

Synkretistische Fiktion als Gegengeschichtsschreibung

Fray Servando Teresa de Mier und die Wieder-Entdeckung Amerikas

I. Synkretismen – kultureller Synkretismus als politisches Ereignis

Amerika, schrieb der kubanische Schriftsteller und Kulturpolitiker Alejo Carpentier 1949 in seinem programmatischen Essay *De lo real maravilloso americano*, einem der wichtigsten Manifeste der modernen lateinamerikanischen Literatur überhaupt, sei durch die fruchtbaren Mestizierungen, d. h. die vielfältigen kulturellen Synkretismen, die seine Kultur gezeitigt habe, weit davon entfernt, seinen Reichtum an Mythologien erschöpft zu haben.¹ Synkretische Mythenbildungen sind, wie Alejo Carpentier in seinem Essay sehr überzeugend darstellt, im Kontext lateinamerikanischer Kulturen keine intellektuellen Kopfgeburten – wie etwa die Mythologie der surrealistischen Poesie und Malerei, die Carpentier, fast polemisch, mit ästhetischen Taschenspielertricks vergleicht –, sondern stellen kollektive, mentale Bewußtseinslagen dar und können als solche von ungeheurer politischer und sozialer Sprengkraft sein.

Kaum ein Ereignis legt deutlicher, einem Brennglas gleich, die politische und soziale Wirkung kultureller Synkretismen in lateinamerikanischen Gesellschaften offen, als jene berühmt gewordene Predigt, die der mexikanische Dominikanerpater Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra am 12. Dezember

1 Vgl. das Zitat in: Alejo Carpentier, *De lo real maravilloso americano* (1949), in: A.C. Tientos, Hg., *Diferencias y otros ensayos*, Barcelona 1984, 66–77, hier 77: „América está lejos de haber agotado su caudal de mitologías.“

1794 aus Anlaß der alljährlichen Wallfahrt zur Virgen de Guadalupe in der Kathedrale von Tepejac hielt. Die Rede des 26-jährigen, durch seine rhetorische Brillanz bereits weithin berühmten Fray Servando erregte vor allem durch seine synkretische Lektüre des unter der Indianerbevolkerung sehr populären Wallfahrtsortes ungeheures Aufsehen.² Fray Servando erklärte nicht nur, Guadalupe sei bereits vor der spanischen Entdeckung und Missionierung – und lange vor der offiziellen Einrichtung des Virgen-Kultes zu Beginn des 16. Jahrhunderts – ein indianischer Wallfahrtsort gewesen, sondern er postulierte darüber hinausgehend, unter den dort verehrten indianischen Götternamen würden sich in Wirklichkeit Namen und Figuren der Bibel, vor allem des Neuen Testaments, verbergen. Fray Servando stützte sich hierbei auf eine Fülle von Indizien, so u. a. auf eine Deutung indianischer Hieroglyphen der Nahuátl-Kultur, die Existenz des Kreuzzeichens in präkolumbianischen Kulturen sowie eine Reihe von Analogien zwischen christlichen und indianischen Legenden.

Christus, so Fray Servando, sei jene legendenhafte Gestalt gewesen, die in der Nahuátl-Sprache *Mezi* genannt und auf bildlichen Darstellungen nackt, mit einer Art Dornenkrone und einem aus Federn geformten Kranz dargestellt werde. Die Gestalt der Tonantzin, von der Quetzalcoatl Zeugnis abgelegt habe, sei in Wirklichkeit Maria gewesen, ihr jungfräulich geborener Sohn Terhuitzahuac, mit anderem Namen Mexi, Jesus von Nazareth, dem auch in präkolumbianischen Legenden eine zugleich menschliche und göttliche Natur zugeschrieben worden sei. Hinter Quetzalcoatl schließlich, in der indianischen Bildwelt häufig als gefiederter Schlangengott dargestellt, verberge sich der Hl. Thomas, der im 6. Jahrhundert nach Christi Geburt, d. h. fast ein Jahrtausend *vor* der Ankunft der Spanier, über Indien nach Amerika gelangt sei und dort das Evangelium verkündigt habe.

Fray Servando deutete somit die präkolumbianischen Religionen der Azteken zu einer im Kern christlichen, auf die frühe Missionstätigkeit des Hl. Thomas zurückgehenden Religion um. Durch die geographische Trennung von der übrigen Christenheit sei jedoch eine Vielzahl historischer, unchristlicher Glaubenspraktiken und -rituale, „Formen des Aberglaubens“, entstanden, die es durch neue Missionstätigkeit zu bekämpfen gelte. Mit seiner ebenso kühnen wie

2 Vgl. hierzu Edmundo O’Gorman, *El heterodoxo guadalupano Servando Teresa de Mier. Estudio preliminar y textos de Edmundo O’Gorman*, Mexico 1981; sowie David Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History*, Cambridge 1984.

durch große Gelehrsamkeit belegten und brillant vorgetragenen These brachte der Dominikanermönch, der aus einer alt eingesessenen, adeligen Familie aus Monterrey stammte, einen Grundpfeiler der Legitimation kolonialer Herrschaft in Lateinamerika zum Einsturz: die Legitimation der spanischen Kolonialherrschaft durch den Missionsgedanken, den bereits Christoph Columbus im Vorwort seines *Diario* als zentrale Begründung für die Inbesitznahme der westindischen Länder durch Spanien nannte.³ Statt die Marienkultstätte in Guadalupe als Symbol spanischer Missionstätigkeit zu feiern (die Marienerscheinung wurde 1531 einem Indianer namens Juan Diego zugesprochen), verwies Fray Servando auf die Tatsache, Tepejac sei bereits lange vor der Ankunft der Spanier ein indianischer Wallfahrtsort gewesen – was in seinen Augen dessen ungeheure Popularität erkläre. Zugleich deutete er jedoch, mittels eines nach heutigen Rationalitätskriterien wenig plausiblen Analogiemodells, diese Tatsache in christlicher Perspektive um und stilisierte Guadalupe zu einer *mexikanischen* Kultstätte hoch, deren Ursprung und Geschichte, aber auch deren Symbolik und Mythologie mit den spanischen Marienkulten – etwa um Santa Maria de Villacercos in Extremadura – trotz der oberflächlichen Ähnlichkeiten nichts gemein habe.

Fray Servandos Predigt erregte nicht nur großes Aufsehen, sondern hatte für ihren Autor auch weitreichende persönliche Konsequenzen: Am 13. Dezember 1794, dem Tag nach den Feierlichkeiten in Tepejac, wurde er verhaftet und auf Geheiß des Erzbischofs Nuñez de Haro vor das Inquisitionsgericht gestellt, seine gesamte Bibliothek wurde konfisziert und er selbst nach seiner Verurteilung zu zehnjähriger Kerkerhaft nach Spanien in Gewahrsam gebracht.

Die Vehemenz der kirchlich-institutionellen Reaktion resultierte zweifelsohne aus der politischen Brisanz der von Fray Servando vertretenen Positionen; vor allem jedoch aus der Tatsache, daß er diese mit brillanter Rhetorik und vor der Masse der aus ganz Mexiko nach Tepejac geströmten Pilger, meist indianische Analphabeten, d. h. im Raum der *Öffentlichkeit*, vorgetragen hatte. Damit verlieh er Thesen, die bisher im äußerst begrenzten Raum schriftlicher theologischer Dispute artikuliert worden waren, eine soziale Breitenwirkung von unkontrollierbarer Dynamik.

3 Vgl. Cristobal Colón, *El Diario de abordo libro de la primera navegación y descubrimiento de las Indias*. Edición y comentario preliminar por Carlos Sanz, Madrid 1967, fol. 1–2.

II. Diskursformen – zur Genealogie politischen und religiösen Denkens bei Fray Servando Teresa de Mier

Knapp zwanzig Jahre nach seiner folgenreichen Predigt in Tepejac veröffentlichte Fray Servando im portugiesischen Exil zwei Schriften, die eine Art politische Programm formulieren: Die *Carta de un Americano al Español*, die 1811 in London erschien und an den Herausgeber der Zeitschrift *Español*, Blanco White, gerichtet war; sowie zwei Jahre darauf, 1813, gleichfalls mit Erscheinungsort London, die zweibändige *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, o verdadero origin y causa de ella, con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*, ein Werk, das Mier unter dem Pseudonym José Guerra publizierte.⁴ Beide Schriften zeigen eine politische Fortentwicklung und Akzentuierung jener Thesen, die 1794 in seinem Predigttext noch eine im wesentlichen religiöse Dimension aufgewiesen hatten. Sie waren entscheidend geprägt von den politischen und kulturellen Erfahrungen, die Fray Servando seit 1794 durchlaufen hatte.⁵

1795 nach Spanien verbannt, war ihm im Jahre 1800 die Flucht aus den Kerkern der Inquisition nach Südfrankreich und dann nach Paris gelungen, wo er von 1800 bis 1801 eine Stelle als Gemeindepriester innehatte und außer mit Alexander von Humboldt vor allem mit dem früheren Gemeindepfarrer und späteren jakobinischen Kulturpolitiker und Schriftsteller Henri Grégoire Verbindung aufnahm.⁶ In den Jahren 1802 bis 1803 hielt sich Mier in Italien auf, vor allem in Rom, Florenz und Venedig, wo er die Bekanntschaft mexikanischer

4 Das Werk wurde von Fray Servando de Mier unter dem Pseudonym „D. José Guerra, Doctor de la Universidad de México“ publiziert; Erscheinungsort: Londres, en la Imprenta de Guillermo G. Lindon, Calle de Rupert, 1813; kommentierte Neuauflage Paris 1900, Edición, introducción y notas par André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Bolingo (Coordinadores), Jeanne Chenu, Jean-Pierre Clément, André Pons, Marie-Laure Rieu-Millan, Paul Roche, Prefacio de David Brading.

5 Zur Biographie von Mier vgl. Alphonso Junco, *El increíble Fray Servando: psicología y epistolario*, Méjico 1959; Edmundo O’Gorman et al., Monterrey 1977.

6 Vgl. u. a. Fray Servando Teresa de Mier, Grégoire a Mier, in: J. M. Miquel y Verges y Hugo Diaz-Thomé, Hg., *Mier. Escritos inéditos*, Mexico 1944, 507–512; zum Kontext Hans-Jürgen Lüsebrink, Grégoire, amigo y famoso defensor de los negros y pardos. Zur Rezeption eines jakobinischen Kulturpolitikers in Mexiko und der Karibik zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Hanns-Albert Steger, Hg., *Die Auswirkungen der Französischen Revolution außerhalb Frankreichs*, Neustadt an der Aisch 1991, 219–230.

Exiljesuiten machte und insbesondere das Werk Francisco-Xavier Clavijeros kennenlernte. 1804 unvorsichtigerweise nach Spanien zurückgekehrt, wurde er erneut verhaftet. Wie bereits vier Jahre zuvor gelang ihm jedoch die Flucht, diesmal in die portugiesische Hauptstadt Lissabon, von wo aus er ab 1808 am militärischen und publizistischen Widerstand gegen die Besetzung Spaniens durch Napoleon Bonaparte partizipierte sowie die beiden erwähnten politischen Schriften verfaßte und publizierte. 1815 mit dem Beginn der Restauration nach London geflüchtet, setzte sich Teresa de Mier 1816 in die USA nach Norfolk und Philadelphia ab, nahm 1817 an Minas gescheiterter Expedition zur Befreiung Mexikos von der spanischen Kolonialherrschaft teil und wurde schließlich 1822 – nach mehreren Jahren erneuter Gefangenschaft in den Kerkern der Inquisition – zum Abgeordneten seiner Heimatprovinz Nueva León in den Ersten Mexikanischen Nationalkongreß gewählt. Von Mai 1822 bis August 1823 wegen seines Widerstandes gegen den zum Kaiser proklamierten Befreiungskämpfer Iturbide erneut in – diesmal politischer – Haft, war Miers parlamentarische Tätigkeit als Abgeordneter bis zu seinem Tode im November 1827 geprägt von dem letztlich vergeblichen Bestreben, eine föderalistische Verfassung, die den einzelnen Provinzen weitgehende Autonomierechte verleihen sollte, zu verhindern und stattdessen eine, am Vorbild der USA orientierte, Verfassung mit starker Exekutivgewalt durchzusetzen. In einer berühmt gewordenen Rede (*Profecía*) am 13. Dezember 1823 vor dem Mexikanischen Nationalkongreß prophezeite Teresa de Mier Mexiko im Falle der Annahme einer föderalistischen Verfassung ein Jahrhundert politischer Anarchie und blutigen Bürgerkriegs, ein düsteres Omen für die mexikanische Geschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: „Ich sehe die Zwietracht voraus, die Streitereien, die Unordnung, den Ruin und die Verwüstung unserer Heimat bis auf die Grundfesten.“⁷

Fray Servandos eingangs zitiertes, 1813 erschienenes Hauptwerk *Historia de la Revolución de Nueva España* verfolgt eine zweifache Zielsetzung: einmal skizziert Mier hier eine Geschichte der politischen Ereignisse, die zur mexikanischen Unabhängigkeitsbewegung führten, von dem Verbot des Jesuitenordens 1767 bis hin zur Gefangennahme und Absetzung des spanischen Vi-

7 Vgl. das Originalzitat in: Fray Servando Teresa de Mier, *Profecía del Doctor Mier sobre la federación mexicana* (1813), in: Edmundo O’Gorman, Hg., *Ideario político de Fray Servando Teresa de Mier. Prólogo, notas y cronología* par Edmundo O’Gorman, Caracas 1978, 140: „Preveo la división, las emulaciones, el disorden, la ruina y el trastorno de nuestra tierra hasta sus cimientos.“

zekönigs Iturrigaray, die Einsetzung Gariboy's im Jahre 1808 durch die spanisch-dominikanische *Audiencia* und die hieraus resultierende Aufstandsbewegung Hidalgo's 1810; zum anderen umreißt Mier in seinem historiographischen Werk, das sich bewußt als *Gegengeschichtsschreibung*⁸, als Gegenentwurf zu europäischen und insbesondere spanischen Darstellungen der Geschichte Mexikos begreift (wie u. a. Juan Bautista Muñoz' *Historia del Nuevo Mundo* aus dem Jahre 1793), grundlegende Legitimationsmuster der Loslösung Mexikos vom spanischen Mutterland.

Ein erster, grundlegender Argumentationsstrang ist *legalistisch* fundiert und beruft sich auf die *Recopilación de Indias* sowie spanische Juristen wie Solórzano Pereira, die die direkte Unterordnung der südamerikanischen Besitzungen Spaniens unter die spanische Krone belegten. Mexiko sei, so Mier, nie eine spanische Kolonie gewesen, sondern habe den gleichen Status – und damit die gleichen Rechte – wie andere spanische Provinzen auch. Da Karl IV. durch die Abtretung Louisianas und Santo Domingos das in der *Recopilación de Indias* festgelegte Grundprinzip der territorialen Integrität der südamerikanischen Provinzen verletzt habe und zudem von Napoleon abgesetzt worden sei, habe die Provinz Mexiko ihre rechtliche Souveränität und damit ihr Selbstbestimmungsrecht zurückerlangt: „Wenn er [der König] seine Pflicht verletzt“, so schreibt Mier in Band II seiner *Historia*, „dann steht es den Amerikanern frei sich selbst zu regieren, in ähnlicher Weise wie die Spanier, die ihnen gleich sind.“⁹ Die historischen Umstände der Besetzung Spaniens durch napoleonische Truppen – Teresa de Mier betrachtete Joseph Bonaparte als illegitimen Herrscher –, aber auch die Unfähigkeit und Korruptheit der letzten Bourbonenherrscher habe somit ein Herrschaftsverhältnis gelöst, das staatsrechtlich seit der Eroberung Mexikos durch Cortés bestanden habe und die direkte Unterstellung der spanischen Kolonien unter die Krone implizierte. Obwohl sich Mier in diesem Argumentationszusammenhang im wesentlichen – in einer dezidiert legalistischen Weise – auf spanische Rechtssammlungen und -kommentare der Kolonialzeit beruft, sind Bezugnahmen auf die Philosophie der französischen Aufklärung unverkennbar: vor allem auf Jean-Jacques Rousseaus Gesellschafts-

8 Vgl. zu diesem Begriff Jörn Rüsen, Die vier Typen des historischen Erzählens, in: Reinhart Kosellek u. Jörn Rüsen, Hg., Formen der Geschichtsschreibung, München 1982, 514–605.

9 Vgl. das Originalzitat in: Mier, *Historia de la Revolución*, wie Anm. 4, Bd. 2, 162: „Si falta [el rey], los Americanos son dueños de gobernarse como les parezca de la misma manera que los españoles.“

vertrag; auf Raynals *Histoire des deux Indes*, die 1780 mit Blick auf die Amerikanische Revolution ähnliche Legitimationsmuster entwickelte; und schließlich bezieht sich Mier ausdrücklich auf den jakobinischen Kulturpolitiker und Schriftsteller Grégoire, den er 1800 in Paris kennengelernt hatte und dessen Schriften zur Verteidigung der Unabhängigkeit Haitis er kannte.

Der kulturell-religiöse Begründungszusammenhang, mit dem Mier in seiner berühmten Rede vom Dezember 1794 einen Grundpfeiler der Legitimation spanischer Herrschaft in Südamerika – nämlich den Missionsanspruch – aus den Angeln gehoben hatte, erhält in der *Historia de la Revolución de Nueva España* eine völlig neue Dimension. Miers Perspektive, die präkolumbianische Kultur und vor allem ihre religiösen Praktiken und Vorstellungen nicht zu verdrängen und zu tabuisieren, sondern im Gegenteil aufzuwerten und zugleich durch den Wahrnehmungsraster einer christlichen Semantik hindurch neu zu lesen, weitet sich hier auf die gesamte Toponymie aus. Wie bereits im Titel seines Werkes, wo der Name *Anáhuac* an die Stelle der kolonialen Namensgebung *Nueva España* tritt, fordert Mier dazu auf, die verschüttete, lediglich in der mündlichen Kultur noch präsenste Nomenklatur indianischer Orts- und Landschaftsbezeichnungen ‚auszugraben‘ und in Landkarten, Geschichtswerken, aber auch in der literarischen Fiktion zu verschriftlichen: Die koloniale Toponymie, die Mier als „nomenclatura errónea“ bezeichnet, verkörpere einen usurpierten Besitzanspruch und sei allenfalls für koloniale Neugründungen zu tolerieren: „Dies wäre“, so Mier, „in neugegründeten Orten tolerierbar gewesen, wie in den Vereinigten Staaten; aber bei uns sind diese sehr selten, und die Namen, die in Mexiko die Ortschaften tragen, erklären ihre topographische Lage, ihre Erzeugnisse oder Landschaften der Geschichte.“¹⁰ Und an anderer Stelle, in seiner *Idea de la Constitución dada a las Americas por los reyes de España antes la invasión del antiguo despotismo* (d. h. der Herrschaft Ferdinands III. und seines Ministers Godoy), heißt es: „Ich habe unsere Geographie in einen Kalender umgeformt und unsere Musen werden keinen Gesang anstimmen können, ohne die Litanen zu vermischen.“¹¹

10 Vgl. das Originalzitat in: Mier, *Historia de la Revolución*, Bd. 2, wie Anm. 4: „Esto hubiera sido tolerable en lugares de nueva fundación, como en los Estados Unidos; pero entre nosotros son rarísimos, y los nombres que tenían en México los pueblos explicaban su situación topográfica, sus productos o pasajes de su historia.“

11 Vgl. das Originalzitat in: Fray Servando Teresa de Mier, *Idea de la Constitución*. 1a. Sobre los nombres antiguos y modernos de las Americas, in: Mier, *Escritos inéditos*, wie Anm. 6,

Fray Servando Teresa de Miers Plädoyer für die Aufdeckung der verdrängten indianischen Toponymie verfolgt jedoch weniger ein ethnologisches als ein nationalsymbolisches Interesse: es unterstreicht geradezu manifestär die *Anderartigkeit* der mexikanischen Kultur und Geschichte, ihre historische Differenz von Spanien. Die Mexikanisierung der Toponymie stellt ebenso wie die Mexikanisierung des Guadalupe-Kults und seine Verankerung in präkolumbianischen Glaubenspraktiken ein symbolisches Fundament der nationalen Identität Mexikos dar, als deren intellektueller Wortführer sich Fray Servando begriff. Er benutzte bereits in seiner Predigt vom Dezember 1794 den Begriff *Nuestra América*; in den Anmerkungen zu seiner Schrift *Idea de la Constitución* unternahm er eine Kritik der ‚Amerika‘-Begriffe der verschiedenen europäischen Kolonialmächte, die sich in unterschiedlicher Weise auf die Neuengland-Staaten oder – im Fall Portugals – auf Brasilien bezögen und schlägt vor, zwischen Nord- und Südamerika zu unterscheiden, wobei er Mexiko zu Nordamerika rechnet. In seinem *Memoria de Filadelfia* von 1821 heißt es: „Amerika ist unser, weil unsere Väter es erobert haben, was für sie rechtmäßig war, aber auch, weil es unseren Müttern gehörte und weil wir hier geboren sind.“¹²

Obwohl Mier sowohl in der *Historia de la Nueva España* als auch in seinen späteren politischen Schriften die grundsätzliche Gleichstellung von Indianern, Schwarzamerikanern und *criollos* betont – und u. a. aus diesem Grund die spanische Verfassung von 1812, die eine rechtliche Benachteiligung der Afrikaner festschrieb, ablehnt –, hat sein ostentativer Rekurs auf die präkolumbianischen Kulturen vor allem eine symbolisch-identitätsstiftende Funktion – ähnlich wie seine phantasiereiche Behauptung, sein Stammbaum verweise außer auf die Duques de Granada auch auf den Aztekenherrscher Moctezuma. Miers Konzept der nationalen Identität legitimiert letztlich den Herrschaftsanspruch der *criollos*, der zu seiner symbolischen Untermauerung der Indianerkulturen bedarf. Dies impliziert – aus der Sicht Teresa de Miers – in keiner Weise die Erhaltung indianischer Sprachen, etwa als Unterrichtssprachen, oder die Beteiligung von

229–330, hier 313: „Convirtió nuestra geografía en calendario y no pueden entonar ningún canto nuestras musas sin mezclar las letanías.“

12 Vgl. das Originalzitat in: Fray Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*, enviada desde Filadelfia en agosto de 1821, a los Jefes independientes del Anahuac, llamado por los Españoles Nueva España, Filadélfia 1821. Neuabdruck in Mier, *Escritos inéditos*, wie Anm. 6: „La América es nuestra porque nuestros padres la ganaron si para ellos hubo un derecho, porque era de nuestras madres, y porque hemos nacido en ella.“

Indianern, die Mier in seinen späten politischen Schriften kennzeichnenderweise nicht mehr *indios*, sondern *antiguos americanos* nennt, an der Regierungsverantwortung.

Trotz seiner antispansichen Haltung und trotz der ostentativen Aufwertung indianischer Kulturen, von der Exploration verschütteter Religionspraktiken bis zur Entkolonialisierung der Toponymie, ist Teresa de Miers Vision des unabhängigen *Anáhuac* sprachlich und kulturell uneingeschränkt assimilatorisch: ihre sprachlich-kulturelle Norm ist die hispanisch geprägte Kultur der *criollos*, ihr politisches Vorbild sind die Vereinigten Staaten, ihr religiöses Modell ist die von Rom losgelöste konstitutionelle Kirche der Französischen Revolution, an deren Ausbildung maßgeblich Henri Grégoire beteiligt war, und ihr kulturelles Modell ist nicht eine synkretistische Kultur im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern die okzidentale Zivilisation mit ihrem zentralen Kommunikationsmedium, der gedruckten Schrift.

III. Traditionslinien

Fray Servando Teresa de Miers Positionen waren, diskurshistorisch gesehen, weder innovativ noch neu. Sie gründeten auf unterschiedlichen Diskurstraditionen und Traditionssträngen, die zum Teil bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen.¹³ Zu nennen wären in erster Linie die Literatur und Publizistik der Exiljesuiten sowie die herausragenden Vertreter der indigenistischen Position im kolonialen Lateinamerika, Bernardino de Sahagún und Fray Bartolomé de las Casas. So basiert die Guadalupe-Theorie von Mier im wesentlichen einerseits auf dem *Clave general de los jeroglíficos americanos* von Ignacio Borunda, einem Manuskript aus den 1780er Jahren, in dem der Autor aus der Dechiffrierung aztekischer Hieroglyphen sichere Beweise für die frühe Christianisierung des amerikanischen Kontinents ableiten zu können glaubte. Fray Bernardino de Sahagúns *Historia General de las cosas de la Nueva España*, die Mier kannte, leugnete zwar diese grundlegende Position, zeigte jedoch Kontinuitäten zwischen indianisch-präkolumbianischen und christlichen Kultarten auf; und Sahagún bewies eine ähnliche Sensibilität wie Teresa de Mier für die lebensweltlich-kulturelle Bedeu-

13 Vgl. hierzu Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813)*, Paris 1974, 257–265.

tung toponymischer Nomenklaturen. Francisco-Xavier Clavijero, der wohl bedeutendste mexikanische Exiljesuit des 18. Jahrhunderts, mit dessen Werk Mier während seines Romaufenthaltes in Berührung kam, verwendete erstmals den Begriff *nación* im modernen Sinn des Wortes für den mexikanischen Kontext, eine Begriffsverwendung, die Mier in seinen politischen Schriften ab 1808 aufnahm und – ähnlich wie Clavijero, der von Mexiko als ‚neuem Jerusalem‘ sprach – spirituell untermauerte (vor allem mit der Mexikanisierung des Guadalupe-Kults, der Gleichsetzung des Hl. Thomas mit Quetzalcoatl und der aztekischen Göttin Tzenteotinantzin oder Tonantzin mit der Hl. Jungfrau Maria).

Ebenso wie der in Puebla geborene *criollo* Veitía in seinem Werk *Baluartes de México*, das Mier kannte und für seine *Historia de la Nueva España* verwendete, verstand sich Teresa de Mier als *mexikanischer* Autor, als Historiograph einer mexikanischen Geschichte, der ähnlich wie Veitía seine Aufgabe darin sah, neue nationale Kollektivmythen zu schaffen und darüber hinaus zu vulgarisieren. Mit Bartolomé de las Casas schließlich, dem Mier eine apologetische Schrift widmete, teilte Mier die radikale Kritik an der Conquista und die äußerst negative Sicht der spanischen Eroberer, eine *leyenda negra* aus kreolischer Sicht, die im Kontext der Spätaufklärung und der Französischen Revolution eine völlig nationale Dimension erhielt.

Statt nur um eine Legitimation der kreolischen Machtansprüche gegenüber den *gachupines*, der verhaßten spanischen Verwaltungsoberschicht, und um eine spirituelle Untermauerung dieses Anspruches (wie bei Clavijero oder Veitía) ging es Teresa de Mier auch um die Begründung einer mexikanischen Nation: durch die ‚Erfindung‘ (im Sinne von fiktionaler Konstruktion) einer neuen, radikal anderen Geschichte; durch die spirituelle Fundierung nationaler Kultstätten, aus denen Guadalupe herausragte; und durch die Valorisierung nationaler Symbole wie der mexikanischen Fahne. „Die Souveränität“, schrieb Teresa de Mier im zweiten Band seiner *Historia*, „gründet wesentlich in der Nation und wir (die Cortes von Mexiko) repräsentieren sie; folglich liegt in uns die Souveränität.“¹⁴ Sätze wie diese belegen Teresa de Miers wesentlich voluntaristisch-mentale Vorstellung von *Nation*, die in ihrer Grundkonzeption der Nationenvorstellung eines Sieyès und Grégoire gleicht: nicht rassische oder ethnische Kriterien erwiesen sich als nationenkonstruierend, sondern eine bestimmte Vorstellung von

14 Vgl. das Originalzitat in: Mier, *Historia de la Revolución*, wie Anm. 4, Bd. 2: „La soberanía reside esencialmente en la nación y nosotros [las Cortes de México] la representamos; luego en nosotros reside la soberanía.“

gemeinsamer Kultur und Geschichtserfahrung, vermittelt durch kollektive Mythen, Riten und Symbole zementiert hier das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl. Neu, innovativ sind unter diesem Blickwinkel nicht die von Teresa de Mier erzählten und popularisierten Mythen, sondern ihre *Pragmatik*: ihre politische Verwendungsweise und nationale Funktionalisierung in unterschiedlichsten, massenwirksamen Medien – von der gedruckten Schrift bis zu religiösen Wallfahrten.

Teresa de Miers ‚Umschreiben‘ der Geschichte Mexikos repräsentiert zugleich – in seinem Selbstverständnis – einen radikalen, historiographischen *Ge-gendiskurs*. Nicht zufällig zitiert Teresa de Mier mehrfach Thomas Payne, dessen Buch *Common Sense* er ins Spanische übersetzte. Ähnlich wie Payne, u. a. in seiner berühmten *Lettre à l'Abbé Raynal* aus dem Jahre 1781, einer vehementen Kritik am Amerikabuch der von Raynal herausgegebenen *Histoire des deux Indes*, setzte Teresa de Mier der verzerrenden Sicht der *Gachupines*, der spanischen Historiographen wie dem Madrider Juan Bautista Muñoz (*Historia del Nuevo Mundo*, 1793), eine – vorgeblich – authentische ‚Innensicht‘ der *eigenen* Geschichte entgegen. Aus der Notwendigkeit, die kulturelle Differenz zu betonen, die *excentricidad* (Carlos Fuentes) der eigenen Kultur zu manifestieren, resultiert der zentrale, symbolische Stellenwert der präkolumbianischen Kulturen im Diskurs Teresa de Miers.

Aus dieser Sicht läßt sich Fray Servando Teresa de Mier vielleicht als der erste – oder als einer der ersten – ‚organischen Intellektuellen‘ Lateinamerikas im Sinne Antonio Gramscis begreifen. Er verstand sich wie Gramsci als politischer Wortführer der Nation, der breiten Masse, und als Vulgarisator identitätsstiftender, massenwirksamer Mythen und kollektiv wirkender Fiktionen. Als ehemaliger Priester, Dominikaner und geschickter Rhetoriker, der sich der Medien der Schrift und des gesprochenen Wortes in gleich effizienter Weise zu bedienen wußte, war Teresa de Mier auf diese Rolle vorzüglich vorbereitet. Die soziale Rezeptionsgeschichte seines Denkens – bzw. genauer: seiner Texte – ist bisher nur in Bruchstücken bekannt: André Saint-Lu etwa hat nachgewiesen, daß Simon Bolívar umfangreiche Textpassagen für seine *Carta* wörtlich aus Teresa de Miers *Historia de la Revolución de Nueva España* übernahm¹⁵; und Octavio Paz rückte ihn in verschiedenen Essays in die Kontinuitätslinie der

15 Vgl. hierzu die „Introducción“ zur kommentierten Neuausgabe von Mier, *Historia de la Revolución*, wie Anm. 4, XIX–CIV.

geistigen Emanzipation Mexikos von Spanien, an deren Beginn er Sor Juana de la Cruz und Sigüenza y Góngora stellte.¹⁶ Strukturelle Vergleiche schließlich mit ähnlichen Prozessen in anderen historischen Epochen kultureller und politischer Dekolonisation würden erlauben, schärfer und deutlicher jenen Typus des lateinamerikanischen Intellektuellen einzugrenzen, den Teresa de Mier – und in seiner Nachfolge auch Intellektuelle wie Octavio Paz und Carlos Fuentes – verkörpern. Ähnlich wie Mier etwa forderte der senegalesische Schriftsteller Abdoulaye Sadjí 1960 in seinem Buch *Education Africaine et Culture* die Aufdeckung der verschütteten präkolonialen Toponymie und die Verschriftlichung ihrer Nomenklatur als wesentliche Konstituenten nationaler Identitätsbildung; in grundsätzlich vergleichbarer Weise wie Teresa de Mier vulgarisierte Sadjí orale Mythen – etwa um senegalesische Herrschergestalten der vorkolonialen Zeit (wie Samba Geeladjegi)¹⁷ – und ‚bürstete‘ die koloniale Sicht der eigenen Geschichte radikal gegen den Strich. Der entscheidende Unterschied liegt jedoch – außer in der Bedeutung christlicher Mythologie bei Mier, die von ihm ‚mexikanisiert‘ wird – in der völlig anderen Einstellung zu den präkolonialen Kulturen des eigenen Landes und ihrer Vertreter: Sadjí trat für die Afrikanisierung des Unterrichtswesens und der Massenmedien ein, auch in sprachlicher und politischer Hinsicht; Teresa de Mier hingegen fetischisierte die präkolumbianischen Indianerkulturen und stilisierte sie zu Identitätssymbolen hoch, ohne daß dieser letztlich abstrakte kulturelle Synkretismus etwa zu sprachpolitischen Maßnahmen führte. Im Gegenteil: Die persönliche Erfahrung der Französischen Revolution bestärkte Teresa de Mier in seiner Auffassung, die Masse des Volkes – in Mexiko die der Indianer – müsse von der Politik und insbesondere von der politischen Verantwortung (als Abgeordnete und Regierende) so lange ferngehalten werden, bis sie des Lesens und Schreibens kundig und zu einem gewissen Wohlstand gelangt sei. Er gestand den Indianern allenfalls ein eingeschränktes Wahlrecht in einem zweiklassigen Wahlsystem zu, in dem lediglich eine ganz schmale, gebildete Minderheit in den Genuß der vollen politischen Rechte ge-

16 Octavio Paz, *El Ogro filantrópico. Historia y política, 1971–1978*, Barcelona, Caracas u. Mexico 1979, 43 u. 45: „Ese fue el predicamento en que se encontró Fray Servando Teresa de Mier; sus argumentos sacro-históricas sobre Quetzalcóatl/Santo Tomás – tomados de Sigüenza y Gongora – justificaban no solo la separación de la Vieja España sino la destrucción de la Nueva.“

17 Vgl. hierzu übergreifend Werner Glinga, *Literatur in Senegal. Geschichte, Mythos und gesellschaftliches Ideal in der oralen und schriftlichen Literatur*, Berlin 1990.

langen sollte. Für den *criollo* Teresa de Mier¹⁸ bestand letztlich nie ein Zweifel daran, daß diese Akkulturation in Spanisch, nach okzidental Modellen schulischer Erziehung und unter maßgeblicher Beteiligung einer – seiner Zielsetzung nach von Rom unabhängigen – katholischen Kirche zu erfolgen habe.

18 Vgl. zum Zusammenhang von kreolischem Bewußtsein und politischer Ideologie bei Mier: René Jora, *The Inscription of Creole Consciousness: Fray Servando Teresa de Mier*, in: René Jora u. Nicholas Spadaccini, Hg., 1492/1992: *Re/discovering Colonial Writing*. Minneapolis 1989, 350–379.