen bekannten und oft von ihnen selbst produzierten Zutaten und das Fleisch ihrer eigenen Herdentiere, um daraus Mahlzeiten zuzubereiten:

In the conquered and still agricultural Southwest, too, Mexicans had little incentive, and little cash, with which to enter the national marketplace or to enjoy the products of corporate food producers. [...] Their diet blended native ingredients like corn, beans, squash, and chiles with the rice, flour, and fruit introduced by the Spanish and the meat of the animals they often herded in northern Mexico [pigs, steers, goats, and sheep, often grilled and barbecued]. (Gabaccia 42-43)

Eine der Besonderheiten des Umgangs der Chicanos mit Essen ist daher oft die Herkunft ihrer Nahrungsmittel. Sie wissen aufgrund von unter den Chicanos weit verbreiteten Tätigkeiten in der Landwirtschaft, dass viele der Zutaten ihrer Mahlzeiten in harter Arbeit geerntet werden müssen und dass die Jahreszeiten mit den laufenden Ernten direkten Einfluss auf ihren Speiseplan nehmen. Diese Arbeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen, wie z.B. der Überdruß an bestimmten Obst- und Gemüsesorten während deren Ernte, werden in den Romanen immer wieder thematisiert:

Culture, identity, and food are also related in texts in which the labor subordination of many Latinos/as in agriculture-related jobs is explicitly explored. In these cases, food and crops appear as reminders of hard work, often in painful conditions. (Martín-Rodríguez 41)

Wenn Essen in „ethnischer“ Literatur dargestellt wird, treten häufig Gerichte in den Vordergrund, die typisch für die jeweilige Kultur sind. Dies ist auch in der Chicano-Literatur der Fall. Neben der schon erwähnten Darstellung häufig verwendeter Zutaten sind vor allem einige kulturprägende Gerichte, wie Tortilla, Mole oder Tamales, kennzeichnend für die Chicano-Literatur. Darüber hinaus kommen Bezüge zur

mexikanischen Küche auch im Kontext einer Auseinandersetzung mit der Gesundheit der Gemeinschaftsmitglieder und kulturellen Annahmen über die Eigenschaften bestimmter Nahrungsmittel zum Tragen:

Familiar foods also helped migrants from Mexico maintain their health, for they believed that some foods were hot and others cold, and that lactating women and the sick in particular needed to avoid certain foods in order to maintain health and 'balance.' (Gabaccia 44)

Dieser Aspekt ist besonders für *curanderas* von Bedeutung, die als weiterer Bestandteil mexikanischer und Chicano-Kultur ebenfalls in nahezu allen Romanen Erwähnung finden.⁴⁰ Diese Volksheilerinnen bauen ihre Diagnosen auf der Opposition warmer und kalter Speisen auf und stützen ihre anschließenden Behandlungen auf diese Charakteristika.

Wie schon die Erwähnung kulturspezifischer Tischmanieren andeutet, trägt auch die soziale Komponente von Essen zu seiner Bedeutung für die verschiedenen Kulturen bei. In der Chicano-Literatur finden sich immer wieder Szenen, die um gemeinsame Mahlzeiten kreisen. Diesen kommt in der Regel eine große Bedeutung im familiären Tagesablauf zu. Folgende Muster sind oft zu beobachten: Die ganze Familie kommt zum Essen zusammen. Besonders das gemeinsame Abendessen bietet Gelegenheit, Zeit zusammen zu verbringen und wichtige Anliegen anzusprechen (vgl. *The Tequila Worm* 45-46). Zu besonderen Gelegenheiten, vor allem bei Festen oder an Feiertagen, feiert über die Familie hinaus die ganze Gemeinschaft zusammen. Bei solchen Gelegenheiten nimmt das Essen erneut einen zentralen, gemeinschaftsstiftenden Platz ein. Dieser wird gefestigt durch die Beteiligung (fast) aller Chicanas an der Zusammenstellung des Buffets (vgl. *Esperanza Rising* 130). Die durchgängig anzutreffende Darstellung gemeinschaftlichen Essens kann als Hinweis auf eine gemeinschaftsorientierte Kultur der Chicanos verstanden werden.

Nicht nur die gemeinschaftlichen Mahlzeiten evozieren ein Bild der sozialen Gepflogenheiten der Chicanos, sondern auch die Beschreibung der Zubereitung der Speisen, die in den Romanen als reine Aufgabe der Chicanas dargestellt wird. Dies spricht für eine traditionelle Geschlechterrolle, weist gleichzeitig jedoch auch – angesichts der

⁴⁰ Eine Definition des Begriffs *curandera* und eine Beschreibung ihrer Aufgaben und ihrer Arbeitsweise folgen im Kapitel zu *Bless me, Ultima*.

hohen kulturellen Bedeutung des Essens – auf eine zentrale Rolle der Chicanas bei der Fortführung ihrer Kultur hin. Sie sind diejenigen, die als Köchin durch die Zubereitung traditioneller Speisen die Kultur innerhalb ihrer Familie wahren und sie an die nächste Generation weitertragen. Darüber hinaus verfügen sie über das Wissen traditioneller Gerichte und stellen über die Rezepte, die sie (meist) ihren Töchtern beibringen, sicher, dass diese Gerichte und Traditionen auch in der Zukunft bekannt sind:

[M]any recent texts by Latinas have once again embraced the kitchen and cooking not as a coercive activity and space but as a woman-centered domain in which culture is constructed in the passing down of knowledge from mothers to daughters. (Martín-Rodríguez 46)

Dieses Verhalten kann über den praktischen Nutzen hinaus als Beispiel eines geschlechtsspezifischen kommunikativen Gedächtnisses gelten.

Die Verbindung zur Chicano-Kultur und der Heimat stellen die Speisen und Nahrungsmittel über fast alle Sinne her. Der Geschmack ist der offensichtlichste Sinn, den Essen anspricht, doch auch sein Duft findet in unterschiedlichen Zusammenhängen Erwähnung in der Chicano-Literatur, unter anderem in Abgrenzung vom weniger starken Duft angloamerikanischer Speisen und als Marker des „Andersseins“: „For the neighbor and for assimilated Americans more generally, the ‘smelly’ food and Spanish language signify the family’s identity as ethnic Others“ (Dalessio 91). Der Tastsinn, bzw. wie sich gewisse Lebensmittel auf der Haut anfühlen, spielt allgemein eine zweitrangige Rolle. Er wird vor allem im Zusammenhang mit der engen Beziehung der Chicanos zu der Herstellung ihrer Lebensmittel erwähnt, konkret bei den Strapazen der Erntearbeit, und erinnert somit an die harte Arbeit, die hinter der Gewinnung von Lebensmitteln steckt. Die Hände der *campesinos* rauhen während der physisch anstrengenden Arbeit auf, aber auch eine anschließende Linderung der Schmerzen erreichen sie durch das Auftragen verarbeiteter geernteter Früchte (Avocados) in *Esperanza Rising* (181). Lediglich das Gehör spielt im Zusammenhang mit dem Essen und Mahlzeiten keine Rolle.⁴¹

Durch die verschiedenen Bereiche, in denen die mexikanische Küche und ihre potenziell abgewandelte Fortführung durch die Chicanos in die Chicano-Literatur einfließt, entsteht der Eindruck, dass Essen ein herausstechendes Merkmal im Alltag der mexikanisch-amerikanischen Kultur ist. Nicht nur die Kultur wird durch die alltägliche Begegnung mit

⁴¹ Auf die visuelle Bedeutung von Speisen und Lebensmitteln wird weiter unten eingegangen.

mexikanischen Speisen durchdrungen. Es ergibt sich nicht nur eine Prägung der Kultur, sondern auch der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder. Speisen dienen vielen Chicanos in den literarischen Texten als Anlass und Erinnerungsstütze für persönliche Geschichten und Erinnerungen. Das gilt sowohl für alltägliche Gerichte als auch für besondere Speisen, die nur zu Familienfesten oder bestimmten Festtagen serviert werden:

When speaking of food, as of love or faith, people recollect their own histories. This includes family roots, the past and the places that marked it, the feast days that modeled one, such as christenings, weddings, funerals, the Day of the Dead, the Day of the Three Magi (January 6), and the Day of the Virgin of the Candelaria or Yemanja (February 2). (Hernández Fuentes 458)

Auch diese Form der Tradition, die Verbindung eines Feiertags mit einer nicht-alltäglichen Speise, wird in der Chicano-Literatur angeführt, wie z.B. die Erwähnung von „sugar skulls“ am *día de los muertos* (*The Tequila Worm* 32) exemplarisch zeigt.

In diesem Kontext ist auch die Rolle des Essens in der kulturellen Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft angesiedelt, die sich sowohl positiv als auch negativ auswirken kann. Speisen können entweder eine (emotionale) Verbindung zur Kultur schaffen oder aber die Mitglieder davon isolieren:

In some cases it alleviates the hunger for cultural understanding and for personal belonging and the need for social change. In others, depending on what food is offered or denied it can create isolation among family members and weaken cultural ties and thus erase a person's or a community's historical memory. (Abarca 2005 145)

Ein häufig genutztes Beispiel für Essen, das eine Isolation bewirkt, sind junge Chicanos, die in der Schule wegen ihres mitgebrachten Schulessens ausgelacht werden (vgl. *Bless me, Ultima* 58; *The Tequila Worm* 37). Diese Isolation kann auch zu einer Spaltung innerhalb der Familie führen, wie Abarca anführt.

Während dieses Verhalten, also die Zuwendung zu oder Abwendung von der Kultur der eigenen Ethnie, wohl am auffallendsten in Bezug auf traditionelle Speisen zu beobachten ist, bieten sich Speisen zugleich als ein Bereich an, an dem das Verschmelzen zweier Kulturen besonders gut wahrzunehmen ist. Diese These gilt jedoch nicht universell für alle Speisen, denn manche Kulturen und Gerichte können nur schwer in eine andere Umgebung übertragen werden (vgl. Hernández Fuentes 465) und müssen daher zur Wahrung ihrer Authentizität in ursprünglicher Form hergestellt werden. Selbst wenn ein

Gericht nur sehr umständlich in seiner originären Weise zubereitet werden kann, unterstützt dieser Umstand die Gemeinschaftsmitglieder jedoch dabei, unterschiedliche Kulturen zu verstehen und Änderungen, die an Speisen vorgenommen werden, um sie an die vorherrschenden Verhältnisse anzupassen, bewusst umzusetzen⁴²: „In this sense, learning more about Latino and Latina cuisines allows one to adapt them better while safeguarding their origins, to appreciate an ability to interpret the places one came from“ (ibid.). Diese notwendigen Änderungen bieten den betroffenen Individuen die Gelegenheit, ihre besondere kulturelle Herkunft zu demonstrieren. Sie werden von zwei unterschiedlichen Kulturen geprägt, ihrer mexikanisch-amerikanischen und der angloamerikanischen, und sind in der Lage, diese beiden Kulturen zu verbinden.

Bei der Analyse einzelner Figuren ermöglicht eine Berücksichtigung von deren Umgang mit Essen oft eine erste Einschätzung, welche Einstellung diese Figur zu kulturellen Traditionen hat. Häufig bietet dieser Aspekt ein Indiz dafür, ob die Figur sich eher in eine Kultur assimiliert oder von dieser distanziert (vgl. Gymnich 2010 415). Mit dieser Haltung schaffen die Mitglieder einer ethnischen Gemeinschaft zugleich eine Unterteilung in „wir“ (us) und „sie“ (them) (vgl. Döring/Heide/Mühleisen 4). Essen gestattet den Mitgliedern einer ethnischen Gemeinschaft, sich selbst zu definieren, sich einer Gruppe anzuschließen oder sich von ihr loszusagen.

Trotz dieses scheinbar trennenden Charakters kulturell geprägter Gerichte verfügt Essen auch über das Potenzial, zu einem verbindenden Element zwischen zwei Kulturen zu werden. Dies bezieht sich einerseits auf die schon erwähnten notwendigen Anpassungen traditioneller Speisen an eine Umgebung, in der nicht alle benötigten Zutaten oder Gerätschaften vorhanden sind. Andererseits verweist Susanne Reichl auch auf die mögliche Beeinflussung von Individuen, die bisher keine persönliche Verbindung zu der zweiten, meist ethnischen, Kultur hatten. Ihnen wird durch „ethnische“ Restaurants oder Supermarktregale mit internationalen Zutaten die Chance geboten, eine andere Kultur auf praktische Weise kennenzulernen:

Food can do so much more, though: it is these restaurants, as well as ‘ethnic’ convenience food in supermarkets, which manage, so much more successfully than any political measures, to actually find a compromise between two culinary cultures – and literature can do so, too. (Reichl 2003 192)

⁴² Dies betrifft vor allem das Fehlen einzelner Zutaten oder spezieller Geräte zur Herstellung der Gerichte.

Damit verweist Reichl auf eine Parallele zwischen Essen und Literatur hinsichtlich ihres kulturverbindenden Potentials, so dass auch aus diesem Grund die durchgängige Darstellung von mexikanischen Nahrungsmitteln und Speisen in Chicano-Literatur nicht erstaunt. Bezüge zu den kulinarischen Traditionen werden nicht nur in der schon angesprochenen, direkten Weise genutzt, also durch das Einflechten von Beschreibungen der Zubereitung von Speisen oder von gemeinsamen Mahlzeiten. Sie bieten auch einen wichtigen Bezugspunkt für Metaphern, mittels derer z.B. die Erzählinstanz ihre Kultur artikulieren kann: „Culinary metaphors in literary works, therefore, help on claiming cultural, social, political, and personal spaces“ (Abarca 2005 145). In diesem Zusammenhang wird häufig das Sehen, also die visuelle Wahrnehmung, angesprochen, wenn beispielsweise Hautfarben, Landschaften oder Gebäude durch Farbvergleiche mit Lebensmitteln beschrieben werden.

Zudem erlaubt Essen, kulturelle Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen oder innerhalb einer Kultur praktisch abzubilden. Dies kann traditionelle Geschlechterrollen, bei denen die Frauen das Essen zubereiten und es den Männern servieren, betreffen oder auch Klassen- und Kulturkämpfe, bei denen Speisen einer sozialen Klasse vorbehalten sind oder die Vorliebe für ein Gericht ein Indiz für das kulturelle Zugehörigkeitsgefühl einer Figur darstellt. In die Kategorie nicht immer leicht zu übertragender Werte und Bedeutungen von Essen fallen häufig ihre Bezeichnungen, die ebenfalls einen repräsentativen Teil der Kultur darstellen. Dieser Umstand bildet vermutlich den Hintergrund, warum Essen in der Literatur einen wichtigen Bereich für das code-switching⁴³ bildet.

Einige Romane nutzen das semantische Feld „Essen“ und „mexikanische Küche“ über die Darstellung ihrer Kultur hinaus und binden so den Leser aktiv in die Weitergabe der Kultur ein. Genau wie Ländersegmente im Supermarkt oder „ethnische“ Restaurants erhält der „nicht-ethnische“ Leser die Gelegenheit, eine andere Kultur durch die Literatur kennenzulernen. Praktisch geschieht dies durch die Beschreibung von Rezepten, die Charaktere an einander in den Romanen weitergeben. Durch diese Beschreibung, die auch der Leser erhält, wird er in die Weitergabe der Kultur eingebunden und eingeladen, Teil der Familie bzw. Gemeinschaft zu werden (vgl. Martín-Rodríguez 48).

⁴³ Eine Definition des code-switching und seine Einsatzformen in der Chicano Literatur erfolgt im nächsten Kapitel.

4. Die Sprache der Chicanos

4.a Chicano-Englisch und Chicano-Spanisch

Die Situation der Chicanos zwischen der mexikanischen und angloamerikanischen Kultur schlägt sich auch in ihrem Umgang mit Sprache nieder, der insbesondere von der häufigen Nutzung des Chicano-Englisch geprägt ist. Allan Metcalf definiert diese Sprachvarietät im *International Journal of the Sociology of Language* wie folgt: „a variety of English that is obviously influenced by Spanish and that has low prestige in most circles, but that nevertheless is independent of Spanish“ (Metcalf 53). Viele Chicanos erleben zudem eine zweigeteilte Sprachrealität: Spanisch wird von vielen Chicanos in ihrem privaten Umfeld gesprochen, d.h. in der Familie, ihrem Haushalt, in ihrem Freundeskreis. Englisch ist dagegen die Sprache der Mehrheit der traditionellen Medien, die sie konsumieren können, aber auch der Schule und des öffentlichen Lebens in den USA. Die Chicanos wachsen häufig also am Schnittpunkt beider Sprachen auf. Im Laufe der Generationen trat jedoch ein Wandel hinsichtlich der Sprachbeherrschung in Chicano-Familien ein: Heute sprechen auch die meisten Eltern und Großeltern in Chicano-Haushalten Englisch – auch bei eingewanderten Mexikanern gibt die Mehrheit an, mindestens „gut“ Englisch zu sprechen (Gambino/Acosta/Grieco 8). Spanisch verliert damit zunehmend seine Bedeutung als einzige Sprache, in der Chicanos mit ihren älteren Verwandten kommunizieren können.

Diese Bilingualität wurde lange allerdings nicht wertgeschätzt, wie Ana Castillo betont:

our bilingualism is generally not seen as an asset. People with Spanish accents [...] are often treated as if they are simply not very smart, while on the other hand, people with European accents, such as French, or Australian [...] but especially the British, are assumed by white people in the United States to be intellectually superior on the sheer basis of an accent. (A. Castillo 7)

Gloria Anzaldúa vertritt eine ähnliche Position und räumt der Thematik der besonderen Sprachvarietät Chicano-Englisch in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* viel Platz ein. Sie erinnert sich an einen Zahnarztbesuch in ihrer Jugend, bei dem ihr Zahnarzt ihr androhte: „We’re going to have to control your tongue“ (Anzaldúa 75), da sie sich so stur verhalte, was Anzaldúa auf ihre spanische Sprache bezog. Vor allem in der Schule wurde Spanisch lange Zeit unterbunden und bestraft. Das bezieht sich nicht nur auf den Unterricht, sondern auch auf das Verhalten in der Pause: „I remember being caught speaking Spanish at recess – that was good for three licks on the knuckles with a sharp

ruler" (ibid.). Lehrer setzten Spanischsprechen mit einer Abkehr von den USA gleich und zeigten den Kindern gleichzeitig ihre Haltung zu den Chicanos in den USA: „If you want to be American, speak ‘American.’ If you don’t like it, go back to Mexico where you belong” (ibid.). Den Kindern prägte sich so schnell die Bewertung ein, dass Spanisch eine Sprache sei, für die sie sich schämen müssen.

Dieses Schamgefühl breitet sich bei vielen Chicanos laut Anzaldúas Aussage auf ihre sprachliche Kompetenz insgesamt aus. Sprechen sie Englisch, wird ihnen ihr Akzent negativ ausgelegt, der ihnen ‚ausgetrieben‘ werden soll, so zumindest Anzaldúa in den späten 1980er Jahren (vgl. Anzaldúa 76). Selbst wenn sich Chicanos untereinander unterhalten, fühlen sie sich laut Anzaldúa häufig unwohl, da sie durch die Sprache an ihre Unzulänglichkeit erinnert werden und sich fühlen, als ob sie in einen Spiegel blicken würden (vgl. Anzaldúa 80).

Diese dauerhafte Beurteilung ihrer Sprachkenntnisse und -nutzung wirkt auf die Chicanos nicht nur wie eine Kritik an ihrem Kommunikationsverhalten, sondern gleichzeitig wie die Bewertung ihrer Persönlichkeit (vgl. Anzaldúa 80-81). Die vermeintlich defizitären Sprachkenntnisse führen bei Chicanos im Extremfall zu großer persönlicher Unsicherheit in allen Lebenslagen.

Diese Unsicherheit resultiert auch daraus, dass Chicano-Englisch weder als Varietät des Englischen akzeptiert wird noch als Dialekt der spanischen Sprache gilt. Auch in Mexiko hat diese Sprachvarietät wenig Prestige: „Viele Chicanos weigern sich aus diesem Grund, mit Mexikanern Spanisch zu sprechen“ (Thelen-Schäfer 80). Die Zerrissenheit und Zurückweisung durch die Gesellschaft fasst Ana Castillo in *Massacre of the Dreamers* wie folgt zusammen und beschreibt dabei auch die emotionalen Folgen für die Betroffenen dieser Sprachpolitik:

She was educated in English and learned it is the only acceptable language in society, but Spanish was the language of her childhood, family and community. She may not be able to rid herself of an accent; society has denigrated her first language. By the same token, women may also become anxious and self-conscious in later years if they have no or little facility in Spanish. They may feel that they had been forced to forfeit an important part of their personal identity and still never found acceptability by white society. (39)

Der spanischen Sprache kommt daher eine besondere Bedeutung zu. Der Bezug zu ihr macht einen Teil der Chicano-Kultur und -Persönlichkeit aus, wie Castillo beschreibt. Sie

ist aber auch ein wichtiges Werkzeug der Chicanos gegen die kulturelle Dominanz der Angloamerikaner. Sie zu vergessen wurde im Chicano Movement mit dem Vergessen der kulturellen Wurzeln gleichgesetzt:

The most crucial measure for resisting cultural domination for Southwest Mexicans was the maintenance of Spanish. In the Chicano Movement it was central. A great many of the activists did not speak the language, a situation they explained as 'cultural annihilation' by the Anglo establishment. 'Corky' Gonzales [...] once remarked that what the educational system accomplished was 'how to forget Spanish, to forget my heritage, to forget who I was.' (Rosales 17-18)

Zu dieser Verurteilung des Spanischen kommt hinzu, dass die Angloamerikaner die Chicanos auch bei guten englischen Sprachkenntnissen nicht als gleichwertig ansehen. Unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung ist es für Chicanos unabdingbar, Englisch zu lernen, um in der Schule oder am öffentlichen Leben teilnehmen zu können.

Anzaldúa möchte dieses schlechte Verhältnis der Chicanos zum Englischen und zum Spanischen umdrehen. Anstatt sich wegen ihrer Position zwischen den Kulturen und Sprachen zu schämen, sollen die Chicanos sie würdigen wegen der daraus entstehenden besonderen kulturellen Vorteile, auch in Bezug auf die indigenen Sprachen:

Anzaldúa celebrates the idea of 'the new mestiza' who takes strength from her biculturality, whereas in Latin America the mestizo has a complicated and still largely unexplored history, involving abandoning native languages, food, religion, and so forth for Spanish. (D. Castillo 263)

Auch den schlechten Ruf des Chicano-Spanisch versucht Anzaldúa zu korrigieren. Zwar adressiert sie die Kritiker des Chicano-Spanisch, die diese Varietät des Spanischen als „mutilation of Spanish“ (Anzaldúa 77) angreifen und sie als wenig erstrebenswert ansehen (vgl. *ibid.*), da sie zwei fehlerhafte Sprachen verbinde. Sie legt ihren Fokus aber auf ihre Begründung, warum diese Einschätzung in ihren Augen falsch ist („Chicano Spanish sprang out of the Chicanos' need to identify ourselves as a distinct people“ [*ibid.*]) und betont die Leistung der Chicanos, eine Sprache zu schaffen, die ihre Lebensweise ausdrücke: „*Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language“ (Anzaldúa 77). Diese Einschätzung teilt auch Irene Thelen-Schäfer. Sie unterstützt Anzaldúas Argumentation und setzt die Sprachvarietäten zudem zu der gelebten Realität der Chicanos in Bezug: „Das Chicano-Spanisch ist das Ergebnis zweier Sprachen im täglichen Kontakt, in der selben Umgebung und doch zwei unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten“ (Thelen-Schäfer 78).

Dass Chicano-Autoren ihre Bücher dennoch häufig in Englisch verfassen, ist vermutlich eine sehr bewusste Entscheidung, die unter anderem der Darstellung ihres kulturellen Hintergrundes dient. Diese Sprachverwendung kann als „appropriation“ verstanden werden, deren Zweck Ashcroft et al. unter anderem folgendermaßen bestimmen: „take over those aspects of the imperial culture [...] that may be of use to them in articulating their own social and cultural identities“ (15). Auch die Zielgruppe der Bücher spielt für Schriftsteller, deren Muttersprache nicht Englisch ist, die ihre Bücher aber in Englisch verfassen und nur einige Wörter in ihrer Muttersprache einstreuen, eine Rolle. Sie ziehen Englisch ihrer Erstsprache vor – „not because their mother tongue is regarded by them as inadequate, but because the colonial language has become a useful means of expression, and one that reaches the widest possible audience“ (16).

Die Diskurse der hegemonialen Kultur nutzen zu können, ergibt sich als weiterer Vorteil aus der Nutzung der aufoktroierten Sprache. Die Schriftsteller sprachlicher und kultureller Minderheiten haben durch ihre Sprachwahl die Möglichkeit, in die dominierenden Diskurse eingreifen zu können, um ihre eigenen kulturellen Erfahrungen darin einzuspeisen (vgl. Ashcroft et al. 16).

Aus der vorhergegangenen Argumentation und besonders Anzaldúas Plädoyer geht hervor, dass Chicano-Spanisch heute als eigene Sprache angesehen werden sollte. Sie wurde in den Borderlands der beiden Sprachen der Chicanos geboren und wird genutzt, um dem besonderen kulturellen Hintergrund der Chicanos Rechnung zu tragen. Genau wie code-switching ist Chicano-Spanisch nicht auf die Unfähigkeit, korrektes Spanisch oder Englisch zu sprechen, zurückzuführen, sondern erfüllt kommunikative Funktionen.

4.b Code-switching

Code-switching, welches sich in der Chicano-Literatur häufig findet, bezeichnet den Wechsel von einer Sprache in eine andere im Verlauf eines einzelnen Redevorgangs (vgl. Nielbock-Yoon 27). In der englischsprachigen Chicano-Literatur beschreibt code-switching also das Einfügen spanischer Redeanteile. In der Linguistik wird unterschieden zwischen inter-sentialem und intra-sentialem code-switching.

Inter-sentiales code-switching benennt einen Wechsel der Sprache nach einem vollendeten Satz (vgl. Müller 15). Ein Beispiel dafür ist: „Maybe I must be more determined than others to succeed, but I know that it will happen. *Aguántate tantito y la*

fruta caerá en tu mano” (*Esperanza Rising* 223). Bei intra-sentialem code-switching hingegen wechselt die Sprache schon innerhalb eines Satzes (vgl. Müller 15). Dieses Phänomen ist im folgenden Zitat aus *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* ersichtlich: „*En las colonias* on the other side of the tracks, junk cars line the front yards of hot pink and lavender-trimmed houses” (Anzaldúa 111). Wie aus dieser Unterscheidung hervorgeht, kann code-switching einen Sprachwechsel zwischen Sätze ebenso bezeichnen wie von Satzteilen oder einzelnen Wörtern (vgl. Müller 15).

In einer tiefergreifenden Analyse des code-switching ist sein Vorkommen nicht nur in sprachlicher, sondern auch kultureller Hinsicht interessant: Wann wird die Sprache gewechselt? Welche Bereiche sind betroffen? Welche Bedeutung haben sie in der Kultur? Oftmals wird code-switching in thematischen Feldern genutzt, die sich auf charakteristische Qualitäten der Kultur beziehen, wie Susanne Reichl festhält:

The semantic fields from which most of the foreign words and phrases are taken are, naturally, areas which are fundamentally connected with culture: areas such as food, clothing, festivities, religion, family names and functions, and endearments. (Reichl 2002 77-78)

Genau wie das Chicano-Spanisch oder Chicano-Englisch ist auch das code-switching in der Bevölkerung nicht gut angesehen. Gemeinhin herrscht die Meinung vor, code-switching zeige, dass jemand beide Sprachen nicht sehr gut beherrsche. Der Übergang von einer Sprache in die andere wird zudem „als Effekt des Sprachverfalls und als Beleg für einen Kompetenzmangel gewertet“ (Müller 11). Sprachwissenschaftler widersprechen dieser Einschätzung jedoch: Das Gegenteil sei der Fall, da der fließende Wechsel ein Merkmal des code-switching ist (vgl. *ibid.*). Der Sprecher stockt also nicht. Diese Verwendung des Spanischen und Englischen (im Fall der Chicanos) spricht folglich für sehr gute Kenntnisse beider verwendeter Sprachen.

Über ihre Kenntnisse in zwei Sprachen hinaus zeigen Sprecher, die code-switching nutzen, dass sie von zwei (Sprach-)Kulturen beeinflusst werden. Diese Verortung in den kulturellen Borderlands verhindert eine vollständige Eingliederung der betroffenen Person in die angloamerikanische Kultur. Aus ihrer Sicht ist Bilingualität in manchen Fällen eine bewusste Entscheidung, die demonstriert, dass die Sprecher sich noch nicht vollständig in die Mehrheitskultur assimiliert haben. Dies wird auch von Lesern so empfunden, wie eine Befragung unter College-Studierenden herausfand:

In some ways I think [code-switching] added to the text ... to the perspective of being Mexican American. It gives you a one-hundred-eighty perspective of you're the outsider, looking in. Maybe that's how the character might have felt ... they're Mexican but they're American. (Vasquez 914)

Dies wird vom Sprecher nicht notwendig als etwas Negatives empfunden. Mit seinem Sprachverhalten zeigt er seine Zugehörigkeit zu einer anderen kulturellen Gruppe und drückt seine Solidarität dieser Gemeinschaft gegenüber aus (vgl. Gymnich 2007 69). In dieser Funktion wird code-switching zu einem „ethnic identity marker“ (Fritzsche 37), der die gemeinsamen Werte und Erfahrungen der Ethnie ausdrückt.

In der Chicano Literatur nimmt das code-switching eine wichtige Rolle ein, die das alltägliche Sprachverhalten der Chicanos widerspiegelt. Estela Portillo beantwortet Bruce Novos Frage nach der Sprache der Chicano Literatur wie folgt:

I believe that the idiom of the Chicano literature finds its spontaneity in the natural combination of the two languages. Language reflects the human experience, and Chicanos do bridge the two cultures. It is a freedom, a flexibility and a confidence. (Portillo in Bruce Novoa 1980 171)

Durch dieses natürliche Kombinieren zweier Sprachen ist das code-switching seit jeher ein integraler Bestandteil und Merkmal der Sprache der Chicanos und ihrer Literatur (vgl. Valdés Fallis 877). Diese Feststellung bezieht sich auf den Gegenstand dieser Arbeit, kann darüber hinaus aber vermutlich auch für die Literatur anderer ethnischer Minderheiten bzw. anderer Sprachfamilien gelten.

Obwohl die Häufung des code-switching in der Chicano-Literatur schon früh festgestellt wurde, waren die Hintergründe für seine Verwendung den Literaturwissenschaftlern anfangs nicht eindeutig erklärbar. Eine These lautete, dass es Chicanos wegen ihres konstanten Vermischens der englischen und spanischen Sprache schlichtweg nicht möglich sei, Sprache anders zu nutzen: „It is not known, for example, whether it can be seen as a particular conversational style, whether the bilinguals involved are actually incapable of speaking without using both codes“ (ibid.).

Auch heute gibt es noch keine eindeutige Begründung für die häufige Verwendung des code-switching in der Chicano-Literatur. Am wahrscheinlichsten ist eine Kombination aus den verschiedenen Erklärungsversuchen der letzten Jahrzehnte. Einer besteht darin, dass Autoren Englisch nutzen, um ihre Botschaft an die Leser zu vermitteln, während das Spanische als „Schmuck“ diene (vgl. Valdés Fallis 880). Nicolas Kanellos bezog sich auf

ungebildete *campesinos* als Zielgruppe der Chicano Literatur in seiner Erläuterung des code-switching. Ihnen sollte, Kanellos zufolge, eine Stimme gegeben werden „and this was achieved for the most part by recreating the language of these people – including their bilingualism“ (Montes-Alcalá 69). Eine weitere Theorie lautet, dass Sprachwechsel Effekte erzielen und die Aufmerksamkeit des Lesers auf humorvolle Aussagen, einen Stimmungswechsel oder Eigenheiten der Kultur lenken sollen (vgl. Thelen-Schäfer 86). Laura Carro-Klingholz schließlich bezieht sich ebenfalls auf den schon besprochenen Bilingualismus der Autoren, die durch das code-switching ihre Kultur und Ethnizität aufzeigen und „die Ideologie des Autors hervorheben, was bei den Chicano-Autoren im allgemeinen besonders durch die Gegenüberstellung der Anglo- und Chicano-Welt geschieht“ (Carro-Klingholz 98).

Über diese Überlegungen hinaus wird die zweite Sprache (hier also das Spanische) für die Bezeichnung kultureller Eigenheiten benutzt, „für die im Englischen keine Begriffsäquivalente zur Verfügung stehen“ (Ikas 215). Diese Dimension der fremden Kultur wird aus der Notwendigkeit heraus in dieser Sprache wiedergegeben und bietet so die Chance, der gesamten Leserschaft die „ethnische“ Kultur näher zu bringen.

Ungeachtet der Beweggründe, warum die einzelnen Autoren code-switching genau so einsetzen wie sie es tun, spiegelt die Verwendung beider Sprachen den sprachlichen Alltag der meisten Chicanos wider: Englisch als Sprache der dominierenden angloamerikanischen Kultur und Gesellschaft, die außerhalb des eigenen Hauses gesprochen wird und deren Beherrschung für einen sozialen Aufstieg notwendig ist; Spanisch als Sprache Mexikos, die ebenfalls ein Teil ihrer persönlichen Kultur ist, vor allem aber in privatem Rahmen gesprochen wird. Diese Verbindung des Englischen und des Spanischen zeigt die soziale Realität des US-amerikanischen Südwestens, in dem die große Mehrheit der Chicano Autoren beheimatet ist.

Ein finaler Grund für die Verwendung von code-switching in der Chicano Literatur liegt in der häufig sehr jungen Zielgruppe der Bücher. Sie werden oftmals von Kindern und Jugendlichen gelesen, die unter anderem auch mit Chicano Literatur über ihre mexikanischen Wurzeln informiert werden sollen (vgl. Valdés Fallis 880) – und dazu gehört eben auch die Sprache.

4.c Diglossie

Auf die Sprachwirklichkeit der Chicanos zwischen Spanisch und Englisch lässt sich wegen der klaren Hierarchisierung der beiden Sprachen Charles A. Fergusons Modell der Diglossie anwenden. In seinem Aufsatz „Diglossia“ prägte er 1959 diesen Begriff, der mit Diglossie ins Deutsche übersetzt wurde. Er untersucht unter dieser Bezeichnung zwei Sprachvarianten, die in jeder Sprache vorkommen: Variante H (High) und Variante L (Low). L definiert die Alltagssprache, sie wird von den Sprechern natürlich gelernt (vgl. Ferguson 331) und kann somit als Muttersprache gelten. Dieser Variante steht H gegenüber. H bezeichnet eine formellere Sprachvariante, die zum Beispiel für die Behördenkommunikation genutzt wird. Sie wird von den Nutzern nicht natürlich gelernt, sondern institutionell:

the actual learning of **H** is chiefly accomplished by the means of formal education, whether this be traditional Qur'anic schools [bezogen auf Hocharabisch, Anm. d. Autorin], modern government schools, or private tutors. (ibid.)

In jeder Situation wird nur eine der beiden Varianten als die passende angesehen:

One of the most important features of diglossia is the specialization of function for H and L. In one set of situations only H is appropriate and in another only L, with the two sets overlapping only very slightly. (Ferguson 328).

H wird gemeinhin als schönere und logischere Sprache empfunden (vgl. Ferguson 330), als „superior to L in a number of respects“ (Ferguson 329) und als prestigeträchtiger (vgl. Mejdell 10). Dies ist einer der Gründe, warum Literatur vorwiegend in der H-Variante verfasst wird. Ein weiterer Grund liegt darin, dass nur H eine standardisierte Form besitzt: „There is an established norm for pronunciation, grammar, and vocabulary which allows variation only within certain limits. The orthography is well established and has little variation“ (Ferguson 332). Unter L fallen lokale Dialekte, die oftmals über keine festen grammatikalischen oder orthografischen Regeln verfügen.

Dieser Aspekt von Fergusons Ausführung trifft nicht auf die Sprachsituation der Chicanos zu, solange sie sich zwischen der englischen und der spanischen Sprache bewegen. Passen sie diese beiden Sprachen zum Chicano-Englisch an ihren alltäglichen Sprachgebrauch an, kann die Unterscheidung in standardisierte Formen (reines Englisch oder Spanisch) und eine unstandardisierte Alltagssprache erneut Anwendung finden.

Joshua Fishman erweiterte 1967 Fergusons Konzept der Diglossie, indem er auch unterschiedliche Sprachen als Teil der Diglossie einführte und Diglossie und Bilingualismus nebeneinander stellte (vgl. Fishman 30). In dieser Art der Diglossie, die die Lage der Chicanos treffend beschreibt, wechselt die Sprache im Zuge der aktuellen Rolle des Sprechers (vgl. Fishman 32). Befindet er sich in einer privaten oder einer beruflichen Situation? Die strikte Trennung dieser Rollen ist für den Erhalt der Sprachen wichtig, da eine von ihnen sonst langfristig nicht mehr genutzt würde. Dies trifft besonders zu auf Völker, die durch Migration in einer kulturell fremden Region leben, wo sie mit dieser zweiten Kultur in Berührung kommen und in der eine andere Sprache dominiert (vgl. Fishman 36).

In dieser Trennung zwischen beruflicher und privater Rolle mag eine Ursache für Chicano-Literatur in englischer Sprache liegen, um auf die Sprachsituation in der Literatur zurückzukommen. Die Autoren befinden sich während des Schreibens ihrer Romane in einer beruflichen Situation. Die Begründung, dass es nur für eine Sprachvariante eine standardisierte Form gibt, trifft beim Beispiel der Chicano-Literatur natürlich nicht zu. Es ist wahrscheinlicher, dass ein englisches Manuskript größere Chancen hat, bei einem Verlagshaus veröffentlicht zu werden. Es kann eine größere Anzahl an Lesern erreichen. Englisch wird vermutlich aus diesen Gründen als Sprache für Romane gewählt. Die L-Variante findet sich in der Chicano-Literatur durch das code-switching dennoch häufig vor.

Allgemein ist im Fall der Chicanos ab dem Eintritt in die Schule häufig das Englische dominant. Spanisch wird zur Zweitsprache, und die Kinder nutzen es nur noch als Haushaltssprache im privaten Raum. Inwiefern sie dort ausschließlich Spanisch sprechen oder ob auch dort teilweise Englisch gesprochen wird, hängt unter anderem von den Sprachkenntnissen der anderen (älteren) Haushaltsmitglieder ab.

Die dominante Sprache des Landes wird zur H-Variante erhoben, in den USA also Englisch. Die Chicanos sind dort ein Beispiel einer Minderheit in einem monolingualen Land, deren Sprache allein wegen der kleineren Gruppe von Sprechern (noch) eine Minderheitssprache ist. Schon aus diesem Grund ist Spanisch in dieser Form der Diglossie als weniger prestigeträchtig stigmatisiert (vgl. Miglio/Griess 406). Ihre Erstsprache, die die L-Variante darstellt, wird meist nur noch im privaten Bereich genutzt. Englisch benötigen

die Einwohner hingegen, um sozial und wirtschaftlich aufzusteigen. Die Verortung dieser Sprache in der beruflichen Rolle der Sprecher stammt aus ihrer Nutzung am Arbeitsplatz, wo die H-Variante häufig benötigt wird:

Die eine Sprache wird ausschließlich am Arbeitsplatz gesprochen, die andere ausschließlich zu Hause. So ergeht es auch den in die USA eingewanderten Mexikanern, die zu Hause Spanisch und am Arbeitsplatz Englisch sprechen. (Müller 14)

5. Rudolfo Anayas *Bless me, Ultima* (1972)

Rudolfo Anaya, Autor von *Bless me, Ultima*, wurde 1937 in Santa Rosa, New Mexico, geboren. Seine Kindheit verbrachte er jedoch in Pasturas, einem Ort im *llano* New Mexicos, und damit in einer Region, die in *Bless me, Ultima* im Heimatort des Protagonisten Antonio aufgegriffen wird. Dies ist nur die erste offensichtliche Parallele zwischen der Biographie des Autors und der fiktionalen des Protagonisten. Die Ähnlichkeiten bzw. autobiographischen Referenzen reichen bis hin zu Übereinstimmungen in der Struktur der Familie: Auch Anaya wuchs mit älteren (Halb)brüdern auf, die im 2. Weltkrieg als Soldaten dienten. Vor allem aber stammt auch er aus einer hinsichtlich des sozialen Hintergrunds der Eltern zweigeteilten Familie. Anayas Vater war ein *vaquero* aus dem *llano*, was auch Anayas Persönlichkeit beeinflusste und sich später in seinem Schreiben wiederfand. Die Mutter hingegen stammte aus einer Farmerfamilie aus Puerto de Luna. Wie auch die Mutter des Protagonisten Antonio war sie fromme Katholikin, die in ihrem Sohn einen zukünftigen Priester sah (vgl. Fernandes Olmos 3). 1952 zieht die Familie Anaya in die Hauptstadt New Mexicos, Albuquerque, wo Anaya elf Jahre später seinen Bachelor of Arts nach einem Studium in *English and American Studies* beendet. Für die Dauer seines Master of Arts-Studiums (1963-1968) arbeitet Anaya als Englischlehrer an öffentlichen Schulen. Im Jahr 1972 endete Anayas Studienzeit an der University of New Mexico endgültig mit einem zweiten Master of Arts-Abschluss in „Guidance and Counselling“ (vgl. Marquez 81). Im gleichen Jahr erschien bereits sein Roman *Bless me, Ultima* und begründete Rudolfo Anayas Karriere als Schriftsteller.

Mit dem Erfolg von *Bless me, Ultima* öffnete Anaya zudem die Türen für auf ihn folgende Chicano-Autoren. Im Laufe der 1970er Jahre schloss er die mit *Bless me, Ultima* begonnene Trilogie mit *Heart of Aztlan* (1976) und *Tortuga* (1979) ab. Im Jahr 2013 schließlich wurde *Bless me, Ultima* verfilmt. Sein Werk ist inzwischen zu umfangreich geworden, um es hier im Einzelnen aufzuführen. Es umfasst Kinderbücher genauso wie Anthologien, Gedichte und Theaterstücke. In Anbetracht von Anayas Stellung als modellbildendem Autor der Chicano-Literatur und seiner literarischen Umtriebigkeit überraschen die vielen Preise und Ehrungen, die ihm im Laufe der letzten fünfzig Jahre verliehen wurden, nicht. Einige der wichtigsten Auszeichnungen darunter sind der Premio Quinto Sol (1970), die National Humanities Medal (2015), die American Medal of

Friendship (1986) und die Aufnahme in die Albuquerque Hall of Fame (2014). Er verstarb im Juni 2020 nach langer Krankheit in Albuquerque (vgl. Romero <https://www.nytimes.com/2020/07/03/books/rudolfo-anaya-dead.html>, letzter Zugriff: 23. Juli 2020).

Die Handlung von *Bless me, Ultima* ist Mitte der 1940er Jahre angesiedelt, was daran zu erkennen ist, dass die drei älteren Brüder des Protagonisten Antonio gerade aus dem zu Ende gegangenen 2. Weltkrieg zurückkehren. Antonio Márez y Luna ist nicht nur der Protagonist des Romans, sondern fungiert gleichzeitig auch als autodiegetischer Erzähler, der über knapp drei Jahre in seiner Kindheit berichtet. Die Handlung setzt ein mit der Ankunft Ultimas, einer alten Freundin der Familie, die Antonios Entwicklung und Persönlichkeit durch ihre Weisheit und Naturverbundenheit sehr beeinflussen wird. Im Laufe der Jahre lernt Antonio von der Curandera Ultima, seinen eigenen Weg zwischen den entgegengesetzten Anforderungen seiner Eltern zu finden und die Welt selbstständig zu entdecken. Besonders der Auseinandersetzung mit dem (katholischen) Glauben wird viel Platz eingeräumt. Antonio beschäftigt sich zunehmend mit Gott, der gütigen Virgen de Guadalupe, aber auch dem mythischen goldenen Karpfen. Zusammen mit Ultima tritt jedoch auch Tenorio, Vater dreier *brujas*, in Antonios Leben. Er stellt Ultimas Güte das uneingeschränkt Böse gegenüber. Mit seinem Schuss, der Ultimas Eule tötet, besiegelt er auch ihren Tod und damit das Ende des Romans.

Trotz seines jungen Alters, und obwohl Angloamerikaner nur sehr vereinzelt im schulischen Kontext – als Klassenkameraden oder Lehrer – als Kontrastfiguren in Erscheinung treten, ist sich Antonio seit frühester Kindheit seiner spezifischen Borderland-Situation bewusst. Genau wie seine älteren Geschwister lernt Antonio erst in der Schule Englisch zu sprechen; d.h. ursprünglich besteht schon in sprachlicher Hinsicht eine deutliche Distanz zur US-amerikanischen Mehrheitskultur. Ohne ihn zu fragen, wird in der Schule sein Name von „Antonio“ in das englisch klingende „Anthony“ geändert. Im Vergleich zu Antonio kamen seine Brüder während des Kriegs sehr viel mehr mit der angloamerikanischen Kultur in Berührung und erlebten den Konflikt zwischen diesen beiden Kulturen. Inspiriert von der Lebensweise ihrer angloamerikanischen Kameraden haben auch Eugene, Andrew und Leon eigene Träume entwickelt, die sie verwirklichen wollen. In den Schatten gerückt ist in diesem Zug der Wunsch ihres Vaters, gemeinsam in

Kalifornien ein neues Leben aufzubauen. Erstmals stellen die Söhne ihre individuellen Wünsche und Ziele über die Pläne des Familienoberhaupts.

In Antonios Fall spielt sich die Grenzerfahrung vorwiegend innerhalb der Chicano-Gemeinschaft, sogar in der eigenen Familie, ab. In *Bless me, Ultima* legt Rudolfo Anaya dar, dass die Chicano-Ethnie nicht über eine homogene Kultur verfügt, wie bereits im Kapitel zur Chicano-Geschichte besprochen wurde, sondern dass vielmehr jede Person von ihrer individuellen Familiengeschichte geprägt ist und von den u.U. dort aufeinander treffenden divergierenden Traditionen, wie es auch bei der Herkunft des Autors der Fall ist. Aufgrund der verschiedenen historischen Hintergründe – vor allem in Bezug auf die Zeit der Umsiedlung in die USA; die Existenz alteingesessener Familien, die vom Vertrag von Guadalupe Hidalgo betroffen waren; die geographische Herkunft aus unterschiedlichen Regionen Mexikos – ist die Chicano-Ethnie eine sehr diverse. Im Fall von Antonio treffen bei seinen Eltern die *vaquero*-Kultur des Vaters und die Farmer-Mentalität der Mutter aufeinander. Gabriel Márez' Jugend war vom nomadischen, freiheitsliebenden Lebensstil der *vaqueros* geprägt. Die Unruhe der Márez-Familie, deren Name auf die Gezeiten des Meeres verweist, treibt Gabriel auch in seinem neuen, ortsgebundenen Leben um, was in wachsender Unzufriedenheit resultiert. Sesshaftigkeit sagt Maria Luna sehr viel mehr zu. Aus einer Familie von Farmern stammend, ist sie die Bindung zum Land gewöhnt. Im Gegensatz zu ihrem Ehemann ist sie zudem tief im Katholizismus verwurzelt, was zu ihrem Wunsch, Antonio möge Priester werden, führt. Nicht nur durch das stete Konfliktpotenzial zwischen seinen Eltern ist Antonio von diesen Gegensätzen betroffen, sondern auch durch die Tatsache, dass beide Eltern ihre Hoffnungen in ihn setzen und sich wünschen, dass der Sohn den von ihnen jeweils präferierten Lebensstil wählt.

In *Bless me, Ultima* wird die Chicano-Kultur, anders als in *The Tequila Worm* oder *Caramelo*, nicht als gegensätzlich zur angloamerikanischen Kultur dargestellt. Vermutlich aus diesem Grund wird sie auch nicht plakativ im Mittelpunkt der Handlung, als Dreh- und Angelpunkt des Geschehens, platziert, wie dies bei diversen anderen, später zu diskutierenden, Werken der Fall ist. Vielmehr wird die Chicano-Kultur als intrinsisch in der Chicano-Gemeinschaft vorhanden gezeigt und von den Chicanos selbstverständlich ausgelebt. Statt Unterschiede zur angloamerikanischen Kultur zu akzentuieren, legt

Rudolfo Anaya den Fokus vielmehr auf die Differenzen innerhalb der Kultur, die ebenfalls das Potenzial haben, die Ethnie zu spalten und zu Zweifeln in der Persönlichkeitsbildung zu führen. Die tiefe Verwurzelung Anayas in seiner Kultur hilft ihm, solche Feinheiten herauszuarbeiten und Referenzen zur Chicano-Kultur scheinbar mühelos in sein Schreiben einfließen zu lassen. So ist festzuhalten, dass er in der Darstellung von Antonios Entwicklung auf alle drei Dimensionen der Kultur nach Roland Posner Bezug nimmt.

Wie schon im Theorieteil angemerkt, ist das Essen in den ausgewählten fiktionalen Texten einer der wichtigsten, wenn nicht sogar der wichtigste, Bestandteil des zur Darstellung kommenden mexikanischen kulturellen Erbes der Chicanos. In jedem der behandelten Romane kommt dem Essen, sowohl den Nahrungsmitteln als solchen als auch deren Zubereitung und dem gemeinsamen Verzehr, eine bedeutende Rolle für die Figuren und die dargestellten sozialen Einheiten zu. *Bless me, Ultima* widmet diesem Aspekt der materiellen Dimension ebenfalls einige Szenen. Besonders einflussreich für die Entwicklung des jungen Protagonisten erscheint ein Vorfall an Antonios erstem Schultag, der mit Essen in Verbindung steht. In der Schule muss er lernen, dass seine Essgewohnheiten nicht denen aller Menschen in seiner neuen Umgebung entsprechen, sondern von der angloamerikanischen Mehrheit als ungewöhnlich angesehen werden, was dazu genutzt wird, sich über ihn lustig zu machen:

My mother had packed a small jar of hot beans and some good, green chile wrapped in tortillas. When the other children saw my lunch they laughed and pointed again. Even the high school girl laughed. They showed me their sandwiches which were made of bread. Again I did not feel well. I gathered my lunch and slipped out of the room. (*Bless me, Ultima* 58)

Antonio ist sich der kulturellen Unterschiede bezüglich der Essgewohnheiten nicht bewusst und hat sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht für sein Essen geschämt. Der Erzähler listet die einzelnen Komponenten seines Schulessens zu Beginn neutral auf und gibt sogar einen Hinweis, dass „good, green chile“ (ibid.) eine Zutat sei. Es ist dem Leser überlassen, zu deuten, ob damit Antonios persönlicher Geschmack gemeint ist oder ob der Zusatz impliziert, dass sie keine alltägliche Zutat sind, sondern nur zu bestimmten, besonderen Anlässen genutzt werden. Angesichts der Tatsache, dass sich die oben zitierte Szene an Antonios erstem Schultag, der ein besonderes Ereignis darstellt (vor allem, weil seine Mutter Maria sich wünscht, dass er ein Gelehrter wird), erscheint die zweite Interpretation durchaus wahrscheinlich. Nun aber wird sein mexikanisches Essen plötzlich

zum Unterscheidungsmerkmal, das ihn von den anderen Kindern abhebt und deshalb Unbehagen bei Antonio verursacht und einen negativen Einfluss auf sein Selbstbild hat. Auf das Essen, welches ihm die Mutter für die Schule zubereitet, wird im Laufe des Buches nicht weiter eingegangen. Bleibend ist jedoch Antonios Gefühl, dass er nicht dazu gehört und kaum Anschluss zu seinen Klassenkameraden findet. Stattdessen schließt er sich mit George und Willy zusammen, zwei Farmer-Jungen, die ebenfalls zu den Außenseitern in der Schule zählen und mit denen Antonio aus genau diesem Grund eine Gemeinsamkeit findet: „We banded together and in our union found strength. We found a few others who were like us, different in language and custom, and a part of our loneliness was gone“ (*Bless me, Ultima* 59). Welche Differenzen die Erzählinstanz mit „different in language“ andeutet, wird in *Bless me, Ultima* nicht näher thematisiert. Da George und Willy von den „farms of Delia“ (ibid.) kommen, ist jedoch zu vermuten, dass ihr Duktus weniger gebildet ist als der der anderen Schüler. Aufgrund der Namen scheint es unwahrscheinlich, dass sie ausschließlich Spanisch sprechen. Auf jeden Fall wird unterstrichen, dass auch Sprache als Differenzierungsmerkmal fungiert, und Antonios Entwicklung durch die Erfahrung der sprachlichen Unterschiede zu seinen Schulkameraden nachhaltig geprägt wird.

Dass es Antonios Mutter Maria ist, die ihm das Schulessen bereitet, verwundert nicht, da der Roman in den 1940er Jahren spielt und auch in der Familie Márez y Luna eine traditionelle Rollenverteilung innerhalb der Familie vorherrscht. Während der Vater mit seiner Arbeit beim Bau der Autobahn die Familie ernährt (vgl. *Bless me, Ultima* 51) und damit dem klassischen Bild des Machos, wie Anzaldúa ihn beschreibt, folgt, versorgt Maria sie und schafft ihnen ein Zuhause. Dies hebt Antonio direkt zu Beginn seiner Erzählung hervor, als er die Küche als den „Machtbereich“ seiner Mutter herausstellt, der zugleich das Zentrum des Familienlebens bildet: „From the top of the stairs I had a vantage point into the heart of our home, my mother’s kitchen“ (*Bless me, Ultima* 1). Auf der einen Seite wird der Mutter auf diese Art eine bedeutende Rolle innerhalb der Familie zugesprochen. Sie ist für die Zufriedenheit der Familienmitglieder und den Zusammenhalt innerhalb der Familie maßgeblich verantwortlich. Gleichzeitig wird jedoch auch indirekt betont, dass sich der Wirkungsbereich der Mutter, bzw. der Frauen zu dieser Zeit, auf die Küche beschränkt. In einer Welt, die zeitlich vor dem Xicanisma angesiedelt ist, hatte Antonios Mutter keinerlei feministische Tendenzen, und auch der Unwille der Töchter, im

Haushalt mitzuhelfen, fußt der Beschreibung nach eher auf kindlicher Unlust („Deborah and Theresa were happy because Ultima did many of the household chores they normally did“ [*Bless me, Ultima* 14]) als auf einem Protest gegen eine geschlechterspezifische Erziehung der Töchter und Söhne.

Bless me, Ultima bietet zudem der Thematik „Land“ viel Platz. Dies verwundert wenig, erinnert man sich an Rudolfo Anayas Aussage, dass das *llano* sein Leben und damit indirekt sein Schreiben beeinflusst habe: „The interesting thing about Pasturas and the Llano is that it was a kind of place where I first became aware of the elements“ (Johnson/Apodaca 414).⁴⁴ Im Roman erfüllt die Betonung der besonderen Bedeutung des Landes vor allem zwei unterschiedliche Funktionen. An Gabriels Beispiel wird die Nostalgie, die einige Chicanos bezüglich der Landschaft ihrer Region umtreibt, und das Dilemma, in dem sie sich befinden, deutlich: Während Gabriel Márez noch als *vaquero* aufwuchs, also als Cowboy, arbeitet er nun am „highway“ (*Bless me, Ultima* 3). Obwohl er in der Vergangenheit darunter litt, dass das Land eingezäunt wurde (vgl. *Bless me, Ultima* 2), und er wegen des Umzugs in die Stadt seine Tiere verkaufen musste (ibid.), wirkt er nun selbst daran mit, das weite *llano* zu zerteilen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen und dem technischen Fortschritt Vorschub zu leisten. Zieht man Connells Konzept der hegemonialen Maskulinität hinzu, liegt der Verdacht nahe, dass Gabriel Márez' Unzufriedenheit nicht nur an seinem neuen, ihm aufoktroierten Wohnort und der damit verbundenen Lebensweise liegt, sondern auch an einer neuen Stellung innerhalb seines männlichen Bezugskreises: War er vorher selbstständig und hatte eigenen Besitz, kann nun zwar noch seine Familie ernähren, ist aber gefühlt in der Hierarchie abgestiegen, da er nun bei einer großen Firma angestellt ist, die das von ihm geliebte weite und ursprüngliche Land abbaut.⁴⁵ Dieser Zusammenhang scheint ihm nicht in seiner vollen Tragweite bewusst zu sein. Dem Leser drängt zwingt er sich jedoch geradezu auf, betrachtet man die Intensität, mit der die enge Verbindung zwischen dem *llano* bzw. der Landschaft und ihrem Einfluss auf die Persönlichkeit der Chicanos dargelegt wird. Antonios Mutter hat ein partiell anderes, aber auch enges Verhältnis zum Land. Sie

⁴⁴ Siehe auch Testas (70) Überlegungen zur Beziehung der Chicanos zu ihrer Heimat(region) generell.

⁴⁵ Zudem ist die Firma, die die Autobahn baut, sicherlich entweder in staatlichem oder angloamerikanischem privaten Besitz und gehört damit zu einer Kultur, die für die niedrigere Hierarchiestufe der Chicanos verantwortlich ist, auch wenn diese Hierarchie in *Bless me, Ultima* nicht als eigenes Thema in den Vordergrund tritt.

wuchs auf einer Farm auf (vgl. *ibid.*) und ist deshalb emotional fest mit diesem Stück Land verbunden, was sich in ihrer Sesshaftigkeit und ihrem Wunsch nach einem festen Wohnsitz zeigt. Sie bildet damit den Gegenpol zu ihrem Mann, dem ehemaligen *vaquero*, dessen Verhältnis zum Land sie nicht versteht: „She could not see beauty in the llano and she could not understand the coarse men who lived half their lifetimes on horseback“ (*ibid.*). Für Gabriel Márez ist das *llano* weitaus mehr als seine Heimat. Es hat seine Persönlichkeit geprägt und hat identitätsstiftende Wirkung. Gabriel liebt die Weite des *llanos* und die Werte, für die es steht: „I guess because only in that wide expanse of land and sky could they feel the freedom their spirits needed“ (*ibid.*). Dieses “they” bezieht neben Antonios Vater die anderen *vaqueros* ein und deutet damit auch eine kollektive Identität an. Das Streben nach Freiheit, also einem Ideal, das die Identität der angloamerikanischen Mehrheit ebenfalls maßgeblich bestimmt, haben die *vaqueros* laut *Bless me, Ultima* alle gemeinsam; das Streben nach Freiheit bestimmt ihr Leben und begründet ihren Stolz. Dieser wird verletzt, wenn der ursprüngliche Lebensstil aufgegeben werden muss, wie Antonio bei seinem Vater beobachtet: „It hurt my father’s pride“ (*Bless me, Ultima* 3).⁴⁶

Die entgegengesetzten Lebensvorstellungen der Eltern betreffen nicht nur die mentale Dimension hinsichtlich der Einstellung gegenüber ihrer Wohnsituation, sondern auch die soziale Dimension der Kultur. Beide sind sehr darauf bedacht, ihre Chicano-Kultur zu bewahren, und möchten sie in der ihnen bekannten Variante erhalten. Dabei beeinflusst ihr Verhalten nicht nur ihre Beziehung zueinander, sondern auch ihr Verhältnis zu Antonio und damit auch dessen Persönlichkeitsbildung. Sowohl María Lunas als auch Gabriel Márez’ Lebensentwurf werden grundlegend durch ihre unterschiedlichen persönlichen Hintergründe geprägt, die oben bereits erläutert wurden. Mit diesen beiden Figuren zeigt Rudolfo Anaya auf, dass die Chicano-Gemeinschaft nicht auf ein homogenes Bild verkürzt werden sollte, sondern durch ein Nebeneinander unterschiedlicher kultureller Traditionen und Lebensweisen geprägt ist. Bis zu diesem Zeitpunkt sind diese

⁴⁶ Dieser Wunsch nach Freiheit zeigt sich kulturübergreifend auch bei den Cowboys, die im 19. Jahrhundert das Vieh der Ranchbesitzer hüteten. Auch wenn sie mehrheitlich nicht über eigenen Grundbesitz verfügten, war ihr Lebensstil durch Unabhängigkeit und ein Leben in der Wildnis geprägt (vgl. Wright 183). Die Nostalgie und besondere Verbundenheit zu ihrer Heimatregion, die Gabriel Márez demonstriert, finden sich ebenfalls bei den Cowboys: „‘cowboy masculinity,’ not often linked to modernism due to the frontier’s associations with nostalgic regionalism and modernism’s congruity with cosmopolitan, urban aesthetes“ (Worden 1).

Unterschiede vor allem im Bereich des kommunikativen Gedächtnisses zu verorten, sind doch sowohl María Luna als auch Gabriel Márez stark vom Lebensstil ihrer Familie und ihren Erlebnissen der jüngeren Vergangenheit geprägt. *Bless me, Ultima* gibt keine Hinweise darauf, dass sich die kulturbegründenden Aspekte, also die Partizipation am kulturellen Gedächtnis, bei Antonios Eltern unterscheiden. Dank der Betonung der Unterschiede zwischen diesen beiden findet man die These bestärkt, dass Anaya weniger an einer Darstellung des potenziellen Konflikts zwischen Angloamerikanern und Chicanos gelegen ist, als vielmehr an der Reflexion über die Heterogenität der großen ethnischen Gruppe. Dabei kommen auch Unterschiede zwischen den indigenen und europäischen Traditionen der Chicanos zum Tragen, wie Daniel Testa feststellt (vgl. 70). Der Konflikt zwischen den beiden Traditionen besteht fort; dies deutet das Beispiel der entgegengesetzten Lebensweisen und Vorstellungen von Antonios Eltern exemplarisch an. María Lunas Wesen zeichnet sich neben der Verbundenheit mit einem Ort durch ihre auffällig tiefe Verbundenheit zu ihrem Vater und ihren Brüdern aus, was demonstriert, dass der Familiensinn, den auch die sich emanzipierenden Chicanas nicht abschaffen wollten, über die eigene Kleinfamilie hinaus bestehen bleibt. Von ihnen hat sie sich nach ihrer Hochzeit ausschließlich örtlich entfernt, sie steht ihnen aber emotional weiterhin scheinbar näher als ihrem Ehemann, der, wie bereits erwähnt, mit einer anderen Lebenseinstellung aufgewachsen ist. Auch nachdem sie ihre eigene Familie gegründet hat, hat María Luna weiterhin ein sehr enges Verhältnis zu ihren Brüdern und ihrem Vater (María Lunas Mutter findet keine Erwähnung), so dass es für sie z.B. ganz selbstverständlich ist, zur Erntezeit mit ihren jüngsten Kindern auf die Familienfarm zu fahren, um dort bei der Ernte zu helfen. „Gegenseitige Hilfe ist eine selbstverständliche Tatsache,“ laut Irene Thelen-Schäfer (67).

Laut Margarite Fernandez Olmos manifestiert sich in diesem Verhalten María Lunas mexikanischer Hintergrund und die kurze Epoche, in der diese Gegend unter mexikanischer Flagge stand, der sich vom Hintergrund ihres Mannes unterscheidet: „In particular, the Márez side of Antonio’s family epitomizes the early Spanish explorers, and the Lunas correspond to the brief Mexican period in New Mexico’s history“ (Fernandez Olmos 39). Neben der bereits erwähnten Liebe zum *llano* und seiner Unbeständigkeit, die aus seiner Vergangenheit als *vaquero* herrührt, verklärt er mehr noch als seine Frau die Vergangenheit:

Their identity is based on an idealized, highly nostalgic vision of the past. In their collective memory, the early Spanish colonizers figure as restless adventurers who crossed the seas and roamed the American continent. (Tonn 8)

Er freut sich über den Besuch seiner Freunde, die ihm bessere Zeiten ins Gedächtnis rufen und mit denen er in Erinnerungen schwelgen und über das *llano* sprechen kann:

Some weekends the llaneros would come into town for supplies and old amigos like Bonney or Campos or the Gonzales brothers would come by to visit. Then my father's eyes lit up as they drank and talked of the old days and told the old stories. (*Bless me, Ultima* 3)

Für seine Zukunft plant Gabriel einen Umzug nach Kalifornien, wobei er die Unterstützung seiner ältesten Söhne und einen Neuanfang mit ihnen gemeinsam in keiner Weise in Frage stellt: „My father increased his pleas that they plan a future with him in California, but they only nodded. They did not hear their father“ (*Bless me, Ultima* 65). Dass Antonios Brüder nach ihrer Zeit als Soldaten im 2. Weltkrieg ihre Ziele nicht mehr ausschließlich an der Familie ausrichten, enttäuscht Gabriel sehr (vgl. *Bless me, Ultima* 71-72). Die ältesten drei Söhne – Eugene, Drew und Léon – haben das Konzept der bleibenden Verpflichtung gegenüber der Familie in der Vergangenheit zwar verinnerlicht, doch sind sie die einzigen im Roman dargestellten Kinder, die ihre Familie für einige Zeit verlassen haben. Auch wenn dieses Fortgehen durch ihren Einsatz im 2. Weltkrieg erzwungen war und nicht freiwillig, wie Anzaldúas, die sich bewusst von ihrer Familie entfernte, um ihre eigene Persönlichkeit entwickeln zu können, sind einige Veränderungen in den Wesenszügen die gleichen. Es scheint, dass auch Antonios Brüder in diesem Zeitraum gelernt haben, ihre eigenen Wünsche zu priorisieren und nicht mehr die ihrer Familie als oberste Priorität anzusehen und eigene Ziele dabei zu verleugnen:

All their lives they had lived with the dreams of their father and mother haunting them, like they haunted me. [...] '[W]e can't build our lives on their dreams. We're men, Andy, we're not boys any longer. We can't be tied down to old dreams-' (*Bless me, Ultima* 67-68)

Im Laufe des Romans zeigt sich jedoch auch, dass sie diese Entscheidung nicht frei von Schuldgefühlen treffen können, denn sie versichern sich gegenseitig, dass zumindest Antonio, als jüngster Sohn, sich nach den Wünschen seiner Eltern richten könne: „'And, they still have Tony,' Gene said and looked at me. 'Tony will be her priest,' he laughed. 'Tony will be her farmer,' Léon added“ (*Bless me, Ultima* 68).

In der Romantisierung der Vergangenheit findet sich also eine der wenigen Gemeinsamkeiten des Ehepaars Márez y Luna: Sie beide leben rückwärtsgewandt, was darin resultiert, dass sie sich wünschen, dass Antonio ihren Plänen für seine Zukunft folgt. Sie setzen ihn damit stark unter Druck und hemmen ihren jüngsten Sohn, der niemanden enttäuschen will, so in seiner Entwicklung. Schon bei Antonios Geburt wollten die *vaqueros* bestimmen, dass Antonio ein Márez sei und deshalb später ihrer Tradition folgen sollte. Darüber, warum Gabriel zumindest in der Zeit, von der Antonio in *Bless me, Ultima* erzählt, den Sohn nicht so offensichtlich in diesen ganz konkreten Beruf drängt wie María in den des Priesters, kann nur spekuliert werden. Eine Erklärungsmöglichkeit, die sich aufgrund von Gabriels eigener Entwicklung anbietet, ist ein trotz aller Nostalgie vorhandener Realitätssinn: Gabriel hat die Veränderungen, die die Modernisierung mit sich bringt, selbst erlebt und seinen Lebensstil notgedrungen angepasst. Es gibt wenig unberührtes *llano*, Großgrundbesitzer übernehmen das Land, wenn es nicht von Straßen durchtrennt wird, und das Leben der *vaqueros* wird so noch härter. Nach Bruce Novoa zeigt sich hier, dass, auch wenn beide Elternteile Antonios oftmals in der Vergangenheit leben, Gabriel einen noch schwereren Stand hat als seine Frau. Mariás Familie konnte sich ihre traditionelle Lebensart im Wesentlichen erhalten, obwohl sie sich, soweit wie nötig, modernisierte: „[T]hey drive pick-ups and use modern farm implements – yet they continue to cultivate in traditional ways, following the cycles of the moon, their namesake” (Bruce Novoa 1996 183). So konnten sie sich ihr eigenes Stück Land erhalten und weiterhin als Farmer tätig sein, weil sie sich moderne Geräte und Fahrzeuge anschafften, anstatt um der Tradition willen jegliche Modernität abzulehnen.

María Luna wirkt zielstrebig als ihr Mann in dem Wunsch, Antonios Zukunft nach ihren Vorstellungen zu gestalten. Nicht nur, dass sie darauf besteht, dass er ein Luna, kein Márez, sei, sondern sie duldet auch scheinbar keinen Widerspruch, dass Antonio auf ihre Familientradition folgt und im Idealfall Priester wird: „‘You will be like my brothers. You will be a Luna, Antonio. You will be a man of the people, and perhaps a priest’” (*Bless me, Ultima* 9). Sie übernimmt damit nicht nur die Rolle einer „Familienmanagerin“, in der sie die Macht, die sie als vornehmlich Verantwortliche für die Kindererziehung hat, vollkommen ausschöpft, sondern versucht darüber hinaus auch, als Hüterin der Kultur zu fungieren. Sie erzieht Antonio als ihren Stellvertreter, der ihre Auffassung von der Chicano-Kultur in die nächste Generation trägt. Auch wenn diese kulturelle Aufgabe der

Chicanas im Theorieteil dieser Arbeit vor allem hinsichtlich der Weitergabe von Kochrezepten genannt wurde, fällt dieses Beispiel von Antonios kultureller Lenkung natürlich auch in diese Kategorie der Chicana als Kulturvermittlerin. Als Hoffnungsträger scheint María Luna Antonio besonders viel Aufmerksamkeit zu schenken, betont seine positiven Zukunftsaussichten und ihre Pläne für ihn (vgl. *ibid.*), freut sich über seine Erfolge in der Schule (vgl. *Bless me, Ultima* 64) oder unterstützt ihn bei seinen Aufgaben für den Katechismusunterricht (vgl. *Bless me, Ultima* 179). Deborah und Theresa, Antonios Schwestern, finden hingegen kaum Erwähnung und werden ausschließlich in traditionellen weiblichen Rollen dargestellt, wenn z.B. gesagt wird, dass sie bereitwillig einen Tag aus der Schule genommen werden (vgl. *Bless me, Ultima* 148), oder Antonio, auch als jüngerer Bruder, in geringerem Maße über sie entscheiden kann (vgl. *Bless me, Ultima* 259). Sie sind anscheinend in der traditionellen Chicana-Rolle gefangen, und es wird nur erwartet, dass sie später Ehefrau und Mutter werden. María setzt Antonio (unbeabsichtigt?) sehr viel stärker unter Druck als seine Schwestern. Diese unterschiedliche Erwartungshaltung ist dabei nicht nur einer patriarchalen Ausrichtung der Chicanos geschuldet, sondern auch dem Zeitpunkt der Handlung, den 1940er Jahren. In dieser Epoche lag der Fokus der weiblichen Familienmitglieder ethnienübergreifend sehr stark auf der Familie und dem Haushalt; ihrer persönlichen und beruflichen Entwicklung wurde nicht die gleiche Beachtung geschenkt wie der der männlichen Familienmitglieder. Im konkreten Fall von *Bless me, Ultima* kommt noch die Ausrichtung auf Antonio als Protagonist hinzu. So treten auch seine Brüder, abgesehen von ihrer Loslösung von der Familie und der damit verbundenen Enttäuschung des Vaters, neben Antonios Entwicklung in den Hintergrund.

Antonio, der ein guter Sohn sein will, folgt den Chicano-Traditionen seiner Eltern. Eine davon ist der Respekt gegenüber Älteren. In dieser Verhaltensnorm sind selbstverständlich auch die Eltern mit inbegriffen. Aus diesem Grund sowie weil Antonio Konflikte scheut und möglichst allen Menschen um ihn herum gefallen will, ergibt sich für ihn eine Situation, in der ihn die widersprüchlichen Erwartungen seiner Eltern vor das Problem stellen, gegensätzlichen Richtungen folgen zu sollen, was ihn ratlos werden lässt (vgl. *Bless me, Ultima* 120-121). Er möchte niemanden verletzen, wird durch diesen Wunsch aber auch in der Entwicklung einer eigenen Persönlichkeit behindert und lernt erst durch Ultima, dass er bisher zu sehr auf Details geachtet hat: „You have been seeing

only parts, she finished, and not looking beyond into the great cycle that binds us all“ (*Bless me, Ultima* 121). Wird er seine Sicht für die großen Zusammenhänge des Lebens öffnen, dann wird sich für ihn eine Lösung ergeben, bei der er weder jemanden enttäuschen, noch seine eigenen Wünsche negieren muss.

Es ist der Ehrfurcht und dem Respekt vor älteren Menschen zu verdanken, dass Ultima zu Antonios Familie eingeladen wird. Diese Tatsache bezeugt zudem den Zusammenhalt der Chicanos untereinander: „[I]t is not the way of our people“ (*Bless me, Ultima* 3), womit Gabriel als Familienoberhaupt zeigt, dass *vergüenza* und die damit verbundene Meinung der Gemeinschaft über jeden Einzelnen auch für ihn eine wichtige moralische Instanz ist. Sobald Gabriel und María hören, dass Ultima alleine in ihrem Dorf lebt, ist es trotz häufiger Unstimmigkeiten für beide Elternteile selbstverständlich, die alte Freundin der Familie einzuladen, in ihrem Haus und mit der Familie zu leben:

‘It would be a great honor to provide a home for la Grande,’ my mother murmured.[...] ‘I have already sent word with Campos that Ultima is to come and live with us,’ my father said with some satisfaction. He knew it would please my mother. (*Bless me, Ultima* 4)

Die anderen Familienmitglieder kennen die *curandera* ebenfalls, so dass sie von allen für ihre Weisheit und Kräfte geschätzt wird. Nachdem Ultima bei der Familie ankommt, achtet besonders María Luna streng darauf, dass sich ihre Kinder Ultima mit der angebrachten Ehrerbietung nähern und ihr schon durch die Anrede Respekt zollen und sie „la Grande“ nennen (vgl. *Bless me, Ultima* 8). Ultima selbst äußert sich nicht dazu, ob sie Wert auf diese Anrede legt, schreitet aber mäßigend ein, als Antonio von seiner Mutter ermahnt wird, als er sie Ultima nennt: „But Ultima held up her hand. ‘Let it be,’ she smiled. ‘This was the last child I pulled from your womb, María. I knew there would be something between us’“ (*Bless me, Ultima* 12).

Neben dem Respekt vor Älteren ist die Religion ein Verbindung schaffender sozialer Bestandteil der Chicano-Kultur in *Bless me, Ultima*. Besonders María Luna ist fromme Katholikin (vgl. *Bless me, Ultima* 29). Sie unterstützt Antonio daher in seinen Bemühungen für den Katechismusunterricht, indem sie das Gelernte mit ihm überprüft (vgl. *Bless me, Ultima* 179) – und so vermeintlich Voraussetzungen für seine Zukunft als Priester schafft. Die Ernsthaftigkeit der Mutter gegenüber der Religion scheint eine Ursache zu sein, warum Antonio sich von seiner ersten Kommunion großes Wissen erwartet: „Perhaps

when I make my communion I will understand,“ hofft Antonio im Vorfeld zu dieser ersten Kommunion, wenn er über Zweifel, die seinen Glauben betreffen, nachdenkt. Dieses erhoffte Wissen und Verstehen bleiben jedoch aus: „After Easter I went to confession every Saturday and on Sunday morning I took communion, but I was not satisfied. The God I so eagerly sought was not there, and the understanding I thought to gain was not there“ (*Bless me, Ultima* 222)⁴⁷ Dies enttäuscht Antonio sehr:

A thousand questions pushed through my mind, but the Voice within me did not answer. There was only silence. Perhaps I had not prepared right. I opened my eyes. [...] I called again to the God that was within me, but there was no answer. Only emptiness. (*Bless me, Ultima* 221)

Dies schließt sich jedoch nahtlos an Antonios bereits einsetzende Zweifel an der katholischen Religion und noch mehr an Gott an, die zuvor schon durch verschiedene miterlebte Tode ausgelöst wurden: „Death plays an essential role in Antonio’s loss of faith in the traditional Catholic beliefs of his people and in his rebirth into the new spirituality to which Ultima introduces him“ (Tatum 1982 118). Wie bereits bei seinem Zwiespalt bezüglich der entgegengesetzten Wünsche seiner Eltern, verunsichern ihn auch diese Gedanken, die ihn am allmächtigen, aber nachtragenden, Gott zweifeln lassen: „God was not always forgiving. He made laws to follow and if you broke them you were punished. [...] God had power. He spoke and the thunder echoed through the skies“ (*Bless me, Ultima* 44). Dadurch, dass Antonio die Axiome der Allmacht und Güte Gottes anzweifelt, grenzt er sich in Teilen von der Chicano-Gemeinschaft ab und demonstriert doch gleichzeitig die besondere Ausrichtung des Katholizismus der Chicanos, die sich neben Gott häufig an die Virgen de Guadalupe wenden, wie es auch Antonio immer häufiger tut.⁴⁸

Cico, ein Freund, der ihn in die Geheimnisse der präkolumbianischen Volksreligion des goldenen Karpfens einweist, fordert ihn wegen der vorherrschenden Haltung der Chicano-Gemeinschaft gegenüber dem Katholizismus auf, sein Wissen über den goldenen Karpfen⁴⁹ nicht an die Gemeinschaft weiterzugeben, da er ungewollte Konsequenzen befürchtet: „They would kill him“ (*Bless me, Ultima* 237). Dieser große Respekt vor der

⁴⁷ Siehe auch *Bless me, Ultima* 248.

⁴⁸ Auf die Virgen de Guadalupe in *Bless me, Ultima* gehe ich weiter unten näher ein.

⁴⁹ Der goldene Karpfen ist die Gottheit eines präkolumbianischen Volkes und verweist somit auf eine nicht-christliche Religion auf. Auf diese Religion und seine Gottheit wird später in diesem Kapitel näher eingegangen.

katholischen Kirche der dargestellten Chicano-Gemeinde in Guadalupe wird auch von dem Glauben an einen angsteinflößenden Gott, der den goldenen Karpfen neben sich nicht akzeptieren würde, hervorgerufen: „The god of the church is a jealous god“ (ibid.). Antonio, dessen Gerechtigkeitssinn schon früh sehr ausgeprägt ist, kann diesen unreflektierten Gehorsam nicht nachvollziehen. Einer der Gründe dafür liegt im Katechismusunterricht, zu dem er und Florence gemeinsam zu spät erscheinen und wo er daraufhin die Willkür und Bevorzugung einiger Jungen durch den Priester beobachtet: „I felt sorry for him, and I felt bad that he had been punished while I had been excused“ (*Bless me, Ultima* 198). Dieses Verhalten kann er nicht akzeptieren, genau wie Gottes vermeintliches Nichteinschreiten beim Tod Narcisos. Wieder ist es Ultima, die Antonio in dieser Situation das Selbstvertrauen gibt, nicht einfach die vorhandenen Regeln und Meinungen zu akzeptieren, sondern sich sein eigenes Bild zu machen, sich aber auch sorgt, da er viele negative Ereignisse in kurzer Zeit erlebt hat: „The strengthening of a soul, the growing up of a boy is part of his destiny, but you have seen too much death. It is time for you to rest, to see growing life“ (*Bless me, Ultima* 244).

Sprache ist ein wichtiger identitätsstiftender Faktor für die Chicanos in *Bless me, Ultima*. Antonio stellt fest, dass die älteren Leute des Dorfes ausschließlich Spanisch sprechen, und auch im Haus der Familie Márez y Luna ist dies die vorherrschende Sprache: „All of the older people spoke only in Spanish, and I myself only understood Spanish. It was only after one went to school that one learned English“ (*Bless me, Ultima* 10). Wenn Rudolfo Anaya auch nicht alle Gespräche in spanischer Sprache wiedergibt, so ermöglicht er dem Leser doch einen Einblick in den sprachlichen Alltag der Chicanos, indem er code-switching für ganze Sätze nutzt, die er im Anschluss nicht übersetzt, wie die folgenden Beispiele illustrieren: „ya no queda gente en el pueblito de Las Pasturas“ (*Bless me, Ultima* 2), „¡La mujer que no ha pecado es bruja, le juro a Dios!“ (*Bless me, Ultima* 130). Durchgängig ist dies beispielsweise der Fall, wenn ein Gebet wiedergegeben wird (vgl. *Bless me, Ultima* 35). Der Leser erhält dank dieses sprachlichen Stilmittels einen kleinen Einblick davon, was es heißt, in einer Gesellschaft zwischen zwei Sprachen zu leben und nicht alles zu verstehen. An einigen Stellen wird das auf Spanisch Gesagte allerdings so in den nächsten Satz eingewoben, dass das Verstehen durch den Kontext ermöglicht wird:

[...] they are explained in a subtle, unobtrusive manner where appropriate. Occasionally an English equivalent will appear in sentences after a Spanish term

has been introduced, or an explanatory phrase will clarify some term for those unfamiliar with the language. [...] The bilingual use of language is limited but nonetheless effective in creating a distinctive tone in the novel. (Fernandez Olmos 30)

An den angesprochenen Stellen, an denen diese Hilfestellung ausbleibt, fühlt sich der Leser ausgeschlossen, wenn er kein Spanisch versteht. In der dargestellten Gemeinschaft lernen die Kinder erst dann Englisch, wenn sie zur Schule gehen: „It was only after one went to school that one learned English“ (*Bless me, Ultima* 10). Selbst wenn sie diese Sprache erlernt haben, beschränkt sich für sie der Gebrauch von Englisch auf die schulische Umgebung. Aus Respekt vor den Älteren und anderen Mitgliedern der Gemeinschaft, die ausschließlich Spanisch oder nur unzureichend Englisch sprechen, verwenden die Kinder in ihrer Freizeit weiterhin scheinbar ausschließlich Spanisch. Lediglich damit ihr Sohn später Priester werden kann, ermutigt María Luna Antonio darin, seine Englischkenntnisse auszubauen (vgl. *Bless me, Ultima* 180). Auch wenn die angloamerikanische Kultur von Rudolfo Anaya nicht als Feindbild aufgebaut wird, manifestiert sich durch diese Sprachpolitik doch implizit eine Trennung und Abwehrhaltung, in der das Spanische innerhalb der Chicano-Gemeinschaft vorherrscht und sie so eine der Leitlinien des Chicano Movements schon zwei Jahrzehnte vor seinem Entstehen vorleben, welches das Beibehalten der eigenen Sprache als eine der wichtigsten Prämissen für den Erhalt der Chicano-Kultur ausrief.

Die Schule stellt nicht nur wegen ihrer sprachlichen Herausforderungen für Antonio einen bedeutsamen, aber auch schwierigen Aspekt der sozial-kulturellen Dimension dar. Auf der einen Seite entwickelt er auch ohne das Drängen seiner Mutter schnell einen eigenen Ehrgeiz, viel zu lernen, sich Wissen anzueignen, und wird ein guter Schüler: „And I was busy at school, driven by the desire to make mine the magic of letters and numbers. I struggled and stumbled, but with the help of Miss Maestas I began to unravel the mystery of the letters“ (*Bless me, Ultima* 64). Auf der anderen Seite nimmt Antonio in seiner Klasse von Beginn an die Rolle des Außenseiters ein. Dies liegt an seinem Pausenessen, wofür er ausgelacht wird, wie schon beschrieben wurde, und am Umgang der Schule mit seinem Vornamen. Hier ist das einzige Beispiel dafür zu finden, dass die angloamerikanische Gesellschaft die Chicano-Kultur unterdrückt und ihre eigene Kultur durchzusetzen versucht. Antonio, bis zur Schule rein spanischsprachig aufgewachsen, wird auf die Frage seiner Lehrerin nach seinem Namen – die er mit „Antonio“

beantwortet – als „Anthony“ in das Klassenbuch eingetragen (vgl. *Bless me, Ultima* 58). Er selbst weiß scheinbar nicht darauf zu reagieren. Diese Einflussnahme der Lehrerin zielt auf die mentale Dimension der Chicano-Kultur ab. In Antonios Fall findet sie erzwungen statt. Die vermutlich angloamerikanische Lehrerin ist sich des Ausmaßes dieses Eingriffs in Antonios Persönlichkeit potenziell gar nicht bewusst. Der Name, genau wie die Sprache, ist jedoch ein integraler Bestandteil der Persönlichkeit, so dass die aufoktroierte Umbenennung bei Chicano-Kindern zu unabsehbaren Folgen hinsichtlich der Einstellung zu ihrem kulturellen Hintergrund und ihrem Selbstbild führen kann. Darunter fällt laut Irene Thelen-Schäfer zum Beispiel, dass die Kinder sich selbst nicht mehr wiedererkennen und so in eine Identitätskrise geraten (vgl. Thelen-Schäfer 84). In ihrer stärksten Ausprägung kann eine solche teilweise Umbenennung oder Anglisierung dazu führen, dass die Betroffenen sich für ihre Herkunft, die auch durch den Namen repräsentiert wird, schämen.

Gleichzeitig scheint ein englisch klingender Name für manche Chicanos, die sich von ihrer Gemeinschaft entfernt haben, erstrebenswert zu sein. Dieses Verhalten kann im Roman an Antonios Brüdern beobachtet werden, die nach ihrer Rückkehr aus dem 2. Weltkrieg mit der englischen Version ihres Namens angesprochen werden (vgl. *Bless me, Ultima* 62) und sich auch gegenseitig bei diesem Namen nennen (vgl. *Bless me, Ultima* 67): Eugenio nennt sich Eugene und Andres Andrew oder Andy. León ändert seinen Namen im Rahmen des Buches nicht, vermutlich weil León im Zweifelsfall bei gleicher Schreibweise englisch ausgesprochen werden kann. Im Unterschied zu Antonio entscheiden sie sich jedoch bewusst für diese Veränderung und bekommen sie nicht aufoktroiert. Die Brüder, die sich im Krieg verändert haben und nun ihre eigenen Pläne durchsetzen wollen, entfernen sich so auch offensichtlich von ihrer Familie und ethnischen Herkunft. Die Diskrepanz zwischen ihrer Eigen- und der Fremdsicht wird noch deutlicher gegenübergestellt durch die Eltern, die als einzige Personen ihre drei ältesten Söhne weiterhin mit ihren spanischen Namen anreden (vgl. *Bless me, Ultima* 180-181).

Die Bedeutung der Natur und der Landschaft der Umgebung beschränkt sich in *Bless me, Ultima* nicht nur auf die Beeinflussung der Persönlichkeit der dargestellten Chicanos, wie am Beispiel von Antonios Eltern gezeigt wurde. Die mentale Dimension erscheint darüber hinaus gekennzeichnet durch den Respekt vor den übergeordneten Kräften der Natur,

welche alle dargestellten Chicanos verehren, ungeachtet ihrer unterschiedlich von der Natur beeinflussten individuellen Lebensweisen. Die Verbundenheit mit der Landschaft, die ihr Aufwachsen geprägt hat, sehen alle Charaktere in *Bless me, Ultima* als ihre Heimat und ihren Ursprung an. Eine besonders enge Verbindung besteht nicht nur bei den *vaqueros*, auch wenn sie die Kräfte der Natur scheinbar am direktesten spüren bzw. kommunizieren: „It is the way of the llano,“ he [Antonios Vater, Anm. der Autorin] said, ‘and the wind is the voice of the llano. It speaks to us, it tells us something is not right’“ (*Bless me, Ultima* 191). Keine andere Figur im behandelten Roman steht so sehr für die tiefe Verbindung zwischen Chicano und Natur wie Ultima. Antonio beobachtet, wie sie vollkommen in der sie umgebenden Natur aufgeht, und lernt dadurch, seine Umgebung auch mit neuen Augen zu sehen:

She taught me the names of plants and flowers, of trees and bushes, of birds and animals; but most important, I learned from her that there was a beauty in the time of day and in the time of night, and that there was peace in the river and in the hills. She taught me to listen to the mystery of the groaning earth and to feel complete in the fulfillment of its time. My soul grew under her careful guidance. (*Bless me, Ultima* 15)

Antonio lernt durch Ultima als Mentorin eine andere Art kennen, mit der Natur umzugehen – eine, bei der er Ruhe aus ihr gewinnen kann und sich selbst besser kennen lernt: „Time stood still, and it shared with me all that had been, and all that was to come...“ (*Bless me, Ultima* 1). Zusammen mit ihr fühlt er die Stärke der Natur in seinem Heimattal und muss sich nicht zwischen den Feldern der Mutter und dem *llano* des Vaters entscheiden. Ultima zeigt ihm darüber hinaus auch, dass die Erzeugnisse der Natur, wie zum Beispiel Kräuter und Pflanzen, zur Heilung von Krankheiten genutzt werden können: „We walked together in the llano and along the river banks to gather herbs and roots for her medicines“ (*Bless me, Ultima* 15). Wegen dieses Wissens wird die *curandera* nicht nur in Antonios Familie, sondern auch von den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft verehrt und ob ihrer großen Kräfte in Teilen auch gefürchtet.

Curanderas werden in der mexikanischen Kultur häufig als Gegenstück zu *brujas* dargestellt. In den meisten Fällen handelt es sich um Frauen. Während die *brujas*, deren Beschreibung große Ähnlichkeit zu der europäischen Hexe hat, ihre Kräfte nutzen, um schwarze Magie auszuüben und Schäden anzurichten – „Brujería and bruja are terms in New Mexican and other Latino cultures that describe a woman who is associated with the

devil and whose evil deeds are directed at innocent men and women“ (Annemarie García 2), – verwendet die *curandera* ihre Macht für weiße Magie, um Gutes zu bewirken und besonders, um zu heilen. Als Heilerin wird sie in der mexikanischen Kultur geschätzt, sie basiert ihre Medizin auf den Erzeugnissen der Natur (vgl. Annemarie García 29) und ist über die körperliche Gesundheit hinaus im Stande, auch Flüche aufzuheben und Krankheiten des Geistes zu kurieren:

Der *Curanderismo* vertritt ein ganzheitliches Verständnis des Menschen und betrachtet daher über den medizinischen Aspekt eines Krankheitsverlaufs hinaus auch psychologische und spirituelle Komponenten. [...] Die religiöse Verwurzelung des *Curanderismo* zeigt sich besonders daran, dass die Heilkräfte als eine von Gott geschenkte Gabe verstanden werden. Die empfangene Gnade bedeutet nicht nur besondere Ehre, sondern auch eine Verpflichtung, die Berufung nicht auszunutzen. (Veauthier 41)⁵⁰

Darüber hinaus agieren *curanderas*, wie man am Beispiel Ultimas sieht, als Hebammen (vgl. Annemarie García 29), wodurch sie eine enge Verbindung zu den Familien aufbauen. Auch aus diesem Grund, genauso wie wegen ihrer Weisheit, die allen *curanderas* gemein zu sein scheint, genießen sie hohes Ansehen in der Gemeinschaft. Durch ihre Aufgaben, die häufig religiösen Glauben mit Naturheilkunde verbindet, lebt die *curandera* kulturelle Werte der Chicanos vor und trägt durch ihre herausragende Stellung, in der sie häufig ihr Wissen an verschiedene Gemeinschaftsmitglieder weitergibt, zum Erhalt der Chicano-Kultur bei.

Anaya flicht traditionelle Elemente der Chicano-Kultur nicht nur durch die positive Darstellung der *curandera* in *Bless me, Ultima* ein. Neben der schon angeführten Bedeutung, die der Natur und charakterprägenden Landschaft der Jugend zugeschrieben werden, finden sich im Verlauf des Romans weitere Traditionen und mythische Figuren. Anaya legt Wert auf diesen kulturellen Hintergrund, der sich im Laufe seiner Karriere in seinen Werken wiederholt, wie Margarite Fernandes Olmos beschreibt:

The novels introduce characters that will reappear in later works conforming Anaya's fictional world and establishing themes to which Anaya will return throughout his career: the need to be in harmony with the natural world and the significance of tradition, myth, spirituality, and cultural identity as means of healing and growth for the individual and the community. (Fernandes Olmos 16)

⁵⁰ Siehe auch Castillo *Massacre of the Dreamers* 155.

Diese Vorstellungen, die Anaya laut dieser Darstellung von Margarite Fernandes Olmos anklingen lässt, erinnern an Assmanns kollektives Gedächtnis, welches auf diese Weise für zukünftige Generationen auch schriftlich festgehalten wird. Anaya möchte nicht nur kulturelle Werte und Bräuche in Erinnerung rufen, sondern achtet besonders auf ihre vorteilhafte Darstellung, die den Schülern und Lesern generell helfen soll, die unterschiedlichen Traditionen kennenzulernen und von ihnen in ihrer Entwicklung zu profitieren:

The literature of the barrio, of the neighborhood, of the region, of the ethnic group, can be a useful tool of engagement, a way to put students in touch with their social reality. What is pertinent to our personal background is pertinent to our process of learning. And so, if students are going to be truly free to learn, they must be exposed to stories that portray their history and image in a positive manner. They must be given the opportunity to read the literatures of the many different cultures of our own country. (Anaya 408)

Ultima weist Antonio nicht nur in die Kraft der Natur ein, sondern bemüht sich, seinen Blick für jene Aspekte der Vergangenheit, die in der Geschichtsschreibung ausgespart werden, zu öffnen: „Through Ultima Antonio learns about a different past, which is not remembered precisely as history, but rather as legend and as a timeless, mythic past“ (Testa 74).⁵¹ Auch wenn Ultima in *Bless me, Ultima* nicht dezidiert gezeigt wird, wie sie die Gründungsmythen der Chicanos erzählt, kann sie durch diese Chicano-zentrierten Erzählungen, ihre besondere Weisheit und tiefe Verwurzelung in der Chicano-Kultur doch als Beispiel einer Trägerin und – bei den von Assmann angesprochenen besonderen Anlässen – Vermittlerin des kulturellen Gedächtnisses gelten. So legt sie dank ihrer engen Beziehung zu Antonio auch für ihn den ersten Stein einer Zukunft, in der er eventuell nicht nur das kommunikative Gedächtnis seiner Ethnie weitergeben kann, sondern auch das kulturelle.

Ultimas Ansehen als weise Frau mit Bezug zu übernatürlichen Ereignissen wird durch ihre Eule verstärkt. So wurde die Eule im europäischen Raum im Mittelalter als Symbol für Hexerei und heute als ein Zeichen für Weisheit angesehen (vgl. Seebauer/Schultz 43-44). Im vorliegenden Werk wird ihr zu Beginn wenig Bedeutung beigemessen, auch wenn sie Ultima selten verlässt und Antonio in der für ihn traumatischen Nacht von Lupitos Tod begleitet. Im Laufe dieser Nacht wird sich Antonio der von ihr ausgestrahlten Ruhe

⁵¹ Siehe auch Fernandes Olmos 29.

bewusst: „[...] but a calmness had come over the moonlit night when I heard the hooting of Ultima’s owl. [...] Suddenly the terrible, dark fear that had possessed me was gone” (*Bless me, Ultima* 23). Sie wird als Ultimas ständige Begleitung dargestellt, die – im Gegensatz zu den anderen Eulen, die häufig als verwandelte *brujas* gedeutet werden (vgl. *Bless me, Ultima* 13), – positive Energie auszustrahlen scheint: „Its soft hooting was like a song, and as it grew rhythmic it calmed the moonlit hills and lulled us to sleep. Its song seemed to say that it had come to watch over us“ (*Bless me, Ultima* 13). Wie wichtig sie in Wirklichkeit für Ultima ist, verstehen die Chicanos, die potenziell nicht um die von der Mystik den Eulen zugesprochenen Eigenschaften wissen, erst zu spät, als Tenorio ebenfalls die Macht der Eule verstanden hat und sie erschießt: „He cursed and fired. [...] He jumped up and waved the dead body of Ultima’s owl over his head” (*Bless me, Ultima* 258). Antonio ist in diesem Moment der erste, der die Schwere dieses Todes versteht und sich zurecht um Ultima sorgt. Mit dem Tod ihrer Eule verschlechtert sich auch ihre Gesundheit rapide (vgl. *Bless me, Ultima* 260), so dass sie nur wenige Minuten nach ihrem Tier stirbt. Die Eule, die von den meisten nur als Ultimas Begleiter angesehen wurde, repräsentierte Ultimas wahres Wesen und ihre Weisheit. Ohne sie kann Ultima nicht überleben, und aus diesem Grund ist es für Antonio wichtiger, dass er die Eule gemäß Ultimas letztem Wunsch in ihrer Todesnacht begräbt, und weniger, wie das traditionelle Prozedere für Ultimas Bestattung aussehen wird:

In two days we would celebrate the mass of the dead, and after mass we would take her body to the cemetery in Las Pasturas for burial. But all that would only be the ceremony that was prescribed by custom. Ultima was really buried here. Tonight. (*Bless me, Ultima* 261-262)

Ein weiterer Ausflug in die Welt der Mystik und der übernatürlichen Erlebnisse in *Bless me, Ultima* wird durch den goldenen Karpfen symbolisiert, der zudem ein Gegenstück zur katholischen Religion repräsentiert. Er stellt die Verbindung der Chicanos zur vorkolumbianischen Epoche dar, „when the earth was young and only wandering tribes touched the virgin grasslands and drank from the pure streams“ (*Bless me, Ultima* 79), und verweist auf eine indigene Religion, bei der sich die Menschen mit der Natur und so dem Universum verbinden (vgl. Piller 135), die sich um die Belange der Menschen sorgte und somit scheinbar volksnäher war (vgl. *Bless me, Ultima* 79-81) als es die katholische Kirche mit ihrem unnahbaren Gott ist. Antonio lernt mit dem goldenen Karpfen eine andere Weltsicht kennen, die sich nur denjenigen zeigt, die geduldig und offen für sie sind

und die Zeichen der Natur richtig zu deuten wissen: „‘He will come today’, Cico whispered, ‘the white sun is just right’“ (*Bless me, Ultima* 236). Wohl wegen ihres besonders ausgeprägten Wissens um die Geschichte der Chicanos, ihrer Traditionen und ihres Volksglaubens, wundert Antonio sich, ob Ultima um die Legende und Religion des goldenen Karpfens weiß. Sie bestärkt Antonio darin, sich dieser Geschichte und dieser Welt der vorchristlichen Vergangenheit nicht zu verschließen, sondern sich vielmehr von seinen Erlebnissen und den Lektionen des Lebens leiten zu lassen (vgl. *Bless me, Ultima* 247). Anaya gelingt es mit dieser Aufnahme eines präkolumbischen und nicht-christlichen Gottes in die Geschichte, den indigenen Ursprung der Chicanos in die Romanhandlung zu integrieren und somit zu zeigen, dass auch dieser Teil der Geschichte bekannt sein muss, um das Bild der Ethnie zu komplettieren und die Kultur der Chicanos zu verstehen. An Anayas Darstellung ist die Art der Inszenierung dieses Bereichs der Chicano-Kultur bemerkenswert, die, im Gegensatz zu vielen anderen Chicano-Werken, nicht die spanischen Wurzeln betont und die indigenen Wurzeln verschwiegen oder negativ dargestellt. In seinem Bestreben, beide Anteile der Kultur dar- und gegenüberzustellen und ihre jeweilige Bedeutung für den kulturellen Hintergrund zu betonen, stellt er keine der beiden Richtungen in den Mittelpunkt. Stattdessen zeigt er an Ultima und ihr folgend auch Antonio auf, dass für die Chicanos auch noch ein – vormals nicht genanntes – religiöses Borderland existieren kann, in dem sie die christliche Religion der spanischen Eroberer mit präkolumbianischem Volksglauben verbinden und sich so einen eigenen Zugang zum Glauben schaffen.

Ein weiteres Beispiel für Bezugnahmen auf die mentale Dimension der Chicano-Kultur wie auch auf den indigenen Hintergrund der Kultur bildet *la llorona*, die Antonio in seinen Träumen begegnet (vgl. *Bless me, Ultima* 26). In Antonios Alltag versinnbildlicht María Luna die *la llorona* nachgesagten Eigenschaften (vgl. Piller 136). *La llorona* (= die Weinende) ist eine der bekanntesten und präsentesten Figuren der mexikanischen Kultur. Diese Figur aus einer Legende findet sich meist in der Nähe von Wasser, in das sie Kinder zu locken versucht, die in der Folge ertrinken. Eltern nutzen diese Geschichte daher dafür, ihre Kinder vom Wasser entfernt zu halten (vgl. Blake 45). Der genaue Ursprung der Legende um *la llorona* scheint nicht gesichert; Malintzin Tenepal wird als eine mögliche Quelle genannt. *La llorona* hat der Legende zufolge ihre eigenen Kinder ertränkt und beklagt nun deren Verlust (vgl. *ibid.*). Eine Erklärung lautet, dass die Kinder mit ihrem

spanischen Vater zurück in sein Heimatland hätten gehen sollen – hier kommt die Parallele zu Malintzin zum Tragen –, während eine andere Version besagt, der Mord an ihren Kindern sei eine Rache an deren Vater, der die Mutter betrogen habe. Alle Versionen der Legende haben gemein, dass eine Frau sich nicht entsprechend der Normen für eine Mexikanerin verhalten hat und so ihrem Leben eine Hoffnungslosigkeit verleiht – was auf die von Anzaldúa beschriebene extreme Eingrenzung weiblicher Lebensperspektiven und die Konsequenzen, sollten sich Frauen ihnen nicht unterwerfen, verweist: „Als sie ihre Kinder zurückließ, erfüllte sie ihre Pflicht als Mutter nicht und trennte sich von dem Leben, das sie bis dahin gelebt hatte. Durch diesen Verlust entsteht in ihr ein Gefühl der Hoffnungslosigkeit“ (Carro-Klingholz 292).

Merkmal von *la llorona* ist, wie der Name schon suggeriert, ihr weinendes Klagen, was sich in *Bless me, Ultima* in den Rufen Mariás nach „Antoniooooooooo!“ (*Bless me, Ultima* 46) wiederfindet. Die These, dass María die *llorona*-Figur im Roman repräsentiert, vertritt Walter Piller, der feststellt, dass Antonios Mutter ihr verlorenes Kind beklage (vgl. Piller 136). Dies bezieht sich jedoch nicht auf einen bevorstehenden Tod, sondern auf sein Aufwachsen, durch das Antonio seine Unschuld verlieren wird und, schon mit dem Besuch der Schule, sich mehr und mehr dem Einflussbereich seiner Mutter entzieht. In dieser Hinsicht teilen *la llorona* und María Luna die ambivalente Persönlichkeit. Beide scheinen Mütterlichkeit auszustrahlen, ihren Rufen zu folgen, bedeutet aber gleichzeitig den Tod. In Antonios Fall äußert sich dies in einem symbolischen Tod: „To succumb would mean the death of his own manhood“ (Rogers 66), was unter dem Gesichtspunkt der hegemonialen Männlichkeit umso verheerender wäre, da er sich dem Willen einer Frau, die sich nach der Rangfolge nach seinem Willen richten müsste, beugt. Anaya stellt jedoch auch *la llorona*, wie andere Bestandteile der Chicano-Kultur, z.B. der zuvor beschriebene goldene Karpfen, nicht plakativ in den Fokus der Handlung von *Bless me, Ultima*, sondern webt sie eher beiläufig ein.

Auch die Traumsequenzen Antonios, in denen er von seiner eigenen Vergangenheit träumt oder Prophezeiungen erlebt, müssen Erwähnung finden, da sie Ausblicke auf Antonios Entwicklung geben. Im ersten Traum Antonios zeigt er die mit dem Durchtrennen der Nabelschnur die erste und einschneidendste Trennung von Mutter und Kind. In diesem Traum erlebt er seine eigene Geburt mit und kann sich scheinbar

tatsächlich an dieses Ereignis erinnern (vgl. *Bless me, Ultima* 5-6). Die Nabelschnur und vor allem die Nachgeburt symbolisieren jedoch nicht nur die Verbindung von Mutter und Kind, sondern sollen weiterhin den Weg, den das Kind im Laufe seines Lebens gehen wird, vorzeichnen:

In the dream, separation from his mother occurs when Ultima severs the umbilical cord. Immediately after, the liminal stage begins with a conflict between Antonio's parents' families over his destiny. The Luna want him to be a priest and farmer, while the Marez insist that he be a vaquero. (Vallejos 8)

Aus diesem Grund erlebt Antonio in seinem Traum, wie die beiden Teile seiner Familie um seine Nachgeburt kämpfen und damit ein erstes Beispiel für Antonios Zwiespalt zwischen zwei Richtungen, die nicht miteinander vereinbar sind, liefern. María Lunas Familie will ihre Lebensweise fortgeführt wissen: „We must take with us the blood that comes after the birth. We will bury it in our fields to renew their fertility and to assure that the baby will follow our ways“, während der Kreis seines Vaters seine Pläne durchsetzen will: „No! the Ilaneros protested, it will stay here! We will burn it and let the winds of the llano scatter the ashes“ (*Bless me, Ultima* 6). Ultima, die Antonio bewusst erst im Alter von sechs Jahren kennenlernt, greift schon zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal in sein Schicksal ein und entzieht ihm der Gewalt seiner Familie: „I pulled this baby into the light of life, so I will bury the afterbirth and the cord that once linked him to eternity. Only I will know his destiny“ (ibid.). Auch wenn sie also ebenfalls daran glaubt, dass die Nachgeburt den weiteren Lebenslauf des Kindes beinhaltet, lässt sie ihm eine scheinbar freie Wahl, indem sie die Nachgeburt vergräbt und niemandem Antonios Lebensweg verrät, so dass er ihn später selbstständig finden kann. Hinsichtlich der Chicano-Kultur ist an diesem Streit um die Nabelschnur wichtig festzuhalten, dass die Gemeinschaft davon ausgeht, dass sie durch den Umgang mit der Nabelschnur den Lebensverlauf eines Säuglings direkt beeinflussen kann. Später erklärt Ultima, dass Antonio und sie seit diesem Tag durch eine besondere Beziehung miteinander verbunden sind: „This was the last child I pulled from your womb, María. I knew there would be something between us“ (*Bless me, Ultima* 12). Durch ihre gemeinsamen Erlebnisse vertieft sich diese enge Bindung während Ultimas Aufenthalt in der Familie noch weiter.

Ein weiterer Bereich der mentalen Dimension in *Bless me, Ultima*, der Antonios Mutter sehr direkt betrifft, ist der Altar der Virgen de Guadalupe im Haus der Familie: „After

supper we always prayed the rosary. The dishes were quickly done then we gathered in the sala where my mother kept her altar. My mother had a beautiful statue of la Virgen de Guadalupe" (*Bless me, Ultima* 43). Neben der Küche ist er der zweite Ort im Haus der Familie, der dem Machtbereich der Frau untersteht. Meist im Wohnzimmer platziert, fehlt der Hausaltar in fast keinem Chicano-Haushalt oder -Unternehmen (vgl. Neubauer 54). Dort betet die Familie fast täglich und trifft sich bei außergewöhnlichen Ereignissen. Typisch ist er für einen Chicano-Haushalt auch deswegen, weil er betont, wie wichtig die Virgen de Guadalupe für die Chicanos ist. Antonio betet lieber zu ihr als zu Gott, denn

[d]ie Virgen ist gütig, sie vergibt, und bildet damit einen Gegenpol zum männlichen Gott, zu den männlichen Göttern. Gott ist zwar der Schöpfer der Erde, er tötet jedoch und verlangt Menschenopfer wie Lupito, Narciso oder Florence. (Thelen Schäfer 180-181)

Für Antonio stellt sie das Gute dar, während Gott zwar allmächtig, aber auch streng und nachtragend ist:

I loved none as dearly as the Virgin. It was hard to say the rosary because you had to kneel for as long as the prayers lasted, but I did not mind because while my mother prayed I fastened my eyes on the statue of the Virgin [...] God was not always forgiving. He made laws to follow and if you broke them you were punished. The Virgin always forgave.

God had power. He spoke and the thunder echoed through the skies. The Virgin was full of a quiet, peaceful love. (*Bless me, Ultima* 44)

Für die Chicanos als Ethnie ist sie von besonderer Bedeutung, weil sie, dem goldenen Karpfen ähnlich, als sehr volksnah angesehen werden kann und direkt aus Mexiko stammt. Sie repräsentiert sowohl das Indigene als auch Mexikanische und die kontrastreichen Einflüsse (vgl. Petty 121). Erstmals in Erscheinung trat sie 1531, als „dem getauften Indígena-Jungen Juan Diego die Jungfrau in Gestalt eines dunkelhäutigen Mädchens am Berg Tepeyac, wo einst der Tempel der aztekischen Göttin des Lichts und der Fruchtbarkeit gestanden hatte“ erschien (Heck/Wöbcke 58). Aufgrund ihrer dunkleren Hautfarbe können sich auch die *mestizos* mit ihr identifizieren (vgl. Neubauer 58), so dass die Virgen eine Verbindung zwischen der katholischen Kirche und der indigenen Bevölkerung darstellt. Heute ist die Virgen de Guadalupe Schutzheilige Mexikos (vgl. Heck/Wöbcke 58) und ihre Pilgerstätte in Mexiko „der meistbesuchte Marienwallfahrtsort der Welt und nach dem Vatikan das zweitwichtigste Pilgerziel der Katholiken“ (Neubauer 53). Ihr Hausaltar, der neben seinem religiösen Zweck auch ein Ort

der Familienzusammenkunft ist und, wie bereits erwähnt, neben der Küche den zweiten Machtbereich der Frauen repräsentiert, untermauert die Rolle der Frau als Person, deren Aufgabe darin besteht, die Familie zusammenzuhalten und für ihr Wohlergehen zu sorgen.

Wie aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein sollte, stellt *Bless me, Ultima* die Kindheit Antonios sehr stark im Spannungsfeld unterschiedlicher Aspekte dar, welche durch die Heterogenität der Chicano-Kultur angelegt sind, seien es die präkolumbianischen religiösen Traditionen und die Präsenz der – in sich auch schon hybriden – Variante des Katholizismus in seinem Alltag oder auch die unterschiedlichen Lebensweisen, in denen Vater und Mutter aufgewachsen sind. Mit diesem Aufzeigen diverser Bezugspunkte und Sinnstiftungsmodelle unterstreicht Anayas Roman auch, wie schwierig es für junge Chicanos sein kann, sich in der Tradition zu verorten und ihren eigenen Weg zu finden.

6. Arturo Islas' *The Rain God* (1984)

Genau wie bei Rudolfo Anaya finden sich auch bei Arturo Islas viele Parallelen zwischen seiner Biographie und der Handlung in *The Rain God*. Islas selbst sprach hinsichtlich seines Oeuvres sogar von „autobiographical fiction“ (Aldama 2005a XVIII; Marta Sánchez 284). Arturo Islas wurde 1938 in El Paso (Texas) geboren und verstarb 1991 in Stanford (Kalifornien) an Komplikationen in Zusammenhang mit AIDS. Wie auch im Fall der Hauptfigur im Roman, kamen Islas' Großeltern mütterlicherseits und sein Vater⁵² 1910 aufgrund der mexikanischen Revolution in die USA. Seine Großmutter, Crecenciana, das Vorbild für Mama Chona, arbeitete in ihrer Heimat als Lehrerin. Sie zeichnete sich durch ihre Strenge aus, aber auch durch ihren Willen, ihren Kindern Lesen, Schreiben und Englisch beizubringen. So ermöglichte sie ihrem Sohn schon in der ersten Generation, Polizist in einer vornehmlich weißen Polizeieinheit zu werden.

Eine Polioerkrankung, die nicht rechtzeitig behandelt wurde, hatte für Islas drastische Konsequenzen. Die Beziehung zu seinem Vater kühlte merklich ab, da er eine frühzeitige Behandlung verhinderte, die ein lebenslanges Humpeln Islas' hätte verhindern können. In der Schule glänzte Islas durch seine Leistungen, war *valedictorian* seines Jahrgangs und nahm im Anschluss an die Highschool ein Bachelor-Studium für Englisch an der Stanford University auf (vgl. Aldama 2005b 404), dem später an der gleichen Hochschule ein Master- und Promotionsstudium im gleichen Fach folgten. Ab 1971 war Islas an der Stanford University im English Department angestellt, zuerst als *Chair of Faculty Recruitment Committee* und als Berater für *Chicano Undergrads* und *Fellows*. Zudem hatte er den Posten des Co-Direktor des *Stanford Center for Chicano Research* inne. 1976 wurde er als *Associated Professor* der erste fest angestellte Chicano Professor in Stanford, bevor er ab 1984 sogar eine Dauerprofessur bekleidete. Die Unterrichtsschwerpunkte von Islas' Seminaren lagen auf der englischen Sprache und Minderheitengruppen.

Zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Islas nur zwei Romane: *The Rain God* (1984) und *Migrant Souls* (1991). Erst posthum wurde das unvollständige Manuskript zu *La Mollie and the King of Tears* publiziert. Islas glaubte daran, durch Literatur das Chicano-Erlebnis in den USA sichtbar machen zu können. Das umfasst sowohl seine eigenen Werke als auch die, mit denen er die Studierenden in seinen Kursen in Kontakt brachte:

⁵² Im Unterschied zum Roman wurde Islas' Vater schon vor der Übersiedelung seiner Familie in die USA geboren.

Islas's writing not only cycles through acts of re-covering [making disappear] and recovering [making appear by narrating, remembering, and forgetting] but also speaks to those Chicano/a subjects that inhabit a constant state of 'recovery' and longing for health and life in a society permeated by racism and heterosexism in two forms, Euro-American and Chicano [...] he knew that there was much to be recovered and discovered in Chicano/a textual productions. (Aldama 26)

Seine vielen autobiographischen Anlehnungen tragen vermutlich dazu bei, einen realitätsnahen Stil zu erreichen. Thematische Schwerpunkte in seinem Werk sind vor allem Grenzen, sowohl in Gestalt von Grenzstädten als auch von sprachlichen und finanziellen Grenzen, und Sexualität in verschiedenen Facetten, auch im Zusammenhang mit Religion. Diese Thematisierung von Grenzen unterschiedlicher Art erlaubt es, Islas' Werk zu Anzaldúas Theorie der Borderlands in Bezug zu setzen, in dem diese verschiedenen Arten von Grenzen behandelt werden. Während die Charaktere in *The Rain God* sich zum Beispiel sprachlich dem Englischen zuwenden, da sie sich davon Aufstiegschancen erhoffen, und im Verlauf des Romans immer wieder auf gesellschaftliche Grenzen zwischen unterschiedlichen Schichten hingewiesen wird, liegt bezüglich der Grenze zwischen den Geschlechtern in *The Rain God* der Akzent nicht generell auf traditionellen Geschlechterrollen, die vor allem Chicanas in ihren möglichen Lebenswegen einschränken und die in vielen anderen in dieser Arbeit behandelten Romanen sehr stark im Zentrum stehen, sondern auf einer Unterdrückung männlicher Homosexualität.

Der Roman *The Rain God*, der 1985 mit dem *best fiction prize* der Border Regional Library Conference ausgezeichnet wurde, teilt sich in sechs Kapitel auf, die von Miguel Chico erzählt werden, und stellt sechs Schicksale gegenüber. Miguel Chicos Lebensgeschichte zieht sich dabei als roter Faden durch das Werk. Dennoch ist es schwierig, ihn als Protagonisten zu bezeichnen, da in jedem der sechs Kapitel ein anderes Familienmitglied im Vordergrund steht. Sie alle werden als „Sünder“ der Familie angesehen, und in jedem von ihnen findet Miguel Chico sich aufgrund einer Eigenschaft oder eines Ereignisses wieder, was die Charaktere und Kapitel miteinander verbindet. Auch wenn er die Geschichte seiner Familie erzählt, hat sich Miguel Chico, der aufgrund der biographischen Parallelen als eine Art Alter Ego von Arturo Islas angesehen werden kann, doch von seinen Verwandten emotional und geographisch entfernt. Als Akademiker lebt er in Kalifornien und steht fast nur noch anlässlich besonderer Ereignisse mit seiner Familie in

Kontakt. Trotzdem ist der fortdauernde Einfluss der Familie auf Miguel Chico spürbar, besonders der von Felix, Miguel Chicos Onkel, seinem Vater Miguel Grande und der Matriarchin Mama Chona. Von ihrer Erziehung geprägt, versucht Miguel Chico beispielsweise auch noch im Erwachsenenalter, Körperlichkeit nicht zu thematisieren und, sofern möglich, zu ignorieren. Miguel Grande gab Miguel Chico immer das Gefühl, nicht männlich genug und damit eine Enttäuschung zu sein. Felix – auf den sich der Titel des Romans bezieht – war homosexuell, wie es auch bei Miguel Chico vermutet werden kann, und hat seinem Neffen die damit einhergehenden Schwierigkeiten aufgezeigt.

Wie in *Bless me, Ultima*, wird auch in *The Rain God* nur sehr eingeschränkt auf das Borderland zwischen der angloamerikanischen und der mexikanisch-amerikanischen Kultur eingegangen. Hauptgrund dafür ist vermutlich Mama Chonas Ablehnung alles Mexikanischen. Diese Kultur erscheint ihr nach ihrem Umzug in die USA nicht erhaltenswert. Hinsichtlich ihrer eigenen – vermeintlichen! – Herkunft betont sie stets ihre spanischen Wurzeln, die sie konstant als zivilisierter und hochwertiger als die in ihren Augen minderwertigen mexikanisch-indigenen Ursprünge darstellt. Sie repräsentiert damit die im Theorieteil angesprochene Mehrheitshaltung der *Mexican Americans* vor dem Chicano Movement, die versuchten, ihren europäischen Hintergrund in den Fokus zu stellen und sich in der angloamerikanischen Gesellschaft zu assimilieren, statt sich unter Beibehaltung eigener kultureller Wurzeln zu integrieren. In der neuen Heimat angekommen, drängt sie ihre Familie daher darauf, sich anzupassen. Auch der hohe Stellenwert, den die englische Sprache innerhalb der Familie einnimmt, stammt aus dieser Haltung, verhilft sie doch jeder Generation dazu, sich sozial zu verbessern. Dass die Integration in die angloamerikanische Gesellschaft und sozialer Aufstieg zum dargestellten Zeitpunkt trotz offenkundiger Fortschritte noch auf Grenzen stoßen, zeigt das Schicksal des Bürgermeisters, der trotz seiner Wahl in das höchste Amt der Gemeinde nicht in den *Country Club* aufgenommen wird. Neben der Erfahrung solcher, trotz aller Verbesserungen weiterhin vorhandenen sozialen Grenzen richtet Islas die Aufmerksamkeit auf die Grenzen des Geschlechts und der Sexualität und die Konsequenzen, die diese Barrieren für Menschen haben, die sich in solchen starren Mustern nicht wiederfinden, sondern in ihren eigenen Borderlands leben.

Während auch andere analysierte Romane, wie z.B. *Bless me*, *Ultima* oder *Caramelo*, vom Leben der jeweiligen Autoren bzw. Autorinnen in vielfältiger Hinsicht inspiriert erscheinen, unterscheidet sich *The Rain God* in gewisser Weise auffällig von allen anderen Werken, die in dieser Arbeit behandelt werden: Im Vergleich zu diesen finden sich bei Islas nur wenige Bezüge zu Aspekten der mexikanischen Kultur oder zu mexikanischen Traditionen, die beibehalten werden. Dies liegt, wie oben bereits angedeutet, maßgeblich in der Figur der Matriarchin Mama Chona begründet, die ihre Entsprechung in Arturo Islas' dominanter Großmutter väterlicherseits, Crecenciana, findet (vgl. Aldama 2-4). Zusammen mit ihrem Ehemann floh Mama Chona in die USA, nachdem ihr ältester Sohn, der erste Miguel Grande, in der mexikanischen Revolution als unschuldiger Passant getötet wurde. Bis ins hohe Alter sieht sie Mexiko in der Verantwortung für diesen Verlust, weshalb sie großen Hass auf ihr Heimatland hegt:

A young and brilliant university student at the time, he was cut down by a single bullet while standing before the fountain he loved most on his way home from school. [...] Mama Chona never forgave Mexico for the death of her firstborn. (*The Rain God* 163)

Ihre Einwanderung in die USA bedeutet für sie daher auch einem kulturellen Einschnitt und einen Neubeginn. Obwohl Mama Chona also versucht, sich und ihre Familie in die USA zu assimilieren, ist der Grund für dieses Verhalten ein anderer als bei den meisten *Mexican Americans*, die zwecks Akzeptanz möglichst angloamerikanisch erscheinen wollten. Dies spielt für die Familie Àngel eine wichtige Rolle; in Mama Chonas Fall liegt die Begründung aber auch in einer bewussten Abkehr von der Kultur des Landes, das ihren Sohn in ihren Augen umgebracht hat.

Aus dieser Ausgangslage heraus entwickeln auch die anderen im Roman ausführlicher dargestellten Familienmitglieder eine ausgeprägte Hassliebe zu der kulturellen Heimat ihrer Ethnie. Entgegen den übrigen in dieser Arbeit aufgezeigten Beispielen findet sich in *The Rain God* keine ältere Generation, welche die Kultur Mexikos oder der Mexikaner in den USA perpetuiert, sondern hier dominiert das Verschweigen und Vergessen kultureller Traditionen. Dieses Schweigen führt jedoch nicht dazu, dass die Kinder und Enkel Mama Chonas sich vollständig der angloamerikanischen Kultur zuwenden, sondern sorgt vielmehr dafür, dass sich viele Familienmitglieder verloren fühlen. Mama Chona enthält den jüngeren Generationen nicht nur Informationen über ihre mexikanischen kulturellen

Wurzeln vor, sondern vermittelt ihnen zudem ein ausschließlich negativ geprägtes Bild von Mexiko. Ihnen wird durch dieses Verhalten die Möglichkeit genommen, innerhalb der Familie über ihre Situation zwischen zwei Kulturen zu sprechen, da der zweite kulturelle Einfluss durch die Matriarchin negiert wird. Aufgrund der Unterdrückung ihres mexikanischen Hintergrunds wird den Familienmitgliedern der Familie Angel die Chance verwehrt, aus dem Zusammenspiel beider Kulturen eine neue Chicano-Kultur in den Borderlands zu gestalten. Dieses Verhalten bewegt die Familienmitglieder darüber hinaus dazu, ihre kulturellen Wurzeln zu hassen, was sich sehr negativ auf ihr Selbstbild auswirkt. Miguel Chico durchlebt einen Prozess, in dem er den Selbsthass zu überwinden sucht, wie Antonio Márquez festhält: „Similarly anguished by his love-hate relationship with his heritage, Miguel Chico moves toward recognition that he cannot hate what he is or condemn all that has shaped him” (Márquez Antonio 1994 7).

Trotz dieser Einsicht entfernt sich der Erzähler Miguel Chico immer weiter von der mexikanischen Kultur und der Kultur der Chicanos und wendet sich als Erwachsener der angloamerikanischen Kultur zu. Ob dies ausschließlich durch den Einfluss seiner Großmutter motiviert ist oder auch aus eigenem Antrieb heraus geschieht, bleibt unklar. Aus dieser Einstellung resultiert eine Ablehnung von Traditionen und Lebensweise der Chicanos, was seine Beziehung zu seiner Familie beeinflusst, von der er sich durch seinen Umzug nach Kalifornien nicht nur räumlich, sondern auch emotional entfernt: „The North American dream had worked for him. Only his family reminded him of his roots, and except for his mother he avoided them as much as possible” (*The Rain God* 78). Heiner Bus merkt an, dass Miguel Chico sich aufgrund seiner akademischen Laufbahn und Entfremdung von seinen ethnischen Wurzeln „eigentlich besser als andere erinnern und schriftlich bewahren kann“ (Bus 1997 446) und mit dieser Figur auch die Entfremdung der Chicano-Intellektuellen von ihren Wurzeln thematisiert wird (vgl. *ibid.*).

Miguel Chico kommt im Roman nicht nur als Erzählinstanz eine besondere Bedeutung zu. Zusätzlich zu dieser Funktion stellt er die Verbindung zwischen den Familienmitgliedern dar, die den jeweiligen Mittelpunkt der einzelnen Kapitel bilden. Neben ihrem Verwandtschaftsverhältnis verbindet Miguel Chico und die Protagonisten der Kapitel jeweils ein Bereich ihres Lebens: „Miguel-narrator singles out only those characters who by their life or behavior reveal something that Miguel Chico has been concealing“ (de

Jesús Vega 113). Dieser Aspekt ihres Lebens stempelt die Protagonisten für ihr Umfeld als „Sünder“ ab, so dass durch sie besonders negative Seiten der Familiengeschichte aufgezeigt werden: „Islas unflinchingly depicts the effects of substance abuse, infidelity, gay bashing, suicide, unrequited love, medical malpractice, religious fundamentalism, and political corruption“ (Minich 694-695). Die Kategorisierung als „Sünder“ bezieht sich also auf ihr Verhalten, welches den gesellschaftlichen Chicano-Normen widerspricht, die sie alle internalisiert haben (vgl. Minich 695). Auch in *The Rain God* findet die *vergüenza*, die Schande, nicht nach starren moralischen Normen der Gemeinschaft zu leben, also Beachtung.

Trotz ihres schlechten Rufs hilft das Verhalten der sogenannten Sünder und die Beschäftigung mit ihnen und ihren Leben Miguel Chico dabei, sich mit seinem eigenen Leben und seiner Identität auseinanderzusetzen: „He could then go on to shape himself, if not completely free of their influence and distortions, at least with some knowledge of them“ (*The Rain God* 28). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Miguel Chicos Doppelmoral: Auf der einen Seite erkennt er sich selbst in seinen Verwandten und deren Eigenschaften, die er in den Kapiteln des Buches aufzeigt und die zu ihrer gesellschaftlichen Verurteilung führen. Miguel Chico entspricht also ebenfalls nicht gesellschaftlichen Normen und wird von seinen Verwandten in der Gruppe der „Sünder“ verortet: „Because he was still not married and seldom visited them in the desert, they suspected that he, too, belonged on the list of sinners“ (*The Rain God* 4).

Aufgrund des geringen Interesses der Familie Angel, die nahezu durchgängig im Zentrum von *The Rain God* steht, an ihrem ethnischen kulturellen Erbe, bietet der Text wenig Ansatzpunkte für eine Auseinandersetzung mit der materiellen Ebene nach Roland Posners Kulturmodell; diese kann im Prinzip nur an zwei Beispielen festgemacht werden.

Angie, Felix' Ehefrau, wurde erst durch ihre Heirat Teil der Familie Angel und wuchs in ihrer eigenen Familie vermutlich in engerem Bezug zur Chicano-Kultur auf als dies bei den Mitgliedern der Familie ihres Mannes der Fall war. An Weihnachten bereitet sie traditionell aufwändig *tamales* zu, was einen Bezug zu mexikanischen Traditionen andeutet:

From the kitchen, the aroma of their mother's cooking reached them. She had worked a long time on the batter for the tamales, whipping it smooth and creamy

so that its redolent corn smell made them want to eat it before it was cooked.
(*The Rain God* 132)

Genau wie sie bemüht sich auch Nina – die Schwester der in die Familie Angel eingehirateten Juanita und somit ebenfalls keine Nachfahrin von Mama Chona – um ein original mexikanisches Gericht, wenn sie ihr „chile jalapeño“ (*The Rain God* 36-37) kocht. Bei ihr soll dieses Gericht, wie auch die anderen von ihr zubereiteten Gerichte, nicht nur den Hunger stillen, sondern auch ihre Persönlichkeit ausdrücken: „Nina’s poetic nature expressed itself in the subtle mixture of spices with which she served up whatever had been plain meat or poultry“ (*The Rain God* 40). Wie auch in anderen Romanen spielt in *The Rain God* demnach das Essen eine besondere Rolle bei der Darstellung der materiellen Ebene der Kultur. Die Häufigkeit der Nennungen von mexikanischen Gerichten ist dennoch auffällig geringer als bei den anderen in dieser Dissertation untersuchten Werken der Chicano-Literatur. Berücksichtigt man die allgemein schwache Bindung der Familie Angel an die Chicano-Kultur, dann unterstreicht die gleich doppelte Nennung von mexikanischem Essen erneut, wie hoch der Stellenwert des Essens in der Kultur der Chicanos angesiedelt ist.

Ein weiterer Aspekt der materiellen Kultur der Chicanos, der im Roman aufgegriffen wird, ist Kleidung, wenn Miguel Chico in seiner Erzählung von Mama Chonas Kleidungsstil berichtet. Dieser stellt eine Verbindung zur Vergangenheit der Familie in Mexiko dar, obgleich sich Mama Chona genau durch diese Kleidung eigentlich von ihrer mexikanischen Herkunft distanzieren will. Über Mama Chona wird gesagt, dass sie ein schwarzes Kleid mit weißem Kragen und einen schwarzen Hut trägt (vgl. *The Rain God* 1-2). Dies erinnert an den Kleidungsstil von Arturo Islas’ Großmutter und stützt damit Frederick Aldamas Annahme, dass Mama Chona eine direkte Entsprechung zu Arturo Islas’ Großmutter Crecenciana darstellt. Deren Ziel war es, einen „Spanish *señora* look“ (Aldama 2005a 4) zu evozieren. Durch diesen Kleidungsstil betont sie den spanischen Anteil ihrer Herkunft, während sie den von ihr als minderwertig angesehenen mexikanisch-indigenen Anteil zu negieren versucht. Als interessant stellt sich heraus, dass – von einer symbolischen Verwendung eines *rebozos* in *Caramelo* (vgl. Kapitel 9) abgesehen – Mama Chonas Kleidungsstil die einzige Erwähnung von Kleidung in den sechs ausgewählten Romanen in dieser Arbeit ist, die eine eindeutige kulturelle Konnotation aufweist. Um eine erste Schlussfolgerung schon vorweg zu nehmen, lässt sich somit

festhalten, dass Kleidung nicht in die Kategorie des zentral Kulturellen nach Roland Posner fällt.

Wie bereits das Beispiel der Kleidung von Mama Chona andeutet, tendiert die Familie Angel dazu, Ethnien, aber auch Individuen in einer starren Hierarchie wahrzunehmen und anhand dieser Ordnung zu beurteilen. Neben dem Familienzusammenhalt und dem Zusammenspiel sowie der gegenseitigen Abhängigkeit der einzelnen Familienmitglieder der Familie Angel, die im Verlauf dieses Kapitels thematisiert werden, stellt dieses traditionelle Hierarchiedenken eines der vornehmlichen Themen auf der sozialen Ebene der Kultur in *The Rain God* dar. Trotz ihrer bewussten Abkehr von der mexikanischen Kultur ist die Denkweise der meisten Familienmitglieder von einer gesellschaftlichen Hierarchie geprägt, die oft mit mexikanischen Traditionen in Verbindung gebracht wird. Dieses hierarchische Denken prägt nicht nur die Vorstellungen von sozialen Beziehungen, sondern auch das Verhalten der Familie Angel gegenüber anderen in starkem Maße.

Aus dieser geistigen Haltung heraus ist Mama Chona enttäuscht, dass sie die privilegierte gesellschaftliche Stellung, die sie in Mexiko genossen hat, in den USA nicht nahtlos wieder aufnehmen kann, sondern sie und ihre Familie sich mit einem Neuanfang konfrontiert sehen und sich erst ein Leben aufbauen müssen. Obwohl sie in den USA geboren wurden, gibt die Matriarchin diese Einstellung an viele ihrer Kinder weiter. Deren Anliegen wird es aus diesem elitären Denken heraus später sein, ihren Unterschied zu anderen Mexikanern und mexikanisch-stämmigen Amerikanern zu betonen. Von Jesus Maria, Miguel Chicos Tante bzw. Mama Chonas Tochter, wird in *The Rain God* aufgeführt, dass sie andere Chicanos insgeheim als „illiterates“ (*The Rain God* 128) bezeichnet. Obwohl sie zum Zeitpunkt der Handlung des Romans erst vor wenigen Jahrzehnten in die USA eingewandert sind, demonstriert sie mit dieser Aussage die im Kapitel zur Geschichte der Chicanos erwähnte Hochnäsigkeit „alteingesessener“ Chicanos Neuankömmlingen gegenüber. Sie will den Angloamerikanern beweisen, dass ihre Familie sich schon in der ersten Generation zurecht als etwas Besseres ansieht als andere Mitglieder der Ethnie: „she would prove it by going on to college“ (ibid.).

Genau wie Miguel Chico versuchen also auch andere Familienmitglieder, möglichst angloamerikanisch zu wirken, um in der neuen Heimat gesellschaftlich aufzusteigen. Diese Bemühungen beschränken sich nicht nur auf die Familie Angel, sondern werden von

ihren Freunden geteilt, die die US-amerikanische Staatsbürgerschaft besitzen und glauben, sich deshalb in einer besonderen Art und Weise benehmen zu müssen:

They were Americans now, even if privately and among themselves they still called each other *chicanitos*. [...] On weekends the four of them went to nightclubs across the border, danced all night, and acted like the rich gringos who lived on the hill. (*The Rain God* 59)

Innerhalb ihrer Ethnie wird die Hierarchie der Chicanos von der Hautfarbe bestimmt, was auf die Perpetuierung von Mustern rassistischer Diskriminierung verweist. Auf *mestizos* bzw. Mexikaner mit dunklerer Hautfarbe sieht die Familie herab; die Familienmitglieder werden angehalten, keinerlei Kontakt zu ihnen pflegen: „Lena was a scandal to the family because she ran around with the ‘low class’ Mexicans in her high school“ (*The Rain God* 85). Diese Form von Rassismus bezieht sich nicht nur auf andere Mexikaner und Chicanos, sondern sogar auf die eigene Familie, wie die Reaktionen auf Angie verdeutlichen. Seine Ankündigung, Angie heiraten zu wollen, wird von Felix' Familie als Affront verstanden und nicht als ein Grund, sich für ihn zu freuen. Jesus Maria konfrontiert Felix direkt mit ihrer Enttäuschung: „How could you do this to us? After all the sacrifices we've made for you? Now you're going to marry that *India* [...]“ (*The Rain God* 127). Diese Form der Ablehnung von Familienmitgliedern erstreckt sich bis in die nächste Generation, wie Mama Chonas Reaktion auf ihre Enkelin Yerma illustriert, die von ihrer Schwester Lena als „good student“ (*The Rain God* 85) und eine der „goody-goodies“ (ibid.) bezeichnet wird. Yerma genügt zwar Mama Chonas hohen intellektuellen Ansprüchen, aber ihre Reaktion auf Yerma ist nicht uneingeschränkt positiv: „Mama Chona forgave⁵³ Felix for marrying beneath him when she saw her granddaughter, for whom she would have felt unrestrained affection had Yerma's skin been lighter“ (*The Rain God* 128).

Angesichts dieser negativen Reaktionen auf jede Art potenzieller indigener Wurzeln einer Person innerhalb der Familie Angel überrascht es nicht, dass die vermeintlich spanischen, „höherwertigen“ Wurzeln der Familie besonders von der ältesten Generation in Gestalt von Mama Chona und Tía Cuca betont werden. Nur diese Wurzeln sollen honoriert und fortgeführt werden:

In subtle, persistent ways, family members were taught that only the Spanish side of their heritage was worth honoring and preserving; the Indian in them was

⁵³ Mama Chona ist ebenfalls nicht mit Felix' Hochzeit einverstanden und verweigert ihm ihren Segen für diese Verbindung (vgl. *The Rain God* 128).

pagan, servile, instinctive rather than intellectual, and was to be suppressed, its existence denied. (*The Rain God* 142)

Für Miguel Chico und seine Cousins und Cousinen ist diese Überbetonung eines Teils ihrer Herkunft und die Unterdrückung eines anderen Teils des Ursprungs der Familie „a constant puzzlement“ (ibid.), was darauf hindeutet, dass sich die Idee einer Hierarchie der Ethnien in der Familie Angel in der 3. Generation zu verflüchtigen beginnt. Miguel Chico, der schon seit seiner Kindheit alles hinterfragt, entwickelt sogar Widerwillen gegen seine Großmutter aufgrund von deren Überbetonung ihrer spanischen Wurzeln:

Miguel Chico hated her for this very trait, seeing it as part of the Spanish conquistador snobbery that refused to associate itself with anything Mexican or Indian because it was somehow impure. What, Miguel Chico asked himself, did she see when she looked in the mirror? (*The Rain God* 27)

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, hilft dies den jüngeren Generationen des Romans nicht bei ihrer Identitätssuche, sondern erschwert sie ihnen, da sie in den USA nicht nur versuchen müssen, sich den angloamerikanischen Gegebenheiten anzupassen, und ihre mexikanischen Wurzeln nicht kennen – wegen der sie aber als anders wahrgenommen werden – und gleichzeitig ihren mexikanischen Hintergrund ausdifferenzieren und dabei den indigenen Teil unterdrücken sollen. Miguel Chicos tiefere Gedanken zur Kultur seiner Familie können dabei auch als Zeichen der Zeit gesehen werden. Auch wenn der genaue Handlungszeitpunkt nicht genannt wird, kann man davon ausgehen, dass *The Rain God* ungefähr in den 1960er und 1970er Jahren spielt⁵⁴, also während des Chicano Movements, in dem sich viele Mexican Americans mit ihrer indigenen Kultur auseinandersetzten. *The Rain God* unterscheidet sich von anderen Werken, da sich Miguel Chico trotz seiner kritischen Gedanken sehr bewusst von allen nicht-angloamerikanischen Einflüssen abwendet.

Aus der oben erwähnten rigiden Unterteilung der Gesellschaft ergibt sich für das Verhältnis zwischen den Angels und ihren mexikanischen Hausangestellten eine Situation, in der es keine Begegnung auf Augenhöhe geben kann. Obwohl die Mitglieder der Familie Angel in den USA leben, lassen sie in ihren Haushalten die mexikanische Hierarchie

⁵⁴ Diese Überlegung stützt sich auf den starken autobiographischen Bezug sowie darauf, dass der erste Miguel Grande zu Beginn der mexikanischen Revolution erschossen wurde (vgl. *The Rain God* 163), Mama Chona ihre anderen Kinder kurz darauf bekam (vgl. *The Rain God* 164) und Miguel Chico nochmals circa 25-30 Jahre später geboren wurde.

aufleben, wie ihre mexikanischen Hausmädchen zu spüren bekommen. Aufgrund ihres Hierarchiedenkens weigern die Familienmitglieder sich sogar, direkt mit ihren Angestellten zu kommunizieren. Arbeitsaufträge werden ihnen schriftlich erteilt, da die Matriarchin Mama Chona ihren Kindern beigebracht hat, dass sie auf einer höheren gesellschaftlichen Stufe stehen als „the illiterate riffraff from across the river“ (*The Rain God* 15). Eine direkte Kommunikation gibt es laut Erzähler nur dann, wenn eine Aufgabe nicht zur Zufriedenheit der Arbeitgeber erfüllt wurde: „Miguel Chico’s aunts Jesus Maria and Eduvigas left notes for the ‘domestics’ (the Spanish word *criadas* is harsher) and spoke to them only when they had not done their chores properly“ (ibid.). Das nicht-offizielle Arbeitsverhältnis, das zum Beispiel Miguel Grande und Juanita mit Maria haben, bringt die mexikanische Angestellte in eine schwierige Situation, in der sie rechtlich nicht abgesichert ist. Ihr ergeht es damit genauso wie vielen ihrer Landsfrauen: „Maria was one of hundreds of Mexican women from across the border who worked illegally as servants and nursemaids for families on the American side“ (*The Rain God* 13). Juanitas Verhalten vor Marias freiem Tag, den sie in Mexiko bei ihrer Familie verbringen will, kann als exemplarisch für das der gesamten Familie gelten. Es ist weniger von Empathie geprägt als von der egoistischen Sorge, ob der Name ihrer Familie bei der Grenzkontrolle genannt werden muss, was Probleme aufgrund des illegalen Beschäftigungsverhältnisses verursachen könnte: „And if they ask you where you have been staying during the week, tell them you’ve been visiting friends and relatives. Only in emergencies are you to use our name“ (*The Rain God* 14). Auch in dieser Hinsicht scheinen die Angels sich dem angloamerikanischen Standard anpassen zu wollen, gemäß dem – wie weiter oben am Beispiel der *braceros* oder *campesinos* angeführt – Mexikaner vor allem als billige Arbeitskräfte angesehen werden. Eine Verbundenheit ob der mexikanischen Heimat gibt es nicht.

Unabhängig davon, ob die Chicanos der Familie Angel sich selbst schon als US-Amerikaner wahrnehmen, ist ihr vorrangiges Ziel der Erfolg in den USA aufgrund des Prestiges. Diesen müssen und wollen sie offen zur Schau stellen: „El Compa still thought of himself as Mexican. This house was a symbol of his success. ‘America is the best goddamned country there is, and don’t you forget it.’“ (*The Rain God* 57). Dass Erfolg für Chicanos in den USA nicht gleichbedeutend mit vollständiger Integration sein muss, verdeutlicht das Beispiel des Bürgermeisters der Stadt, der als „a man of their background“ (*The Rain God* 76)

beschrieben wird. Er konnte sich trotz Kampagnen gegen ihn in der Bürgermeisterwahl durchsetzen. Miguel Grande sieht dieses Wahlergebnis als positives Signal für die von ihm angestrebte Beförderung an: „The town seemed ready to accept people of Mexican ancestry in positions of power“ (ibid.). Eine andere mögliche Erklärung für diesen Wahlausgang liegt in einer hohen Wahlbeteiligung der Chicanos, die in Miguel Chicos Heimatstadt die Mehrheit der Bevölkerung ausmacht (vgl. ibid.). Dass nicht alle angloamerikanischen Einwohner den Bürgermeister trotz seines hohen Amtes als gleichwertige Person betrachten, belegen die fortbestehenden diskriminierenden Aufnahmekriterien des örtlichen *Country Clubs*: „He served competently and without incident, and his only gesture of rebellion was to apply for membership in the town’s country club shortly after his election. He was denied official, but given honorary, status in the club“ (*The Rain God* 77).

Im Verlauf des Romans wird Miguel Grande im Zusammenhang mit den Ermittlungen aufgrund des Mordes an Felix erstmals bewusst, dass die Diskriminierung der Chicanos nicht nur von Angloamerikanern betrieben wird, sondern auch innerhalb der Chicano-Gemeinschaft stattfindet: „Ordinarily everyone, even he, treated the death of a Mexican in a routine, casual manner“ (*The Rain God* 83). Diese Beobachtung spricht dafür, dass auch andere Chicanos in den hierarchischen Kategorien Mexikos und Mama Chonas denken oder aber die angloamerikanische Hierarchie, beispielsweise die der *Country Club*-Mitglieder, übernommen haben. Beide Denkweisen benachteiligen die Chicanos, führen also zu einem ähnlichen Ergebnis, und zeigen, dass systemischer Rassismus nicht nur von der herrschenden Mehrheit ausgeht, sondern auch von den betroffenen Chicanos in *The Rain God* verinnerlicht wurde.

Die Chicanos, die im Fall des Bürgermeisters öffentlich gedemütigt wurden und deren Tod sogar den Mitgliedern der eigenen Ethnie weniger bedeutet als der eines Angloamerikaners, können nicht auf Vorbilder aus der eigenen Ethnie zurückgreifen, die sie dazu motivieren würden, etwas an ihrer Situation zu ändern. Ein weiterer Grund für das Fehlen von Vorbildern liegt bei den Massenmedien, die ausschließlich angloamerikanische Personen oder Figuren zeigen: „‘Why don’t they write about us?’ Nina asked her sister. ‘Who wants to read about Mexicans? We’re not glamorous enough. We just live,’ Juanita answered“ (*The Rain God* 41). Neben den fehlenden Inspirationen

erschweren dieses Vorgehen und diese Marginalisierung es den Chicanos, ein positives ethnisches Selbstwertgefühl zu entwickeln. Die Lehrer unterminieren das Selbstbewusstsein der Chicanos zusätzlich, indem sie offensichtlich von den „first generation Americans“ – hier Angie und Felix – nicht erwarteten, einen Schulabschluss zu erlangen oder anschließend zu studieren (vgl. *The Rain God* 127), und vermitteln der nächsten Generation durch solche Aussagen weiterhin den vorherrschenden Eindruck, *Mexican Americans* und Chicanos seien faul oder dumm. Aus diesem Kreis der Vorurteile auszubrechen, gestaltet sich damit auch für die kommende Generation schwierig. Die Vermutung, dass die Schulzeit für die beiden nicht angenehm war, wird vom Erzähler zusätzlich geschürt, wenn er bestätigt: „They had no desire to attend schools of any kind after their grammar school experiences“ (ibid.).

Wie bereits erwähnt wurde, erzählt Miguel Chico in *The Rain God* die Geschichte seiner Familie, besonders ihrer „Sünder“. So stellt die Familie mit den Beziehungen der einzelnen Mitglieder untereinander sowie den Grundsätzen, nach denen sie leben, einen Themenschwerpunkt des Romans dar und gibt auf der sozialen Ebene der Kultur viel über das Zusammenleben in dieser Chicano-Familie preis. Im Laufe des Romans wird immer wieder deutlicher, dass die Familienstrukturen und die Erwartungen an die einzelnen Familienmitglieder letztlich stärker auf den Prinzipien der mexikanischen Kultur als auf denen der angloamerikanischen basieren, so sehr sich die Familie im Alltag auch von diesen Wurzeln lösen will.

Die Familie, ihr Ruf, ihr Zusammenhalt und ihr Wohlergehen stehen im Vordergrund für Mama Chona als Familienoberhaupt. Aus diesem Grund wird von den einzelnen Familienmitgliedern erwartet, sich in die Familiengemeinschaft einzuordnen und das Wohl der Familie als oberste Priorität anzusehen. Dies steht in Einklang mit dem, was von soziologischen Studien generell als kennzeichnend für Chicanos betrachtet wird:

the major theme dominating the classic portrayal of the traditional Mexican family is the deep importance of the family to all its members. The needs of the family collectivity supersede the needs of each individual member. (Grebler/Moore/Gúzman 409)

Für das Wohl der Familie werden auch individuelle Wünsche geopfert. So ist Jesus Maria eine „good and dutiful daughter“ (*The Rain God* 167), die sich nach den Wünschen ihrer Familie ausrichtet und ihrerseits andere Familienmitglieder an diese Ausrichtung erinnert.

Die einzige Entscheidung, bei der sie die Priorität auf ihre persönlichen Bedürfnisse legt, ihre Hochzeit mit dem als nicht adäquat angesehenen Manuel Chavez, demonstriert den Umgang mit einer solchen vermeintlich egoistischen Entscheidung in der Familie Angel. Damit zeigt sich, dass die Rolle der Chicanas es in der Vergangenheit vorsah, die Bedürfnisse aller anderen über ihre eigenen zu stellen. Da sie noch nicht verheiratet war, hätte sie sich nach dem Willen ihrer Familie richten sollen. Erst durch die Heirat wird ihr Mann das Familienoberhaupt ihrer eigenen Familie. Jesus Maria ist das erste Beispiel einer Chicana, die sich trotz ihrer Erfüllung der klassischen Chicana-Rolle ihrer Familie widersetzt. Mama Chona lässt Jesus Maria ihr Missfallen konsequent auch nach Jahren noch spüren und zeigt auch ihren Enkeln diese Geringschätzung, wie Jesus Maria ihr vorwirft: „You have never appreciated them enough, Mamá“ (ibid.).

Neben dem Wunsch nach einem absolut harmonischen Familienleben ist der Glaube, dass ein Familienmitglied immer die gesamte Familie repräsentiert, eine zweite Ursache für die Erwartungshaltung, eigene Bedürfnisse und Ansichten im Interesse der Familien aufzugeben. Bricht eine Person aus der Norm aus, fällt dieses (vermeintliche) gesellschaftliche Fehlverhalten auf die gesamte Familie zurück, wie Jesus Marias Reaktion auf Felix' Wunsch, Angie zu heiraten, exemplarisch zeigt: „How could you do this to us? After all the sacrifices we've made for you?“ (*The Rain God* 127). Der Zusammenhalt der Familie steht also nicht notwendig genauso sehr im Mittelpunkt des Familienkonstrukts wie das Ansehen der Familie in der Gemeinschaft. Wie tiefgreifend die Sorge um die Außenwirkung ist, erkennt der Leser an den Reaktionen auf den Tod von Felix: „‘The family,’ as usual – more concerned with its pride than with justice – had begun to lie to itself about the truth“ (*The Rain God* 85). Die genauen Umstände des Mordes sollen nicht an die Öffentlichkeit getragen werden, da sie Felix' Homosexualität unwiderruflich ans Licht brächten und so dem ‚guten Ruf‘ der Familie in einer heteronormativen Umgebung schaden könnten.

Diese Vorstellung einer funktionierenden Familie schränkt die Mitglieder ein und hat zur Folge, dass sie Teile ihrer Identität nicht ausleben können, sondern sie unterdrücken müssen. Ob JoEls Drogensucht oder Tonys mutmaßlicher Selbstmord durch diese Verhaltensweise begünstigt werden, kann weder be- noch widerlegt werden. Die vornehmliche Sorge um die Familienreputation sorgt aber dafür, dass innerhalb der

Familie nicht auf das Befinden des Einzelnen geachtet wird und negative Verhaltensweisen nicht auffallen. Da eine intakt wirkende Familie als unbedingt erstrebenswert angesehen wird, erwarten die innerhalb der Familie dominierenden Mitglieder, dass ihre Ansichten von allen Verwandten übernommen werden, und wundern sich sehr, wenn sich jemand aus dem Familienverband löst. Selbst nach Jahren der Abkapselung wird dieses Verhalten nicht widerspruchslos hingenommen, wie Mama Chona demonstriert. Obwohl Miguel Chico sich schon lange aus dem Kreis der Familie zurückgezogen hat und in Kalifornien lebt, versucht Mama Chona noch auf ihrem Sterbebett, ihren Enkel zurück in den Schoß der Familie zu bringen (vgl. *The Rain God* 5). Aufgrund der Aussagen dieses Absatzes und dem Konzept der *vergüenza*, die ein Verhalten, das an der Meinung der Gemeinschaft ausgerichtet ist, honoriert, stellt sich die Frage, inwiefern Mama Chona sich bei diesem Versuch, Miguel Chico in den Schoß der Familie zurückzuholen, um das Wohlergehen der Familie oder Miguel Chico sorgt und inwiefern der Schein einer intakten Familie innerhalb der Chicano-Gemeinschaft für sie im Vordergrund steht.

Wie sehr diese Maxime der engen Familiengemeinschaft ohne Individualitätsstreben von der Familie verinnerlicht wird, verdeutlicht auch ein Streit zwischen Felix und seinem Sohn JoEl. Felix kann als eines der offensten Mitglieder der Familie angesehen werden: Er heiratet die dunkelhäutige Angie, denkt scheinbar nicht in sozialen Schichten und leidet aufgrund seiner heimlichen Homosexualität unter den restriktiven Vorstellungen seiner Familie und der mexikanischen Kultur. Dennoch zeigt auch er kein Verständnis für JoEl's Wunsch nach Privatsphäre und bezeichnet ihn als „preposterous“ (*The Rain God* 123). Alleine das Verlangen danach, ohne jegliches tatsächliches „Fehlverhalten“, führt schon dazu, dass andere Familienmitglieder sich Gedanken über die zugrundeliegenden Gründe machen (vgl. *The Rain God* 54).

Genau wie das Familienbild sind in *The Rain God* auch Geschlechterrollen sehr traditionell dargestellt. Dies zeigt sich zum einen in der Darstellung der Sexualität der Familienmitglieder, zum anderen in der Rollenverteilung innerhalb der Familie. Eine Ausnahme bildet freilich Mama Chona als einflussreiche Matriarchin in der meist patriarchal geprägten Chicano-Kultur. Schon in der frühesten Kindheit wird auf eine geschlechtsspezifische Erziehung geachtet. Jungen gelten als „kleine Männer“ und sollen

sich schon früh entsprechend verhalten. Episoden aus Felix' und Miguel Chicos Kindheit zeigen, dass beide sich teilweise für weiblich konnotierte Spiele interessierten, sich mit Röcken (im Fall von Miguel Chico) oder Strohhüten (Felix) verkleideten und in Abwesenheit ihrer Väter tanzten (vgl. *The Rain God* 15-16, 87). Dies führt bei Miguel Grande zu großem Unmut, der sogar dafür sorgt, dass er mit einem Hausmädchen spricht, denn „I don't want my son brought up like a girl“ (*The Rain God* 15). Als „Mann“ soll Miguel Chico keine Gefühle zeigen, sondern auf seine Mutter aufpassen und seine Rolle als Beschützer erfüllen: „He felt like crying and running away, but his father had told him to be a man and protect his mother from the dead“ (*The Rain God* 10). Miguel Grande lebt damit das Bild, dass „echte“ Männer stark sein müssen und erwartet, dass Miguel Chico dem von Connell beschriebenen Bild hegemonialer Maskulinität entspricht. Später sorgen dieses Verhalten und der Stolz, den Männer demonstrieren sollen, dafür, dass Miguel Grande sich nicht für sein Fehlverhalten entschuldigen kann, sei es für seine Affäre mit Juanitas Freundin Lola oder für seine Fehleinschätzung von Miguel Chicos Erkrankung, die zu einer lebenslangen Beeinträchtigung der Funktion seines Beins führt. Dieses Verhalten führt zu einer dauerhaften Verschlechterung der Vater-Sohn-Beziehung (vgl. *The Rain God* 95).

Von den Frauen in der Familie wird erwartet, dass sie ihrem Mann unbegrenzt gehorchen. Obwohl Chicano-Mütter im Verlauf dieser Arbeit häufig als sehr besorgt um ihre Kinder gezeigt werden, die besonders ihre Söhne grenzenlos verwöhnen und ihnen jeden Wunsch von den Augen ablesen, zeigt Juanita in *The Rain God*, dass der Wille des Ehemanns in der Prioritätensetzung noch darüber angesiedelt ist. Anstatt unverzüglich mit Miguel Chico wegen seiner Polio-Erkrankung zu einem Arzt zu gehen, beugt sie sich dem Willen ihres Mannes, der ihr verbietet, Miguel Chico behandeln zu lassen: „I'm the head of this family, and you're not calling anybody“ (*The Rain God* 94-95). Erst als sich seine Schmerzen und Symptome verschlimmern, widersetzt sich Juanita dem Willen ihres Mannes, was zu den schon erwähnten langfristigen Folgen für Miguel Chico führt (vgl. *The Rain God* 95).

Wegen dieser strengen Rollenverteilung werden Frauen in der dargestellten Chicano-Gemeinschaft immer zuerst als Mütter wahrgenommen. Zumindest Juanita hat sich so sehr in dieser Existenz eingerichtet, dass sie diese Rolle nicht mehr loslassen kann und

sich entsprechend verhält, auch als Miguel Chico schon ein erwachsener Mann ist: „You’re starting again, Mother.’ ‘What?’ ‘To be a mother. Stop it, I’m too old“ (*The Rain God* 110). Neben der allgemein häufig auftretenden Aussage, dass eine Mutter immer Mutter bleibt, egal wie alt das Kind ist, kann diese Szene zwischen Miguel Chico und Juanita auch genutzt werden, um zu zeigen, dass traditionelle Chicanas in der Chicano-Kultur, wo sie vorwiegend als Ehefrau und Mutter gesehen werden, in einem Vakuum leben, wenn ihre Kinder erwachsen geworden sind, da sie in den Augen der Gemeinschaft nun den größten Teil ihres „Zwecks“ erfüllt haben.

Erscheinen diese Geschlechterrollen einengend, so gestaltet es sich für die dargestellten Familienmitglieder dennoch schwierig, daraus auszubrechen, da sie keinerlei Unterstützung in diesem Prozess erfahren. Vielmehr werden sie dafür verurteilt, wenn sie ihrem eigenen Weg folgen. Bisherige positive Taten für die Familie werden nicht mehr in Erwägung gezogen, wie das Beispiel von Jesus Maria zeigte, deren Opfer für die Familie nicht mehr zählten, als sie einen aus Sicht der Familie unpassend erscheinenden Mann heiratete. Das Gegenbeispiel ihrer Schwester Mema illustriert, dass selbst in einem Fall, bei dem die Tochter aus der Familie ausgeschlossen wurde, das Verantwortungsbewusstsein der Tochter überwiegt. Obwohl sie einen unehelichen Sohn bekommt und in der Folge aufgrund der Schande, die sie über ihre Familie brachte, keinerlei Unterstützung durch ihre Familie erfuhr, sondern mit dem Vater des Kindes nach Mexiko zog (vgl. *The Rain God* 165), kehrt sie doch zu Mama Chona zurück, als diese im Alter auf konstante Hilfe angewiesen ist und pflegt sie (vgl. *The Rain God* 170).

Auf diese starren Geschlechterrollen ist auch die Stigmatisierung männlicher Homosexualität zurückzuführen. Schwule Männer werden in der Familie Angel nicht als „richtige Männer“ angesehen. Felix und Miguel Chico, die beiden mutmaßlich homosexuellen Männer des Romans, haben in ihrer Kindheit stereotyp weibliche Verhaltensweisen gezeigt (s.o.). Miguel Grande bezeichnet Miguel Chico zudem schon als Jungen als „too delicate, too effeminate“ (*The Rain God* 94) und signalisiert damit, dass der Junge nicht Miguel Grandes Erwartungen entspricht. Auch in dieser Hinsicht sind Miguel Grande und die Familie Angel trotz ihrer vermeintlichen Abkehr von der mexikanischen Kultur noch stark von deren Denkweise beeinflusst, in der, wie Carrillo feststellte, *maricones* den Machos gegenüberstehen und jegliche als weiblich

empfundene Verhaltensweise als Anzeichen von Homosexualität verstanden wird. In seiner Jugend kann Miguel Chico bei seinem Onkel Felix miterleben, wie mit homosexuellen Männern umgegangen wird. Die Probleme, mit denen letzterer in der Familie konfrontiert ist, und die Art und Weise, wie seine Kollegen hinter seinem Rücken über ihn sprechen (vgl. *The Rain God* 116-117), können als Gründe dafür vermutet werden, warum Miguel Chico später nicht offen mit seiner Homosexualität umgeht. Dies schließt eine Geheimhaltung seiner Homosexualität gegenüber dem Leser ein. Dennoch werden sehr eindeutige Hinweise geliefert, die auf Miguel Chicos homosexuelle Orientierung hindeuten. So gilt Miguel Chico einerseits als Alter Ego des homosexuellen Arturo Islas. Andererseits werden immer wieder Parallelen zwischen Miguel Chico und seinem homosexuellen Onkel Felix dargestellt. Auch de Jesús Vega kommt zu dem Schluss, dass der Erzähler so seine Homosexualität vor dem Leser offenlegt:

Miguel Chico never speaks directly of his own sexual preferences or practices but only alludes to them through signs that must be decoded in their cultural context. [...] Because of this reality, Miguel-narrator must provide enough clues for the reader to conclude that he is gay. (de Jesús Vega 113)

Entgegen der sozialen Dimension der Kultur, die durch das im Roman aufgeführte Familienkonstrukt sehr präsent ist, wird die mentale Dimension der Kultur nach Roland Posner in *The Rain God* nur mit wenigen Beispielen erwähnt. Der Grund hierfür ist in der Verleugnung des mexikanischen Einflusses auf die Familie zu suchen, der bereits für die sehr rudimentäre Behandlung der materiellen Dimension der mexikanischen Kultur den Ausschlag gab. Die wenigen Aspekte der Chicano-Kultur, die vom Erzähler Miguel Chico in seiner Familienchronologie dennoch erwähnt werden, können folglich als umso bedeutender für die Darstellung der Kultur der aufgezeigten Chicano-Gemeinschaft angesehen werden, genau wie dies auch schon auf der materiellen Dimension der Fall war.

Die Einstellung zur Natur wurde in *Bless me, Ultima* als eine Komponente der Kultur aufgezeigt, welche die Entwicklung der Chicanos beeinflusst, ihr ganzes weiteres Leben und ihre Denkweise prägt. Dies kann innerhalb der Ethnie zu Spannungen führen, stammen die Chicanos doch aus unterschiedlichen Regionen, die auch unterschiedliche Lebensweisen hervorgebracht haben. Eine ähnliche Bedeutung der Natur wie in dem zuvor besprochenen Roman kann in *The Rain God* nicht festgestellt werden. Auffällig im

Vergleich auch zu anderen, im Folgenden noch zu besprechenden Chicano-Romanen, aber zugleich konform mit der nahezu vollständigen Negierung mexikanischer Einflüsse, ist das Fehlen jeglicher Beschreibung der Natur. Die dargestellten Figuren haben offenbar keinerlei Beziehung zur Natur, und beispielsweise Naturheilmittel finden keinerlei Erwähnung. Vielmehr befindet sich Miguel Chico zu verschiedenen Zeitpunkten in Krankenhäusern, was auf ein großes Vertrauen in die Schulmedizin schließen lässt. Durch die Verweigerung Mama Chonas, sich an die mexikanische Kultur zu erinnern, liegt die Vermutung nahe, dass in der Familie keinerlei Wissen über Heilmittel aus der Natur vorhanden ist. Einzig im Zusammenhang mit Felix' Tod wird auf die Landschaft, in der er von dem jungen Soldaten getötet wird, eingegangen. Der Erzähler beschreibt sowohl die Licht- und Wetterverhältnisse als auch die Umgebung:

Felix drove along the mountain so that he would not waste any time if the boy agreed to accompany him into the canyon. The eastern sunset was fine now, but the color would be gone by the time they got to his special place. Soon the March sandstorms would begin and the road would be closed. He detested those storms because they made him feel buried alive [...]. (The Rain God 136)

An dieser Stelle wird jedoch nicht auf eine Verbundenheit der Figuren mit der Landschaft hingedeutet, sondern eine Andeutung auf die folgenden Ereignisse geliefert und die Abgeschiedenheit des Ortes beschrieben, an den Felix gelangen will und die dem Soldaten einen unbeobachteten Angriff ermöglicht. Vor diesem Hintergrund der Loslösung von der Natur ist bemerkenswert, dass Miguel Chico sich während einer schweren Krankheit, bei der es ihm täglich schlechter geht, zurück in die Umgebung seines Heimatorts wünscht: „he longed to return to the desert of his childhood, not to the family but to the place“ (*The Rain God* 5). Im Laufe des Romans verdeutlicht Miguel Chico, wie sehr er sich von seiner Kindheit entfernt hat, sowohl örtlich als auch emotional. Dass er gleich zu Beginn des Romans festhält, zu seinem Heimatort, nicht aber seiner Familie zurückkehren zu wollen, kann als Anzeichen dafür angesehen werden, welcher hohen Stellenwert der Heimatort für Miguel Chico einnimmt, wie sehr er ihn trotz seines Versuchs, sich zu lösen, geprägt hat.

Ein weiteres regelmäßig in der Chicano-Literatur aufzufindendes Thema, die Religion, fällt in *The Rain God* ebenfalls mehr durch seine Abwesenheit auf. Es gibt keinerlei Hinweise auf regelmäßige Kirchgänge der Familie Angel oder einen Altar der Virgen de Guadalupe

in irgendeinem der Familienhaushalte. Findet der Katholizismus⁵⁵ Erwähnung, dann bezieht sich dies ausschließlich auf Kindheitserinnerungen Miguel Chicos und stellt die Erwartungshaltung der Eltern an ihre Kinder in den Vordergrund, nicht die Gläubigkeit oder die Bedeutung, die Religion für die Familie Angel besitzt. Miguel Chico wird schon als kleiner Junge von seiner Familie mit auf den Friedhof genommen: „They took him to the cemetery for three years before Miguel Chico understood what it was“ (*The Rain God* 9). Auch wenn er nicht weiß, welchen Zweck ein Friedhof erfüllt oder wie er sich dort verhalten soll, wird von seiner Familie doch korrektes Benehmen erwartet: „His elders laughed and patted him on the head to be still“ (ibid.).

Seine Familie erwartet nicht nur angemessenes Verhalten von Miguel Chico – scheinbar ohne, es ihm beigebracht zu haben, – sondern auch, dass er christliche Konzepte kennt, ohne dass sie ihm erklärt wurden. Das zeigt sich während der Beerdigung seines Klassenkameraden Leonardo. Zwar betet er, wie ihm aufgetragen wird, offensichtlich ohne richtiges Verständnis dafür, was während der Beerdigung geschieht: „He became bored and sleepy and felt a great longing to look into the box“ (*The Rain God* 11). Auch, dass Leonardo tot ist und dass dies bedeutet, dass sie sich nicht mehr sehen werden, scheint eine neue Erkenntnis für ihn zu sein: „‘He’s dead now and you will not see him again until Judgment Day.’ That was very impressive and Miguel Chico looked very hard at his friend and wondered where he was going“ (*The Rain God* 12). Erst in diesem Zusammenhang scheint ihm seine Mutter zu erklären, dass die Toten auf dem Friedhof begraben werden, und warum die Familie zum *day of the dead* dorthin geht: „‘They are going to bury him in the cemetery. He’s dead, Mickie. We’ll visit him on the Day of the Dead“ (ibid.). Aus dieser Situation heraus scheint sich zu erklären, dass Miguel Chico, der zu diesem Zeitpunkt den Friedhof bereits mehrfach zum *Day of the Dead* mit seiner Familie besucht hatte, keine religiöse Erziehung durch die Familie oder in der Schule erhält und ihm damit ein weiterer Baustein seiner persönlichen kulturellen Wurzeln fehlt, denn obwohl die Familie keinen Altar hat und Miguel Chico nicht über den katholischen Glauben unterrichtet, leben sie doch – wenigstens zu besonderen Anlässen – nach diesen Regeln und erwarten korrektes Verhalten von Miguel Chico.

⁵⁵ Gelebter Volksglauben oder präkolumbische Gottheiten, die noch im Leben der Chicanos eine Rolle spielen, werden gar nicht erwähnt.

Aus dieser Szene geht jedoch ebenfalls nahezu sicher hervor, dass die Familie nicht so religiös ist, dass sie regelmäßig die Kirche besucht, wie es in anderen Chicano-Romanen der Fall ist, da Miguel Chico dort mit höchster Wahrscheinlichkeit mehr über den Friedhof, Beerdigungen oder den *day of the dead* gelernt hätte, so dass er auf Leonardos Beerdigung nicht so unwissend gewesen wäre.

Der *day of the dead* ist eine der wenigen mexikanischen Traditionen, die von der Familie Angel begangen werden. In diesem Fall lösen sich die Familienmitglieder jedoch vom Einfluss ihrer Matriarchin Mama Chona, die den Tag nicht mit ihnen auf dem Friedhof begeht:

Telling the family that the dead she cared about were buried too far away for her to visit their graves, Mama Chona shut herself up in her bedroom on the last day of October and the first day of November every year for as long as she lived. (*The Rain God* 9)

Bezogen darauf, dass der *day of the dead* einer der bekanntesten mexikanischen Feiertage ist, verwundert es bei der ersten Nennung, dass er im Roman durchgängig von den Chicanos ins Englische übersetzt wird. Diese gewählte Bezeichnung kann einen Hinweis darauf geben, dass die jüngeren Mitglieder der Familie Angel nur in der Lage sind, ihn zu feiern, weil sie über US-amerikanische Nachbarn, die diesen Feiertag ebenfalls kennen, mit ihm in Berührung gekommen sind. Vor allem dank seiner Verbreitung in den USA können die Angels diesen Feiertag feiern, obwohl die Matriarchin, die alle Berührungen mit der mexikanischen Kultur für sich und ihre Familie verhindert, ihn nicht begeht.

Zudem ermöglicht die Verwendung der englischen Bezeichnung einen Hinweis auf die Sprachpraxis innerhalb der Familie, die mehrfach in *The Rain God* Erwähnung findet und von einer Bewunderung der englischen Sprache gekennzeichnet ist. Die spanische Sprache ist im Roman kaum anzutreffen; Islas nutzt auch nahezu kein code-switching. Konversationen, die auf Spanisch stattfinden, werden im Buch auf Englisch wiedergegeben, wie Erläuterungen wie „She spoke in Spanish“ (*The Rain God* 66) unmissverständlich zeigen.

In den wenigen Fällen von code-switching bezieht sich dies auf den jeweiligen Dialogpartner: „jefe“ (*The Rain God* 117), „pendejo“ (*The Rain God* 117), „malcriado“ (*The Rain God* 125, 156, 173) oder auch „tia Juanita“ (*The Rain God* 47). Viele dieser

Bezeichnungen können nur schwer wörtlich in die englische Sprache übersetzt werden oder verlieren einen Teil ihrer ursprünglichen Konnotation, wie Erzähler Miguel Chico am Beispiel „sin vergüenza“ selbst erklärt, mit dem Hinweis, dass die Artikulation eine zusätzliche Bedeutungsverschiebung mit sich bringt: „The word is untranslatable; literally, it means ‘without shame’ and can be used as a noun. [...] Lola said it darkly, the way lovers would in an embrace“ (*The Rain God* 56). Die übersetzte Version ist zwar wörtlich korrekt, verliert jedoch die kulturelle Konnotation, die mitschwingt, wenn Miguel Chico Juanita mit Lola betrügt und sich damit dem Moralkodex der Chicano-Gemeinschaft widersetzt.

Die Benutzung von code-switching bei Arturo Islas entspricht der Sprachaufteilung wie Mama Chona sie für ihre Familie befürwortet und empfiehlt: „learn to speak English the way they [die Lehrer, Anm. der Autorin] do. [...] I will teach you how to speak Spanish properly for the family occasions“ (*The Rain God* 142). Dank dieser Unterteilung, in der Englisch die „language of business“ (ibid.) ist, Mama Chona und Tia Cuca den jüngeren Familienmitgliedern aber ihr Spanisch beibringen, kann Miguel Chico sich fließend und ohne Akzent in beiden Sprachen unterhalten und reagiert sogar so penibel auf den Sprachgebrauch, dass er eine inkorrekte Aussprache seines Namens durch eine Krankenschwester korrigieren will (vgl. *The Rain God* 8). Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Miguel Chico sich diese Form der Überheblichkeit von seiner Großmutter abgeschaut hat, die nicht nur immer wieder unterstrich, wie wichtig akzentfreie fließende Englischkenntnisse sind, sondern im Rahmen ihrer Betonung ihrer spanischen Wurzeln auch eine Überlegenheit des *castellano*, des Spanisch der Iberischen Halbinsel, dem mexikanischen Spanisch gegenüber betonte. Letzteres klingt in ihren Ohren „uneducated“ (*The Rain God* 13), und die Sprache eines Briefes von Maria, seinem ehemaligen Kindermädchen, bezeichnet Miguel Chico als „the kind of Spanish his grandmother deplored“ (*The Rain God* 22).

Auf die vorkolumbianische Kultur Mexikos wird im Roman nur sehr indirekt eingegangen. Dies liegt wohl in der kulturellen Erziehung der Erzählinstanz Miguel Chico, der von seiner Familie gelernt hat, sich weitestgehend zu assimilieren und besonders seine indigenen Wurzeln zu ignorieren. In der aztekischen Religion gilt Tlaloc als Regengott (Rain God). Tlaloc wurde mit allen Wetterphänomenen in Verbindung gebracht, nicht nur Regen,

sondern auch Gewittern und Dürren. Durch diese Assoziationen ist Felix, der Namenspate des Buches, mit Tlaloc verbunden, denn auch er vereint beide Wetterelemente in sich, wuchs er doch in der Wüste auf, aber liebte es, während des Gewitters im Freien zu tanzen; „[he] unmistakably embodies two antithetical realities in his person: that of the desert and that of the rain“ (de Jesús Vega 114). Da Tlaloc heute von Cecilia F. Klein als möglicherweise bisexuell identifiziert wird (vgl. Klein 198), führt seine Assoziation mit Felix, der wiederum durch ihre Gemeinsamkeiten in der Kindheit mit Miguel Chico verbunden ist, zudem erneut zu einem Hinweis auf eine verschwiegene Homosexualität Miguel Chicos. Diese Interpretation ist jedoch ausschließlich mit Wissen über die aztekische Kultur und Religion möglich.

Das Aufwachsen in der Chicano-Kultur wird in *The Rain God* vor allem mit dem Druck, sich Normen anzupassen, in Verbindung gebracht, wobei diese Normen zum einen aus einer Priorisierung der Assimilierung in die angloamerikanische Mehrheitskultur erwachsen, zum anderen aber auch durch traditionelle Rollenvorstellungen der mexikanischen Kultur begründet erscheinen. Die indigenen Wurzeln der Chicanos werden in der Familie des Protagonisten konsequent verneint, was eine positive Identifikation mit einem Teil des kulturellen Erbes für die Hauptfigur Miguel Chico unmöglich macht. Vor diesem Hintergrund ist die Parallele, die zwischen der Unterdrückung von Homosexualität und dem indigenen Erbe durch die Bezüge zwischen dem homosexuellen Felix und dem Rain God/Tlaloc hergestellt werden, von besonderem Interesse.

7. Ana Castillos *So far from God* (1993)

Ana Castillo wurde 1953 als Tochter einer Chicana und eines Chicagoers geboren. Die Northeastern Illinois University schloss sie mit einem Bachelor of Science in Kunst ab, bevor sie 1979 einen Master of Arts-Titel für *Latin American Studies* erhielt. Anschließend unterrichtete sie *Ethnic Studies* am Santa Rosa Junior College und war *Writer-in-Residence* am Illinois Arts Council. Ihren Dokortitel verlieh die Universität Bremen Castillo für eine Essaysammlung, die 1994 unter dem Titel *Massacre of the Dreamers* veröffentlicht wurde. Ihre Karriere in der Academia führte sie neben ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin fort, u.a. als erste Professorin des Sor Joana Inés de la Cruz-Stiftungslehrstuhls an der DePaul University, als *Distinguished Visiting Scholar* am MIT oder als *Poet-in-Residence* am Westminster College, Utah.

Heute wird Ana Castillo als eine Schlüsselfigur der Chicana Literatur und des Chicana-Feminismus angesehen (vgl. Calafell 2005b 275). Sie zeichnet sich durch einen experimentierfreudigen Schreibstil aus, der häufig auf Aspekte der *oral tradition* rekurriert und vom magischen Realismus beeinflusst ist, wie auch die nachfolgende Analyse des Romans *So far from God* zeigen wird. Castillos Themengebiete umfassen die Auseinandersetzung mit soziopolitischen Aspekten, die speziell die Chicanos betreffen, sowie Gender, Ethnizität und Identität. Neben Romanen verfasst Castillo auch Gedichte, die in eigenen Bänden herausgegeben wurden, wie *Otro Canto* (1977), *Women are not Roses* (1984), *My Father Was a Toltec and other selected poems, 1973-1988* (1995) oder *I Ask the Impossible* (2000) und sich häufig durch englisch-spanisches code-switching auszeichnen. Für ihre schriftstellerische Tätigkeit sind ihr verschiedene Preise verliehen worden, z.B. der Lambda Award (der Literatur, die sich mit LGBTI-Themen beschäftigt, auszeichnet, 2015 und 2017), der American Book Award der Before Columbus Foundation (1987) oder der Sor Joana Achievement Award des Mexican Fine Arts Center Museum Chicago (1988).

Im Gegensatz zu den bisher analysierten Romanen finden sich in *So far from God* keine nennenswerten autobiographischen Züge. Der Roman behandelt die Geschichte Sofias und ihrer vier Töchter Esperanza (Hoffnung), Caridad (Güte), Fe (Glauben) und La Loca (die Verrückte), die alle im Laufe der Geschichte sterben. Diese Namen stellen sich im Buch alle als *telling names* heraus. Die Protagonistinnen tragen Namen, die auf Werte der Chicanos und der katholischen Kirche deuten – Hoffnung, Mildtätigkeit/Nächstenliebe,

Glauben. La Loca bildet eine Ausnahme, da sich ihr Name erst nach ihrer Wiederauferstehung einbürgert und sich niemand an ihren ursprünglich nach der Geburt vergebenen Namen erinnert (vgl. *So far from God* 25). Alle Namen spielen auf das Leben der jeweiligen Figur an (vgl. Krok 2005 264), und es sind letztlich genau ihre namensgebenden Eigenschaften, die den Protagonistinnen zum Verhängnis werden. Der Tod all dieser Figuren deutet auch an, welche Qualität übrig bleibt, wenn Hoffnung oder Glaube nicht mehr vorhanden sind:

After the deaths of hope, faith, and charity, the three theological ideals of the Church, and the death of what can arguably be construed as the female personification of Jesus Christ in the personage of La Loca, all that remains is Sofia's wisdom. (Sirias/McGarry 87)

Sofia ist zudem eine starke Frau, die z.B. trotz des zu befürchtenden Verlusts ihres Ansehens ihren Mann Domingo verlässt, und tief in der Chicano-Kultur verwurzelt. Dennoch gelingt es ihr, sich an sich wandelnde Umstände anzupassen. Damit bildet sie einen Gegenpol zu ihren Töchtern, die bedingungslos ihrer jeweiligen, recht unterschiedlichen Definition des *American Dream* folgen (als berufliche Karriere, materialistischer Erfolg oder als spirituelle Selbstverwirklichung) und in diesem Streben ihr Leben verlieren. Auch hier bildet La Loca eine Ausnahme unter ihren Töchtern, da sie seit ihrer Auferstehung, in der der oben erwähnte magische Realismus zum Tragen kommt, zurückgezogen lebt und sich fast nur noch mit Tieren umgibt, weshalb ihr schlussendlicher AIDS-Tod umso unverständlicher erscheint.

Mit dieser Nutzung des magischen Realismus reiht sich Castillo ein in die Tradition verschiedener lateinamerikanischer Autoren. Magischer Realismus wird häufig von ethnischen Gruppen genutzt, die zu einem Zeitpunkt in der Vergangenheit kolonialisiert oder auf andere Art entrechtet waren und die dominierenden Strukturen der herrschenden Gesellschaft unterwandern wollten (vgl. Latham 61). Bei mexikanischen Autoren findet sich dieses Stilmittel erstmals in Kurzgeschichten der 1970er Jahre und verstärkte sich bis in die 1980er Jahre. Joan Mellen beschreibt den magischen Realismus als „a fictional technique that combines fantasy with raw physical reality or social reality in search for truth beyond that available from the surface of everyday life“ (Mellen 1). Das Darstellungsverfahren spielt mit der Wahrnehmung der Leser, indem es Fantasie und

Realität so kombiniert, dass es nicht möglich ist, die Unwahrscheinlichkeit des Erzählten auf den ersten Blick zu erkennen.

In *So far from God* sind nahezu alle Figuren von unrealistischen Episoden betroffen. Neben La Locas Auferstehung wird ein Überfall auf Caridad im Nachhinein zu einem Beispiel des magischen Realismus, da sie selbst sich nicht an eine Person, sondern ein mystisches Wesen erinnert, das sie misshandelt hat:

It was not a stray and desperate coyote either, but a thing, both tangible and amorphous. A thing that might be described as made of sharp metal and splintered wood, of limestone, gold, and brittle parchment. It held the weight of a continent and was indelible as ink, centuries old and yet as strong as a young wolf. It had no shape and was darker than the dark night, and mostly, as Caridad would never ever forget, it was pure force. (*So far from God* 77)

Esmeraldas und Caridads Flug, der später näher besprochen wird, kann hier ebenfalls Erwähnung finden, da er als „Flug“, nicht als Sprung bezeichnet wird und es keinen Leichenfund gibt (vgl. *So far from God* 211). Weniger dramatisch ist Caseys, Fes Ehemanns, Blöken, welches Fe immer wieder hinter verschlossenen Türen hört (vgl. *So far from God* 175) und nicht logisch erklären kann.

Hinsichtlich der Darstellung der Borderlands gibt es in *So far from God* eine Verschiebung des Schwerpunkts im Vergleich zu den bisher besprochenen Romanen: Angloamerikaner finden im Roman kaum Erwähnung. Sie und ihre Kultur werden scheinbar nicht als Antagonisten der Chicanos bzw. als Bedrohung für die Chicano-Kultur angesehen. In *So far from God* erfahren persönliche Grenzerfahrungen und der Wunsch, Träume um jeden Preis zu verwirklichen, besondere Aufmerksamkeit. Eine immer wieder thematisierte Grenze ist die in der Gesellschaft vorhandene Geschlechterrollenverteilung: Fe z.B. macht ihr Glück von Tom abhängig (vgl. *So far from God* 32), Caridad beginnt eine Reihe sexueller Abenteuer, nachdem Memo sie verlassen hat (vgl. *So far from God* 27), Sofia verliert wegen frauenfeindlicher Gesetzgebung⁵⁶ das Haus ihrer Vorfahren, das ihr Ehemann Domingo verspielt hat (vgl. *So far from God* 215). Wichtig ist, dass die weiblichen Figuren im Roman die Handlung bestimmen und der Fokus auf ihren Lebenssituationen liegt, die durch patriarchale Strukturen bestimmt werden. Dennoch

⁵⁶ Verheiratete Frauen haben keinen eigenen Besitz. Mit der Hochzeit wird der Ehemann automatisch Mitbesitzer aller Güter der Ehefrau.

baut Castillo das männliche Geschlecht nicht per se als Feindbild auf. Dies stimmt mit der persönlichen Einstellung Castillos überein:

Xicanisma is an ever present consciousness of our interdependency specifically rooted in our culture and history. Although Xicanisma is a way to understand ourselves in the world, it may also help others who are not necessarily of Mexican background and/or women. It is yielding, never resistant to change, one based on wholeness not dualisms. Men are not our opposites, our opponents, our 'other.'
(A. Castillo 226)

Wie schon zuvor geschildert, umfasste das Chicano Movement als politische Bewegung nicht das Ziel, eine Gleichberechtigung der Chicanas zu erreichen, sondern konzentrierte sich auf die Rechte der Chicanos. In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts begannen die Chicanas jedoch, bewusst den Zusammenhang zwischen ihrer persönlichen und ethnischen Identität und dem Einfluss der zugrundeliegenden kulturellen Geschichte der Chicano-Ethnie zu benennen.

So kämpften sie ab Beginn der 1980er Jahre vermehrt darum, sich aus der patriarchalen Welt zu emanzipieren (vgl. Sirias/McGarry 83), und vermehrt erschienen Chicano-Werke mit feministischer und queerer Ausrichtung (vgl. D. Martínez 217). Auch Ana Castillo rebellierte mit ihrer Arbeit gegen die althergebrachten Werte (vgl. Sirias/McGarry 84). Angelehnt an Gloria Anzaldúas Theorie der Borderlands verweisen Castillo und andere auf die doppelte Marginalisierung von Chicanas in einer patriarchal geprägten Gesellschaft.

So far from God erscheint inspiriert durch diesen neuen Xicanisma. Die Protagonistinnen des Romans werden in dem Bestreben gezeigt, ihren Platz zu finden zwischen der mystischen, historischen und der gegenwärtigen Welt (vgl. Köhler 15). Ana Castillo gelingt es, vor allem an der Figur Sofia zu demonstrieren, dass es möglich ist, alte mexikanische und neue angloamerikanische Traditionen zu kombinieren, und dass eine solche Verbindung als Chance gesehen werden muss, ein neues Chicano- und Mestizenbewusstsein zu erlangen:

In this process her narrative problematizes the 'ethos' and 'worldview' of Chicano and Anglo-American cultures through the aesthetic creation of a new mestiza consciousness, a *repositioning* of the marginalized subject by means of a counterhegemonic discourse [...]. (Walter 82)

Der Schwerpunkt hinsichtlich des Umgangs mit den unterschiedlichen Kulturen verschiebt sich so auf die Suche nach einer konstruktiven Lösung, mithilfe der angloamerikanischen

und mexikanischen Kultur eine harmonische neue, hybride Chicano-Kultur zu erschaffen. Das Konzept der Hybridität bezeichnet gemeinhin „the creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonialization“ (Ashcroft et al. 108) und damit, ähnlich der Hortikultur, das Entstehen einer neuen, dritten Kultur, basierend auf dem Vermischen zweier eigenständiger Kulturen. Diese Hybridität kann sich in den verschiedenen Bereichen einer Gemeinschaft manifestieren, also politisch, sprachlich, kulturell (vgl. *ibid.*).⁵⁷ An der Figur der Sofia wird in verschiedenen Szenen gezeigt, dass beide Kulturen durchaus in Einklang gebracht werden können. Damit wird ein Verständnis von der angloamerikanischen Kultur oder der angloamerikanischen Bevölkerung als Antagonist der Chicano-Figuren obsolet.

Trotz dieser offenen Herangehensweise, die sich bemüht, Brücken zu schlagen, nutzt und erwähnt Ana Castillo auffallend viele Elemente der Chicano-Tradition in ihrem Roman, bindet sie sowohl unterschwellig als auch sehr plakativ in die Handlung ein und lenkt die Aufmerksamkeit der Leser kontinuierlich auf diese traditionellen Elemente:

Through folkloric elements, Chicana literary cultural production is simultaneously a repository for past and future traditions: it takes elements from the past in the form of myth and legend, and ensures their sustainability by retelling them to a new generation of Chicanas/os who, through either language or geographical boundaries, would not have access to these tales which became particularly resonant after the Chicano Movement when Chicanas/as [sic!] turned to Aztec and Mayan myths and legends for inspiration. (D. Martínez 217-218)

Auch wenn der Fokus von Ana Castillo auf Chicanas liegt, die sich als selbstbewusste Frauen positionieren, ihren eigenen Weg gehen und sich nicht mit der Rolle der Ehefrau und Mutter zufrieden geben, referiert sie auf der materiellen Ebene der Kultur doch auf die gleichen Bereiche wie andere in dieser Arbeit analysierte Romane.

Wegen ihrer besonderen Häufigkeit sind an erster Stelle die Gerichte der mexikanischen Küche bzw. deren Zubereitung zu nennen. Die Speisen werden nicht nur als Nahrungsmittel angesehen, sondern werden auch genutzt, um die Verbundenheit der Protagonisten zur Chicano-Kultur darzustellen, wie es in „ethnischer“ Literatur so häufig

⁵⁷ Trotz der sehr passgenauen Bezeichnung für Sofias Handeln als Schaffen einer hybriden Kultur, sollte zumindest kurz auch darauf hingewiesen werden, dass die Beschreibung eines „cross-cultural ‘exchange’“ als Hybridität heute oftmals kritisiert wird, da in dieser Definition die Beziehung der beiden Ursprungskulturen verschleiert wird. Die zeichnet sich im postkolonialen Diskurs – und auch im Verhältnis der mexikanischen Kultur zur angloamerikanischen im Südwesten der USA – häufig durch ein ungleiches Machtverhältnis mit einer dominanten und einer marginalisierten Kultur aus (vgl. Ashcroft et al. 109).

vorkommt, und um die Beziehung zwischen zwei Figuren darzustellen. So ist das Kochen der Lieblingsspeisen der Töchter oder das Kochen als Form des Umsorgens während einer Krankheit der Töchter für Sofia bis in deren Erwachsenenalter hinein ein Zeichen von Mutterliebe: „because feeding is the beginning and end of what a mother knows to do for her offspring, even when she doesn’t know what to say“ (*So far from God* 48-49). Auch Sofia, die gemeinhin als sehr tatkräftige und eigenständige Chicana gezeigt wird, betont also bis in das Erwachsenenalter ihrer Töchter ihre Rolle als umsorgende Mutter. Damit zeigt sie in der fiktiven Welt von Tome, was die Chicanas innerhalb des Xicanisma betonten: Sie fordern Gleichberechtigung für sich innerhalb der Ethnie, wollen aber kulturelle Pfeiler wie die Familie nicht abschaffen.

Da das gemeinsame Essen nicht thematisiert wird, stehen die Speisen selbst im Vordergrund von *So far from God*. Häufig bereitet La Loca sie zu (vgl. *So far from God* 37). Auch wenn sie vor allem durch ihre menschscheue Art auffällt, kümmert sie sich hingebungsvoll um die Bedürfnisse ihrer Familie und kocht nicht nur mexikanisch-inspiriertes Essen, sondern unterrichtet Fe auch in dessen Zubereitung. Castillo nutzt diese Kochstunden dafür, für den Leser einige traditionelle Gerichte zu erwähnen, die sich – von La Loca diktiert – in *So far from God* wiederfinden⁵⁸ (vgl. *So far from God* 165-168).

Das Essen sorgt jedoch nicht nur für die Nahrungsaufnahme, sondern trägt auch zum seelischen Wohlbefinden von Sofias Töchtern bei und dient als Trost. Trotz ihrer unabhängigen und selbstbestimmten Lebensweise, die sich stark von der klassischen Lebensausrichtung der Chicanas unterscheidet, sind z.B. Esperanzas Lieblingsspeisen auch im Erwachsenenalter immer noch traditionelle mexikanische Gerichte (vgl. *So far from God* 48), welche sie vermutlich an ihre Kindheit erinnern und dafür sorgen, dass sie sich geborgen fühlt. Mit dieser emotionalen Bedeutung, die den mexikanischen Gerichten zugeschrieben wird, spielt Ana Castillo nicht nur, wenn die Gerichte als Bestandteil der Handlung in der Szene verortet sind, sondern sie zieht das Essen und seine Zutaten auch als Referenzen zur Verbildlichung von Beschreibungen heran, da mutmaßlich die Leser nicht nur einen Geruch, sondern auch eine Stimmung mit diesem Bild verbinden. So wird die Umgebung im Monat, in dem Fe heiratet und ein Jahr später stirbt, beschrieben als

⁵⁸ Z.B. das schrittweise Zubereiten einer Chili-Soße (vgl. *So far from God* 166), „La Loca Santa’s carne adovada“ (vgl. *So far from God* 166-167), Casimiro’s Lieblingsgericht, posole (vgl. *So far from God* 167) oder Biscochitos (vgl. *So far from God* 167-168).

„when it smelled of roasted chiles everywhere“ (*So far from God* 170). Auf diese Weise versucht die Erzählinstanz, auch beim Leser mentale Bilder zu konstruieren und gleichzeitig darzulegen, dass mexikanisches Essen und seine Zutaten auch außerhalb der reinen Nahrungszubereitung und -aufnahme im Leben der Chicanos präsent sind und über alle Sinne wahrgenommen werden, wie bereits im Theoriekapitel erwähnt wurde.

Schließlich bilden Zutaten, in Form von Fleisch, auch die finanzielle Lebensgrundlage der Familie. Sofia übernimmt die Metzgerei ihrer Eltern und führt sie weiter:

Sofia single-handedly ran the Carne Buena Carnecería she inherited from her parents. She raised most of the livestock that she herself [with the help of La Loca] butchered for the store, managed all its finances, and ran the house on her own to boot. (*So far from God* 28)

Später verkauft sie die Metzgerei an die Kooperative des Dorfes. Sie ermöglicht damit über ihre eigene Familie hinaus allen an der Kooperative Beteiligten, von den Erträgen der Metzgerei zu profitieren, und schlägt eine Brücke zu den *campesinos* und *vaqueros*, deren Gerichte von den Zutaten bestimmt wurden, die sie auf dem Feld ernten oder aus ihrer Herde schlachten konnten. Damit hat das Fleisch in *So far from God* nicht nur eine kulturelle Bedeutung inne, sondern ist auch von finanzieller Bedeutung.

Die hohe kulturelle Bedeutung des Essens für die Chicanos zeigt sich auch erneut durch die von Castillo genutzte Sprache, insbesondere beim code-switching. Das findet sich vor allem in den Bereichen des Essens und den Beziehungsbezeichnungen: „puela“ (*So far from God* 166), „comadre“ (*So far from God* 138), „Tomatillo“ (*So far from God* 66), „jita“⁵⁹ (*So far from God* 168). Andere Wörter nutzt sie nur dann in der spanischen Sprache, wenn deren Bedeutung vom Leser auch ohne Sprachkenntnisse verstanden werden kann.

Über das code-switching hinaus stellt Castillo die Chicano-Kultur, die sich aus verschiedenen Quellen speist, durch die von ihr verwendete und dargestellte Sprachnutzung dar. Chicanos untereinander sprechen Spanisch. Dies gibt die Autorin originalgetreu wieder. Dem Leser ist es auf diese Art möglich, das Gefühl von Ausgeschlossenheit nachzuempfinden, wie es die Chicanos erleben, wenn sie in ihrem

⁵⁹ hijita; Töchterchen

Alltag der englischen Sprache begegnen. Die so aufgeführten Zitate werden jedoch sofort übersetzt, so dass auch monolinguale Leser folgen können:

‘¡Bocado sin hueso!’ By this dicho, she was implying Domingo to be a freeloader.
‘¡El mal vecino ve lo que entra y no lo que sale!’ A bad neighbor sees what goes in but now what goes out. [...]
‘¡A quien mala fama tiene, ni acompañes ni quieras bien!’ He who has a bad reputation, do not accompany nor love too dearly.
¡Cuerpo de tentación y cara de arrepentimiento!’ Tempting body and face of regret!
‘¡Seras payaso, pero a mi no me entretienes!’ You may be a clown, but you don’t entertain *me!* (*So far from God* 144-145)

Ein weiterer Punkt, neben dem Essen und der eigenen Sprachvariante, der das Wohlbefinden der Figuren fördert, zeigt sich in *So far from God* durch ihr häusliches Umfeld. Die Natur und aus ihr gewonnene Heilung finden in *So far from God* wieder größere Beachtung als dies in *The Rain God* der Fall war (und werden zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer besprochen) und finden sowohl in der mentalen als auch der materiellen Dimension der Kultur statt. Auf der materiellen Ebene bildet das Haus einen wichtigen Pfeiler der Familie. Für Sofias Töchter stellt ihr Elternhaus einen Rückzugsort dar. Sie alle kehren an mindestens einem Zeitpunkt in ihrem Erwachsenenalter dorthin zurück, um die Geborgenheit der Familie zu erfahren (vgl. *So far from God* 47), um sich während einer Krankheit pflegen zu lassen oder zu erholen (vgl. *So far from God* 37).

Aus Sofias Sicht ist ihr Haus nicht nur der Ort, an dem sie alle ihre Töchter erzogen hat und der aus diesem Grund mit Erinnerungen verbunden ist, sondern ist auch ein Vermächtnis ihrer Großeltern, so dass es sie nicht nur mit ihren Nach-, sondern auch ihren Vorfahren verbindet und damit ein Aspekt ihres Chicano-Erbes ist. Die Wurzeln der gesamten Familie liegen in diesem Haus. Aufgrund ihres Respekts vor der Lebensleistung ihrer Eltern und Großeltern hat ihr Haus für Sofia nicht nur einen finanziellen, sondern auch einen emotionalen Wert. Sein Verlust durch Domingos Wetteinsätze trifft sie daher umso härter – „I am renting property built by my own abuelos!” (*So far from God* 217) – und sorgt dafür, dass sie ein zweites Mal die Entscheidung trifft, ihn aus ihrem Leben zu entfernen: „And what brought her to send Domingo out of her life once again was the day she realized he had given up the deed to the house” (*So far from God* 215). Damit wird, wie auch im Fall von María Luna (die ihren Brüdern bei der Ernte hilft) und Jesus Maria (die von Mama Chona weiterhin für ihre Hochzeit mit einem nicht standesgemäßen Mann

maßgeregelt wird) die große Bedeutung der Familie aus der eine Chicana stammt, auch nach der Gründung einer eigenen Familie in der sozialen Dimension der Kultur aufgezeigt.

Erstmals wird in einem der behandelten Werke auch das Konsumverhalten der Figuren sehr explizit dargestellt. Fe strebt nach einer möglichst angloamerikanischen Existenz, die sich bei ihr durch übermäßigen Konsum und Interesse an materiellen Gütern manifestiert. Um den von ihr angestrebten Lebensstandard finanzieren zu können, nimmt sie gesundheitsgefährdende Aufgaben in ihrer Arbeit an, an deren Folgen sie schließlich stirbt:

But not, however, before Fe got the long-dreamed-of automatic dishwasher, microwave, Cuisinart, and the VCR, not for wedding presents [since nobody seemed to have gotten none of her hints... either that, or they just couldn't afford them], but which she had bought herself with her own hard-earned money from all the bonuses she earned at her new job. (*So far from God* 171)

Der materielle Anteil einer Kultur zeigt sich an der Figur der Fe deutlich durch ihren stark kapitalistisch geprägten Lebensstil. Diese kulturelle Charakteristik bezieht sich jedoch nicht auf eine Darstellung der Chicano-Kultur, sondern kann – da Fe sich von allen Eigenschaften, die sie als mexikanisch empfindet und von ihrer Familie verkörpert werden (vgl. *So far from God* 28), ab- und der angloamerikanischen Kultur zuwendet – als Hinweis auf eine angloamerikanische Konsumfreudigkeit verstanden werden. Ana Castillo reiht *So far from God* damit ein in jene literarischen Werke, die die Schattenseiten den *American Dream* darlegen.⁶⁰ Sie konzentriert sich stark auf den Materialismus, auf den Fe sich beschränkt bei dem Streben nach ihrem *American Dream* und den sie scheinbar mit Prestige gleichsetzt, wie es beispielsweise auch die Reyes-Brüder in *Caramelo* tun (s.u.). Durch die Darstellung von Fe an ihrem Arbeitsplatz bei ACME, eine Position, die sie nur wegen der guten Bezahlung annimmt (vgl. *So far from God* 177), zeigt die Erzählinstanz aber auch auf, wie die Produktion von Konsumgütern auf dem Rücken von Arbeitern erfolgt. Genau wie Fe werden viele ihrer Kolleginnen krank (vgl. *So far from God* 178), die aufgrund der demographischen Verhältnisse in der dargestellten Region sicherlich zu großen Teilen ebenfalls mexikanischer Abstammung sind. In der Privatwirtschaft werden die Chicanos also erneut als billige Arbeitskräfte missbraucht, in diesem Fall sogar mit sehr direkten lebensbedrohenden Konsequenzen. Fe macht sich sogar im Auftrag von

⁶⁰ Z.B. Arthur Millers *Death of a Salesman*, Sinclair Lewis' *Babbitt*, F. Scott Fitzgerald *The Great Gatsby*.

ACME strafbar, da sie in deren Auftrag mit illegalen Chemikalien arbeitet (vgl. *So far from God* 187). Es ist davon auszugehen, dass ACME über das Verbot dieser Chemikalie in New Mexico Bescheid wusste, da die Firma ihr Berater zur Seite stellt (vgl. *So far from God* 185). Da ACME als outgesourcte Firma ihre Aufträge zur Reinigung von vermeintlich ungefährlichen Teilen über Zwischenfirmen aus dem Pentagon erhält (vgl. *So far from God* 180), wird auch eine Beteiligung staatlicher Behörden an diesem gesundheitsgefährdenden und ausbeuterischen Verhalten der Firma impliziert und damit ein erneuter mangelnder Schutz von Arbeitern, wie es auch während des Bracero-Programms der Fall war.

Die soziale Dimension der Kultur gemäß der Definition von Roland Posner wird in *So far from God* besonders ausführlich thematisiert. Beachtenswert ist allein schon die Vielfalt der von Castillo behandelten Themen, die auf dieser Dimension angesiedelt sind, die nahezu alle denkbaren Beziehungen eines Menschen abdeckt. Neben den individuellen Persönlichkeiten der Protagonistinnen Sofia und ihren Töchtern Esperanza, Caridad, Fe und La Loca stehen deren Beziehungen zueinander, als Familie insgesamt und in den verschiedenen Paarkonstellationen, im Vordergrund. Die in diesem Roman porträtierte Familie unterscheidet sich stark von allen anderen, die in den in dieser Arbeit untersuchten Romanen dargestellt werden. Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Familien kann sich Sofia kaum an andere Personen wenden, die sie bei der Erziehung ihrer Töchter unterstützen oder sie im Rahmen einer größeren familiären Gemeinschaft auffangen würden. Ihr Ehemann Domingo lebt die meiste Zeit nicht mit seiner Frau und seinen Töchtern zusammen, und auch von anderen Verwandten wird nicht berichtet. Sofia fungiert folglich als Familienoberhaupt: „Sofi’s family is a rather untraditional family, one that displaces patriarchy and instead celebrates a matriarchal heritage“ (Mermann-Jozwiak 103).

Auch in Gegenwart ihres Mannes nimmt sie, anders als zum Beispiel Juanita in *The Rain God*, keine untergeordnete Rolle ein. Stattdessen setzt sie sich für ihre Nachbarn, Gemeinde und vor allem ihre Töchter ein. Diese enge Verbindung zu diesen Personen und Sofias Rolle in Familie und Gemeinschaft erinnern im weitesten Sinne an matriarchalische Vorstellungen und bietet damit eine Verbindung zu präkolumbianischen Kulturen, was darauf hindeuten kann, dass Sofia sich auch ihrer vermutlichen indigenen Wurzeln

bewusst ist. Dennoch verliert Sofia nicht ihren Mutterinstinkt und sieht sich, wie alle anderen in den ausgewählten Romanen dargestellten Mütter, in erster Linie als Mutter (vgl. *So far from God* 23, 48) und demonstriert damit, wie bereits angedeutet, die Vereinbarkeit einer feministischen Lebensweise einer Chicana mit der Beibehaltung einer gestaltenden Rolle in der Familie. Ihre erwachsenen Töchter umsorgt sie noch auf die gleiche Weise wie im Kinderalter, sei es – wie schon beschrieben – durch das Kochen ihrer Lieblings Speisen oder auch ihre Aufnahme in Zeiten von Krankheit.

Den Wunsch, zu ihrer Mutter zurückzukehren, äußert sogar Fe für ihre letzten Tage vor ihrem Tod, in denen sie in den Schoß ihrer Familie zurückkehrt, obwohl sie bis zu diesem Zeitpunkt stets ihr Möglichstes getan hat, sich von ihrer Familie zu entfernen und loszusagen: „Fe found herself wanting to go nowhere else but back to her mum and La Loca and even to the animals to die just before her twenty-seventh birthday“ (*So far from God* 171). Sie kann, genau wie Miguel Chico (der nur an seinen Heimatort zurück wollte) als Beispiel gesehen werden für eine Chicana, die unbewusst sehr wohl von ihrer Herkunft geprägt wurde, auch wenn sie sich für lange Zeit von ihr abwendet und sogar versucht, ihre Verbindung zur Chicano-Gemeinschaft zu kappen. In schweren Zeiten sehnt sie sich doch nach der Geborgenheit ihrer Familie und ihres Zuhauses und deutet damit an, dass sie trotz ihrer Abkehr von der Chicano-Kultur doch so sehr davon beeinflusst wurde, dass sie sich in ihrer schweren Krankheit auf deren Grundpfeiler, wie die starken Familienbande, zurückbesinnt.

In *So far from God* werden die weiblichen Figuren nicht nur als sehr willensstark gezeigt, sie stehen auch in deutlichem Kontrast zu den männlichen Figuren. Diese werden in der Mehrheit nicht einmal durch eigene Namen individualisiert, sondern treten nur in der Masse auf. Damit kehrt die Erzählinstanz nahezu die Geschlechterverhältnisse des Chicano Movement um, in dem die Chicanos die sichtbaren Anführer waren und die Chicanas als unterstützende Kräfte nur als namenlose Masse wahrgenommen wurden. Der notwendige Wandel, der eingeleitet werden muss, um weiterhin finanziell überleben zu können, wird von den Frauen der Gemeinschaft angestoßen. Die Kooperative wendet sich konkret an Frauen, die auch finanziell unabhängig werden und auch in diesem Lebensbereich nicht mehr auf ihre Männer angewiesen sind. Der in anderen Romanen gezeigte *Machismo* findet sich in *So far from God* nicht oder wird zumindest nicht

toleriert. Wenn die Frauen auch scheinbar nicht daran interessiert sind, die Männer offensichtlich zu dominieren, so berauben sie sie doch ihrer angestammten Vormachtstellung (vgl. Sirias/McGarry 89). Wie schwer den dargestellten Männern ein solcher Wandel der Machtverhältnisse fällt, demonstriert Domingo, der trotz seiner langen und häufigen Abwesenheit innerhalb seines Hauses seine Sonderstellung nicht gefährdet sehen will und deswegen Sofia von ihren eigenen Ambitionen zurückzuhalten versucht: „Sofi being the mayor of the house would mean that he would be the only one around to be delegated every task that occurred to her. Things could get out of hand“ (*So far from God* 143). An seinem Beispiel verdeutlicht Castillo, dass zumindest dieser Mann nicht wegen seines Machtdenkens an einer patriarchalen Gesellschaft interessiert ist oder weil er sich als Vertreter hegemonialer Männlichkeit sieht, der in einer höherrangigen Position sein muss als seine Frau. In Domingos Beispiel rührt der Wunsch nach einer Beibehaltung dieser Struktur von seiner Angst vor mehr Verantwortung und Arbeit in seinem eigenen Haus und seiner Familie her.

Mit ihrem zu der damaligen Zeit noch eher untypischen Ansatz eines Werks der Chicana-Literatur, das die Frauen in den Vordergrund stellt und sie den Plot vorantreiben lässt, verfolgt Ana Castillo dennoch nicht das Ziel, Männer als Antagonisten darzustellen. Stattdessen betont sie die Rolle der Chicano-Gemeinschaft, die im Fall von *So far from God* maßgeblich von Frauen gestaltet wird. So verschreibt sich Castillo den Ideen des Xicanisma, der nicht auf eine Unterdrückung der Chicanos abzielt, sondern auf ein gleichberechtigtes Nebeneinander und nicht die Abschaffung kultureller Werte wie Familie und einem starken Gemeinschaftssinn. Durch diese Darstellung betont sie die Stärke der Chicanas, demonstriert ihre Rolle als Kulturträgerinnen und -bewahrerinnen und verhindert, dass sie als Opfer wahrgenommen werden: „Castillo defies the popular image of Mexican-American women as victims of social and political forces and instead builds on their long-standing tradition and community involvement“ (Mermann-Jozwiak 105).

Mit den Figuren Esperanza und Caridad schafft die Autorin zwei selbstbewusste junge Frauen, die ihren eigenen Weg gehen und gemäß ihrer persönlichen Vorstellungen leben wollen, ohne dabei ihre kulturellen Eigenheiten als Chicanas aufzugeben. An diesen beiden mehrdimensionalen Figuren zeigt sich, wie sehr sie trotz der scheinbar

fortschrittlicheren Rolle der Frauen in der Chicano-Gemeinschaft von Tome die althergebrachte Geschlechterdiskriminierung am eigenen Leib zu spüren bekommen.

Esperanza, Sofias älteste Tochter, studiert und erreicht mit einem B.A. in Chicanostudien einen universitären Abschluss (vgl. *So far from God* 25).⁶¹ Damit kreiert Castillo eine Figur, die sich mit der eigenen Ethnie auseinandersetzt und sich auch auf wissenschaftlicher Ebene mit ihren Wurzeln und ihrer Herkunft beschäftigt. Während ihres Studiums lebt sie mit ihrem Freund Rubén zusammen, obwohl sie nicht verheiratet sind, was selbst ihrer unterstützenden und liberalen Mutter Sofia nicht gefällt, die recht lapidar feststellt: „Why should a man buy the cow when he can have the milk for free?“ (*So far from God* 25-26). Trotz ihrer modernen Lebensweise fällt aber auch Esperanza zeitweise zurück in eine vermeintlich traditionelle Rolle. Dies mag unter anderem daran liegen, dass die Chicanas als wissenschaftliches Thema in den Universitäten kaum präsent waren und Esperanza so vermutlich in ihren Kursen keine Beispiele und Ideen kennenlernte, ihrem Freund Rubén auf Augenhöhe zu begegnen. Besonders ihm gegenüber ist ihre passive Rolle auffällig. Sie kümmert sich um ihn als ihre zeitweise engste Bezugsperson und stellt ihre eigenen Wünsche und Emotionen dafür zurück. Die Ursache für diese anfängliche Zurückhaltung Rubén gegenüber mag in ihrer Erfahrung liegen, wie schwierig es für eine intelligente moderne Frau ist, einen passenden Mann zu finden. Diese, so glaubt sie, wünschen sich meist eine formbarere Frau, die nicht ihre eigene Meinung äußert: „These were transitional years where she felt like a woman with brains was as good as dead for all the happiness it brought her in the love department“ (*So far from God* 26). Damit weist sie unbewusst auf die hegemonialen Maskulinität hin, die auf der Unterordnung der Frauen beruht und sich vor den Machtverschiebungen durch erstarkende Frauen fürchtet und diese abzuwehren sucht.

Die Tatsache, dass Esperanza aufgrund ihrer unabhängigen, idealistischen und für soziale Gerechtigkeit kämpfenden Persönlichkeit (vgl. Krok 2005 265) ihre eigene Meinung sagt und sich politisch engagiert, verursacht weitere Schwierigkeiten für sie. Auf der einen Seite muss sie, die sich zusammen mit Rubén im Chicano Movement engagiert, dort ihre Ideale von Gleichberechtigung aufgeben, da das Chicano Movement sich für die Rechte der Ethnie einsetzt, aber nicht die Ungleichheit innerhalb der Ethnie selbst thematisiert:

⁶¹ Später fügt sie noch einen M.A. in „communications“ an (*So far from God* 26).

„She is apparently caught in a network of conflicting values and views, her youthful ideals being at odds with the patriarchal structures shaping both the community she grew up in and the Chicano Movement“ (Krok 2005 266). Aus dieser Positionierung Esperanzas gelingt es, Rückschlüsse auf den Handlungszeitpunkt des Romans zu stellen. Er wird, wie auch in den meisten anderen behandelten Chicano-Romanen dieser Arbeit, nicht genannt. Da sie aber Chicanostudien studiert und sich in dieser Bewegung engagiert, ohne dass Ideen des Xicanisma genannt werden, ist davon auszugehen, dass *So far from God* in den frühen 1970ern spielt. Dieser Zeitpunkt gibt der Erzählinstanz die Chance, auf die Unzulänglichkeiten des Chicano Movements hinzuweisen, das sich zwar für die rechtlich zugesicherte Gleichbehandlung der Chicanos in der angloamerikanischen Gesellschaft stark machte, dabei aber die Ungleichbehandlung der Chicanas innerhalb der Ethnie nicht beachtete oder korrigieren wollte. Dieser nur partielle Fortschritt, der im Fokus des Chicano Movements stand, wird durch die Darstellung von Rubén betont. Sein Verhaltensmuster bietet ein Beispiel des Chicanos, der sich zwischen ausnutzendem, machistischem Verhalten (hier gegenüber Esperanza) in der privaten Sphäre und seinem Einsatz als Aktivist für die Anliegen der Chicanos bewegt. Ungeachtet eines offensichtlich vorhandenen politisch-kritischen Bewusstseins lebt er patriarchale Strukturen weiter und strebt nicht an, sich für eine Gleichberechtigung der Geschlechter einzusetzen (vgl. Krok 2005 266).

Außerhalb ihrer Beziehung vertritt Esperanza sehr viel klarer positionierte und streitbarere Meinungen. Dieses Verhalten ist in der Chicano-Gemeinschaft von Tome so unbekannt und außergewöhnlich, dass es zu negativen Kommentaren führt: „a mitotera, a troublemaker about politics“ (*So far from God* 134). Dies mag auch am politischen Desinteresse der altmodischeren Gemeinschaftsmitglieder liegen, für die eine größere Veränderung vor allem Unruhe bedeutet, wie die Wahl des Begriffs „troublemaker“ andeutet. Esperanzas Rolle steht somit für „political and ideological aspects of Chicano/a experience in American society as well as the conservatism of Mexican-American communities“ (Krok 2005 265). Bemerkenswert ist diese ablehnende Haltung von Esperanza innerhalb der Chicano-Gemeinschaft von Tome, zieht man den Vergleich zu ihrer Mutter Sofia, die sich ebenfalls durch ihre starke Rolle und große Aktivität außerhalb ihrer Familie auszeichnet. Der Roman geht auf diese ungleiche Wahrnehmung nicht direkt ein, doch durch die unterschiedliche Orientierung der beiden Protagonistinnen drängt

sich die Vermutung auf, dass die Ausrichtung ihrer Aktivitäten ausschlaggebend ist. Esperanza vertritt klare Meinungen zu politischen Themen, arbeitet in einer Nachrichtensendung und als Reporterin in Saudi-Arabien. Dieses globale Denken ist scheinbar neu für die Chicanos, die aus mangelndem Selbstbewusstsein, fehlender politischer Bildung oder Überforderung durch das US-amerikanische Rechtssystem lange nicht wagten, für ihre eigenen Rechte einzutreten. Esperanzas Interesse an und Positionierung zu internationalen Themen erscheint den Bewohnern von Tome vermutlich suspekt. Sofia fokussiert ihre (politische) Energie auf die Gemeinde, so dass die Gemeinschaftsmitglieder die positiven Folgen dieses Engagements direkt sehen. Die Neuerungen, die Sofia anstößt, verbessern das Leben der Chicano-Gemeinschaft unmittelbar, so dass ihr großer Respekt für ihr Handeln entgegengebracht wird.

Auch Caridad erfährt die Konsequenzen von nicht norm-konformem Geschlechterverhalten am eigenen Leib. Ihre Probleme beginnen, als sie nach der Trennung von ihrem Mann aus der Rolle der Ehefrau, die die Familie in den Mittelpunkt ihres Lebens stellt, ausbricht. Damit entscheidet sie sich gegen die traditionelle Rolle einer Chicana und ignoriert eine Prämisse der sozialen Dimension der Chicano-Kultur, die den Erhalt der Familie über die Erfüllung eines individuellen Lebensziels stellt. In Caridads Fall kommt erschwerend hinzu, dass sie als Chicana traditionell vor allem eine Rolle als Ehefrau und Mutter ausfüllen soll und diese beide bewusst von sich weist. Dieser persönliche Wandel wird von der Gesellschaft mit Missachtung gestraft, noch mehr, als sie sich die Rechte eines Mannes herausnimmt und ihre Sexualität frei auslebt: „But there are still those for whom there is no kindness in their hearts for a young woman who has enjoyed life“ (vgl. *So far from God* 33).⁶² Mit dieser Lebensweise verwirkt sie den Schutz der Männer. Diesen erfahren Frauen nur, wenn sie sich in den für sie vorgesehenen Rollen bewegen, damit Respekt verdienen und sich von Männern kontrollieren lassen (vgl. Krok 2005 268). Um Connells Konzept der hegemonialen Maskulinität aufzugreifen: In *So far from God* „bestrafen“ die Chicanos, die sich in ihrer patriarchalen Vormachtstellung durch eine selbstbewusste Lebensweise der Chicanas bedroht fühlen,

⁶² Dass Castillo überhaupt auf Caridads Sexualität eingeht, ist ein Zeichen der Entstehungszeit. In älteren Romanen, die auch zu einem Großteil von Chicanos, nicht Chicanas verfasst wurden, fehlte weibliche Sexualität als Thema. Frauen wurden vorwiegend als Mutter gezeigt. Selbst bei Lola, Miguel Grandes Geliebter in *The Rain God*, steht ihr bzw. Miguel Grandes Betrug an Juanita im Vordergrund, nicht Lolas (außereheliche) Sexualität.

diese Chicanas, indem sie sie in eine doppelte Opferrolle drängen. Zum einen, indem sie ihnen vermitteln, dass sie schutzbedürftig seien und ohne diesen Schutz ein leichtes Opfer seien; zum anderen, indem sie durch den Angriff auf Caridad beweisen, dass jede Chicana, die sich nicht gemäß der moralischen Norm verhält, zu „Freiwild“ sexuell-übergriffiger Chicanos wird. Diese Szene fällt in *So far from God* umso mehr ins Auge, als es sich um einen der wenigen nicht von einer Chicana vorangetriebenen Vorgänge auf der Plotebene handelt. Gerade weil die Chicanos im Roman sonst als passive Masse dargestellt werden, kann diese Misshandlung an Caridad, die nicht den traditionellen Geschlechterbildern folgt, als „Aufbäumen“ der Chicanos interpretiert werden, die so versuchen, eine Signalwirkung für alle Chicanas zu schaffen, mit welchen Konsequenzen sie rechnen müssen, halten sie sich nicht an ihre Rolle innerhalb der Chicano-Gemeinschaft.

Selbst wenn Castillo also durch ihre Protagonistinnen fünf in vieler Hinsicht selbstbestimmte Frauen zeigt, die sich in einer Gemeinschaft voller engagierter *comadres* befinden, herrscht in der Gesellschaft des Dorfes immer noch eine im Kern patriarchal geprägte Struktur und Atmosphäre vor.

In der Gemeinschaft von Tome in *So far from God* lassen sich dennoch erste Emanzipationsbestrebungen der Chicanas beobachten, die sich nicht mehr unbegrenzt dem Willen der Männer beugen. Sofia möchte trotz Domingos Ablehnung ihres Plans Bürgermeisterin von Tome werden. Dass ihr dies nicht gelingt, liegt vor allem daran, dass es diesen Posten in der Gemeinschaft nicht gibt. Ihr Geschlecht wird in diesem Zusammenhang hingegen nicht als Hindernis aufgeführt. Ihre Motivation, Bürgermeisterin werden zu wollen, begründet Sofia damit, Verbesserungen für die Gemeinschaft erreichen zu wollen. Ihre Ziele sind gemeinnützig. Sie lässt sich letztlich nicht vom Fehlen eines offiziellen Amtes zurückhalten und setzt sich weiterhin für die Verbesserung der Lebensbedingungen in ihrem Heimatort ein. Damit zeigt Sofia, dass auch sie vom Prinzip der *vergüenza* geleitet wird, das die Gemeinschaft und deren Meinung über das individuelle Wohl stellt. Aus diesem Engagement entsteht die Kooperative „Los Ganados y Lana Cooperative“ (*So far from God* 146), die es vielen Frauen ermöglicht, finanziell unabhängig zu werden und selbst für die Familie zu sorgen: „the business created and sustained the livelihoods of more than two dozen women“ (*So far from God* 147). Der

Erfolg dieses Unternehmens führt auch dazu, dass das örtliche Community College die Arbeit der beteiligten Frauen anerkennt und ihnen auf Wunsch „college credit“ (ibid.) dafür erteilt, was ihnen in der Folge die Möglichkeit bietet, einen Hochschulabschluss zu erreichen (vgl. ibid.). Die Frauen erarbeiten sich in der Kooperative also in mehrerer Hinsicht Chancen für eine bessere Zukunft und zeugen von einer Gemeinschaft, die dem Xicanisma zugewandt sein muss, da sie scheinbar verstanden hat, dass es für die Gemeinschaft positive Auswirkungen hat, die Chicanas nicht nur auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter zu beschränken.

Sofias Verbesserungswillen und Durchsetzungsvermögen lösen diese Zukunftsaussichten aus, die tiefergehende Ursache liegt jedoch im Gemeinschaftszusammenhalt, wie er im Roman dargestellt wird. Dessen hervorstechendste Vertreterin ist Sofia. Nachdem sie bereits die Kooperative gegründet hat, dank derer sie im Laufe der Zeit ehrenhalber und inoffiziell doch noch den Titel „La Mayor Sofi“ erhält (vgl. *So far from God* 149), gründet sie nach dem Tod La Locas M.O.M.A.S., die „Mothers of Martyrs and Saints“ (vgl. *So far from God* 247). Auch hier wird der weibliche Zusammenhalt besonders hervorgehoben und gefördert. Mitglieder können zunächst nur trauernde Mütter werden, die eine Tochter verloren haben. Erst später werden auch Mütter verstorbener Söhne akzeptiert. D.h. in diesem Kontext klingen gynozentrische Vorstellungen an. Erneut leitet Sofia die gemeinnützige Idee. Erst auf Bitten diverser Nachbarn und Bekannter sowie Petitionen Unbekannter, die ein Gebet der „mother of the little crazy saint“ (*So far from God* 247) möchten, gibt Sofia durch die Gründung der M.O.M.A.S. dieser Verehrung einen geordneten Rahmen. In diesem Fall ermöglicht sie den Anhängern der verstorbenen Töchter, die ähnlich der Volksheiligen verehrt werden, ihrer gedenken zu können (vgl. *So far from God* 248), auf der alljährlichen Konferenz der M.O.M.A.S. zusammenzukommen, wo einige geheilt oder von seelischen Leiden befreit werden (vgl. *So far from God* 249). Sofia, die von sich sagt, dass sie immer Gottes Willen akzeptiert habe (*So far from God* 22) und somit als religiös bezeichnet werden kann, wirkt durch ihre Einberufung der M.O.M.A.S. erneut als Mittlerin zwischen zwei Kulturen und akzeptiert für sich – wie auch Ultima schon – eine Vereinbarkeit von katholischer Religion und Volksglauben. Mit La Loca und den anderen Märtyrern und Heiligen, denen im Rahmen der M.O.M.A.S. gedacht werden kann, trägt sie zudem zu einer Erweiterung des Kanons von Volksheiligen der Chicano-Gemeinschaft bei.

Die Bedeutung der Gemeinschaft der Chicanos für die Bewohner von Tome in der sozialen Dimension ihrer Kultur zeigt sich über den starken Zusammenhalt und das gemeinsame Engagement (z.B. in der Kooperative oder den M.O.M.A.S.) hinaus in dem Fehlen von Namen vieler Figuren. Viele für die Geschichte unbedeutende Charaktere bleiben namenlos. Am Beispiel der namenlosen *comadre* argumentiert Roland Walter, dass sie aus diesem Grund eine kollektive Identität repräsentiert (vgl. Walter 90). Diese Interpretation kann für die Bezugnahmen auf andere namenlose Einwohner und Einwohnerinnen Tomes übernommen werden, wie „Sofi’s vecinos“ (*So far from God* 146), „twelve women“ (*So far from God* 147), „three gabachas“ (*So far from God* 29).

Parallel zu der Darstellung der kollektiven Identität der Gemeinschaft, werden La Locas und Fes Rückzüge aus eben dieser Gemeinschaft thematisiert. Fe beschließt sehr bewusst, sich von der Chicano-Gemeinschaft zurückzuziehen. Sie strebt nach einem möglichst angloamerikanischen Leben und spaltet sich von der Chicano-Gemeinschaft ab, um sich angloamerikanischen Freunden zuzuwenden. Unter ihnen wählt sie beispielsweise ihre Brautjungfern und entscheidet sich somit öffentlich gegen ihre Schwestern (vgl. *So far from God* 29). Wie die Gemeinschaft auf diese Abspaltung reagiert, ob über Fe und ihre Entwicklung gesprochen wird, wird im Roman nicht thematisiert, was als Hinweis gewertet werden kann, dass sie sich so sehr von dieser Gemeinschaft abgekapselt hat, dass deren Reaktion auf Fes Lebensausrichtung für sie (und den weiteren Handlungsverlauf des Romans) keine Rolle spielt.

La Locas Rückzug folgt auf ihre Auferstehung als Kind, ein Aspekt, bei dem die magisch-realistischen Züge des Romans zum Tragen kommen. Bei ihr basiert dieses Verhalten nicht auf einem Wunsch nach Privatsphäre, wie bei Miguel Chico oder JoEl in *The Rain God*, sondern entspringt einem beinah physischen Bedürfnis, welches ihr verbietet, mit fremden Menschen zu kommunizieren oder interagieren (vgl. *So far from God* 25). La Loca widerspricht damit dem gesellschaftlichen Stereotyp der geselligen Chicanos, was einer der Gründe für ihren Namen, La Loca, ist. Damit verdeutlicht die Gemeinschaft und sogar La Locas eigene Familie (vgl. *So far from God* 25), dass dieses Verhalten (natürlich auch andere Aspekte davon, wie ihre Auferstehung!) für die Chicano-Ethnie ungewöhnlich ist und maßt sich ein Urteil darüber an. Erneut präsentiert Castillo den großen Einfluss der Gemeinschaft in der Chicano-Kultur, die aufgrund der starken Zentrierung der Individuen

auf sie eine Anspruchshaltung eingenommen hat, dass Chicanos ihr Verhalten weiterhin an den Bedürfnissen, Moralvorstellungen und Auffassung von korrektem Handeln ausrichten.

Bei La Loca sorgt ihre Menschenscheu in der ersten Zeit nach ihrer Auferstehung für Verwunderung, wird aber schließlich akzeptiert. Im Laufe der Handlung wird jedoch auch immer deutlicher, dass sich diese vollständige Abkapselung von der Außenwelt nur auf Personen außerhalb ihres Familienkreises bezieht. Sofia ist weiterhin La Locas Bezugsperson, ihr und auch ihren Schwestern hilft sie immer wieder, wenn diese Hilfe benötigen (vgl. *So far from God* 27, 32, 37). Sofia darf sie als einzige uneingeschränkt berühren (vgl. *So far from God* 27). La Loca manifestiert damit für sich als Individuum ebenfalls die besondere Bedeutung der Familie, die sie in ihrem direkten Umfeld noch akzeptieren kann.

Auch die Beziehungen der Schwestern untereinander werden im Rahmen der sozialen Dimension der Chicano-Kultur angesprochen und als unterschiedlich intensiv dargestellt. Dies ist bemerkenswert, da in den bisherigen Romanen die Beziehungen der Geschwister kaum Erwähnung fanden. Wurde auf die Geschwister der Figuren eingegangen, bezog sich dies auf die Erfüllung von Aufgaben innerhalb des Familienverbands (vgl. *The Rain God* 127) oder auf die Machtverhältnisse innerhalb der Familie (vgl. *Bless me, Ultima* 259). In den bisher untersuchten Romanen stand die Beziehung zwischen einer älteren und einer jüngeren Generation im Mittelpunkt der Darstellungen der Familie. Dieser neue Fokus auf der Geschwisterbeziehung kann auf einen Wandel der Chicano-Kultur hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung von Individuen deuten. Sie werden als Individuen gezeigt, die eigene Beziehungen aufbauen, und nicht vorwiegend in der Rolle gefangen sind, die ihre (Groß-)Eltern für sie bestimmt haben, so dass diese Beziehung die wichtigste oder sogar für die Figur einzig entscheidende ist.

In der Figur Doña Felicia zeigt sich, dass auch eine Person außerhalb der nuklearen Familie eine enge Beziehung zu der Familie aufbauen und zu einem Bestandteil der Familie werden kann und dass diese Person als Mentor bzw. Mentorin fungieren kann. Damit wird noch ein weiteres Beispiel der sozialen Dimension der Chicano-Kultur genannt, die sich nicht auf die Familie bezieht aber persönlicher und individueller ist als die der einzelnen Personen zu der gesamten Gemeinschaft. Doña Felicia formt Caridad zwar nicht

im gleichen Ausmaß wie in *Bless me, Ultima* die Mentorin Ultima Antonio beeinflusst, aber ähnelt ihr zumindest hinsichtlich ihrer Funktion und dem Respekt, der ihr als *curandera* entgegengebracht wird. Auch Doña Felicia stärkt Caridad in ihrem Vertrauen in sich selbst und weist sie in die Naturheilkunde ein: „I will show you all I know. It will be my pleasure and it is el Señor’s wish“ (*So far from God* 56). Zudem ist sie – ähnlich wie Sofia – eine unabhängige Frau, die Tragisches überlebt, sich offensichtlich aber niemals von ihren Rückschlägen hat zurückhalten lassen (vgl. *So far from God* 59-62) und ist damit eine Chicana, die den emanzipationswilligen Figuren als Vorbild dienen kann. Auch sie hat (mittlerweile erwachsene) Kinder, definiert sich aber nicht ausschließlich als Mutter und demonstriert so, dass eine Chicana ein eigenständiges Leben führen kann, ohne die Werte ihrer Kultur aufgeben zu müssen.

In Doña Felicias Umfeld lernt Caridad Esmeralda kennen und lieben. Im Gegensatz zu der tabuisierten Homosexualität Miguel Chicos werden die lesbischen Gefühle Caridads nicht als moralisch verwerflich thematisiert. Caridad kann sich ihre tiefen Gefühle für die unbekannte Frau zunächst nicht erklären: „Caridad blushed because the feelings she was having were not the ones one has for a long-lost cousin and yet, she couldn’t explain them“ (*So far from God* 76). Es gibt jedoch keine Hinweise auf negative Reaktionen ihrer Umgebung und Heteronormativität. Vielmehr werden diese Gefühle als „natural step towards acknowledging her identity“ (Lovozschi 146) angesehen und können als weiteres Anzeichen auf den einsetzenden Xicanisma verstanden werden, der weibliche Sexualität, auch untereinander, nicht mehr tabuisiert. Insgesamt nimmt die Darstellung dieser Beziehung jedoch weniger Raum im Roman ein als die der unausgeglichenen heterosexuellen Beziehungen der Figuren, womit auf die dort vorherrschenden Machtverhältnisse verwiesen wird, die ebenfalls im Zuge des Xicanisma ausbalanciert werden sollen. Immer wieder werden die weiblichen Figuren von Männern ausgenutzt oder in ihrem Leben zurückgeworfen: Fe wird von Tom verlassen und erleidet aus diesem Grund einen Nervenzusammenbruch (vgl. *So far from God* 30); Caridad treibt drei Kinder ab (vgl. *So far from God* 26), wird von Memo verlassen, und als sie sich sexuell befreit, wird sie schwer misshandelt (vgl. *So far from God* 32-33); Esperanza wird von Rubén ausgenutzt (vgl. *So far from God* 39) und sagt wegen ihm eine gute Stelle ab (vgl. *So far from God* 46); Sofia verliert ihr Haus wegen der Spielsucht ihres Mannes Domingo (vgl. *So far from God* 215).

Ein weiterer Unterschied bezüglich der Darstellung der Chicanos zu anderen Romanen, vor allem *The Rain God*, ist darin zu sehen, dass in *So far from God* keine Hierarchie zwischen der angloamerikanischen Kultur und der Chicano-Kultur angedeutet wird. Eine Höherwertigkeit der Angloamerikaner oder ihrer Kultur als Grundtenor ist nicht zu entdecken, was auf den integrierenden Ansatz Castillos, die beschreibt, wie aus zwei Kulturen etwas Neues geschaffen werden kann, zurückzuführen ist (s.o.). Vielmehr nehmen die Angloamerikaner eine Außenseiterrolle ein, wie beispielsweise der Nachbar, der Pfaue züchtet und scheinbar als Eindringling angesehen wird: „And now we have los gringos coming here and breeding peacocks...“ (*So far from God* 139). Diese Aussage zeigt die Einstellung auf, die die Mexikaner in dieser Region der USA auch vor der Einverleibung dieses Landes in die USA gehabt haben müssen: Sie leben seit langer Zeit dort, während die US-Amerikaner in ihre Gegend eindringen und gemäß der Idee des Manifest Destiny das Land für sich beanspruchten und spätestens nach dem Vertrag von Guadalupe Hidalgo als seine Herrscher auftraten. Auch zum Zeitpunkt der Handlung des Romans stellen die Chicanos vermutlich die Mehrheit der Bevölkerung (mindestens aber eine beachtliche Minderheit) in dem dargestellten Ort und reagieren daher, nun auf US-amerikanischem Grund, ablehnend auf angloamerikanische Bewohner.

Eine bewusste Abwertung der Lebensweise der Chicanos und der der Angloamerikaner werden erst von Fe in die Familie eingeführt, durch ihren Wunsch, sich an die angloamerikanische Lebensweise anzupassen. Sie ist die einzige dargestellte Figur, die ihre eigene Ethnie trotz des Chicano Movements als minderwertig ansieht, weshalb sie sich für ihre Familie und deren fehlenden Ehrgeiz, sich ein vermeintlich besseres Leben aufzubauen, schämt (vgl. *So far from God* 28). Fe sucht ihre Freunde ausschließlich unter Angloamerikanern: „She endeavours to be a fully assimilated American citizen, preferring *gringas* as friends“ (Krok 2005 269). Da ihre Lebenseinstellung jedoch vor allem mit ihrer Konsumlust und Oberflächlichkeit in Verbindung gebracht wird, bewirkt Fes Arroganz Chicanos gegenüber keine veränderte Wahrnehmung der Chicanos, sondern sorgt vielmehr dafür, dass die angloamerikanische Lebensweise in einem negativen Licht erscheint.

So manifestiert sich der *American Dream* in Fes Leben vor allem in Gestalt des bereits behandelten Materialismus. Eine zweite Figur, die diesem Beispiel folgt, ist Rubén, der

ebenfalls einen materiellen *American Dream* anzustreben scheint. Als er eine angloamerikanische Frau kennenlernt, verlässt er Esperanza für sie (zum ersten Mal). Diese Frau ermöglicht Rubén, ein amerikanisches Auto zu fahren und in einem eigenen Haus im gesellschaftlich gut angesehenen Northeast Heights zu leben (vgl. *So far from God* 26). Im Fall von Rubén, der schon als patriarchaler Macho gezeigt wurde und Esperanza nicht als ebenbürtig ansah, steht die Überlegung im Raum, dass er vor allem Opportunist sein könnte und sich den für ihn einfachsten Weg im Leben sucht.

Neben den Beziehungen der Figuren untereinander, die ein vielfältiges Bild der sozialen Dimension der Chicano-Kulturen zeichnen, und der mehrfach dargestellten versuchten Einmischung der Gemeinschaft durch ihre Verurteilung bestimmter Verhaltensweisen, wird auch die Breite der mentalen Dimension der Chicano-Kultur in *So far from God* dargestellt. Ihre Präsentation unterscheidet sich jedoch in Teilen von der in den bis hierher analysierten Romanen. Dies liegt zum Einen an der Art, wie die Themen aufgegriffen werden. Sie bilden meist den Hintergrund für die Handlung der jeweiligen Kapitel. Außerdem werden die angloamerikanische und die mexikanische Kultur mit ihren unterschiedlichen Traditionen vermischt:

[T]he novel is a web of intertextual references, blending American literary and popular culture with Mexican-American folklore. Castillo draws on a variety of genres, including the family saga, the *telenovela*, myth [Pueblo, Apache, and Aztec], *cuentos* [oral stories], magic realism, comedy, tragedy, folkloric elements such as *remedios* and recipes, and religious narratives. (Mermann-Jozwiak 102)

Es ist bereits angeklungen, dass vor allem Sofia sehr talentiert und offen ist, kontinuierlich neue kulturelle Verbindungen zu schaffen (vgl. Krok 2005 272), um ihre ethnische Kultur nicht aufzugeben, sondern sie an die vorherrschenden Verhältnisse anzupassen. Die Wurzeln einzelner Traditionen, daran erinnert der Roman die Leserschaft, sind häufig nicht mehr eindeutig zuzuordnen; dafür bildet sich aber eine neue, hybride Kultur verschiedener Ursprünge, eine ganz eigene neue Chicano-Kultur.

In diesem offeneren Umgang mit den Traditionen und Werten Mexikos spielt der katholische Glaube weiterhin eine große Rolle, aber ihm wird nicht mehr mit uneingeschränktem Respekt begegnet. Der Katholizismus beansprucht für sich, als Autorität über Heiligkeit und Profanität weltweit zu urteilen (vgl. Ralph Rodriguez 76), kann aber ein zusätzliches Bestehen einer Volksreligion mit anderen Heilsbringern nicht

verhindern. Erste Aufgabe der Religion in *So far from God* ist es, die Menschen zusammenzubringen und ihnen Halt zu geben. Für Sofia ist trotz ihrer Zweifel an den „Aufgaben“, die Gott ihr auferlegt, die Religion eine stabile Basis (vgl. *So far from God* 22). Sie ist gleichzeitig jedoch die Figur, die die Religion am offensichtlichsten angreift, als der Priester La Locas Auferstehung dunklen Mächten zuschreiben will. Mutterliebe ist in diesem konkreten Fall also für sie höher einzuschätzen als die Ehrfurcht vor der Kirche und ihren Vertretern.

Die Auferstehung ist nur der offensichtlichste Angriff auf alte Lehren der katholischen Kirche und der Anlass für die erste Herausforderung einer rein katholischen Auslegung (vgl. Krok 2005 271). Im Anschluss an dieses Ereignis entsteht das Gerücht, La Loca habe heilende Kräfte, weshalb viele Menschen sie aufsuchen und um ihren Segen bitten (vgl. *So far from God* 25), genau wie später auch ihre Schwester Caridad, „in hopes of obtaining her blessing and just as many with hopes of being cured of some ailment or another“ (*So far from God* 87). Die Protagonistinnen spenden nicht nur ihren Segen, sondern demonstrieren auch an verschiedenen Stellen, dass der Katholizismus und die Volksreligion im Leben einer Person sehr gut koexistieren können und die Verbindung dieser beiden Religionsarten weiterhin ein einzigartiger Bestandteil der mentalen Dimension der Chicano-Kultur ist. Sofia akzeptiert beispielsweise *curanderas* für La Locas Heilung (vgl. *So far from God* 231), die ihre Medizin auch auf ihrem starken Glauben basieren (vgl. *So far from God* 59), und akzeptiert Caridads Entscheidung vollends, dieser Berufung zu folgen (vgl. *So far from God* 56). Caridad und Doña Felicia belegen diese Koexistenz im Alltag der Chicanos, indem sie trotz ihrer sehr spirituellen Lebensweise auf eine Pilgerreise nach Chimayo gehen, die ein Bestandteil ihres katholischen Glaubens ist. Für Doña Felicia ist diese Reise eine Selbstverständlichkeit und vor allem in der dargestellten Region eine religiöse Tradition (vgl. *So far from God* 72). Daraus schließt sich, dass der dargestellte Katholizismus ebenfalls in der Variante dieser Orte dargestellt wird, sofern er an einigen Stellen vom in Europa bekannten Katholizismus abweicht.

Diese Darstellung des Volksglaubens mit seinen Wurzeln in einer präkolumbianischen Kultur wird nicht nur mit dem Katholizismus verbunden, er wird auch als Gegenentwurf genutzt, in dem starke Frauen eine gestaltende Rolle spielen und damit einen Gegenpol zum patriarchalen Katholizismus bilden (vgl. Rodriguez 77). Vor diesem Hintergrund kann

auch Caridads finaler Sprung als Verbindung der modernen mit der präkolumbianischen Kultur gelten. Zusammen mit Esmeralda führt ihre Reise nicht zur Sonne, sondern in die Erde und liefert damit einen neuen Hinweis auf die Stärke der Frauen: „It is a female descent into earth; the reunion of dispersed spirits; spirituality, creativity, sexuality; the completion of the female self, of humanity“ (Lozovschi 147). Castillo verbindet Caridads und Esmeraldas Geschichte mit der Legende von Tsichinako: „According to ancient Indian matriarchal belief, the world was created by two sisters. When they finished their work, creating the earth in their own feminized image, they return to their Creator, Tchichinako [sic!]“ (Gillman/Floyd-Thomas 166). Esmeralda und Caridad verkörpern diese beiden Schwestern. Die Legende von Tsichinako stammt aus der Schöpfungsgeschichte des Volkes der Acoma. In ihr werden zwei Schwestern in der Unterwelt geboren. Als sie älter und aufeinander aufmerksam werden, spricht der Geist Tsichinako zu ihnen und weist ihnen den Weg in die Oberwelt. Auf ihrer Reise pflanzen sie Samen, siedeln Tiere in dieser oberen Welt an und komplettieren so die Schöpfung (vgl. Nevárez 27; Stirling). *So Far From God* stellt ähnlich wie *The Rain God* (im Fall von Felix) eine Parallele zwischen den modernen und mythologischen Figuren her und evoziert so eine Kontinuitätslinie, welche die Gegenwart der Chicanos mit ihren kulturellen Ursprüngen verbindet.

Damit schafft Caridad eine zweite Verbindung zu den alten Kulturen. Schon zuvor wurde sie aufgrund ihres Aufenthalts in einer Höhle mit Lozen, einer mexikanischen Kriegerin, verglichen. Lozen lebte als Kriegerin und Heilerin Mitte des 19. Jahrhunderts im Volk der Chihenne Chiricahua Apachen. Sie wurde als fähige Kriegerin und Strategin auf dem Kriegsfeld bezeichnet (Aleshire o.S.), was bedeutet, dass der Vergleich auf die Stärke Caridads schließen lässt und ein weiteres Beispiel einer starken Frau darstellt, die sich in einer patriarchalen Gesellschaft und in einem stark männlich geprägten Bereich beweisen konnte und somit ein mögliches Vorbild für die Chicanas auf dem Weg in ihre Gleichberechtigung ist.

Da Caridad in *So far from God* die Verbindung der modernen Welt mit der präkolumbianischen repräsentiert, verwundert es wenig, dass sie diejenige ist, die in *So far from God* Heilpflanzen nutzt und von Doña Felicia als *curandera* ausgebildet wird. Erneut drängt sich ein Vergleich zwischen Doña Felicia und Ultima auf, die beide als Heilerinnen anerkannt und respektiert werden und dieses Wissen nun an ihre Schützlinge

Antonio bzw. Caridad weitergeben. Das Sammeln der benötigten Pflanzen steht weniger im Vordergrund als es bei *Bless me, Ultima* der Fall ist, doch wird durch die Erwähnung und Nutzung der Heilpflanzen indirekt deutlich, dass die Natur für die Chicanos weiterhin von großer Bedeutung für die Fortführung ihrer Kultur, hier: ihrer Volksmedizin, ist. Doña Felicia kennt den Volksglauben, welche Ursachen die verschiedenen Krankheiten haben und wie sie behandelt werden können (vgl. *So far from God* 65-71), und erkennt Caridads Bestimmung schnell: „I believe you are meant to help people a lot more than just wiping their behinds as they make you do in the hospital“ (*So far from God* 55).

Durch La Locas abgeschiedenes Leben, in dem sie keine Schule besucht und auch kein Verhältnis zu ihrer Familie hat, in dem das Erzählen von Legenden eine Rolle spielt, ist sie zwar aufgrund ihrer engen Beziehung zu Tieren und lange Spaziergänge mit dem naturzentrierten Aspekt der Chicano-Kultur verbunden; Mythen ihrer Ethnie aus der Vergangenheit sind ihr aber unbekannt: „no one had ever told Loca the legend of La Llorona“ (*So far from God* 160). Dies wird beim vermeintlichen Erscheinen von *la Llorona* offensichtlich, die La Loca nicht als solche erkennt (vgl. *So far from God* 158-159), obwohl sie eine der bekanntesten mexikanischen Legendengestalten ist. Sofia hingegen erkennt die Figur aufgrund der Schilderung sofort. Diese Szene in *So far from God* kann einen ersten Ausblick leisten auf die Auswirkungen eines schwindenden kommunikativen Gedächtnisses (nach Jan und Aleida Assmann). Sobald eine Generation – und nicht nur eine Person, wie in diesem Fall La Loca – eine Geschichte nicht mehr kennt, droht sie völlig in Vergessenheit zu geraten. Der Definition zufolge bezieht sich das kommunikative Gedächtnis auf persönliche Geschichten und Erlebnisse, nicht die Legenden einer Kultur, doch der Effekt wäre in der geschilderten Hypothese ähnlich.

Im Gegensatz zu den ersten beiden besprochenen Romanen wird das Aufwachsen zwischen der Chicano-Kultur und der angloamerikanischen, hegemonialen Kultur in *So Far From God* durch die Gegenüberstellung von fünf zentralen Frauenfiguren sehr viel stärker aus der Perspektive des Xicanisma beleuchtet. An der Mutter und ihren vier Töchtern werden exemplarisch unterschiedliche Aspekte der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Kulturen behandelt und auch divergierende Möglichkeiten, sich zu den Kulturen zu positionieren, vorgeführt. Das Spektrum reicht von einer Wertschätzung mexikanischer Volkstraditionen bis zu einer ausschließlichen Identifikation mit dem

angloamerikanischen *American Dream*, die sich in exzessivem Konsum konkretisiert. Die Familie hat einen ähnlich hohen Stellenwert für das Individuum wie in den Romanen von Islas und Anaya, aber Sofis Familie in *So Far From God* weicht zugleich deutlich von traditionellen patriarchalischen Familienstrukturen ab.

8. Pam Muñoz Ryans *Esperanza Rising* (2000)

Pam Muñoz Ryan, die Autorin von *Esperanza Rising*, wurde 1951 in Bakersfield, Kalifornien, geboren. Schon im Kindesalter interessierte sie sich für Bücher. Nach ihrem Abschluss als Lehrerin für frühkindliche Erziehung bekommt sie vier Kinder. Später erhält sie einen Master-Abschluss in *Education* mit dem Ziel, am College zu unterrichten. Dazu kommt es jedoch nicht mehr, nachdem ein Professor sie auf die Idee gebracht hat, stattdessen Bücher zu schreiben, und sie kurz darauf das Angebot erhält, eine Kollegin bei einem Buchprojekt zu unterstützen. So beschließt Muñoz Ryan, sich vollkommen dem Schreiben zu widmen (vgl. *Esperanza Rising* o.S.). Im Gegensatz zu den Biographien von Arturo Islas, Rudolfo Anaya, Sandra Cisneros oder Viola Canales ist die Lebensgeschichte Pam Muñoz Ryans für den Hintergrund des Romans zweitrangig, da *Esperanza Rising* keine (semi-)autobiographische Geschichte erzählt; allerdings besteht insofern ein Bezug zu ihrer Biographie, als die Autorin die Ankunft ihrer Großmutter Esperanza in den USA schildert (vgl. Keeling/Pollard 281). Das heißt, hier lässt sich ein auffälliges Muster erkennen, scheint doch ein beträchtlicher Teil der Chicano-Literatur, in der Kindheit, Jugend und das Aufwachsen in Auseinandersetzung mit familiärem und gesellschaftlichem Umfeld im Zentrum stehen, recht deutlich durch die Erfahrung der jeweiligen Autoren und/oder durch deren Familiengeschichte geprägt zu sein.

Heute ist Pam Muñoz Ryan vor allem als Kinder- und Jugendbuchautorin bekannt und geschätzt, wie sich an den diversen ihr verliehenen Preisen erkennen lässt. Die meisten Ehrungen wurden ihr für den im Folgenden zu analysierenden Roman *Esperanza Rising* verliehen, u.a. die Pura Belpré Medal, der Jane Addams Children's Book Award oder Publishers Weekly Best Book of the Year (vgl. *Esperanza Rising* o.S.).

Zeitlich ist die Handlung in *Esperanza Rising* von allen in dieser Studie diskutierten Werken am frühesten angesiedelt: Zur Zeit der Weltwirtschaftskrise. Der Roman behandelt den Anfang eines neuen Lebensabschnitts von Esperanza, die bis zu ihrem 13. Lebensjahr als reiche Tochter eines Plantagenbesitzers in Aguascalientes, Mexiko, lebte. Am Vorabend ihres 14. Geburtstags wird ihr Vater bei einem, vermutlich von ihrem Onkel inszenierten, Überfall getötet. Infolgedessen ist ein ruhiges Leben für Esperanza und ihre Mutter in der Heimat nicht mehr möglich. Die einflussreichen Onkel machen ihnen das Leben durch diverse Repressalien schwer. So schließen sich die beiden Frauen der Familie ihrer ehemaligen Angestellten an, die in die USA übersiedelt. Bereits auf dem Weg

dorthin werden Esperanzas Anpassungsschwierigkeiten deutlich. Sie fühlt sich einem höheren sozialen Stand zugehörig und spricht aus diesem Grund nicht mit ärmeren Mitreisenden. Außerdem vermisst sie offensichtlich den gewohnten Luxus und versteht in den ersten Tagen nicht die Notwendigkeit, sich an eine ihr neue soziale Stellung anzupassen. In den USA angekommen, lebt die Gruppe mit anderen Mexikanern in einem Camp für *campesinos*. Esperanza muss nun zum Unterhalt der Familie beisteuern. Dies ist für sie eine ungewohnte Verantwortung, bei deren Ausführung sie aufgrund ihrer Unkenntnis ausgelacht wird. Im Laufe des Romans beginnt sie jedoch, die Entscheidung ihrer Mutter, ihr Glück in den USA zu suchen, zu verstehen. Esperanza passt sich kontinuierlich den Umständen besser an, bis sie sogar die Arbeitsstelle ihrer Mutter übernehmen kann, als diese ernsthaft und längerfristig erkrankt. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung und der Ankunft ihrer geliebten Großmutter in den USA setzt Esperanza sich ernsthaft mit ihrer Zukunft in den USA auseinander und denkt erstmals über eigene langfristige Ziele nach.

Schon diese kurze Zusammenfassung macht deutlich, dass das Überqueren einer nationalen und auch geographischen Grenze in *Esperanza Rising* noch deutlicher im Mittelpunkt steht als in allen anderen in dieser Arbeit behandelten Romanen. Esperanza wurde nicht in den USA geboren und überquert die Grenze deshalb nicht von den USA aus, um Familienmitglieder in Mexiko zu besuchen, sondern in die umgekehrte Richtung, um ein neues Leben in den Vereinigten Staaten aufzubauen. Zu der Zeit, in der die Handlung des Romans angesiedelt ist, dominiert noch sehr deutlich die mexikanische Kultur im Leben der Figuren, auch nachdem sie Kalifornien erreicht haben. Erste Kontakte zur angloamerikanischen Kultur finden fast ausschließlich im Rahmen von offiziellen und durch klare Hierarchieverhältnisse geprägten Begegnungen statt, mit US-amerikanischen Vorgesetzten oder Offiziellen von *la migra*. Einzig im Dorf, wo die eingewanderten Mexikaner ihre Einkäufe tätigen, treffen sie in privatem Rahmen auf Angloamerikaner, die ihnen jedoch das Gefühl vermitteln, nicht willkommen zu sein.

Unter den in dieser Arbeit analysierten Romanen nimmt *Esperanza Rising* in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Es handelt sich bei diesem Werk weder um reine Fiktion noch um eine autobiographische Erzählung. Stattdessen nutzt Pam Muñoz Ryan die Migrationserfahrung ihrer Großmutter in den 1930er Jahren als Grundlage (vgl. *Esperanza*

Rising 255-256). Der im Text behandelte Zeitraum macht den zweiten entscheidenden Unterschied zu den anderen behandelten literarischen Werken aus. Es ist das hinsichtlich der Handlung mit Abstand am frühesten angesiedelte Werk, obwohl es eines der zuletzt erschienenen ist. Zudem wird in diesem Fall sowohl das Leben der Protagonisten in Mexiko gezeigt als auch ihre Emigration in die USA und ihr Neuanfang in Kalifornien. Da die *campesinos* in nach Ethnien aufgeteilten Camps leben, werden sie nicht von einer dominanten angloamerikanischen Kultur beeinflusst. Vor diesem Hintergrund ist festzustellen, dass das Hauptanliegen der Protagonisten nicht auf dem Erhalt oder dem Beibehalten ihrer mexikanischen kulturellen Wurzeln liegt. Ihr primäres Ziel ist vielmehr, sich in der neuen Heimat zurechtzufinden und genügend Geld zu verdienen, um zu überleben. Auf dem Erhalt ihrer ethnischen Kultur liegt hingegen keine Priorität für sie.

Dennoch zeichnen sich in der materiellen Dimension der Kultur bereits jene Bereiche der Kultur als wichtig für die Darstellung des Alltags ab, denen auch in Romanen, die stärker auf die zweite Generation ausgerichtet sind, eine hohe Bedeutung für die Chicano-Kultur beigemessen wird.

Das Essen und dessen Zubereitung fallen in diesem Kontext besonders auf. Beide Komponenten werden immer wieder im Verlauf des Romans erwähnt. Die Küche und die Arbeit, die in dieser verrichtet wird, werden schon zu einem frühen Zeitpunkt und in aufmerksamkeitserregender Weise eingeführt, was auf den hohen Stellenwert dieser Tätigkeit und dieses Bereiches hinweist. Obwohl Esperanza und ihre Eltern in Mexiko zur Oberschicht gehörten und Bedienstete für die Hausarbeit hatten, scheint besonders Esperanzas Mutter Ramona sehr versiert in der Küche zu sein („Mama cooked *arroz*, and Esperanza was surprised that Mama knew just how to brown it first in oil with onions and peppers“ [*Esperanza Rising* 121]). Dem Kochen kommt scheinbar eine so große Bedeutung zu, dass es auch für reiche Frauen angemessen schien, kochen zu lernen. Auch eine gute Hausherrin musste offenbar kochen können, und so ist Esperanza sich sicher, dass ihre Großmutter sehr stolz auf sie wäre, sähe sie ihre hauswirtschaftlichen Fortschritte in den ersten Monaten ihres Lebens im Camp: „I wish Abuelita could see me, she thought. She would be proud“ (*Esperanza Rising* 140). Für die neu emigrierten *campesinos* repräsentieren die mexikanischen Gerichte zudem eine Erinnerung an ihr Heimatland. Bei den gemeinsam begangenen Festen tragen alle Frauen mit ihren

Gerichten zum Buffet bei und bauen so eine Brücke zwischen der Umgebung ihrer neuen Heimat und den bekannten Gerichten Mexikos und fördern damit die Etablierung einer Gemeinschaft. Auch Esperanza freut sich auf ihre erste Feier dort, umso mehr, weil es dort ihre Lieblingsnachspeise geben wird (vgl. *Esperanza Rising* 129). Die Bedeutung des Essens endet nicht bei seiner Zubereitung nach Traditionen, den originalen Zutaten und für die Figuren typischen Gerichten. Darüber hinaus bildet das Essen auch den Hintergrund für gemeinsame Mahlzeiten. Sie werden mit der ganzen erweiterten Familie in einer Hütte eingenommen (vgl. *Esperanza Rising* 121, 197) und bilden damit den Rahmen für eine Zusammenkunft in der Gemeinschaft, so dass der Nahrungsaufnahme in *Esperanza Rising* auch eine soziale Aufgabe zukommt.

Welche Gerichte gegessen werden, bestimmt dabei nicht nur die Tradition der *campesinos*, sondern auch die Natur und der Erntezyklus. Die zu einer bestimmten Zeit verfügbaren Lebensmittel, durch die aktuelle Ernte bestimmt, bilden die Grundlage der Mahlzeiten, was die mexikanische Küche häufig ausmacht und auf den Hintergrund vieler Mexikaner in der Landwirtschaft zurückzuführen ist, wie im Theorieteil erläutert. Dennoch führt diese direkt von der Natur abhängige Diät schnell zu einer Überdrüssigkeit bezüglich dieser Nahrungsmittel: „During grapes, you hate grapes. During potatoes, you hate potatoes. And during asparagus, you hate asparagus. I suppose that during peaches, you will hate peaches“ (*Esperanza Rising* 217). Nahrungsmitteln kommt damit im Roman erneut eine sehr große Bedeutung zu, da sie nicht nur eine kulturelle Rolle spielen, sondern auch die Lebensgrundlage der Feldarbeiter bilden, sowohl als Arbeits- als auch als Lebensmittelgarant.

Auch ihre Handarbeiten verbinden die Mexikanerinnen in den USA mit der Kultur ihres Heimatlands. Dank Esperanzas Großmutter werden die traditionellen Muster an nachfolgende Generationen weitergegeben (vgl. *Esperanza Rising* 14-15). Sowohl Esperanzas Mutter Ramona als auch ihre Tochter und im Camp später Isabel (vgl. *Esperanza Rising* 252-253) lernen von Abuelita die richtige Kombination der Stiche, die so dafür sorgt, dass das kommunikative Gedächtnis der Mexikaner in die nächste Generation weitergetragen wird. Mit der Betonung der Weitergabe der traditionellen Techniken der Handarbeit wird zudem eine geschlechtsspezifische Ausprägung des kommunikativen Gedächtnisses aufgerufen. Handarbeit bringt die Frauen der verschiedenen Schichten

zusammen, da sowohl reiche Hausherrinnen, wie Ramona, Handarbeiten tätigen und damit ihre Aussteuer und Kleidung verzieren (vgl. *Esperanza Rising* 10) als auch Hortensia und die anderen *campesinas* im Camp, die häufig sticken (vgl. *Esperanza Rising* 113). In Analogie zum Beispiel Essen verfolgt die Stickerei nicht nur das vordergründige Ziel der Tätigkeit des Stickens und des Verschönerns textiler Gegenstände. Die Damen schaffen zugleich ein ethnisches Handwerk mit ihren traditionellen Mustern. Damit zeigt sich neben der „ethnischen“ Küche ein weiterer Bereich, in dem die Frauen als Kulturträgerinnen fungieren. Nur sie kennen die typischen Muster ihrer Gemeinschaft und haben alleine die Macht, aber auch die Verantwortung, dieses kulturelle Wissen an die nächste Generation weiterzugeben, soll es nicht vergessen werden. Da sie darüber hinaus häufig gemeinsam sticken, hat erneut die Aktivität eine soziale Komponente und repräsentiert einen Ankerpunkt der weiblichen Gemeinschaft: „Irene and Melina are coming over after dinner to crochet,’ said Esperanza. She thought that would cheer Mama“ (*Esperanza Rising* 154).

Die Verbindung zu Anzaldúas Borderlands-Theorie erscheint schon angesichts des Handlungsrahmens von *Esperanza Rising* offensichtlich. Mit dem Überqueren der geographischen Grenze ändert sich in *Esperanza Rising* Ramonas und Esperanzas sozialer Status. Sie sind nun nicht mehr angesehene und wohlhabende Ranchbesitzerinnen, sondern *campesinas*, die für ihren Lebensunterhalt hart arbeiten müssen und der untersten sozialen Schicht angehören. Diese radikale und abrupte Veränderung ihrer Lebensumstände wird auch durch die Darstellung des Essens verdeutlicht. In Mexiko wird Esperanza von der Erzählinstanz ausschließlich als Essende dargestellt, als Kind, das sich auf seine Lieblingsgerichte freut: „Then she looked at the green papayas ripening to yellow. She knew why Papa had ordered them. Papaya, coconut and lime salad was Esperanza’s favorite and Hortensia made it every year on her birthday“ (*Esperanza Rising* 25). Nach der Ankunft in den USA verschiebt sich der Schwerpunkt zur Ernte und damit der Arbeit, die bei der Erzeugung von Lebensmitteln erforderlich ist (vgl. Keeling/Pollard 281). Durch diesen sozialen Abstieg, den Esperanza und ihre Mutter bei ihrer Ankunft in Kalifornien erleben, und dadurch, dass die Charaktere in *Esperanza Rising* bei ihrer Übersiedelung in die USA begleitet werden, überschreiten diese beiden Figuren die soziale und geographische Grenze entgegengesetzt zu den meisten Figuren der anderen

Romane.⁶³ Die sozialen Schranken innerhalb der Gesellschaft vergleicht Esperanza auch explizit mit einer geographischen Grenze, wenn sie sie als einen Fluss beschreibt, der nicht überwunden werden kann (vgl. *Esperanza Rising* 18). Die Assoziation mit dem Rio Grande, dem Grenzfluss zwischen den USA und Mexiko, liegt nahe.

Das Standes- und Hierarchiedenken, das die Erfahrung der Migranten entscheidend beeinflusst, wird in *Esperanza Rising* sehr deutlich herausgearbeitet, da zu Beginn der Geschichte die Lebenswirklichkeit der Figuren in Mexiko gezeigt wird, die durch ihren jeweiligen gesellschaftlichen Stand geprägt ist. Mit Esperanza als Hauptfigur und ihrer Familie wird eine eher positive Sicht auf die mexikanische Oberschicht präsentiert. Im Gegensatz zu *The Rain God* oder *Caramelo*, die den Standesdünkel der mexikanischen Oberschicht unterstreichen, werden die Hausangestellten nicht als Menschen „zweiter Klasse“ angesehen. Esperanzas Eltern verhalten sich warmherzig und wohlwollend ihren Angestellten gegenüber, besonders Miguel und seine Eltern werden beinahe wie Familienmitglieder behandelt. Esperanza glaubt, dass ihr Vater Miguel als den Sohn sah, den er selbst nicht hatte (vgl. *Esperanza Rising* 75), Alfonso ist Esperanzas Vaters engster Vertrauter (vgl. *Esperanza Rising* 16), und Hortensia kümmert sich liebevoll um Esperanza und Ramona während ihrer Trauer (vgl. *Esperanza Rising* 15, 26). Ramona ist es sehr wichtig, diese Haltung auch an Esperanza weiterzugeben: „When you scorn these people, you scorn Miguel, Hortensia, and Alfonso. And you embarrass me and yourself“ (*Esperanza Rising* 70). Gleichwohl wird Esperanza von ihren Eltern entsprechend ihrer privilegierten Position erzogen und darauf hingewiesen, dass sie Miguel wegen ihrer unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellungen nicht heiraten kann (vgl. *Esperanza Rising* 17-18). Während ihrer Reise in die USA und ihrer Anfangszeit dort illustriert Esperanzas Verhalten immer wieder, dass sie hinsichtlich der Lebenswirklichkeit außerhalb ihrer kleinen gesellschaftlichen Gemeinschaft unwissend ist, so dass sie zum Beispiel nicht in der Lage ist, einfachste Hausarbeiten auszuführen (vgl. *Esperanza Rising* 115). Mit diesen Szenen veranschaulicht die Autorin die soziale Kluft zwischen der mexikanischen Oberschicht und den unteren sozialen Schichten. Dass sie durch ihre Sozialisation in der Oberschicht gelernt hat, die bestehenden sozialen Unterschiede als gegeben anzusehen,

⁶³ In den anderen Romanen zieht lediglich die „Awful Grandmother“ im Laufe von *Caramelo* in die USA und erfährt einen vermeintlichen sozialen Abstieg. Sie zieht jedoch zu ihren Söhnen nach Chicago, die sich bereits ein wirtschaftlich selbstständiges Leben in der unteren Mittelschicht erarbeitet haben.

ohne über die Hintergründe nachzudenken, erschwert Esperanza die Eingewöhnung in ihr neues Leben zusätzlich:

While memory of her past life helped her cope with the stifling confinement on the wagon, now it hinders her assimilation into her new class. When she harks back to her memory of her one previous train ride, she remembers herself as privileged consumer in the first-class train car. (Keeling/Pollard 287)

Die Voraussetzungen für die Zugehörigkeit zur Oberschicht und gesellschaftliches Ansehen gleichen denen der zuvor analysierten Romane:

‘There is a Mexican saying: ‘Full bellies and Spanish blood go hand in hand.’ [...] ‘Have you never noticed?’ he said, sounding surprised. ‘Those with Spanish blood, who have the fairest complexions in the land, are the wealthiest.’ (*Esperanza Rising* 79)

Miguel frustriert diese festgelegte Hierarchie, besonders weil *Esperanza Rising* eine Realität illustriert, in der die mexikanische Gesellschaft so streng hierarchisch aufgebaut ist, dass ein eigenständiger Aufstieg nahezu unmöglich ist. Miguels Wunsch, eine Anstellung bei der Eisenbahn zu bekommen, kann nur erfüllt werden, wenn eine sozial höher gestellte Person persönlich für ihn bürgt: „But it is not easy to get a job in Mexico. You need *una palanca*, a lever, to get a job at the railroads. I had no connections but your father did. Since I was a small boy, he gave me his word that he would help me“ (*Esperanza Rising* 74). Die Emigration in die USA bedeutet daher für ihn die Chance, sich durch gute Arbeit ein besseres Leben aufzubauen: „I hear that in the United States, you do not need *una palanca*. That even the poorest man can become rich if he works hard enough“ (*Esperanza Rising* 75). Der *American Dream* fungiert als Faktor, der die Emigration erstrebenswert erscheinen lässt. Im Gegensatz zum materiellen Aspekt, auf den sich Fe in *So far from God* konzentriert und der für die Reyes-Brüder in *Caramelo* ein wichtiger Faktor ist, steht der ideelle Blickwinkel für die Figuren in *Esperanza Rising* im Vordergrund: Die Möglichkeit, sich durch harte Arbeit aus eigener Kraft ein besseres Leben aufbauen zu können als es in Mexiko der Fall gewesen wäre.

Durch ihren eigenen sozialen Abstieg ändert sich Esperanzas Sichtweise auf das Verhältnis der gesellschaftlichen Schichten zueinander. Auf der einen Seite beginnt sie, sich aufgrund ihrer veränderten Lebenssituation über kleinere Annehmlichkeiten zu freuen, die sie bislang als Selbstverständlichkeit angesehen hat:

‘That’s where they have all the toilets.’

Esperanza cringed as she tried to imagine having no privacy.

‘We’re lucky,’ said Isabel solemnly. ‘In some camps, we had to go in ditches.’ Esperanza looked down at her, swallowed, and nodded, suddenly thankful for something. (*Esperanza Rising* 101)

Auf der anderen Seite realisiert sie durch ihren gesellschaftlichen Abstieg mehr und mehr die soziale Ungerechtigkeit, die aus der gesellschaftlichen Kluft hervorgeht, und animiert Miguel, diese Hierarchie nicht zu akzeptieren, sondern dagegen anzukämpfen:

‘Why is that, Miguel? Is it because they are the fairest in the land? Tell me! Is this life really better than being a servant in Mexico?’ [...]

‘You are still a second-class citizen because you act like one, letting them take advantage of you like that. Why don’t you go to your boss and confront him? Why don’t you speak up for yourself and your talents?’ (*Esperanza Rising* 221-222)

Die neu eingewanderten Mexikaner trifft diese fortgeführte Ungleichbehandlung in unterschiedlich großem Ausmaß. Wie Miguel suchen auch die anderen Immigranten und Arbeitsmigranten aus anderen Teilen der USA in Kalifornien nach Arbeit und einem besseren Leben als es ihnen in ihrer Heimat möglich wäre. Daraus ergeben sich Kämpfe um begehrte Arbeitsplätze. Miguel kann nach einiger Zeit, in der er beim Bau der Eisenbahnstrecke mitgeholfen hat, dort nicht weiter beschäftigt werden, weil andere Arbeiter für weniger Gehalt arbeiten, und erfährt so am eigenen Leib, dass auch in den USA gute Arbeit alleine nicht genügt, um erfolgreich zu sein. Hier kommen die Implikationen der von Connell beschriebenen hegemonialen Männlichkeit erstmals in diesem Roman zu tragen, denn die Mexikaner erfahren, dass es auch in den USA eine Hierarchie gibt, die mit der Ethnie korreliert und gemäß der angloamerikanische Männer höher in der Rangfolge angesiedelt sind als die Mexikaner. Nichtsdestotrotz besteht in den USA für Miguel zumindest größere Hoffnung auf einen sozialen Aufstieg als in Mexiko. Dort wäre soziale Mobilität – zumindest ausgehend davon, wie die Gesellschaft in *Esperanza Rising* dargestellt wird, – schlicht undenkbar. Die Aussicht, durch gute Arbeit wenigstens die Chance zu haben, sich ein selbstbestimmtes Leben aufzubauen, motiviert die *campesinos*.

Mit dieser positiven Einstellung steckt Miguel schließlich auch Esperanza an: „Miguel had been right about never giving up, and she had been right, too, about rising above those who held them down“ (*Esperanza Rising* 250). Der Wandel, den Esperanzas Persönlichkeit im Laufe ihres ersten Jahres in Kalifornien vollzogen hat, wird durch dieses Zitat sichtbar. Sie hat sich von einer verwöhnten Tochter aus gutem Hause zu einer zähen jungen Frau

entwickelt, die sich aus eigener Kraft eine bessere Perspektive erarbeiten will: „She soared with the anticipation of dreams she never knew she could have, of learning English, of supporting her family, of someday buying a tiny house“ (ibid.). An der soeben zitierten Textstelle klingt mehr als deutlich das Motiv des *American Dream* an. Erneut bezieht er sich vor allem auf die Möglichkeit, aus eigener Kraft die Lebensbedingungen zu verbessern, natürlich auch finanziell, aber mit dem Fokus auf einem Leben ohne stetige Armut. Auch scheint Esperanza ihren Gemeinschafts- und Familiensinn, den sie in ihrer mexikanischen Heimat kennengelernt hat, nicht zu vergessen: Wenn sie über ihren persönlichen *American Dream* nachdenkt, schließt sie gleich ihre Familie mit ein, die ebenfalls von den von ihr erreichten verbesserten Lebensbedingungen profitieren soll.

Aufgrund all dieser Hoffnungen, die die neu immigrierten Mexikaner auf ihren Neuanfang in den USA setzen, reagieren nicht alle von ihnen so besonnen auf erste Rückschläge wie Miguel. Besonders schlechte Löhne und die benachteiligende Behandlung der Mexikaner sorgen dafür, dass sich unter den Bewohnern erste Widerstände formieren, die im Camp zu Protesten führen. Diese sollen auf die ungerechten Arbeitsbedingungen hinweisen und versuchen, die Arbeitssituation zu verbessern: „We aren't going to work under those disgusting conditions and for those pitiful wages“ (*Esperanza Rising* 192). Damit schlägt der Roman eine Verbindung von der Handlung in die Arbeitsrealität der Mexikaner im 20. Jahrhundert, wo sie vor allem als billige Arbeitskräfte gesehen wurden und, wie im Anfangskapitel beschrieben, unter extrem schlechten Arbeits- und Lebensbedingungen in den USA litten. Die Demonstrierenden erreichen mit ihren Protesten ihre Ziele einer besseren Behandlung nicht. Vielmehr verursachen sie einen Riss in der Gemeinschaft der *campesinos* zwischen denen, die sich einem Streik anschließen, und denen, die Repressalien befürchten und sich nicht erheben wollen:

That is why we came to this country. To work. To take care of our families. To become citizens. [...] There are many of us who don't want to get involved in the strike because we can't afford to lose our jobs, and we are accustomed to how things are in our little community. (*Esperanza Rising* 134)

Diese Entwicklung zeigt, dass für die *campesinos* in *Esperanza Rising* im Vordergrund steht, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Alle anderen Anliegen stehen dahinter zurück, wie z.B. der Erhalt ihrer eigenen Kultur, der einen recht niedrigen Platz in der Prioritätensetzung einnimmt. Da die Camps nach Herkunft der *campesinos* unterteilt

werden und die Mexikaner viele ihrer Traditionen beibehalten können, scheint es zudem noch keinerlei Einfluss durch die angloamerikanische Kultur zu geben. Das hat zur Folge, dass die Thematik einer Konfrontation zwischen den Kulturen keine besondere Beachtung erfährt. Aus dem gleichen Grund finden auch keinerlei Versuche der *campesinas* statt, sich aus der ihnen zugewiesenen Rolle zu befreien. Auf der einen Seite werden bis zur Zweiten Frauenbewegung und dem Aufkommen des Xicanisma noch Jahrzehnte vergehen; auf der anderen Seite ist in *Esperanza Rising* weniger offensichtlich eine Unterdrückung der Frauen zu spüren als in anderen analysierten Romanen, was u.a. auch an Esperanzas aktiver Beteiligung am Erwerb des Einkommens der Familie liegen mag.

Die grundsätzlich sehr harmonische Gruppe von *campesinos*, in der sowohl die Männer als auch die Frauen aktiv ihre Gemeinschaft gestalten, zeichnet sich durch Hilfsbereitschaft genauso aus wie durch gemeinsame Feste, die *jamaicas*. Diese erinnern in all ihren Facetten an mexikanische Feiern. Alle Bewohner des Camps tragen gemeinsam zu den Feiern bei, so dass sich deren Ruf über das Camp hinaus verbreitet und Gäste auch von außerhalb kommen, um daran teilzunehmen (vgl. *Esperanza Rising* 130). Während einige Mexikaner ihre Gitarren mitbringen, so dass die Gäste tanzen können (vgl. *Esperanza Rising* 129-130), tragen die Mexikanerinnen durch ihre traditionellen Gerichte zum Gelingen der Veranstaltungen bei. Es wird gemeinsam gegessen, so dass auch die soziale Bedeutung von Mahlzeiten für das Schaffen einer Gemeinschaft erneut aufgegriffen wird. Nahrung kommt nicht nur die Aufgabe zu, das Individuum am Leben zu erhalten, sondern dient auch dazu, die Gemeinschaft – in der Familie oder auch darüber hinaus mit weiteren Personen – zusammenzubringen und so das Gemeinschaftsgefühl zu stärken, wie bereits beschrieben wurde.

Die Gemeinschaft zeichnet sich weiterhin durch ihre Hilfsbereitschaft anderen Mexikanern gegenüber aus. Hilfsangebote beschränken sich nicht auf den engsten Familienkreis, sondern umfassen auch weitere Familienmitglieder und Bekannte. So erhalten Esperanza und Ramona zusammen mit Miguel, Hortensia und Alfonso beispielsweise Hilfe von Alfonsos Bruder und dessen Familie. Sie finden eine Anstellung für Ramona und teilen sich ihre Unterkunft mit ihr und Esperanza, obwohl sie sich nicht kennen: „Many people come to this valley and wait months for a job. Juan went to a lot of trouble to make sure we had this cabin waiting for us when we got here“ (*Esperanza*

Rising 104). Ramona und Esperanza ordnen sich – aus Esperanzas Sicht anfangs widerwillig – in dieses System der gegenseitigen Hilfsbereitschaft, aber auch Abhängigkeit, sofort ein. So kommt Esperanza die Aufgabe zu, auf Juans und Josefinas einjährige Zwillinge aufzupassen, damit auch Josefina zur Arbeit auf dem Feld gehen kann: „If you watch the babies, then Josefina can work and that is one more paying jobs between us“ (*Esperanza Rising* 107).

Neben den anderen *campesinos* im Camp und den Mexikanern, die das Camp für die *jamaicas* besuchen, begegnen die meisten Camp-Bewohner in ihrem Alltag vor allem anderen ethnischen Minderheiten. Kontaktpunkte mit Angloamerikanern gibt es für Esperanza und die meisten *campesinos* fast ausschließlich bei offiziellen Anlässen, während der Arbeit mit ihren Arbeitgebern oder den Vertretern von Behörden. Vor allem Esperanza, für die diese Situationen neu sind, verunsichern diese Zusammentreffen mit *la migra*. Die anderen Mexikanerinnen beruhigen sie, können aber nicht verhindern, dass auch sie diesen Amtsträgern mit großem Respekt begegnen. Angesichts der Ausweisungswelle während der Weltwirtschaftskrise, die in einem der vorherigen Kapitel besprochen wurde, ist diese tief verwurzelte Unsicherheit der amerikanischen Immigrationspolizei gegenüber sehr verständlich. Auch Marta, die mit ihrem Streikaufruf ein herausstechender Charakter unter den *campesinos* ist, muss trotz ihrer amerikanischen Staatsbürgerschaft mit einer Ausweisung rechnen. Obwohl sie in den USA geboren ist, wird sie von den Behörden als Mexikanerin angesehen und steht somit mit den anderen *campesinos* auf einer niedrigeren Hierarchiestufe als die Angloamerikaner, besonders im direkten Umgang mit den Behörden.

Die *campesinos* nehmen diese hierarchische Beziehung nicht nur subjektiv wahr. Auch aus der Sicht der dargestellten Angloamerikaner besteht diese Hierarchie, sowohl im Camp als auch außerhalb. Mexikaner werden als minderwertig betrachtet: „Esperanza, people here think that all Mexicans are alike. They think that we are all uneducated, dirty, poor, and unskilled. It does not occur to them that many have been trained in professions in Mexico“ (*Esperanza Rising* 187). Aus dieser Sicht resultieren Einschränkungen, die den Mexikanern ihre gesellschaftliche Marginalisierung konsequent verdeutlichen: „There were special sections at the movie theater for Negroes and Mexicans. In town, parents did not want their children going to the same schools with Mexicans“ (*Esperanza Rising*

188). Mit dieser Diskriminierung und Segregation wird die nächste Generation der Angloamerikaner schon früh indoktriniert. Lehrer zementieren sie ebenfalls, indem sie sie in der Schule vorleben und den mexikanischstämmigen Kindern ihren vermeintlichen Platz in der Gesellschaft zuweisen. Trotz ihrer Anstrengung und ihrer Leistung erhält Isabel keine Chance, „Schulkönigin“ zu werden: „I had the best grades but the teacher said she chose on more than just grades“ (*Esperanza Rising* 226). Die Vermutung, dass diese zusätzlichen Kriterien Angloamerikaner bevorzugen, liegt sehr nahe.

Von Vertretern anderer ethnischer Minderheiten werden die Mexikaner dagegen akzeptiert und, wie Miguel es ausdrückt, wie Menschen behandelt (vgl. *Esperanza Rising* 186). Aus diesem Grund fahren sie zu einem weiter entfernten Supermarkt, anstatt in einem amerikanischen Laden in der Nähe einzukaufen. Das Geschäft von Mr. Yakuda bietet zudem den Vorteil, auch Lebensmittel zu führen, die die Mexikaner für ihre Gerichte benötigen (vgl. *ibid.*). Durch diese räumliche Trennung und das Meiden von Begegnungen mit Angloamerikanern wird der beiderseitige Abbau von Vorurteilen natürlich auch unmöglich gemacht.

Es ist davon auszugehen, dass von angloamerikanischer Seite kein Interesse vorhanden ist, den bestehenden status quo zu verändern, der ihre Vormachtstellung weiterhin garantiert. Die Besitzer der Felder sehen die *campesinos* ausschließlich als Arbeiter, die aufgrund der ausbeuterischen Arbeitskonditionen zur Vergrößerung ihres Reichtums beitragen. Nur aus diesem Grund beschützen sie sie: „The growers need the workers. That is why the company guards us“ (*Esperanza Rising* 205). Diese Art der Beziehung bedeutet aber auch, dass aus Sicht der Firmen keinerlei Notwendigkeit besteht, etwas an der Situation der Mexikaner und ihren Arbeitsbedingungen zu verbessern, solange sie arbeiten. Wenn sie nicht arbeiten, werden sie durch andere Arbeiter ersetzt, die bereit sind, zu den gegebenen Bedingungen zu arbeiten. So werden die Mexikaner weiterhin benachteiligt und müssen zusehen, wie anderen Feldarbeiter, zum Beispiel aus anderen Teilen der USA, wie Oklahoma, bessere Voraussetzungen angeboten werden: „‘They get inside toilets and hot water! And a swimming pool!’“ (*Esperanza Rising* 218). Die Mexikaner dürfen in diesem Pool nur am Freitagnachmittag, kurz vor der Reinigung am Samstagvormittag, schwimmen (vgl. *ibid.*) und werden so erneut an ihre Marginalisierung in der Gesellschaft erinnert.

Familie ist in der sozialen Dimension in *Esperanza Rising* das herausragende Thema. Bei den im Roman gezeigten Figuren steht der Erhalt der Kernfamilie und deren Wunsch zusammenzubleiben an erster Stelle: „‘Esperanza, if we had stayed in Mexico and I had married Tío Luis, we would have had one choice. To be apart and miserable. Here, we have two choices. To be together and miserable or to be together and happy’” (*Esperanza Rising* 104). Diese Einstellung nimmt im Verlauf der Handlung immer größere Bedeutung ein, da Esperanza und Ramona zusammen in den USA ein neues Leben beginnen und nur eine sehr begrenzte Anzahl von Menschen kennen. Die gegenseitige Unterstützung ist nicht nur emotional bedingt, sondern basiert auch auf Notwendigkeit – jedes Familienmitglied muss zum (finanziellen) Überleben der Familie beitragen. Die Sicherheit, die die Familienmitglieder durch ihre gegenseitige Unterstützung erlangen und auf die sie sich verlassen können, erweist sich als wichtiger als der finanzielle Reichtum, den die Familie in Mexiko besaß. Auch Esperanza lernt diese Lektion in ihrer neuen Lebenssituation sehr schnell und erfüllt diese neuen Ansprüche, als ihre Mutter schwer erkrankt und die Tochter ihren Posten übernimmt, um so die Rechnungen zahlen und die Arztkosten übernehmen zu können (vgl. *Esperanza Rising* 165).

Der hohe Stellenwert der Familie und deren emotionale Verbundenheit werden explizit noch einmal durch Abuelitas Ankunft im Camp veranschaulicht. Esperanza wird von Emotionen überwältigt: „Her throat tightened and she felt as if she couldn’t move. [...] Esperanza tried to say her name but couldn’t. Her throat was cramping from her emotions” (*Esperanza Rising* 239). Genau so geht es ihrer Mutter (vgl. *Esperanza Rising* 243). Abuelita selbst bestätigt die tiefe Verbindung innerhalb der Familie. Sie habe schon in Mexiko gefühlt, dass es ihrer Tochter nicht gut gehe, und nun in den USA Gewissheit über diese Befürchtung erlangt (vgl. *Esperanza Rising* 245).

An Abuelita wird in *Esperanza Rising* darauf hingewiesen, dass in der mexikanischen Kultur der Respekt gegenüber älteren Menschen tendenziell stärker ausgeprägt ist als in den USA. Abuelita spielt eine wichtige Rolle für viele der Charaktere. Alle dargestellten Figuren respektieren sie sehr (vgl. *Esperanza Rising* 12-13), stehen ihr aber auch nahe. Dazu trägt sicherlich ihr für eine Person ihres Standes und ihres Alters manchmal unkonventionelles Verhalten bei, welches von ihren Interaktionspartnern nicht kritisiert wird:

She looked very distinguished, wearing a respectable black dress, the same gold loops she wore in her ears every day, and her white hair pulled back into a bun at the nape of her neck. [...] Abuelita might host a group of ladies for a formal tea in the afternoon, then after they had gone, be found wandering barefoot in the grapes, with a book in her hand, quoting poetry to the birds. Although some things were always the same with Abuelita – a lace-edged handkerchief peeking out from beneath the sleeve of her dress – others were surprising: a flower in her hair, a beautiful stone in her pocket, or a philosophical saying salted into her conversation. (*Esperanza Rising* 13)

Sie benötigt keinerlei Hierarchien und nimmt ihrerseits alle anderen Personen, mit denen sie in Kontakt steht, sehr ernst; Kindern bringt sie die gleiche Achtung entgegen wie Erwachsenen und unterscheidet Menschen nicht aufgrund ihres sozialen Standes. Ein Beleg hierfür ist ihre aufkeimende enge Beziehung zu Isabel, der sie die gleichen Stickmuster beibringt wie Esperanza ein Jahr zuvor (vgl. *Esperanza Rising* 252-253). In ihrer Familie nimmt sie eine noch tragendere Rolle ein als für die anderen Menschen der Gemeinschaft. Für Esperanza ist sie eine wichtige Leitfigur, die versucht, sie in Lebensweisheiten und Mut zu unterrichten. Ihre Rolle als Mentorin ist dabei pragmatischer und praktischer ausgerichtet als die von Ultima (*Bless me, Ultima*) oder Doña Felicia (*So far from God*), wie folgende Ratschläge zeigen: „'No hay rosa sin espinas. There is no rose without thorns'" (*Esperanza Rising* 14) oder „'Do not be afraid to start over'" (*Esperanza Rising* 15).

Trotz ihrer engen Beziehung zu Esperanza wird diese Verbindung noch durch die Intensität des Verhältnisses zwischen Abuelita, deren Name zu keinem Zeitpunkt genannt wird, und ihrer Tochter Ramona übertroffen. Abuelita kümmert sich hingebungsvoll um ihre erwachsene Tochter, als sei sie noch ein Kind, und hat die tiefste Verbindung von allen zu ihr: „Abuelita sat by Mama's bed every night and stroked her head until she slept; then she would come around to the other side and do the same for Esperanza" (*Esperanza Rising* 27).

Im Unterschied zu einigen anderen der analysierten Romane, wie z.B. *Caramelo*, fällt in *Esperanza Rising* ein Fehlverhalten des Kindes nicht auf die Eltern und deren vermeintlich missglückte Erziehung zurück. Dies macht eine Begegnung von Ramona und Esperanza mit einer armen Bäuerin im Zug in die USA deutlich. Esperanza, die das veränderte Verhalten ihrer Mutter ihren Mitreisenden in der dritten Klasse gegenüber nicht versteht (vgl. *Esperanza Rising* 77), ignoriert die Kontaktversuche weitestgehend, was zu einer

Ermahnung seitens der Mutter führt sowie einer Entschuldigung Ramonas der Bäuerin gegenüber: „I am sorry for my daughter’s bad manners“ (*Esperanza Rising* 69). Kindern werden hier also eine eigene Persönlichkeit, Entscheidungsvermögen und Verhalten zugestanden, das nicht nur die Maximen der Eltern widerspiegelt.

Die Thematik einer unterschiedlichen Behandlung der Geschlechter wird ebenfalls partiell anders behandelt als in den anderen Werken, in denen zum Beispiel tendenziell eine sehr deutlich geschlechtsspezifische Erziehung dargestellt wird. *Esperanza Rising* zeigt ebenfalls eine eindeutige Rollenaufteilung, bei der ausschließlich die Frauen für den Haushalt und darin anfallende Tätigkeiten zuständig sind. Wie bei *Bless me, Ultima* ist dies auch bei *Esperanza Rising*, das zeitlich sogar noch früher angesiedelt ist, wenigstens in Teilen dem Zeitgeist der Epoche (hier die 1930er Jahre) zuzuschreiben, die ethnienübergreifend von fest definierten Geschlechterrollen geprägt war. Bereits Isabel hat als achtjähriges Mädchen gelernt, Haushaltsaufgaben zu erledigen: „if you will teach me how to pin diapers, how to wash, and...“ Isabel interrupted her. ‘But that is so easy!’ Esperanza stood up and carefully practiced with the broom. ‘It is not easy for me.’“ (*Esperanza Rising* 120). Ein entscheidender Unterschied zu dem Großteil der bisher dargestellten weiblichen Figuren (Ausnahme: die Protagonistinnen in Castillos *So far from God*) liegt in der doppelten Arbeitslast der *campesinas* in *Esperanza Rising*. Viele von ihnen arbeiten auf den Feldern mit und verdienen Geld. Dennoch werden die Geschlechterrollen bezogen auf die Hausarbeit gewahrt und letztere wird ausschließlich von den Frauen verrichtet. Insofern bekräftigt die Darstellung der weiblichen Figuren Cassandra Rodriguez’ Aussage, dass Geschlechterdynamiken sich verändern können, wenn auch Mexikanerinnen bzw. Chicanas einer bezahlten Arbeit nachgehen (vgl. C. Rodriguez 1435). Zwar stehen die Männer weiterhin dem Haushalt vor und es gäbe keine Hütte für einen rein weiblichen Haushalt im Camp (vgl. *Esperanza Rising* 102), doch sind zwischen den gezeigten Ehepaaren keine offensichtlichen Machtdemonstrationen festzustellen, die auf der demonstrativen Unterdrückung der Frauen beruhen. Die Männer wissen, dass sie auf die finanzielle Mithilfe ihrer Frauen angewiesen sind. Noch offensichtlicher als die Äußerung von Rodriguez findet sich sogar Maria Aysa-Lastras Feststellung über den Alltag realer mexikanischer Familien ihren Niederschlag: Auch wenn beide Partner (annähernd) gleich viele Stunden einer bezahlten Arbeit nachgehen,

übernehmen auch in solchen Partnerschaften die Frauen den überwiegenden Teil der Haus- und Erziehungsarbeit (vgl. Aysa-Lastra 1438).

Das vollständige Delegieren der Hausarbeit an Frauen ist eine Strategie, mittels derer sich die *campesinos*, die ihre Männlichkeit durch die sich dominant gebärenden Angloamerikaner potenziell bedroht sehen, ihrer Machtposition zu vergewissern suchen – auf Kosten einer weiterhin erwarteten Subordination von Frauen (trotz ihres Beitrags zum Familienauskommen, aufgrund dessen sich die Machtverhältnisse, wie oben erwähnt, schon zugunsten der Frauen verschoben haben). Die *campesinas* wiederum erklären sich aufgrund ihrer kulturellen Prägung laut Connell implizit mit dieser Rollenverteilung einverstanden (vgl. Connell 10).

Dennoch scheint eine partielle Durchlässigkeit hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung zumindest möglich, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Da Esperanzas Eltern kein weiteres Kind bekommen haben, vor allem keinen männlichen Stammhalter, darf auch sie ehrenvolle Aufgaben übernehmen, die traditionell von einem Sohn übernommen werden, und eröffnet z.B. die Traubenlese auf der Ranch ihrer Eltern (vgl. *Esperanza Rising* 5-6).

Da die in *Esperanza Rising* gezeigten Figuren erst im Verlauf der Handlung aus Mexiko in die USA auswandern, sind sie natürlich noch sehr in der Kultur ihres Heimatlandes verwurzelt, so dass sie auch in der mentalen Dimension den Werten, Normen und Traditionen der mexikanischen Kultur folgen.

Die Natur ist für alle Figuren von existentieller Bedeutung, was nicht nur im hohen Stellenwert der Natur in der mexikanischen Kultur begründet ist. In Mexiko war der Reichtum von Esperanzas Familie auf Weintrauben begründet. Für die dargestellten *campesinos* bedeutet die Natur in Form von Landwirtschaft ihre Lebensgrundlage. Ohne eine gute Ernte verlieren sie die Möglichkeit zu arbeiten. Zudem können sie überschüssige Erträge kostenlos mitnehmen (vgl. *Esperanza Rising* 95). Fallen diese Nutzungen aufgrund schlechter Ernten aus, hat dies für die Mexikaner weitreichende (finanzielle) Folgen. Da die Natur das Leben und den Alltag der Feldarbeiter bestimmt, messen sie die Jahreszeiten an der Ernte, die zu einem Zeitpunkt stattfindet, und den damit zusammenhängenden Tätigkeiten, nicht dem kalendarischen Monatsnamen:

Mama breathed in the dust at the end of the grapes and that's when she got sick. Then it had been time to prune the grapes and get ready for potatoes. Working potatoes was the heart of winter and the cold that dampened the bones. And during potato eyes, Mama had gone to the hospital. (*Esperanza Rising* 247)

Pam Muñoz Ryan betont diese saisonale Zeitrechnung, indem sie die Kapitel des Romans nach den Früchten benennt, die während der jeweils stattfindenden Handlung geerntet werden, und dabei jeweils den spanischen und englischen Namen nutzt, z.B. Las Guayabas/Guaves, Las Cebollas/Onions, Las Almendras/Almonds, etc. Weiterhin werden Erzeugnisse der Natur auch in diesem Buch als Heilmittel beschrieben. Esperanza ist auf diesem Gebiet zuerst vollkommen unwissend, wird aber von den anderen *campesinas* in die erprobten Wirkungen von bestimmten Pflanzen eingeführt, so dass sie schon bald ihre schmerzenden Hände mit dem Öl der Avocados pflegen kann (vgl. *Esperanza Rising* 181).

Für Esperanza ist der emotionale Halt, den ihr die Natur gibt, jedoch wohl noch wichtiger. Als Kind brachte Esperanzas Vater ihr bei, auf die Natur zu hören, und wie sie spüren kann, wenn die Natur „atmet“ (vgl. *Esperanza Rising* 1-3). Die Natur bietet Esperanza eine direkte Verbindung zu ihrem Vater. Dort fühlt sie sich ihm besonders nahe und verspürt einen ähnlichen emotionalen Effekt wie in der Geborgenheit in ihrer Familie. Sobald sie die ersten Anzeichen von Natur in den USA wahrnimmt, hebt sich ihre Laune in der unbekanntenen neuen Heimat:

Los Angeles had lush palms and green grass and even though it was September, roses were still blooming in the flower beds. She took a deep breath. The aroma of oranges from a nearby grove was reassuring and familiar. Maybe it wouldn't be so different here. (*Esperanza Rising* 87)

Im Umkehrschluss bedeutet diese positive Wirkung der Natur aber auch, dass Esperanza sich verloren und nicht geerdet fühlt, wenn sie keine Natur spüren kann:

she began to feel as if she were floating and drifting upward. She lifted higher and part of her liked the sensation but another part of her felt untethered and frightened. She tried to find the place in her heart where her life was anchored, but she couldn't [...] She felt as if she were falling, careening through the hot air. (*Esperanza Rising* 92)

Erst als sie sich wieder besser fühlt und auch ihre Familie um sich versammelt hat, wagt Esperanza einen neuen Versuch, die Natur zu spüren:

As the sun rose, Esperanza began to feel as if she rose with it. Floating again, like that day on the mountain, when she first arrived in the valley. She closed her eyes, and this time she did not careen out of control. Instead, she glided above the

earth, unafraid. She let herself be lifted into the sky, and she knew that she would not slip away. She knew that she would never lose Papa or El Rancho de las Rosas, or Abuelita or Mama, no matter what happened. (*Esperanza Rising* 249)

Die positive Wirkung der Natur und das positive Lebensgefühl Esperanzas bedingen sich demnach gegenseitig.

Eine Verbindung zwischen Esperanza und ihrem verstorbenen Vater wird durch eine seiner Rosen hergestellt. Alfonso und Miguel konnten sie aus dem Garten der ausgebrannten Ranch retten und integrieren sie im Camp nun in den Hausaltar der Familie. Dort hofft die Familie, dass sie wachsen wird und eine zusätzliche Erinnerung bildet. Esperanza plant zudem, aus den Rosenblättern Tee zu brauen und auch auf diese Art ihrem Vater zu gedenken (vgl. *Esperanza Rising* 124).

Der Hausaltar der Familien, der außerhalb der beiden Hütten steht, wurde damit bereits erwähnt. Entsprechend den geringen finanziellen Mitteln der *campesinos* ist das Zentralstück eine Virgen de Guadalupe aus Plastik. Sie wird von Esperanza und den anderen Bewohnern des Camps angerufen, wenn sie beten oder ihre Wünsche äußern (vgl. *Esperanza Rising* 137) und manifestiert damit auch in diesem Roman eine mexikanische Auslegung des Katholizismus. Darüber hinaus besuchen Ramona und Esperanza regelmäßig den Gottesdienst in Bakersfield. Diese Besuche nehmen sie ernst, worauf ihre Gespräche zu diesem Thema hinweisen, in denen sie über ihre Gebete und wofür sie bitten wollen, reden:

‘In church, what will you pray for, Esperanza?’ asked Mama. Esperanza smiled. She and Mama had done this many times before they went to sleep.

‘I will light a candle for Papa’s memory,’ she said. ‘I will pray that Miguel will find a job at the railroad. I will ask Our Lady to help me take care of Lupe and Pepe while Isabel is at school. And I will pray for some white coconut candy with a red stripe on the top.’

Mama laughed softly.

‘But most of all, I will pray that Abuelita will get well. And that she will be able to get her money from Tío Luis’s bank. And that she will come soon.’ (ibid.)

Zugleich nutzen Mutter und Tochter diese Ausflüge aus dem Camp heraus aber auch, um Zeit miteinander verbringen und dem Tag eine besondere Bedeutung zu geben, indem sie den Kirchgang mit einem Besuch in einem Laden verbinden, der mexikanische Süßigkeiten verkauft (vgl. ibid.).

Die Sprachsituation der Charaktere stellt sich in *Esperanza Rising* anders dar als in den meisten anderen Romanen. Da Esperanza, Ramona, Miguel, Hortensia und Alfonso erst in den USA ankommen, sprechen sie noch gar kein Englisch. Auf Esperanza wirkt die ungewohnte Sprache unangenehm: „Esperanza could hear them talking in English, the words hard and clipped, as if they were speaking with sticks in their mouths“ (*Esperanza Rising* 100-101). Diese Einschätzung Esperanzas ist bemerkenswert, da sie eine Einstellung der spanischen und englischen Sprache gegenüber erkennen lässt, in der, anders als in vielen Chicano-Romanen, nicht das Spanische als minderwertig angesehen wird. In Mexiko ist Esperanza weder mit der englischen Sprache in Berührung gekommen, noch hat sie eine Geringschätzung des Spanischen erlebt. Sie hat demnach noch keine Vorurteile gegenüber ihrer Ethnie oder Sprache internalisieren können (vgl. Singer 393) und verfügt weiterhin über das Selbstwertgefühl, welches ihr in Mexiko aneignen wurde.

Diese Einschätzung der beiden Sprachen bedeutet jedoch nicht, dass Esperanza sich gegenüber dem Englischen verschließt. Vielmehr versteht sie schnell, dass die Landessprache für sie eine Voraussetzung sein wird, ihre Lage in der Zukunft zu verbessern:

Esperanza could hear them talking in English, the words hard and clipped, as if they were speaking with sticks in their mouths. They all looked at her and laughed. She turned away, thinking that if Isabel could learn English, then maybe someday she could learn it, too. (*Esperanza Rising* 100-101)

Lediglich von einigen Personen, wie der in den USA geborenen Marta oder Isabel, ist bekannt, dass sie Englisch sprechen. Es ist daher davon auszugehen, dass fast alle der im Roman dargestellten Dialoge auf Spanisch stattfanden, auch wenn die Erzählinstanz sie auf Englisch wiedergibt. Wenn doch spanische Sätze (häufig Ausrufe) genutzt werden, folgt sogleich die englische Übersetzung, so dass auch monolinguale Leser das Gesagte verstehen: „had to be picked *rápido*, quickly“ (*Esperanza Rising* 144), „¡Una tormenta de polvo! Dust storm!“ (*Esperanza Rising* 147), „Mi sobrina, my niece“ (*Esperanza Rising* 108), „No hay rosa sin espinas. There is no rose without thorns“ (*Esperanza Rising* 14). Code-switching wird zudem auch in diesem Roman verwendet, um Zutaten oder Gerichte mit ihrer spanischen Bezeichnung einzuführen: *tomates* (*Esperanza Rising* 121), *arroz* (ibid.), *burritos* (*Esperanza Rising* 90), *tortillas* (*Esperanza Rising* 121), *flan de almendra*

(*Esperanza Rising* 129). Über diese originale Bezeichnung wird damit erneut die Bedeutung authentischer mexikanischer Gerichte betont.

In *Esperanza Rising* wird das Aufwachsen eines Mädchens mexikanischer Herkunft in einem historischen Kontext dargestellt, der sich zeitlich deutlich von den Kontexten, die in den anderen in dieser Arbeit analysierten Romanen aufgerufen werden, unterscheidet. Der (jungen) Zielgruppe des Romans wird durch die Darstellung der kognitiven und emotionalen Reaktionen der Hauptfigur auf die USA nach ihrer Immigration aus Mexiko die Entwicklung von Empathie ermöglicht. Wie auch in anderen Romanen werden Vorurteile zwischen verschiedenen Gruppen (auch innerhalb der mexikanischen Gesellschaft) thematisiert. Der Grundtenor ist aber eher ein positiver; die Auswanderung erscheint als Herausforderung und als Chance. Das mexikanische Erbe, etwa in Gestalt von traditionellen Gerichten, der spanischen Sprache oder auch dem Katholizismus, fungiert als wichtiges identitätsstiftendes Element – für die Hauptfigur Esperanza wie auch für die Gemeinschaft.

9. Sandra Cisneros' *Caramelo* (2002)

Sandra Cisneros wurde 1954 als jüngstes Kind und einzige Tochter einer Familie mit sieben Kindern in Chicago geboren, wo sie auch aufwuchs. Vor ihrer Emigration in die USA galt die Familie ihres Vaters in Mexiko als wohlhabend, bis ihr Urgroßvater den Reichtum verspielte (vgl. Ganz 19). Cisneros' Vater traf ihre Mutter, Chicana der ersten Generation, in den USA, wo er eine Polsterei besaß. Die Familie siedelte sich in einer der ärmeren Gegenden Chicagos an, pendelte jedoch regelmäßig zwischen Mexiko und den USA. Diese Erfahrung eines Kontakts mit den unterschiedlichen Kulturen prägte Cisneros' Kindheit und findet auch in dem im Folgenden zu untersuchenden Roman ihren Niederschlag.

Sie schrieb schon früh Texte, wobei sie von ihrer Mutter unterstützt wurde, die Sorge dafür trug, dass ihre Tochter nicht wegen ihres Geschlechts benachteiligt wurde. Nach ihrem Bachelor of Arts der Loyola University Chicago studierte Cisneros einen Master of Fine Arts des Iowa Writers' Workshop der University of Iowa (vgl. Quintana 348). Dort erkannte sie, dass ihre soziale Position als Chicana einzigartiges Potenzial besaß und dass sie ihren kulturellen Hintergrund als Inspiration nutzen konnte (vgl. *ibid.*). Trotz ihrer schriftstellerischen Aspiration unterrichtete sie nach ihrem MFA zuerst im Chicano-Viertel Chicagos an der Latino Youth Highschool junge Schulabbrecher.

Nach ihrer ersten Veröffentlichung, *The House on Mango Street* (1984), wurde sie Writer-in-Residence und unterrichtete Kreatives Schreiben, u.a. an der University of Michigan und der University of California in Berkeley. Genau wie Ana Castillo als Schlüsselfigur der Chicana-Literatur bekannt, ist Sandra Cisneros eine Pionierin ihres Feldes als erste Chicana, die in einem Mainstream-Verlag veröffentlichte⁶⁴ und somit maßgeblich zur Verbreitung der Chicana-Literatur beitrug.

Cisneros spielt in ihren Werken mit verschiedenen narrativen Formen. *The House on Mango Street* besteht aus einzelnen Vignetten und gleicht laut Renee Montagne mehr einem „patchwork quilt than novel“ (<https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=102900929&t=1592820874201>, letzter Zugriff: 22. Juni 2020). Es etabliert einen neuen Raum für Chicana-Literatur, was dazu beitrug, dass ihr Roman heute über alle Ethnien hinweg gelesen, teilweise im Englischunterricht als Lektüre genutzt wird und in verschiedene Sprachen übersetzt

⁶⁴ 1991 wurde *Woman Hollering Creek* im Random House-Verlag veröffentlicht.

wurde. Neben ihrem unkonventionellen Umgang mit literarischen Formen setzt sie ihre kulturelle Hybridität gezielt ein, um auf Themen wie ökonomische Ungleichheit, weibliche Identität und Sexualität und Raum (geographisch, in der Gesellschaft und in dem eventuell einengenden Zuhause) aufmerksam zu machen. Angesichts ihrer langen Karriere verwundern die vielen ihr verliehenen Preise, wie die National Medal of Arts (2016), der Pen/Nabokov Award for Achievement in International Literature (2015) und der American Book Award der Before Columbus Foundation (1985), nicht.

Wie schon bei *Bless me*, *Ultima* und *The Rain God* lassen sich auch in *Caramelo* viele autobiographische Züge feststellen. Ellen McCracken attestiert dem Text zudem Parallelen zwischen der Romanhandlung und der Familiengeschichte der Cisneros' (vgl. McCracken 8). Celaya (Lala) Reyes ist – wie auch Sandra Cisneros – das jüngste Kind und die einzige Tochter ihrer Eltern. Die Familie ist in Chicago beheimatet, verbringt aber jeden Sommer in Mexiko. Dort lebt die strenge Großmutter Soledad⁶⁵ bis zum Tod ihres Mannes. Sie vertritt traditionelle mexikanische Werte und versucht, die Erziehung ihrer Enkel ihrem Standard gemäß zu beeinflussen. Lala, ihre Brüder, Cousins und Cousinen verstehen sich nicht gut mit ihr. Nach ihrem Tod sucht Soledads Geist Lala heim, da diese die Lebensgeschichte der Großmutter erzählen soll. Im Laufe der Gespräche über Soledads Leben realisiert Lala, dass sich ihre Schicksale über die Generationen hinweg in vielen Punkten trotz aller Unterschiede doch sehr ähneln. Durch diese Geschichten erfährt sie zudem mehr über das frühe Leben ihres Vaters, dessen Lieblingskind sie zwar ist, der sie aber aufgrund ihres Geschlechts dennoch anders erzieht als ihre Brüder.

Cisneros spricht in *Caramelo* diverse Borderland-Thematiken an. In geographischer Hinsicht wachsen die Kinder wortwörtlich grenzüberschreitend auf, während des Schuljahres in Chicago und während der dreimonatigen Sommerferien in Mexiko. Mit der alljährlichen Grenzüberquerung geht zudem ein Wechsel der Erziehungsstile einher. Der zunehmend durch amerikanische Werte beeinflusste Erziehung der Eltern steht die anderen Werten und Normen verpflichtete mexikanische Erziehung der Großmutter gegenüber. Dieser Unterschied deutet auf ein Borderland der Modernisierung, des Zeitenwandels und zwischen verschiedenen Generationen hin – welcher Wandel wird zugelassen, wo versucht die ältere Generation, einen Wandel zu verhindern? Die

⁶⁵ Lala bezeichnet Soledad meist als ihre „Awful Grandmother“. Genau wie in *Caramelo* werden in dieser Arbeit beide Namen genutzt und sind austauschbar.

Diskussion über eine Veränderung in den traditionellen Geschlechterrollen genauso wie des vorherrschenden Standesdünkels der mexikanischen Seite der Familie betonen diesen Wandel der kulturellen Ansichten im Verlauf der drei Generationen von der Awful Grandmother Soledad über Vater Inocencio hin zur Erzählinstanz Lala.

Wie häufig in ihrem Oeuvre, sind Bewegung und *storytelling* auch in *Caramelo* Hauptmotive. Nicht nur die Figuren überschreiten Grenzen, sondern auch die Erzählinstanz. Im Fall von Lala umfasst dies nicht nur von Gloria Anzaldúa angesprochene Grenzen, wie die des Geschlechts und der für Lala daraus entstehenden Einschränkungen bzw. der geographischen Grenze zwischen den USA und Mexiko, sondern auch die Grenze zwischen verschiedenen Generationen, da sich Lala als Erzählerin der Geschichte auch mit den Lebensverhältnissen ihrer Großmutter auseinandersetzen muss. Aus dieser besonderen Konstellation ergibt sich, dass durch Lala auch ihre verstorbene Großmutter ihre Sichtweise mitteilen kann. Diese geteilte Aufmerksamkeit der Erzählerin ermöglicht eine gleichmäßig aufgeteilte Darstellung der drei Generationen der Familie und nicht nur einen Einblick in eine Generation mit kurzen Erwähnungen der anderen Generationen:

Numerous works are written from the perspective of either the second- or the third-generation Chicano or that of the newly arrived immigrant, but sweeping novels that combine the two quite different psyches are rare. Most Chicano novels focus on extended families since they are essential units of the Chicano community, but whereas in most books the focus remains on a single generation, *Caramelo* gives equal attention to three generations of the Reyes family. (Kalogjera 110)

Ebenfalls im Vergleich zu den bisher untersuchten Romanen anders dargestellt wird die Beziehung der Familie zu Mexiko. Erstmals wird eine Großfamilie beschrieben, deren Mitglieder (z.B. die Großeltern) in Teilen noch in Mexiko leben. Für Lala und ihre Geschwister bedeutet dieser Umstand, dass sie jedes Jahr im Sommer ihre Verwandtschaft in Mexiko besuchen. Aus der Darstellung des Lebens der Familie Reyes in Chicago erwächst der Eindruck, dass die Berührungspunkte der Kinder mit der mexikanischen Kultur in den USA vor allem in noch vorhandenen Verhaltensweisen ihrer Eltern liegen⁶⁶; ansonsten scheint es für die jüngere Generation in den USA kaum Bezugspunkte zu Mexiko zu geben. Dies unterscheidet den Roman von der Mehrzahl der in dieser Studie diskutierten Primärtexte.

⁶⁶ Dieses Verhalten von Lalas Eltern wird zu einem späteren Zeitpunkt in diesem Kapitel thematisiert.

Jedoch beeinflusst der Kontakt mit Mexiko durch ihre dreimonatigen Sommeraufenthalte dort Lalas Persönlichkeit nachhaltig: „Every year I cross the border, it’s the same – my mind forgets. But my body always remembers” (*Caramelo* 18). Die geographische Grenze zwischen den USA und Mexiko wird in *Caramelo* nicht in ihrer trennenden Bedeutung thematisiert, was vermutlich durch die regelmäßigen Überquerungen bedingt ist, verändert aber dennoch Lalas Wahrnehmung ihrer Umgebung:

To Lala the border is a place where sensations – colours, smells, and sounds, notably language – signify the change of cultures, but as the crossing is an annual ritual, its frequency diminishes the role of the border as a divider, let alone an ‘open wound’ [...]. (Kalogjera 112)

Kabalen de Bichara fügt zu dieser Feststellung noch hinzu, dass sich der Übertritt von der amerikanischen Kultur in die mexikanische auch auf Lalas Erzählweise niederschlägt: „Once the family crosses the border from the United States into Mexico the narrative makes numerous references to color as well as flavors” (Kabalen de Bichara 46).

Insgesamt spielen die Orte, an denen die Handlung von *Caramelo* stattfindet, eine wichtige Rolle für die Entwicklung der Geschichte. Lala wächst mit ihren Brüdern in Chicago auf, wo sie in ihrem mexikanischen Viertel und der Stadt durchaus von Chicano-Kultur umgeben ist:

Despite its distance from México, Chicago has a population of approximately a quarter of a million people of Mexican background. It is also the third most frequent U.S. destination of Mexican migrants after El Paso and Los Angeles. (A. Castillo 24)

Dennoch dominiert in Lalas Alltag außerhalb der Grenzen ihres Viertels der Einfluss der angloamerikanischen Kultur. Im Gegensatz zu allen anderen in dieser Arbeit behandelten Romanen werden hier Figuren dargestellt, die nicht in einer Grenzregion zu Mexiko leben, wo ein regelmäßiger Austausch mit in Mexiko lebenden Mexikanern bzw. der modernen mexikanischen Kultur stattfindet, wie es in *The Rain God* der Fall ist. Die Lebensbedingungen zwischen ihrem Barrio („mosaic of the combination of two distinctly different cultures” [Mayock 223]) und der angloamerikanischen Dominanz im restlichen Chicago sorgen dafür, dass Lala konsequent mit den zwei unterschiedlichen Kulturen in Berührung kommt, die jedoch nicht starr sind und sich aufeinander zubewegen oder miteinander vermischen.

In der materiellen Dimension findet in *Caramelo* erneut das Essen viel Beachtung bei der Evozierung von Kulturen. Der Schwerpunkt liegt in diesem Roman auf der mexikanischen Küche (vgl. van Hecke 162). Amerikanisches Essen wird nur als Negativbeispiel aufgeführt, vor allem dann, wenn in den USA lebende Mexikaner ihre traditionellen Gerichte an die Zutaten und den Geschmack der USA anzupassen suchen: „He made fried bologna *tacos*. He used American cheese for *quesadillas*! What a barbarity! He scrambled eggs and wieners and served them on homemade flour *tortillas*” (*Caramelo* 138). Mexikanisches Essen, so der Grundtenor der Äußerungen im Roman, soll rein mexikanisch bleiben und nur mit den traditionellen Zutaten auf ursprüngliche Weise hergestellt werden. Lalas Großvater interessierte in der Vergangenheit nicht, dass sein emigrierter Onkel Old mit seinen abgewandelten Rezepten etwas Neues geschaffen und zwei Kulturen miteinander verbunden hat: „[...] what Narciso fails to see is that his uncle has made a recipe his own in an effort to create his own individualized culture in a foreign land” (Salter 47). Die oben beschriebenen Tacos können außerdem als Onkel Olds Versuch verstanden werden, das ihm bekannte mexikanische Essen in den USA zu rekonstruieren, wie die meisten Chicanos es laut van Hecke handhaben (vgl. van Hecke 176), so dass die Mehrheit von Cisneros’ Protagonisten auch in den USA von mexikanischen Gerüchen und Geschmäckern umgeben sind und die Kinder im Alltag mexikanische Gerichte essen und diese Küche als Teil ihrer Identität verstehen (ibid.).

Die traditionelle Zubereitung mexikanischer Speisen soll auch in Mexiko bewahrt werden und wird von Soledad gegen jegliche Veränderung verteidigt. Am Beispiel der *mole* entbrennt eine Diskussion innerhalb der Familie, die demonstriert, wie wichtig nicht nur das Resultat des Kochvorgangs ist, sondern auch der Prozess selbst. An van Hecke beschreibt, dass bereits die Zubereitung zu einem Symbol des Kulturkonflikts wird. Selbst den Vorschlag ihrer Söhne, einen Mixer zu benutzen, weist sie entrüstet ab: „The blender! Forget it! Not even if God willed it! It never tastes the same. The ingredients have to be ground *by hand*, or it never comes out tasting authentic” (*Caramelo* 54). Diese Aussage ist ein (schlecht) versteckter Angriff auf ihre Schwiegertöchter, die einen Mixer nutzen, und somit gleichzeitig eine Kritik sowohl an der Modernisierung und Veränderung von Traditionen als auch an der Amerikanisierung traditioneller mexikanischer Gerichte (vgl. van Hecke 168).

Soledad ist zudem irritiert von den Vorschlägen ihrer Söhne, da sie ihrer Meinung nach gar keine Ahnung von der Zubereitung von Speisen haben sollten: „What do you men know? Why, your own father’s never even entered in my kitchen“ (*Caramelo* 54). Die Küche ist in Soledads Weltanschauung die Domäne der Frau (vgl. *ibid.*), so dass sich an der vermeintlichen Einmischung ihrer Söhne auch unterschiedlich streng ausgelebte bzw. vorhandene Geschlechterrollen zeigen.

Nach der Darstellung der Familie Reyes sagt eine Person viel über sich selbst aus, wenn sie sich bei mexikanischen Gerichten nicht an Traditionen und Regeln hält, sowohl hinsichtlich der Zubereitung als auch der Art, das Essen zu konsumieren: „Celaya’s Mexican middle-class relatives regard those who eat certain foods in certain ways as barbarians“ (Salter 47). Genau wie Nahrung in der Familie Reyes als Werkzeug genutzt wird, um den Status einer Person anzuzeigen, spiegelt Essen für die Awful Grandmother Soledad auch die Identifikation mit der mexikanischen Kultur und den Stolz darauf, wie ihre Reaktion auf Lalas Weigerung, *mole*⁶⁷ zu essen, beweist: „What do you mean? You like chocolate, don’t you? It’s practically all chocolate, with just a teeny bit of *chile*, a recipe as old as the Aztecs. Don’t pretend you’re not Mexican!“ (*Caramelo* 55). Hier wird durch den Verweis auf die Azteken eine außerordentlich lange Tradition suggeriert, die den Stellenwert von *mole* für die Identifizierung mit der eigenen Kultur unterstreicht.

Mexikanisches Essen und Nahrungsmittel agieren in *Caramelo* zudem als Referenz für Metaphern und Vergleiche, was erneut auf eine hohe Bedeutung in der Kultur hinweist, die Essen mit allen Sinnen erlebt. Ein wichtiges Beispiel für diesen Gebrauch stellt Lalas Beschreibung ihrer Halbschwester Candelaria dar, deren Hautton *Caramelo* seinen Namen gibt: „Not the coffee-with-too-much-milk color like me, nor the fried-*tortilla* color of the washerwoman Amparo, her mother. Not like anybody. Smooth as peanut butter, deep as burnt-milk candy“ (*Caramelo* 34). Doch auch die Farbe der Texte der Sportzeitschrift wird mit der von Milkschokolade (vgl. *Caramelo* 63) und das Tal um Mexiko Stadt herum mit „a big bowl of hot beef soup before you taste it“ (*Caramelo* 25)

⁶⁷ *Mole* (Mole Poblano) gilt als mexikanisches Nationalgericht. Es gibt nicht das eine Rezept für *mole* (das Wort stammt aus dem Nahuatl „mulli“ – Soße). Stattdessen besitzt nahezu jede Mexikanerin ihr eigenes Rezept, welches oft innerhalb der Familie von Generation zu Generation weitergegeben wird. Eine durchschnittliche Mole beinhaltet ungefähr zwanzig Zutaten. Seine Zubereitung beginnt immer damit, verschiedene Sorten von Chilis mit einem Tag alten Brot, Nüssen, ein wenig Schokolade und circa zwanzig anderen Zutaten zu vermischen (vgl. <http://www.mexonline.com/molepoblano.htm>, letzter Zugriff: 4. Dezember 2018).

verglichen, die Hautfarbe von Catitas Tochter⁶⁸ gleicht „the color of chocolate“ (*Caramelo* 74), einige junge Männer werden als „lean and dark as beef jerky“ (*Caramelo* 83) und Narcisos Füße als „warm and soft as *tamales*“ (*Caramelo* 252) beschrieben. Die auffällige Verwendung von Metaphern und Vergleichen aus dem semantischen Feld „Essen“ unterstreicht sehr deutlich, wie bedeutsam dieses Gebiet in dem Roman für das Selbstverständnis ist.

Über diese Nutzung hinaus dienen die mexikanische Küche und ihre Zutaten Cisneros in *Caramelo* vereinzelt auch als Symbol für Emotionen und Geschehnisse. Die Manila-Mango ist laut Soledad die beste Mango, weshalb sie sie in Mexiko immer gegessen hat. An van Hecke zufolge erreicht diese besondere Mangosorte nahezu den Status eines mexikanischen Nationalsymbols in *Caramelo*, nachdem der Zoll sie beschlagnahmt (vgl. van Hecke 173, *Caramelo* 277) und sie in den USA kaum zu bekommen ist (vgl. *Caramelo* 277). In den USA vermisst Soledad kein mexikanisches Gericht und keine Zutat so sehr wie diese Frucht, die mit besonderer Stärke in Verbindung gebracht und sogar mit Cortes' Gold verglichen wird (vgl. van Hecke 173): „A wealth of *mangos* spilling out from the flatbed of trucks like Cortés' gold“ (*Caramelo* 277).

Besondere Bedeutung erhält auch der Geruch von mexikanischem Barbecue und verdorbenem Fleisch in *Caramelo*, der Soledads Geist nach ihrem Tod begleitet. Zuerst bemerkt Zoila den Geruch nach „rotten *barbacoa*“ (*Caramelo* 349) in der Nacht, in der Soledad stirbt. Später riecht auch Lala diesen speziellen Duft, sobald sie Soledads ehemaliges Zimmer betritt (vgl. *Caramelo* 362). Zwar kann der Geruch nicht logisch erklärt werden, doch steht er nach diesen Beobachtungen eindeutig mit Soledad in Verbindung. Diese steuert scheinbar aus dem Jenseits, wer das verbrannte Fleisch riecht (im ersten Beispiel riecht Lala nichts, beim zweiten Beispiel nur sie, ihre Mutter und ihre Brüder hingegen nicht), und kündigt ihre Erscheinung auf diese Weise an (vgl. *Caramelo* 362). Als Lala sich an Inocencios Krankenbett darauf einlässt, die Lebensgeschichte der toten Soledad zu erzählen (vgl. *Caramelo* 407), kündigt diese sich auch in dieser Situation durch ihren Geruch an: „The room floods with the stink of fried meat. Perched on the headboard, it's her!“ (*Caramelo* 405). In dieser Situation zeigt sie Lala, die erneut scheinbar als Einzige diesen Geruch wahrnimmt, ihre Intention hinter ihren Besuchen.

⁶⁸ Catita ist die Gastgeberin der Familie Reyes bei ihrem Ausflug nach Acapulco.

Soledad leidet darunter, dass Lala die gleichen Fehler begeht wie sie selbst, und verlangt daher, ihr ihre Lebensgeschichte erzählen zu dürfen, damit sie verstanden und ihr verziehen wird. Im Gegenzug lässt sie Inocencio leben (vgl. *Caramelo* 408). Soledad verfügt demnach tatsächlich über die Macht, den Geruch konkret nur zu der Person zu lenken, die sie jeweils erreichen will.

Ein weiteres Beispiel mexikanischer Kultur, das im Roman thematisiert wird, stellt der *rebozo* dar, den Lalas Großmutter schon als Kind herzustellen begann und den sie nicht vervollständigen konnte, weil Soledads Mutter ihr vor ihrem Tod nicht zeigte, wie sie ihn alleine fortführen kann. Wie auch das Beispiel der Erscheinung von *la llorona* vor La Loca in *So far from God* zeigte, die *la llorona* nicht erkannte, weist auch das Beispiel des *rebozo* auf die Bedeutung des kommunikativen Gedächtnisses hin. Die Tradition der Herstellung des *rebozo* ist in der Familie Reyes durch den frühen Tod der Mutter Soledads verlorengegangen. Der *rebozo* ist ein traditionelles Beispiel mexikanischer Handwerkskunst und verbindet, ähnlich wie die Chicanos als Bevölkerungsgruppe, zwei Kulturen in sich.⁶⁹ Der circa 200 x 80 cm große Schal wurde in der Vergangenheit genutzt, um sich vor der Sonne zu schützen oder Babys darin zu tragen. Verschiedene Kulturen, wie die der spanischen Eroberer oder auch die von Sklaven, z.B. von den Philippinen,⁷⁰ beeinflussten sein Design oder auch das verwendete Material. Schon seit dem 17. Jahrhundert nutzten ihn Damen jeglicher sozialer Schicht. Ihre *rebozos* unterschieden sich nur im Material und den verwendeten Designs, die so zum Indikator des sozialen Status wurden. Bis heute werden *rebozos*, teilweise als Modeaccessoire, genutzt, und vor allem indigene Frauen nutzen ihn weiterhin in für ihre Gruppe und ihren Heimatort typischen Mustern. Der teuerste und feinste *rebozo* ist der "*rebozo caramelo*", der aus sieben obligatorisch verwendeten Farben besteht. Cisneros nutzt den Namen *rebozo caramelo* in ihrem Werk zwar nicht, aber aufgrund der wohlhabenden Situation der Großmutter und des Titels des Romans ist wohl davon auszugehen, dass es sich bei dem thematisierten

⁶⁹ Die nachfolgenden Erläuterungen in diesem Absatz beziehen sich auf Ramírez Garayzar 68; Guzman o.S.; <https://archive.is/20130219030535/http://www.correo-gto.com.mx/ocio/7426-el-rebozo-una-tradicion-con-historia-entretajida.html#selection-755.0-755.139>.

⁷⁰ Ferdinand Magellan entdeckte 1521 die Philippinen (Cebu) für die Europäer und beanspruchte die Inseln als spanische Kolonie. Bis zur Unabhängigkeit Mexikos wurden die Philippinen vom Vizekönigreich Mexiko aus verwaltet, erst ab 1821 aus Madrid. Die Philippinen stellten einen wichtigen Anlaufpunkt auf der Handelsroute zwischen Mexiko und China dar. Die Schiffe brachten Silber und Münzen aus Mexiko und nahmen auf dem Rückweg Waren aus dem Orient mit nach Mexiko (vgl. Ramírez Garayzar 96, 137; <https://www.nationsencyclopedia.com/Asia-and-Oceania/Philippines-HISTORY.html>, letzter Zugriff: 22. Juni 2020). Von Luzon aus wurden Sklaven an die Westküste Mexikos gebracht (vgl. Zeuske 1028).

rebozo um einen jener *rebozos caramelo* handelt, womit zugleich eine Verbindung zwischen der *caramelo*-farbenen Candelaria aus der untersten sozialen Schicht und der Großmutter aus der oberen Mittelschicht mit ihrem *rebozo caramelo* geschaffen wird.

Der Materialismus der amerikanischen Kultur wird in *Caramelo* ebenso erwähnt wie in *So far from God*, und erneut werden in diesem Kontext vor allem die damit verbundene hohe Konsumfreudigkeit und das höhere Prestige amerikanischer Produkte gegenüber mexikanischen Waren hervorgehoben. Für die in die USA ausgewanderten Mexikaner bedeutet der Besitz amerikanischer Produkte die höchste Stufe des Erfolges, signalisiert dies doch, dass sie sich diese Produkte leisten können und vermeintlich ihren *American Dream* leben, weshalb Lalas Vater und ihre Onkel beispielsweise ausnahmslos amerikanische Autos fahren: „Uncle Fat-Face’s brand-new used white Cadillac, Uncle Baby’s green Impala, Father’s red Chevrolet station wagon“ (*Caramelo* 5). Die Männer erwähnen anderen gegenüber freilich nicht, dass sie gebrauchte Autos gekauft bzw. diese auf Basis eines Kredits erworben haben, den sie weiterhin abbezahlen. Im Vordergrund steht für sie, auf ihrer Reise nach Mexiko andere Mexikaner mit ihren Autos zu beeindrucken. Durch das Nutzen dieser Autos angloamerikanischer Marken, deren Farben zusammen die Farben der mexikanischen Nationalflagge evozieren, werden der amerikanische Teil und der mexikanische Teil ihrer Identität verbunden:

in separate cars that together evoke the colors of the Mexican flag [...]. The fact that these cars – Cadillac, Impala and Chevrolet – are ‘typical’ American models reinforces the connection between the US and Mexico that Cisneros consistently underscores. (Alumbaugh 56)

Vor allem aber können sich die männlichen Chicanos, die nach Connells Typologie in der Hierarchisierung der Männlichkeit auf einer niedrigeren Stufe stehen als die dominierenden Angloamerikaner, der hegemonialen Männlichkeit annähern, eventuell sogar als zugehörig fühlen, wenn sie Statussymbole besitzen, die diese hegemoniale Männlichkeit repräsentieren.

Das Verhältnis der Mitglieder der Familie Reyes untereinander ist in *Caramelo* stark durch die geographische Distanz der beiden Teile der Familie geprägt. Aus Lalas Sicht repräsentiert ihre in Mexiko lebende Familie, besonders Soledad, den Ursprungsort ihrer Eltern und die dort herrschenden Sitten und hat damit auch für sie eine identitätsstiftende Bedeutung. Im Haus der Großeltern ankommen bezeichnet zugleich

auch die Ankunft in Mexiko: „In the belly button of the house, the Awful Grandmother tossing her black *rebozo de bolita* crisscross across her breasts, like a *soldadera's* bandoleers. The big black X at the map's end“ (*Caramelo* 26). Das Bild des „belly button“ und damit der indirekte Verweis auf die Nabelschnur unterstreicht die enge Bindung an den mexikanischen Ursprung der Eltern. Gleichzeitig ist Lalas Verhältnis zur Heimat ihres Vaters durch die Bedeutung der Großmutter, deren Strenge in dem obigen Zitat durch den Bezug zum Militär hervorgehoben wird, als wichtigster Repräsentantin Mexikos negativ belastet. Soledad zeigt offen ihre Unzufriedenheit mit ihren Enkelkindern (vgl. *Caramelo* 48, 70) und heizt die angespannte Stimmung in der Familie mit ihrer Antipathie gegenüber ihren Schwiegertöchtern weiter an. In Amerika geborene Chicanas sind ihrer Meinung nach nicht in der Lage, ihre Kinder richtig zu erziehen, so dass den Kindern keine Werte vermittelt werden: „My daughters-in-law have given birth to a generation of monkeys“ (*Caramelo* 28). Diese Einschätzung fußt in erster Linie auf den streng hierarchischen gesellschaftlichen Vorstellungen Soledads, gemäß derer Mexikaner kultivierter sind als Amerikaner, wie die Erzählerin ironisch anmerkt: „Hadn't the dictator-president, Don Porfirio, established order and progress, elected himself eight times for the good of the nation, and civilized the Mexicans so that they were the envy of other nations“ (*Caramelo* 125).⁷¹

Bei einer Betrachtung der Beziehung zwischen Soledad und Lala sowie Soledad und ihren Schwiegertöchtern liegt jedoch die Vermutung nahe, dass im kulturellen Einfluss der USA nur einer, wenngleich der plakativste, Grund für ihr spannungsgeladenes Verhältnis liegt. Lalas Mutter, ihre Tanten und natürlich Lala selbst verhalten sich anders als Soledad, da sie das Chicano Movement und das damit verbundene wachsende Selbstbewusstsein miterleben – also auch das Selbstbewusstsein der Chicanas, die für ihre Rechte und für Selbstbestimmung kämpfen. Soledad, als Vertreterin der vorherigen Generation, richtet ihr Verhalten dagegen weiterhin nach dem Wohlbefinden ihres Mannes und der Gesellschaft aus und erzieht ihre Nachfahren gemäß dieser Maßstäbe.

Die Handlung, besonders die Szenen, die zu Lebzeiten von Soledad angesiedelt sind, spielt vermutlich vor dem Auftreten des Xicanisma.⁷² Doch durch das erwachte Chicano-

⁷¹ Auf das Hierarchiedenken der Familie wird zu einem späteren Zeitpunkt eingegangen.

⁷² Sandra Cisneros benennt den Zeitrahmen der Handlung von *Caramelo* nicht direkt. Anzunehmen ist jedoch, dass die Handlung ungefähr von Anfang der 1960er (Lala als junges Mädchen) bis Mitte der 1970er

Bewusstsein und andere *Civil Rights Movements* konnten Chicanas erste Veränderungen der Gesellschaft beobachten, die sie dazu veranlassten, auch ihre eigene Rolle in Frage zu stellen. Ein Beispiel dafür ist Zoilas Vorschlag, mit eigener Arbeit finanziell zum Wohlstand ihrer Familie beizutragen (vgl. *Caramelo* 289). So gehören Zoila und ihre Schwägerinnen vermutlich zu den Frauen, die in den 1960er Jahren von diesen Bürgerrechtsbewegungen beeinflusst wurden und die Marta P. Cotera wie folgt beschreibt:

During the Civil Rights Movement of the Sixties, women who are now in mid-life relived with passionate consciousness the sentiments and activity that marked the lives of pre-Columbian and Independence-era heroines in the Americas. In the Seventies, many other Hispanas, too young for the Sixties activities, were spurred to action with the Women's Rights Movement. (Cotera 236)

Dieses Zitat verweist auch auf eine Ursache für den Konflikt zwischen Zoila und Lala. Auf Lala, die ihre Jugend in den 1970er Jahren erlebt, wirkt auch der Feminismus stärker ein, so dass sie sich noch weniger als Zoila auf Kosten ihrer Individualität den Interessen der Familie beugen will.

Während Soledad also weiterhin die Ansicht vertritt, Mexikaner seien den US-Amerikanern kulturell überlegen, wachsen die Kinder der Brüder Reyes dieser Meinung entgegengesetzt in den USA mit einem Weltbild auf, das Mexikaner tendenziell negativ darstellt. Ihre in den USA lebende Familie beeinflusst diese Generation von Chicanos, da sie sich über Mexikaner und das Land als solches negativ äußern, wie Soledads Aussage demonstriert: „No use taking anything of value to that town of Indians“ (*Caramelo* 7).

Sowohl wegen dieser konträren Meinungen und Beurteilungen innerhalb ihrer Familie als auch wegen ihrer häufigen Umzüge innerhalb der USA und der Reisen nach Mexiko fühlt sich Lala innerlich zerrissen. Dies bezieht sich nicht nur auf ihre Wurzeln in den USA und Mexiko, sondern auch auf ihre Familie:

Her family's repeated movements across the US-Mexico border and within the United States also leave Lala confused about her identity. Cisneros uses Lala's gender, ethnic, and racial difference to show that, like Soledad, she does not fully belong [...]. (Alumbaugh 68)

(Lala als Teenager) spielt. Meine Einschätzung basiert auf den teilweise autobiographischen Zügen in *Caramelo* (Cisneros ist 1954 geboren) und dem Einsatz von Inocencio am Ende des 2. Weltkriegs in der US-Army (vgl. *Caramelo* 243-244). Erst danach lernt er Zoila kennen, heiratet sie und bekommt mit ihr sieben Kinder. Da Lala als letztes dieser Kinder zur Welt kommt, ist es möglich, dass die Figur wenige Jahre später geboren ist als Cisneros, jedoch im gleichen Jahrzehnt.

Lala verbindet mit Heimat einen Ort, an dem sie Wurzeln hat und dem sie sich zugehörig fühlt: „I never belonged here. I don't know where I belong anymore“ (*Caramelo* 356). Diese Definition passt für sie wegen der vielen Umzüge zu keinem Ort.

Die Aussage ihres Vaters Inocencio, er wolle wieder „nach Hause gehen“, erscheint ihr aus diesem Grund unverständlich. Inocencio definiert „Zuhause“ jedoch anders als Lala und verbindet damit seine Familie und nicht einen bestimmten Ort: „All I want is my kids, Father says. – That's the only country I need“ (*Caramelo* 380). Es ist nicht eindeutig zu bestimmen, ob Lalas Meinung, dass sie kein „Zuhause“ habe, dem sie sich zugehörig fühlt, mit ihrer Definition zusammenhängt, nach der ein Zuhause ein fester Ort ist, oder ob sie auch nach Inocencios Erklärung kein Zuhause hätte, da sie sich auch in ihrer Familie nicht verstanden fühlt. Unabhängig von diesem Einwurf spiegelt Lala mit ihrem Gefühl der Zerrissenheit und dem Wissen um ihre Zugehörigkeit zu zwei Kulturen Gloria Anzaldúas Konflikt einer Positionierung zwischen den Kulturen wider. Lala würde sich demnach vermutlich genau in diesem neugeschaffenen Platz der Borderlands, der sich die Besonderheiten der beiden Kulturen zunutze macht und sich nicht für seine Verbundenheit zu mehr als einer Kultur schämt, wiederfinden.

Die Familie nimmt in *Caramelo* auch deswegen einen besonderen Platz ein, weil sie in einer anderen Form dargestellt wird als Familien in anderen Chicano-Romanen. *Caramelo* geht über die auch sonst anzutreffende Darstellung der Familie als soziales Konstrukt von sehr hoher Bedeutung für das Individuum hinaus und präsentiert die Familie Reyes in ihrer Gänze genauer als dies bei den Familien der anderen in dieser Arbeit untersuchten Romane der Fall ist. Die Ursache für diese unterschiedliche Darstellung ist der gleichmäßig verteilte Fokus auf drei Generationen der Familie, besonders die Awful Grandmother Soledad, ihren Sohn Inocencio und seine Tochter Lala sowie weiterer Charaktere der drei Generationen:

Numerous works are written from the perspective of either the second- or the third-generation Chicano or that of the newly arrived immigrant, but sweeping novels that combine the two quite different psyches are rare. Most Chicano novels focus on extended families since they are essential units of the Chicano community, but whereas in most books the focus remains on a single generation, *Caramelo* gives equal attention to three generations of the Reyes family. (Kalogjera 110)

Cisneros ermöglicht dem Leser mithilfe dieser geteilten Aufmerksamkeit, die Unterschiede und Entwicklungen der einzelnen Generationen besonders deutlich zu erkennen und zu kontrastieren. Dank dieser Portraits der drei Generationen zeigt sich, dass sie alle die Traditionen und Sitten der jeweils älteren Generationen herausfordern und sich die Familienbeziehungen durch diese Entwicklungen verändern.

Das Beispiel von Lala und ihrer Mutter Zoila weist darauf hin, dass sich Beziehungen durchaus verschlechtern können, basierend auf der für die Figur dominanten Kultur und der daraus resultierenden Lebensweise, wenn die Erwartungen und Ansprüche der einen Generation nicht mit den Wünschen und Zielen der anderen Generation kompatibel sind (vgl. Herrera 184, 192). Erneut spielt in diesem Zusammenhang der mutmaßliche Handlungszeitrahmen eine Rolle: Lala erlebt in ihrer Jugend in den 1970er Jahren verstärkt den Feminismus der Angloamerikanerinnen und die beginnende Emanzipation der Chicanas und wendet sich von der klassischen Chicana-Rolle ab, die ihre Mutter in weiten Teilen noch ausfüllt.

Die größte Veränderung der Lebensumstände findet jedoch von der ersten dargestellten Generation zur zweiten statt, da sich hier der Lebensmittelpunkt von Mexiko in die USA verlagert und die emigrierten Familienmitglieder somit dem massiven Einfluss einer neuen Kultur ausgesetzt sind. Doch auch in den USA wandeln sich die Ansichten von einer Generation zur nächsten, wie Zoila und Lala und die Beziehung zwischen den beiden belegen. Gemein haben die beiden jüngeren Generationen, also die aus Mexiko ausgewanderten Väter und ihre in den USA geborenen Kinder, dass sie kontinuierlich bestrebt sind, ihre Lebenssituation zu verbessern. Für Inocencio und seine Brüder bedeutet dies nach ihrer Einwanderung, sich ein Leben in den USA aufzubauen und amerikanische Produkte kaufen zu können, auch wenn sie nur gebraucht oder noch nicht abbezahlt sind. Auf ihren Reisen nach Mexiko werden sie wegen dieser Waren als erfolgreich und bewundernswert angesehen, wie oben bereits am Beispiel ihrer Autos US-amerikanischer Hersteller dargelegt wurde. Die folgende Generation wächst in der amerikanischen Umgebung auf und strebt nach einer weiteren Verbesserung ihrer Lebenssituation. Sie wollen studieren, wobei die Söhne von Inocencio unterstützt werden: „So they won't have to work like me. And then he adds for the benefit of us younger kids, - Study and use your head, not your hands" (*Caramelo* 300).

Über die Generationen öffnen sich die Mitglieder der Familie Reyes durch ihren Aufenthalt in den USA mehr und mehr für Veränderungen. Diese Toleranz umfasst jedoch nicht alle Abweichungen von der Lebensweise der Chicanos hin zu einer unabhängigeren Haltung. Es widerstrebt Inocencio sehr, dass seine Söhne alleine in Chicago leben wollen und sich so von der Tradition einer gemeinsam lebenden Familie bis zur Hochzeit abwenden: „They’ve gotten used to living as bachelors and refuse to come back and live under Father’s roof [...] Father blames himself, and says he failed us“ (*Caramelo* 398).

Lala wünscht sich für die Zukunft, ebenfalls unverheiratet aus ihrem Elternhaus ausziehen zu können. Genau wie bei seinen Söhnen kann Inocencio jedoch Lalas Plan nicht verstehen. In seinen Erziehungsprinzipien und in seinem Leben stehen die Gemeinschaft und die Familie an erster Stelle und werden nicht als Hindernis angesehen. Dass Lala alleine leben will, löst in ihm vor allem Verwunderung aus: „*Sola?* But why would you ever want to be alone?“ (*Caramelo* 359). In dieser Diskussion zwischen ihr und Inocencio wird zudem sichtbar, dass in *Caramelo* Geschlechterrollen auf der sozialen Ebene der Kultur bei den Chicanos rigide zu sein scheinen und sich kaum ändern lassen:

If you leave your father’s house without a husband you are worse than a dog. You aren’t my daughter. You aren’t a Reyes. You hurt me just talking like this. If you leave alone you leave like, and forgive me for saying this but it’s true, *como una prostituta*. Is that what you want the world to think? *Como una perra*, like a dog. *Una perdida*. How will you live without your father and brothers to protect you? One must strive to be honorable. You don’t know what you’re asking for. You’re just like your mother. The same. Headstrong. Stubborn. No, Lala, don’t you ever mention this again. (*Caramelo* 360)

Die Tochter sieht sich hier mit völligem Missverständnis und beleidigenden Vorwürfen seitens des eigenen Vaters konfrontiert („you are worse than a dog“, „*como una prostituta*“), was verdeutlicht, welche Hindernisse ihr in den Weg gestellt werden, wenn sie versucht, ihren eigenen Weg zu finden. Das code-switching, der Wechsel von Englisch zu Spanisch in der obigen Textpassage kann einerseits als Indikator einer hochgradig emotionalen Reaktion des Vaters gelesen werden und andererseits als Hinweis, dass hier Vorstellungen von Geschlechterrollen zum Tragen kommen, die durch die mexikanische Herkunft des Vaters geprägt sind. Erst am Schluss des Romans schafft Lala es, sich von ihrer Familie so weit zu lösen, dass sie sich als Individuum empfindet, das eine eigenständige Entwicklung durchlaufen hat: „*Caramelo’s* final chapters are devoted to Lala as her own person, not just Inocencio’s daughter or Soledad and Narciso’s

granddaughter" (Kalogjera 114). Sie erinnert sich an ihre Entwicklung, von ihrer Kindheit zu ihrer Pubertät und darüber hinaus und dass sie sich nach einem nicht mehr real existierenden Land sehnt, was sie nun für sich als ihr Schicksal annimmt:

And I don't know how it is with anyone else, but for me these things, that song, that time, that place, are all bound together in a country I am homesick for, that doesn't exist anymore. That never existed. A country I invented. Like all emigrants caught between here and there. (*Caramelo* 434)

Aus dem vorherigen Absatz geht hervor, dass die Rolle der Kinder sich im Verlauf der Generationen in *Caramelo* in mancher Hinsicht nicht geändert hat. Sie zählen zuallererst als Bestandteil der Familie und werden nicht als Individuen mit eigener Persönlichkeit und eigenem Charakter mit eigenen Wünschen wahrgenommen. Stattdessen werden sie von ihren Eltern und Großeltern vor vollendete Tatsachen gestellt: „Because we're kids, things happen and someone forgets to tell us, or they tell us and we forget“ (*Caramelo* 22). Aus diesem Ansatz resultiert, dass sie als „jüngere Version“ ihrer Eltern gelten. Benehmen sich die Kinder schlecht, fällt diese „Ungezogenheit“ auf ihre Eltern zurück, die bei der Erziehung versagt haben: „Go on, say hello. Don't make me ashamed, Father whispers. – Be polite and greet all the guests“ (*Caramelo* 51). Als weitere Konsequenz aus diesem Denkmuster wird den Kindern keine eigene Meinung zugestanden, sondern Gehorsam den Wünschen der Eltern gegenüber erwartet, auch wenn diese zum Beispiel ungefragt die Spielsachen ihrer Kinder verschenken (vgl. *Caramelo* 21).

Die mexikanische Seite der Familie in *Caramelo* erwartet nahezu bedingungslosen Respekt der Kinder gegenüber älteren Menschen, besonders wenn sie Teil der Familie sind. Diese Erwartungshaltung führt beinahe zu einem Streit zwischen Lala und ihrer Großmutter, die diese respektvollen Umgangsformen aus Mexiko gewohnt ist, während Lala und ihre Cousins einen weniger ehrerbietigen Umgang mit älteren Menschen kennen (vgl. *Caramelo* 55, 288). Diese Spannungen zwischen den beiden dauern über Soledads Tod hinaus an und sorgen während Lalas Erzählung über das Leben ihrer Großmutter zu Unterbrechungen, wenn Soledad ihre Unzufriedenheit über Lalas Erzählweise zeigt: „Why did I think I could expect any understanding from you? You have the sensitivity of an ax murderer. You're killing me with this story you're telling“ (*Caramelo* 205).

Dieser Ehrerbietung greift in die praktische Lebensführung der Familie Reyes ein, da Großmutter Soledad aufgrund ihrer hervorgehobenen Stellung erwartet, über das Leben

ihrer Kinder und Enkelkinder bestimmen zu dürfen: „Father always does whatever the Grandmother orders“ (*Caramelo* 22). Als Inocencios Mutter erwartet sie von ihm noch als erwachsenem Mann Gehorsam und versteht daher nicht, warum er sich für seine Ehefrau und damit gegen sie entscheidet (vgl. *Caramelo* 85-86, 235). Der Stellenwert der Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Sohn ist in ihren Augen höher einzuschätzen als jede andere Beziehung zwischen zwei Menschen und fußt vermutlich nicht nur auf dem erwarteten Respekt aufgrund ihres Alters, sondern auch auf der Beziehung, die Mütter zu ihren Söhnen aufbauen, nachdem sie maßgeblich für deren Erziehung zuständig waren, wie Bernice Rincón in Bezug auf Mexiko festhält (vgl. Rincón 25). Zugleich maßt Soledad sich als Großmutter (also als Mutter eines Elternteils) an, Entscheidungen für und über ihre Enkel zu treffen, die deren Eltern scheinbar widerstandslos akzeptieren. Die Kinder werden über die getroffenen Entscheidungen weder informiert noch nach ihrer Zustimmung gefragt, sondern müssen sich fügen: Lala muss sich ihre Haare schneiden lassen, „twin braids I’ve had since as far back as I can remember, the ones so long I can sit on them“ (*Caramelo* 22), während Rafa ein Jahr lang in Mexiko bleibt, denn „grandmother thought it for the best“ (*Caramelo* 23).

In *Caramelo* wird jedoch auch gezeigt, dass dieser Umgang mit Kindern dazu führt, dass es jungen Chicanos über die Generationen hinweg schwerfällt, eigene Entscheidungen zu treffen, egal in welcher Größenordnung:

Soledad said neither yes nor no. It was dizzying to decide one’s fate, because, to tell the truth, she’d never made any decision regarding her own life, but rather had floated and whirled about like a dry leaf in a swirl of foamy water. (*Caramelo* 109)

Lala wird einige Jahrzehnte später trotz ihrer modernen Lebensweise mit dem gleichen Problem konfrontiert: „To tell the truth, nobody knows what I want, and I hardly know myself“ (*Caramelo* 315). Da auch sie von diesem Problem betroffen ist, zeigt sich an diesem Beispiel der Einfluss ihrer mexikanischen Familie und Lebensweise, von deren Normen beeinflusst Inocencio und Zoila ihre Kinder auch in den USA erziehen.

Wie bereits angedeutet wurde, führen Zoila und Inocencio in ihrer Familie die in der eigenen Sozialisation erworbenen Geschlechterrollen im Wesentlichen fort. Diese bleiben konstant über alle in *Caramelo* dargestellten Generationen und zielen bei Chicanas vor allem auf eine Hochzeit (vgl. Kalogjera 114) und eine eigene Familie als Lebensziel ab.

Inocencio übernimmt die von Bernice Rincón als klassisch betrachtete Rolle des Familienoberhaupts: „The father wields almost unlimited power within the home. His word is usually law, and he is obeyed unquestioningly by his wife and children“ (Rincón 25) und demonstriert seine Macht beispielsweise mit seiner Entscheidung, die ganze Familie nach Texas umsiedeln zu lassen, ohne sich zuvor mit einem anderen Familienmitglied besprochen zu haben. Soledad, die nach ihrer Hochzeit ebenfalls ausschließlich Hausfrau und Mutter war, berichtet Lala von den Konsequenzen dieser eindimensionalen Ausrichtung, denn mit ihr werden Frauen nicht mehr gebraucht, sobald sie ihren Zweck erfüllt haben, und werden damit für die Gesellschaft unsichtbar:

Men no longer looked at her, society no longer gave her much importance after her role of mothering was over. [...] Eventually she grew used to being ignored, being not seen, not looked at, not raising men’s heads or having their eyes graze her as they had once, [...] (*Caramelo* 347)

Töchter sollen, mehr noch als Söhne, ihr Leben nach den Bedürfnissen der Familie ausrichten und bei Bedarf aushelfen. Die Opfer, die sie zu diesem Zweck potenziell bringen müssen, werden als selbstverständlich angesehen und nicht als Taten, die Dankbarkeit hervorrufen. Ihren Unmut über diese unterschiedliche Erwartungshaltung und Wertschätzung äußert Lalas Tante Norma (Aunty Light-Skin) Inocencio gegenüber: „Don’t I count for something around here? [...] I made sacrifices to be here too, but do you think she ever says thank you?“ (*Caramelo* 255). Diese Situation beschreibt auch Gloria Anzaldúa aus ihrer eigenen Jugend und verortet die Verantwortung für diese vorbestimmten Geschlechterrollen in der Kultur, die Mädchen und Frauen den Raum für freie Entfaltung nehmen:

Instead of ironing my younger brothers’ shirts or cleaning the cupboards, I would pass many hours studying, reading, painting, writing. Every bit of self-faith I’d painstakingly gathered took a beating daily. Nothing in my culture approved of me. (Anzaldúa 38)

Entwickeln Chicanas eigene Pläne, die sie von ihrer Familie entfernen, und verbalisieren diese sogar, so suggeriert *Caramelo*, müssen sie mit einer Stigmatisierung durch ihre Familie und die Chicano-Gemeinschaft rechnen, wie Inocencio in seiner Reaktion auf Lalas hypothetische Idee auszuziehen demonstriert (s.o.). Sandra Cisneros verallgemeinert gemäß Leslie Petty eine solche Konstellation für Latino-Kulturen: „According to Cisneros, then, females, like the snow, are not seen in Latino culture as unique individuals but are

labeled as either 'good' women or 'bad' women, as 'clean' or 'dirty', as 'virgins' or 'malinches'" (Petty 119). Diese stereotype Beurteilung wird von Inocencio nicht angezweifelt und wird zusätzlich von ihrer eigenen Mutter Zoila an Lala weitergetragen. Dabei spielt es keine Rolle, dass Zoila in Amerika geboren und dort aufgewachsen ist. Sie kann sich ein moderneres Familienmodell vorstellen, in dem sie zum Familienunterhalt beiträgt, beugt sich aber widerspruchslos dem Willen ihres Mannes, nicht arbeiten zu gehen: „What! A wife of mine work? Don't offend me!" (*Caramelo* 289). Dies entspricht laut Bernice Rincón ebenfalls der Rolle der traditionellen subversiven, mit der Kindererziehung ausgelasteten Chicana-Ehefrau (vgl. Rincón 25). Gleichzeitig manifestiert Inocencio mit diesem Familienarrangement seine Stellung in der Familie als einziger Ernährer. Diese Rangfolge darf von Zoila nicht durch einen eigenen Beitrag zu den Familienfinanzen herausgefordert werden, da die Familiendynamik durch eine Frau, die ebenfalls arbeiten geht, verändert werden kann, wie bereits im Kapitel zu *Esperanza Rising* besprochen wurde. Inocencio sichert sich auf diese Weise seinen Platz in der Hierarchie der hegemonialen Maskulinität zwar hinter den dominierenden Angloamerikanern, aber innerhalb seiner Ethnie vollkommen unangefochten – was er durch die bereits erwähnten amerikanischen Autos und auch sein eigenes Haus zusätzlich bestärkt.

Die Chicanos der Familie Reyes, um genauer auf die männlichen Mitglieder der Familie einzugehen, werden von den weiblichen Mitgliedern der Familie versorgt und übernehmen selbst keinerlei Aufgaben im Haushalt. Narciso rühmt sich: „I don't even know what color the kitchen walls are" (*Caramelo* 121) und wurde zu Beginn seiner Ehe mit Soledad von ihr nicht nur bekocht, sondern auch bedient, während sie anschließend in der Küche aß (vgl. *ibid.*). Diese strikte Aufgabentrennung wird in den jüngeren Generationen etwas aufgeweicht. Wie bereits angedeutet, gefällt Soledad diese Veränderung nicht, da sie die Küche als alleinigen Wirkungsraum der Frauen ansieht: „Why he's [Inocencio, Anm. der Autorin] never even washed a dish in his own house!" (*Caramelo* 246). Inocencios Verhalten im Sinne von Connells hegemonialer Maskulinität wurde ihm also bereits in Mexiko von seinem Vater vorgelebt; sowohl hinsichtlich der Rollenverteilung innerhalb der Ehen von Vater und Sohn als auch in ihrem Liebesleben zeigen sich deutliche generationenübergreifende Parallelen: Während von den Mexikanerinnen und Chicanas erwartet wird, als Jungfrauen in die Ehe zu gehen und ab

diesem Moment ihrem Mann treu zu sein und ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter aufzugehen, haben Inocencio und Narciso weitere Beziehungen vor bzw. während ihren Ehen; Inocencio wird sogar zum Vater von Candela. Für die untergeordneten Frauen wäre ein vergleichbares Verhalten undenkbar, und es würde sozial und gesellschaftlich geächtet, sollten sie sich nicht an die für sie vorgesehenen Rollen halten.

Wie sehr sich die Rollen der weiblichen und männlichen Familienmitglieder auch innerhalb einer Generation unterscheiden, zeigt sich am eindeutigsten in der Beziehung der Elternteile Inocencio und Zoila zu ihrer Tochter und ihren Söhnen. Auf der einen Seite wurde Zoila bereits in den USA geboren und kam als Chicana der ersten Generation bereits mit amerikanischen Einflüssen in Berührung. Dennoch verhält sie sich in der Erziehung ihrer Kinder traditionell, vergleicht man sie mit den Müttern in den schon besprochenen Romanen, und gibt deshalb auch ihre geschlechtsspezifischen Vorstellungen an Lala weiter. Lala wird von Zoila nach anderen Maßstäben erzogen als ihre Brüder. Die Erzählinstanz berichtet mehrfach, dass Lala bei Aufgaben im Haushalt helfen (vgl. *Caramelo* 302, 312) oder Zoila bei ihren Projekten zur Hand gehen muss, während dies in Bezug auf ihre Brüder nicht erwähnt bzw. ihre eigene Beschäftigung zu diesem Zeitpunkt angegeben wird: „Father’s in his shop, the boys busy with their after-school jobs. That leaves me and Mother battling dust and decay“ (*Caramelo* 362). Diese Ungleichbehandlung führt zu der schon erwähnten Verschlechterung ihrer Beziehung zueinander.

Lalas Vater Inocencio ist in der Lage, sein Verhalten zu verändern. Obwohl seine Söhne sein ganzer Stolz sind und er Fremden gegenüber von „siete hijos“ (*Caramelo* 80) spricht, womit er in Lalas Augen die Tochter ebenfalls zu einem Sohn macht, ist nicht einer seiner sechs Söhne sein Lieblingskind, sondern Lala: „I am the favorite child of a favorite child. I know my worth“ (*Caramelo* 231). Für sie lernte er sogar Windeln zu wechseln und beteiligte sich aktiv an ihrer Erziehung, wie es bei seinen Söhnen nicht der Fall war:

Father carried me wherever he went. [...] Father bought me crinolines, and taffeta dresses, and ribbons, and socks, and ruffled panties edged with lace, and white leather shoes soft as the ears of rabbits, and demanded I never be allowed to look raggedy. I was a cupcake. - ¿Quién te quiere? Who loves you? he’d coo. When I burped up my milk, he was there to wipe my mouth with his Irish linen handkerchief and spit. When I began scratching and pulling my hair, he sewed flannel mittens for me that tied with pink ribbons at the wrist. When I sneezed,

Father held me up to his face, and let me sneeze on him. He also learned to change my diapers, which he had never done for his sons. (*Caramelo* 232)

Trotz dieses Wandels unterscheidet auch er in der Erziehung zwischen seinen Söhnen und seiner Tochter, wie die weiter oben besprochene Szene zu Lalas Wunsch auszuziehen beweist. Trotz ihres besonders engen Verhältnisses setzt Inocencio Lala Grenzen. Im Gegensatz dazu erlaubt Zoila *ihren* Lieblingskindern, ihren Söhnen, alles und folgt damit einer Tradition der Frauen der Familie Reyes, wie Paul Wickelson feststellt: „driven by their subjugation in a patriarchal system, lonely and confined Reyes mothers lavish their attention on sons, ignore daughters, and help create the conditions for the neurotic social complex to begin again” (Wickelson 102).⁷³

Diese Ungleichbehandlung der Geschlechter ist nur eine Form der Hierarchien, die in *Caramelo* aufgezeigt werden und die auf verschiedenen Faktoren fußen. Innerhalb Mexikos spielt – wie auch in einigen anderen Romanen thematisiert – die Herkunft eine entscheidende Rolle. Lalas Urgroßvater emigrierte aus Sevilla nach Mexiko, wo er wegen seines Aussehens bewundert wurde: „*He was like a big grizzled vulture, but so pale and hazel-eyed, Mexicans considered him handsome because of his Spanish blood*“ (*Caramelo* 117). Er und seine Familie, inklusive der folgenden Generation, betonen ihre europäischen Wurzeln: „They preferred to think of themselves as one of *las familias buenas* [...]. After all, Señor Eleuterio was from Seville, as the family liked to remind anyone and everyone” (*Caramelo* 114). Im direkten Vergleich mit der indigenen Bevölkerung bedeutet alles Europäische für die Familie automatisch „zivilisiert“ (vgl. *Caramelo* 124). Mestizen und Menschen dunklerer Hautfarbe dagegen werden wegen ihres Aussehens als minderwertig angesehen: „the Mexican identity is deemed inferior because of its Indian features and dark color, whereas the pale, light-eyed Spaniard is considered superior. The only way to purify Mexican family blood is to introduce the pure blood of the European” (Kabalen de Bichara 52). Aus diesem Grund darf Lala nicht mehr mit der dunkelhäutigeren Candelaria spielen, da Lala mutmaßlich von ihr Läuse bekommen hat: „Then I’m not allowed to play with Candelaria. Or even talk to her. And I’m not to let her hug me, or chew the little cloud of gum she passes from her mouth to her fingers to my mouth, still warm with her saliva“ (*Caramelo* 36-37). Mit dieser Behandlung wird jedoch nicht nur ein Urteil über Candelaria als Person gefällt, sondern

⁷³ Siehe auch Herrera 193.

ein politisches Statement getroffen über die Gleichsetzung von Minderwertigkeit und schwächeren sozialen Klassen:

What is evident in this remembered experience is that there are specific characteristics such as color and economic levels that determine who is an insider and who is an outsider in terms of status. Thus the incident is not a simple childhood memory, but a strong political statement with regard to the historical subaltern position of Mexican-Americans as people of color of a lower socio-economic status and therefore considered as outsiders within the United States. (Kabalen de Bichara 48)

Bei Vorliegen eines gemeinsamen Feindbilds ist es jedoch in der mexikanischen Gesellschaft möglich, die unterschiedlichen Plätze in der Hierarchie zumindest partiell zu überwinden. Im Fall von *Caramelo* liefern in Mexiko die USA ein solches Feindbild, als Nation, die sich als ewig übermächtiger Nachbar präsentiert und Mexiko dauerhaft bekämpft: „For a long time I thought the eagle and the serpent on the Mexican flag were the United States and Mexico fighting“ (*Caramelo* 235). Dass dieses Bild der besiegten Schlange ein für die Mexikaner identitätsstiftender Moment ist, besagte bereits Anzaldúa, die zudem den Hintergrund in der vorkolumbianischen Geschichte Mexikos beleuchtete, in der mit diesem Kampf das vorherrschende Patriarchat begründet wird:

The eagle symbolizes the spirit (as the sun, the father); the serpent symbolizes the soul (as the earth, the mother). [...] The symbolic sacrifice of the serpent to the 'higher' masculine powers indicates that the patriarchal order had already vanquished the feminine and matriarchal order in pre-Columbian America. (Anzaldúa 27)

Genau wegen dieser gefühlt konstanten Niederlage Mexikos gegen die USA freuen sich die Mexikaner, dass ihr Land finanziell und kulturell genau in dem Moment floriert, in dem die Vereinigten Staaten besonders unter der Weltwirtschaftskrise leiden (vgl. *Caramelo* 205-206): „And young men like Inocencio could even brag that Mexico had done its part to aid the Allies“ (*Caramelo* 206).

Innerhalb der Gemeinschaft von Mexikanern, die in ihrem Heimatland geblieben sind, stellt sich zudem eine subjektive kulturelle Überlegenheit den Amerikanern gegenüber ein, wie Soledad wieder und wieder durch ihr Verhalten und ihre Aussagen zu erkennen gibt, wie bereits ihr Verlangen nach standesgemäßer Behandlung oder ihr Urteil über ihre Schwiegertöchter zeigten. Dies sind jedoch nur Ausschnitte, die sie auf die gesamte Kultur der USA ausweitet: „Nor have their sons been born and moved up north to that horrible

country with its barbarian ways“ (*Caramelo* 91). Die mexikanischen Söhne, die in die USA emigriert sind, bilden eine Gemeinschaft, die sich wiederum gegenüber den Chicanos, die bereits amerikanische Verhaltensweisen angenommen haben, als höherwertig ansieht: „Father cursing his old friend Mars of long ago, cursing all Chicanos for acting like Chicanos and giving Mexico a bad name“ (*Caramelo* 379).

Caramelo nutzt die Chance, diese beiden Ansätze gegenüberzustellen, den traditionell mexikanischen, wie Inocencio ihn hier vertritt, und Mars' Lebensweise und Ansichten, die stellvertretend für die Chicanos stehen:

Caramelo represents the the [sic!] clash between the values of diasporic Mexican Americans and the traditional mores and attitudes of the Mexican middle class. As we shall see, the novel seeks to interrogate, rather than preserve, the traditional norms of Mexican culture and in particular to reveal the exclusions and repressions by means of which those norms are secured. (Johnson González 3-4)

Eine klare Unterscheidung zwischen der nationalen und kulturellen mexikanischen, angloamerikanischen und Chicano-Identität ist bei diesem literarischen Beispiel schwer zu treffen. Häufig genug ist die Idealvorstellung der einen Gruppe das Horrorszenario der anderen (vgl. Veauthier 133), zumal das Leben außerhalb des Heimatlandes oft zu einer demonstrativen Betonung nationaler Werte führt: „And the Mexicans from over here more American than anything, and us Mexicans from over there even more Mexican than Zapata“ (*Caramelo* 217).

Für Inocencio bedeuten diese Verschiebung nationaler Loyalitäten und Hervorhebung der Nationalkultur sowie die Hierarchisierung der Gesellschaft einen Wechsel der Perspektive, mit dem er sich bei seiner Migration in die USA auseinandersetzen muss – und der später seiner Mutter ebenfalls schwerfallen wird: Mit seiner vergleichsweise hellen Hautfarbe gehörte Inocencio in Mexiko zur dominierenden Gesellschaftsschicht und wurde von seinen Mitmenschen wegen seiner europäischen Wurzeln hoch angesehen. Aufgrund seiner ethnischen Zugehörigkeit, die auch eine Rolle bei der Aushandlung der hegemonialen Maskulinität spielt (vgl. Connell 134), verschlechtert sich Inocencios Position in der Hierarchie jedoch mit seinem Umzug nach Chicago. Dies stellt vermutlich einen Grund für die Fortführung der klassischen Rollenverteilung in der Familie dar, da er dort eine unstrittige Vormachtstellung für sich einfordern kann.

Soledad tut sich offensichtlicher schwer mit der Umstellung von ihrem Leben in der mexikanischen oberen Mittelschicht zu ihrem Leben in den USA. Sie ist sich der Stellung der Familie, in die sie eingeheiratet hat, sehr bewusst („I married into a family of category“ [Caramelo 121]) und ist stolz darauf. Nachdem sie selbst als Dienstmädchen gearbeitet hat, verfügt sie nach ihrer Hochzeit über eigenes Hauspersonal. Diese Stellung gewöhnt, versteht sie nicht, warum sie in den USA nicht besser behandelt wird als es der Fall ist und mit dem gleichen Respekt, der ihr in Mexiko entgegengebracht wurde: „Instead of being treated like the royalty they were, they were after all Mexicans, they were treated like Mexicans, which was something that altogether startled the Grandmother“ (Caramelo 289). Dass sie als Mexikanerin dort schlechter angesehen wird als Angloamerikaner, kommt ihr gar nicht in den Sinn, hat sie doch andere – aber gleichermaßen rigide – Kategorien internalisiert.

Die starre Konstruktion der Hierarchie und Abgrenzung der (anglo)amerikanischen und mexikanischen Ethnie, wie Soledad sie kennt und vorlebt, wird als zunehmend schwieriger durchzuhalten präsentiert. Lala unterstützt diese These mit der Aussage, dass der Geburtsort und insbesondere die Frage, ob er in den USA oder in Mexiko liegt, eben nicht allein dafür entscheidend ist, zu welcher Nation sich eine Person zugehörig fühlt: „I am Mexican. Even though I was born on the U.S. side of the border“ (Caramelo 353). damit greift sie Anzaldúas Aussage auf, dass nicht nur die Nationalität über die Selbstwahrnehmung entscheide: „We say *nosotros los mexicanos* (by *mexicanos* we do not mean citizens of Mexico; we do not mean a national identity, but a racial one“ (Anzaldúa 84). Sie selbst wird von ihren Klassenkameraden wegen ihres Aussehens nicht als mexikanisch wahrgenommen: „You sure don't look Mexican“ (Caramelo 352). Eine strikte Hierarchie wird erschwert, wenn eine eindeutige ethnische Zuordnung, und damit verbunden ein Platz in der Hierarchie, nicht mehr getroffen werden kann. Für Lala ist der „neue“ Ort, den Anzaldúa mit ihren Borderlands geschaffen hat, daher umso wichtiger in ihrer Entwicklung. Nach dieser Theorie muss Lala sich nicht mehr für einen der Staaten, in denen ihre Wurzeln liegen, entscheiden, sondern kann sich selbstbewusst in diesem dritten Raum verorten. Da sie dort auf ihre persönlichen Ursprünge zurückgreifen kann – egal ob sie aus ihrem familiären Hintergrund stammen oder dem Ort, an dem sie aufwuchs –, sich von ihnen aber nicht einschränken lassen muss, kann sie sich dort frei entwickeln und eine neue kulturelle Heimat schaffen, die alle ihre Einflüsse verbindet.

Aufgrund ihrer tiefen Verbindung zur angloamerikanischen Kultur und Lebensweise, nimmt die mentale Dimension der Chicano-Kultur nur noch sehr wenig Raum ein, ja ist sogar nahezu vollständig fehlend. Lediglich zwei Themenkomplexe werden überhaupt angesprochen: Religion und die Geschichte Mexikos.

Die Religion spielt als Ankerpunkt in Lalas Alltag und dem ihrer Familie keine Rolle mehr. Soledad spricht in ihren Erinnerungen wehmütig über ihre alten Traditionen zum Sankt Josefstag, genauso wie dessen Wandel, mit dem sie sich abgefunden zu haben scheint: „Nowadays, the citizens of Mexico City no longer bother with the river, but bring the river to you, dousing each other with water buckets or even water balloons“ (*Caramelo* 111). Der Bedeutungsverlust der Religion, den sie persönlich erlebt hat, ist also offenbar im Kontext einer zunehmenden Säkularisierung in der Gesellschaft zu sehen. In den USA ist dieser Bedeutungsverlust der Religion noch größer. Im Hause der Familie Reyes hängt ein Bild der Virgen de Guadalupe, dies ist aber das einzige Zeichen von Glauben in ihrem Haus (vgl. *Caramelo* 311). Anstatt mit seiner Familie eine Messe zu besuchen, zieht Inocencio es vor, mit ihnen am Sonntag auf den Flohmarkt zu gehen (vgl. *Caramelo* 319). In seinen und Zoilas Augen ermöglicht eine Konfessionsschule der katholischen Kirche ihren Kindern jedoch bessere Zukunftschancen als eine staatliche Schule, weshalb Lala nach ihrem Umzug nach St. Antonio weiterhin eine konfessionelle Schule besuchen soll. Dort wird sie laut ihrer Mutter nicht in einem Schulsystem ausgebildet, welches darauf ausgerichtet ist, sie scheitern zu sehen:

The whole system is designed to make you fail, Mother says. – Just look at the numbers dropping out. But until it's the *güero* kids who are failing in as many numbers as us, nobody gives a damn. Listen to me, Lala. Better to be beaten by priests and nuns than to get a beating from life. (*Caramelo* 312)

Es soll jedoch festgehalten werden, dass die säkulare Entwicklung der Familie Reyes nicht stellvertretend für alle Chicanos in der dargestellten Chicano-Gemeinde steht. Als Gegenmodell fungieren Lalas Freund Ernesto und seine Familie. Dort nimmt die katholische Religion eine wichtige Rolle ein, und seine Mutter vergleicht Ernesto mit der Virgen de Guadalupe (vgl. *Caramelo* 387). Für ihn sorgt dieser Glaube dafür, dass er Lala verlässt: „So we're a sin, Lala. You and me. We can't just run off and then expect to marry and make it all better“ (*Caramelo* 386). Am Beispiel der beiden Familien zeigt sich, dass es nicht nur eine einzige Entwicklungstendenz gibt bezüglich des Umgangs mit der Religion,

sondern dass sich die Chicano-Ethnie in diesem Bereich unterschiedlich entwickelt hat und verschiedenen Lebensweisen nachgeht.

Ebenfalls nahezu völlig fehlt die Behandlung geschichtlicher Themen. Narciso unterstreicht bei Lala die geringe Bedeutung faktischer Geschichte, wenn er die vermeintlich geologische Vergangenheit Mexikos zu den Vulkanen Popocatépetl und Iztaccíhuatl bemüht ungenau wiedergibt:

Now, the princess's name was Iztaccíhuatl and she was in love with this Prince Popo. But because the families of Izta and Popo hated each other, they had to keep their love a secret. But then something happened, I forget what, except I know he killed her. (*Caramelo* 57)

Diese Unterhaltung zwischen Großvater und Enkelin ist exemplarisch dafür, wie Kultur oft von einer Generation an die nächste weitergegeben wird – mündlich und durch ältere Personen der Ethnie: „Individuals teach and learn culture from others. Culture is taught by people to other people, parents to children, peers to peers, elders to youth, generation to generation” (Gómez-Quíñones 55). Der Fokus liegt nicht auf historischen Fakten, sondern auf der Weitergabe der Kultur. Diese Form von Wissensweitergabe, das kommunikative Gedächtnis, wie Jan Assmann es beschreibt, birgt die Gefahr des Verlusts von kulturellem Wissen. Die mündlich tradierten kulturellen Details können nicht über Nachforschungen herausgefunden, sondern nur über direkten Kontakt weitergegeben werden und enden daher, wenn eine Generation nicht rechtzeitig eingeweiht wurde, wie Soledad feststellen muss: „Oh, if only her mother were alive. She could have told her how to speak with her *rebozo*” (*Caramelo* 105). Sandra Cisneros unterstreicht diese unterschiedliche Gewichtung der faktischen und persönlichen Geschichte durch das Layout des Romans: „by making background research as obvious on the page as the text of the narrative yet giving it it [sic!] a subordinate role of footnote, Cisneros makes it plain that *personal experience takes precedence over documented fact*” (Kalogjera 111).

Dieser Schwerpunkt trägt nicht nur zum Fortbestand der ethnischen Kultur entscheidend bei, sondern unterstützt Lala auch dabei, etwas über ihre Familie und sich selbst zu erfahren und darüber, wie diese beiden Komponenten miteinander verbunden sind (vgl. Alumbaugh 71). Laut Ellen Mayock liegt in diesem Umstand die Begründung, warum junge Chicanas so viel kommunizieren: „These young women, however, never stop observing,

reading, speaking, and writing from the border, for their languages are derived from the intersection of their two cultures" (Mayock 227).

Die sprachliche Ebene weist ebenfalls dominant eine Hinwendung zu den USA und eine Abwendung von Mexiko auf. So machen die Sprachkenntnisse einen wichtigen Unterschied zwischen den Generationen aus. Die Großeltern in Mexiko sprechen Spanisch und können somit nicht mehr ohne Einschränkungen mit ihren Enkeln verbal kommunizieren. Deren Hauptkommunikationssprache ist Englisch und sie können nicht mehr alles auf Spanisch ausdrücken. Lala bemitleidet daher ihren Bruder Rafa, den die Großeltern ein Jahr lang in Mexiko behalten: „left in a country where you don't have enough words to speak the things inside you" (*Caramelo* 23). Mit ihm dokumentiert Lala auch den Zusammenhang zwischen der verwendeten Sprache und der jeweiligen Generation: „He tries talking to us in Spanish, but we don't use that language with kids, we only use it with grown-ups" (*Caramelo* 23).

Soledads Söhne haben nach ihrer Auswanderung in die USA bereits Englisch gelernt, mit einem Heimkurs namens „Inglés Sin Stress" (*Caramelo* 208), aus dem ein immer noch akzentbehaftetes, ungeschicktes Englisch resultiert. Die Generation der in Mexiko aufgewachsenen Emigranten bildet daher den Zwischenschritt zwischen den spanischsprachigen Großeltern und den vorwiegend englischsprachigen Enkeln. Diese Verschiebung der Sprachkenntnisse vom Spanischen weg zum Englischen erschwert die Kommunikation innerhalb der Familie. Zusätzlich besitzt sie die Brisanz, einen Riss in der Chicano-Gemeinschaft zu verursachen, wie die Diskussion zwischen Mars und Inocencio illustriert: „I can speak my mother tongue all right, but you can bet it ain't Spanish" (*Caramelo* 380).

Lala nutzt ihre Kenntnisse, aber auch ihre Distanz zum Spanischen, um über die Sprache und kulturelle Eigenheiten, die sich durch den Sprachgebrauch ausdrücken, zu reflektieren, wie auch Bill Johnson González bestätigt: „Celaya frequently turns her own inability to speak 'proper Spanish' into a critical advantage when she pauses to reflect on the slippages and differences between the two languages throughout her narrative" (Johnson González 15). Diese Distanz ist in der Beziehung von Lalas Generation zu Mexiko zu spüren, so dass sie die Verhältnisse dort mit größerem Abstand und weniger persönlich involviert wahrnimmt: „for Mexico, as *Caramelo* also shows, is just as burdened with

racial and class issues as are the States, not to mention political and economic instability“ (Kalogjera 111). Eine weiterhin bestehende Verbindung, sowohl zu Mexiko als auch insbesondere zur Sprache, ist jedoch von elementarer Bedeutung für den Erhalt der Kultur, da jede erlernte und gesprochene Sprache eines Kindes seine Mentalität, sein Bewusstsein und seine Gefühle mitformen (vgl. Veauthier 115).

Schließlich nutzt Sandra Cisneros Lalas Sprachfertigkeit stilistisch, um sprachliche Grenzen zu überschreiten und Lalas Multikulturalität zu demonstrieren: „Cisneros‘ code-switching crafts Lala’s migratory narrative voice as one that necessarily crosses linguistic boundaries in order to represent the reality of her bilingual and multicultural family“ (Alumbaugh 60). Die Mehrheit der im Sinne eines code-switching verwendeten spanischen Wörter stammt aus dem kulinarischen Bereich: *frijoles*, *pan dulce*, *chorizo*, *cilantro*, *chile*, *tortillas*, *fideo*, *gordita cookies*, *bolillo* (vgl. *Caramelo* 18, 65, 121). Darüber hinaus werden spontane Ausrufe oder emotionale Ausbrüche auf Spanisch getätigt: „¡Lárgate!“ (*Caramelo* 11)⁷⁴, „¡No me digas!“ (*Caramelo* 32), „¡Me voy a largar, me oyes!“ (*Caramelo* 66), „¡No me toques!“ (*Caramelo* 84). Weitere Beispiele für code-switching finden sich bei Bezeichnungen und Kosenamen (vgl. *Caramelo* 22, 28, 61), die die persönliche Beziehung der Gesprächspartner zueinander zeigen, oder unklassifizierbaren Bereichen, wie *ropero* (*Caramelo* 40), *payaso* (*Caramelo* 11) oder *tlapalería* (*Caramelo* 47). Wenn die Erzählerin längere Passagen auf Spanisch wiedergibt oder einen Satz, der bedeutungstragend ist für den Verlauf der Handlung, fügt sie eine Übersetzung ein, die meist in Fußnoten zu finden ist. So erhalten auch bei Cisneros monolinguale Leser einen Eindruck der Lebensrealität der Chicanos, haben jedoch die Möglichkeit, dem Text weiterhin folgen.

In *Caramelo* liegt der Schwerpunkt auf einem Aufwachsen, das durch die fortwährende Überschreitung geographischer und kultureller Grenzen und ein Leben im sprachlichen und kulturellen Borderland geprägt ist. Einerseits wird deutlich, dass die Families Reyes sich in vieler Hinsicht mit jeder Generation stärker von ihren mexikanischen Wurzeln entfernt; andererseits wird durch die Reisen nach Mexiko zu den dort lebenden Verwandten der Kontakt mit der mexikanischen Kultur aufrecht erhalten, was die Entwicklung der Protagonistin Lala maßgeblich prägt. Während zumindest in der Familie Reyes viele kulturelle Traditionen und auch etwa der Katholizismus schon für die erste

⁷⁴ Bemerkenswert ist, dass bei diesen Beispielen nicht nur der spanische Ausdruck, sondern auch die korrekte spanische Zeichensetzung genutzt wird.

Generation der Auswanderer an Bedeutung verloren haben, erscheinen die Geschlechterrollen und die Erwartungen an die jüngere Generation doch noch sehr deutlich durch mexikanische Werte und Normen geprägt.

10. Viola Canales' *The Tequila Worm* (2005)

Viola Canales, die Autorin des Romans *The Tequila Worm*, wurde 1957 in McAllen, Texas, als Kind von Chicanos der ersten Generation geboren. In ihrem Elternhaus, das sich in einem mehrheitlich mexikanisch-amerikanischen Viertel befand, wurde aus Respekt vor der monolingualen Großmutter, die bei der Familie im Haus wohnte, ausschließlich Spanisch gesprochen (vgl. Canales 2006 16). Laut ihrer eigenen Aussage sprach Canales daher erst ab der dritten Klasse Englisch (vgl. Porter Brown). In McAllen lebte sie bis zu ihrem 15. Lebensjahr, als sie mit einem Stipendium in ein privates Internat in Austin, Texas, umzog. Nach ihrem Highschool-Abschluss studierte sie in Harvard, wo sie zwischenzeitlich das Studium unterbrach, um Arbeitserfahrungen, u.a. bei der U.S. Army (vgl. *The Tequila Worm* o.S.) und als *Community Organizer* bei den *United Farm Workers*, zu sammeln. Nach Beendigung der Harvard Law School war sie als Rechtsanwältin tätig, aber auch im öffentlichen Dienst und als regionale Beauftragte der Clinton-Administration für die U.S. Small Business Administration. Ihre Geschichten und Gedichte verfasste sie in ihrer Freizeit. Heute lebt sie in Stanford, wo sie als Dozentin an der Stanford Law School Kurse unterrichtet, die häufig die Rechtswissenschaft mit kreativem Schreiben verbinden (vgl. <https://law.stanford.edu/directory/viola-canales/>, letzter Zugriff: 4. Mai 2019).

Aufgrund dieser verschiedenen Positionen im juristischen Bereich und der damit einhergehenden Gewichtung ihrer Prioritäten und dem vergleichsweise geringen Umfang ihres literarischen Oeuvres, ist Canales' Stellung als Autorin innerhalb der Chicano-Literatur sicherlich nicht mit der anderer in dieser Studie besprochener Autoren und Autorinnen, wie z.B. Rudolfo A. Anaya oder Sandra Cisneros, zu vergleichen. Bis heute veröffentlichte sie eine Sammlung von Kurzgeschichten (*Orange Candy Slices and Other Secret Tales* [2001]), einen bilingualen Gedichtband (*The Little Devil and the Rose: Lotería Poems/El diablito y la rosa: Poemas de la lotería* [2014]) sowie den in dieser Arbeit analysierten Roman *The Tequila Worm* (2005). Durch *The Tequila Worm* zählt Canales jedoch zur Gruppe prämierter Chicano-Autoren und -Autorinnen: Wie Pam Muñoz Ryan im Jahr 2002 wurde sie 2006 als Autorin mit dem Pura Belpré Award ausgezeichnet, und ihr Roman wurde im gleichen Jahr in die Liste der „Notable Children's Books“ der American Library Association aufgenommen (vgl. <http://www.ala.org/alsc/awardsgrants/notalists/ncb/ncbpastlists/2006ncblist>, letzter

Zugriff: 4. Mai 2019). Vor diesem Hintergrund erschien die Wahl, mit *The Tequila Worm* einen Roman einer unbekannteren Autorin heranzuziehen, begründet.

Auch bei Canales verdeutlichen Kenntnisse über ihre Lebensgeschichte, in welchem Ausmaß ihr Roman autobiographische Züge aufweist. Der Protagonistin Sofia wird mithilfe eines Stipendiums der Besuch einer privaten, episkopalen Schule ermöglicht. Durch das Stipendium wird Sofia nicht nur schulisch aus ihrem gewohnten Umfeld gerissen, sondern auch aus ihrer Chicano-Umgebung und ihrer Familie, da sie wegen der Entfernung der Schule von ihrem Zuhause als Internatsschülerin in die angloamerikanisch geprägte Schule umziehen muss. Bevor diese Situation konkret wird, zeichnet Canales den Entscheidungsprozess innerhalb der Familie und des Umfelds nach. Dabei kommt einerseits sowohl von Sofia als auch ihren Eltern die Sorge zum Ausdruck, dass das Mädchen sich von ihrer ethnischen Gemeinschaft emotional entfernen wird, und andererseits kommen finanzielle Bedenken zum Tragen, da trotz des Stipendiums ein Eigenanteil von 400US\$ aufzubringen ist, den die Familie nicht sofort zur Verfügung hat.

Bei ihrer Entscheidung wird Sofia durch verschiedene Personen in ihrem Umfeld unterstützt. Einer der wichtigsten Ratgeber und größten Einflüsse ist für Sofia in dieser Zeit ihre Cousine und beste Freundin Berta, die zwar im Gegensatz zur Protagonistin nicht nach einer höheren Schulausbildung und einer beruflichen Karriere strebt, sondern – der Familientradition folgend – früh Ehefrau werden und eine Familie gründen will, ihre Freundin aber dennoch bei der Verwirklichung ihres Traums unterstützt. Sehr wichtig ist für Sofia auch ihre kleine Schwester Lucy, der Sofia sehr nahe steht und der sie ein gutes Vorbild sein will. Sofias Vater, dem sie durch ihre ähnlichen Persönlichkeiten besonders eng verbunden, ist ihre wichtigste Bezugsperson und ihr größter Ratgeber. Nachdem die Entscheidung gefallen ist, dass Sofia das Stipendium annehmen wird, wird die Entwicklung des Mädchens in der neuen Schule skizziert, die gekennzeichnet ist durch ihre Eingewöhnung in die ungewohnte Umgebung, die vornehmlich durch Angloamerikaner aus höheren sozialen Schichten geprägt wird, und ihren Versuch, die angloamerikanische Kultur und ihren Chicano-Hintergrund in Einklang zu bringen.

Die Handlung von *The Tequila Worm* lässt sich zeitlich nicht exakt einordnen, denn Jahreszahlen oder politische Ereignisse, die einen Rückschluss auf ein Jahr erlauben würden, werden nicht genannt. Anhand der Geschichte, wie Sofias Eltern sich

kennengelernt haben (nach der Rückkehr des Vaters aus dem Koreakrieg), und der Tatsache, dass der 15jährigen Sofia das Stipendium für die Saint Luke's Episcopal School angeboten wird, erscheint es plausibel, dass die Handlung in der ersten Hälfte der 1970er Jahre angesiedelt ist. Auch unter Berücksichtigung des oben erläuterten autobiographischen Hintergrunds des Romans, der einen zusätzlichen Hinweis liefert, liegt diese zeitliche Verortung nahe, da die Autorin mithilfe eines Stipendiums Anfang der 1970er auf eine private episkopale Schule wechselte. Unter den analysierten Romanen ist *The Tequila Worm* daher bei den Werken einzuordnen, die nach dem Höhepunkt des Chicano Movement spielen und sich darüber hinaus schon mit der im Wandel befindlichen Rolle der Chicana auseinandersetzen.

Die Handlung des gesamten Romans spielt in Texas, d.h. in einem der Bundesstaaten, in denen ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung mexikanischer Abstammung ist. In räumlicher Hinsicht fällt aber auch auf, dass der Roman mit binären Oppositionen arbeitet, sowohl auf der Makro-Ebene (durch die Gegenüberstellung von McAllen und Austin) als auch auf der Mikro-Ebene, innerhalb von Sofias Heimatstadt. In McAllen wächst Sofia innerhalb eines Chicano-Umfelds auf, das ihren Stadtteil dominiert, kommt jedoch in der Schule auch mit angloamerikanischem Lehrpersonal und Mitschülern in Kontakt. Außerhalb der Schule besteht in McAllen kaum Kontakt mit Angloamerikanern, denn diese, so betont der Roman, leben „on the other side of town“ (*The Tequila Worm* 31), in einer offenbar besseren Wohngegend. Die räumliche Trennung verweist also auch auf soziale Unterschiede. Im Internat in Austin befindet sich Sofia ab der neunten Klasse der Highschool fast ausschließlich in diesem Umfeld, das sie bisher nur aus der Ferne kannte. Außer ihr sind offenbar nur drei weitere Schüler mexikanischer Herkunft in dieser Institution. Zumindest zu einem von diesen baut sie rasch eine Freundschaft auf. Während ihrer Internatszeit bewegt sich Sofia zwischen den Kulturen. Räumlich wird dies durch die Fahrten zwischen ihrem Heimatort und der Schule gezeigt, aber auch durch den Altar, der in ihrem Zimmer einen Aspekt der Chicano-Kultur versinnbildlicht. Sofias Identität wird ebenfalls durch ihre Stellung zwischen den beiden Kulturen geprägt, da beide ihre Identität beeinflussen.

Die soziale Dimension der Kultur der Chicanos und besonders der portraitierten Gemeinschaft wird in *The Tequila Worm* ausführlich dargestellt. In nahezu jeder

beschriebenen Szene klingt die besondere Bedeutung an, die die verschiedenen Personenkreise und auch ihre Beziehungen untereinander für Sofia haben. Ebenso wie in den zuvor diskutierten Romanen liegt das primäre Augenmerk auf der Familie als sozialer Einheit. Auffällig ist in diesem Roman (im Unterschied zu einigen anderen) jedoch, dass die erweiterte Familie, in diesem Fall die Großeltern, zwar besucht wird und auch offensichtlich eine einflussreiche Rolle in Sofias Leben spielt, dass aber dennoch eine klare Trennung zwischen nuklearer Familie als wichtigster Bezugsgruppe und anderen Familienmitgliedern erfolgt. Mit dieser Privilegierung der Kernfamilie korreliert die Darstellung der Familie Casas mit den Ergebnissen der Studien, auf die Alex Gonzalez in seinem Artikel „Sex Roles of the Traditional Mexican Family – A Comparison of Chicano and Anglo Students’ Attitudes“ verweist: „[...] some studies of Mexican Americans and Puerto Ricans have shown movement toward American family and sex-role norms“ (Gonzalez 332).

Der Zusammenhalt und die emotionale Bindung sind innerhalb der nuklearen Familie Casas sehr eng; das Verhältnis der Familienmitglieder untereinander ist von Respekt und Wertschätzung, aber auch Vertrauen, Zusammenhalt und Liebe geprägt. Innerhalb der Eltern-Kind-Konstellation gibt es eine unsichtbare Aufteilung der Familie: Während Sofias Persönlichkeit der ihres Vaters sehr ähnelt und sie unter anderem deswegen ein besonders enges Vertrauensverhältnis zu ihm hat, entsprechen die Eigenschaften und Einstellungen ihrer jüngeren Schwester Lucy mehr denen ihrer Mutter, weshalb die Beziehung der beiden durch ein besonders starkes Band verbunden ist: „You’re a dreamer, like me. [...] And Lucy is a mini version of her“ (*The Tequila Worm* 68). Diese Tendenzen innerhalb der Familie deuten nicht darauf hin, dass die Familie gespalten ist; liefern aber erste Anzeichen dafür, dass die Protagonistin sich nicht auf die Erwartungen der traditionellen weiblichen Geschlechtsrolle festlegen lässt. Der vorherrschende Eindruck von der Familie ist, wie bereits angeführt, geprägt durch einen starken Familienzusammenhalt und einen liebevollen Umgang miteinander, der Interaktionen im Haushalt der Casas durchgängig bestimmt. Aufgrund des Fehlens von Söhnen finden sich keine Hinweise auf eine unterschiedliche Behandlung von Töchtern und Söhnen, also eine geschlechterspezifische Erziehung; dagegen wird deutlich, dass die Schwestern Sofia und Lucy gemäß ihrer eigenen, durchaus unterschiedlichen Interessen gefördert werden. Die Eltern erziehen sie folglich nicht mit dem ausschließlichen Ziel, die Töchter auf die

Übernahme der traditionellen Rolle der Ehefrau und Mutter vorzubereiten, was auf erste Veränderungen der Geschlechterrollen durch gesellschaftliche Entwicklungen wie den Xicanisma hinweist. Lucys Familienstand wird im letzten Kapitel des Romans zwar nicht spezifiziert, wohl aber ihre berufliche Position: „Lucy was a schoolteacher in Austin [...] We called and visited each other all the time“ (*The Tequila Worm* 194). Damit wird verdeutlicht, dass sich auch Lucy räumlich von ihrer Familie entfernt hat, scheinbar jedoch weiterhin in einem sehr engen Verhältnis zu dieser steht und – sollte sie eine eigene Familie gegründet haben – sich nicht mehr nur auf ihre Rolle im Haushalt und der Familie konzentriert, sondern auch ein eigenständiges Berufsleben hat.

Trotz des betont starken Familiensinns der Kernfamilie Casas ist ihre erweiterte Familie dennoch von hoher Bedeutung für die Familienmitglieder. Dies zeigt sich nicht nur in den regelmäßigen Besuchen bei den Großeltern, sondern deutlicher noch bei gemeinsam begangenen Feiertagen. Diese beginnen schon mit der gemeinschaftlichen Vorbereitung, die genutzt wird, um z.B. während des Aufbaus der Weihnachtskrippe Erinnerungen mit der Familie zu teilen und so auf die Wurzeln der Familienkultur, aber auch auf deren Wandel hinzuweisen (vgl. *The Tequila Worm* 172-173). Innerhalb der erweiterten Familie stechen einige Figuren hervor, da sie durch ihre Beziehung zur Familie Casas oder zu einzelnen Familienmitgliedern eine herausgehobene Rolle in deren Leben spielen: Berta, Tía Belia (Bertas Mutter) und Tía Petra sind nicht nur Sofias Cousinen bzw. die ihrer Mutter, sondern zugleich auch enge Freundinnen und Beraterinnen bei anstehenden Entscheidungen; sie bilden somit eine weitere Konstante in der sozialen Dimension, innerhalb derer sich die Romanfiguren verorten. In der Beziehung zu den drei oben genannten Figuren kommt zudem ein weibliches Netzwerk zum Tragen, das sich gegenseitig bestärkt und zusammenhält. Damit schließen sich in der fiktionalen Welt die Chicanas zusammen, die von Gloria Anzaldúa in *Borderlands* von den männlichen Mitgliedern der Chicano-Ethnie aufgrund ihres Geschlechts ausgeschlossen wurden. Anzaldúa verweist besonders auf den fehlenden kulturellen Einfluss von Frauen: „Dominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, unchallengeable, are transmitted to us through the culture. Culture is made by those in power – men“ (Anzaldúa 38). Ein verstärktes Gemeinschaftsgefühl, Vertrauen und gegenseitige Hilfsbereitschaft unter den hierarchisch gleichgestellten und nicht durch eine zusätzliche

Gender-Grenze unterteilten Chicanas erscheint also als eine naheliegende Entwicklung, die zu gleicher Zeit in anderen, ähnlichen Gruppen zur Xicanisma-Bewegung führte.

Die enge Verbundenheit wird durch ihre gegenseitige Bezeichnung als *comadres* betont. Alle drei oben genannten Chicanas sind nicht nur über ihren verwandtschaftlichen Grad mit Sofia und Lucy oder deren Mutter verbunden, sondern auch darüber hinaus auf persönlicher Ebene. Die *comadres*, so suggeriert der Roman, bilden den engsten Kreis einer Chicana; sie haben eine ähnliche Funktion wie Freundinnen, sind aber doch noch mehr. Ursprünglich im engen Sinn als Patentante verstanden, wird diese Bezeichnung nun auch für enge Freundinnen, ohne eine formelle besondere Beziehung genutzt, wie auch schon im Fall von Sofia und ihrer namenlosen *comadre* in *So far from God* aufgezeigt wurde. Sie sind Ratgeberinnen, Verbündete, helfen in Notsituationen und nehmen auch ihre gegenseitige Hilfe an bzw. bitten darum, was die selbstständige Sofia erst lernen muss: „What’s wrong with getting other people to help you? That’s part of learning to be a *comadre*, anyway“ (*The Tequila Worm* 95). Für Sofia scheint eine *comadre* eine Personifikation des schon häufig zitierten Gemeinschaftsgedanken der Chicano-Gesellschaft zu sein, weshalb ihr ihre eigene Aufnahme in einen Kreis von *comadres* so wichtig ist. Ihr oberstes Ziel ist es denn auch bald, eine gute *comadre* zu sein, was ihren Wunsch, das Stipendium für die Schule St. Luke’s anzunehmen, beeinflusst. D.h. ihr soziales Netzwerk ist für die Protagonistin ebenso wichtig wie ihre individuellen Bildungschancen. Sie ist bestrebt, beides in Einklang zu bringen. Bisher kennt sie ausschließlich nahe beieinander wohnende *comadres*. Ob es möglich ist, eine „*comadre* aus der Ferne“ zu sein, weiß sie nicht und sieht sie als größte Herausforderung an. Genau wie die sich im Wandel befindende Geschlechterrolle der Chicanas zeigt auch der Versuch, eine geographisch entfernte *comadre* zu sein, dass die Figuren des Romans ihre Kultur an ihre Lebensgewohnheiten anpassen wollen. Damit verändern sie weniger wichtig erscheinende kulturelle Axiome, um den Kern ihrer Kultur, das was die Chicano-Kultur wesentlich ausmacht, beibehalten zu können. Dass dies ihr und ihren beiden ersten und engsten *comadres*, Lucy und Berta, während und auch nach ihrer Schulzeit gelingt, legt sie im letzten Kapitel dar. Obwohl sie in San Francisco lebt, Lucy in Austin und Berta weiterhin in McAllen, behalten sie ihre Verbindung bei: „We called and visited each other all the time“ (*The Tequila Worm* 194). Unabhängig von dieser Nähe zu Lucy und Berta, später auch zu Marcos und Brooke, war es Sofia schon seit ihrer Kindheit um ihrer selbst

wichtig, in ihrer Zukunft eine gute *comadre* zu sein. Eine gute *comadre* zu sein ist für sie gleichbedeutend damit, eine gute Chicana zu sein, denn eine *comadre* verbindet in sich alle Eigenschaften, die eine gute Chicana in sich trägt und die eine stabile Beziehung zu ihren *comadres* aufbaut. Ihre Mutter beeinflusst Sofia durch ihre Definition einer *comadre* sehr – „Someone who makes people into a family“ (*The Tequila Worm* 5) – sowie das Ziel, das ihr Ehemann und sie damit verbinden, Sofia zu einer guten *comadre* zu erziehen: „Your mama and I want you to be happy, to always be happy. And for you to be happy, you need to *learn how* to be happy. Learning to be a good *comadre* is at the heart of this“ (*The Tequila Worm* 49). Das heißt hier kommt ein Identitätskonzept zum Tragen, das seine Stärke und Bestätigung aus der Situierung des Selbst in stabilen sozialen Netzwerken zieht. Dass auch ihre Eltern, die Sofia eine freie Lebensplanung zusprechen, betonen, dass Sofia eine *comadre* werden soll und sie nur damit glücklich werden kann, zeigt die große Bedeutung dieses kulturellen Aspekts für die Chicanos in *The Tequila Worm* an. Auch wenn andere Bestandteile ihrer Kultur verändert werden können, ist dieser doch unbedingt erhaltenswert und als einer der Grundpfeiler der Kultur der gezeigten Gemeinschaft zu verstehen. Am zuvor bereits kurz erwähnten Beispiel ihrer *comadre* Brooke und ihres *compadre* Marcos zeigt sich der integrative Aspekt dieses Identitätskonzepts. In der häufig geschlechtertrennenden Chicano-Kultur ist es, zumindest für moderne Chicanos und Chicanas, möglich, eine enge platonische Verbindung zu Personen des anderen Geschlechts aufzubauen und Kraft aus dieser Verbindung zu schöpfen. Gleichzeitig ist diese Art der Verbindung nicht nur auf die Chicano-Ethnie beschränkt, sondern kann, wenn die entsprechenden Voraussetzungen vorliegen (z.B. Sympathie, persönliche Verbindung, das gemeinsame Durchleben von wichtigen Erfahrungen), auch über ethnische Grenzen hinweg geschlossen werden.

Trotz der besonderen Bedeutung der *comadres* tragen auch die Mitglieder der Chicano-Gemeinschaft außerhalb des engeren Kreises der *comadres* und *compadres* zur identitätsstiftenden sozialen Dimension der Chicano-Kultur bei. In der Gruppe sind sie für die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft genauso wichtig wie die wenigen besonders engen Vertrauten und Verwandten. Sie alle halten zusammen, begehen besondere Tage gemeinsam, wie das Sammeln und Zerschlagen der *cascarones* (vgl. *The Tequila Worm* 24), und feiern gemeinsam Feste, wie Bertas *quinceañera*. Anlässlich solcher Gelegenheiten ist es innerhalb der Gemeinschaft selbstverständlich, sich gegenseitig

(finanziell) zu unterstützen und so zum Gelingen des Festes beizutragen: „Why don't you do what I did with my *quinceañera*? Get yourself some dress *padrinos* and *madrinas* to sponsor and buy them“ (*The Tequila Worm* 95). Diese gemeinsamen Zielsetzungen der Chicanos von McAllen zeichnen sie als tatsächliche Gemeinschaft aus; sie sind weit mehr als nur Nachbarn, und der starke Sinn von Gemeinschaft prägt die Atmosphäre des Viertels. Am Abend fungiert die Plaza als regelmäßig genutzter Treffpunkt; die in den Alltag integrierten regelmäßigen Treffen bilden ein Gemeinschaftsgefühl aus, welches zugleich zum Heimatgefühl aller beiträgt.

Der Roman zeichnet ein recht idealisierend anmutendes Bild einer Gemeinschaft, deren Zusammengehörigkeit aber auch durch den Wandel der Umgebung gefährdet erscheint: „‘Young people used to meet in plazas, at dances, at church, under the safe eyes of the community. But now everything is changing so fast. I just heard La Plaza hotel is putting a pool in the courtyard where your papa and I met’“ (*The Tequila Worm* 110-111). Wie fragil diese Gemeinschaft letztlich aufgrund von gesellschaftlichem Wandel ist, demonstriert Sofias Mutter zum Ende des Buchs hin, als sie Sofia berichtet, dass das ihr bekannte *barrio* nicht mehr existiert, die meisten alteingesessenen Familien entweder verzogen sind oder sich nicht mehr sicher fühlen und statt ihrer Gangs eingezogen sind (vgl. *The Tequila Worm* 194-195). Obwohl scheinbar von behördlicher Seite versucht wird, diesen Ort durch Überbevölkerung (vgl. *The Tequila Worm* 195) zu zerstören, gelingt es dank Sofias finanzieller Hilfe, wieder einen Treffpunkt zu etablieren und damit im Laufe eines Jahres ein neues Gemeinschaftsgefühl herzustellen (vgl. *The Tequila Worm* 197).

Bertas *quinceañera*, bzw. die Vorbereitung auf Lucys Feier, weisen ebenfalls auf eine soziale Tradition der Chicanos hin, die jedoch nicht Teil des Alltags ist, sondern für junge Chicanas veranstaltet wird, um den Beginn eines neuen Lebensabschnitts zu markieren und gemeinsam mit der Gemeinschaft zu feiern. Interessant ist, dass diese Feierlichkeit bis hierher in keinem der anderen Romane erwähnt wurde. Zwar enthalten drei der Romane männliche Protagonisten, aber auch Lala in *Caramelo* scheint keine *quinceañera* zu feiern. Ob dies in ihrer Familie keine Tradition ist, es durch die Umzüge der Familie verhindert wird oder Lala sich gegen eine *quinceañera* ausspricht, kann nicht beantwortet werden. Fe in *So far from God* wünscht sich eine *coming out*-Feier (vgl. *So far from God* 176). Besonders hinsichtlich Fes Besessenheit vom *American Dream* ist jedoch

anzunehmen, dass sich eine Feier in der Form, wie sie sie sich wünscht, eher einer angloamerikanischen *sweet sixteen party* ähnelt als einer mexikanischen *quinceañera*. Dies bleibt jedoch eine Mutmaßung, da es aus finanziellen Gründen nie zu einer solchen Feierlichkeit kommt und weil dieser Frage in *So far from God* nicht mehr als ein Nebensatz gewidmet wird. Die *quinceañera*, deren historischer Ursprung nicht eindeutig zu bestimmen ist und die durchaus religiöse Züge beinhaltet (vgl. Marling 3), wird im Vorwort zum Band *Quinceañera* in den trotz all ihrer Diversität zu identifizierenden Grundzügen wie folgt beschrieben:

[...] it has become an important social occasion in the Latino community in the United States, especially among Mexicans, Salvadorans, Dominicans, Puerto Ricans, and Cubans. It is a rite of passage whereby a girl, when turning fifteen year of age, is acknowledged as a full-fledged member of the community. The festivities include food, dance, and social interaction. They might last from a single day to a week and even a month. Not only does the immediate family invest money, time, and reputation, but the extended members also play an important part of the entourage. (Stavans o.S.)

In *The Tequila Worm* wird nicht nur der Übergang in die Welt der Erwachsenen generell thematisiert, sondern speziell auch das, was nun von der Chicana erwartet wird: „It’s about growing up, about learning to act like a *comadre*, and about finally learning to use your *don* to help yourself, your family, your community“ (*The Tequila Worm* 47). Dieser Anlass wird mit einem großen Fest begangen, dessen Vorbereitung schon Jahre zuvor beginnen (Lucy plant ihre Feier schon seit dem Alter von zehn Jahren, vgl. *The Tequila Worm* 118) und welches häufig die finanziellen Mittel der betroffenen Familie übersteigt. Für diesen Fall sucht sich das Mädchen *madrinas* und *padrinos*, sozusagen Sponsoren, aus der Gemeinschaft, die nun wiederum Teil der Festivitäten werden (vgl. *The Tequila Worm* 95) und deren Zusammengehörigkeitsgefühl mit der Familie dadurch gestärkt wird.

Die *quinceañera* deutet eine traditionelle Geschlechteraufteilung an, denn das Fest feiert nur den Geburtstag von Mädchen. Ein Pendant für Chicanos gibt es nicht. Das Mädchen ist nun eine Frau, und sie wird in den Kreis der *comadres* aufgenommen. Der Festkuchen in Canales’ Roman schließt mit einer kleinen Figur Bertas ab, die die letzte Puppe sein wird, die sie geschenkt bekommt, da sie nun zu alt ist, um mit Puppen zu spielen (vgl. *The Tequila Worm* 88). Sie erhält stattdessen ihr erstes Paar Stöckelschuhe (vgl. *ibid.*). Trotz dieser vermeintlichen Bekräftigung traditioneller Frauenrollen bricht *The Tequila Worm* jedoch letztlich mit den in den vorherigen Romanen häufig aufgezeigten stereotypen

Chicana-Rollen. Anhand der Figuren von Berta, Lucy und Sofia zeigt sich die Vielfalt der Wege, die die jungen Frauen aus der Chicano-Gemeinschaft einschlagen können. Berta wählt den vermeintlich traditionellen Weg, folgt dem Beispiel der weiblichen Vorfahren ihrer Familie, heiratet sehr früh und wird glücklich als Mutter zweier Söhne (vgl. *The Tequila Worm* 182, 194) – in ihrem Fall ist diese Hochzeit und ihr Fokus auf der Gründung einer eigenen Familie aber eine eigenständige Entscheidung. Im Gegensatz zu anderen in den Romanen gezeigten Chicanas erwartet ihre Familie nicht von Berta, dass sie sich der traditionellen Geschlechterrolle unterwirft. Sofia sieht diese Entscheidung skeptisch, versteht aber, dass sie scheinbar die richtige für Berta ist. Sie selbst entscheidet sich, wie bereits besprochen wurde, für ein forderndes Studium, einen zeitintensiven Beruf und eine finanziell einträgliche Karriere (vgl. *The Tequila Worm* 45). Auch sie wird in ihrer Entscheidung von ihren Eltern und der Gemeinschaft unterstützt. In Bezug auf Lucy, die den erwähnten Lehrerberuf ergreift, gibt es keine Hinweise, ob sie verheiratet oder ledig, Mutter oder kinderlos ist. Alleine diese (zufällige?) Auslassung von Informationen deutet aber darauf hin, dass die Chicanas in der in *The Tequila Worm* dargestellten Familie nicht in ein konservatives Rollenbild gedrängt werden, für das entscheidend ist, ob sie heiraten. Offenbar definieren die Frauen sich nicht in erster Linie über eine eigene Familie.

Trotz dieses im Vergleich zu den früheren Romanen frappierenden Wandels zu sehr offenen und breit wirkenden Entwicklungsmöglichkeiten, die den Chicanas in dem ungeheuer bildungsoptimistischen Roman scheinbar offenstehen, orientieren auch sie sich in mancher Hinsicht weiterhin an tief in der mexikanischen und mexikanisch-amerikanischen Kultur verwurzelten gesellschaftlichen Normen. Dies schlägt sich z.B. in dem bisher in allen Romanen aufgeführten Respekt gegenüber älteren Personen nieder, auch solchen, zu denen kein Verwandtschaftsverhältnis besteht. Trotz des verhältnismäßig kleinen Raumes, den Doña Clara und Sofias Großeltern im Verlauf des Romans einnehmen, prägen diese Figuren doch Sofias Entwicklung nachhaltig. Sie leben Sofia vor, wie auch sie sich als Chicana entwickeln möchte. Beide Einflüsse, Großeltern und Doña Clara, geben Erinnerungen weiter an die nächste Generation, sei es Clara mit ihren Vergleichen zwischen Sofia und ihrer Ururgroßmutter oder Berta und ihrem Ururgroßvater (vgl. *The Tequila Worm* 2-3) oder Sofias Großmutter, die von den ländlichen Gepflogenheiten ihrer Eltern berichtet und so die Familienerinnerungen an die jüngere Generation weitergibt (vgl. *The Tequila Worm* 172-173). Ihre Einflussnahme

beschränkt sich jedoch nicht nur auf persönliche Erinnerungen, sondern umfasst auch Bräuche der Chicanos, die diese Generation noch detaillierter kennt als ihre Nachfahren und auf deren genaue Ausführung sie achtet. D.h. ihre Interaktion mit der jüngeren Generation trägt zur Ausbildung eines kommunikativen Gedächtnisses (sensu Jan Assmann) bei. Die Verantwortung, die auch die nächste Generation für den Erhalt der Chicano-Kultur durch das Aufrechterhalten eines kommunikativen Gedächtnisses trägt, verdeutlichen die älteren Mitglieder der Gemeinschaft den Jüngeren durch das Vorleben dieser Traditionen.

Wie auch in einigen der schon besprochenen Romanen taucht in *The Tequila Worm* die Figur der *curandera* auf. Eine *curandera* übernimmt, so wird auch in diesem Roman wieder deutlich, eine wichtige Rolle bei der Weitergabe von kulturellem Wissen. Im Gegensatz zu den zeitlich früher angesiedelten Romanen ist der Begriff der *curandera* in *The Tequila Worm* für die jüngste Generation nicht mehr eindeutig besetzt; Sofia setzt bis zu der Aufklärung durch ihre Mutter die heilende *curandera* mit einer *bruja*, einer Hexe, gleich (vgl. *The Tequila Worm* 26). Im Roman wird gezeigt, dass eine *curandera* aus der Mitte der Gemeinschaft stammen kann, in diesem Fall in Gestalt von Bertas Mutter, und abgesehen von ihrer Gabe keine besondere Rolle in der Gemeinschaft spielen muss, weder als hervorgehobene Persönlichkeit, noch als Außenseiterin. Gleichzeitig ist sie für diese Gemeinschaft wegen ihres *don*, d.h. „a gift for healing others through her magic powers“ (*The Tequila Worm* 28), aber ungemein wichtig, da sie um die heilende Wirkung natürlicher Mittel weiß („like curing cases of evil eye with the secret power of a chicken egg, or curing earaches by inserting and the igniting paper cones inside throbbing ears“ [*The Tequila Worm* 27]).

Hinsichtlich der Darstellung der mentalen Dimension der Kultur ist auffällig, dass die Kultur der angloamerikanischen Bevölkerungsmehrheit in *The Tequila Worm* nicht als Feindbild stilisiert wird. Ein direkter Vergleich, bei dem Ressentiments und eine niedrigere Wertschätzung der Chicano-Kultur deutlich werden, erfolgt ausschließlich in einer Szene, die sich um das Schulessen dreht, bei dem Sofia (ähnlich wie zuvor schon Antonio in *Bless me, Ultima*) wegen ihres Tacos aufgezoogen wird und die ihren Ehrgeiz, die andere Schülerin zu überflügeln, entfacht (vgl. *The Tequila Worm* 37-40). Häufiger als gegensätzliche Traditionen werden jedoch solche thematisiert, bei denen es einen

offensichtlich gleichen Ursprung gibt und Unterschiede von amerikanischen oder europäischen Traditionen sich vermutlich auf sich im Laufe der Zeit herausbildende Variationen zurückführen lassen, wie im Fall der *cascarones*.⁷⁵ Eine weitere Gegenüberstellung, ohne dass es zu einer Höherbewertung der amerikanischen Mehrheitskultur kommt, findet während der Messe in St. Luke's statt, nachdem Terry, um Sofia in Ungnade zu bringen, deren katholische Heiligenfiguren in der episkopalischen Kirche platziert hat. In der Kirche, in der sich keine Darstellungen von Heiligen finden, fällt Sofias Virgen de Guadalupe deutlich ins Auge:

I found not only no Virgin of Guadalupe there, but no saints, either – not even Saint Luke. [...] Imagine my shock when I walked into chapel for Sunday service and found my Virgin of Guadalupe all lit up at the very front of the chapel. (*The Tequila Worm* 144)

Sie versteht den Affront, da die episkopalische Ausprägung des Protestantismus anders aufgebaut ist als der Katholizismus, mit dem sie aufgewachsen ist. Doch der Rektor beweist Toleranz und Respekt und vermittelt im darauffolgenden Gespräch nicht den Anschein, dass er oder andere Zeugen des Vorfalls Sofias Glauben als minderwertig ansehen. Sofia vermisst die ihr bekannten Heiligen nicht nur in der Kirche von St. Luke's, sondern besonders auch in ihrem Zimmer, wo sie sie verstecken muss, damit sie nicht erneut entwendet werden. Der Hausaltar, den Sofias Mutter in ihrem Zimmer aufstellt, bietet ihr ein Stück Heimat in der Ferne (vgl. *The Tequila Worm* 145) und stellt nicht nur eine materielle Ausprägung ihrer Religion dar, sondern auch eine mentale, da er die besondere Form des mexikanisch-katholischen Glaubens repräsentiert. Neben dem Altar als solchem sind auch die mexikanischen Heiligen entscheidend. Diese sind in dieser Form nicht in anderen regionalen Ausprägungen des Katholizismus zu finden und stellen zudem eine Verbindung zur präkolumbianischen Zeit her, da mit den Heiligenfiguren des Hausaltars ein Bogen zum Volksglauben der Chicanos geschlagen wird. So ist auf Sofias Altar zum Beispiel der Lieblingsheilige ihrer Großmutter, „the black San Martín de Porres“ (*The Tequila Worm* 132) zu finden. Eine weitere Heiligenfigur ist die schon in den vorhergehenden Analysekapiteln behandelte Virgen de Guadalupe, die auch in Sofias Familie eine Säule des religiösen Verständnisses bildet, was im Fall von Sofias Altar auch

⁷⁵ Auf diese Tradition der gezeigten Chicano-Gemeinschaft wird im Verlauf des Kapitels näher eingegangen.

durch ihre Größe symbolisiert wird: „a ten-inch statue of the Virgin of Guadalupe with lightbulb and cord“ (ibid.).

Ein Beispiel für einen wichtigen Bestandteil der Chicano-Kultur, der Gefahr läuft von seinem amerikanischen Pendant verdrängt zu werden – so stellt es sich zumindest in *The Tequila Worm* dar – ist der *día de los muertos*, der auch schon in *The Rain God* als ein Feiertag dargestellt wurde, der auch in den USA begangen wird. Dabei handelt es sich um wohl einen der wichtigsten kulturellen Feiertage Mexikos und im Sinne Pierre Noras um einen *lieu de mémoire* der Chicanos, aber die Kinder sind mit diesem Tag und den mit ihm verbundenen Bräuchen nicht mehr so vertraut wie die vorherigen Generationen, verstehen weder seine Bedeutung noch was an diesem Tag der Legende nach geschieht. Im Gegensatz zur Familie Angel, in der Miguel Chico schon in jungem Alter in diese Tradition einbezogen wird, thematisieren Sofias Eltern diese Feier erst, als Sofia offensichtlich ihre Unkenntnis demonstriert und sich ausschließlich mit dem amerikanischen Halloween beschäftigt. Da die beiden Tage zeitlich zusammenfallen, kennen sich die Kinder, geprägt durch die US-amerikanische Mehrheitskultur, besser mit Halloween aus, wollen Süßigkeiten sammeln gehen und verstehen die ihnen angebotenen Totenköpfe aus Zucker nicht als Zeichen der Chicano-Kultur (vgl. *The Tequila Worm* 33). Aufgrund der besonderen Bedeutung des *día de los muertos* für die Gemeinschaft und Ethnie ist es Sofias Eltern jedoch sehr wichtig, dass ihre Tochter die Tradition kennt, und sie weisen sie daher in die Hintergründe ein: „Sofia, do you know that the souls of children get divine permission to come visit their families on October thirty-first? The adults come on November first. And then they all depart again on November second for another year“ (ibid.). Sie zeigen ihr an diesem Tag den Friedhof, wo die Familien ihre Verstorbenen begrüßen und mit ihnen feiern:

The cemetery was strangely aglow with lit candles and sprinkled with orange marigolds. [...] In the cemetery, people were talking, dancing, and playing guitars and singing to the tombs and eating from plates piled high with tamales and other foods. (*The Tequila Worm* 34-35)

Geschichten, Legenden und andere Formen der kulturellen Erinnerung der Chicanos sind, wie bei allen anderen Ethnien, ein wichtiger Bestandteil ihrer Kultur. In der Vergangenheit wurde die mexikanische Kultur und auch ihre Chicano-Variante stark durch die *oral tradition* geprägt, worauf auch die zuvor besprochenen Romane immer wieder hinweisen.

Mythen, Legenden und kulturelle Erinnerungen wurden in erster Linie innerhalb der Gemeinschaft persönlich weitergegeben, als kommunikatives Gedächtnis: „Individuals teach and learn culture from others. Culture is taught by people to other people, parents to children, peers to peers, elders to youth, generation to generation“ (Gómez-Quíñones 55).

In *The Tequila Worm* wird am oben erläuterten Beispiel des *día de los muertos* jedoch ersichtlich, dass die ausschließlich mündliche Weitergabe von Traditionen, Erinnerungen und kulturellen Eigenheiten die Gefahr des Vergessens birgt, gerade in einer Gesellschaft, die dominant auf Schriftlichkeit ausgerichtet ist. Jüngere Generationen verfügen nicht mehr über die gleichen Kenntnisse wie die älteren Generationen, setzen also z.B. *brujas* und *curanderas* (vgl. *The Tequila Worm* 26) gleich. Ein zentrales Charakteristikum der *curandera*, ihre Rolle als Geschichtenerzählerin, stammt genau aus dieser Tradition der mündlichen Weitergabe von kulturellem Wissen. Sofia, die schon als Kind von Doña Clara und ihren Geschichten fasziniert ist, empfindet die Gabe, Geschichten gut erzählen zu können, als elementare Voraussetzung dafür, eine gute Chicana und *comadre* zu sein, und setzt sich daher genau dieses Ziel für ihre eigene Zukunft: „All I could figure out was that telling stories was a big part of the secret of becoming one“ (*The Tequila Worm* 5). Während es keine Hinweise darauf gibt, ob oder wie sie versucht, dieses Ziel schon in ihrer Kindheit zu erreichen, stellt der Roman dar, wie Sofia im Internat beginnt, Erinnerungen in Form von eigenen Geschichten festzuhalten. Zuerst von ihr dazu gedacht, ihr Heimweh zu besiegen und sich ihrer Familie näher zu fühlen, erschafft sie so auch für die anderen Leser und Leserinnen ihrer Geschichten, allen voran ihre Mitbewohnerin Brooke, einen Zugang zu ihrer Familie und ihrer Kultur:

‘I had a dream about you last night, Sofia. You and your father were waltzing around this kitchen table. I think you’ve told me so many stories about your family, especially about your father, that I’ve now started even dreaming about them.’ *Wow! My secret story did bring them here.* (*The Tequila Worm* 155)

Wenn diese ersten Geschichten auch sehr biographisch geprägt sind, erschafft Sofia mit ihnen doch einen neuen und beständigeren Ansatz, ihren kulturellen Hintergrund anderen zugänglich zu machen und mit der Verschriftlichung von Geschichten die Kultur ihrer Ethnie über ihr eigenes Erzählen hinaus zu bewahren.

Wie bereits in der Analyse der in den vorhergehenden Kapiteln untersuchten Werke herausgestellt wurde, manifestiert sich das kulturelle Erbe einer Ethnie oder auch nur, auf der Mikro-Ebene, einer Familie durch verschiedenste Traditionen, die sich in der materiellen Dimension der Kultur in für sie jeweils repräsentativen oder bedeutsamen Objekten spiegeln. In *The Tequila Worm* bezieht Viola Canales sich dabei nicht ausschließlich auf bereits in den vorherigen Kapiteln diskutierte Traditionen und Bräuche, sondern integriert auch solche, die in den bisher analysierten Werken noch keine Beachtung gefunden haben. Es bleibt letztlich unklar, ob diese Aspekte der Chicano-Kultur regional begrenzt sind – sei es auf den amerikanischen Wohnort der Hauptfiguren oder deren mexikanische Herkunftsregion bezogen –, ob sie eine Eigenart einer Familie oder kleineren Gemeinschaft sind oder ob diese Bräuche für die zuvor besprochenen Autoren und Autorinnen schlichtweg eine nachgeordnete Rolle spielten. Hier zeigt sich, dass die Frage, was genau erinnerenswert ist, wie Jan Assmann sie jeder Gruppe zu irgendeinem Zeitpunkt unterstellt, von einzelnen Teilen der Gruppe unterschiedlich beantwortet werden kann und sich so eine teilweise heterogene Kultur innerhalb einer Ethnie entwickeln kann.

Das Beispiel der *cascarones* zeigt exemplarisch, dass Roland Posners Anforderung an ein kulturell signifikantes Artefakt, aus einem bewussten Prozess hervorgegangen zu sein, ein gemeinschaftlich, interaktiv erreichtes Ergebnis sein kann. *Cascarones* sind Hühnereier, die in Mexiko bzw. bei den im Roman dargestellten Chicanos während der Fastenzeit gesammelt und vor dem Osterfest bei intakter Schale geleert, dann mit Konfetti gefüllt werden und deren Schale bemalt wird. Im Laufe ihrer Herstellung und ihres späteren Verwendungszwecks vereinen die *cascarones* zuerst die Familie, später sogar die ganze Gemeinschaft, werden aber auch als „Leinwand“ genutzt, um mit einer Person auf künstlerische Art und Weise Erinnerungen zu teilen und Wertschätzung auszudrücken. In Sofias Familie ist die Mutter für das Sammeln möglichst vieler Eier im Vorfeld zuständig. Schon in den Wochen vor dem Osterfest werden die *cascarones* zu einem Thema unter den Kindern der Gemeinschaft, denn zwischen ihnen entsteht ein Wettstreit, welche Familie die meisten *cascarones* hergestellt haben wird, wie Canales am Beispiel von Sofia und Berta demonstriert. Kurz vor dem Osterfest übernimmt der Vater die Aufgabe, seinen Töchtern das Bemalen und Verschönern der Eier zu zeigen. In dieser Szene ist es erstmals in den in dieser Arbeit behandelten Texten ein Mann, der eine Tradition, die im weitesten

Sinne aus der Küche stammt und mit Lebensmitteln in Verbindung steht, an die nächste Generation weitergibt. Bisher wurden ausschließlich Chicanas in der Küche dargestellt. Auch diese Erinnerung, in der der Vater sich zudem sehr spielerisch mit seinen Töchtern auseinandersetzt, der Erzählinstanz kann als ein Zeichen für sich verändernde Geschlechterrollen verstanden werden. Sofia und Lucy können nun ihre Kreativität ausleben, um die *cascarones* sehr individuell zu verzieren: „Your turn. Start coloring, use your imaginations. I'll stop by to check on you“ (*The Tequila Worm* 20). Wird schon bei der Gestaltung der Eier eine Ähnlichkeit zur europäischen und angloamerikanischen Tradition des Färbens von Ostereiern ersichtlich, so intensiviert sich diese noch am Ostersonntag: Nach der Ostermesse treffen sich die Mitglieder der Chicano-Gemeinschaft, um ein Grillfest zu veranstalten und in dessen Rahmen die Eier gemeinsam im Park zu verstecken und sie anschließend zu suchen (vgl. *The Tequila Worm* 24). Auch die Erwachsenen beteiligen sich an dieser Tradition, bei der die gefundenen Eier, die nicht nur bemalt, sondern auch mit Konfetti gefüllt sind, über den Köpfen der anderen Gruppenmitglieder zerbrochen werden. Generationengrenzen werden bei dieser Tradition überwunden:

After we all scurried around collecting, we ran wild, smashing the *cascarones* on each other's heads. The fathers and mothers took eggs and smashed them too. It was a riot of laughter and paper jewels and bits of bright eggshells flying and falling everywhere and on everyone. (*The Tequila Worm* 24-25)

In der aufgezeigten Szene des Buchs wird zudem die Rolle der *cascarones* bei der Stärkung schon vorhandener enger Beziehungen verdeutlicht: Während die meisten *cascarones* mit Konfetti gefüllt sind, wird eine besonders eng verbundenen Person mit dem Inhalt eines speziell für sie hergestellten „secret egg“ (*The Tequila Worm* 25) übergossen. Zumindest im Fall von Sofia und Berta wird dieses Ei als Streich genutzt, denn es ist mit rohem Ei bzw. mit Senf gefüllt (vgl. *ibid.*). Auch wenn diese Überraschung im ersten Moment eine unangenehme ist, so sorgt sie doch langfristig für eine engere Bindung und vor allem für gemeinsame Erinnerungen der betroffenen Personen.

Diese tendenziell eher sentimentale und erinnerungsstiftende Bedeutung der *cascarones* steht bei ihrer zweiten Verwendungsmöglichkeit, die im Roman Erwähnung findet, noch stärker im Vordergrund. Bei scheinbar weniger häufigen, aber umso wichtigeren Gelegenheiten werden die *cascarones* als emotional aufgeladene Geschenke genutzt. Die

Motive auf den Eierschalen beziehen sich dann direkt auf die Persönlichkeit des Beschenkten oder erinnern an gemeinsame Erlebnisse. Sofia erhält von ihrer Familie diese Art der *cascarones* zu ihrem Geburtstag, bevor sie nach Austin auf das Internat wechselt, was ihre Bindung zur Familie stärkt, sie an gemeinsame Erlebnisse erinnert und ihr Mut für die vor ihr liegende Zeit gibt. Zwei Beispiele sind das *cascarón* ihrer Mutter, das Sofias Hemd zeigt, in dem sie als Kind eine Hostie versteckt hatte, und das einen fluoreszierenden Rosenkranz enthält; Bertas *cascarón* erinnert an ihre Autofahrt nach Austin und die gemeinsame Zeit, die sie damit verbracht haben, neue Kleider für Sofia zu nähen, und enthält eine Kette mit Medaillon, das ein Foto von Sofias Tanz mit ihrer Mutter enthält (vgl. *The Tequila Worm* 121-122). Ob diese Verwendung der *cascarones* nur auf die Familie, die im Mittelpunkt des Romans steht, beschränkt ist oder nicht, bleibt, wie oben erwähnt, offen. Den Lesern und Leserinnen bietet diese Tradition nicht nur die Möglichkeit, sich mit unbekannteren Traditionen der Chicanos und eventuell eigenen, nur in ihrer Familie oder Gemeinschaft praktizierten Bräuchen auseinanderzusetzen, sondern sie zeigt ihnen gleichzeitig eine andere Art der Kommunikation und Bewahrung von Erinnerungen auf.

Ähnlich wie bei den *cascarones* handelt es sich auch bei dem Brauch der „Weihnachtspatin“, d.h. der Übernahme der Verantwortung für das Jesuskind in der Weihnachtskrippe, um eine Tradition der Familie Casas, die in den bisher besprochenen Romanen kein Pendant findet und die sich auf ein christliches Fest bezieht. Ebenso wie die *cascarones* kann auch das in der Familie praktizierte Ritual um die Weihnachtskrippe als Variante einer Tradition gesehen werden, die sich in ähnlicher Form in der angloamerikanischen Kultur findet und von Mitgliedern der Chicano-Gemeinschaft kulturell angepasst wurde. Diese kulturelle Modifikation wird daran deutlich, dass in Sofias Familie durch die Großmutter die Krippe um eine ganze Ortschaft erweitert wurde, die an die Wurzeln der Familie erinnert: „I’m making a Mexican town, *mi’ja*, with a big plaza. It’s a replica of the town where my grandmother [...] met and fell in love with your great-great-grandfather“ (*The Tequila Worm* 172). Aufgrund der religiösen Prägung der Familie und der damit einhergehenden Bedeutung des Weihnachtsfests ist es eine besondere Ehre, die Rolle der *madrina* angeboten zu bekommen. Wie Sofia zu spüren bekommt, geht mit dieser Funktion große Verantwortung einher, derer man sich gewachsen erweisen muss. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird als entscheidend für das

Gelingen des Weihnachtsfests betrachtet, denn auch wenn die alte Figur des Jesuskinds auf den ersten Blick wertlos erscheinen mag, so hat sie doch großen immateriellen Wert innerhalb der Familie:

This is no joke, being the Christmas *madrina*. If you can't take this seriously, tell your *abuelita* right now. You are representing the whole family, Sofia. [...] Make this so-called doll your baby by cleaning and gluing him back together, carefully and thoughtfully. (*The Tequila Worm* 179)

Diese Episode im Roman und die Darstellung dieser familiären Tradition zeigt, dass nicht alle Bräuche von Beginn an von allen Familienmitgliedern verstanden und ernst genommen werden. Sofia versteht erst später ihren übergeordneten Sinn, begreift die Tradition als wichtig für den Zusammenhalt der Familie und Symbol für die Bedeutung des christlichen Weihnachtsfests und übernimmt daher die Rolle als Erwachsene erneut, jedoch mit einem sehr viel besseren Gefühl und voller Freude (vgl. *The Tequila Worm* 199).

Während die Weihnachtskrippe als Symbol für den religiösen Glauben auch in anderen kulturellen Kontexten bekannt ist, zeigt sich der mexikanische Katholizismus in seiner spezifischen Ausprägung in *The Tequila Worm* durch den Hausaltar, der in jedem Haushalt zu finden ist und der als Fixpunkt des familiären Lebens gelten kann. Dieser Brauch erstreckt sich im Fall der Familie Casas erneut über alle Generationen und wird auch in kleinen und vorübergehenden Domizilen beibehalten. So trägt Sofias Mutter Sorge dafür, dass Sofia in ihrem ersten Zimmer außerhalb des Elternhauses, also in dem dominant angloamerikanisch geprägten Internat, diese Tradition weiterführt, indem sie in Sofias Zimmer einen eigenen kleinen Hausaltar platziert:

[...] a yellow votive candle, a ten-inch statue of the Virgin of Guadalupe with lightbulb and cord, the glow-in-the-dark rosary, a framed print of the Guardian Angel, and my late grandmother's favorite saint, the black San Martín de Porres. (*The Tequila Worm* 132)

Der Brauch des Hausaltars ist offenbar eine bekannte Latino-Tradition, was dadurch angedeutet wird, dass Brooke, Sofias Mitbewohnerin, Hausaltäre aus der Wohltätigkeitsarbeit ihrer Eltern in Lateinamerika kennt (vgl. *The Tequila Worm* 133). Sofia, die bis zu diesem Zeitpunkt im Internat keine Meinung zu Hausaltären geäußert hat und der die Heiligenfigur der Virgen de Guadalupe mit ihren Gebrauchsspuren und die anderen religiösen Gegenstände zunächst offensichtlich peinlich sind, vermisst jedoch

genau diese Objekte in den kommenden Monaten, als sie diese nicht sichtbar und damit für alle zugänglich in ihrem Zimmer stehen lassen kann. Neben der vorrangig religiösen Bedeutung, aufgrund derer Sofias Mutter den Hausaltar mitgebracht hat, verkörpert er für Sofia in den kommenden Monaten eine Erinnerung an ihr Zuhause, ihre Familie und ihre dortige Gemeinschaft, von der sie im Internat entfernt ist: „I missed my room altar, especially at night, when I thought of home most. I liked looking at the glow-in-the-dark rosary and remembering my last birthday“ (*The Tequila Worm* 145). Der Altar ist also zumindest in diesem konkreten Fall mehr als ein religiöses Objekt, sondern repräsentiert für Sofia auch eine starke Verbindung zu ihrer Chicano-Kultur und ihrem Zuhause.

Sieht man von den religiös inspirierten Traditionen, die sich in verschiedenen Aspekten der materiellen Kultur niederschlagen, in *The Tequila Worm* ab, stehen die wichtigsten der in dem Roman dargestellten Traditionen im Zusammenhang mit dem Themengebiet Essen, besonders in Gestalt einer emotionalen Verbindung zu typisch mexikanischen Gerichten und Zutaten, aber auch der Eigenschaften und abstrakten kulturellen Bedeutung, die kulturspezifische Gerichte mit sich bringen. Der Tequila-Wurm gibt dem Buch gar seinen Namen. Ihn zu essen, so wird im Roman mehrfach betont, bedeutet eine Mutprobe, ist aber gleichzeitig auch ein wichtiger Schritt auf dem Weg, ein vollwertiges Mitglied der Chicano-Gemeinschaft zu werden. Schon als Kind glaubt Sofia, dass sie einen ganzen Tequila-Wurm essen müsse, um eine gute Geschichtenerzählerin zu werden. Von ihrer Familie wird sie zudem darin bestärkt, dass sie nur mit dieser Voraussetzung eine gute *comadre* sein kann: „All I could figure out was that telling stories was a big part of the secret to becoming one. That, and being brave enough to eat a whole tequila worm“ (*The Tequila Worm* 5). Da es Sofias größter Wunsch ist, eine gute *comadre* zu sein, gewinnen der Tequila-Wurm und die mit ihm verbundene Mutprobe immer weiter an Bedeutung, bis sie damit auch ihre engsten Freunde ansteckt: Zuerst festigt sie auf diese Weise mit Lucy und Berta den Bund als *comadres* (vgl. *The Tequila Worm* 165-166). Später, nach dem Tod ihres Vaters, teilt sie sich einen Wurm mit Marcos und Brooke. Auch in diesem Fall ist die Bestätigung der Verbindung der drei Freunde ein wichtiger Teil des Rituals. In dieser Zeit der Trauer benötigt Sofia Trost. In einer solchen Situation werden dem Tequila-Wurm besondere „Kräfte“ nachgesagt: „You’re starting to go around like a ghost. It’s time to take your papa’s ultimate cure for homesickness“ (*The Tequila Worm* 193). Schon Doña Clara, eine greise und respektierte Chicana, die als

Geschichtserzählerin bekannt war und die Geschichten der Chicanos von Gemeinschaft zu Gemeinschaft weitertrug und so zu Sofias Vorbild wurde, schwor auf ihn, um sich selbst von Heimweh zu heilen. Aufgrund dieser Eigenschaft will Sofia den Wurm im Internat teilen und wird darin von Marcos bestätigt, der sich sogleich besser fühlt: „This works better than eating three disks of chocolate. I don't feel homesick for McAllen or anyone anymore“ (ibid.). Auch in einer angloamerikanisch geprägten Umgebung trägt der Tequila-Wurm also dazu bei, eine gewohnte Umgebung herzustellen. Besonders für Marcos erzielt auch seine Lieblingsschokolade diesen Effekt. Anders als in den bisher untersuchten Romanen wird hier nicht nur ein bestimmtes Lebensmittel, sondern sogar eine ganz konkrete Marke – Ibarra's Mexican Chocolate – genannt, die von Sofia vermutlich für die Zubereitung von heißer Schokolade genutzt würde, wenn Herdplatten erlaubt wären, von ihrem Freund Marcos aber sogar in Reinform gegessen wird. Auch wenn er sie wegen ihres Geschmackes isst – „You said the magic words! I love that stuff“ (*The Tequila Worm* 141) – so hat sie doch auch für ihn mehr als nur eine geschmackliche Bedeutung; sie ist ein weiteres Objekt der Chicano-Kultur, die die wenigen Chicano-Schüler in der angloamerikanisch geprägten Schule in Austin vermissen: „Wow! This stuff makes me feel like I'm back in McAllen“ (ibid.).

Dieser Satz ist umso bedeutsamer als schon vorab davon ausgegangen wurde, dass Sofia und die anderen Chicano-Schüler das ihnen vertraute Essen vermissen würden, wenn sie erst in der St. Luke's Episcopal School leben und dort das Schulessen bekommen. Aus diesem Grund legt Sofias Familie – besonders ihre Mutter – großen Wert darauf, dass sie erst noch einmal „richtiges“ Essen zu sich nimmt, in einem mexikanischen Restaurant auf dem Weg zum Internat, damit sie dieses Essen noch einmal genießen kann: „[...] order a big platter of cheese enchiladas, for it'll be a while before you can come back home. And for all we know, until then you'll be eating, what – celery sticks and crackers?“ (*The Tequila Worm* 127). Ihre Befürchtung, dass Sofia im Internat nicht nur ungewohntes, sondern auch schlechteres Essen bekommen wird, sieht sie bestätigt angesichts Brookes Aussehen: „She's too skinny and pale“ (*The Tequila Worm* 133). Um dem entgegenzuwirken, versorgt sie Sofia mit selbstgemachten Empanadas, die sie gerne teilen soll, immer wieder suggerierend, dass ihr mexikanisches Essen besser und nahrhafter sei als das angloamerikanische (vgl. ibid.).

Dass diese „Hierarchie“ der nationalen kulinarischen Gepflogenheiten nicht überall genauso angesehen wird, zeigt eine andere Episode aus Sofias früher Schulzeit. Dort wird auch sie, wie schon Antonio in *Bless me, Ultima*, wegen ihres mitgebrachten Pausenessens gehänselt und vor anderen Schülern als „Taco head“ (*The Tequila Worm* 37) lächerlich gemacht. Dieses Verhalten scheint also ein weit verbreitetes Schulszenario für Chicano-Schüler darzustellen. In Sofias Fall ist die Szene dennoch ein wenig anders gelagert als in *Bless me, Ultima*: Eine Lehrerin steht ihr zur Seite und tauscht ihr Essen mit Sofia (vgl. *The Tequila Worm* 38). Diese lernt so ihr eigenes mexikanisches Essen zu schätzen, bis sie sogar selbstbewusst genug ist, dieses Essen offen zu sich zu nehmen und damit ein Vorbild für andere ist: „It wasn't long after my lunches with Coach Clarke that some of the other Mexican American kids started eating their foods out in the open too“ (*The Tequila Worm* 40). Genau wie es die Schüler, und vermutlich ihre Eltern im Chicano Movement, gelernt haben, sind sie nun stolz auf ihre Kultur, die sich in der Schulcafeteria durch ihr Pausenessen ausdrückt.

Die besondere Bedeutung von Essen in der Chicano-Kultur zeigt sich allerdings nicht nur rein materiell durch die Bezugnahme auf bestimmte Lebensmittel und Gerichte, sondern auch in der sozialen Bedeutung, die sie für Chicanos mitunter haben: In der in *The Tequila Worm* dargestellten Familie wird großer Wert darauf gelegt, die Bedeutung von Bohnen an die jüngere Generation weiterzugeben. Sie sind für viele mexikanische Gerichte eine wichtige Zutat und repräsentieren daher einen integralen Bestandteil mexikanischer Küche und des Geschmacks mexikanischer Gerichte. Sie vor der Verwendung korrekt vorzubereiten, zu waschen und zu schälen, nimmt viel Zeit in Anspruch, was den Ansatz einer sehr bewusst geplanten und sorgfältig ausgeführten Zubereitung von Gerichten, die nach Posner momentane Artefakte bedeuten können, entspricht. Während diese Sorgfalt im Allgemeinen für die Bedeutung der mexikanischen Küche innerhalb der Chicano-Gemeinschaft stehen kann, ist sie im vorliegenden Werk im Besonderen Ausdruck der engen Beziehung zwischen Sofia und ihrem Vater. Jeden Dienstag säubert der Vater ein Pfund Pintobohnen und „I would always join him“ (*The Tequila Worm* 61). Während der verschiedenen Schritte des Säuberns und Kochens der Bohnen gleicht die Interaktion von Vater und Tochter beinahe einem Ritual: Während des Säuberns schweigen beide meist –

But usually we cleaned in total silence. And that was when I felt especially close to Papa. He was the only person I knew who made me feel I could be perfectly quiet

and still enjoy something really warm and special with someone. (*The Tequila Worm* 63) –

um dann gemeinsam Gitarre zu üben oder dem Kanarienvogel des Vaters bei seinem Gesang zuzuhören (vgl. *The Tequila Worm* 64). Durch diese gemeinsame Aktivität von Vater und Tochter können sie ihre ohnehin schon enge Beziehung festigen und ausbauen. In diesem Moment bereitet die Vorbereitung eines materiellen Guts der Kultur gleichzeitig den Weg hin zur Stärkung des Geflechts der sozialen Dimension.

Die Beantwortung der Frage, ob und wie die englische und spanische Sprache eingesetzt werden, ist in jedem der vorgestellten Chicano-Romane aufschlussreich und divergiert bei jedem Beispiel leicht. Besonders in Anbetracht von Canales' Biographie ist die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage leicht überraschend. Während Canales in einem Interview bestätigt, dass in ihrem Elternhaus aus Respekt vor der rein spanischsprachigen Großmutter ausschließlich Spanisch gesprochen wurde und sie erst in der Schule lernte, Englisch zu sprechen, verfasst sie ihren Roman nahezu monolingual in englischer Sprache. Code-switching ist nur an sehr vereinzelt auftretenden Stellen zu finden und beschränkt sich dort auf einzelne Wörter, die ohne Übersetzung einwandfrei aus dem Zusammenhang heraus verstanden werden können, nahe an englischen Ausdrücken liegen (*santos, damas*) oder aufgrund eines mittlerweile auch in der amerikanischen Gesellschaft bekannten Konzepts (*quinceañeras*) nicht übersetzt werden müssen.

Von dieser Ausnahmestellung innerhalb der vorgestellten Romane abgesehen, ist festzuhalten, dass sich die Bereiche, in denen spanische Vokabeln innerhalb des englischen Texts genutzt werden, nicht von denen der anderen Romane mit wenig code-switching unterscheiden: Auch in *The Tequila Worm* fallen alle genutzten spanischen Ausdrücke unter den Oberbegriff „ethnische Kultur“, besonders erneut menschliche Beziehungen (*comadre, compadre, mi'ja, abuelita, hija*), Essen als Nahrung und gemeinsame Aktivität (*sobremesa, masa, mole, tres leches, tamales, pan dulce, buñuelos*) sowie Besonderheiten der Kultur bzw. ihre Feierlichkeiten (*quinceañera, don, vals, nacimiento, bruja, curandera, cascarón*).

Im Vergleich mit den zuvor besprochenen Werken zeichnet der jüngste der ausgewählten Chicano-Romane sich u.a. durch eine besondere Dichte von Bezügen zu Chicano-Traditionen aus. Deren Hintergründe werden erläutert, und die Bedeutung der

Traditionen für das Individuum und für die Gemeinschaft werden aufgezeigt. Diese Vorgehensweise lässt eine didaktische Ausrichtung in dem primär an Kinder gerichteten Text erkennen. Die junge Protagonistin wird in verschiedene Traditionen eingeführt und erfährt durch deren Praktizieren eine persönliche Bereicherung und erlebt eine Stärkung ihrer Identität als Chicana. Das Erbe des Xicanisma klingt indirekt in der Betonung der Netzwerke der *comadres* an. Gleichzeitig sind aber, anders als in den meisten anderen Romanen, die Geschlechterrollen nicht starr. Hegemoniale Männlichkeit steht nicht im Mittelpunkt, während die Bedeutung der Familie und auch des Katholizismus für die Identität der Chicanos nach wie vor betont werden. Stärker als in den bisher besprochenen Texten wird in Bezug auf das Verhältnis der Chicanos zu den Angloamerikanern ein freundschaftliches Miteinander betont.

11. Schlussbetrachtung

Im Laufe der vorhergegangenen Kapitel hat sich gezeigt, dass in der Chicano-Literatur viele verschiedene Aspekte der Chicano-Kultur zum Tragen kommen. Einige davon, wie die *quinceañera* oder die *cascarones*, werden nur sehr selten aufgeführt, was darauf hinweist, dass sie nicht von elementarer Bedeutung für die Definition der Chicano-Kultur und damit auch für deren Erhalt sind. Zum Teil mag es in der Autobiographie des Autors begründet sein, welche Traditionen Erwähnung finden und welche nicht. Zumindest legt dies der auffällig häufige Rückgriff der Autoren auf ihre eigene Biographie zu, wenn Kindheit und Jugend dargestellt werden. Dass die Traditionen, die Erwähnung finden, deutlich divergieren, ist darüber hinaus auch auf die Heterogenität zurückzuführen, durch die sich die Chicanos auszeichnen. Einige Chicano-Familien leben seit Jahrhunderten in derselben Region, und ihre Vorfahren wurden durch den Vertrag von Guadalupe Hidalgo zu US-Amerikanern, während andere Chicanos vor einigen Jahrzehnten in die USA emigriert sind und wieder andere erst vor wenigen Jahren in die USA gekommen sind. So entstand eine heterogene Chicano-Kultur, die hinsichtlich ihrer Verbundenheit mit der mexikanischen Kultur sehr stark divergieren kann bzw. sich weiterentwickelt hat zu einer neuen, hybriden Kultur mit mexikanischen und US-amerikanischen Elementen. Dennoch stimmen die dargestellten Kulturen unterschiedlicher Chicanos zumindest in ganz grundlegenden Bestandteilen oft überein. Divergieren kann auch die Reaktion auf den in der angloamerikanischen Gesellschaft als hoher Wert verankerten Individualismus. Mit wachsendem Selbstbewusstsein und zugleich unter dem ständigen Einfluss der angloamerikanischen Kultur entwickeln sich gerade die jungen Chicanos in Auseinandersetzung mit den widersprüchlichen Werten oft zunehmend gemäß ihrer eigenen Vorstellungen und machen sich unabhängig von denen ihrer Gemeinschaft, was zu weiterer Heterogenität in der Kultur führt.

Einige Aspekte der Chicano-Kultur finden sich jedoch durchgängig in den analysierten Büchern, was darauf schließen lässt, dass sie in den Bereich fallen, den Roland Posner als „zentral kulturell“ und damit für eine Kultur wesentlich beschreibt. Eines der auffälligsten Beispiele für einen solchen identitätsstiftenden Teil der Kultur ist das Essen, welches auf vielfache Weise in den Texten thematisiert wird. Am offensichtlichsten ist natürlich die Erwähnung mexikanischer Gerichte, die weiterhin in den dargestellten Familien gegessen werden. Oft wird versucht, diese auch in den USA originalgetreu zu kochen. Besonders die

erste Generation fühlt sich so an ihre Heimat erinnert, jüngere Generationen erinnern diese Gerichte später an die Geborgenheit ihrer Kindheit. Im Laufe der Jahre werden mexikanische Rezepte an die Lebensumstände in den USA angepasst, womit die Chicanos sichtbar die zwei Kulturen, an denen sie partizipieren, verbinden. Die Weitergabe von Rezepten an andere Chicanas wird wiederholt angesprochen. Über die Gerichte hinaus finden sich diverse Beispiele gemeinsamer Mahlzeiten in den Romanen, was einen Hinweis auf das Gemeinschaftsgefühl der Chicanos liefert, in der das gemeinsame Essen wichtig ist. Beim Essen besprechen sie wichtige Dinge und zelebrieren ihr Beisammensein, besonders bei Festen, nicht nur mit der Kernfamilie, sondern auch in der Gemeinschaft ihres Dorfes. Bei der Darstellung des Essens wird oft die Wahrnehmung mit allen Sinnen unterstrichen, was in besonderem Maße an die Vorstellungskraft der Leser appelliert. Auch für Vergleiche werden immer wieder Lebensmittel, Gerichte und deren besondere Eigenschaften herangezogen, um so Bilder plastischer zu gestalten und an die Chicano-Kultur anzubinden. Die besondere Verbindung zur mexikanischen bzw. Chicano-Küche und deren bewusste Unterscheidung von der US-amerikanischen demonstrieren die Autoren in ihren Werken wieder und wieder durch die Nutzung spanischer Bezeichnungen. Essen ist einer der häufigsten Kontexte, in denen in den untersuchten Romanen code-switching auftritt, und dies selbst in Fällen, in denen es eine englische Entsprechung des Wortes gibt. Diese prominente Bezugnahme auf mexikanisches Essen ist auch in den Romanen zu finden, die sich ansonsten durch ihre starke Orientierung an der angloamerikanischen Kultur auszeichnen, wie *The Rain God*. So lässt sich festhalten, dass dieser Teil der Chicano-Kultur sich als besonders widerstandsfähig gegenüber anderen kulturellen Einflüssen zu erweisen scheint.

Neben der Esskultur der Chicanos wird die soziale Dimension der Kultur nach Roland Posner am ausführlichsten in der Chicano-Literatur dargestellt. Die verschiedenen Beziehungen und engen Bindungen der Chicanos untereinander erscheinen demnach als besonders zentraler Aspekt ihrer Kultur. Die verschiedenen Beziehungen innerhalb der Kernfamilie sowie der Individuen zu ihrer Chicano-Gemeinschaft stehen im Vordergrund, sofern über die soziale Seite des Chicano-Seins berichtet wird. Beziehungen zu Angloamerikanern spielen dagegen zumeist eine sehr untergeordnete Rolle.

Innerhalb der Familien werden überwiegend die Beziehungen zwischen Kindern und Eltern bzw. Großeltern gezeigt, die von großem Respekt geprägt sind. Erst in den neueren Romanen *So far from God*, *Caramelo* und *The Tequila Worm* ist eine Veränderung spürbar, die eine freiere Entwicklung der Kinder einschließt. Die Möglichkeit, sich stärker selbst zu entfalten, fördert bei den heranwachsenden Figuren jedoch oftmals augenscheinlichere Identitätskrisen hinsichtlich ihrer Position zwischen der angloamerikanischen und der Chicano-Kultur zutage als es in den früher publizierten und zugleich auch früher handelnden Romanen der Fall ist. Vor allem Lala in *Caramelo* und Sofia in *The Tequila Worm* artikulieren ihre (zumindest temporäre) innere Zerrissenheit in sehr deutlicher Form.

Neben der familiären Gemeinschaft nimmt gemäß der ausgewählten Romane durchgängig auch der weitere Bekanntenkreis großen Einfluss auf das Leben der Chicano-Figuren, was sowohl positive als auch negative Formen annimmt. Von den Figuren, gerade von den jüngeren Chicanos, wird die starke Verpflichtung der Gemeinschaft gegenüber, die auch große Präsenz in der Gruppe einschließt, als einengend empfunden. Wollen die Chicanos jedoch aus diesen sozialen Normen ausbrechen, müssen sie sich der Kritik der Gemeinschaft und auch der eigenen Familie stellen, die um den Ruf der Familie fürchtet, wenn ein Mitglied sich nicht den Erwartungen entsprechend verhält. Im Unterschied zu dieser Einschränkung freier individueller Entwicklung zeigt sich die positive Seite einer so eng verbundenen Gemeinschaft in der großen Hilfsbereitschaft und dem engen Zusammenhalt, die sich sowohl in gegenseitiger Unterstützung als auch finanzieller Hilfe ausdrückt und die immer wieder in den Romanen thematisiert wird.

Die wichtige Rolle, die der Gemeinschaft und dem sozialen Umfeld der Chicanos zugesprochen wird, ist in vielen Fällen auch am Umgang mit der Sprache zu erkennen. Begriffe, die Beziehungen zueinander bezeichnen, wie *mi'ja*, *comadre/compadre*, *abuelita*, werden häufig auf Spanisch verwendet und sind neben dem Essen der zweite große Bereich, in dem code-switching in den untersuchten Chicano-Romanen zu beobachten ist. Als weiterer Bereich, in dem Spanisch verwendet wird, sind Ausrufe auszumachen, die vor allem dem Ausdruck von Emotionen dienen. Diese sind – genau wie die Lexeme aus dem Bereich Essen – häufig auch ohne Spanischkenntnisse zu verstehen. Wenn ein Verstehen vermutlich nicht gewährleistet ist, wiederholen Autoren das Gesagte

oft auch in englischer Sprache, um auch monolingualen Lesern das Verstehen zu ermöglichen.

Der zweite Schwerpunkt bezüglich der sozialen Dimension, der in den Romanen immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt wird, ist die traditionelle Geschlechterrolle der Chicanas und Chicanos und deren einsetzender Wandel. In den älteren Romanen (wie *Bless me*, *Ultima* und *The Rain God*) werden noch sehr starre Geschlechterrollen präsentiert, die vor allem die Chicanas betreffen und sie in ihrem alltäglichen Leben einschränken, in dem sie sich dem Willen ihres Mannes, ihrer Eltern oder im Fall von Antonios Schwestern sogar ihres jüngeren Bruders unterwerfen müssen. Frauen, die ausschließlich in die Rolle der Ehefrau und Mutter gedrängt werden, verlieren ihre Funktion, sobald die Kinder erwachsen sind, und müssen sich dann aktiv um ein neues Aufgabengebiet bemühen, wollen sie von der Gesellschaft weiterhin beachtet werden. Diese neue Aktivität muss sich in einem für Frauen akzeptierten Rahmen abspielen, wie Sofias Engagement für die Gemeinschaft von Tome zeigt. Die männlichen Chicanos bestehen oftmals sehr vehement auf ihrer Vormachtstellung als Familienoberhaupt und sehen ihre Frauen nicht als gleichwertige Partner an. Eine davon abweichende Darstellung zeigt sich in *Esperanza Rising*, da dort – trotz des Handlungszeitpunkts in den 1930er Jahren – die Chicanas ebenfalls arbeiten und somit zum finanziellen Unterhalt der Familie beitragen. Damit ändern sich auch die Machtverhältnisse zwischen den Ehepartnern.

Vor allem bei den jüngeren Generationen, die in den Romanen gezeigt werden, und den Chicanos, die schon in den USA geboren wurden und von Geburt an auch mit der angloamerikanischen Kultur in Berührung gekommen sind, ist in den Romanen eine zunehmend fehlende Akzeptanz dieser festen Geschlechterrollen zu beobachten. Hintergründe dafür sind im Chicano Movement, das den Chicanos ein grundsätzliches größeres Selbstbewusstsein gegeben hat, und mehr noch im Xicanisma zu sehen. Dank ihm begannen die Chicanas, sich in den 1970ern und 1980ern gegen die Ungleichbehandlung von Chicanos und Chicanas in und durch ihre Ethnie zu wehren und für ein selbstbestimmtes Leben zu kämpfen. Die gleichen Voraussetzungen für beide Geschlechter sind in den untersuchten Romanen nur in *The Tequila Worm* gegeben, wo Sofia von ihrer gesamten Umgebung unterstützt wird, sich ein erfolgreiches Berufsleben

aufzubauen, und nicht mit der Erwartungshaltung aufgezogen wird, ihre Berufung ausschließlich in der Familie zu sehen. In anderen Romanen, in denen sich die Töchter frei entwickeln und die gleichen Rechte wie ihre Brüder besitzen wollen, müssen sie mit dem Unverständnis ihrer Eltern umgehen, die meist altmodischere Vorstellungen von der Rolle der Chicana haben als ihre Kinder. Selbst die aufgeschlossene Sofia sieht die Entscheidung ihrer Tochter Esperanza, unverheiratet mit ihrem Freund zusammenzuziehen, sehr kritisch.

In der mentalen Dimension der Kultur spielt die Religion bei der Mehrheit der dargestellten Chicanos eine große Rolle, besonders der Katholizismus in seiner Chicano-Ausprägung, der eine besondere Verehrung der Virgen de Guadalupe beinhaltet und oftmals mit präkolumbianischem Volksglauben kombiniert wird. Die Virgen de Guadalupe, heute Volksheilige Mexikos, findet sich als Foto oder Figur auf einem Hausaltar in beinahe jedem Haushalt, der in den Romanen dargestellt wird, selbst bei wenig religiösen Familien. Ihre Gebete richten die Chicanos in der Mehrheit an die Virgen, häufiger noch als an Gott. In *Bless me, Ultima* wurden darüber hinaus mit dem goldenen Karpfen präkolumbianische religiöse Inhalte sehr stark betont.

Dieses Beispiel einer Betonung des präkolumbianischen kulturellen Erbes ist nur eines von vielen. Dieser Teil der kulturellen Wurzeln der Chicanos wurde lange unterdrückt und erst seit dem Chicano Movement bewusst erinnert und betont. Immer wieder werden unterschiedliche aztekische Mythen und mexikanische Legenden in die literarischen Werke eingeflochten, wie Bezüge zur Kriegerin Lozen, zu *la llorona*, zu Tsichinako oder eben zum goldenen Karpfen exemplarisch verdeutlichen. Mit diesen Geschichten, die die Autoren in ihren Romanen erzählen, aber auch neu perspektivieren und aktualisieren, wird Gloria Anzaldúas These gestützt, dass es wichtiger sei, die Geschichte der Chicanos aus ihren eigenen Reihen heraus zu erzählen, als die genaue politische Geschichte wiederzugeben. Fakten stehen zweitrangig hinter der identitätsstiftenden Erzählung zurück, mit der die Chicanos eigene kulturelle Schwerpunkte setzen können. Tatsächlich fehlt eine Darstellung historischer Fakten fast vollständig. Bezug genommen wird lediglich auf die Beteiligung einiger Chicanos in der US-Armee in den Kriegen des 20. Jahrhunderts. Sieht man von diesen (auch eher flüchtigen) Erwähnungen ab, fehlt die Darstellung der politischen Geschichte der Chicanos – in Mexiko und den USA – nahezu vollständig. Eine

der sehr wenigen Ausnahmen findet sich in einem kurzen Dialog zwischen Lala und ihrem Großvater in *Caramelo*, in dem Narciso betont ungenau die geologisch-mythische Geschichte zweier Vulkane wiedergibt und die Bedeutung dieser Art von Geschichte beinahe ins Lächerliche zieht.

Ein weiteres Element der Chicano-Kultur, welches wieder und wieder Erwähnung findet, ist die Verbundenheit der Chicanos zur Natur. Das bezieht sich auf der einen Seite auf ihre Heimatverbundenheit, die emotionale Bindung zu der Landschaft, in der sie aufgewachsen sind und in die einige Chicanos sich in schweren Zeiten zurücksehnen oder in die sie an ihrem Lebensabend zurückkehren. Auf der anderen Seite werden durch *curanderas* und auch alltägliches praktisches Wissen die heilenden Kräfte unterschiedlicher Pflanzen betont, was tief im kulturellen Wissen der Ethnie verwurzelt scheint. Sowohl anhand der Anzahl von Szenen, in denen traditionelle Heilmittel, und nicht die Schulmedizin, zum Tragen kommen, als auch dem Glauben daran, dass Krankheiten durch Phänomene wie den Fluch einer *bruja* oder *susto* zustande kommen, zeigt sich die Bedeutung von Heilpflanzen und *curanderas* in der Chicano-Kultur. Ein Hinweis auf die Kontinuität dieses Aspekts findet sich daran, dass sowohl der älteste als auch der jüngste der behandelten Romane auf die Figur der *curandera* eingeht.

Dieses Wissen um die Kräfte von Heilpflanzen, aber auch Mythen wie *la llorona* wird in der Chicano-Ethnie weiterhin vorwiegend mündlich von einer Generation an die nächste weitergegeben. Findet dieser Wissenstransfer nicht rechtzeitig statt, geht kulturelles Wissen unwiderruflich verloren. An einigen Beispielen wird dies in *So far from God* und *Caramelo* vorgeführt. Anhand dieser Szenen ist dann die Bedeutung des kommunikativen Gedächtnisses nach Jan Assmann zu beobachten, zusammen mit den Tücken die rein mündlich vorhandenes Wissen mit sich bringt.

Aus diesen Beobachtungen lässt sich ableiten, dass die Chicano-Kultur in den untersuchten Romanen einen zentralen Stellenwert hat. Sie alle wurden nach dem Beginn des Chicano Movements verfasst, so dass es wenig verwundert, dass es keine Überbetonung des spanischen kulturellen Erbes gibt. Betont eine ältere Generation die herausgehobene Bedeutung des spanischen Erbes (wie Mama Chona in *The Rain God*), dann wird diese Ansicht von den jüngeren Figuren hinterfragt. Stattdessen wird vermehrt auf das präkolumbianische Erbe der Chicanos Bezug genommen und natürlich auf die

Position der Chicanos zwischen der angloamerikanischen und der mexikanischen Kultur. Dieser Konflikt kommt überwiegend in der Identitätsfindung der jungen Protagonisten zum Tragen, die sich sowohl mit ihren eigenen Wünschen als auch den Erwartungen ihrer Familie und den sich teilweise widersprechenden Traditionen auseinandersetzen müssen. Die angloamerikanische Gesellschaft taucht selten als Feindbild auf. Rassismus wird vor allem in *Esperanza Rising* und *Bless me, Ultima* in der Darstellung der Schule angesprochen, d.h. den beiden hinsichtlich der dargestellten Handlung besonders früh angesiedelten Romanen. Ansonsten werden rassistisch motivierte Taten in der Regel einzelnen Individuen zugeordnet. Damit wird eine schlechte Behandlung der Chicanos aber nicht negiert. Auch in dieser Hinsicht können sich Chicano-Leser in den Figuren der Romane wiederfinden und aus dieser Repräsentation sowie der positiven Darstellung ihres kulturellen Erbes Kraft ziehen. Das soziale Funktionspotential der untersuchten Chicano-Romane besteht nicht zuletzt darin, auch jungen Lesern und zukünftigen Generationen Anregungen für eine selbstbewusste Nutzung von Anzaldúas Konzept der Borderlands zu geben, um so weiterhin eine eigene Kultur aus einem einzigartigen doppelten kulturellen Hintergrund zu etablieren und sich der hegemonialen angloamerikanischen Gesellschaft im Kampf gegen strategischen Rassismus zu stellen.

12. Bibliographie

Primärliteratur

- Anaya, Rudolfo. *Bless me, Ultima*. New York, Boston: Grand Central Publishing, 1972.
- Canales, Viola. *The Tequila Worm*. New York: Wendy Lamb Books, 2005.
- Castillo, Ana. *So far from God*. New York, London: W.W. Norton & Company, Inc., 1993.
- Cisneros, Sandra. *Caramelo*. New York: Vintage Books, 2002.
- Islas, Arturo. *The Rain God*. New York: Harper Perennial, 2003 [1984].
- Muñoz Ryan, Pam. *Esperanza Rising*. New York: Scholastic, Inc., 2000.

Sekundärliteratur

- Abarca, Meredith E. „Food and Literature.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 2. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 145-151.
- Aigner-Varoz, Erika. „Metaphors of a Mestiza Consciousness: Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera*.“ *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 47-62.
- Aldama, Frederick Louis [2005a]. *Dancing with Ghosts: A Critical Biography of Arturo Islas*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- [2005b]. „Islas, Arturo.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 2. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 404-406.
- Aleshire, Peter. *Warrior Woman: The Story of Lozen, Apache Warrior and Shaman*. New York: St. Martins Press, 2015.
- Alire Sáenz, Benjamin. „In the Borderlands of Chicano Identity, There are only Fragments.“ *Border Theory - The Limits of Cultural Politics*. Michaelsen, Scott und David E. Johnson (Hg.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997, 68-96.
- Alumbaugh, Heather. „Narrative Coyotes: Migration and Narrative Voice in Sandra Cisneros’s *Caramelo*.“ *MELUS*, 35.1, Spring 2010, 53-75.
- Anaya, Rudolfo A. „The Censorship of Neglect.“ *The Anaya Reader*. New York: Warner Books, Inc., 1995, 405-414.
- Antor, Heinz. „Ethnizität.“ *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. 4. aktualisierte und erweiterte Auflage. Nünning, Ansgar (Hg.). Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 183.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*. 3. Auflage. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007 [1987].

Aquilar, Linda. „Unequal Opportunity and the Chicanas.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.) New York, London: Routledge, 1997, 136-138.

Arteaga, Alfred. *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies – The Key Concepts*. 2. Auflage. New York, London: Routledge, 2007.

Assmann, Jan. „Communicative and Cultural Memory.“ *Cultural Memory Studies – An International and Interdisciplinary Handbook*. Erll, Astrid und Ansgar Nünning (Hg.). Berlin, New York: De Gruyter, 2008, 109-118.

---. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1999.

--- und John Czaplicka. „Collective Memory and Cultural Identity.“ *New German Critique*, 65, Spring-Summer 1995, 125-133.

Aysa-Lastra, Maria. „Mexico, Families in.“ *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies*. Volume III I-P. Shehan, Constance L. und Melanie Duncan (Hg.). Malden, Oxford, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2016, 1437-1442.

Bandau, Anja. *Strategien der Autorisierung – Projektionen der Chicana bei Gloria Anzaldúa und Cherríe Moraga*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag AG, 2004.

Bernecker, Walther L., Horst Pietschmann, Hans Werner Tobler. *Eine kleine Geschichte Mexikos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Biography.com editors. „Francisco Madero Biography.“ *The Biography.com website*, 24. August 2020, <https://www.biography.com/people/francisco-madero-39449>.

Birk, Hanne. *AlterNative Memories: Kulturspezifische Inszenierungen von Erinnerung in zeitgenössischen Romanen indigener Autor/inn/en Australiens, Kanadas und Aotearoas/Neuseelands*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2008.

Bruce-Novoa, Juan. „Learning to Read (and/in) Rudolfo Anaya’s *Bless me, Ultima*.“ *Teaching American Ethnic Literatures*. Maitino, John R. und David R. Peck (Hg.). Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996, 179-191.

---. *Chicano Authors: Inquiry by Interview*. Austin: U of Texas P, 1980

Bungert, Heike. „Memory and Migration Studies.“ *The Merits of Memory – Concepts, Contexts, Debates*. Grabbe, Hans-Jürgen und Sabine Schindler (Hg.) Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008, 197-219.

Bus, Heiner. „Chicano-Literatur“. *Amerikanische Literaturgeschichte*. Zapf, Hubert (Hg.). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 1996, 437-455.

Calafell, Bernadette Marie [2005a]. „Anzaldúa, Gloria.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 1. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 85-87.

--- [2005b]. „Castillo, Ana.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 1. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 275-278.

Campbell, Duane. „Why California students do not know Chicano History.“ *Chicano/Mexican American Digital History for the Sacramento Region*, 24. August 2020, <https://sites.google.com/site/chicanodigital/home/why-california-students-do-not-know-chicano-history>.

Canales, Viola. „Belpré Author Award Acceptance Speech: The Beauty of Us All, Together.“ *Children and Libraries*, Summer-Fall 2006, 16-17.

Carrigan, Tim, Bob Connell, John Lee. „Toward a New Sociology of Masculinity.“ *Theory and Society*, 14, 1985, 551-604.

Carrillo, Héctor. „Neither *Machos* nor *Maricones*: Masculinity and Emerging Male Homosexual Identities in Mexico.“ *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Gutmann, Matthew C. (Hg.). Durham, London: Duke University Press, 2003, 351-369.

Carro-Klingholz, Laura Ruth. *El Cuento Chicano – Identitätsfindung in den zeitgenössischen Chicano-Kurzgeschichten auf Spanisch*. Bonn, 2005. 22. September 2020. <https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/2234/0404.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Castillo, Ana. *Massacre of the dreamers – essays on xicanisma*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

Castillo, Debra A. „Anzaldúa and Transnational American Studies.“ *PMLA*, 2006, 260-265.

Chávez, Enriqueta. „The Chicanas.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 78.

Child, Christopher. *The California Crusade of Cesar Chavez*. Nonviolence in Action Series. London: Quaker Peace and Service, 1980.

Cillizza, Chris. „Morning Fix: As California Goes ...“ *The Washington Post*, 24. August 2020, <http://voices.washingtonpost.com/thefix/morning-fix/080609-morning-fix.html?wprss=thefix>.

Connell, Raewyn. *Der gemachte Mann – Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. 4. Durchgesehene und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015.

Contreras, Russel. „Activists: Police killings of Latinos lack attention.“ *The Washington Post*, 31. August 2020, <https://www.washingtonpost.com/health/activists-police-killings->

of-latinos-lack-attention/2020/08/17/33b47b4c-e0b0-11ea-82d8-5e55d47e90ca_story.html.

Cotera, Marta P. „La Nueva Hispana e Hispanidad [The New Spanish Woman and Hispanicity].“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 236-239.

Dalessio, William R. *Are we what we eat? – Food and Identity in Late Twentieth-Century American Ethnic Literature*. Amherst: Cambria Press, 2012.

De Jesús Vega, Manuel. „Chicano, Gay, and Doomed: AIDS in Arturo Islas’ ‘The Rain God’.“ *Confluencia*, 11.2, Spring 1996, 112-118.

Del Castillo, Adelaida R. „Malintzín Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 122-126.

DeSoto, Aureliano Maria. „On the Trail of the Chicana/o Subject - Literary Texts and Contexts in the Formation of Chicana/o Studies.“ *Multiethnic Literature and Canon Debates*. Bona, Mary Jo und Irma Maini (Hg.). Albany: State University of New York Press, 2006, 41-60.

Díaz Barriga, Miguel. „Vergüenza and Changing Chicano/a Narratives.“ *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Gutmann, Matthew C. (Hg.). Durham, London: Duke University Press, 2003, 256-280.

Döring, Tobias, Markus Heide und Susanne Mühleisen. „Introduction: Writing/Eating Culture“ *Eating Culture – The Poetics and Politics of Food*. Döring, Tobias, Markus Heide, Susanne Mühleisen (Hg.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2003, 1-16.

Dowling, Julie A. „‘I’m not Mexican... pero soy mexicano’: Linguistic Context of Labeling among Mexican Americans in Texas.“ *Spanish of the U.S. Southwest – A Language in Transition*. Rivera-Mills, Susana V. und Daniel J. Villa (Hg.). Madrid, Frankfurt/Main, Norwalk: Iberoamericana Vervuert, 2010, 265-276.

Durczak, Jerzy. „The Third Way: Gloria Anzaldúa’s Autobiographical Manifesto.“ *Multiculturalism and the American Self*. Boelhower, William und Alfred Hornung (Hg.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000, 273-282.

Erll, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen – Eine Einführung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2005.

Ferguson, Charles A. „Diglossia.“ *WORD*, 15.2, 1959, 325-340.

Fernandez Olmos, Margarite. *Rudolfo A. Anaya: A Critical Companion*. Westport: Greenwood Publishing Group, 1999.

Fishman, Joshua A. „Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism.“ *Journal of Social Issues*, 23.2, 1967, 29-38.

- Fregoso, Rosa Linda und Angie Chabram. „Chicana/o Cultural Representations – Reframing alternative critical discourses.” *The Chicana/o Cultural Studies Reader*. Chabram-Dernersesian, Angie (Hg.). New York, London: Routledge, 2006, 26-32.
- Fritzsche, Kathleen. *Spanglish – Spanisch-Englischer Sprachkontakt in den USA – Eine Studie am Beispiel der Sprechergruppen Mexikaner und Puerto Ricaner*. Hamburg: Diplomica Verlag GmbH, 2010.
- Gabaccia, Donna R. *We are what we eat – Ethnic food and the making of Americans*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1998.
- Gabriel, Stefanie. „Struggles in East L.A.: An Interview with Helena María Viramontes.” *Interculturalism in North America: Canada, the United States, Mexico, and beyond*. Raab, Josef und Alexander Greiffenstern (Hg.). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013, 251-257.
- Gambino, Christine P., Yesenia D. Acosta, Elizabeth M. Grieco. „English-Speaking Ability of the Foreign-Born Population in the United States: 2012.” *American Community Survey Reports*. U.S. Department of Commerce, 21. August 2020, <https://www2.census.gov/library/publications/2014/acs/acs-26.pdf>.
- Ganz, Robin. „Sandra Cisneros: Border Crossings and beyond.” *MELUS*, 19.1, Spring 1994, 19-29.
- García, Alma M. „Introduction.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 1-20.
- García, Annemarie Lynette. *A Culture of Divisions: Cultural Representations of La Bruja and La Curandera in Nuevo Mexicano Folklore and Literature*. Master Thesis, Boise State University, 2010, 23. August 2020, <https://scholarworks.boisestate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1154&context=td>.
- Garcia, Velia. „La Chicana, Chicano Movement and Women’s Liberation.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 199-201.
- Gaspar de Alba, Alicia. „Literary Wetback.” *Infinite Divisions – An Anthology of Chicana Literature*. Rebolledo, Tey Diana und Eliana S. Rivero (Hg.). Tucson: The University of Arizona Press, 1993, 288-292.
- Gillman, Laura und Stacey M. Floyd-Thomas. „*Con un pie a cada lado/With a Foot in Each Place – Mestizaje as Transnational Feminisms in Ana Castillo’s So far from God.*” *Meridians: feminism, race, transnationalism*, 2.1, 2001, 158-175.
- Gómez-Quiñones, Juan. „Toward a Concept of Culture.” *Modern Chicano Writers – A Collection of Critical Essays*. Sommers, Joseph und Tomás Ybarra-Frausto (Hg.). Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1979, 54-66.

- Gonzalez, Alex. „Sex Roles of the Traditional Mexican Family – A Comparison of Chicano and Anglo Students’ Attitudes.” *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 13.3, September 1982, 330-339.
- Grebler, Leo, Joan W. Moore, Ralph C. Gúzman. „The Family: Variations in Time and Space.” *Introduction to Chicano Studies*. 2. Auflage. Duran, Livie Isauro und H. Russell Bernard (Hg.). New York: MacMillan, 1982, 408-430.
- Guzmán, Samantha Michelle. „En Santa María del Río el rebozo no es como lo pintan.” *El Universal*, 8. September 2018, <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/destinos/2016/12/11/en-santa-maria-del-rio-el-rebozo-no-es-como-lo-pintan#imagen1>.
- Gymnich, Marion. „Eating *bok choy* in Chinatown – The Pleasures and Horrors of Food in Chinese American Literature.” Gymnich, Marion und Norbert Lennartz (Hg.). *The Pleasures and Horrors of Eating*. Göttingen: V&R unipress/Bonn University Press, 2010, 409-428.
- . *Metasprachliche Reflexionen und sprachliche Gestaltungsmittel im englischsprachigen postkolonialen und interkulturellen Roman*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2007.
- Halbwachs, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1967.
- Heck, Gerhard und Manfred Wöbcke. *Mexiko*. Ostfildern: DuMont Reiseverlag, 2018.
- Heide, Markus. *Grenzüberschreibungen: Chicano-Erzählliteratur und die Inszenierung von Kulturkontakt*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004.
- Hernández Fuentes, Lourdes [übersetzt von Felipe Ehrenberg]. „Cuisine.” *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 1. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 458-466.
- Herrera, Cristina. „The Rejected and Reclaimed Mother in Sandra Cisneros’s *Caramelo*.” *Journal of the Association for Research on Mothering*, 10.2, 2008, 184-195.
- Huerta, Rocio. „El rebozo una tradicion con historia entretejida.” *Periódico Correo*, 8. September 2008, <https://archive.is/20130219030535/http://www.correo-gto.com.mx/ocio/7426-el-rebozo-una-tradicion-con-historia-entretejida.html#selection-755.0-755.139>.
- Ikas, Karin. *Die zeitgenössische Chicana-Literatur – Eine interkulturelle Untersuchung*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000.
- Jacobs, Elizabeth. *Mexican American Literature – The politics of identity*. London, New York: Routledge, 2006.
- Jiménez, Tomás R. *Replenished Ethnicity - Mexican Americans, Immigration, and Identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010.

- Johnson, David und David Apodaca. „Myth and the Writer: A Conversation with Rudolfo Anaya.“ *Rudolfo A. Anaya: Focus on Criticism* González-T., César A. (Hg.). La Jolla: Lalo Press, 1990, 414-438.
- Johnson González, Bill. „The Politics of Translation in Sandra Cisneros’s *Caramelo*.“ *differences – A Journal of Feminist Cultural Studies*, 17.5, 2006, 3-19.
- Kabalen De Bichara, Donna Marie. „Sandra Cisneros’ *Caramelo*: The Mexican American Border Life Story as a Knowledge Source for Understanding Local Histories and Identity.“ *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 31-32, 2011, 31-66.
- Kalogjera, Branka. „Dynamics between ‘old’ and ‘new’ ethnicities and multiple identities in Sandra Cisneros’ *Caramelo*.“ *Acta Neophilologica*, 40.1-2, 2007, 109-115.
- Keeling, Kara und Scott Pollard. „Privilege and Exploitation: Food as Dual Signifier in Pamela Muñoz Ryan’s *Esperanza Rising*.“ *The Lion and the Unicorn*, 40.3, September 2016, 280-299.
- Klein, Cecilia F. „Who was Tlaloc?“ *Journal of Latin American Lore*, 6.2, 1980, 155-204.
- Köhler, Angelika. „Constructing the Ethnic: Gender, Myth, and Genre in the Writing of Paula Gunn Allen and Ana Castillo.“ *Literature on the Move – Comparing Diasporic Ethnicities in Europe and the Americas*. Marçais, Dominique et al. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2002, 15-24.
- Krok, Ewelina. „The Functions of a Contemporary Chicana Narrative: Ana Castillo’s *So Far From God*.“ *Funktionen von Literatur – Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*. Gymnich, Marion und Ansgar Nünning (Hg.). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2005, 263-276.
- Lachmann, Renate. „Cultural memory and the role of literature.“ *European Review*, 12.2, 2004, 165-178.
- Latham, Don. „The Cultural Work of Magical Realism in Three Young Adult Novels.“ *Children's Literature in Education*, 38, 2007, 59-70.
- Lee, A. Robert. *Multicultural American Literature: Comparative Black, Native, Latino/a and Asian American Fictions*. Jackson: University of Mississippi Press, 2008.
- Lopez, Sonia. „The Role of the Chicana within the Student Movement.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 100-106.
- Lozovschi, Simona. „The multiple other in Ana Castillo’s *So far from God*.“ *Gender Studies – The Journal of West University*, 14.1, 2015, 138-153.
- Marling, Karal Ann. „*Quinceañera* Debutante: Rites and Regalia of American Debdom.“ *Quinceañera*. Stavans, Ilan (Hg.). Santa Barbara, Denver, London: Greenwood, 2010, 3-6.
- Márquez, Antonio C. „The Historical Imagination in Arturo Islas’s *The Rain God and Migrant Souls*.“ *MELUS*, 19.2, Summer 1994, 3-16.

Marquez, Teresa. „Anaya, Rudolfo.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 1. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 81-83.

Martín-Rodríguez, Manuel M. „The raw and who cooked it: Food, Identity and Culture in U.S. Latino/a Literature.“ *U.S. Latino Literatures and Cultures – Transnational Perspectives*. Francisco A. Lomelí und Karin Ika (Hg.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000.

Martínez, Danizete. „Teaching Chicana/o Literature in Community College with Ana Castillo’s *So far from God*.“ *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, 65.2, Fall 2011, 216-225.

Martínez, Elizabeth. „La Chicana.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 32-34.

---. „Viva La Chicana and All Brave Women of La Causa.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 80-81.

Mayock, Ellen C. „The Bicultural Construction of Self in Cisneros, Álvarez, and Santiago.“ *Bilingual Review/Revista bilingüe*, 23.3, September-December 1998, 223-229.

McCracken, Ellen. „Postmodern Ethnicity in Sandra Cisneros’ *Caramelo*: Hybridity, Spectacle, and Memory in the Nomadic Text.“ *Journal of American Studies of Turkey*, 12, 2000, 3-12.

Mejdell, Gunvor. „‘High’ and ‘Low’ varieties, diglossia, language contact, and mixing: social processes and linguistic products in a comparative perspective.“ *High vs. Low and Mixed Varieties – Status, Norms and Functions across Time and Languages*. Mejdell, Gunvor und Lutz Edzard (Hg.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, 9-23.

Mellen, Joan. *Literary Topics: Magic Realism*. Farmington Hills: The Gale Group, 2000.

Mermann-Jozwiak, Elisabeth. „*Gritos desde la Frontera*: Ana Castillo, Sandra Cisneros, and Postmodernism.“ *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 101-118.

Metcalfe, Allan. „The study of California Chicano English.“ *International Journal of the Sociology of Language*, 2, Spring 1974, 53-58.

Miglio, Viola und Stefan Th. Gries. „Heritage Speakers’ Spanish in California: How Unbalanced Bilingualism Affects Reverse Construction of the *gustar*-type.“ *New Perspectives on Hispanic Contact Linguistics in the Americas*. Sessarego, Sandro und Melvin González-Rivera (Hg.). Madrid, Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2015, 405-435.

Minich, Julie Avril. „Enabling Aztlán: Arturo Islas Jr., Disability, and Chicano Cultural Nationalism.“ *MFS Modern Fiction Studies*, 57.4, Winter 2011, 694-714.

Montagne, Renee. “‘House on Mango Street’ celebrates 25 years.” *NPR*, 22. Juni 2020, <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=102900929&t=1592820874201>.

- Montes-Alcalá, Cecilia. „Code-switching in US-Latino Novels.“ *Language Mixing and Code-Switching in Writing – Approaches to Mixed-Language Written Discourse*. Sebba, Mark, Shahrzad Mahootia, Carla Jonsson (Hg.). New York, London: Routledge, 2012, 68-88.
- Müller, Natascha. „Code-Switching: Eine Begriffsdefinition.“ Müller, Natascha et al. *Code-Switching Spanisch, Italienisch, Französisch – Eine Einführung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH & Co.KG, 2015, 11-27.
- Nava, Julian. „Foreword.“ *Unwanted Mexican Americans in the Great Depression: Repatriation Pressures, 1929-1939*. Hoffman, Abraham. Tucson: The University of Arizona Press, 1974.
- Neubauer, Jürgen. *Mexiko – Ein Länderporträt*. 2. aktualisierte Auflage. Berlin: Christoph Links Verlag, 2015.
- Nevárez, Arturo. *Religious Hybridity in Jessica Hagedorn's Dogeaters and Ana Castillo's So Far From God*. Master Report. University of Texas at Austin, 2011.
- Nielbock-Yoon, Jaewon. *A Case Study on Trilingual Siblings' Code Switching – Focus on Minority Language Development*. Frankfurt/Main: Peter Lang Edition, 2017.
- Nies, Martin. „Kultursemiotik.“ *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Christoph Barmeyer, Petia Genkova, Jörg Scheffer (Hg.). 2. Auflage. Passau: Stutz, 2011, 207-225.
- Nieto, Consuelo. „The Chicana and the Women's Rights Movement.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 206-211.
- Nieto, Nancy. „Macho Attitudes.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 117.
- NietoGomez, Anna. „La Femenista.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 86-92.
- . „Sexism in the Movimiento.“ *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 97-100.
- Nittle, Nadra Kareem. „History of the Chicano Movement.“ *ThoughtCo*, 24. August 2020, <http://racerelations.about.com/od/historyofracerelations/a/BrownandProudTheChicanoMovement.htm>.
- Nora, Pierre. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Paredes, Raymund A. „The Evolution of Chicano Literature.“ *MELUS*, 5.2, Summer 1978, 71-110.
- Pérez-Torres, Rafael. „Chicana/o literature in the West.“ *The Cambridge Companion to the literature of the American West*. Frye, Steven (Hg.). Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 153-169.

Petty, Leslie. „The ‘Dual’-ing Images of la Malinche and la Virgen de Guadalupe in Cisneros’s The House on Mango Street.” *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 119-132.

Piller, Walter. *Der Chicano-Roman – Stufen seiner Entwicklung*. Bern: Peter Lang AG, 1991.

Poniatkowska, Elena. „Mexicanas and Chicanas.” *MELUS*, 21.3, Autumn 1996, 35-51.

Porter Brown, Nell. „The Beauty of Beans – A Mexican-American girl grows up.” *Harvard Magazine*, January-February 2006, 22. Oktober 2019, <https://harvardmagazine.com/2006/01/the-beauty-of-beans.html>.

Posner, Roland. „Kultursemiotik.“ *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Nünning, Ansgar und Vera Nünning (Hg.). Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2003, 39-72.

---. „Kultur als Zeichensystem: Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe.“ *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Assmann, Aleida und Dietrich Harth (Hg.). Frankfurt am Main: Fischer, 1991, 37-74.

Quintana, Alvina E. „Cisneros, Sandra.” *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 1. Oboler, Suzanne und Deena J. González (Hg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, 348-349.

Ramírez Garayzar, Amalia. *El rebozo como elemento cardinal de la indumentaria mexicana. Historia de su producción, uso y circulación*. PhD Thesis, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013, 23. Juni 2020, https://www.academia.edu/30859896/EL_REBOZO_COMO_ELEMENTO_CARDINAL_DE_LA_INDUMENTARIA_MEXICANA_HISTORIA_DE_SU_PRODUCCI%C3%93N_USO_Y_CIRCULACI%C3%93N.

Rebolledo, Tey Diana. *Women Singing in the Snow: a cultural analysis of chicana literature*. Tucson, London: University of Arizona Press, 1995.

Reichl, Susanne. „‘Like a Beacon Against the Cold’: Food and the Construction of Ethnic Identities in Black British Novels.” *Eating Culture – The Poetics and Politics of Food*. Döring, Tobias, Markus Heide, Susanne Mühleisen (Hg.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2003, 177-193.

---. *Cultures in the Contact Zone – Ethnic Semiosis in Black British Literature*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002.

Reuman, Ann E. und Gloria Anzaldúa. „Coming into Play: An Interview with Gloria E. Anzaldúa.” *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 3-45.

Richter, Peter. „Hispanics gelten als eigene ‚Rasse.‘“ *Süddeutsche Zeitung*, 7. November 2013, <http://www.sueddeutsche.de/politik/2.220/bevoelkerungspolitik-in-usa-hispanics-gelten-als-eigene-rasse-1.1442247>.

Rincón, Bernice. „La Chicana: Her Role in the Past and Her Search for a New Role in the Future.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 24-28.

- Rodriguez, Cassaundra. „Mexican American Families.“ *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Family Studies*. Volume III I-P. Shehan, Constance L. und Melanie Duncan (Hg.). Malden, Oxford, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2016, 1434-1437.
- Rodriguez, Ralph E. „Chicana/o Fiction from Resistance to Contestation: The Role of Creation in Ana Castillo’s *So far from God*.“ *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 63-82.
- Rodriguez, Richard. *Hunger of Memory – The Education of Richard Rodriguez*. New York: Bantam Books, 1982.
- Rogers, Jane. „The Function of the ‘La llorona’ Motif in Rudolfo Anaya’s ‘Bless me, Ultima’.“ *Latin American Literary Review*, 5.10, Summer 1977, 64-69.
- Romero, Simon. „Rudolfo Anaya, a Father of Chicano Literature, Dies at 82.“ *The New York Times*, 23. Juli 2020, <https://www.nytimes.com/2020/07/03/books/rudolfo-anaya-dead.html>.
- Rosales, F. Arturo. *Chicano! – The History of the Mexican American Civil Rights Movement*. 2. überarbeitete Auflage. Houston: Arte Público Press, 1997.
- Rosales Castañeda, Oscar. „The Chicano Movement in Washington State, 1967-2006.“ *The Seattle Civil Rights & Labor History Project*, 24. August 2020, http://depts.washington.edu/civilr/Chicanomovement_part1.htm.
- Salter, Heather. „Bologna Tacos and Kitchen Slaves: Food and Identity in Sandra Cisneros’s *Caramelo*.“ *Rethinking Chicana/o Literature Through Food – Postnational Appetites*. Soler Nives, Pascual und Meredith E Abarca (Hg.). Literatures of the Americas: New York: Palgrave Macmillan, 2013, 45-60.
- Samora, Julian und Patricia Vandell Simon. *A History of the Mexican-American People*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1977.
- Sánchez, Marta E. „Arturo Islas’ *The Rain God*: An Alternative Tradition.“ *American Literature*, 62.2, June 1990, 284-304.
- Schäfer-Wünsche, Elisabeth und Nicole Schröder. „Gender – Race – Kultur in den U.S.A.: Grenzen und Verflechtungen.“ *Transkulturelle Genderforschung – Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*. Mae, Michiko und Britta Saal. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007, 111-141.
- Schößler, Franziska. *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – Eine Einführung*. Tübingen: UTB Francke Verlag, 2006.
- Seebauer, Beate und Anne-Mareike Schultz. *Magische Rauhächte: Mit den Tierbegleitern durch die mystische Zeit*. Darmstadt: Schirner Verlag, 2018.
- Singer, Merrill. „Internalized Racism.“ *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Band 2. Oboler, Suzanne and Deena J. González (Hg.). New York: Oxford University Press, 2005, 393-394.

- Sirias, Silvio und Richard McGarry. „Rebellion and Tradition in Ana Castillo’s *So far from God* and Sylvia López-Medina’s *Cantora*.” *MELUS*, 25.2, Summer 2000, 83-100.
- Sommers, Joseph und Tomás Ybarra-Frausto. „Introduction.” *Modern Chicano Writers – A Collection of Critical Essays*. Sommers, Joseph und Tomás Ybarra-Frausto (Hg.). Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1979, 1-3.
- Stavans, Ilan.. „Introduction.” *Quinceañera*. Stavans, Ilan (Hg.). Santa Barbara, Denver, London: Greenwood, 2010, o.S.
- Stirling, Matthew W. „Origin Myth of Acoma and Other Records.” *Internet Sacred Text Archive*, 5. Januar 2019, <http://www.sacred-texts.com/nam/sw/oma/oma06.htm>.
- Tatum, Charles M. *Chicano Literature*. Boston: Twayne Publishers, 1982.
- Testa, Daniel. „Extensive/Intensive Dimensionality in Anaya’s ‘Bless me, Ultima’.” *Latin American Literary Review*, 5.10, Spring 1977, 70-78.
- The Editors. „Introduction to Encuentro Femenil.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 113-116.
- Thelen-Schäfer, Irene. *Mythos und Realität der Chicanos – Eine literarische Studie unter Berücksichtigung soziologischer Aspekte in den Romanen Bless me. Ultima von Rudolfo Anaya, ... y no se lo tragó la tierra/... and the earth did not devour him von Tomas Rivera und Generaciones y semblanzas von Rolando Hinojosa*. Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, 1996.
- Thiel, Thorsten. *There is More than One Site of Resistance – Ironie und Parodie im zeitgenössischen Roman der Chicanos/as*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2003.
- Tonn, Horst. „Bless me Ultima: Fictional Response to Times of Transition.” *Rudolfo A. Anaya: Focus on Criticism*. González-T., César A. (Hg.) La Jolla: Lalo Press, 1990, 1-12.
- Ulloa, Jazmine. „Bilingual education is making a comeback in California. But some educators say the fight is just beginning.” *Los Angeles Times*, 14. September 2020, <https://www.latimes.com/politics/la-pol-ca-bilingual-education-challenges-20161122-story.html>.
- United States Census Bureau. „ACS Demographic and Housing Estimates.” *United States Census Bureau*, 24. August 2020, <https://data.census.gov/cedsci/table?q=United%20States&tid=ACSDP1Y2018.DP05&hidePreview=false>.
- Valdes, Ricardo. „Defining Chicano Literature, or the Perimeters of Literary Space.” *Latin American Literary Review*, 5.10, Spring 1977, 16-22.
- Valdés Fallis, Guadalupe. „Code-switching in Bilingual Chicano Poetry.” *Hispania*, 59.4, December 1976, 877-886.

- Vallejos, Thomas. „Ritual Process and the Family in the Chicano Novel.” *MELUS*, 10.4, Winter 1983, 5-16.
- Van Hecke, An. „‘As black as huitlacoche’: la comida mexicana en *Caramelo* de Sandra Cisneros.” *Saberes y sabores en Mexico y el Caribe*. Huyge, Kim, Patrick Collard, Rita de Maeseneer (Hg.). Amsterdam: Editions Rodopi, 2010, 161-179.
- Vasquez, Jessica M. „Ethnic identity and Chicano literature: How ethnicity affects reading and reading affects ethnic consciousness.” *Ethnic and Racial Studies*, 28.5, September 2005, 903-924.
- Veauthier, Ines E. *Perra, Padre, Promise – Identitätskonstruktion im Erzählwerk von Sandra Cisneros*. Frankfurt/Main et al.: Peter Lang, 2011.
- Vera, Elizabeth M. und Stephen M. Quintana. „Ethnic Identity Development in Chicana/o Youth.” *The Handbook of Chicana/o Psychology and Mental Health*. Velásquez, Roberto J., Leticia M. Arellano und Brian W. McNeill. Mahwah, London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004, 43-59.
- Vidal, Mirta. „New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 21-24.
- Walter, Roland. „The Cultural Politics of Dislocation and Relocation in the Novels of Ana Castillo.” *MELUS*, 23.1, Spring 1998, 81-97.
- Wickelson, Paul. „Shaking Awake the Memory: The Gothic Quest for Place in Sandra Cisneros’s *Caramelo*.” *Western American Literature*, 48.1 & 2, Spring & Summer 2013, 90-114.
- Worden, Daniel. *Masculine Style – The American West and Literary Modernism*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Wright, Will. *The Wild West – The Mythical Cowboy & Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications Ltd., 2001.
- Zeuske, Michael. *Handbuch Geschichte der Sklaverei – Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Band 1. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.
- Zygadło, Grażyna. *Culture Matters – Chicanas’ Identity in Contemporary USA*. Frankfurt/Main et al.: Peter Lang, 2007.
- n.a. „2006 Notable Children’s Books.” *Association for Library Service to Children*, 4. Mai 2019, <http://www.ala.org/alsc/awardsgrants/notalists/ncb/ncbpastlists/2006ncblist>.
- n.a. „The Adelitas’ Role in El Movimiento.” *Chicana Feminist Thought – The Basic Historical Writings*. Garcia, Alma M. (Hg.). New York, London: Routledge, 1997, 118-119.
- n.a. „Mole Poblano.” *MexOnline*, 4. Dezember 2018, <http://www.mexonline.com/molepoblano.htm>.

n.a. "Philippines – History." *Nations Encyclopedia*, 22. Juni 2020, <https://www.nationsencyclopedia.com/Asia-and-Oceania/Philippines-HISTORY.html>.

n.a. „A Portrait of Unauthorized Immigrants in the United States." *Pew Research Center*, 24. August 2020, <https://www.pewresearch.org/hispanic/2009/04/14/a-portrait-of-unauthorized-immigrants-in-the-united-states/>.

n.a. „Characteristics of the U.S. Hispanic Population: 2015." *Pew Research Center*, 24. August 2020, https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/5/2017/09/Pew-Research-Center_Facts-on-U-S-Latinos_Statistical-Portrait-of-Hispanics-in-the-United-States_2015.pdf.

n.a. „Viola Canales." *Stanford Law School*, 4. Mai 2019, <https://law.stanford.edu/directory/viola-canales/>. n.a. „UFW Chronology." *United Farm Workers*, 11. Februar 2019, <https://ufw.org/research/history/ufw-chronology>.

n.a. World War II: Mexican Americans in World War II." *Zoot Suit Discovery Guide*, 24. August 2020, <https://research.pomona.edu/zootsuit/en/zoot-suit-la/world-war-ii/>.