

José Martí
und die Indiothematik
von *Nuestra América*.
Rasse – Kategorie – Kultur – Poesie

Susanne Grunwald

Dieses Dissertationsprojekt wurde unterstützt durch die
Graduiertenförderung der Universität zu Köln,
den Deutschen Akademischen Austauschdienst DAAD
sowie die Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas
des spanischen Außenministeriums

Inhaltsverzeichnis

Dankende Worte	7
Einleitung: eine amerikanische Aufgabe	8
Allgemeine Vorbemerkungen und Fragestellungen	11
Der Begriff <i>Nuestra América</i>	16
Ein Amerika	19
<i>Una patria mía – luz de mi vida</i> : Mexiko	21
Teil I 'Rasse', Indio und <i>mestizaje</i> im rassistischen Diskurs des latein-amerikanischen 19. Jahrhunderts	
1. <i>Rumores de raza</i> : 'Rasse', Indio und Blut	30
2. <i>Mestizaje</i> und Mixophobie	58
Teil II Die Kategorien, die <i>salvajes</i> und die 'Rasse': Martí Menschenbild	
1. <i>Salvajes</i> und "Darwines"	81
2. Papierrassen, kranke Gehirne und <i>espíritu universal</i>	105
Teil III Konzeptionen von <i>mestizaje</i> bei Martí	
1. Visionen, Masken und Stelzen	143
2. <i>Mestizaje</i> und das Thema der Immigration: Blutwäsche und Chirurgie	174
Teil IV Die Indioproblematik	
1. <i>Una obra de mi vida</i>	184
2. Martí Bibliothek	208
3. Die indianische Kultur im Rückblick: <i>Nuestra Grecia</i>	224
4. <i>Los indios hoy</i> : psychologische Facetten des Indioproblems	249
5. Die Schuldfrage: <i>la raza olvidada</i>	257
6. <i>Saber andar</i> : soziale und menschliche Komponenten – Lösungsprogramm	262
7. <i>El indio – América</i>	275
8. Die <i>historia de los incas</i> und die <i>piedra de los sacrificios</i> : das Thema der Dekolonisierung	279
Teil V Der Sonnenadler und die Asche Quetzalcóatl: indigene Interferenzen und Verwandlungen in der Lyrik Jose Martí	
1. Indigene Metamorphosen: Sonne, Adler, Seele, Blume	287
2. <i>Árbol del mundo</i> : das Kreuz, die Sonne, der Baum, das Leben	296
3. <i>Sol en mi seno</i> : Vogel – Blume – Stern	303
4. Mutter – Schlange – Tod	308
5. Schmetterling – Blumenkrieg – brennendes Wasser	323
6. Sonne – Sonnenadler – Sonnenkrieger	330
7. Die Asche Quetzalcóatl: Herz – Seele – Stern	340
8. Schwarze Sonne – schwarzer Stern – schwarze Wolke	343

9. Das geopfert, herausgerissene, emporsteigende Herz und der Weg der Sonne	350
10. Das Herz: Feuer und Wasser	372
11. Das Herz: Blume und Samen	376
12. Nochmals Sonne und Krieg	382
13. Tiger – Adler – Kreuz	398
Schlussbemerkung	425
Bibliografie	429

Dankende Worte

Im Verlauf der Entstehung und Fertigstellung dieser Arbeit, die im April 2010 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertationsschrift angenommen wurde (mit Disputation am 14. Juli 2010), habe ich von vielen Seiten fachliche und menschliche Unterstützung erfahren. An erster Stelle geht mein tiefer Dank an den Erstgutachter und Betreuer der Arbeit, Herrn Prof. Dr. Christian Wentzlaff-Eggebert, der das Dissertationsprojekt ungemein geduldig sowie mit wohlwollender Beharrlichkeit 'bewachte' und mir stets jede akademische Hilfestellung zukommen ließ. Über die rein fachlichen und wissenschaftlichen Aspekte hinaus wurde die Dissertationsphase durch ihn, vor allem in den schwierigen Momenten, die einem ‚das Leben beschert‘, mit Zuversicht und vor allem menschliche Unterstützung gefüllt. Auch an den zweiten Referenten der Dissertation, Herrn Prof. Dr. Claudius Armbruster, geht mein aufrichtiger Dank für die investierten Mühen. Meine Schwester Ulrike, die mich als kleiner Schalk begleitete und gerade vor dem Hintergrund der äußerst ernsten und mitunter sehr destruktiven Aspekte der behandelten Themen stets bemüht war, mich so gut es ging 'bei Laune' zu halten, verdient ebenfalls meinen besonderen Dank. Ohne ihre Hilfe sowie die meiner Mutter wäre diese Arbeit kaum zustande gekommen. Für die institutionelle Förderung gebührt mein Dank der Abteilung für Graduiertenförderung der Universität zu Köln, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst DAAD sowie der Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas des spanischen Außenministeriums. Diony und ihrer Familie möchte ich für ihre Begleitung, Hilfestellung und so überaus herzliche Aufnahme in ihrem Kreise – 'innerhalb und außerhalb Kubas' – danken. Dr. Frank Savelsberg, Judith Holzheimer-Fäs und Eva Kurth sei von ganzem Herzen für die zahlreichen begleitenden Gespräche, ihre freundschaftliche Treue und dafür gedankt, dass sie mich ausgehalten haben.

Susanne Grunwald
Köln, im Juli 2013

Einleitung: eine amerikanische Aufgabe

Un feliz es un ladrón, mientras haya infelices.
José Martí

Mit dem kubanischen Schriftsteller José Martí (1853-1895) betritt ein Mann die kulturelle Bühne Lateinamerikas, der aufgrund seiner Lebensumstände dazu prädestiniert war, die Problematik des Kontinents und die Suche nach einer lateinamerikanischen Wesensart in seiner Person wie in seinen Schriften zu vereinen: untrennbar mit der europäischen Kultur verwachsen und durch seine Einbindung in eine "geographisch, historisch und aufgrund des kulturellen Substrats" andersartige Realität dennoch von ihr verschieden.¹ So reflektiert sein Werk denn auch das ethnische und interkulturelle Spannungsfeld der verschiedenen in Lateinamerika ansässigen Kultursysteme, welches vor allem seit den Unabhängigkeitsbewegungen des 19. Jahrhunderts in den Texten vieler amerikanischer Intellektueller Niederschlag fand und bis heute findet. Beschrieben unter Zuhilfenahme solcher Kategorien wie *mestizaje*, Heterogenität oder auch *barroco*, konstituiert dieses auf der Kopräsenz und den Schnittflächen verschiedener, interdependenter Traditionen entstandene kulturelle Reservoir in heutiger Zeit ein Hauptmerkmal der lateinamerikanischen Literatur überhaupt.

In seinem Werk widmete Martí den vielfältigsten Themen seine Aufmerksamkeit und sein Engagement – aber an ganz zentraler Stelle stand für ihn Amerika² und damit Kuba sowie dessen ethnische (wie man heute in der Annahme anscheinend neutraler Paradigmen gerne sagt), nationale und demokratische Zukunft³. Als Sohn spanischer Einwanderer⁴ geboren und aufgewachsen im kolonialen Kuba des 19. Jahrhunderts, aufgrund 'subversiver' Tätigkeiten innerhalb der dortigen Unabhängigkeitsbewegung 1871-1874 exiliert nach Spanien, folgt 1875-1881 mit seinem Aufenthalt in Mexiko (Februar 1875-Dezember 1876), Guatemala (April 1877-Mitte 1878) und Venezuela (Januar 1881-Juli/August 1881)⁵ eine Schaffensperiode, während der er die kontinentalen Ausmaße der jahrhundertewährenden spanischen Kolonialpolitik aus eigener Anschauung erfährt und einen rasch fortschreitenden Prozess der Amerikanisierung durchläuft: Sein Blick wird 'indigenisiert', sein Schreiben stellt sich auf eine authentisch-amerikanische, d.h. im Dienste des Eigenen stehende Position ein.

Martí wird durch sein Exil in den angeführten, bereits 'befreiten' Ländern mit dem kolonialen Erbe und dessen gesellschaftlichen sowie politischen Folgen konfrontiert – besonders, was das Dasein der autochthonen Bevölkerung angeht, welches als zentrales Problem des kolonialen 'Restbestandes' in seine Gegenwart hineinreichte;⁶ er ist mehrmals persönlich in das nach der Unabhängigkeit in

¹ Ette, Ottmar, "José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in 'Nuestra América'", in: Gross, Horst-Eckart; Kumpf, Richard (Hrsg.), *José Martí hoy – heute*, Dortmund 1985, S. 155.

² Der Begriff 'Amerika' bzw. 'amerikanisch' ist in dieser Arbeit ausschließlich auf Lateinamerika zu beziehen. Damit sind also keineswegs die USA gemeint. Gleiches gilt für den Terminus 'Kontinent'. Die geografisch und kulturell restringierte Gültigkeit von Begriffen wie Hispano-, Ibero- oder Lateinamerika sind der Verfasserin durchaus bewusst, werden aber aufgrund pragmatischer Gründe für unumgänglich gehalten.

³ Hier ist bereits eine erste Kontroverse um Martí angesprochen, denn seine Rolle als geistiger Führer der letzten Phase der kubanischen *independencia*-Bewegung verleitet viele nicht nur dazu, ihn allzu sehr mit dieser Thematik und daher lediglich der Geschichte Kubas zu assoziieren; diese Assoziation beruht insbesondere auf kultur- und parteipolitischer Propaganda der kubanischen Machtinstitutionen. Die Figur und das Werk Martí's hat eine solche Einbindung und Festschreibung in den dabei greifenden, fundamentalistischen Diskurs der *cubanidad* erfahren, dass der Lateinamerikaner Martí ebenso verlorengeht wie zentrale Aspekte seines Schaffens.

⁴ Martí's Eltern waren Spanier, wobei sein Vater Mariano aus Valencia, seine Mutter Leonor von den kanarischen Inseln stammte.

⁵ Daten entnommen aus Martí, José, *En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892*, Edición Crítica, Roberto Fernández Retamar, Pedro Pablo Rodríguez coordinadores, Madrid u.a. 2003, S.1770-1173.

⁶ Die in Lateinamerika im 19. Jahrhundert entfachten Debatten über Themen wie Identität, Zivilisation, (materiellen, industriellen, zivilen) Fortschritt vs. Rückschrittlichkeit, Sozialstruktur und Bevölkerungszusammensetzung reihen sich in einen weiteren und wesentlich postkolonialen Rahmen ein.

caudillistische Systeme mündende 'liberale Projekt' involviert.⁷ Die direkte Erfahrung der durch wirtschaftliche Rückständigkeit, überlebte Herrschafts- und Sozialstrukturen, eine überfremdende, einseitig europäisch ausgerichtete Kulturpraxis und vor allem die notorische Missachtung des Schicksals der indigenen Völker gezeichneten Realität der Länder Spanischamerikas kulminiert schließlich in einer weitreichenden und detaillierten Analyse der politischen und sozialen Instabilität, welche den 'Subkontinent' charakterisierte.

Neben den bitteren Erfahrungen auf Kuba bis zur Deportation und dem kulturellen Umfeld in Spanien während der Verbannung war also für die literarische und politische Entwicklung von José Martí – und dies gilt besonders für die Herausbildung seiner Amerika-Konzeption – der Lebensabschnitt in Mexiko, Guatemala und Venezuela von entscheidender Bedeutung. Gerade diese persönlichen Umstände begünstigten ein kontinental ausgerichtetes Amerika-Konzept, welches bis heute ununterbrochen rezipiert wird. Mexiko kommt, gerade was das Thema der indigenen Thematik angeht, ein besonderes Gewicht zu, denn zahlreiche in diesem Land von Martí assimilierte Ansätze bilden den Grundstock für sein Amerika-Projekt.⁸ Entsprechend sollen in dieser Arbeit insbesondere Themenstränge und Aspekte beachtet werden, denen eine Verbindung zu Mexiko anhaftet.

Der im Mittelpunkt seiner Darstellungen stehende Terminus *Nuestra América* bezieht sich nicht nur auf das diesem zugrundeliegende martianische⁹ Gedankengebäude, sondern auch auf die unter diesem Namen rubrizierte Textsammlung in seinen *Obras Completas*¹⁰. In den unter diesem Stichwort zusammengetragenen Schriften¹¹ analysiert Martí die sozialen und historischen Ursachen der hispanoamerikanischen Übelstände, die Hauptursachen für das wiederholte politische Scheitern, liefert er Studien zu den präkolumbischen Kulturen und diskutiert die inneren und äußeren Faktoren, welche die Substanz der amerikanischen Staaten und Völker bedrohen, ihre Identität entstellen. Martís Entwurf mündet in einen Aufruf zur Rückbesinnung auf das eigene Selbst, zur Selbsterschaffung der lateinamerikanischen Identität und Kultur.

Neben der persönlichen Identifikation mit 'seinem' Amerika, die sich während dieser Phase herausbildet, wird er sich also vieler gravierender Probleme bewusst, die nicht nur auf Kuba auf Lösung warteten, sondern auf 'seinem' ganzen Kontinent. Der Bürger bzw. "hijo" Mexikos und der Kubas bilden eine Einheit, nach Guatemala kommt er "como [esta tierra] es mi alma".¹² "Estoy en tierras de mi Madre

⁷ Er wird durch caudillistisch-diktatorische Regime in Mexiko, Guatemala und Venezuela wiederholt erneut ins Exil gezwungen (im Dezember 1876 verlässt er nach einer beruflich und intellektuell sehr erfolgreichen Zeit die mexikanische Hauptstadt, nachdem der General Porfirio Díaz die Macht übernommen hat; nach öffentlichen Auseinandersetzungen mit den Auswirkungen der Politik des Präsidenten Justo Rufino Barrios reist er Mitte 1878 aus Guatemala aus; im Juli 1881 erhält er die vom Präsidenten Venezuelas Antonio Guzmán Blanco erlassene Anordnung, das Land wegen Einmischung in innere Angelegenheiten zu verlassen). 14 Jahre lebte Martí in den USA und konnte die Bedrohung Lateinamerikas durch die Expansionspolitik der Vereinigten Staaten wiederum im Inneren des Systems verfolgen.

⁸ Mexiko ist das Land, in dem Martí mit der Realität der Indios vertraut wird und, wichtiger vielleicht noch, in dem er mit Indios (oder Persönlichkeiten indigener Herkunft) zusammenarbeitet. Er entdeckt die indigene Geschichte und Kultur als Forschungsgegenstand und akademische Disziplin – "su alma va mexicándose" (Herrera Franyutti, Alfonso, *Martí en México. Recuerdos de una época*, México²1996, S. 103); "mucho de lo que no dijo en sus crónicas mexicanas, afloró en sus escritos posteriores" (ebd., S. 127 u. 133).

⁹ Ich übernehme die im spanischen Sprachgebrauch gängig gewordene Bezeichnung *martiano*.

¹⁰ Editorial Nacional de Cuba; dieser Werkausgabe folgt auch der Editorial de Ciencias Sociales.

¹¹ Die thematische Anordnung der Texte wurde in der *Edición Crítica* des in Havanna ansässigen *Centro de Estudios Martianos (CEM)* durch eine eher chronologische ersetzt; diese Ausgabe beläuft sich allerdings erst auf einige Bände und ist in Deutschland nicht allzu leicht zugänglich (Bd. VI erschien unter der Leitung von Pedro Pablo Rodríguez im Herbst 2002). Vgl. dazu auch Ette, Ottmar, *José Martí. Apostel – Dichter – Revolutionär. Eine Geschichte seiner Rezeption*, Tübingen 1991, S. 322ff. So ist zudem aufgrund des vielseitigen Charakters der martianischen Schriften – gerade in seinen journalistischen Arbeiten behandelte der Kubaner eine ganze Bandbreite an Themen – für ein möglichst vollständiges Erfassen der mit dem *Nuestra América*-Konzept verschränkten Facetten ein Rekurrenieren auch auf andere, zahlreiche Texte und Bände unumgänglich.

¹² "Carta a Manuel Mercado", Guatemala, 20 de abril 1878, XX, S. 47. Alle in den folgenden Teilbereichen zitierten Texte von José Martí sind, falls nicht ausdrücklich oder entsprechend anders vermerkt, seinen *Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, Bde. I-XXVI, 1963-1973, entnommen (OCEN). Die von mir ebenfalls benutzte *Edición Crítica* (Bd. I-VI) wird angegeben mit OCEC. Die einzelnen Texttitel und weitere Publikationsdaten sind (gegebenenfalls abgekürzt) weitestgehend mitangeführt, die römischen Ziffern verweisen auf den entsprechenden Band der jeweiligen

América [...]”¹³ – "Estos son mis aires y mis pueblos"¹⁴. Diese von ihm selbst gelebte Einheit – Ganzheit – gilt es für ihn auf dem Kontinent herzustellen bzw. zu vervollkommen.¹⁵ Die Einheit 'seines' Amerika wächst für ihn zu einem absoluten Ideal heran – "un espectáculo futuro en que yo quiero, o caer o tomar parte".¹⁶ Die Offenbarung Amerikas wird zur lebenserfüllenden Utopie¹⁷:

Hay que abrir ancho cauce a la vida continental, que, ahogada en cada uno de nuestros pechos [...] nos inquieta y sofoca; hay que dar alas a todos estos gemidos [...].¹⁸ – Viejas memorias, nuevos descubrimientos, personales impresiones, arte americano, letras americanas, glorias americanas; esa será la materia de mis conferencias.¹⁹

Martí identifiziert sich vollständig mit diesem hoch gesteckten, ja ungeheuren Ziel. Bereits 1877 schreibt er seinem mexikanischen Freund Manuel Mercado, seine Aufgabe bestehe darin, "dar vida a la América, hacer resucitar la antigua, fortalecer y revelar la nueva",²⁰ also die unter der Oberfläche verhüllten Potenziale offenzulegen. Des Weiteren erklärt er:

—canté una estrofa del canto americano, que es preciso que se entone como gran canto patriótico, desde el brillante México hasta el activo Chile. Esta estrofa pugna por ser himno. [...] Volví los ojos hacia los pobres indios [...]. La manera de celebrar la independencia no es, a mi juicio, engañarse sobre su significación, *sino completarla*. [...] Les hablo de lo que hablo siempre: de este gigante desconocido, de estas tierras que balbucean, de nuestra América fabulosa. Yo nací en Cuba, y estaré en tierra de Cuba aun cuando pise los no domados llanos del Arauco. El alma de Bolívar nos alienta; el pensamiento americano me transporta. [...] ¿que falta podrá echarme en cara mi gran madre América? ¡Para ella trabajo!—De ella espero el aplauso o la censura. [...] engrandecer a América, estudiar sus fuerzas y revelárselas, pagar a los pueblos el bien que me hacen: este es mi oficio. Nadie me abatará; nadie me lo impedirá.²¹

Vier Jahre später fließt folgendes Bekenntnis aus seiner Feder:

De América soy hijo: a ella me debo. Y de América, a cuya revelación, sacudimiento y fundación urgente me consagro, ésta [Venezuela] es la cuna; [...] ella tiene en mí un hijo.²²

Zentrale Begriffe im Kontext der martianischen Zielsetzungen sind also die Offenbarung und Auferweckung des unbekanntenen, *alten Amerikas*, die Kräftigung des neuen Amerikas,²³ die 'Aufrüttelung' der Potenziale unter einer Oberfläche des Scheins und die Begründung eines authentischen Amerikas, dessen Unabhängigkeit vollständig sein wird. Die noch verschüttete Substanz

Obras. Insofern es sich um *ideas cabales* handelt, werde ich zusätzlich das von Ramiro Valdés Galarraga zusammengestellte *Diccionario del pensamiento martiano* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002) zur Zitation heranziehen (*DPM*). Eine strikte Unterteilung in öffentliche und private Texte wird nicht vorgenommen, da es vielmehr um die ihnen zugrundeliegenden Konzeptionen geht.

¹³ "Diario de Izabal a Zacapa", 26-29 de mayo 1877, *OCEC*, V, S. 75.

¹⁴ "Carta a Manuel Mercado", 19 de abr. 1877, *OCEC*, V, S. 85.

¹⁵ Darunter fällt denn auch die damals noch ausstehende Befreiung Kubas von der kolonialen Abhängigkeit; dem 'Gedicht von 1810' fehlte gewissermaßen noch die 'Schlussstrophe' (vgl. "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", Caracas, 21 de marzo 1881, VII, S. 284). Bezieht sich die 'fehlende Strophe' in dieser Rede auch direkt auf Kuba, steht sie dennoch im Gesamtzusammenhang der unter einer "misma bandera" (S. 285) gefassten Ideale von ganz Amerika. Ein Begriff wie *concierto* drückt vielleicht das Ineinandergreifen und aufeinander Ausgerichtet-Sein der einzelnen geografischen Partien aus: "Hay que trocar en himno gigantesco [...] esta cohorte gentil de estrofas lánguidas, desmayadas y sueltas, y todas desmembradas, porque las unas no se completan con las otras [...]" (ebd.).

¹⁶ "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", VII, S. 282. Unter denjenigen, die für die vollständige Realisierung der "ideales de América" einstehen, nennt Martí hier die "hijos de Bolívar, sus primogénitos, sus herederos obligados, los ejecutores de su voluntad" (ebd., S. 283).

¹⁷ Utopie hier verstanden als ein bewusstes Erarbeiten eines "deber ser", also als "facultad de imaginar, de modificar lo real por la hipótesis, de crear un orden diferente al real, lo que no supone renegar de lo real, sino un profundizar lo que podría ser" (Ainsa, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid 1986, S. 36 [Herv. S.G.]).

¹⁸ "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", Caracas, 1881, VII, S. 285.

¹⁹ "Apuntes varios", (wahrscheinlich La Habana) 1879, XIX, S. 443. Martí bezieht sich hier auf eine geplante Vortragsreihe zu *Nuestra América* im *Ateneo* von Havanna. Daher wurden diese Notizen in der *Edición Crítica* des *CEM* unter dem Titel "Apuntes para las conferencias sobre América" rubriziert (*OCEC* VI, S. 86-93). Diese *apuntes* beschäftigen sich passagenweise fast ausschließlich mit indigenen Themen.

²⁰ "Carta a M. Mercado, Guatemala", 21 de sept. 1877, XX, S. 31.

²¹ "A Valero Pujol", Guatemala, 27 de nov. 1877, *OCEC*, V, S. 190, 191 u. 192 (Herv. S.G.). Vgl. dazu auch Rodríguez, Pedro Pablo, "Guatemala: José Martí en el camino hacia nuestra América", in: *Anuario del CEM* 17 (1994) S. 236.

²² "Carta a Fausto Teodoro de Aldrey", Caracas, 27 de jul. de 1881, VII, S. 267.

²³ Vgl. auch Fernández Retamar, Roberto, "José Martí und 'Unser Amerika'", in: Gross, Kumpf (Hrsg.), *José Martí hoy – heute*, Dortmund 1985, S. 85.

dieses 'unbekannten Giganten' zu enthüllen wird zu einem obsessiven Leitmotiv in Martí's *Nuestra América*-Schriften. Es gilt, die ökonomischen, politischen und kulturellen Gemeinsamkeiten sowie Affinitäten der dortigen Völker und Nationen aufzuspüren und bewusst zu machen, denn "nuestra patria es una, empieza en el Río Grande, y va a parar en los montes fangosos de la Patagonia"²⁴ Dieses Vaterland mit all seinen Schmerzen, Schätzen und Kulturen gilt es von den Spuren alter Katastrophen zu befreien und vor neuen zu bewahren.

Allgemeine Vorbemerkungen und Fragestellungen

In dieser Arbeit soll es darum gehen, unter Einbezug maßgeblicher Konzeptionen und Implikationen, welche als Grundlagen des martianischen Identitätsmodells fungieren, die Indiothematik im Werk des gebürtigen Kubaners und deren Zusammenhänge mit der von ihm propagierten Amerika-Konzeption zu analysieren. Inwieweit bildet das Thema des Indios und des Indigenen einen Teil des martianischen Werks und eine Konstituente seiner Vision eines geeinten, integrativ ausgerichteten Amerikas? Dabei soll eine implizite, aber darum nicht weniger häufige Ineinssetzung des *Nuestra América*-Konzepts und des berühmten Artikels "Nuestra América" vermieden und vielmehr den martianischen *ideas madres* nachgegangen werden, die erst zu dem führen konnten, was – über eine so prägnante Formulierung wie "la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo [...]"²⁵ – einer der meistzitierten Essays der lateinamerikanischen Literaturgeschichte werden sollte.²⁶ Es liegt also in dieser Arbeit eher ein Schwerpunkt auf der historischen und kontextuellen Entwicklung der zentralen Gedanken Martí's; eher geht es um ihre Konstanz als um (angebliche) Brüche.²⁷

Von entscheidender Bedeutung werden Fragen danach sein, wie Martí eine authentisch-amerikanische Identität definiert: Was subsumiert er unter dem Prädikat *americano*? Welche Relationen bestehen zwischen der kolonialen Vergangenheit sowie der Entwicklung des Kontinents? Welche Beurteilung erfahren synchrone Theorien und Diskussionen um das 'amerikanische Sein' (oder 'Un-Sein')? Auf welche Weise integriert dieser Autor ethnisch-kulturelle Faktoren und Eigentümlichkeiten Amerikas in diesen Identitätskomplex, d.h. welchen Stellenwert haben darin die indianischen

²⁴ "Carta al Director de *La República*", Nueva York, 12 de ag. 1886, XI, S. 48. 1892 schreibt Martí an Gonzalo de Quesada: "[...] ayudar [...] al respeto de la virtud, a la piedad de los hombres y a la unificación de nuestra América [...]" (Nueva York, 1892, V, S. 198).

²⁵ "Nuestra América", VI, S. 18.

²⁶ Nicht nur in der deutschen Martiologie (zum jetzigen Zeitpunkt eine etwas gewagte Formel) ist der "nuestroamericanismo" (Hölz, Karl, *Literarische Vermittlungen: Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur*, Tübingen, Max Niemeyer, 1988, S. VII) zu einem Topos geworden, der sich oftmals aus der zwar intensiven, aber auf Martí's Hauptessay "Nuestra América" beschränkten Auseinandersetzung herleitet. So hat auch der Begriff *Nuestra América* längst Eingang in das lateinamerikanische Spanisch gefunden, wobei sich der direkte Hinweis auf den (angenommenen) Urheber des Begriffs mittlerweile erübrigt – freilich ohne dass dabei unbedingt klar ist, was *Nuestra América* denn nun eigentlich bedeutet – und eine linkspolitische Inanspruchnahme der Vokabel oftmals gleich mitgedacht werden muss. Eine machtpolitische Inanspruchnahme gilt im Fall Kuba bereits für den allgegenwärtigen, propagandistischen Gebrauch des Pronomens *nuestro*. Die Amerika-Konzeption Martí's nimmt ihren Anfang in Mexiko und begleitet sein Schrifttum bis in die neunziger Jahre, in denen sein Hauptengagement bereits der Befreiung Kubas gilt. Sie findet schließlich ihren an Kraft und Leidenschaft unübertroffenen Ausdruck in, dem gleichnamigen, 1891 veröffentlichten programmatischen Artikel. Dieser stellt eine konzentrierte Synthese seiner Überlegungen bezüglich des (ehemals) spanischen Amerikas dar und markiert zugleich den Höhepunkt, die vollkommene Reife seines amerikanischen Entwurfs. Da der Essay in "geradezu lyrischer Dichte" (Ette, Ottmar, "José Martí's Lateinamerikabil", S. 155) die wichtigsten Gedanken Martí's enthält, wird er von nahezu allen Exegeten als Schlüsseltext seiner gesamten Amerika-Schriften angesehen.

²⁷ Die diversen bisher unternommenen Periodisierungsansätze des Werkes von Martí werden in vorliegender Arbeit weder im Einzelnen diskutiert noch streng berücksichtigt, da gerade die Periodisierung bestimmter Phasen über die Kontinuität vieler martianischer Denkansätze hinwegtäuscht. Vielmehr wird ein grober Bezug auf frühe und späte(re) Texte vorgenommen: Letztere umfassen die der späteren achtziger und der neunziger Jahre, in denen der Autor auf synthetische Weise bereits früher gewonnene Einsichten verarbeitet und durch vergleichende, vertiefende Momente bereichert. Die frühen Schriften meinen hier vor allem die der Mexiko-Etappe (und frühere). Irreführend wird eine Periodisierung, wenn sie auf der politisch motivierten Priorisierung einer bestimmten Phase beruht (siehe folgende Anm.).

Bevölkerungen und Kulturen? Welche Bedeutung besitzen diese für Martí überhaupt?

Ein Blick auf die ideellen und semantischen Implikationen des Syntagmas *Nuestra América* soll zunächst die Struktur des Gedankengerüsts ansprechen, welche sich hinter dieser Wendung verbirgt. Die innerhalb dieses *Begriffs* greifenden und von der Kritik bereits wiederholt diskutierten martianischen Prinzipien (wie etwa das von Martí vertretene Verhältnis zu Spanien, die Betonung und Funktion des Eigenen, ethnisch-kulturelle Vielfalt verbunden durch ein 'wir', Opposition gegen ideologische und politische Positionen der Vereinigten Staaten) sollen dann im Verlauf der Arbeit in ihrer konkreten Anwendung durch Martí mitbedacht werden,²⁸ insbesondere hinsichtlich der (sogenannten und dabei

²⁸ Das von Martí anvisierte Verhältnis zu den USA soll in dieser Arbeit nur insofern kommentiert werden, als es Berührungspunkte mit der Indiothematik sowie der von Martí projektierten lateinamerikanischen Identität aufweist. Es kann nicht im Zentrum detaillierter Darlegungen liegen, denn für eine befriedigende Darstellung der USA-Thematik wäre aufgrund von Rezeptionsgeschichtlich bedingten Momenten eine komplette Auseinandersetzung mit der kubanischen Rezeption Martí's vonnöten, die an dieser Stelle nicht geliefert werden kann (es sei nochmals verwiesen auf Ette, *Rezeption*). Selten ist bei einem lateinamerikanischen Autor die Rezeption so sehr zu einem festen Bestandteil des Werkes geworden wie im Falle Martí's, wobei sich die Geschichte dieser Rezeption aufgrund des sicherlich beispiellosen und eklatanten Auseinanderklaffens von ideologischer Aneignung und eigentlichem Werk liest wie die einer 'rezeptiven Aberration': als langer und andauernder Prozess der ideologischen Funktionalisierung der Schriften Martí's, die besonders nach dem Sieg der kubanischen Revolution und der dadurch einsetzenden Massenpropaganda geradezu immense Ausmaße angenommen hat und auf eine durch die Machtelite institutionalisierte, diktierte, verabsolutierte und starr-dogmatische Interpretation hinauslief – eine kohärenzierende und maßgeblich durch das Prinzip von Ausschluss vereindeutigende Festschreibung der martianischen Schriften (vgl. z.B. Ette, *Rezeption*, S. 398). "Dieses so interpretierte martianische Werk wurde auf den Sieg der Revolution hin perspektiviert und erhielt von daher nicht nur seine allein adäquate Deutung, sondern diente in seinem *monosemen* Gehalt der Revolution selbst als Legitimation" (Ette, *Rezeption*, S. 210 [Herv. Ette]). Der martianische Text – Schreiben vs. Lesen – wurde in einen sozialistischen (eher) umgeschriebenen (als umgelesenen) und *geschlossen* (zum Prinzip des Schließens vgl. Rojas, Rafael, *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*, Miami 1998, insbes. S. 10). Was für die Intellektuellen nach den Worten Leantes zum "catechismo" oder "manual de cultura revolucionaria" ("La muerte de *Lunes de Revolución*", in: *Revista de la Fundación Hispano Cubana* 6 [2002]) werden sollte – nämlich die diesen 1961 von Fidel Castro erteilte Definition von 'Kultur' bzw. deren 'Recht' "dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada", anhand derer dann auch sogleich die ersten Vertreter abweichender Haltungen exemplarisch ausgeschaltet wurden – galt auch für die Texte eines Toten, in diesem Fall des 1895 gestorbenen Martí: Sie wurden in die Revolution 'hereingenommen'. Bereits 1963 legt das von Juan Marinello verfasste und seinen früheren Positionen entgegenstehende Vorwort der *Obras Completas* Zeugnis des "dentro" ab (vgl. Ripoll, "Martí y el socialismo", in: Alba-Buffil, Elio [ed.], *José Martí ante la crítica actual [En el centenario del 'Ismaelillo']*, Miami 1983, S. 22-23). Die Institutionalisierung der Revolution in den siebziger Jahren – in diese Zeit fällt denn auch die des *Centro de Estudios Martianos* – besiegelte das Schicksal der Martiologen: "subordinó en forma inequívoca los estudios martianos al campo de poder en Cuba" (Ette, "En torno al carácter 'intocable' de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 9, 4, 52 [1995]), S. 60). So herrscht in den auf der Insel publizierten Arbeiten, sofern sie sich denn nicht auf das Terrain 'rein literarischer' Aspekte zurückziehen, beinahe uni-sono die ungenaue, stereotyp und monoton (immer wieder, immer wieder) wiederholte Rede vom un- oder anti-kapitalistischen, revolutionär-demokratischen, anti-imperialistischen Martí; die Hauptabsicht der Verfasser besteht oftmals freilich nur darin, den Kubaner zum Vorläufer Fidel Castros zu verzerren – so etwa durch die 'Fleischwerdung' Martí's in Castro in der "Presentación de un libro necesario" (vgl. *Anuario del CEM* 7 [1984], S. 333) oder die rückwärtsgewandt-prophetische Ineinsetzung des Essays "Nuestra América" und Castros "Segunda Declaración de La Habana" (vgl. z.B. Fernández Retamar, *Calibán y otros ensayos. Nuestra América y el mundo*, La Habana 1979, S. 40, 76; Besprechung in Ette, *Rezeption*, S. 168ff. u. 179) – und eine ideologische Nähe zu Marx und/oder Lenin herzustellen – so durch die Martí zugeschriebene "visión francamente preleninista" bei ebendiesem Fernández Retamar ("Razones de la vigencia martiniana", in: *Tareas* 45 [1979], S. 26). Diesen Vorgaben folgt José Cantón Navarro, wenn er 1995 schreibt: "La grandeza y las enseñanzas sublimes de Martí están así presentes en el primer programa de la Revolución Cubana en su última etapa: el de *La historia me absolverá*. Su nombre glorioso encabeza documentos trascendentales de la Revolución, como las dos Declaraciones de La Habana y nuestra construcción socialista, y su espíritu está presente en cada una de las medidas y leyes revolucionarias [...]. Por todo ello [...] podemos considerarlo a José Martí [...] como prodecesor, incluso, de los marxista-leninistas cubanos" ("Rasgos del pensamiento democrático y revolucionario de José Martí", in: *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 30 [1995], S. 58-59 [Herv. S.G.]). Auch in Raúl Gómez Tretos *Martí en México – México en Martí* (La Habana 1991, S. 11) werden die Unabhängigkeitsbewegung des 19. Jahrhunderts und die Revolution von 1959 in typischer Weise zu einer Revolution verschmolzen – angeführt von der "antorcha iluminadora" Martí's. Im ersten Band der *Edición Crítica* (2000) resümiert kein geringerer als der kubanische *comandante en jefe*, Fidel Castro Ruz: "[...] la copiosa y valiosa obra de Martí queda plenamente insertada con la época y las circunstancias en que se realizó, cumpliéndose un requisito esencial del marxismo para la interpretación científica de la historia. [...] no podrá haber verdadera formación ideológica y política del pueblo, verdadera conciencia comunista, sin el conocimiento de los admirables aportes de José Martí a la Revolución Cubana, a la liberación de América Latina frente al peligro imperialista y al pensamiento revolucionario de su tiempo." Ist auch heutzutage Kritik an einer zu starren Ausrichtung martianischer Positionen auf Lenin zu vernehmen – zweifellos begünstigt oder erst hervorgerufen durch den Zusammenbruch der UDSSR und die sich aus der Entwurfsjäsentisierung Kubas ergebenden Verschreibungen in den kulturpolizeilichen Richtlinien –, läutet allabendlich ein psychologisch und visuell recht durchsichtig verwobenes Kolloquium von Castro und Martí, eingebettet in revolutionäre Massenbegeisterung evozierende Bilder, die Nachrichten der *Televisión Cubana* ein und werfen die kubanischen Wähler der Revolution ihre Stimmzettel in Urnen, über denen eine Büste Martí's thront. Als Spiegelung des Machtdiskurses lassen zahlreiche visuelle Gleichschaltungen Fidel Castro (sowohl den jungen als auch den alten) als 'geklonten' Martí erscheinen. Es ließe sich eine endlose Liste fortsetzen, welche diesen restriktiven, domestizierten 'Werdegang' Martí's und seine in den Dienst der Macht gestellte Funktion als castristisches Orakel bezeugt. Ein mit der kubanischen Exegese Martí's einigermaßen vertrauter Leser kann selbst in Themen wie 'Rasse und Menschheit' oder gar 'Indien und Buddha in Martí' somit nicht mehr als 'Aufhänger' für das

zunächst wenig konkret erfassten) Indiothematik.

Ausgehend von den zur Zeit Martí vorherrschenden Strömungen und Theorien (Rassentheorien, Kulturanthropologie, Darwinismus) sowie ihren Auswirkungen auf die Indioproblematik bzw. das Indiobild in Gesellschaft und Literatur soll im Weiteren der historische und philosophische Hintergrund der martianischen Amerika-Konzeptionen ausgeleuchtet werden, um Martí Positionen in Bezug auf Konvergenzen bzw. Divergenzen so exakt wie möglich situieren zu können. Auch durch das Nachzeichnen der zentralen Schlüsselbegriffe der amerikanischen Texte Martí soll die starke mikrostrukturelle Vernetzung und Interdependenz der einzelnen Grundgedanken des *Nuestra América*-Ansatzes thematisiert werden. Stichworte wie *salvajes*, "Darwines" und 'Papierrassen' fassen zunächst all jene Aspekte zusammen, die den Komplex des martianischen Menschenbildes ausmachen, aber insbesondere die Indios als diskursive Objekte seiner Zeit angehen. Hier sind für ein vollständiges Erfassen der Thematik unerlässliche philosophische und ethische Axiome zu analysieren. Es wird ein klarer Zusammenhang zwischen Martí Menschenbild und krausistischen Ansätzen einerseits, und Martí philosophischen Grundannahmen sowie dem gesamten *Nuestra América*-Komplex andererseits – was insbesondere für die Indiothematik gilt – zu erweisen sein –, Zusammenhänge, die in der bisherigen Forschung wiederholt unterbewertet oder in ihrer Bedeutung gar nicht erst erkannt worden sind. An dieser Stelle werden Sinngehalte wie *espíritu universal, el concepto humano*, die Auffassung des *lo vario en lo uno* sowie die Reformulierung des Rassenbegriffs von entscheidender Bedeutung sein.

Vor dem Hintergrund des im ersten Teilbereich erarbeiteten ideologischen Klimas hinsichtlich der Rassenproblematik werden die damit verbundenen Implikationen und Vorstellungen von *mestizaje* – in die Figur des *mestizo autóctono* mündend – einer Bewertung unterzogen, welche bereits auf das hier zentrale Thema und dessen inhaltliches Spektrum verweist – das Thema der Bedeutung des Indios und des Indianischen an sich. Zu klären bleibt vor allem, welche Gewichtung und Bewertung die indigene Kultur und Literatur in Martí Prosa-Texten erfährt,²⁹ deren Bezug zur aktuellen Situation der

Vorbringen stets gleicher Deutungsmuster erkennen, die immer wieder und einmal mehr das ohnehin schon verabsolutierte 'revolutionäre' Bild des *héroe nacional* beweisen sollen (Ramón De Armas, Jesús Sabourín). So kommt der 'revolutionäre', antiimperialistische Martí auch im Gewand des sozialen, praktischen, philosophischen oder humanistischen daher. Zu Recht nennt der in Kuba als Konterrevolutionär gehandelte Ripoll dieses Vorgehen 'Martí-Kontrolle' und "control of the Cuban past" (*José Martí, the United States, and the Marxist Interpretation of Cuban History*, New Brunswick 1984, S. 37). Wird Martí auf der anderen Seite "debilidad" und 'Unwissenschaftlichkeit' bescheinigt, "porque él despreciaba el problema de la lucha de clases", führt dies einmal mehr dazu, Bereiche seines Denkens auszuklammern oder seine Positionen gar auf reine, den tagespolitischen Anforderungen gehorchende Taktik zu reduzieren (als nur ein Beispiel vgl. J. Díaz Rozzotos Einwand in *En torno a José Martí, Coloquio Internacional, Bulletin Hispanique* LXXV bis [a] [1973], Bordeaux 1974, S. 121; Diskussion zu Ivan A. Schulmans Vortrag). Aus diesen Linien ergibt sich erstens, dass in den kubanischen Medien die USA im priorisierten und geradezu dröhnenden Rückgriff auf Martí letzten Brief an Manuel Mercado, geschrieben kurz vor seinem Tod, auf die *entrañas del monstruo* reduziert werden, und zweitens dass gerade Themen wie die USA und der stets daran gekoppelte 'Antiimperialismus' Martí innerhalb der kubanischen Arbeiten schlicht und einfach bis zum völligen Verschleiß überstrapaziert sind. Als diesen Linien entsprechende Methoden können beispielsweise genannt werden: Dekontextualisierung der martianischen Texte, Ausblendungen und Mutilationen von Texten, Passagen und Sätzen, Anpassen des martianischen Vokabulars an das eigene Sprechen (vgl. Ette, *Rezeption*, S. 114 u. 63), begriffliche Gleichschaltungen, Präferenzen bezüglich bestimmter Texte/Textsorten und bestimmter Phasen (späte vs. frühe Texte), Kriminalisierung, ja Satanisierung aller 'nicht-revolutionären' Martí-Interpreten. Zur Rezeption und Funktionalisierung des martianischen Werks vgl. neben den bereits angeführten Arbeiten von Ripoll, Leante und Ette auch "La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural", in: *Cuadernos Americanos* 32 (März-Apr. 1992), S. 196-211, verfasst von Letzterem; Ripoll, *La falsificación de Martí en Cuba*, http://www.eddosrios.org/marti/Falsifica_sp/index.htm; del Risco, Enrique, "La Gaceta de Cuba 1995-1999", in: *RFHC* 6 (2002); Schumann, Peter B., "Dissident in Kuba – Formen politischer und kultureller Opposition", in: Ette, Ottmar; Franzbach, Martin (Hrsg.), *Kuba heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt 2001, S. 291-309; ders., "Der kubanische Film im Kontext der Kulturpolitik", in: ebd., S. 669-682; Díaz Martínez, Manuel, "El caso Padilla: crimen y castigo (Recuerdos de un condenado)", in: *Encuentro de la cultura cubana* 4/5 (primavera/verano 1997), S. 88-96; Padilla, Heberto, *Außerhalb des Spiels. Gedichte*, Frankfurt 1971, S. 143-159 u. S. 127-140; Leante, César, *Revive, historia. Anatomía del Castrismo*, Madrid 1999; Kapcia, Antoni, *Cuba, Island of Dreams*, Oxford 2000. Zum nationalistischen Diskurs der kubanischen Revolution ist sehr bereichernd Rojas, Rafael, *Isla sin fin*; siehe auch "La relectura de la nación" desselben Autors, in: *Encuentro* 1 (primavera 1996), S. 42-51. Rojas bietet mit *José Martí: la invención de Cuba* (Madrid 2000) zudem einen hervorragenden Ansatz, den Mythos Martí aus den hier skizzierten ideologischen Bahnen und Festschreibungen zu lösen.

²⁹ Schon ein Blick über die in der Bibliografie der MLA zum Studiengegenstand Martí erfassten Titel der letzten Jahrzehnte

autochthonen Ethnien, soziale Komponenten des Programms sowie die Frage nach moralischen Verantwortlichkeiten. Anhand dieses Fragenkataloges sollen zudem bisherige Kanonisierungen José Martí, vor allem im Hinblick auf die Achse 'Indio – Amerika', hinterfragt werden. Es wird somit zu klären sein, ob diese, das Thema des Indios wenn nicht ausschließenden (welchen Indio?), so doch eher streifenden Kategorisierungen zu Recht standardisiert wurden, oder sich eine anschließende Reformulierung, die über so generelle Klassifikationen wie "Martí, amigo del indio"³⁰ weit (wie weit?) hinausgeht, als indiziert erweist. Diesen Fragen gilt es umso mehr nachzugehen, als das kulturelle Dekolonisierungsprojekt des Kubaners als poetologischer Kontext bzw. Basis seiner Lyrik und somit als Bezugsrahmen für eine intertextuell gedeutete mestizische Dichtung gelesen werden kann (sollte?).

Einen letzten Mittelpunkt der Arbeit bildet daher die Neuinterpretation der Lyrik von José Martí. Bisher lag im Allgemeinen in der Martí-Kritik – insbesondere, was die Lyrik anbelangt – der Schwerpunkt eher auf dem europäischen Kulturgut und den europäischen Einflüssen.³¹ Untersuchungen aus interkultureller Perspektive, welche nicht nur den kolonial (und postkolonial) bedingten Kulturtransfer von Europa nach Lateinamerika, sondern vor allem auch die diesbezüglichen Prämissen und ästhetischen Positionen innerhalb der Entwicklung des *Lyrikers* Martí näher beleuchten, bilden auch heute noch ein Desiderat. Hinzu kommt, dass bislang eine gewissermaßen 'isolierte' Lyrikinterpretation vorherrschte, die teils auf jeden Bezug zur *Nuestra América*-Thematik verzichtete oder diese kaum berücksichtigte;³² letztlich recht ungenaue Charakterisierungen von *americanidad* oder einer *expresión americana* ergänzen dieses Panorama.³³

Diese Lücke zu schließen, also die ästhetischen und interkulturell – ja indigenistisch – ausgerichteten Implikationen der Amerika-Schriften Martí in eine poetologische Standortbestimmung seiner Lyrik zu integrieren und ihre Unabdingbarkeit aufzuzeigen, ist eines der Hauptansinnen dieser Arbeit. Dabei besteht eines der Defizite der bisherigen Forschung in der Unkenntnis des indigenen Symbolismus, welcher umso dringender Gegenstand literaturkritischer Betrachtungen sein sollte, als Martí diesen nicht nur wiederholt und programmatisch thematisierte, sondern allein schon dessen Ausblendung äußerst lücken- und fehlerhafte Ergebnisse nach sich zieht.³⁴ Im Hinblick auf die

zeigt schnell, dass das Thema des Indios/der *indigenas*/des Indianischen in der Martí-Forschung deutlich unterrepräsentiert ist.

³⁰ So etwa der Titel eines Aufsatzes von Pedro de Alba, in: *Revista Bimestre Cubana* XLI (primer semestre 1938), S. 200-201.

³¹ Wenn die Lyrik zudem, insgesamt betrachtet, als das am wenigsten diskutierte Teilgebiet des martianischen Œuvre betrachtet werden dürfte, resultiert dies auf Kuba aus einer institutionalisierten Priorisierung und propagandistischen Divulgation seiner (vor allem) für die kubanische Revolution ideologisch instrumentalisierbaren Schriften (vgl. Ette, *Rezeption*, v.a. Kap. 6 und 7) – in der nicht-kubanischen Rezeption aus einem gesteuerten und manipulierten 'Export Martí' (vgl. ebd. z.B. S. 340f. und 389, Anm. 426; zu den exilkubanischen Beiträgen vgl. ebd.).

³² Dies gilt auch für den Topos des *Martí modernista*, eine der oben genannten Kanonisierungen von hartnäckigster Persistenz.

³³ Hier könnten Ansätze von Cintio Vitier stellvertretend sein.

³⁴ Die Zahl der bis zum Erscheinen der Rezeptionsgeschichte Ettes (1991) mit der indigenen Symbolik befassten Philologen – Lyrik:1, Prosa:1 (mit Einschränkung Theater:1) – mutet angesichts der von Paul Estrade auf 12300! bezifferten Publikationen über Martí, die allein bis 1982 bibliografisch erfasst waren (vgl. Ette, *Rezeption*, S. 11, Anm. 8), geradezu exotisch an; der von Leonardo Acosta initiierte und durch Cintio Vitier aufgenommene philologische Ansatz wurde jedenfalls nicht weitergeführt oder wesentlich vertieft, obwohl dies gerade aufgrund von in den siebziger Jahren getroffenen Formulierungen zu erwarten gewesen wäre (zu diesem Ansatz vgl. Vitiers Erläuterungen während der Diskussion zu Ivan A. Schulmans Vortrag "Historia colectiva e individual en la obra de José Martí", in: *En torno a José Martí*, Coloquio Internacional, *Bulletin Hispanique* LXXV bis [a] [1973], Bordeaux 1974, S. 118; sowie Vitier, ebd., S. 61ff.: "La irrupción americana en la obra de Martí", und ders., "Lava, espada, alas [En torno a la poética de los *Versos libres*]" [1972], in: *Temas martianos*, S. 56; Ergebnisse in: Acosta, "Martí descolonizador. Apuntes sobre el simbolismo náhuatl en la poesía de Martí", in: *Casa de las Américas* 73 [1972], S. 29-43; Vitier, "Una fuente venezolana de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 110 [ene.-feb. 1977], S. 150-171). So haben die 1991 diesbezüglich geäußerten Forderungen des deutschen Wissenschaftlers auch heute nicht an Aktualität eingebüßt: "Eine Begründung für dieses plötzlich nachlassende Interesse an der Verbindung Martí zum Autochthonen zu finden, fällt schwer. War diese Fragestellung, die sich für mich als eine wichtige Vermittlungsebene gerade zwischen dem [künstlich auseinanderdividierten] Politischen und Literarischen darstellt, möglicherweise zu weit von den Bedürfnissen nach einer direkten (tages-) politischen Funktionalisierung Martí entfernt?" (Ette, *Rezeption*, S. 263, Anm. 201). So scheint es wohl auch kein Zufall, dass eine so renommierte Persönlichkeit wie Cintio Vitier, der sich nicht nur besonders der Lyrik Martí

gängigen, kanonisierten Interpretationen als auch auf Ausblendungen der Forschung und deren Hintergründe ist davon auszugehen, dass eine so perspektivierte, integrative Auslegung der martianischen Lyrik diese in bisher nicht erkannte, aber zumindest kaum thematisierte Bedeutungszusammenhänge setzen wird. Dafür gilt es, die Entwicklung des martianischen Symbolsystems nachzuzeichnen, welches auf dem Wege einer zunehmenden, synkretistisch orientierten Integration autochthoner Sinngehalte in eine neue 'amerikanische Poetik' mündet, d.h. eine pointiert mestizische. Erst eine Analyse aus synkretistischer oder interkultureller Perspektive dürfte aufzeigen können, dass und inwieweit sich viele Texte und Gedichte dieses Autors gerade über ihre Vielschichtigkeit (oder gar Polysemie) definieren, die sich aus der Vernetzung und Dezentrierung europäischer und indianischer Kulturelemente ergibt. Die daraus erwachsenden Lesarten, die es in dieser Arbeit herauszuarbeiten gilt, sollten jedwede, ausschließlich an den europäischen Traditionslinien orientierte oder im politischen Sinne eingrenzende Lektüre ausschließen.³⁵ Diesen im ideologischen Sinn reduzierten (und reduzierenden) und/oder eurozentristischen Interpretationen soll entgegengetreten und die Vielfalt an Bedeutungsfacetten offengelegt werden, die erst erklärt, dass sich die Texte Martí einer einseitigen und verabsolutierenden semantischen Festlegung mitunter gerade entziehen.

Es dürfte letztlich also gerade die Orientierung an Stichworten wie dem der interkulturellen Beziehungen oder auch der Intertextualität für eine Untersuchung geeignet sein, die das auf Schnitt- und Reibflächen verschiedener Kulturen entstandene Werk eines Martí – vielleicht insbesondere seines lyrischen – auch hinsichtlich des mikrostrukturellen Verhältnisses der europäischen und amerikanischen Bausteine beleuchtet.

Innerhalb der Analyse und Dekodifizierung der indigenen Symbolik in Martí Gedichtbänden soll darüber hinaus der Frage nach der Verknüpfung von indigener Kosmogonie und ihrem spirituellen

widmete (und damit, neben seiner Frau Fina García Marruz, auf Kuba eher eine Ausnahme bildete), sondern eben auch einer der beiden Forscher war, die sich dem philologischen Studium der 'indianischen Seite' des *maestro* zuwandten, zwar wichtige Aufgaben in dem 1977 vom Exekutivkomitee des kubanischen Ministerrats (neu-) gegründeten, explizit auf der Basis des 'materialismo dialéctico e histórico' und damit "dentro de la Revolución" operierenden *Centro de Estudios Martianos* erhielt, aber von den Entscheidungen des Zentrums ausgeschlossen blieb (vgl. Ette, *Rezeption*, S. 250ff., insbes. S. 252-253, Anm. 162). Das CEM erfüllt nicht nur bis heute ein offizielles, den Machtinstitutionen unterstelltes Mandat, sondern wurde in den Jahren ins Leben gerufen, über die Rolando Mejías Sánchez schreibt: "Resumiendo: fueron años en los cuales se institucionalizó el estado totalitario adquiriendo las palabras, entonces, el rigor mortis que las fijaba a las cosas como se fijan los nombres a las mariposas muertas en los museos" ("Contar con las palabras", in: *Encuentro 1* [primavera 1996], S. 97). Nähere Daten zum CEM und dessen Politik sind auch zu finden bei Ripoll, *José Martí, the United States and the Marxist Interpretation*, S. 33-37). Auch wenn dem *Centro de Estudios Martianos* zweifelsohne das Verdienst zukommt, zu neuen und tieferen Einsichten in viele Aspekte des martianischen Werks beigetragen zu haben, darf die politische und propagandistische Einbettung (gerade auch der *Anuarios* des Zentrums) in die beschriebenen Linien nicht übersehen werden. Es hat ebenso einen immensen Beitrag zur offiziellen martiologischen Hermeneutik und Domestizierung geleistet, indem es das (auch) 1978 formulierte primäre Ziel umsetzte, Martí Werk in die Bahnen der materialistischen "concepción científica del mundo" zu lenken und alle 'reaktionären', 'imperialistischen', 'bürgerlichen' Positionen zu bekämpfen (vgl. "Presentación", *Anuario del CEM 1* [1978], S. 4-5; auch S. 13). "Y este estudio [de Martí] sólo pueden hacerlo con objetividad y con el amor y respeto que merece, los revolucionarios verdaderos", diktierte 1973 Luis Pavón ("Contra la falsificación de nuestra historia y la adulteración del pensamiento martiano" [Discurso de apertura, II Seminario nacional juvenil de estudios martianos, 24-27 de ene. 1973], *Anuario Martiano 5* [1974], S. 279 u. 282). Nur eine revolutionäre Geschichte ist eine "historia verdadera". Auch heute noch. Das Vorwort Fidel Castros aus dem Jahre 2000 spiegelt die gleiche ideologische Logik und Instrumentalisierung wie Jahresfeiern des Castrismus oder Schlussworte von *Jornadas Ideológicas* zu Ehren des *Partido Revolucionario Cubano/der Revolución/des Partido Comunista de Cuba*. Durch ihre Einbettung in die *Anuarios del Centro de Estudios Martianos* fungieren die Motti und Parolen solcher *Jornadas* wie metatextuelle Lektüeranweisungen. Die martianischen Statuen mutierten zu schweigenden Zeugen martialischer Kriegsbeschwörung: "Socialismo o Muerte! decimos aquí ante la estatua de Martí. ¡Patria o Muerte, José Martí! ¡Venceremos!" (z.B. *Anuario del CEM 13* [1990], S. 406-408). Titel wie *Preparación martiana y marxista leninista para oficiales, suboficiales, sargentos instructores, sargentos, soldados y marineros*, sprechen umso mehr für sich, als sie von der *Dirección Política* der *Fuerzas Armadas Revolucionarias* (1992) herausgegeben sind. In der hervorragenden Analyse der revolutionären Logik *Isla sin fin* fasst Rafael Rojas zusammen (S. 10): "El discurso identificador y teleológico del nacionalismo revolucionario se rige por una lógica del cierre: el cierre de la nación en el espacio de la isla y el cierre de su historia en el tiempo de la Revolución. Para ese discurso no hay nada más allá del territorio cubano, ni nada más allá del castrismo."

³⁵ Und ziehen erneut und prononciert die Frage nach der Legitimation der interpretativen Verengung, wie sie gerade auch auf Kuba praktiziert wird, nach sich.

Gehalt, martianischem Kulturprogramm und philosophisch gespeistem Weltbild nachgegangen werden, woraus sich – wiederum intertextuell – eine Beziehung zu grundlegenden Elementen ergeben würde, welche die *Nuestra América*-Thematik durchwirken. Die Aufdeckung dieser Beziehungen könnte schließlich auch zu der Klärung der Frage beitragen, welche Motive und (ästhetische?) Prämissen bei der von Martí getroffenen Auswahl aus dem recht vielfältigen symbolischen Angebot der indigenen Kulturen wirkten.

Der Begriff *Nuestra América*

In der terminologischen Bestimmung lassen sich wesentliche Strukturen des Gedankengerüsts ausmachen, welches – philosophisch begründet – Martí's gesamter Weltsicht zugrunde lag.³⁶ Bereits der Begriff *Nuestra América* beinhaltet ein synthetisches Konzept, welches einerseits den Einheitsgedanken – das Eine – ausdrückt, andererseits wird dieser bedingt durch das auf Vielfalt hindeutende Possessivpronomen *nuestra*. Diesem liegt zunächst die Opposition gegen ein anderes Amerika (konsequenterweise: "la América que no es nuestra"³⁷) zugrunde, demgegenüber nach Martí Distanzierung geboten ist (USA), und welches schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert allgemein bewundertes und imitiertes Modell vieler lateinamerikanischer Intellektueller und Regierungen gewesen war.³⁸ Durch die Betonung des Pronomens *nuestra* wird daher Amerika nicht nur von den USA abgegrenzt, es wird implizit auch eine ethische Vor-Verurteilung jeglicher Expansionsvorhaben seitens Nordamerikas (die Martí – wie viele vor ihm – entsprechend verfolgte) angezeigt; bereits das besitzanzeigende Element entkräftet jede potenzielle, vorgeschobene Legitimation einer militärischen oder wirtschaftlichen Usurpierung³⁹.

Eine zweite Opposition externer Natur bezieht sich auf den Distanzierungswillen gegenüber dem politischen und kulturpolitischen Mutterland Spanien, genauer gesagt heißt das: erstens (aus einer diachronischen Perspektive) gegen den politischen Dominationsanspruch Spaniens in der Geschichte Amerikas (der ja für Kuba und Puerto Rico noch vollständige Gültigkeit besaß); zweitens gegen die daraus resultierende Last des kolonialen Erbes, welches sich in der Zeit nach der Unabhängigkeit fortsetzt bzw. erst dann den Kreolen seine wahren Ausmaße offenbart. Mit der Betonung des Eigenen, 'Unsrigen', wird also von Martí bereits in der Wortwahl vor allem eines in den Vordergrund seines Konzepts und der amerikanischen Identitätsdebatte im Allgemeinen gestellt: Eigenverantwortlichkeit der Amerikaner für ihren Kontinent, Selbstbestimmung im Handeln und Denken bezüglich eigener amerikanischer Angelegenheiten – kurz gesagt: Mündigkeit gegenüber Spanien. *Nuestra* bedeutet in diesem Sinne eine Absage an (das politische) Spanien, es bedeutet 'nicht nur spanisch'. Es suggeriert ein souveränes *nosotros*, ein 'wir', welches, einerseits im politischen Sinne abgrenzend nach außen, andererseits verbindend nach innen, das birgt, was für Martí Amerika repräsentiert: ethnisch-kulturelle Vielfalt verbunden durch die übergeordnete Einheit des 'Wir', oder anders ausgedrückt: Vielfalt integriert in all-umfassende Ganzheit.

³⁶ So scheinen es mir auch gerade die philosophischen Grundprinzipien Martí's gewesen zu sein, die seine Option für diesen und keinen anderen Begriff motivierten (sie werden in Teil II näher dargelegt).

³⁷ Etwa in "Honduras y el extranjero", in: *Patria*, 15 de diciembre de 1894, VIII, S. 35. Der Bezug zwischen "nuestra América" und "la América que no es nuestra" reflektiert sich in dem Postulat einer indigen verorteten "nuestra Grecia", "preferible a la Grecia que no es nuestra" ("*Nuestra América*", VI, S. 18-21).

³⁸ Vgl. dazu Zea, Leopoldo, "Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación", in: Roig, Arturo Andrés [ed.], *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México 1986, S. 1187-1199).

³⁹ Welche ja bereits – von den Implikationen der berühmten Monroe-Doktrin abgesehen – die Bezeichnung 'Vereinigte Staaten von Amerika' suggeriert, scheint sie doch "[...] wie ein Vorhaben [...], den ganzen Kontinent zu beherrschen" (Rama, Angel, "Einleitung. Ein Volk auf dem Weg", in: ders. [Hrsg.], *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M. 1982, S. 10).

Des Weiteren betrifft diese zweite externe Opposition eine der soeben skizzierten Haltung eher entgegengesetzte ideologische Strömung in den ehemaligen Kolonien. Sie richtet sich gegen die Tendenz der Kreolen, sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Lateinamerikaner zu nennen,⁴⁰ was, zunächst einmal und ebenso wie *Nuestra América* mit einem politischen Abgrenzungswillen gegen das angelsächsische Amerika korrelierte.⁴¹ Die weitere Entwicklung, gepaart mit einer Betonung der europäischen Zugehörigkeit (z.B. Sarmiento, Alberdi) aber dürfte die europazentrierte Haltung und die nach außen gerichtete Fokussierung jener Kreolen deutlich werden lassen. Sie "setzten sich damit ins europäische Boot, auf das sie ihre Sicherheit und ihr Streben nach Fortschritt projizierten"⁴², und distanzieren sich damit klar von zwei grundlegenden Komponenten der gesamten amerikanischen Realität:⁴³ den Indios und den Schwarzen.⁴⁴ Vor dem Hintergrund des rassistischen Gedankenguts, welches sich von Europa aus verstärkt nach Lateinamerika ausgebreitet hatte, meinte man nun, diese behinderten die Entwicklung des Kontinents. Handelt es sich also in diesem Falle um eine *Exklusion* von ethnischen und kulturellen Gruppen, bedeutet Martí Benennung eine *Inklusion*: Eine Ablehnung eigener Gesellschaftselemente, wie es eben der *Begriff América Latina* impliziert, wird nicht nur umgangen; indianische und schwarze Bevölkerungsschichten werden durch *nuestra* in die Amerika-Konzeption miteinbezogen. Sie gelten, wie noch darzulegen ist, gerade als wichtige Komponenten der amerikanischen Gesellschaft. Die Martí Begriff inhärenten Oppositionen sind also externer Natur, und stärken die zugrundeliegende Einheit, wohingegen die zu seiner Zeit vorherrschenden Diskurse Oppositionen *interner* Art beinhalten, nämlich die Negierung eigener amerikanischer Volkselemente.

Doch vermeidet Martí noch ein weiteres Defizit des Syntagmas *América Latina*. Dieses erlaubt es zwar, sich nicht nur auf spanischsprachige Länder, sondern ebenfalls diejenigen anderen romanischen Kulturursprungs zu beziehen (z.B. ehemalige französische oder portugiesische Kolonien). Dennoch fallen beträchtliche Regionen aus dieser Bezeichnung heraus; das, was Fernández Retamar als kulturell "dynamische Einheit"⁴⁵ bezeichnet, bleibt also nur unvollständig umrissen. Martí verdeutlicht nun in seinem Essay "Nuestra América" noch einmal, dass sich dieses vom Río Bravo bis zur Magellanstraße und von den "naciones románticas del continente" bis zu den Breiten ausdehne, die er als "las islas dolorosas del mar" bezeichnet.⁴⁶ Somit wird unter explizitem Einbezug der Karibik auch Gebiet in *Nuestra América* integriert, auf welchem eben nicht nur Spanisch oder Französisch, sondern ebenfalls nicht-romanische Sprachen und somit Kulturgebilde nicht-lateinischer Deszendenz existieren.⁴⁷ Dies bedeutet, dass die von Martí propagierte Bezeichnung diejenige sein dürfte, welche

⁴⁰ Die Bezeichnung *América Latina* geht auf den Kolumbianer José María Torres Caicedo zurück, der in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts von Paris aus diesen Begriff verbreitete (vgl. Fernández Retamar, "José Martí und 'Unser Amerika'", S. 73); auch der Chilene Francisco Bilbao propagierte ihn bereits zu dieser Zeit in seinen Schriften (vgl. Zea, "Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación", in: Roig, [ed.], *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, S. 194-195). Vgl. auch Meyer-Minnemann, Klaus, "Lateinamerikanische Literatur: Dependenz und Emanzipation", in: *Iberoamericana* 28/29 [1986], S. 3ff.).

⁴¹ Vgl. Rama, "Einleitung", in: *Der lange Kampf Lateinamerikas*, S. 10. Eine Abgrenzung, die aufgrund der sich aus dem Syntagma *América Latina* ergebenden Loslösung aus der "konnotativen Verknüpfung" mit der als rückständig betrachteten iberischen Vergangenheit eher gegeben schien (vgl. Meyer-Minnemann, "Dependenz und Emanzipation", S. 4).

⁴² Rama, "Einleitung", S. 10.

⁴³ Eine andere Semantik des Begriffs *latina* (Bilbao) in Zea, "Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación", in: Roig, [ed.], *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, S. 194-195.

⁴⁴ Da Rama in diesem Zusammenhang von einer anderen Perspektive aus argumentiert, bezeichnet er dies als interne Opposition (ebd., S. 10). Gerade diese interne Opposition wird von Martí Terminus umgangen.

⁴⁵ Fernández Retamar, "José Martí und 'Unser Amerika'", S. 75.

⁴⁶ "Nuestra América", in: *El Partido Liberal*, México, 30 de ene. 1891, VI, S. 23; einige Tage zuvor veröffentlicht in *La Revista Ilustrada* von New York. Wenn mit dem karibischen Gebiet bereits Territorium in Martí amerikanische Union integriert wird, welches zu seiner Zeit *de facto* noch kolonialer Besitz war, ist die Rede von *Nuestra América* auch aus einer synchronen Perspektive als politischer Hinweis an die europäischen Metropolen, und für den Kubaner Martí vor allem an das Madrider Machtzentrum zu verstehen.

⁴⁷ Allerdings dürfte klar sein, dass Martí sich in seinen Schriften vornehmlich dem Amerika zuwandte, welches von Spanien abhängig war, also kulturellen Räumen des hispanoamerikanischen Gebiets. Auch verwendet er durchaus den Begriff

sowohl der Einheit als auch der Unterschiedlichkeit der lateinamerikanischen Kultur(en) am meisten Rechnung trägt.⁴⁸ Als Bezugsrahmen dient ihm der Einklang des Unterschiedlichen mit dem Gemeinsamen, dem Verbindenden, der allumfassenden Einheit.

Angesichts der außerordentlichen Fortüne, die diesem Begriff beschieden war,⁴⁹ dürfte klarzustellen sein, dass er keineswegs auf Martí persönlich zurückgeht, sondern seinerzeit schon auf eine gewisse Tradition zurückblicken konnte. Er lässt sich bereits für das 17. Jahrhundert und im weiteren Verlauf z.B. bei obengenanntem Torres Caicedo oder dem Mexikaner Servando Teresa de Mier nachweisen, wobei Letzterer ihn schon 1779, also ebenfalls vor der Unabhängigkeit, einsetzte.⁵⁰ Im Rahmen einer keineswegs einheitlichen Verwendung wechselt sich in diesen frühen Beispielen eine Semantik von Autochthonie und spanischer Zugehörigkeit, von Hinwendung zur indigenen Vergangenheit und *latinidad*, kontinentalen Bezügen einerseits und lokalen andererseits ab; der Nachdruck liegt eher auf dem Regionalen (z.B. *Nueva España*) als auf einer kontinentalen Identität und Dimension, die erst mit Francisco de Miranda und den ersten 'Wehen' der *independencia* einsetzen dürfte.⁵¹ Bei Martí (bei ihm erneut das Thema der Unabhängigkeit) ist der Name jedoch Programm und

América latina (oder *Hispanoamérica*) und spielt damit insbesondere im Vergleich zur Geschichte der USA auf den durch die Kolonisation und daher auch sprachlich bedingten verbindenden Faktor an; programmatisch besetzt ist jedoch *Nuestra América*. Dieses Amerika allerdings ist gerade nicht (nur) 'lateinisch' oder spanisch; daher Martí's Konstatierung einer "nuestra América mestiza" (z.B. "Nuestra América", VI, S. 19).

⁴⁸ So auch Fernández Retamar, "José Martí und 'Unser Amerika'", S. 77.

⁴⁹ Im Hinblick auf die Begriffsgeschichte sollte nicht unerwähnt bleiben, dass im Rahmen der offiziellen kubanischen Martí-Politik mit der allzu häufigen Parallelisierung von "nuestra" – Martí – Kuba (vgl. z.B. Ette, *Rezeption*, S. 341, Anm. 205, S. 238, S. 256, insbes. Anm. 174) eine subtile Koppelung bzw. Besetzung mit sozialistischen Inhalten und somit eine Resemantisierung ebendieses "nuestra" vorgenommen wird: So kann diese Parallelisierung als der Versuch erscheinen, die mit Martí assoziierte *revolución socialista* auf lateinamerikanische Dimensionen auszudehnen (als Beispiele unter vielen seien Fernández Retamar, *Calibán y otros ensayos*, sowie Leonardo Acosta, *José Martí, la América precolombina y la conquista española*, La Habana 1974, genannt). So wurde auch das eindeutig in dem Kontext des *Nuestra América*-Konzepts anzusiedelnde Martí-Zitat in dem Film *De América soy hijo... y a ella me debo* (1971) nicht nur in einem anderen historischen und politischen Kontext aktualisiert, sondern auch an Castros Reise nach Chile gekoppelt: Nicht Martí, sondern (Martí-)Castro erscheint somit als "hijo de (nuestra) América" (vgl. Ette, *Rezeption*, S. 254ff.; auch Schumann, Peter B., "Der kubanische Film im Kontext der Kulturpolitik", in: Ette, Franzbach, [Hrsg.], *Kuba heute*, S. 669-682). Ähnlich wundersame, ganz aktuelle Verschiebungen treffen wir im dröhnenden Diskurs des Hugo Chávez, wenn dieser mit Bolívar, Martí und Jesus zu einer Person verschmilzt.

⁵⁰ Zur Begriffsgeschichte vgl. Almarza, Sara, "La frase *Nuestra América*: historia y significado", in: *Caravelle* 43 (1984), S. 5-22; Zea, "Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación", in: Roig, (ed.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, S. 189; Fernández Retamar, "José Martí und 'Unser Amerika'", S. 77. War Letzterer auch einer der Ersten, die sich mit der Identitätsproblematik bei Martí befasst haben, und hat er mit seinen Arbeiten gerade auch viele Lateinamerikaner beeinflusst, ist seinen Thesen aufgrund ihrer 'preleninistischen Perspektivierung' mit Vorsicht zu begegnen; neben den Erläuterungen in Anm. 28 mag dies folgendes Zitat verdeutlichen: "Martí spricht das nicht mit diesen Worten aus, aber wenn wir seine Ansätze in marxistisch-leninistische Sprache übersetzen, wie es sich für uns gehört, dann finde ich keinen anderen Ausdruck als den schon angesprochenen: Der höchst radikale, antiimperialistische, revolutionäre Demokrat, der Martí schon war, weist energisch den kapitalistischen Weg zurück, obwohl er noch nicht dahin gelangt, das zum Ausdruck zu bringen, wovon wir *heute* [im Amerika der Epoche Martí's war das allerdings noch nicht der Fall] wissen, daß es die einzig gangbare Lösung ist: der Sozialismus" (ebd., S. 93 [Herv. u. Einschub Fernández Retamar]). Hier zeigt sich auch deutlich das methodologische, gleichsam paradoxe Problem, mit dem sich marxistisch-leninistische Interpreten in der Regel allerdings nicht ernsthaft konfrontieren: Obwohl Martí den entsprechenden Sachverhalt (hier den Entwicklungsprozess der Vereinigten Staaten und die nach Retamar daraus resultierende Frage nach der zukunfts begründenden Funktion der lateinamerikanischen "Bourgeoisien") ohnehin 'nicht mit diesen Worten ausspricht' (ähnlich auch in *Anuario del CEM* 17 [1994], S. 323), müssen diese erst einmal 'übersetzt' werden. Die 'Übersetzung' des martianischen Spartakus-Begriffs in die Sprache von Marx gesellt sich in diesem Beispiel gleich dazu (vgl. "José Martí und 'Unser Amerika'", S. 95f.). Zum bewusst, im Rückgriff auf die Lexik Lenins in die Martiologie eingeführten Begriff des 'revolutionären Demokraten' und dessen Funktion vgl. Ette, *Rezeption*, S. 254ff.; zur daran gekoppelten, gleichsam vorwärts wie rückwärts zu lesenden 'Radikalisierung' Martí's vgl. ebd., insbes. S. 258, Anm. 179. Solcherlei ideologische Diktate propagierende Arbeiten sind für ein Textverständnis Martí's nicht zu gebrauchen; Martí erscheint als Sozialist, ohne dass er es ist: "[...] por el demócrata revolucionario anticolonialista, antimperialista y radical que fue José Martí, quien [...] no mira al pasado burgués, sino al futuro socialista, sin haber sido socialista él mismo" ("Algunas consideraciones sobre la cultura en las que interviene entre otros José Martí", in: *Casa de las Américas* 24, 141 [nov.-dic. 1983], S. 44). Analog predigt Martí die sozialistische (castristische) Revolution für Lateinamerika, ohne dass er sie gepredigt hat; er wird präsentiert als Marxist "en potencia, sin ser esa su filosofía declarada" (Sabourin, "Martí: raza y humanidad", in: *Casa de las Américas* 13 [jene.-feb. 1973], S. 69 [Herv. S.G.]). Vor dem Hintergrund der beschriebenen, jahrzehntelangen Propaganda und der dadurch entstandenen Diskrepanz zwischen *Text selbst* und von *außen herangetragenem Rhetorik* besteht mein Ansatz in der vorliegenden Arbeit schlichtweg darin, zum martianischen Text und Kontext zurückzukehren; um auf einen Ausdruck von Rojas zurückzugreifen: "devolverle a Martí el ámbito de su escritura" ("La relectura de la nación", in: *Encuentro* 1 [primavera 1996], S. 50).

⁵¹ Vgl. dazu Ardao, Arturo, "La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos", in: *Ideas en torno de Latinoamérica*, ed. por Coordinación de Humanidades, Unión de Universidades de América Latina, México, UNAM, 1986, S. 37-53.

erhält erst durch ihn einen umfassenden Sinn aufgrund der deutlichen Kohärenz und Ausgereiftheit der dahinterliegenden Konzeptionen und interdiskursiven Verknüpfungspunkte.⁵² Während die zahlreichen Denominationen des 'neuen' Kontinents mit fremden Vorstellungen und Interessen korrespondierten, repräsentiert Martí Konzept einen der ersten Versuche, die amerikanische Realität aus sich selbst heraus zu erfassen.

Ein Amerika

Nachdem Martí bereits in Mexiko damit begonnen hatte, den Terminus *Nuestra América* zu verwenden,⁵³ begibt er sich 1877 nach Guatemala, wo sich sein Konzept weiter mit Gehalt füllt. Viele der in Mexiko gewonnenen Erkenntnisse bestätigen und vertiefen sich dort. Er zieht Bilanzen aus den Analogien der Realitäten der beiden Länder, widmet sich weiterhin der Indiothematik und entwirft auch hier Formulierungen, die er nicht wieder verlassen wird. Seine bereits in Mexiko artikulierten Einheitskonzeption gewinnt in Guatemala an Konturen. Der Glaube an die Möglichkeit einer amerikanischen Einigung wird weiter genährt:

¡Por primera vez me parece buena una cadena para atar, dentro de un cerco mismo, a todos los pueblos de mi América! [...] para unir vivo lo que la mala fortuna desunió. [...] Las manos están tendidas; ésta es la hora. [...] ¡Mi tierra americana, tan maltratada y tan hermosa! ¡Tan desconocida [...]!⁵⁴:

"campo vasto a mi impaciencia americana."⁵⁵ Mit Bezug auf die allen gemeinsamen historischen Erfahrungen – "lo que la mala fortuna desunió" – werden nicht nur die Kreolen sämtlicher amerikanischer Nationalitäten, sondern explizit auch die Indios in diesen Kreis des einen Amerikas integrativ miteinbezogen.⁵⁶ Er bezieht sich auf alle Völker. Das Charakteristikum "desconocida" zeigt zudem an, dass die Entdeckung eines Teils der amerikanischen Realität noch aussteht. Des Weiteren heißt es im Text:

Si no fuera americana, Guatemala sería desesperante. [...] De Chimaltenango, si es tierra americana y además

⁵² Sie tritt auch besonders in daraus abgeleiteten Wendungen wie "nuestros mestizos" zutage; wiederholt wird auch der Verweis des Pronomens auf indigene Themen auffallen: "nuestro Palenque", "nuestro Chichen Itzá" ("Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", in: *La Nación*, Buenos Aires, 6 de mayo 1884, in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 8; "Nuestras antigüedades", in: *RU*, 7 de nov. 1876, *OCEC*, IV, S. 360).

⁵³ Dessen erstmalige Verwendung lässt sich nach Argüelles Espinoza bis auf den Artikel "Hasta el cielo" zurückverfolgen, der am 15. Januar 1876 in der mexikanischen *Revista Universal* (angegeben mit *RU*; *OCEC*, III, S. 158) erschien (vgl. Argüelles Espinosa, Luis Ángel, "José Martí, cronista de la vida mexicana [1875-1876]", in: *Cuadernos Americanos* 9, 3, 51 [mayo-jun. 1995], S. 192). Martí hat jedoch schon am 28. Dezember 1875 in "Una visita a la exposición de Bellas Artes (I)" diese Wendung eingesetzt (in: *RU*, *OCEC* III, S. 137). In zahlreichen Texten aus den mexikanischen Jahren 1875 und 1876 greift Martí bereits programmatisch auf das Pronomen "nuestro/a/s" zurück. *Nuestra América* ist als dessen konzeptuelle und geokulturelle Erweiterung zu betrachten. Jedoch schon drei Monate nach seiner Ankunft in Mexiko hält der kubanische *peregrino* auf spätere programmatische Formulierungen unverkennbar vorausweisend fest: "Es que la frente de este hombre [Justo Sierra] se calienta en el sol de la raza virgen; [...] La poesía de la naciones libres, la de los pueblos dueños, la de nuestra tierra americana, es la que desentraña y ahonda, en el hombre las razones de vida, en la tierra los gérmenes del ser" ("Boletín", in: *RU*, 25 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 53). "La vida americana [...] brota" entspricht ebenso einer bereits in Mexiko getroffenen Formulierung wie die von "pueblos que habitan nuestro continente" ("Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 39). Am 29. Juni 1875 postuliert Martí eine "virgen y pudorosa tierra americana"; "el nuevo continente no ha tenido todavía tiempo de corromperse demasiado" ("Boletín", in: *RU*, *OCEC*, II, S. 93). Auch die Konzeption einer *Madre América* setzt mit den in Mexiko verfassten Schriften ein, und auch dies bereits 1875: "Una visita a la exposición de Bellas Artes (I)" vom 28. Dezember ergänzt auf den *Valle de México* bezogene Segmente wie "espléndido como nuestro cielo, vigoroso como nuestros árboles, puro como las aguas apacibles de nuestra laguna de Texcoco" durch "[...] las magias de luz con que en el centro del continente abrió su seno la virgen madre América [...]" (in: *RU*, *OCEC*, III, S. 136-137). 1876 wird es heißen: "Y cuando veo a la tierra americana, hermana y madre mía [...]" ("Extranjero", in: *El Federalista*, 16 de dic. 1876, *OCEC*, II, S. 299).

⁵⁴ *Guatemala*, ebd. verfasst 1877, publiziert in Mexiko, 1878, *OCEC*, V, S. 240, 242, 245. In dem im Kontext der *independencia* angesiedelten und in Guatemala (1877-78) abgefassten Theaterstück *Patria y libertad* (*drama indio*) wird "nuestra Madre América" dem kolonialistischen Prinzip "nuestra Madre España" entgegengesetzt (*OCEC*, V, S. 115 u. 120).

⁵⁵ *Guatemala*, *OCEC*, V, S. 239.

⁵⁶ Mehr noch: Die synchron betrachtete *desunión* der lateinamerikanischen Völker und Nationen wird mit der *desunión* der indigenen zur Zeit der *conquista* verglichen: "[...] la desunión fue nuestra muerte [...]" (S. 241 [Herv. S.G.]).

guatemalteca [...].⁵⁷

In diesen Auszügen kommt das bereits im martianischen Schlüsselbegriff programmatisch enthaltene Prinzip Einheit/Synthese als übergeordnete Größe – Diversifikation/Vielfalt im Detail bereits besonders zum Ausdruck:⁵⁸ Weder werden geografische und kulturelle Partikularismen noch die diese umfassende Ganzheit aus dem martianischen Gedankengebäude ausgeschlossen. Die innere Differenziertheit gilt Martí jedoch nicht als Prinzip von Grenzziehung; sie wird durch den gemeinsamen Hintergrund ausbalanciert.

Wenn Martí also in den Schriften der nordamerikanischen Lebensperiode programmatisch von nur einem Vaterland, einem Volk oder *nuestra raza* spricht, so ist das auf die bereits in Mexiko einsetzende und in Guatemala sowie Venezuela vertiefte Amerikanisierung seines Denkens und Empfindens zurückzuführen. Der Pluralität der Völker und Länder wird ein Singular übergeordnet – eine Rasse, ein Herz und somit – ein Vaterland. Nicht nur parallele (koloniale) Prozesse und (koloniale ebenso wie postkoloniale) Katastrophen sowie eine letztendlich vergleichbare (da supranational wirkende) kulturelle und sozial-ökonomische Matrix führen für Martí zu einem einzigen Vaterland – der "madre América"⁵⁹ –, die Länder Amerikas sind vor allem verknüpft durch nur eine einzige geistige und emotionale Verbindung. Die Völker bilden *ein Volk: un pueblo – todos los pueblos*:

Pueblo, y no pueblos, decimos de intento, por no parecemos que hay más que uno del Bravo a la Patagonia. Una ha de ser, pues que lo es, América, aun cuando no quisiera serlo [...].⁶⁰ – Es nuestra raza mal entendida la que está en peligro [...] Es nuestro corazón americano que allí duele [...].⁶¹ – ¡Tan enamorados que andamos de pueblos que tienen poca liga y ningún parentesco con los nuestros, y tan desatendidos que dejamos otros países que viven de nuestra misma alma, y no serán jamás,—aunque acá o allá asome un Judas la cabeza—más que una gran nación espiritual! [...] Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de *nuestra América Latina*. [...] adivinamos [...] el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana. [...] Es necesario ir acercando lo que ha de acabar por estar junto.⁶² – [...] el deber urgente es enseñarse como es, una en alma e intento [...] pero con un solo pecho y una sola mente.⁶³

Martí's Amerika ist ein Gut aller. Verwandtschaft, Rasse (und zwar *eine*), Herz und Emotion, Seele oder Geist und auch Pflicht werden hier als die verbindenden Faktoren präsentiert, welche alle Elemente in einem höheren Einen zusammenfügen (sollen). Der Begriff Einheit ist also nicht nur politisch zu

⁵⁷ *Guatemala, OCEC*, V, S. 245 u. 257 (Herv. S.G.).

⁵⁸ Vgl. auch "es cubano todo americano de Nuestra América", "es cubano todo guatemalteco" ("En casa", in: *Patria*, Nueva York, 18 de jun. 1892, V, S. 375 u. 376) oder "yo nací en Cuba, y estaré en tierra de Cuba aun cuando pise los no domados llanos de Arauco" ("A Valero Pujol", Guatemala, 27 de nov. 1877, *OCEC*, V, S. 190).

⁵⁹ Auch in: "Poesía dramática americana", Guatemala, 1878, VII, S. 174; folgen wir den Angaben in *OCEC*, IV, S. 429-430, führte Martí wohl auch die Relation *hijo-madre* bereits in Mexiko ein, die, im folgenden Auszug zwar Ausdruck seiner persönlichen Beziehung zu diesem Land, deutlich mit der Achse Mexiko-Amerika und somit gesamtamerikanischen Dimensionen verschränkt ist: "¡Ah México querido! [...] ve los peligros que te cercan! ¡Oye el clamor de un hijo tuyo, que no nació de ti! Por el Norte un vecino avieso se cuaja [...] y [si] no fueras digno de tu *deber continental*, yo lloraría [...] como un hijo clavado a su ataúd, que ve q. un gusano le come a la madre las entrañas" (wahrscheinlich dic. 1876, ebd., S. 412-413 [Herv. S.G.]). Bereits 1875 hatte sich zudem Martí's Besorgnis über die fatalen Auswirkungen einer falschen Einschätzung nordamerikanischer Ambitionen und am 27. Aug. 1876 die Auffassung einer "vida ardiente de los hijos de la naturaleza americana" manifestiert ("La cadena de hierro. Drama de Agustín Cuenca", in: *RU, OCEC*, III, S. 195). Der fulminante Schlußsatz seines wiederum allgemein als "Madre América" bezeichneten "Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana" vom 19. Dezember 1889 – "¡Madre América, allí encontramos hermanos! ¡Madre América, allí tienes hijos!" nimmt diese 'mexikanischen Ideen' lediglich wieder auf (Nueva York, VI, S. 140).

⁶⁰ "Libros de Hispanoamericanos y ligeras consideraciones", Nueva York 1884, VIII, S. 319. Vgl. auch "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio": "hay que armar los pacíficos ejércitos a que paseen una misma bandera desde el Bravo undoso, en cuya margen jinetea el apache indómito, hasta el Arauco cuyas aguas templan la sed de los invictos aborígenes; como si la arrogante América, debiera, por sus lados de tierra tener por límites, como símbolo sereno, tribus desde ha tres siglos no domadas, y por Oriente y Occidente, mares sólo de Dios y de las aves propias [...]" (Caracas, 21 de marzo 1881, VII, S. 285). Im wohl 1877 in Guatemala verfassten *Patria y libertad* hatte es bereits geheißen: "América renace, / Desde las fuentes en que el Bravo nace / Hasta el desierto bosque paraguay" (*OCEC*, V, S. 122).

⁶¹ "Carta al Director de *La República*", Nueva York, 12 de ag. de 1886, XI, S. 48.

⁶² "Agrupamiento de los pueblos de América", in: *La América*, Nueva York, oct. 1883, VII, S. 324-325 (Herv. S.G.). In diesem Falle umschließt die Variante *Latina* alle Bevölkerungselemente.

⁶³ "Nuestra América", VII, S. 21-22.

verstehen; er greift sowohl in kulturelle Aspekte und Momente der Identität hinein als auch in jene von Ethik. Die besondere Suggestivkraft vieler zentraler Passagen aus dem Werke Martí liegt, wie auch in diesem Beispiel, darin begründet, dass ein von ihm formuliertes Ziel und ein als bereits real suggerierter Zustand ineinander übergehen ("ha de ser"/"lo es", "anhelo"/"como es", "una en alma"). Auf diese Weise wird den Amerikanern ein konstruktiv und positiv postuliertes Bild der Zukunft präsentiert, welches den realen Begebenheiten zuwiderläuft. Mittels der Evozierung eines bereits vorausgesetzten, identitätsstiftenden Kontinentalgeistes wird diese Zukunft als Faktum präsentiert.⁶⁴ Das teleologische Projektieren in ein besseres Morgen ist in Martí Werk eine Konstante.

Eine ähnlich emotionale, persuasive Kraft kommt in der Heraufbeschwörung eines Zusammengehörigkeitsgefühls zur Wirkung, welche auf die historischen Ursachen der *unidad* abzielt. So legt Martí wiederholt dar, dass allen amerikanischen Ländern ein "común destino por iguales y cruentos dolores"⁶⁵ vorherbestimmt sei, eingeschnürt durch "nuestro terrible manto de cadenas",⁶⁶ er spricht von den gemeinsamen Eingeweiden⁶⁷ und der Amerika erstickenden "herencia funestísima"⁶⁸. Es bleibt daher zu klären, wie sich diese Ketten, diese Schmerzen, diese todbringende Erbschaft auf das Thema der Indios beziehen lässt. Wessen Amerika ist es, welches Martí in seinem Einigungsprojekt im Auge hat? Welche soziale und kulturelle Matrix bildet das Fundament Latein(?)-Amerikas?

Una patria mía – luz de mi vida: Mexiko⁶⁹

Spätestens seit den Arbeiten von Andrés Iduarte, Camilo Carrancá y Trujillo in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren sowie in neuerer derjenigen Alfonso Herrera Franyuttis, allesamt Mexikaner, wurde der mexikanischen Periode eine relevante Funktion für die Herausbildung der Persönlichkeit und des Ideenguts Martí zugebilligt.⁷⁰ Bereits im Jahre 1952 schrieb Iduarte:

La importancia de México en la vida sentimental, intelectual y política del cubano es muy grande: vivió feliz como hombre, se ganó bien el pan, amó y fue amado, se sintió ciudadano sin perder un ápice de su cubanidad [...] sumó a su formación la de los hombres de la Reforma juarista, vió helada a la raza india y soñó con deshellarla, convivió con indios sabios e ilustres - Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano – y habló de la capacidad de su pueblo, tocó los restos imponentes de las culturas azteca y mayaquiché y halló en todo ello – pasado grandioso, presente batallador, finura indígena, revolución política – *la base fundamental para levantar su fe americanista*.⁷¹

Ich möchte an dieser Stelle Kommentare wie diesen zum Anlass nehmen, den mexikanischen Kontext zunächst etwas näher zu beleuchten, der aus biografischer und kulturpolitischer Relevanz heraus als Fundament für ganz maßgebliche und auch in dieser Arbeit zu diskutierende Ansätze des martianischen *ideario* erachtet werden kann. Um die Basis seines 'amerikanistischen Glaubens'

⁶⁴ Er ist sich dieser Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit sehr wohl bewusst: "[...] hacer obra de unidad extensa en una época tachada justamente de falta de unidad" ("La Venezoliada", Caracas, 1881, VII, S. 203). Dieses Anliegen potenziell fördernd war der Tatbestand, dass Martí als einer der ersten die Chance erhielt, ein über die Landesebenen hinausgehendes (und 'inter-nationales') Publikum zu erreichen. Ende der achtziger Jahre veröffentlichten mehr als zwanzig Zeitungen (u.a. in Mexiko, Caracas, Guatemala, Buenos Aires) seine Artikel.

⁶⁵ "A Valero Pujol", OCEC, V, S. 192.

⁶⁶ "Fragmento", VII, S. 290.

⁶⁷ Vgl. beispielsweise "Revista Guatemalteca", Guatemala, marzo 1878, OCEC, V, VII, S. 292.

⁶⁸ Guatemala, OCEC VII, S. 243.

⁶⁹ Die folgenden Darlegungen sind als Vorbemerkungen zu jenen bei Martí verhandelten Aspekten zu verstehen, die nicht nur die postkolonialen Debatten bestimmten, sondern insbesondere in ihren mexikanischen Varianten deutlich auf Martí einwirkten.

⁷⁰ Ferner wären auch Luis Argüelles oder auch Salvador Massip mit *Martí en México*, La Habana 1953, zu nennen. Es waren gerade die Mexikaner, die sich um die Erhellung und Konsolidierung der 'mexikanischen' Ideen Martí bemühten. Dennoch zeichnen sich die dem *nuestroamericanismo* gewidmeten Publikationen in der Regel nicht gerade dadurch aus, dass sie Niederschlägen der mexikanischen Schaffensperiode besondere Beachtung zukommen lassen. Diese werden eher als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt oder aber unterbewertet. Letzteres trifft auch auf Crawford, William Rex, *A Century of Latin-American Thought*, Cambridge (Massachusetts), 1963, S. 229, zu.

⁷¹ Iduarte, Andrés, "América", in: *Revista Hispánica Moderna XVIII* (ene.-dic. 1952), S. 88 (Herv. S.G.).

genauer freilegen zu können, ist also mit Martí ein Blick auf das Mexiko der *reforma* zu werfen, in dem nach Abstreifen der drei Jahrhunderte währenden kolonialen Dependenz um eine auch geistige Mündigkeit gerungen wurde. Das zentrale Problem der kulturellen Selbstbestimmung oder, im engeren Sinne, der literarischen Emanzipation – dies wiederum ein ganz wesentlicher Punkt der *Nuestra América*-Thematik eines Martí – stellte sich dort nicht wie in anderen Ländern Lateinamerikas – nachgerade als historische Konsequenz der politischen *independencia* auferlegt – in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und auch nicht in der gleichen Weise. Zum einen hatten schlichtweg politische Fragestellungen und Notwendigkeiten vorgeherrscht.⁷² Zum anderen machen nicht wenige Autoren für Mexiko ein tiefer verwurzelt Alteritätsbewusstsein geltend, bedingt durch die indigene Kulturgeschichte, die Solidarität vieler Mexikaner dieser Geschichte gegenüber⁷³ sowie die stets gegenwärtige Präsenz indianischer Ethnien. Dieses gleichsam embryonale Nationalgefühl wird etwa auch auf die Aufmerksamkeit zurückgeführt, die man seit den Tagen der *conquista* in Chroniken und kulturellen Studien nativen Stoffen gewidmet hat. Im 18. mündet dies bereits in einen bescheidenen Literaturzweig, der das distinktiv Mexikanische ausdrücken soll.⁷⁴ Diese Umstände⁷⁵ bewirkten, dass in den auf die Unabhängigkeit folgenden Jahren in Mexiko keine doktrinen Postulate über die Notwendigkeit einer literarischen Autonomie aufgestellt wurden, wie dies z.B. in Chile oder Argentinien der Fall war. Die Praxis eines zögernden literarischen Nationalismus ging seinen Theorien voran. Diese traten erst ab 1868, also nach Beendigung des französischen Interregnums, in organischer und programmatischer Form in Erscheinung und bestimmten deutlich das intellektuelle Klima, in welchem Martí sich in den Jahren 1875-76 bewegte.

Ein erstes Zeugnis der konkreten Artikulation auch kultureller Emanzipation liefert die erste wichtige literarische Gesellschaft des unabhängigen Mexiko: die *Academia de Letrán*.⁷⁶ 1836 hervorgegangen aus einem der vier *colegios* der Hauptstadt⁷⁷ bildete sie mit Mitgliedern wie Andrés Quintana Roo, Ignacio Rodríguez Galván, Manuel Eduardo de Gorostiza, Fernando Calderón, Hilarión Frías y Soto, Manuel Payno, José María Lacunza, Juan Navarro, Eulalio Ortega, José María Heredia, José Joaquín Pesado, Pacheco, Ramón Isaac Alcaraz, Castillo Velasco und vor allem Guillermo Prieto sowie dem von Martí sehr geschätzten Ignacio Ramírez ein Zentrum der intellektuellen Neuorientierung. Neben dem Verdienst, das literarische Klima generell mit neuen Impulsen versehen zu haben, bot die *Academia de Letrán* jedoch auch einen ersten dezidiert nationalistischen (oder besser: nationalen) Ansatz.⁷⁸ In seinen *Memorias de mis tiempos* hebt Guillermo Prieto später dieses Merkmal der *Academia* wie folgt hervor:

[...] para mí, lo grande y trascendental de la Academia de Letrán fue su tendencia decidida a *mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar*. [...] No así en Letrán; que aunque había sus imitadores, sin plan y sin premeditación, se procuraba exponer flores de nuestros vergeles y frutas de nuestros

⁷² Kriege, Invasionen und Revolutionen absorbierten die Aufmerksamkeit und verstellten die Sicht auf rein literarisch orientierte Bestrebungen.

⁷³ Maßgebliche mexikanische Ethnologen und Archäologen wandten sich mit einem dezidiert indigenistischen Ansatz gegen die in und durch Europa verbreiteten Vorurteile gegenüber den Indios und ihren Kulturen. Hier seien etwa der im *Colegio de San Ildefonso* ausgebildete José Antonio de Alzate y Ramírez (1737-99), Antonio León y Gama (1735-1802) oder Pedro José Márquez (1741-1820) zu nennen (vgl. dazu Alcina Franch, José, *Arqueólogos o anticuarios. Historia antigua de la Arqueología en la América española*, Barcelona 1995, S. 1131-24 u. 131-134).

⁷⁴ Vgl. Martínez, José Luis, *La emancipación literaria de México*, México 1955, S. 57; Meyer-Minnemann, Klaus, "Lateinamerikanische Literatur – Dependenz und Emanzipation", in: *Iberoamericana* 2/3 (1986-87), S. 5ff.; Hölz, Karl, "Ancianos y Modernos in Mexiko. Ein post-romantischer Konflikt und seine nationalliterarischen Folgen", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 9 (1985), S. 416; Perales Ojeda, Alicia, *Asociaciones literarias mexicanas. Siglo XIX*, México 1957.

⁷⁵ Man denke hier etwa auch an Clavijeros *Historia antigua de México*, die in ihren ersten drei Bänden 1780 in Italien publiziert wurde.

⁷⁶ Vgl. dazu ebd., S. 53-54, 47-55, 67-68 u. 81-82.

⁷⁷ Santos, San Ildefonso, San Gregorio, San Juan de Letrán.

⁷⁸ Vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 17.

huertos deliciosos. [...] Pesado a los horrores de la Inquisición, Pacheco a la condición degradante de los criollos en México, Ortega a los aztecas, Rodríguez, Calderón y yo, a nuestros costumbres, cuyos cuadros me había yo atrevido a exponer al público en *El Domingo*, periódico que redactábamos Camilo Bros y yo, pronunciándonos contra los vicios de la educación clerical y de los sistemas de estudio.⁷⁹

Wenn also auch noch ohne genauer umrissenes Programm, bestanden bereits in der ersten Jahrhunderthälfte Bestrebungen, die Literatur zu 'nationalisieren' und sie vor allem von 'jeder anderen zu emanzipieren'. So konnte nach Konsolidierung der Republik auf diesem Fundament eine neue literarische Blütezeit entstehen.⁸⁰ Ignacio Manuel Altamirano, ehemaliger Schüler von *Letrán*, eine der mexikanischen Größen des 19. Jahrhunderts und führende kulturpolitische Kraft der zweiten Jahrhunderthälfte, erkannte als Erster die Notwendigkeit eines kohärenten Programms, um eine, so der Ansatz, wahrhaft originelle, authentische Nationalliteratur hervorzubringen, die sich von der passiven Reproduktion präeterminierter, europäischer Muster gelöst hat. Es galt, entgegen dem auf einem kolonialen Inferioritätskomplex⁸¹ beruhenden fremdgesteuerten Bildungsmonopol die *mexicanidad* über einen selbstschöpferischen Prozess neu zu definieren und eine autochthone Kulturleistung zu erbringen.⁸² Die nationalistische Rückbesinnung auf die eigene Essenz, die eigene Vergangenheit sowie die Orientierung auf eine authentische nationale Zukunft, bot die Möglichkeit, ein in seiner politischen und territorialen Autonomie immer wieder bedrohtes Land, erschöpft und desillusioniert durch innerpolitische Kämpfe, neu zu einen. Seine Positionen veröffentlichte Altamirano – wohl der bekannteste 'Indio' Mexikos – vor allem ab 1868 in den *Revistas literarias de México*, der von ihm 1869 gegründeten Zeitschrift *El Renacimiento*⁸³, seinem 1870 erschienenen Essay "De la poesía épica y de la poesía lírica", seiner "Carta a una poetisa" von 1871 (beide in *El Federalista*) sowie in den Prologen zu den *Pasionarias* von Manuel María Flores (1882) und dem *Romancero nacional* von Guillermo Prieto (1885). Damit

[...] ist der Grundstock für ein System von Reflexionen gelegt, die alle früheren Ansätze der literarischen Neuorientierungen aufgreifen und zu einer Theorie der *literatura nacional* zusammenfügen.⁸⁴

Den Kern seiner Aussagen bildet die Überzeugung, die mexikanische Literatur, Kunst und Wissenschaft müsse sich aus den eigenen Themen und Realitäten nähren – auch postuliert als "campo virgen"⁸⁵ –, authentischer Ausdruck des eigenen Volkes sein. Der Literatur falle die Aufgabe zu, die Kenntnis der eigenen Geschichte und historischen Persönlichkeiten zu vermitteln sowie die indigenen Sprachen zu (re-)kultivieren, kurz: der kulturellen Entfremdung – betrachtet als das Resultat der Kolonialzeit – entgegenzuwirken.⁸⁶ Im Vorwort zum *Romancero nacional* von Prieto finden wir auf die Fragen "¿tenemos una literatura nacional?" – "¿esta literatura debe diferenciarse radicalmente de la literatura española?" folgende Überlegungen:

⁷⁹ *Memoria de mis tiempos*, Paris, México, Ed. Bouret, 1906, Bd. I, S. 216-217 (Herv. S.G.).

⁸⁰ In dem von Prieto aufgeführten Repertoire an "asuntos nacionales" finden wir Kategorien wie "lo patriótico y cívico, lo indígena y lo colonial, lo costumbrista y lo popular" (vgl. Martínez, *Emancipación*, S. 65).

⁸¹ Altamirano und Vigil verwendeten explizit diesen Begriff (vgl. zu diesem Thema Hölz, "Liebe auf mexikanisch. Patriotisches Denken und romantischer Sentimentalismus im Werk von Ignacio M. Altamirano", in: *Iberoamericana* 2/3 [1984], S. 6f.).

⁸² Vgl. Hölz, Karl, "Ancianos y Modernos", S. 416, sowie ders., "Thematische Einführung" in: *Vermittlungen*, S. X.

⁸³ Zu *El Renacimiento* vgl. auch Martí, *La clara voz de México (Martí en México, vol. I, 1ª parte)*, México 1933, compilación y notas de Camilo Carrancá y Trujillo, S. 30.

⁸⁴ Hölz, Karl, "Ancianos y Modernos", S. 418. Zu Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 74.

⁸⁶ Ende der sechziger Jahre wurde überdies eine Reihe von *veladas literarias* abgehalten, in deren Rahmen sich die maßgeblichen Intellektuellen dem Projekt einer Nationalliteratur widmeten und ihre Kompositionen vorstellten. Gerade auch mit Blick auf die von Martí später frequentierten Zirkel wären neben Altamirano u.a. zu nennen: Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio, Roberto Esteva, Juan de Dios Peza, Justo Sierra und Alfredo Chaverro (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 72-81). Nach Beendigung der *veladas* ging die Gruppe über in die *bohemia literaria*, welche ihre *tertulias* im Hause von Altamirano ausrichtete. Hinzukamen Persönlichkeiten wie etwa Antonio García Cubas, Gustavo G. Gostkowski.

[...] podemos tener y tenemos de hecho una literatura nacional, y [...] para ello no necesitamos de que se diferencie radicalmente de la literatura española, puesto que la lengua que sirve de base a ambas es la misma. Bastan las modificaciones que han impuesto a la lengua española que se habla en México, los modismos de la lengua que habla el pueblo indígena [...] la sinonimia local, en fin, abundantísima en los países latinoamericanos, juntamente con las influencias de nuestro clima, de nuestro suelo y de nuestro modo de ser; basta todo esto, repetimos, para que nuestra literatura tenga una fisonomía peculiar, independiente, autonómica, como la tienen todas las literaturas que se han formado con el fondo de la lengua nativa. [...] ¿Por qué plantada en otro suelo, bajo otro sol, con nueva savia, e injertando en ella púas de las plantas americanas, una rama cortada del viejo árbol de la literatura española no ha de poder constituir a su vez un árbol robusto, frondoso y de especial aspecto, como ha sucedido con las ramas del viejo tronco latino?⁸⁷

Welcher Weg von Originalität war also einzuschlagen, um etwa die Qualität eines Bello oder Mármol zu erreichen?: "La poesía y la novela mexicana deben ser vírgenes, vigorosas, originales, como lo son nuestro suelo, nuestras montañas, nuestra vegetación."⁸⁸ Altamirano spricht sich somit wie bereits andere vor ihm (etwa Ignacio Ramírez) für eine sukzessive *desespañolización* der Kultur und der vorherrschenden Poetiken aus, Grundvoraussetzung für das Erschaffen einer eigenen literarischen Identität:

[...] aquí en México todavía no nos hemos atrevido todos a dar el grito de Dolores en todas materias. Todavía recibimos de la ex metrópoli preceptos comerciales, industriales, agrícolas y literarios, con el mismo 'temor y reverencia' con que recibían nuestros abuelos las antiguas reales cédulas en que los déspotas nombraban virreyes, prescribían fiestas o daban la noticia interesante del embarazo de la reina.⁸⁹

So fordert er bezeichnenderweise eine "originalidad nativa", die sich dergestalt auswirken sollte, dass sich gegen die "ronca voz de la decrepita Europa" der "vigoroso accento de la joven América" artikuliere.⁹⁰ Nicht eine radikale Abwehr von der europäischen Literatur wird eingefordert; es ist das Erarbeiten einer eigenen "fisonomía peculiar", welches das entscheidende Unterscheidungsmerkmal ausmachen wird. Die am Aufbau einer Nationalkultur beteiligten Autoren hätten *alle* literarischen Schulen und Quellen zu konsultieren, um auf diese Weise der traditionellen, servilen Imitationshaltung sowie der Unterwerfung unter ein außermexikanisches Regelnetz entgegenzuwirken.⁹¹ Das Gebot, die *mexicanidad* literarisch zu verwirklichen,⁹² schließt hingegen eine kritische Auseinandersetzung mit der europäischen und universellen Tradition nicht aus:

No negamos la gran utilidad de estudiar todas las escuelas literarias del mundo civilizado; [...] No: al contrario, creemos que estos estudios son indispensables; pero deseamos que se cree una literatura absolutamente nuestra, como todos los pueblos tienen, los cuales también estudian los monumentos de los otros, pero no fundan su orgullo en imitarlos servilmente.⁹³

Die synthetische Aneignung fremden oder internationalen Geisteszugutes wird also gesehen als ein weiterer Schritt in Richtung *literatura nacional*: Sie darf jedoch keineswegs die patriotisch-nationale

⁸⁷ "Prólogo", in: Prieto, *Romancero nacional*, Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1885; Altamirano, *La literatura nacional*, t. III, ed. José Luis Martínez, México 1949, S. 169-170.

⁸⁸ Ebd., t. I, S. 14.

⁸⁹ Ebd.; t. II, S. 144-145.

⁹⁰ *Obras literarias completas*, México 1959, S. 775 (vgl. auch Hölz, "Modernos y Ancianos", S. 425-426). Interessant werden diese Aussagen vor allem im Rahmen einer Gegenüberstellung mit dem martianischen Gebrauch von Kategorien wie *joven/virgen América* vs. *vieja Europa*.

⁹¹ Die historischen Ereignisse der *conquista*, der *independencia*, der Bürgerkriege stellen ebenso einen Bestandteil des nationalen Themenkatalogs dar wie ethnische und sozialpolitische Fragen bezüglich der Indios, Kreolen und Mestizen. So soll letztendlich gerade das koloniale ethnische Hierarchiedenken einer *deseuropeización* unterzogen werden (vgl. Hölz, *Das Fremde, das Eigene, das Andere: die Inszenierung kultureller und geschlechtlicher Identität in Lateinamerika*, Berlin, 1998, S. 81-82). Zur Kritik an der Imitation oder Kopie der europäischen Muster und ihrer Verankerung im lateinamerikanischen Kontext vgl. auch Martínez, *Emancipación*, S. 34-36, 71, 79 u. 81.

⁹² Vgl. auch Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 116ff.

⁹³ Altamirano, *La literatura nacional*, t. I, S. 14f. Auf Altamiranos Konzeption der *translatio* im Rahmen der von ihm selbst im *El Renacimiento* vorgenommenen Popularisierung ausländischer Autoren wie Lamartine, Hugo, Alfred de Musset, Goethe, Schiller bis hin zu Dante und Petrarca – in geringem Umfang ist auch das literarische Spanien vertreten – verweist Hölz: "Vertrautes wird nach den Bedürfnissen der *alma maericana* [sic!] und nach den *deseos, tristezas* oder *aspiraciones de nuestro mundo social* uminterpretiert" ("Ancianos y Modernos", S. 427 [Herv. im Orig.]).

translatio überdecken. Selbstbewusster Kulturdialog wird Heteronomie und Dependenz entgegengesetzt.⁹⁴ Die oben umrissene Doktrin Altamiranos hatte zum Zeitpunkt des Eintreffens Martí in Mexiko bereits einen starken Einfluss auf Intellektuelle seiner Zeit ausgeübt, wie Manuel María Flores, José Peón Contreras, Juan de Dios Peza, Vicente Riva Palacio oder Antonio García Cubas, nicht nur allesamt Vertreter der zwischen 1868 und 1894 fiebrig tätigen Generationen, sondern teilweise eng mit Martí befreundet. Es ist dieses ideelle Klima, das den Ausgangspunkt gerade der kulturkritischen Aspekte des *nuestroamericanismo* eines Martí bildet. All diese Postulate werden im Zusammenhang mit dessen literarischen Dekolonisierungsentwürfen an neuer Bedeutung gewinnen. Sie sind mitunter geradezu deckungsgleich.

Die *asociación literaria* ersten, prestigeträchtigen Ranges und ein wichtiges kulturelles Ausstrahlungszentrum der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, das *Liceo Hidalgo*, hielt die grundlegende Intention der Schaffung einer Nationalliteratur aufrecht, wobei die nicht durchgesetzten Ansätze von *Letrán* verstärkt verfolgt werden sollten.⁹⁵ Die Mitglieder wurden dabei vornehmlich von zwei 'Schirmherren' unterstützt, (zunächst) Francisco Zarco und, einmal mehr, Ignacio Manuel Altamirano.⁹⁶ Über die *Ilustración mexicana* sollten die Ideale der Unabhängigkeitsbewegung aufrechterhalten und über die von Letzterem eingeforderten "recuerdos gloriosos" – etwa die Helden von 1810 – im öffentlichen Bewusstsein verankert werden.⁹⁷ Neben dem demonstrativen, jährlichen Begehen der Unabhängigkeit und dem Gedenken an Hidalgo richtete das *Liceo* vor allem in der Zeit seiner größten Aktivität zwischen 1874 und 1876 (Martí's Aufenthalt koinzidiert beinahe genau mit dieser Periode) zahlreiche *veladas* zu Ehren mexikanischer Autoritäten aus, wie etwa Fray Servando Teresa de Mier, Sor Juana, Andrés Quintana Roo oder Manuel Eduardo de Gorostiza. Unter die Mitglieder des *Liceo* waren alle intellektuellen Größen der Zeit zu zählen, was bereits dessen Wichtigkeit im Rahmen der kulturellen Standortbestimmung verdeutlicht. Neben Zarco und Altamirano finden wir Namen wie Ignacio Ramírez, José M. Rodríguez y Cos, Hilarión Frías y Soto, Jorge Hammeken, Telésforo García, Manuel de Olaguíbel, Antonio García Cubas, Francisco Pimentel, Gabino Barrera, José María Rúa Bárcena, Vicente Riva Palacio, Francisco Sosa, Manuel Rivera Cambas, José María Vigil, Guillermo Prieto, Gerardo Silva, Santiago und Justo Sierra, Agustín F. Cuenca, Juan Cordero, Ireneo Paz, José Peón Contreras, Gustavo Baz, Juan de Dios Peza, Fernando und Manuel Orozco y Berra, und José Martí.⁹⁸ In den Debatten und *tertulias* wurden Entwicklung und Bedeutung der Literatur Mexikos und somit die Legitimität der Modellfunktion ausländischer Strömungen und Autoren sowie die Rolle des indigenen Substrats – gleich mehrere der *hidalguistas* waren indigener Provenienz; andere wiederum publizierten Studien zu den indigenen Kulturen, und dies mit enormem Engagement – oder so

⁹⁴ Die Befürchtung einer zu engen Anlehnung speziell an französische Modelle kommt bei Altamirano wiederholt zum Tragen (vgl. Hölz, "Ancianos y Modernos", S. 428, sowie ders., "Liebe auf mexikanisch", S. 6f.). Sie scheint dem Postulat von *Letrán* des "mexicanizar la literatura emancipándola de toda otra" und einer mentalen Distanznahme von Europa ja geradezu entgegenzustehen. So setzt letztendlich auch das mexikanische Selbstverständnis an einer "gedanklichen Nahtstelle an, wo Fremdes und Eigenes, europäische Tradition und lateinamerikanische Originalität, koloniales Erbe und patriotische Selbstbestimmung zusammentreffen. Das patriotische Ansinnen der geistigen Dekolonisierung stößt damit an die eigenen theoretischen Grenzen. Es muß ein wie auch immer geartetes mimetisches Einverständnis mit dem Traditionsstrang europäischer Herkunft – einschließlich der kolonialen Diskursvorgaben – eingehen, von dem es sich gleichzeitig historisch distanzieren möchte" (Hölz, *Das Eigene*, S. 82-83).

⁹⁵ Vgl. dazu Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 18.

⁹⁶ Es ist auch Altamirano, der 1872 (bei Perales, S. 26: 1870) die lange Zeit ausgesetzte Tätigkeit des 1850 gegründeten *Liceo* wiederaufnimmt. Zu Francisco Zarco vgl. Hölz, "Gesellschaftliche Entfremdung und ästhetische Kommunikation. Der mexikanische Reformdenker Francisco Zarco (1829-1869) und der ideengeschichtliche Kontext der europäisch-französischen Sozialthematik", in: *Vermittlungen*, S. 1ff.).

⁹⁷ Zum Thema des Freiheitssymbols Hidalgo und des *Hidalguismo* vgl. Hölz, "Ancianos y Modernos", S. 429ff.

⁹⁸ Ein ähnlicher Zirkel entstand um den Salon von Rosario de la Peña: Dort verkehrten neben Martí Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Manuel Altamirano, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza, Justo Sierra, Agustín F. Cuenca, Manuel María Flores, Porfirio Parra oder Francisco Sosa (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 55-58; Nuñez y Domínguez, José de J., *Martí en México*, México 1933, S. 123).

gegensätzliche Konzeptionen einer Nationalliteratur wie die liberal-reformistische José María Vigils oder Altamiranos und die konservativ-klassizistische Pimentels diskutiert⁹⁹ und über die *Ilustración mexicana* verbreitet.¹⁰⁰ Gerade auch im Zusammenhang mit dem *Liceo Hidalgo* greift jedoch auch die trotz oder aufgrund der im Zuge des Emanzipationswillens eingeforderten *desespañolización* erfolgte Ausrichtungsverschiebung auf Europa und insbesondere Frankreich. Diese Perspektivenverschiebung ist im Sinne der Bestimmung einer mexikanischen oder lateinamerikanischen Identität, die sich zuerst einmal von der spanischen Tradition und deren Normen abheben möchte, einleuchtend. Die kontraproduktiven Effekte können aufgrund des retrospektiven Blickwinkels von der heutigen Kritik sehr leicht ausgemacht werden, entbehren jedoch nicht einer gewissen 'historischen Arroganz', die den Blick auf das tatsächliche Dependenzbewusstsein damaliger Intellektueller verstellt, hatte es doch auch bereits um die Jahrhundertmitte nicht an kritischen und differenzierten Einwänden gefehlt (die wiederum gerade für den später tätigen Martí ganz betont geltend gemacht werden).

Während Lateinamerika aufgrund der Kolonialpolitik in einen Kulturprozess eingebunden war, der fremdgesteuert von Spanien seine Impulse erhielt, zeichnete sich seit dem 18. Jahrhundert, nach der politischen Autonomie jedoch verstärkt, ein "geokultureller Dominantenwechsel"¹⁰¹ zugunsten einer gesamteuropäischen Modellfunktion ab (im Sinne einer Ausrichtungsverschiebung auf ganz Europa). Dependenz und Orientierung an exogenen Räumen oder Zentren zeichneten den kulturellen Sektor auch weiterhin aus (so kann als allgemeines Panorama formuliert werden). Dieses sich in einer Asymmetrie der Beziehungen zwischen Lateinamerika und Europa äußernde Abhängigkeitsgefüge¹⁰² setzt sich auch nach der politischen Autonomie fort: Die kulturelle Praxis ändert sich nicht grundlegend, und dies obwohl sich als Folge der politischen Selbstbestimmung die Frage nach der kulturellen geradezu aufdrängte und unter dem Motto der Enthispanisierung ja auch und vornehmlich eine Heimkehr zum Eigenen gesucht wurde. So belastete der *antiespañolismo*, die Abkehr vom spanischen "Primatdenken",¹⁰³ die Amerikaner mit einer neuen Hypothek:

Man kann beinahe sagen: das 19. lateinamerikanische Jahrhundert droht jetzt ebenso zur literarischen Kolonie Frankreichs zu werden, wie es vorher von den Gnaden des kastilischen und portugiesischen Schrifttums gelebt hatte.¹⁰⁴

So entsprach die *desespañolización* letztlich einer *europaización* der kulturellen Strukturen, so dass die von Martí gelebte lateinamerikanische Realität auch im 19. Jahrhundert eher Resonanzkörper fremder, exogener Einflüsse als eine von 'allen anderen Literaturen' emanzipierte, aktive Plattform ist.¹⁰⁵ Von

⁹⁹ Die von Martí in seinen ersten beiden journalistischen Jahren diskutierten Themen überschneiden sich deutlich mit dem Themenkatalog des *Liceo Hidalgo* (hierzu gehören etwa auch seine Studie zu Santiago Rebull vom 31. Jan. 1876 oder seine Erläuterungen zur *enseñanza objetiva*).

¹⁰⁰ Vgl. Martínez, *Emancipación*, S. 75ff. Zu dieser für das 19. Jahrhundert charakteristischen Kontroverse vgl. Hölz, "Ancianos y Modernos", S. 416.

¹⁰¹ Ette, "Asymmetrie der Beziehungen. Zehn Thesen zum Dialog der Literaturen Lateinamerikas und Europas", in: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen 1994, S. 301.

¹⁰² Ebd., S. 303. Diese Asymmetrie manifestiert sich nicht nur in der Außenorientierung als solcher, sondern auch der "Einseitigkeit bei der Übernahme literarischer Formen (von Europa nach Amerika, aber nicht umgekehrt), dem Aufbau eines nahezu ausschließlich durch den Verweis auf europäische Modelle gebildeten literarischen Raums [...]". Vgl. auch die Bemerkungen Meyer-Minnemanns zu Andrés Bello in "Dependenz und Emanzipation", S. 9: "Die 'Alocución a la Poesía' Bellos zeigt mithin sehr klar, wie trotz der programmatischen Einforderung literarischer Unabhängigkeit die Einforderung selbst in den Bahnen begrifflicher, bzw. stilistischer Dependenz verläuft, so wie der Bruch mit der kolonialen Herrschaft für die Länder Lateinamerikas bekanntlich nicht den Bruch mit den Strukturen wirtschaftlicher und politischer Dependenz bedeutete".

¹⁰³ Rössner, Michael, *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar 1995, S. 145.

¹⁰⁴ Grossmann, Rudolf, in: *Geschichte und Probleme der lateinamerikanischen Literatur*, München 1969, S. 217. "Denn wie einseitig damals die Freiheit des Erdteils von Spanien und Portugal gegen die Unfreiheit gegenüber dem übrigen Europa eingetauscht wurde, zeigt beinahe erschreckend deutlich die Überflutung seiner Literaturschleusen mit ausländischen Namen" (ebd., S. 216).

¹⁰⁵ Wobei sich die Frage stellen dürfte, welche Literatur dies überhaupt ist.

einer "grundlegenden Umwälzung" der asymmetrischen Literaturbeziehungen¹⁰⁶ oder gar einer 'kulturellen Unabhängigkeit' kann – einmal mehr gemessen an den Maßstäben der europäischen Schreibpraxis¹⁰⁷ – wohl eher kaum die Rede sein.¹⁰⁸ Denn gerade Frankreich übernahm auch für Mexiko die führende Modellfunktion bei der Suche nach neuen, identitätsstiftenden literarischen Codes. Zahlreiche renommierte Zeitschriften hatten bereits um die Jahrhundertmitte die Verbreitung europäischer, insbesondere französischer Denkmodelle und Theoriediskussionen angetreten und trugen dazu bei, dass vor allem das französische Autorenarchiv zum festen Bestandteil der Bildungsinhalte gehörte. So ist beispielsweise im *Siglo Diez y Nueve* trotz aller Übersetzungshürden der Anteil der französischen so hoch wie der der *gesamten* lateinamerikanischen Beiträge.¹⁰⁹ Es kommt hinzu, dass der Kulturdialog mit Frankreich durch die Aktivitäten des *Liceo Hidalgo* nachgerade zur Direktiven der literarischen Erneuerung erhoben wurde. Kurz: Die Imitation der zeitgenössischen französischen Autoren und Schreibstile war in Mode. Diese Entwicklung fand jedoch neben der kulturpolitischen auch eine rein wirtschaftliche Begründung: So kritisierte Altamirano, der sich ja, wie wir bereits sahen, für eine auch europäische Kanalisierung der mexikanischen Lesekonventionen aussprach, mit Vehemenz die durch den Import ausländischer – billigerer – Bücher hervorgerufene kulturelle Überfremdung des Literaturmarktes. Es ist nicht die Aneignung ausländischer Literaturmuster *an sich*, dies sei nochmals betont, gegen die er angeht, sondern die kritiklose Einverleibung außermexikanischer Kanones, die servile Unterwerfung unter fremde Imperative bei fehlenden geschichtlichen und sozialen Vergleichsbedingungen. Bei ihm steht reproduzierender *exotismo* gegen produzierende *translatio*. Diese erlaubt es ihm auch, amerikanische Literaten wie Bello, Olmedo, Ricardo Palma, Jorge Isaacs, Echeverría und im Besonderen mexikanische wie Manuel María Flores, Fernando Orozco y Berra, Vicente Riva Palacio, Ignacio Ramírez, Cuéllar, Prieto und Zarco in seinen Katalog von Bezugsautoren aufzunehmen, um deren vollzogene inhaltliche Hinwendung zur eigenen Realität als Identifikationsangebot für den zukünftig zu beschreitenden Kurs der *americanidad* fruchtbar zu machen. So wird ein weiteres – auch Martis Artikeln deutlich abzulesendes – Gegengewicht in dem Bemühen zahlreicher Intellektueller und Zirkel (auch des *Liceo Hidalgo*) erkennbar, mexikanische Autoren zu diskutieren, zu fördern und ihre Werke dem Publikum zu präsentieren.¹¹⁰ Nicht nur sollten mexikanische, sondern auch indigene Themen in den Vordergrund rücken; allein für das 19. Jahrhundert ließe sich eine ganze Liste für den letzteren Bereich zusammenstellen. Hier könnten neben der *Disertación sobre la literatura antigua de Yucatán* (1871) von Crescencio Carrillo Themen oder Titel wie *Jicoténcatl*, *Netzula*, "La profecía de Guatimoc", "Citlalin"¹¹¹, "Las" bzw. "Los aztecas"¹¹², "El Atoyac"¹¹³, *El Anáhuac*, *Chapultepec*, *Xochitl*¹¹⁴, "Mextlixóchitl", *Guatimotzin*¹¹⁵ oder eine im *Liceo*

¹⁰⁶ Ette, "Zehn Thesen", S. 304.

¹⁰⁷ Vgl. Hölz, "Ancianos y Modernos", S. 418.

¹⁰⁸ Vgl. auch die zu Recht kritische Anmerkung Ettes in "Zehn Thesen", S. 304 u. 309. 'Unabhängigkeit' war für Altamirano und andere Literaten ohnehin keineswegs gleichbedeutend mit Abspaltung oder totalem Bruch gegenüber europäischen und weltlichen Traditionsträngen.

¹⁰⁹ Vgl. Hölz, "Ancianos y Modernos", S. 421ff., und "Entfremdung und ästhetische Kommunikation", in: *Vermittlungen*, S. 5.

¹¹⁰ Zahlreiche *asociaciones literarias* nahmen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorzugsweise Namen mexikanischer Autoren an. Perales Ojeda nennt als einzige Ausnahme Bécquer; drei Vereinigungen führten indigene Namen (*Asociaciones*, S. 13).

¹¹¹ Vgl. dazu ebd., S. 160-161.

¹¹² Vgl. ebd., S. 55; Martínez, *Emancipación*, S. 53, der hier von "versiones parafrásticas de los antiguos poemas indígenas" spricht. Dies könnte durch die Zeitung *El Águila Azteca* ergänzt werden.

¹¹³ Einige der von Altamirano komponierten Gedichte wie "El Atoyac" und "La salida del sol" wurden in den *Ensayos literarios* der *Sociedad Netzahualcóyotl* publiziert.

¹¹⁴ Ein 1877 aufgeführtes Theaterstück.

¹¹⁵ In José Bravo Ugarte *Historia de México* (México, 1982, t. III, S. 380) erscheint die von Ortega komponierte Oper *Guatimotzin* (1871) als "estilización culta del folklore nacional".

Hidalgo vorgestellte Studie "sobre los poemas aztecas de M. Augusto Genin"¹¹⁶ sowie die ebenda rezipierten neun Gesänge des *Cuauhtémoc* als erster Hinweis dienen.

Es sind nun genau diese geschichtlichen und kulturpolitischen Umstände, in die nicht nur maßgebliche Komponenten von Martí Schaffen generell, sondern auch seine Hugo-Übersetzung, und damit eine seiner ersten Veröffentlichungen überhaupt, zu situieren ist. Weniger durch Eigenantrieb motiviert – er übersetzte *Mes fils* wohl auf Bitten des Dichters Augusto Vacquerie¹¹⁷ – entstand sie vielmehr im Rahmen seiner Tätigkeit für die recht einflussreiche *Revista Universal*¹¹⁸, ein weiteres mit *Letrán* und dem *Liceo Hidalgo*¹¹⁹ verbundenes Zentrum sowie Sammelbecken liberaler und reformtreuer Denker. Einmal mehr finden wir hier Namen wie Prieto, Ramírez, Juan A. Mateos, Hilarión Frías y Soto, Juan José Baz, José Rivera, Juan de Dios Peza, Justo Sierra, Francisco Bulnes – und damit dem Kern des intellektuellen Mexiko zuzurechnende Persönlichkeiten.¹²⁰ Drei Tage vor der Veröffentlichung von "Mis hijos" in der *Revista*, also am 9. März 1875, hatte Martí unter dem Pseudonym *Anáhuac* den Artikel "Variedades de París" veröffentlicht, in dem er bereits auf Hugo verwies.¹²¹ Diese Achse 'Anáhuac – Europa/Frankreich/Hugo' drückt nun auf eine (paratextuelle) Formel gebracht genau die vom *Liceo* und Altamiranos Mitstreitern propagierte literarische Rekanonisierung Mexikos aus: Auf der einen Seite *Anáhuac*, die für das antike Reich in der mexikanischen Hochebene eingesetzte alte aztekische Bezeichnung, die 'Eine Welt'¹²² – ein Komplex, der die kulturelle Dekolonisierung und die Suche nach den eigenen, auch indigenen Identitätswurzeln ausdrückt. Dem entgegen steht, wie bereits angemerkt aus (nicht nur) heutiger Sicht in durchaus ambiger Weise, ein Anspruch auf universelle Transpositionsgültigkeit europäischer Modelle, hier vertreten durch Victor Hugo.¹²³ Martí ist damit in das Zentrum der oben skizzierten mexikanischen Auseinandersetzung um rezeptiv-produktive Aneignung französischer Werke, also die interkulturelle, 'aztekisch'-französische Übertragbarkeit einzuordnen.¹²⁴

¹¹⁶ Vorgestellt am 1886 von Cazeneuve. Die Studie bezieht sich auf Génin, Auguste, *Légendes et récits du Mexique ancien. Texte définitif des poèmes aztèques* (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 121).

¹¹⁷ Vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 49. Vacquerie war ein enger Freund Hugos. Beide hatte Martí in Paris kennengelernt.

¹¹⁸ Vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 12.

¹¹⁹ Es kommt hinzu, dass Hugo Ehrenmitglied der im Rahmen des *Liceo Hidalgo* entstandenen *Sociedad Gorostiza* war (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 145; vgl. auch S. 88).

¹²⁰ Gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts blühte das kulturelle Leben des alten *Anáhuac* auf, was sich an der Zahl der kulturellen, literarischen und wissenschaftlichen Vereinigungen oder Zirkel ablesen lässt. "La reseña histórica de las asociaciones literarias de México, durante la centuria pasada, constituye de hecho la crónica de las letras patrias" (Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 11). Weitere, mitunter auch für Martí intellektuellen Lebenslauf bedeutsame (und nochmals aufzunehmende) Gesellschaften waren: die *Sociedad Netzahualcōyotl*, das *Liceo Mexicano Científico y Literario*, die von Martí mitgegründete *Sociedad Alarcón*, die *Sociedad Literaria Cuauhtémoc* sowie die *Sociedad Literaria La Concordia*.

¹²¹ Vgl. OCEC, III, S. 23, 265 u. 287.

¹²² *Anáhuac* ist abzuleiten von *atl* (Wasser) + *nauac* (in, innerhalb von); Bezeichnung für die 'Eine Welt' der heute als Mexiko, Guatemala, Belize, Honduras, Nicaragua und Costa Rica bekannten Gebiete: 'von Wasser umgeben'; als Teil der 'ganzen Welt' *Cem-Anáhuac*; *Cem* (alles vereint, zusammen) + *Anáhuac*. Oftmals erscheint *Anáhuac* jedoch nur auf Mexiko bezogen. Entsprechend heißt es in den Erläuterungen in William Prescotts *Die Eroberung Mexikos* (Leipzig 1972, S. 385): "*Anahuac* (aztek. 'am Rande des Wassers'): Bezeichnung der tropischen Küstengebiete am Stillen Ozean und am Golf von Mexiko; von den Spaniern fälschlich auf das mexikanische Hochland übertragen."

¹²³ Es heißt in Martí's "Boletín" der *Revista Universal* vom 26. Oktober 1875 einerseits: "No somos aún bastante americanos: todo continente debe tener su expresión propia [...]"; andererseits: "Y ¿qué fuerzas no se descubrirían en nosotros, arrojando los montones de luz de Víctor Hugo sobre nuestros ocho millones de habitantes?" (OCEC, II, S. 211).

¹²⁴ Damit sind die ansonsten dennoch sehr aufschlussreichen Erläuterungen Ettes in "Apuntes para una Orestíada americana. José Martí y el diálogo intercultural entre Europa y América Latina" (in: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 11, 24 [1986], S. 143), etwas zu modifizieren: Die Wahl des Pseudonyms *Anáhuac* erfolgte bereits vier Wochen nach Martí's Eintreffen in Mexiko – nicht erst 1878 oder 1879 (als Martí etwa, nach Havanna zurückgekehrt, mit ebendieser altmexikanischen Bezeichnung die Urkunde unterzeichnete, die ihn zum Vizepräsidenten des *Club Central Revolucionario Cubano* und *subdelegado* des *Comité Revolucionario* von New York ernannte (siehe auch OCEC, III, S. 265) – und damit folglich zu einem Zeitpunkt, an dem er die Problematik des gegebenenfalls identitätszerstörenden Kulturtransfers und der fragwürdigen interkulturellen Übertragbarkeit europäischer Muster eben noch nicht überschauen konnte (bereits seinen zweiten Artikel in der *Revista Universal* zeichnete Martí mit dem aztekischen Namen). *Anáhuac*, und nicht *Orestes* (ein weiteres und von Martí später benutztes Pseudonym; vgl. OCEC, II, S. 30), weist sich als das widersprüchliche(re) Symbol aus, dessen (für koloniale bzw. postkoloniale Bedingungen recht typische) Ambivalenz darin besteht, dass es – der indigenen Gedankenwelt entnommen – auf das französische Kulturrezervoir verweist, das

Diese Problematik bildet also nicht nur Basis und Ausgangspunkt für das schriftstellerische Schaffen Martí überhaupt – welches, zumindest in seiner lateinamerikanischen Dimension, mit dem Begriff *Anáhuac* einsetzt,¹²⁵ sie wird in seinen Argumentationen immer wieder ein wesentlicher Bezugspunkt sein und in seinen berühmten Texten zu ganz pointierten Formulierungen führen. Dieser bereits mit den ersten Texten einsetzende Bezug zwischen indigener Welt: *Anáhuac* und europäischen Kulturmustern kann geradezu als Symbol für die kulturpolitischen Aspekte *Nuestra América* dienen. Denn was Martí nachdrücklich vorschlagen wird, ist ein ausbalanciertes Verhältnis beider Komponenten, welches einerseits unmissverständlich dem eigenen kulturellen Standort Rechnung trägt, und andererseits das zum Ausdruck bringt, was er als *nuestra América mestiza* bezeichnet: ein Amerika, welches sich – *de los incas acá* – mit seinen Indios retten muss.

mit jener Gedankenwelt nicht ohne Weiteres kompatibel scheint. Es war überdies (nicht nur) im Zirkel um die *Revista Universal* geradezu üblich, Pseudonyme zu benutzen. So zeichnete Martí's Kollege José P. Rivera, der alternierend mit Martí die *boletines* abfasste, mit dem ebenfalls der griechischen Mythologie entnommenen Namen *Pilades*, enger Freund Orestes'. So ist nicht auszuschließen, dass das griechische Pseudonym Martí's schlichtweg aus dem seines Kollegen *Pilades* resultierte (und keineswegs einer Taktik Martí's entsprang). Zu ergänzen bliebe, 1) dass Martí in Mexiko sehr schnell engen Kontakt zu Persönlichkeiten indigener Provenienz pflegte und eine Gesellschaft wie die *Sociedad Netzahualcóyotl* mitunter in *El Anáhuac* publiziert hatte (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 82-83); 2) der Begriff *Anáhuac* schon fast einer Tradition entsprach, die an die von Kreolen unternommenen Bemühungen um eine Legitimation politischer und auch kultureller Eigenständigkeit anknüpft (z.B. Clavijero, Mier).

¹²⁵ Nicht nur markiert das Indigene über einen Schlüsselbegriff den Beginn des schriftstellerischen Schaffens Martí's auf *Nuestra América*-Boden; es markiert auch dessen Ende, denn schon vom geahnten und auch ersehnten Tode im Unabhängigkeitskrieg gegen die spanische Kolonialmacht gezeichnet hält Martí in seinen *Diarios* fest: "Leo sobre indios" (*Diarios*, Prólogo de Guillermo Cabrera Infante, Barcelona 1997, S. 76).

Teil I

'Rasse', Indio und *mestizaje* im rassistischen Diskurs des lateinamerikanischen 19. Jahrhunderts

1. *Rumores de raza*:¹²⁶ 'Rasse', Indio und Blut

Barbar ist der Mensch, der sich in seiner Menschheit nicht anerkennt, die er mit dem teilt,
der ihm am wenigsten ähnelt.
Pierre-André Taguieff¹²⁷

I am a man: nothing alien is human to me.
Ashley Montagu¹²⁸

The idea of race is just that – an idea.
Peter Wade¹²⁹

In dem reichhaltigen diskursiven Reservoir, in welchem die Besonderheit oder *otredad* der amerikanischen Wirklichkeit konturiert, eingefordert oder abgelehnt wurde, nimmt der Komplex der Mestizierung von jeher einen zentralen Stellenwert ein. Dabei lässt sich – je nachdem ob diese *otredad* positiv oder negativ besetzt ist – weniger auf das diskursive Objekt, den Mestizen oder den Indio, als auf die jeweiligen, auf dem Fundament einer europäischen Kulturpraxis fußenden und daher vor allem fremdgesteuerten Bewertungshorizonte der an der literarischen Verhandlung des indianischen bzw. mestizischen Phänomens beteiligten Intellektuellen und das entsprechende hispanoamerikanische Selbstverständnis rückschließen. Gerade die Bewertung der ethnischen und kulturellen Vermischung kann als Indikator für eine Loslösung von Deutungsmustern externer Provenienz dienen.

Zunächst und jahrhundertlang durch die Politik und Kontrolle der spanischen Kolonialmacht und der ihr unterstellten kirchlichen, mit der religiösen 'Zivilisierung' der amerikanischen Ureinwohner betrauten Institutionen konditioniert, perpetuiert sich nach der politischen Unabhängigkeit die traditionelle Konzeptualisierung des Vermischungsgedankens in den durch Europa geschaffenen und von zahlreichen Lateinamerikanern adaptierten, 'modernen' Vorstellungen zu 'Rasse'.¹³⁰ Um welche Konzeptualisierung es sich handelte und welcher Entwicklung sie unterworfen war, soll im Folgenden skizziert und an einigen, prägnanten Beispielen der Literaturgeschichte Amerikas illustriert werden.

Schon in der Kolonialzeit dominierte ein negativ konnotiertes Konzept des Mestizen, welches sich in mehr als nur biologischer oder sozialer Hinsicht auf dessen Status als Nachkomme interethnischer

¹²⁶ Nach dem Titel *Race and Rumors of Race* von Howard Odum (1943).

¹²⁷ *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg 2000, S. 432.

¹²⁸ Als negatives Motto angeführt in: *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, Walnut Creek u.a., 61997, S. 57.

¹²⁹ Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, London/Sterling 1997, S. 13.

¹³⁰ Als Beispiel für oben genannte Loslösung von externen Deutungsmustern mag die Emanzipationsbewegung auf Kuba gelten, welche eine explizit alle 'Rassen' einschließende Bewegung war. Lagen dabei auch oftmals rhetorische und faktische Beweggründe vor, so ist dennoch nicht von der Hand zu weisen, dass Gleichwertigkeit der 'Rassen' zur Basis der zukünftigen kubanischen Nation erklärt wurde. Näheres hierzu in Ferrer, Ada, "Cuba 1898: Rethinking Race, Nation, and Empire", in: *Radical History Review* 73 (Winter 1999), S. 22-46; dies., "The Silence of Patriots: Race and Nationalism in Martí's Cuba", in: Belnap, Jeffrey; Fernández, Raúl (ed.), *José Martí's "Our América": From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham/London 1998, S. 245-246; De la Fuente, Alejandro, *A Nation for All. Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill/London 2001, S. 346; vgl. auch ders., "Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912", in: *Latin American Research Review* 34, 3 (1999), S. 48ff.; Helg, Aline, "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction", in: Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin 1990, S. 47-57.

Beziehungen bezog.¹³¹ Dabei ist die Bewertung des *mestizaje* nicht von der des Indios zu trennen, impliziert die Disqualifizierung der Rassenmischung doch bereits die der sich darin gleichsam reproduzierenden, indianischen 'Rasse'¹³², welche an von Garzón Valdés aus unterschiedlichen Quellen zusammengetragenen Attributen deutlich werden mag, die die jahrhundertealten Einstellungen der Eliten (hier Guatemalas) gegenüber dem Indio dokumentieren:

"[...] dieses Gesindel, Hurensöhne, Faulenzerranden [...], dieser Pöbel ist schlimmer als Vieh, diese Leute haben keine Gefühle, Mist-Indio, feiger Indio; sie übertragen Krankheiten und verderben alles mit ihrer Faulheit und ihrem Dreck [...] sexuell Abartige, sie sind wie Hunde, man muß sie kastrieren, um dieser Verwilderung zu beseitigen, muß man den Indio abrichten und säubern, sie sind für Guatemala nicht einmal als Dünger zu gebrauchen, sie sind falsch, Lügner, mit dieser verfluchten Rasse kann sich Guatemala nicht entwickeln".¹³³

¹³¹ Zum Übergang von religiös in biologisch begründete 'Minderwertigkeit' der amerikanischen Ureinwohner und der Herausbildung rassistischer Denkmuster gegenüber Indio und Mestize in der frühen Kolonialzeit vgl. Tolentino Dipp, Hugo, *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo 21992, Kap. I, "De la hereja a la raza" u. Kap. II, "La sangre perseguida".

¹³² Eine tatsächlich wertneutrale Verwendung des Begriffs 'Rasse' scheint mir unmöglich; umso weniger in dem hier zu diskutierenden Rahmen. Definitionen moderner Lexika suggerieren Objektivität, verweisen durch den impliziten Biologismus aber dennoch auf ihre ideellen Vorläufer. Eine tatsächlich neutrale rassische Einteilung, die lediglich auf der Feststellung von äußeren Merkmalen einer menschlichen Gruppe beruht, welche diese schlichtweg von anderen menschlichen Gruppen unterscheidet, wird im Rahmen solcher Definitionen verunmöglicht, wenn 'Menschenrassen' als "mehr oder weniger systematische Unterarten" des *Homo sapiens* aufgefasst werden, die "fruchtbar untereinander kreuzbar sind" (*Das neue Taschen Lexikon*, Bd. 10, Gütersloh 1992, S. 162, 'Menschenrassen'). Eine Definition des *Homo sapiens* kann nur biologisch sein und diesen als "eine Art der Säugetiere mit stärkster Entwicklung des Gehirns, insbes. der Großhirnrinde" postulieren (ebd., S. 161, 'Mensch' [Herv. S.G.]; vgl. auch *Mosaik Handlexikon*, München 1981, S. 780). So dürften auch 'rassische' Angaben wie "dicke Wulstlippen", "fleischige Nase", "Fettsteiß" oder Definitionen des (als deformiert aufgefassten) weiblichen Geschlechts (vgl. *Das neue Taschen Lexikon*, Bd. 10, S. 163-164) von den wissenschaftlichen Objekten selbst doch wenigstens mit Befremden aufgefasst werden. Das Konzept der biologischen, genetischen 'Rasse' ist von zahlreichen Wissenschaftlern als in Wirklichkeit schon lange obsolet herausgestellt worden. Es beschreibt eine Irrealität und hat keinen wissenschaftlichen Wert (vgl. Montagu, *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, Walnut Creek u.a., 61997, S. 45-47). Wenn im Text Bezug auf die den Rassenlehren oder ihren Vorläufern entnommene Vorstellung von 'Rasse' genommen wird, insbesondere wenn diese eine Rassenhierarchie und die Existenz entsprechend 'minder'- und 'höherwertiger Rassen' postuliert, wird dies durch einfache Anführungszeichen markiert. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die äußerst interessanten Daten zu der Geschichte des Begriffspaares 'Rasse'-Ethnie in Taguieff, Pierre-André, *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, S. 468-469, Anm. 47, ein Werk, auf das ich in dieser Arbeit immer wieder zurückgreifen werde. Ebenso wichtig sind die Bemerkungen von Robert J.C. Young in *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, London/New York 1995, S. 88-89. 'Ethnisch' war im Jahrhundert der 'rassischen' Elaborationen oftmals das der 'Rasse' zugeordnete Adjektiv. Wenn wir also heute von einer als neutral vorausgesetzten 'Ethnie' sprechen, sollte uns klar sein, dass dieser Begriff ebenfalls der rassentheoretischen Anthropologie und Ethnologie des 19. Jahrhunderts entlehnt ist: "We are still operating, in other words, in complicity with the history of our culture" (ebd., S. 89). Zur Relation 'Rasse'-Ethnie und deren Parallelen oder Überlappungen vgl. des Weiteren Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, S. 16-24, sowie Knight, Alan, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", in: Graham, *The Idea of Race in Latin America*, S. 93. Weder beziehen sich in Lateinamerika die Begriffe *indio* und *ladino* exklusiv auf einen 'rassischen' (vs. ethnischen) Rahmen, noch verhindert eine 'ethnische' Zuordnung rassistische Muster.

¹³³ Garzón Valdés, Ernesto, "Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista", in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 68. Schon in den Disputen um die Versklavung der Indios wurde von Vertretern der kolonialistischen Position propagiert, die Indios seien von Natur aus verlogen, faul, feige, dreckig ('wie Schweine'), melancholisch, ohne Erinnerungsvermögen, ohne Vernunft und sexuell abartig (vgl. Tolentino Dipp, *Raza e historia*, S. 85-88 u. 145; Ortega y Medina, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje*, Mexiko 1987, S. 33-34). Der Vergleich mit Kindern (der in dieser Arbeit wiederholt aufzunehmen sein wird) bildet noch eine harmlose Variante. Diese Apostrophierungen decken sich zudem mit einigen, die Angela Dencker für die bolivianische Oligarchie angibt: Faulheit, Unmündigkeit und Kindlichkeit, Perversität, Verschlagenheit – um nur einige zu nennen (vgl. *Der Indio in der bolivianischen Gesellschaft und Literatur der Jahrhundertwende*, Frankfurt/M. 1983, S. 84-85). Die Disqualifikation anderer (als 'weißer') 'Rassen' entstand (auch) in Lateinamerika nicht erst durch die Divulgation von Theorien, die man im engeren Sinne als Rassenlehren bezeichnen kann. Die Grundlagen für den modernen Rassismus in Lateinamerika wurden schon in der religiösen Debatte um die Rechtfertigung der *conquista* gelegt: Begriffe wie *canibales* oder der Vorwurf der Anthropophagie hatten schon zu Kolumbus' Zeiten in der europäischen Mentalität Vorstellungen von dehumanisierten Objekten generiert (vgl. Tolentino Dipp, Hugo, *Raza e historia*, S. 30 u. 40). Im Zentrum dieser Kontroverse stand bald die Verklärung der Kolonisierung (und auch der Versklavung; auch der Ausrottung) zur zivilisatorischen Mission gegenüber den Barbaren. Das Christentum erschien schon hier als Personifikation der Zivilisation gegenüber der indianischen *barbarie*. Wurde den *aborígenes* auch von päpstlicher Seite 1537 der Status von 'Menschen' zugesprochen – eine Frage, die im sozialdarwinistisch und rassentheoretisch geprägten Diskurs des 19. Jahrhunderts erneut verhandelt wird –, verwies ihr 'Heidendasein' sie weiterhin in den Bereich des satanischen Bösen, Qualifikationen wie 'bestias irracionales', "entendimiento bestial", "siervos y bárbaros" oder "animales que hablan" (vgl. Tolentino Dipp, *Raza e historia*, S. 68 u. 70, u. Ortega y Medina, *Imagología*, S. 34-35) in den jenseits des Humanen: Von Natur aus tierhaft, minderwertig, unfähig zu 'Zivilisation' und damit aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Solche negativen Kolonialmythen werden – oftmals in terminologischer Entsprechung – von den in diesem Teilbereich diskutierten Intellektuellen reaktiviert bzw. perpetuiert. Zur Begriffsgeschichte des 'Wilden' oder des *salvaje* vgl. auch Bitterli, Urs, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976; Stocking jr., George W., *Race, Culture, and Evolution. Essays in*

Der koloniale Beherrschungsapparat, dessen politische und ideologische Ausläufer teilweise weit bis ins zwanzigste Jahrhundert reichen, funktionierte vor allem über kulturelle Abwertung, 'rassische'/ethnische Diskriminierung, soziale Minderwertigkeit, politische und juristische Unmündigkeit, Segregation und ökonomische Abhängigkeit der Indianer,¹³⁴ gegenüber welchen sich die nicht-indianischen, herrschenden Bevölkerungssektoren nur negativ und exklusiv definieren konnten.¹³⁵ "In einer Gesellschaft, die zu ihrer eigenen Rechtfertigung auf der unablässigen Betonung ethnischer Differenz beruhte, mußte jede Tendenz zur Vermischung als höchst gefährlich erscheinen [...]".¹³⁶ Bereits im 16. Jahrhundert wurde die auch kulturelle Vermischung von offizieller Seite despektierlichen evaluativen Strategien unterworfen, manifestierten sich in dem, wie es heute eher üblich geworden ist zu sagen, Kulturkonflikt doch Formen von *resistencia cultural*, die für die Kolonialmacht und ihre kulturpolitische Taktik der indigenen Akkulturation eine Herausforderung darstellen musste: So werden von den mit der Überwachung der indianischen Kulturpraktiken betrauten Missionaren jene ('unreinen') Formen von Kulturresistenz als "quimera" oder "ensalada" ausgewiesen.¹³⁷ Diese 'mehr oder minder' offenkundige Geringschätzung von Indios und Mestizen verstärkte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch den Einfluss des positivistischen bzw. rassentheoretischen und (sozial)darwinistischen Gedankenguts¹³⁸, welches aus Europa importiert wurde – und dies, obwohl nicht zuletzt auch die Einsicht Bolívars in die ethnische Problematik des lateinamerikanischen Kontinents Anlass zu einer Distanzierung von Denkmustern der kolonialen Standesgesellschaft wie der *limpieza de sangre*¹³⁹ und

the History of Anthropology, Chicago/London 21982, S. 69-132; zur kolonialistischen Legitimationsideologie vgl. etwa Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, S. 183ff.; zum Einfluss von Aristoteles auf die koloniale Legitimationsdebatte vgl. Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristoteles y los indios de Hispanoamérica*, Santiago de Chile 1958; Tolentino Dipp, *Raza e historia*, insbesondere S. 76ff. Die Idee von physischen Differenzen als Zeichen menschlicher Inferiorität und damit auch eine *biologisch* begründete Qualität von Kultur bzw. Zivilisation ist bei dem griechischen Philosophen bereits vorgezeichnet. Hier ziehen einige Historiker eine Trennungslinie zwischen prämodernem (Antike und Mittelalter) und modernem Rassismus. Zur Gleichzeitigkeit von biologischer und religiöser Rechtfertigung der Sklaverei auf Cuba vgl. Ortiz, Fernando, "Martí y las razas" (1934), in: ders., *etnia y sociedad*, La Habana 1993, S. 114-116.

¹³⁴ Vgl. z.B. Dencker, *Der Indio*, S. 9. So ist seit der Entdeckung kaum ein Aspekt der amerikanischen Realität so be- und zersetzt von ideologischen Positionen wie das Indioproblem. Allein der Terminus 'Indio' war und ist einer komplexen Ideologisierung unterworfen (vgl. ebd., S. 2ff.). Dabei sollte betont werden, dass die Geschichte der Konzeptualisierung 'des Autochthonen' die der Apperzeption der indianischen Bevölkerung durch eine nicht-indianische (der zudem oftmals eine minderheitliche Interessengruppe entsprach) war (und ist). Diese Geschichte ist eine des 'Sprechens über'. Auch sei mitbedacht, dass so übliche und auch unumgängliche, jedoch wenig konkrete Begriffe wie 'Indio', *lo indio* oder *indígena* nicht dazu angetan sind, die tatsächliche Multiplizität der indigenen Kulturen und ihre lokale Verankerung zu reflektieren.

¹³⁵ Vgl. ebd. Dencker, S. 23. Die soziopolitischen und kulturellen Prämissen, denen die eurozentristische und somit negative Konzeptualisierung des Indios unterliegt, sind, wie Dencker anmerkt, in fundamentaler Weise bestimmt durch die problematische Ambivalenz der hispanoamerikanischen Gesellschaften, "zugleich kolonialisatorisch wie kolonial abhängig zu sein" (ebd., S. 23). Diese "Doppelposition" ergibt sich daraus, dass eine externe, koloniale Abhängigkeit gegenüber dem spanischen Mutterland und eine interne, dem indianischen Element gegenüber kolonialisatorische Beherrschung koexistieren (vgl. ebd., S. 23f.).

¹³⁶ Von Oertzen, Eleonore, "Editorial", in: Dirmoser, Dietmar; Gabbert, Wolfgang u.a. (Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte* 16, Münster/Hamburg 1992, S. 2.

¹³⁷ Vgl. Lienhard, Martin, "Sociedades heterogéneas y 'diglosia cultural' en América Latina", in: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen 1994, S. 93f. sowie ders., "Las huellas de las culturas indígenas o mestizas-arcáicas en la literatura escrita de Hispanoamérica", in: López de Abiada, José Manuel; Peñate Rivero, Julio (Hrsg.), *Perspectivas de comprensión y de explicación de la narrativa latinoamericana*, Bellinzona 1982, S. 79-93.

¹³⁸ Positivismus und (Sozial-)Darwinismus oder auch Evolutionismus werden oftmals zu einem wenig differenzierten Ganzen vermergt. Positivismus meint zunächst einmal nur die auf die Werke von Auguste Comte zurückgehende und an positiver Wissenschaftlichkeit orientierte Strömung. Die Positivisten selbst nun assimilierten und verwendeten im Verlauf der Rezeption neuer (wissenschaftlich, positiv belegter) Theorien und Modelle die dem Evolutionismus zuzuordnenden Paradigmen. Die einzelnen Zweige gingen eine Synthese ein und konnten daher zum 'Positivismus' zusammengelesen werden. 'Positivist sein' konnte durchaus gleichbedeutend mit Anhängerschaft des Evolutionismus, Darwinismus, Biologismus etc. sein. Dennoch bilden hier – gerade was den lateinamerikanischen Bereich anbelangt – genauere Differenzierungen ein Desiderat. So konnten – dieser Hinweis mag an dieser Stelle genügen – Positivisten (wie einige Mexikaner) auch Gegenpositionen zu einer sozialdarwinistischen und rassistischen Epistemologie einnehmen.

¹³⁹ Vgl. Schumm, Petra, "'Mestizaje' und 'culturas híbridadas' – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", in: Scharlau (Hrsg.), *Lateinamerika denken*, S. 60. Das auf der iberischen Halbinsel im Rahmen der *reconquista* konsolidierte Konzept der *pureza de sangre* (und das davon abgeleitete System der *castas*) wies in Lateinamerika 'rassische' Determinanten auf. Rassenvorurteile und historisch-kulturelle 'Inferiorität' bildeten ein untrennbares, ideologisches Konglomerat (vgl. Tolentino Dipp, *Raza e historia*, S. 99ff.; Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*", S. 72) – wobei allerdings

somit von negativ besetzten biologisch-hereditären Bastardisierungstheorien hätte geben können, zumal ja im Laufe der politischen Emanzipation und der in deren Folge entbrannten Identitätsdebatte explizit eine Loslösung vom spanischen Kulturkolonialismus angestrebt wurde.¹⁴⁰

Das Gedankengut, welches also bereits in der Kolonialzeit maßgeblich den Diskurs der Eliten bestimmt hatte,¹⁴¹ erlangte durch die Propagierung des Evolutionismus, des Sozialdarwinismus und rassenanthropologischer Lehren¹⁴² eine neue, nun 'wissenschaftliche' und als objektiv etikettierte Grundlage. Das menschliche Dasein wurde in zunehmendem Maße als das Resultat natürlich-biologischer Gesetze angesehen.¹⁴³ In Anlehnung an den europäischen bzw. US-amerikanischen Modellcharakter und unter Ablehnung der eigenen indigenen und mestizischen Geschichte und Herkunft begaben sich die sogenannten *civilizadores* an die Aufgabe, in ihrer Heimat 'Zivilisation' und Fortschritt einzuführen und mittels des Applizierens von Theoremen der im Zuge der positivistisch-wissenschaftlichen Neuorientierung entstandenen Disziplinen die jungen (oder 'barbarischen'), politisch unabhängigen Republiken zu modernen Nationen umzuformen.¹⁴⁴

Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos serán las metas del proyecto civilizador, y, como consecuencia anular el propio pasado, considerándolo *inpropio*. [...] Dejar de ser lo que se es, para ser otro distinto, va a ser la preocupación de este nuevo esfuerzo cultural latinoamericano.¹⁴⁵

Das positivistische Credo *progreso/libertad/orden* – Leitstern der gesellschaftlichen und kulturpolitischen Umstrukturierung – war Autoren wie Sarmiento, Echeverría, Carlos Octavio Bunge¹⁴⁶, José Ingenieros (Argentinien), Nicomedes Antelo oder Alcides Arguedas (Bolivien) und Francisco Bulnes (Mexiko), um nur einige der bekanntesten zu nennen, angesichts der 'antizivilisatorischen' Einwirkung der indianischen Völker nicht zu erfüllen.¹⁴⁷ Die Mischung erscheint als Negation der Zukunft und Bedrohung für die eigene (oder projektierte) weiße, europäische Identität. Das Verlangen nach Fortschritt, Modernität und auch ökonomischem Aufstieg war zunehmend gepaart mit dem nach

anzumerken ist, dass sich im Falle der iberischen Variante schon in der semantischen Verknüpfung von Christentum und Blut eine metaphorische Überlappung biologischer und kultureller Faktoren manifestiert.

¹⁴⁰ Eine Entwicklung, die, generell auf die bereits angeführte Formel der *desespañolización* gebracht, einerseits mit der Konsolidierung des Namens *América Latina* einherging, andererseits auch mit Ansätzen, welche Zeugnisse der ersten Suche nach einem auch literarischen Amerikanismus darstellen.

¹⁴¹ "La política de marginación y discriminación de las mayorías cristalizó en una suerte de *matriz* en que se gestaron, durante siglos, los *macroprocesos culturales* del continente. Marcadamente *colonial*, esta matriz no desapareció con la 'emancipación' – la toma del poder político por parte de las oligarquías criollas del siglo XIX" (Lienhard, "Sociedades heterogéneas", S. 93 [Herv. Lienhard]).

¹⁴² Aufgrund der konzeptuellen Überschneidungen, Vermischungen und Interdependenzen ist es beinahe unmöglich, die darunter zu fassenden Disziplinen und Strömungen wie Darwinismus, Sozialdarwinismus, Ethnologie, Paläontologie, Anatomie, Kraniologie/Phrenologie, physische und kulturelle Anthropologie strikt zu trennen. Biologische und kulturelle, anatomische und soziologische, psychologische und ontogenetische Begriffe und Konzepte griffen ineinander und ergänzten sich gegenseitig. Eine 'Soziologie' war ohne die Biologie nicht zu denken, ebenso wenig eine Kultur- oder Sozialanthropologie ohne 'Rassen'.

¹⁴³ Vgl. dazu Leys Stepan, Nancy, "The Hour of Eugenics". *Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca/London 1991, S. 21.

¹⁴⁴ *Civilización* und *progreso* gehören sicherlich zu den meistgenannten 'Zauberwörtern' des lateinamerikanischen 19. Jahrhunderts. "Der Inbegriff und die Verkörperung der 'Zivilisation', Gegenstand aller Sehnsüchte der herrschenden Klassen und Gruppen [...], Modell und Vorbild für ihre politischen, ökonomischen, kulturellen [...] Bestrebungen, ist dabei Europa und die europäische Kultur; in zunehmendem Maße auch der unaufhaltsam aufsteigende 'Nachbar im Norden'. Demgegenüber wird all das, was im eigenen Land dem erstrebten Ziel der Annäherung an die Maßstäbe der europäischen 'Zivilisation' entgegensteht, als 'Barbarei' verrufen" (Dencker, *Der Indio*, S. 70).

¹⁴⁵ Zea, Leopoldo, "América Latina: largo viaje hacia sí misma", in: *Latinoamérica* 18 (1978), S. 14 (Herv. S.G.). 1986 präzisiert Zea diesen Gedanken des *querer ser como*: "[...] weil die Negation der eigenen Kultur zu dem Gedanken führt, daß man, um Mensch zu sein, wie der Europäer sein muß" (Fornet-Betancourt u.a. [Hrsg.], *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1989 S. 141 [Herv. i. Orig.]). Die nach der politischen Unabhängigkeit einsetzende *desespañolización* ging wie im Einleitungsteil skizziert deutlich mit einer kulturellen Hinwendung zu Europa einher, fand jedoch auch Kritiker. Auf den Chilenen Nicolás Palacios, der diese Abwehr des 'Uneigenen' explizit und ganz besonders auf die spanische 'Rasse' bezog, wird mehrfach einzugehen sein.

¹⁴⁶ Dessen *Nuestra América*, wie Helg festhält, heute beinahe vergessen ist, aber seinerzeit geradezu Berühmtheit erlangt hatte ("Race in Argentina and Cuba", S. 39).

¹⁴⁷ Zu den *civilizadores* vgl. Zea, "Largo viaje", S. 14-15; ders., *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México 1990, S. 61).

'rassischer Reinheit' – für zahlreiche Denker ebenso Vorbedingung wie Garant für ein prosperierendes, modernes Amerika.¹⁴⁸ 'Rasse' implizierte sowohl lateinamerikanische Rückständigkeit als auch projektierte, weiße(re), 'strahlende' Zukunft.

Wenn sich für die einzelnen Länder auch deutliche Unterschiede abzeichnen und nicht übersehen werden darf, dass (sozial)darwinistisches bzw. rassistisches Gedankengut weder in allen lateinamerikanischen Ländern in gleicher Intensität verbreitet und in die Praxis umgesetzt wurde, noch stets die gleichen Autoren favorisiert wurden¹⁴⁹ – so zeichnen sich hier etwa für die Länder Mexiko und Peru auf der einen, und Argentinien auf der anderen Seite deutliche Unterschiede ab, und im Gegensatz zu ihren argentinischen, uruguayischen oder bolivianischen Mitstreitern werteten zudem die maßgeblichen Positivisten Perus das indigene Element nicht negativ¹⁵⁰ –, geht es in diesem Teil der vorliegenden Arbeit jedoch vielmehr um die Darstellung und exemplarische Illustration des von rassistischen Ideen durchzogenen Denkens des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und der diesem innewohnenden Argumentationsbasis: ein Denken, das als dissoziative Methode funktioniert, teilt, unterscheidet und durch Hierarchisierung klassifiziert.¹⁵¹ Es geht also um das Aufzeigen von bestimmten *Begriffen* und *Konzepten*, welche dieser die Gesellschaften und deren Entwicklungsprozess vor allem 'rassisch' begründenden Argumentationsbasis immanent sind und konstitutive *patterns* des "intellectual baggage"¹⁵² bilden. Mit Orione und Leys Stepan können Biologismen und Sozialdarwinismen als *metalenguaje*¹⁵³ aufgefasst werden, welcher als diskursiver Rahmen die Interpretationen von Nation, Gesellschaft und deren Geschichte determiniert. Diese Intromission eines evolutionistisch-biologistischen *metalenguaje* soll in diesem Teilbereich an einigen Texten verfolgt werden. Die literarischen Erzeugnisse von Sarmiento, Bunge, Arguedas oder Palacios sollen in diesem Sinne als repräsentative Exponate einer bestimmten Phase der lateinamerikanischen Ideengeschichte und einer spezifischen Weltinterpretation dienen. Auf eine detaillierte Beschreibung des historischen und sozialen Kontextes der angeführten Autoren muss in dieser Darstellung leider verzichtet werden.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Ein auf den ökonomischen Bereich fokussiertes Verständnis des Fortschrittbegriffs greift hier viel zu kurz. So war er allein schon aufgrund prädarwinistischer 'Rassen'- und Evolutionskonzepte, aber vor allem im Rahmen der zunehmenden Biologisierung mit einer biologischen Axiomatik gepaart. Der Fortschrittsgedanke erscheint als vermengt mit der Idee, nach welcher die menschliche Entwicklung auf einen tierischen Vorläufer zurückgeht. Fortschritt wurde mehr und mehr mit Evolution amalgamiert, letzter Begriff ersetzte bisweilen den ersten oder galt als dessen Definition. Ein Konzept wie *orden* wurde vielfach zoologisch abgeleitet. Fortschritt meinte nicht nur den ökonomisch-materiellen, sondern auch den mentalen, psychischen und moralischen.

¹⁴⁹ Siehe zur hispanoamerikanischen Rezeption des mit dem Darwinismus verbundenen Gedankenguts vor allem Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001; zum Darwinismus allgemein Glick, Thomas F. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago/London 2¹⁹⁸⁸.

¹⁵⁰ Man denke hier etwa an den peruanischen Positivisten Manuel González Prada und seine 1908 publizierten *Horas de lucha* ("Nuestros indios"). Der Positivismus lateinamerikanischer Prägung ist in seinen länderübergreifenden und auch spezifischen Komponenten zusammengefasst in Stoetzer, Carlos O., "Positivismo. Realismo y Naturalismo. Ciencia", in: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Hrsg.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México 1986, S. 143-161. Auch die sich in Argentinien über Ricardo Rojas abzeichnende höhere Valorisierung des Autochthonen sei genannt.

¹⁵¹ Und damit dem Klassendenken sowie den Theorien (oder der Fiktion) einer 'natürlichen' Ordnung der Geschlechterrollen und -differenz nicht unähnlich ist (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 11; Young, *Colonial Desire*, Kap. 4: "Sex and Inequality: The Cultural Construction of Race"; McClintock, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York/London 1995; Leys Stepan, Nancy, "Race and Gender. The Role of Analogy in Science", in: Goldberg, (ed.), *Anatomy of Racism*, S. 38-57).

¹⁵² Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", S. 41.

¹⁵³ Zum "bagaje teórico evolucionista" als *metalenguaje* vgl. Orione, Julio, "Florentino Ameghino y la influencia de Lamarck en la paleontología argentina del siglo XIX", in: *Quiju* 4, 3 (sept.-dic. 1987), S. 447-471; Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", S. 41. Leys Stepan spricht in Anlehnung an Orione von verschiedenen Sozialdarwinismen, die als "meta-languages" der Analyse von Geschichte und Schicksal der amerikanischen Völker dienten. So können in ein und demselben Text etwa transformistische Theoreme Lamarcks mit selektionistischen Darwins und auch anti-darwinistischen von Agassiz aufeinandertreffen.

¹⁵⁴ Wobei hinzugefügt werden kann, dass aufgrund der den Rassenlehren innewohnenden Prinzipien, welche 'rassisch', 'charakterologisch' und 'heredopathisch' angelegt sind, die Ursachen soziostruktureller, historischer und ökonomischer Aspekte ja gerade verdeckt werden. Lehren folgend, welche die angeblichen, biologischen Gesetze des Lebens zu Gesetzen der Geschichte deklarieren, beschreiben und erklären die verschiedenen Autoren die sozio-kulturellen, historischen und politischen Modalitäten der jeweiligen Länder Hispanoamerikas mit ebendiesen Gesetzen. Somit kann

Um das Problem innerhalb des hier gegebenen Rahmens umreißen zu können, muss eine Vereinfachung in Kauf genommen werden, die einer weiter ausholenden und differenzierteren Abhandlung bedarf.¹⁵⁵ Der Sozialdarwinismus stellte keine monolithische oder homogene Bewegung dar, und im Falle der hier angeführten Beispiele lassen sich sehr wohl auch unterschiedliche Argumentationsstränge, die auf den jeweiligen historischen und sozialen Augenblick (also die regionalen Interessen und 'Notwendigkeiten') sowie die Absicht des jeweiligen Verfassers hindeuten, nachweisen. So war etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die nationale Selbst-Positionierung und damit die Grenzziehung zwischen 'Selbst' und dem 'Anderen'¹⁵⁶ virulenter als im frühen 20. Jahrhundert. In Ländern mit einer starken Immigration sind nationalistische Strömungen zu Anfang des 20. Jahrhunderts zudem aufgrund eines veränderten ethnischen Spektrums durch andere Rassismen konstituiert.¹⁵⁷ Der bolivianische Kontext von Alcides Arguedas ist, mikrostrukturell betrachtet, zweifellos ein anderer als der argentinische Sarmientos oder Bunges. Eine gemeinsame Argumentationsbasis – über alle sozio-politischen Kontexte hinaus – ist jedoch in den Texten aller im Folgenden genannten Autoren verifizierbar:

Había un acuerdo básico: la raíz de la crisis de diverso orden que sufrían los pueblos hispanoamericanos no se atribuía a la debilidad estructural y productiva de esas en un contexto de creciente internacionalización, sino a la caracterología de sus grupos componentes.¹⁵⁸

Die diesem "acuerdo" zugrundeliegenden und ebenso entspringenden Konzeptionen und Theoreme sind Gegenstand dieses Kapitels. Um den begrifflichen und konzeptuellen Rohstoff der jeweiligen Autoren aufzuzeigen, soll unter Einbezug von Studien zu maßgeblichen europäischen Theorien und Quellen 1) ein genereller Überblick über den intellektuellen Kontext durch 2) das Demonstrieren von Einflusslinien im Detail ergänzt werden,¹⁵⁹ um 3) Analogien in Inhalt und Denkstrukturen aufzuzeigen.

Einige Erläuterungen zum Verständnis des Begriffs 'Rassismus', der dabei eine zentrale Rolle spielt, seien vorangestellt: Wird im Folgenden von 'Rassismus' gesprochen, verstehe ich darunter in Anlehnung an Taguieffs Theorie des Rassismus¹⁶⁰ zunächst "ein Ensemble von Darstellungen, Werten und Normen, die von historisch belegten und konsensual als 'rassistisch' bezeichneten 'Theorien', 'Doktrinen' oder 'Philosophien' aufgestellt"¹⁶¹ und/oder aus diesen abgeleitet werden. Rassismus meint

eine Rassentheorie (als Ideologie) auch beschrieben werden als ein System zur Erklärung von Geschichte und Gesellschaft sowie deren Entwicklung oder zur Interpretation der *Welt* (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 29 u. 215-216).

¹⁵⁵ Ich verweise auf die hier angegebene Literatur.

¹⁵⁶ Vgl. Leys Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, S. 7.

¹⁵⁷ Dies ist z.B. an den Texten von Sarmiento auf der einen Seite und denjenigen von Nicolás Palacios auf der anderen verifizierbar. Die diskriminierenden Klassifizierungen beziehen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vor allem auf indigene oder mestizische Bevölkerungsgruppen und im Zuge der Einwanderung zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts auch oder stattdessen auf als rassengebildet oder rassisiert gedachte Immigranten. Begriffe wie rassenbildend/rassisieren meinen hier die Postulierung und Wahrnehmung von Individuen oder einer Gruppe von Individuen als 'Rasse' bzw. die Operation und die Art und Weise, in der diese zu einer 'Rasse' geformt, gebildet wird. In der englischsprachigen Fachliteratur haben sich die entsprechenden Termini *to racialize*, *racializing* ("racially forming") und *racialized* ("racially formed") etabliert (vgl. z.B. Goldberg, "Introduction", in: ders. [ed.], *Anatomy of Racism*, S. XII u. XIII); ebenso *racialism*, *racialist* (Gerard, Pierre-Charles, "Racialism and sociological theories", in: *Sociological theories: race and colonialism*, Paris, UNESCO, 1980, S. 69-83). Im Spanischen findet sich der Begriff *racialista*. Vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 56ff., 100-103, 145ff.: Rassenbildung, Rassisierung, *racialisation*, *racisation*.

¹⁵⁸ Carlos Alemán, "Prólogo", in: Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América (NA)*, Buenos Aires 1994 (1903), S. 13. Die sechste Ausgabe von 1918 war mit einem Vorwort von José Ingenieros versehen.

¹⁵⁹ Ein Rückgriff auf Arbeiten zur Geschichte der Anthropologie scheint mir im Rahmen der Darstellung rassentheoretisch beeinflusster hispanoamerikanischer Autoren nicht nur erhellend, sondern geradezu unerlässlich, bewegen sich die meisten literaturwissenschaftlichen Analysen in diesem Bereich doch auf einem recht oberflächlichen Niveau und gehen kaum über stark komprimierte Zusammenfassungen der bekanntesten Theorien oder, weniger noch, die reine Nennung von Namen hinaus.

¹⁶⁰ Vgl. zu den folgenden Darlegungen Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 271ff. Das Modell Taguieffs soll in diesem Teilbereich der Arbeit für die Bestimmung rassistischer Diskurselemente in einem hispanoamerikanischen Kontext fruchtbar gemacht werden.

¹⁶¹ Ebd., S. 274. Von Rassismus zu sprechen scheint also zunächst dann nahezuliegen, wenn eine Geschichtsphilosophie oder -interpretation "auf der Grundlage des Primats oder der Dominanz ethnischer Faktoren" konzipiert ist (Taguieff, *Die*

mithin eine Ideologie, die Teil von Praktiken und/oder Verhaltensweisen ist und impliziert in Vorurteilen oder durch Akte des Diskurses geäußert wird, "deren Kerne zwar verschieden fokussiert sein können", sich jedoch konkret durch "eine Reihe geistiger Akte oder Positionen"¹⁶² beschreiben lassen als:

1) *Ablehnung des Universellen*: Diese manifestiert sich diskursiv in der "Ablehnung der Einheit der menschlichen Spezies oder der regulativen Idee einer menschlichen Gemeinschaft, die sich über alle kollektiven Unterschiede hinweg bildet".¹⁶³ "Alles geschieht, als formuliere der Rassist mehrere, verschiedene *menschliche Naturen* (oder setze sie voraus) [...]".¹⁶⁴ 'Es gibt keine anthropologische Universalität' ist das übergeordnete Motto, in dessen Rahmen wir etwa die Kritik am Humanitarismus oder an den Menschenrechten als "nutzloser, ja schädlicher Fiktion"¹⁶⁵ finden. Verifizierbar ist diese Regel in den Texten von Ingenieros¹⁶⁶, Bunge, Palacios, Arguedas. Bunge¹⁶⁷ bezeichnet die Menschenrechte als Vorurteil,¹⁶⁸ Arguedas als "seductoras dogmas [für die mestizischen "clases populares"] de una igualdad y fraternidad ilusorias" oder "igualitarismo bárbaro"¹⁶⁹; Palacios (1854-1911) erblickt in ihnen neben einer "locura filantrópica"¹⁷⁰ "fantasmas disfrazados"¹⁷¹ oder "declamaciones interesadas de las inferiores respecto al absurdo de la igualdad de todas las razas humanas"¹⁷².

2) *Festlegung von Kategorien* von Individuen unter der Voraussetzung einer "Derealisierung der Dimension des Individuellen": Individuen werden angeblich "stabilen oder im Verlauf der Evolution stabilisierten Klassen von Menschen zugeordnet", um sie dann nur als Vertreter der Kategorie zu ver- und behandeln, der sie, wie postuliert wird, angehören oder ursprünglich angehört haben und die festgelegt ist. 'Derealisierung' des Individuums meint hier "den Prozeß der Auflösung des Individuellen als solchem und sein Aufgehen in die Gemeinschaft, die allein wirklich ist und so existiert, dass sie als dauerhaft bezeichnet werden kann: 'Rasse', 'Ethnie', 'Kultur'/'Zivilisation', 'Mentalität', 'Volk' usw.". ¹⁷³ Die

Macht des Vorurteils, S. 107).

¹⁶² Ebd., S. 274.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd., S. 41 (Herv. Taguieff).

¹⁶⁵ Ebd., S. 275. "Denn jede Erklärung der Menschenrechte ist universell." Diese Kritik oder Ablehnung muss nicht unbedingt explizit erfolgen, bildet sie doch implizites, aber grundlegendes ideologisches Postulat der im Folgenden darzulegenden Konzeptionen. Es ist jedoch geradezu erstaunlich, mit welcher Regelmäßigkeit die von Taguieff für den Rassismus als essenziell hervorgehobene Ablehnung der menschlichen Gleichwertigkeit im sozialdarwinistischen und rassentheoretischen Kontext tatsächlich und völlig unverbrämt auftritt.

¹⁶⁶ Vgl. etwa das (zweite hier zu erwähnende) Vorwort von José Ingenieros zu Sarmiento, Domingo Faustino, *Conflicto y armonías de las razas en América Latina*, Buenos Aires 1915 (1883).

¹⁶⁷ NA, S. 129. Zu Ingenieros und Bunge vgl. auch Montserrat, Marcelo, "The Evolutionist Mentality in Argentina: An Ideology of Progress", in: Glick u.a. (eds.), *Reception of Darwinism*, S. 21-22; ders., "La presencia evolucionista en el positivismo argentino", in: *Quipu* 3, 1 (ene.-abr. 1986), S. 91-101; Stabb, Martin S., *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, Chapel Hill 1967, S. 30-31. Stabb bietet in seinem Kapitel "The sick continent and its diagnosticians" eine gute Darstellung zu Bunge, Ingenieros, Alcides Arguedas sowie Francisco García Calderón (S. 12-33).

¹⁶⁸ Die 'biologische Schule' erscheint ihm als Impfung gegen die "viruela boba del filantropismo romántico" (zitiert aus *El derecho* bei Montserrat, "Presencia evolucionista", S. 96; vgl. auch "Evolutionist Mentality", S. 21).

¹⁶⁹ PE, La Paz 1937 (1909), S. 59 u. 60; vgl. auch S. 255 u. 264.

¹⁷⁰ Palacios, Nicolás, *La raza chilena, libro escrito por un chileno y para los chilenos*, Santiago?, 41988 [Valparaíso 1904], S. 309. Teile des Buches wurden vor der Publikation offensichtlich über die Presse den Lesern zugänglich gemacht (vgl. Tupper, Patricio, "Ideario de Nicolás Palacios", ebd., S. XV).

¹⁷¹ D.h. der Aufklärung, ebd., S. 423.

¹⁷² Ebd., S. 309. Besonders aufschlussreich und erschreckend sind die Passagen auf den Seiten 286-287 u. 292ff.: Philanthropie (z.B. gegenüber 'Unfähigen', ausgesetzten Kindern oder Waisenkindern) ist dort nicht nur zu einem Schimpfwort verkommen, sondern gleichsam Synonym für 'degenerierte' und 'moralisch dekadente Rassen' – z.B. die *raza latina*. So sei es auch der "utopia latina" von der 'Gleichheit der Rassen' zuzuschreiben, dass die in den USA lebenden "infelices negros", "nacidos para ser mandados i protejidos por almas superiores", nun ohne Herr und Beschützer seien und in "salvajismo" und "antropofajia" zurückgefallen seien (ebd., S. 423). 'Mitleid' kann hier nicht über die Annahme einer fixierten, 'rassischen' Essenzialität, die in (folglich schädlicher) Freiheit gleichsam wieder hervorbricht, hinwegtäuschen. Palacios fordert explizit dazu auf, die 'schädlichen' "doctrinas universalistas", also die Menschenrechte, aufzugeben (ebd., S. 466 u. 404f.). Entsprechende Zitate aus Sarmientos Texten werden detaillierter aufzunehmen sein.

¹⁷³ *Die Macht des Vorurteils*, S. 276 [Herv. Taguieff]. Das Kollektiv wird gewissermaßen und stattdessen zum Individuum. In diesem Kontext spricht Taguieff (ebd., S. 277) bezeichnenderweise auch von der "Selbststrassenbildung der Nation" und

These von der feststehenden Zugehörigkeit des Individuums impliziert also die der Permanenz des Zugehörigkeitstyps (oder zumindest die seiner Dauerhaftigkeit). Der Begriff 'Rasse' ist hier nicht unbedingt konstitutiv oder maßgebend:

Es ist unerheblich, ob diese anthroposozialen Substanzen, die als allein wirklich existierend dargestellt werden, als 'Rassen' bezeichnet werden. Der Rassismus reduziert sich nicht auf eine Frage der Worte, die gewählt werden.¹⁷⁴ – Es ist die soziale Wahrnehmung der rassischen Qualität, die die Rasse ausmacht. Und die Art und Weise, wie das rassische Element bezeichnet wird.¹⁷⁵

3) *Verabsolutierung kollektiver Unterschiede* oder "Fundamentalismus des Unterschieds"¹⁷⁶: Der Unterschied zwischen 'Rassen' und Kulturen wird absolut gesetzt, "ist damit kein Unterschied mehr, und die beiden Begriffe können nicht mehr miteinander verglichen werden."¹⁷⁷ Aus diesem Fundamentalismus folgt die These der 'Nichtassimilierbarkeit' der Mitglieder einer bestimmten 'Rasse' in Bezug auf andere 'Rassen' (die 'überlegenen')¹⁷⁸ und damit die Unmöglichkeit einer wahren menschlichen Gemeinschaft. Eine wirkliche Kommunikation wird ausgeschlossen, sowohl im kulturellen wie im biologischen Sinne¹⁷⁹: Kulturelle oder interethnische 'Kreuzung' werden als Modi desselben Prozesses der pathologischen Degeneration aufgefasst bzw. der Auflösung der postulierten (eigenen) kollektiven Identität.¹⁸⁰ Die von der Verabsolutierung der Differenz und der differenzialistischen Kategorisierung¹⁸¹ implizierte Norm wird "entweder als Pflicht zur Wahrung der eigenen Identität oder zur Pflicht der Wahrung der Reinheit jeder Identität formuliert."¹⁸² Die Nichtbeachtung dieses differenzialistischen Grundsatzes führt zu einer Entwicklung vom "Besseren zum weniger Guten"¹⁸³, die selbst verabsolutiert wird: Hier finden wir a) physische und/oder intellektuelle 'Dekadenz', 'Schwächung', 'Degeneration'¹⁸⁴ oder 'Atrophie'¹⁸⁵ und damit das Gegenteil zur 'Perfektionierung der Rassen' und b) die

illustriert dies mit einem Zitat von George Vacher de Lapouge (aus *L'Aryen. Son rôle social*, Paris, A. Fontemoing, 1899, S. 511): "Das Individuum wird durch seine Rasse ausgelöscht, es ist nichts. Die Rasse, die Nation ist alles" (vgl. auch ebd., S. 516). Die Thesen von Vacher de Lapouge bilden neben denen anderer Rassentheoretiker die ideologische Grundlage der *Raza chilena* von Palacios. Leys Stepan zählt Vacher de Lapouge zu den generell in Lateinamerika rezipierten Rassentheoretikern (vgl. "The Hour of Eugenics", S. 45). Schon 1888 zählte er zu denjenigen, die soziale Ungleichheit aufgrund 'rassischer' Ursachen propagierten. Aus seiner Feder stammen u.a. auch: "L'anthropologie et la science politique", in: *Revue d'anthropologie*, 15. März 1887; *Les Sélections sociales*, Paris 1896; *Race et milieu social. Essais d'anthroposociologie*, Paris 1909; "La Race chez les populations mélangées", publ. 1923 in: *Eugenics in Race and State*, Bd. II, Baltimore.

¹⁷⁴ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 278.

¹⁷⁵ Ebd., S. 514, Anm. 4. Taguieff betont zudem, dass der Rassismus, um in einer Gesellschaft zu funktionieren, keineswegs eine explizite 'Rassen'-Theorie braucht (die zur Zeit der oben genannten Autoren zudem mehr als gegeben war). Es gibt Formen des Rassismus, die sogar "ausdrücklich jegliche Vorstellung von 'Menschenrassen' ablehnen" (ebd., S. 271). Vgl. hierzu auch Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*", S. 93, wo es zum biologischen (Rasse) und kulturellen (Ethnie) Faktor heißt: "The key terms here are *ascriptive* and *deterministic*. To equate ethnicity and race, and to suppose that they determine significant ascribed characteristics of such strength and staying power that they are, in practical terms, immutable, is to fall prey to racism, even if those characteristics are not alleged to be biologically determined. [...] It is the inescapable ascription that counts" (Herv. Knight).

¹⁷⁶ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 283.

¹⁷⁷ Ebd., S. 278.

¹⁷⁸ Ebd. Diese These wurde durch Rassentheoretiker ergänzt, welche die Mischung von z.B. 'affinen' oder 'verwandten Rassen' als eugenisch 'genehmigten' (z.B. auch Paul Broca). Vgl. auch hier Anm. 205 u. 206. Die indianisch-afrikanisch-europäische Variante Lateinamerikas korrespondierte jedoch nicht mit den europäischen Standards.

¹⁷⁹ Zum Verhältnis 'Rasse'/Kultur vgl. auch Balibar, Etienne, "Paradoxes of Universality", in: Goldberg, *Anatomy of Racism*, S. 284-285 u. 290-292.

¹⁸⁰ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 278-279.

¹⁸¹ Taguieff verwehrt sich gegen eine antirassistische Auffassung, nach der Rassismus in seiner Essenz die Negation bzw. *Ablehnung* der Differenz sei (Heterophobie), und integriert in seine Betrachtungen auch die Affirmation, das Lob derselbigen: Heterophilie (vgl. dazu *Die Macht des Vorurteils*, S. 37ff. u. 309ff.).

¹⁸² Ebd., S. 279. Der in der Mischung implizierte Fehler bestand in der Übertretung dieser Wahrung. Die Idee der (biologischen, somatischen) Wahrung impliziert das Verbot von körperlichem Kontakt.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Der im deutschen Sprachraum gesetzte Begriff war oftmals Entartung. Wies das Thema der Degeneration auch Varianten auf, kann das Konzept im Allgemeinen zusammengefasst werden als: ein der Evolution entgegengesetzter, pathologischer und hereditärer Prozess; Abweichung vom 'Normalen', Rückschritt, regressives Stadium.

¹⁸⁵ Die pathologisch ausgerichtete Perspektive manifestiert sich ferner in der Häufung von Titeln wie *Pueblo enfermo* (Alcides Arguedas), *La enfermedad de Centroamérica* (Salvador Mendieta), *Manual de patología política* (Agustín Álvarez Suárez), *El continente enfermo* (César Zumeta) (vgl. hierzu auch Stabb, *In Quest*, Kap. II). Auch Bunge stellt seine Analyse wiederholt unter das Motto der Krankheit (NA, z.B. S. 177): "Es la tarea de los grandes clínicos de

Behauptung, nicht alle Menschenrassen seien perfektionierbar.¹⁸⁶

4) *Naturalisierung der Unterschiede*, sei es durch wissenschaftliche Biologisierung oder 'kulturalistische' Festlegung¹⁸⁷. In der biologisierenden Naturalisierung beruht die Bestimmung der Unterschiede auf der Vererbung und geht somit auf ein hereditarisches Postulat zurück.¹⁸⁸ Dass die den 'Rassen' nachgesagten Unterschiede eine kausale Bedeutung für die spezifischen und unterschiedlichen Partikularitäten der kulturellen Entwicklung besitzen, macht eine der Grundannahme rassistischer Ideologien schlechthin aus.¹⁸⁹ Gerade der differenzielle Rassismus verfährt dabei nach folgender Formel der Ursachenbestimmung: 'eine solche biologische Rasse, eine solche Kultur (und/oder Zivilisation)'.¹⁹⁰

5) *Interpretation von Unterschieden*, die auf eine universelle Werteskala projiziert werden, als Ungleichheit.¹⁹¹ Ungleichheit setzt Differenz und Unähnlichkeit voraus. Hier kann mit Marta Irurzqui ergänzend hinzugefügt werden, dass Ungleichheit zwischen Menschen, 'Rassen'¹⁹² und – damit oftmals einhergehend – Klassen nicht nur als Fakt präsentiert wird, sondern auch als Recht.¹⁹³

'Hoher', 'höherer', 'höchster' Wert' steht also in einem Bezug zu 'niedrigem', 'niedrigerem', 'gar keinem' (und dies jeweils hinsichtlich bestimmter Parameter). "The principle of gradation, it could be said, is at once a principle of degradation."¹⁹⁴

So war es denn die Faktizität untergeordneter, minderwertiger und den Erfordernissen des Fortschritts nicht angepasster 'Rassen',¹⁹⁵ welche man innerhalb der auf W.F. Edwards, Jean-Baptiste de Lamarck, Samuel George Morton, Josiah Clark Nott, George R. Gliddon, Ernest Renan, Joseph

consulta: hacer un diagnóstico general, para que luego los especialistas curen por partes al paciente [...]"

¹⁸⁶ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 279-280.

¹⁸⁷ Vgl. zum letzten Aspekt ebd., S. 281.

¹⁸⁸ Welches letztlich Element einer jeden Definition des Konzepts 'Menschenrasse' ist. Der biologische Determinismus, der Verhaltensnormen und soziale wie ökonomische Unterschiede zwischen menschlichen Gruppen – d.h. vorwiegend 'Rassen', Klassen, Geschlechter – von angeborenen und vererbten Merkmalen ableitet und in diesem Sinne Gesellschaften als Projektionsfläche der Biologie auffasst, fällt damit unter die Kategorie des Rassismus (vgl. Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, London/New York u.a., Revised and expanded edition, 1996, S. 52). "Biological determinism is, in its essence, a *theory of limits*. It takes the current status of groups as a measure of where they should and must be (even while it allows some rare individuals to rise as a consequence of their fortunate biology)" (ebd., S. 60 [Herv. S.G.]). Die theoretische Ebene der 'Grenzen' wird durch eine sprachliche ergänzt: "Groups self-identified as dominant marked off other groups as inferior, through a *language that asserted differences and created boundaries*" (Leys Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, S. 11 [Herv. S.G.]).

¹⁸⁹ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 217-218.

¹⁹⁰ Ebd., S. 218.

¹⁹¹ Hier unterscheidet Taguieff zwischen zwei Rassismen: 1) dem inegalitären Rassismustyp (Ungleichheit), der durch Herrschaft und Ausbeutung imperialistischer/kolonialer Natur charakterisiert ist und der mit einem paternalistischen Legitimationsprojekt der 'Aufklärung' der 'minderwertige(re)n Völker' einhergeht (was wiederum deren Aufklärbarkeit impliziert und in Bezug auf die Perfektionierbarkeit der 'Rassen' – zumindest auf phänotypischer Ebene, so wäre hinzuzufügen – einer gemäßigten Form entspricht) und 2) dem differenzialistischen (Unterschied), dessen Logik sich auf den "Imperativ der Wahrung der eigenen Identität" konzentriert, und der von der Phobie vor der Mestizisierung beherrscht wird. Aus diesem Typ entwickeln sich nach Taguieff entweder Maßnahmen der Apartheid oder rasseneugenische Programme (vgl. ebd., S. 283). Zudem differenziert der Autor zwischen Rassismus als Ideologie (Doktrin, Weltanschauung, Geschichtsverständnis, Theorie, Philosophie), als Vorurteil (Einstellung, affektiv-imaginäre Disposition, in Verbindung mit ethnischen Klischees, umgemünzt als 'Meinungen' und 'Überzeugungen') und als diskriminierende Praxis (vgl. ebd., S. 211-252). In dem hier diskutierten Zusammenhang interessieren natürlich vor allem die beiden ersten Varianten.

¹⁹² Einzelnen 'Rassen' konnte durchaus eine eigene 'Qualität', ja ein eigener 'Charme' zugeschrieben werden; ihr 'wahrer' Wert ermittelte sich jedoch durch den Vergleich (oder die Auseinandersetzung) mit anderen.

¹⁹³ Vgl. "Desvío al paraíso: Citizenship and Social Darwinism in Bolivia, 1880-1920", in: Glick u.a. (eds.), *Reception of Darwinism*, S. 205.

¹⁹⁴ Goldberg, "The Social Formation of Racist Discourse", in: ders. (ed.), *Anatomy of Racism*, S. 303.

¹⁹⁵ Zur Entwicklung des Sozialdarwinismus sowie der Fortschrittsidee des 18. Jahrhunderts und ihrer Einmündung in die Evolutionstheorien vgl. Koch, Hannsjoachim W., *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken*, München 1973, z.B. S. 13-37. Der Darwinismus schien nicht nur den praktischen, 'wissenschaftlichen' Beweis für bereits bestehende rassistische Theorien zu liefern, sondern auch den des Fortschritts. Zum Begriff 'Darwinismus' vgl. auch Ruse, Michael, "Darwinism", in: Fox Keller, Evelyn; Lloyd, Elisabeth A. (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge (Massachusetts)/London 1992, S. 74-80; zum Evolutionsgedanken auch Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 165-210; zu Evolutionismus und Fortschrittsideologie im Argentinien Sarmientos vgl. Montserrat, "Evolutionist Mentality", S. 1-27.

Arthur de Gobineau, George Cuvier, Louis Agassiz, Paul Broca, Charles Darwin¹⁹⁶, Herbert Spencer,¹⁹⁷ George Vacher de Lapouge oder auch Ernst Haeckel und Gustave Le Bon¹⁹⁸ zurückgehenden Schule¹⁹⁹

¹⁹⁶ *On the Origins of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859; *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, 2 vols., London 1871.

¹⁹⁷ Zur Rezeption der letzten beiden Denker konstatiert Montserrat: "It is often difficult to identify the precise origin of the ideas of any one particular thinker" ("Evolutionist Mentality", S. 11). Im auf Darwin, Spencer oder Haeckel fußenden *biologismo social* "las filiaciones se cruzan de continuo [...]" (ders., "Presencia evolucionista", S. 95). So sind Ideen wie Evolution, Überlebens- oder Existenzkampf, Auslese, Überleben der Stärkeren, Begünstigten, Fähigsten und Aussterben der 'Unfähigen', 'Minderwertigen' sowohl Darwins als auch Spencers Theorien eigen (vgl. auch Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 38-73). In diesem weiteren Sinne kann von 'darwinistischen' Ideen gesprochen werden (zur Problematik des Begriffs vgl. auch Greene, *Science, Ideology, and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas*, Berkeley u.a. 1981, S. 154). Auf Spencer gehen unter anderem zurück: *The Principles of Psychology*, London 1855; *The Principles of Sociology*, 3 Bde., London 1876-96; *The Principles of Biology*, London 1864.

¹⁹⁸ Dessen *La vie. Physiologie humaine appliquée à l'hygiène et la médecine* schon 1874 erschien; *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, kommt 1894 hinzu; *Psychologie du Socialisme* erlangte ebenfalls einen hohen Bekanntheitsgrad. Der Mexikaner Justo Sierra bezieht sich kritisch auf Le Bons "La influencia de la raza en la historia", in: *Revue Scientifique*, publiziert im April 1888 (vgl. Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", in: *Journal of Inter-American Studies* 1 [1959], S. 406).

¹⁹⁹ Hier wären ohne Anspruch auf Vollständigkeit etwa noch Thomas Robert Malthus, Houston Stewart Chamberlain oder Ludwig Gumpowicz hinzuzufügen. Letzterer verfasste Bücher wie *Rasse und Staat* (1875) oder *Der Rassenkampf* (1883) und sein 'Zivilisationsgesetz' wird explizit von Palacios bemüht (vgl. *La raza chilena*, S. 297 u. 302). Francis Galton ("Hereditary talent and character", in: *Macmillan's Magazine* 12 [1865], S. 157-166 u. 318-327, *Hereditary Genius* [1869], *Inquiries into Human Faculty and its Development* [1883], *Natural Inheritance* [1884]), der zur Abfassung von Sarmientos *Conflicto y armonías de la razas en América*, Palacios' *La raza chilena* und Bunges *Nuestra América* herangezogen wurde, wird hingegen eher als Begründer der Eugenik im engeren Sinne verstanden – wobei die Eugenik, also die Verhinderung der Vermehrung der 'Unerwünschten' und letztlich deren Auslöschung auf der einen, 'Multiplizierung' der 'Erwünschten' auf der anderen Seite mit dem Ziel der 'rassischen' Stärke oder 'Superiorität' der Elite, des Volkes/der Nation/der 'Menschheit', letztendlich die Fortsetzung bzw. 'praktische Ausführung' des auf Darwin und Spencer fußenden Sozialdarwinismus darstellt und ohne vorherige Rassen- und Vererbungslehren nicht zu denken ist. Übergänge sind hier allenfalls fließend. So gilt bereits *Hereditary Genius* von 1869 als Gründungstext der Eugenik (vgl. Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", S. 22). Die Eugeniker schließen sich Darwin an, wenn sie die 'dysgenischen' Folgen des 'Sympathieinstinkts' und der gegenseitigen Hilfe in den 'zivilisierten' Gesellschaften bedauern; der 'Zwilling' der Eugenik ist die Selektion; soziale Aussonderung und Rassismus sind ihre Korrelate (vgl. Darwin, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, Stuttgart 1871, Bd. I, S. 144-145, Bd. II, S. 355; Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 452-453, Anm. 64 u. 65, S. 461-463, Anm. 8 u. S. 475). Galton gründete den ersten Lehrstuhl für Eugenik an der Universität London (vgl. hierzu Álvarez Peláez, Raquel, *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, Madrid 1985; Ruiz, Rosaura; Ayala, Francisco J., "Darwinism: Its Hard Core", in: Glick u.a. (eds.), *Reception of Darwinism*, S. 239ff.; zu Galton und seinem eugenischen Labor vgl. insbesondere das hervorragende Buch "The Hour of Eugenics", von Leys Stepan, S. 65-85; zum Einfluß Galtons siehe auch García González, Armando; Álvarez Peláez, Raquel, *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba [1898-1958]*, Madrid 1999, S. 55-113). Eugenik (von guter, 'schöner' Geburt; Erbgesundheitslehre) ist nach Galton die Wissenschaft, welche sich den Verbesserungen angebotener, d.h. rassischer Qualitäten widmet sowie der Entwicklung von Mitteln, welche die höchste Superiorität erzielen (vgl. Suárez y López-Guazo, Laura, "The Mexican Eugenics Society. Racial Selection and Improvement", in: Glick u.a. [eds.], *Reception of Darwinism*, S. 143). George Vacher de Lapouge, der die Thesen Gobineaus (etwa zur 'arischen Rasse') weiter ausbaute und dessen Lehren wiederum von Palacios bemüht werden, pflegte eine enge Verbindung mit Charles B. Davenport, dem führenden US-Eugeniker (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 519, Anm. 7). Im Vorwort zu *L'Aryen. Son rôle social* schreibt Vacher de Lapouge: "Der Rassenkonflikt beginnt offen in den Nationen und zwischen den Nationen, und man fragt sich, ob die Ideen der Brüderlichkeit, der Gleichheit der Menschen nicht gegen die Naturgesetze gerichtet sind. Man beginnt zu denken, daß die Gefühle nur einen sentimental Wert haben, und die Evolution der Völker unveränderlichen Gesetzen unterliegt." – "Die idealistische, sentimentale Politik des Christentums hat sich überlebt. Den Fiktionen der Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit zieht die wissenschaftliche Politik die Realität der Kräfte, Gesetze, Rassen, der Evolution vor. Unglück den Völkern, die zu lange in ihren Träumen verharren!" (Paris 1899, S. VII u. IX, zitiert nach Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 78). Der 'Rassenkonflikt' ist Bestandteil des Titels des Spätwerks von Sarmiento (vgl. dazu hier Anm. 280) und ähnliche Aussagen finden wir bei Palacios, Ingenieros und Bunge wieder. Es erübrigt sich beinahe der Hinweis darauf, dass Vacher de Lapouge zu den Verfechtern der 'weißen Rasse' gehörte und seine Thesen neben denen von Gobineau oder Le Bon von den 'arischen' Rassentheoretikern des 20. Jahrhunderts vulgarisiert wurden. Der Franzose Pierre Paul Broca (vgl. Palacios, *Raza chilena*, S. 201-202 u. 394), Gründer und Direktor des *Institut Anthropologique de France*, war neben Samuel George Morton einer der führenden Hirnforscher, die Schädelgröße (oder -zonen, -proportionen) und, davon abgeleitet, 'höhere' oder 'niedere' Intelligenz zum Maßstab der Rassenhierarchie deklarierten (Hirndiz; siehe hierzu auch Anm. 212). Auf dieser Basis propagierte er, wie viele seiner Kollegen und wie selbstverständlich, die Inferiorität der Frau. Er versuchte die kranial bedingte Nähe der Schwarzen zum Affen nachzuweisen und verfasste neben Arbeiten zur im 19. Jahrhundert geradezu obsessiv diskutierten Hybridität 1868 ein Buch über die Hirne der Basken. Morton war nicht nur sein Vorbild, sondern er veröffentlichte auch eine hundertseitige Studie über die mortonsche Rassenhierarchie, ohne deren für einen Spezialisten gleichsam ins Auge springende Fehler aufzudecken (vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 89ff., 116 u. 118). In einem 1862 veröffentlichten Artikel ("Sur la capacité des crânes parisiens des diverses époques", in: *Bulletin Société d'Anthropologie Paris* 3, S. 32ff.), demonstrierte er die angebliche Korrelation von zunehmender Gehirngröße und fortschreitender (europäischer) Zivilisation. Diese 'Korrelation' – wiederum über den Wege anderer ethno-anthropologischer Soziologen wie etwa Bastian vermittelt – fließt in Sarmientos *Conflicto y armonías de las razas* ein (vgl. ebd., S. 87f., und hier Anm. 87 u. 88). Gustave Le Bon, dessen Thesen wiederum besonders in Arguedas' *Pueblo enfermo* und Palacios' *Raza chilena* reflektiert sind und der auch von Sarmiento angeführt wird, ist der Schule Brocas zuzurechnen. Henry Thomas Buckle, an zahlreichen Stellen des *Conflicto* mit seiner *History of Civilization in Europe* zitiert, vertrat die von klimatischen Bedingungen abgeleitete Dividierung der Menschen in Herrscher und Sklaven. Leys Stepan zählt ihn generell zu den im Zusammenhang mit Topoi wie Inferiorität der Schwarzen, Degeneration und tropischem Niedergang in Lateinamerika rezipierten Autoren (vgl. "The Hour of Eugenics", S. 45).

propagierte, wobei (wie bereits in Punkt 4 angesprochen) biologische Kriterien wie 'Rasse' oder Körper mit geistigen und kulturellen gleichgesetzt wurden.²⁰⁰ Zu den 'rassischen' Faktoren und Indizien zählten vor allem: Blut, Pigmentierung, Haar und – allen voran – Schädel und Hirn (-größe, -form, -gewicht).²⁰¹ Körperliche Unterscheidungsmerkmale wurden zu geistigen Merkmalen ganzer menschlicher Gruppen deklariert.²⁰²

Für die in den folgenden Darlegungen zu behandelnden Autoren lassen sich zunächst folgende, konstante und überregional geltende Parameter als gemeinsame Nenner ausmachen, die das vorangestellte, idealtypische Modell des Rassismus nach Taguieff anhand des spezifisch kontextuellen Bezugsrahmens etwas näher bestimmen lassen: im Allgemeinen 1) die Doktrin des Evolutionismus²⁰³ und seiner 'Gesetze' (wie etwa der 'Kampf ums Überleben' oder die Auslesetheorie) als Ausgangsbasis der Argumentation, 2) vor allem materieller (gewiss auch mentaler, kultureller, moralischer) Fortschritt als Ziel, 3) das Element Bevölkerung als Untersuchungsgegenstand; im Besonderen 4) die Annahme 'höherer' und 'niederer' oder 'starker' und 'schwacher Rassen'²⁰⁴ (oder entsprechend abgeleiteter Species oder Typen), 5) die damit einhergehende *Mixophobie*²⁰⁵, also die Ablehnung und Abwertung der Rassenfusion (d.h. die mit entsprechend niedriger eingestuften 'Rassen')²⁰⁶, 6) Abqualifizierung der indianischen auf der einen, hohe bzw. höchste Einstufung der weißen 'Rasse' auf der anderen Seite,²⁰⁷

²⁰⁰ 'Rasse' und 'Kultur' (auch Psychologie) bildeten ein zusammenhängendes, 'amalgamiertes' Ganzes. 'Rasse' implizierte die Vorstellung von somatischer und kultureller Kohäsion. Durch die Hintertür wurde der Unterschied Natur/Kultur aufgehoben. 'Rassen' wurden eher als kollektive "biologisch-kulturelle Einheiten" postuliert; 'rassische' Stämme oder Linien implizieren das "Postulat der *biophysischen Vererbung*" ebenso wie das der "*biologisch-kulturellen Differenzierung*" (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 216-217 [Herv. Taguieff]; vgl. auch S. 340). Auf diese 'Amalgamierung' wird noch zurückzukommen sein.

²⁰¹ Letzteres ein obsessiv diskutiertes Thema der im 19. Jahrhundert (und später) publizierten 'rassischen Studien'. Das spezifische Hirn korrelierte mit spezifischen sozialen sowie mentalen Qualitäten und (Un-)Fähigkeiten. 'Rasse' war und ist keineswegs nur eine Frage der Hautfarbe.

²⁰² "Cada raza física es una raza psíquica. Cada raza posee un carácter típico, cualquiera que sea el concepto que se dé a esta enigmática palabra, base angular de la historia..." erklärt Bunge kategorisch (NA, S. 100). Eine entsprechende Basis findet sich explizit auch bei Alcides Arguedas: "Herencia, incultura, pereza y pobreza, he aquí, en suma, sintetizadas las verdaderas y profundas causas del malestar de nuestros países [...] Todas estas causas pueden resumirse en dos: el medio geográfico y la raza" (*Pueblo enfermo*, La Paz 1937, S. 180). *Pueblo enfermo* (PE) erschien zuerst 1909 in Barcelona mit dem Untertitel *Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Schon 1910 erfolgte eine zweite Auflage. Die dritte, aus der hier zitiert wird, ist aus dem Jahre 1937 und wurde vom Autor stark überarbeitet und erweitert.

²⁰³ Zur Begriffsgeschichte und den vordarwinistischen Evolutionstheorien vgl. auch Richards, Robert J., "Evolution", in: Fox Keller, Lloyd, *Keywords*, S. 95-105; Koch, *Der Sozialdarwinismus*, Kap. 2; Stocking, *Race, Culture, and Evolution*.

²⁰⁴ 'Starke' oder 'schwache Rassen' stehen ebenso für 'hohe'/'niedrige' oder 'gesunde'/'kranke'. Bei Palacios finden sich die entsprechenden Äquivalente "matriarcal"/"debil" und "patriarcal"/"fuerte" (*Raza chilena*, z.B. S. 292ff. u. passim). 'Maskuline' und 'feminine Rassen' finden sich schon bei Matthew Arnold, Renan und Gobineau (vgl. dazu Young, *Colonial Desire*, S. 60, 70 u. 109ff.; zur Transposition von *gender* auf 'Rasse' und der Sexualisierung von 'Rasse' vgl. ebd., Kap. 4: "Sex and Inequality: The Cultural Construction of Race"; McClintock, *Imperial Leather*; Leys Stepan, "Race and Gender"). Nachdem Palacios von einer Europareise zurückgekehrt war, "las maletas llenas de nuevos libros" (Tupper, "Ideario de Nicolás Palacios", ebd., S. XVIII), erschien *Raza chilena* zunächst 1904, um 1918 reediert zu werden. Nach einer langen Phase des Schweigens erfolgte die dritte Ausgabe 1987, die vierte gleich ein Jahr später. Am Beispiel von Palacios kann man ausgezeichnet verfolgen, wie europäische Modelle – wenn auch den eigenen Intentionen angepasst – unkritisch und dogmatisch in den hispanoamerikanischen Kontext übernommen wurden.

²⁰⁵ Nach Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, z.B. S. 289. Der Autor unterteilt diese in vier Positionen: 1) die absolut Mixophoben (G. Vacher de Lapouge, Agassiz), 2) die bedingungslos Mixophilen, 3) die gemäßigt Mixophilen, 4) die gemäßigt Mixophoben (Gobineau, Le Bon) (vgl. ebd. S. 289-291).

²⁰⁶ Hier sind zwei Hauptrichtungen (radikal/gemäßigt) zu konstatieren: 1) jede Kreuzung führt zu physischer und intellektueller Dekadenz; 2) Kreuzungen 'entfernter Rassen' ergeben nur schlechte Ergebnisse, 'reine Rassen' sind gekreuzten überlegen (Näheres ebd., S. 280). Bunge ist, und darauf wird noch zurückzukommen sein, mit seiner These der Kreuzung von 'artähnlichen' "razas afines" (NA, S. 129) ebenso wie Palacios oder Broca eher der zweiten Richtung zuzuordnen (zu 'affinen' oder 'nahen', 'verbundenen', 'entfernten Rassen' vgl. auch Leys [Stepan], Nancy, "Biology and Degeneration: Races and Proper Places", in: Chamberlin, J. Edward; Gilman, Sander L. [eds.], *Degeneration. The Dark Side of Progress*, New York 1985, S. 109-111). Mit der Annahme 'nicht-affiner', gewissermaßen 'artfremder Rassen' korreliert die von deutlichen Unterschieden (in der Regel etwa von Weißen und Schwarzen bzw. Indios). Wenn die zweite Richtung also einer gemäßigten Position entspricht, ist dies in Anführungsstriche zu setzen, denn es ging nicht an erster Stelle um die Frage, ob gewissen Mischungen neutrale oder gar positive Resultate zugesprochen wurden, sondern *welchen*.

²⁰⁷ Rassismus funktioniert anhand der Bestimmung von Gradienten des *Abweichens* vom weißen Standard, "through the 'computation of normalities' and 'degrees of deviance' from the white norm [...]" (Young, *Colonial Desire*, S. 180). Die mit der vertikal zu denkenden, hierarchischen Differenz verschränkte Ungleichheit zeigt sich am deutlichsten in der Beziehung von Weißen und Nicht-Weißen.

mithin jene *gruppenspezifische*, das Individuum derealisierende Kategorisierung und Ab- bzw. Aufwertung (insbesondere der postulierten angelsächsischen²⁰⁸). Die grundlegenden Thesen, die Taguieff nicht nur für rassistische Diskurse, sondern auch für eine rassistische Ideologie im engen Sinn als idealtypisch aufgezeigt hat, betreffen hier also mit Ausnahme des zweiten (und mit Einschränkung auch des dritten) bereits alle genannten Punkte. Inwieweit und in welcher Form diese in den Texten selbst wiederzufinden sind, bleibt zu klären.

Aufgrund seines indianischen Erbanteils – der Abstammung von Ethnien ('Rassen', einer 'Rasse', eines Kollektivs) also, die, kaum als menschlich betrachtet und nicht selten zu wahrhaft minderbemittelten 'Schwachsinnigen' stereotypisiert, am unteren Ende der Rassenhierarchien anzutreffen sind – wurde der Mestize als minderwertiges, unbrauchbares Objekt stigmatisiert und neben dem *indígena* für die sozialen, politischen und kulturellen Missstände verantwortlich gemacht. Nicht nur unterstellte man dem Mestizen 'Unfähigkeit' und 'Primitivismus', sondern dies wurde – 'wissenschaftlich' legitimiert und validiert – der 'atavistischen' Einwirkung des 'Rassencharakters' der Indios zugeschrieben. Mit dem körperlich Verankerten, dem Blut, dem Angeborenen, dem Gehirnvolumen und der Schädelgröße werden in folgender Passage aus *Conflicto y armonías de las razas* gleich alle zentralen Topoi des somatischen Determinismus aufgenommen:

Al hablar, pues, de los indios, por miserable que sea su existencia y limitado su poder intelectual, no olvidemos que estamos en presencia de nuestros padres prehistóricos [...].²⁰⁹ – Los indios no piensan porque no están preparados

²⁰⁸ Eine anthropologische 'Rasse', die zudem auf einen von den Angelsachsen selbst produzierten Mythos zurückgeht. Hier sind die 'rassischen' Grenzen zudem oftmals verwischt: So war ebenfalls die Rede von einer 'überlegenen' anglo-germanischen 'Rasse', die wiederum einen Zweig der 'arischen' bildete: Selbstverständlich gebührte der angelsächsischen 'Rasse' die imperialistische Weltmission und -herrschaft, eine These, die vor allem in den letzten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu einem auf breiter Front vulgarisierten Dogma erhärtet wurde (vgl. Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 66, 106 u. 116ff.). Bei Nicolás Palacios zeigt sich ein regelrechter Kult um blonde Haare und blaue Augen, und der Autor wird nicht müde, die Existenz solcher Phänotypen vor allem in Chile und damit die (nordische) 'Höherwertigkeit' der 'chilenischen Rasse' nachzuweisen (und die entsprechende 'Minderwertigkeit' der *raza latina*). Hier beruft er sich z.B. auf bereits angeführten Vacher de Lapouge und klammert sich an die These der Prädominanz des 'arischen Blutes' der Konquistadoren Chiles (vgl. *Raza chilena*, S. 5ff., 59ff., 185ff. u. 517f.). Hinsichtlich der *raza latina* kommen insbesondere Le Bon, G. Sergis *Decadencia de las Naciones Latinas* sowie Enrico Ferris *Estudios de Antropología Criminal* zum Tragen, wobei letztere Autoren dem Kreise Lombrosos zugehörig waren (zu Ferri vgl. auch Gould, *Mismeasure*, S. 168-171).

²⁰⁹ Sarmiento, Domingo Faustino, *Conflicto y armonías de las razas en América Latina*, Buenos Aires 1915 (1883), mit dem bereits angesprochenen Vorwort von José Ingenieros, S. 75. Sarmiento hatte im *Facundo* (1845) die 'Krankheitsursache' der lateinamerikanischen Missstände als den Kampf zwischen (europäischer) *civilización* und *barbarie* diagnostiziert – eine (allerdings gerade in oder mit Blick auf Lateinamerika schon traditionelle) Dichotomie, die ab 1841 in seinen Texten zu verfolgen ist (so Verdevoye, Paul, "Costumbrismo y americanismo en la obra de Domingo Faustino Sarmiento", in: *Sur* 341 [1977] S. 61) – und im *Conflicto* besonders stark auf das sozialdarwinistische und biologistische Gedankengut der damals aktuellen Kultur- und Sozialanthropologie zurückgegriffen (Agassiz, Broca, Bastian, Darwin, Spencer, Galton) –, ohne grundlegende Postulate seines *Facundo* aufzugeben (wie den Einfluss der geografischen Bedingung oder die vor allem kulturanthropologisch fundierte Terminologie Zivilisation/Barbarei). In *Conflicto y armonías de las razas en América* analysiert der Autor das Scheitern bzw. die Schwäche der demokratischen Institutionen und Systeme des spanischen Amerikas im Hinblick auf das all seine Länder auszeichnende Element: die Rassenmischung von Spaniern, Indios und Schwarzen. Bereits dieser Ansatz lässt eine mixophobische Atiologie erkennen; soziale und politische Phänomene werden auf biologisch-'rassische' Ursachen hin perspektiviert. Im Rahmen der exemplarischen Darstellung des auf rassentheoretischer Basis argumentierenden Denkens soll dem Argentinier ein besonderer Raum gewährt werden: Er genoss bereits im 19. Jahrhundert ein hohes Prestige und sein Name wird bis heute mit bildungspolitischen und zivilisatorischen Reformen in seinem Land assoziiert. In der Regel konzentriert sich die Literaturwissenschaft auf Sarmientos erstes Hauptwerk *Facundo* sowie die entsprechende Dichotomie *civilización/barbarie*, was insbesondere für den Vergleich mit Martí gilt und zu bemängeln ist. Umso erstaunlicher ist diese Konzentration, als Martí nicht nur explizit auf die im *Conflicto* abgehandelten Thesen Bezug nimmt, sondern dieses Buch schon seit der Veröffentlichung des *Facundo* ein Großprojekt des Argentiniers war, dem er ein großes Gewicht beimaß und in dessen Realisation er viel Arbeit investierte (vgl. Zalazar, Daniel E. "De *Facundo* a *Conflicto y armonías de las razas en América*", in: *Revista Interamericana de Bibliografía* 35, 2 [1985], S. 191; *Conflicto*, S. 414). Zudem wurde gerade im Zusammenhang mit der Indiothematik neben der These des völligen Gegensatzes auch immer wieder die von ideologischen (oder textuellen) Affinitäten zwischen Sarmiento und Martí aufgestellt (vgl. etwa Alazraki, Jaime, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", in: *Cuadernos Americanos* 140, 3 [mayo-jun. 1965], S. 154; Alonso, Carlos J., "Civilización y barbarie", in: *Hispania* 72, 2 [1989], S. 257). Die an diese Tendenz gekoppelten Auffassungen treten besonders deutlich in dem Vortrag "José Martí: 'La Pampa', juicio crítico" von André Joucla-Ruau und der danach geführten Diskussion hervor (in: *En torno a José Martí. Coloquio Internacional [Bulletin Hispanique, t. LXXV bis, 1973]*, Bordeaux 1974, S. 183-205). So hinkt (nicht nur) der Beitrag von Paul Verdevoye vor allem daran, dass erstens nicht definiert wird, wann man von Rassismus sprechen kann – eine Frage, die im hier diskutierten Kontext nur unter Einbezug der Anthropologie des 19. Jahrhunderts und deren intertextuellen Resonanzen im Bereich der Literatur hinreichend beantwortet werden kann – und zweitens seine Thesen und Vermutungen zu *Conflicto y armonías* am Text selbst schwerlich verifizierbar sind. So haben etwa auch die aversiven Äußerungen Sarmientos gegenüber den Indios

para ello [...].²¹⁰ – Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza, son tanto más grandes cuanto más elevados están en la escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos [...].²¹¹ – Los salvajes tienen todos el cráneo del mismo tamaño, y piensan todos lo mismo; es decir, no piensan, sino que sienten.²¹² – La mayor parte de las lenguas de los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea;²¹³ – "Tan incapaz de concebir como de raciocinar, pasa su vida

vom *Facundo* zum *Conflicto* keineswegs abgenommen (vgl. auch hier Anm. 271). Ich beziehe mich, wenn im Folgenden von Sarmiento die Rede ist, also insbesondere auf *Conflicto*, denn darin finden wir das Gedankengut, dem Martí am meisten gegenübertrat.

²¹⁰ Sarmiento, *Conflicto*, S. 172 (vgl. auch Anm. 341 dieser Arbeit). Spielt Sarmiento auf dieser Seite auch auf den Faktor der Schulbildung an, ist dieses Zitat dennoch in Erläuterungen von rassenanthropologischen 'Daten' zu 'rassischer' Gehirngröße sowie der Vererbung von 'rassischen' Fähigkeiten eingebettet.

²¹¹ Ebd., S. 87. Zu der den Stadien *salvajismo*, *barbarie* und *civilización* entsprechenden Evolutionsskala vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 110-132; zur Antinomie 'Zivilisation/Barbarei' im Argentinien der späten 20er bzw. 40er Jahre (19. Jh.) vgl. Verdevoye, Paul, "Costumbrismo y americanismo en la obra de Domingo Faustino Sarmiento", in: *Sur* 341 (1977) S. 57; Chávez, Fermín, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, 1974S. 29f.

²¹² *Conflicto*, S. 195. Weiter heißt es dort in einer zeittypischen Mischung aus kulturalanthropologischer, evolutionistischer und rassentheoretischer Sprache: "En el estado de barbarie se diferencian los cráneos; y empiezan a haber opiniones, es decir, unos pocos que empiezan a dudar de algo." Auf S. 88 wird neben den Namen von Le Bon, Broca und Bastian folgendes 'Gesetz' angeführt: "Se comprende que las razas superiores [d.h. die Hirnvolumen ihrer Mitglieder] sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el mínimo es común en todas las razas, y que el máximo, que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados." Die Entwicklung vom *salvajismo* zur *barbarie* der Indios und die damit einhergehende 'kraniale Differenzierung' (die entsprechend von 'niederer' zu den 'höheren' Rassen 'festgestellt' wurde) ist nach Zalazar (der die hier diskutierten Theoreme nicht einmal anschnidet) lediglich auf die Einfuhr des Pferdes 1538, die zur 'Zivilisation' auf den Bau der Eisenbahn zur Mitte des 19. Jahrhunderts zurückzuführen (beides zudem von außen auferlegt; vgl. Zalazar, "Las etapas de la historia sudamericana en *Conflicto y armonías de las razas en América*", in: *Hispanic Journal* 6, 2 [spring 1985], S. 200). Stockings Umschreibung der ethnologischen Position von McGee zum soziomentalen Fortschritt und der damit angeblich korrelierenden *cephalization* kann hier übertragen werden: "All savage minds, whether of the black man today or the white man in past millenia, responded similarly to the environment of savagery. So also all barbarian minds responded alike to the environment of barbarism. But they were no longer the same minds as those of savages. They were *better* minds [...]" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 124 [Herv. Stocking]). Auf textueller Ebene, so möchte ich betonen, wird dieser postulierte Unterschied bei Sarmiento jedoch immer wieder außer Kraft gesetzt: Der Indio erscheint als der *salvaje* schlechthin, er repräsentiert das unterste, primitivste Stadium von allen genauso wie eine hierarchisierte *raza inferior* (vgl. auch Salomons Feststellung in der Diskussion zu Joucla-Ruau, "La Pampa", *juicio crítico*", in: *En torno a José Martí*, S. 204). Auch schon im 18. Jahrhundert (und früher) wurde der *salvaje* nicht selten als Mischung aus Mensch und Tier definiert (vgl. Ortega y Medina, *Imagología*, S. 93-107). Stocking fasst die evolutionistischen Theorien, die in solche Positionen hineinspielen, wie folgt zusammen: "Darwinian evolution, evolutionary ethnology, and polygenist race thus interacted to support a racialocultural hierarchy in terms of which civilized men, the highest products of social evolution, were large-brain white men, and only large-brained white men, the highest products of organic evolution, were fully civilized" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 122). (Wahre) Zivilisation ist nur bestimmten 'Rassen' vorbehalten (vgl. ebd., S. 123; *Conflicto*, z.B. S. 76). Zivilisation und 'Rasse' werden miteinander verschränkt; kulturell bedeutet auch organisch. Der schon in Anm. 74 genannte Samuel George Morton, in dessen Schädelammlung sich zum Zeitpunkt seines Todes 1851 über eintausend Exemplare befanden, hatte in mehreren Werken eine anhand der Schädel- bzw. Gehirngröße bemessene 'Hierarchie der Rassen' aufgestellt, die etwa auch Gobineau verwendete. In seiner *Crania Americana or, a comparative view of the skulls of various aboriginal nations of North and South America* (Philadelphia 1839) behauptete er nicht nur defiziente intellektuelle Fähigkeiten der Indianer, sondern auch deren generelle Untauglichkeit für logisches Denken, Erziehung und 'Zivilisation'. Am oberen Ende seiner Hierarchie befindet sich die moderne 'kaukasische' Gruppe (u.a. die teutonische, germanische, englische und anglo-amerikanische), am unteren Ende die indianisch-amerikanische (die toltekische, peruanische, mexikanische sowie die 'barbarischen' Stämme); das Schlusslicht der Rangordnung bilden die Schwarzen und die australischen Ureinwohner. Zu Mortons eklatanten Fehlern bzw. Fälschungen vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 89ff. Man könnte das Vorgehen des US-amerikanischen Rassenforschers mit folgendem Vergleich veranschaulichen: Um die Durchschnittsgröße der Amerikaner zu messen, nehme man dreißig Zwergwüchsige und zwei Personen 'normaler' Größe und errechne deren Durchschnitt. Die Amerikaner wären sicherlich ein sehr kleines Volk! Sowohl das 'große Gehirn' der 'Kaukasier' wie auch das 'kleine' der Indios waren eine Lüge. Mortons Werke bildeten im 19. Jahrhundert einen unumgänglichen Referenzpunkt und galten als unwiderlegbares Material über den 'mentalen Wert' der verschiedenen 'Rassen' (vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 82ff.; zu dem zweiten großen 'Meister' der Kraniometrie, Paul Broca, ebd., S. 114ff., sowie hier Anm. 199 u. 341; zu Mortons ebenso tendenziösem Werk *Crania Aegyptica* vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 126-133; von Morton kann über Broca eine Verbindungslinie zu Le Bon gezogen werden). Dies bedeutet – und wird in gängigen Arbeiten zu dem Argentinier weder in Erfahrung gebracht noch betont –, dass Sarmiento in den obigen Auszügen nicht lediglich Spekulationen über indianische Schädel anstellt, so paradox diese auch scheinen mögen, sondern er einen der zentralen Marker des 19. Jahrhunderts für rassistische 'Inferiorität' anbringt (vgl. etwa Gould, *Mismeasure*, S. 119). Das hervorragende Buch von Stephen Jay Gould, in dem der Autor aufzeigt, wie 'Rasse' durch 'wissenschaftliche' Theorien und Experimente konstruiert wurde, kann nicht oft genug hervorgehoben werden.

²¹³ *Conflicto*, S. 279. Sprachniveau, 'rassisches' Gehirn und Intellekt sowie Blut werden in einen Kausalzusammenhang gepresst. Den Indianern wird hier ebenso jegliches intellektuelles Reflexions- und Abstraktionsniveau abgesprochen, wie es zudem auch Herbert Spencer (mit dessen Ideen Sarmiento sich nach eigenen Angaben 'gut verstand' und die er, wie er angibt, 'in sozialer Materie' offen proklamiert hatte [*Conflicto*, S. 407]) für die 'primitive Mentalität' der *salvajes* negiert hatte: Aufgrund des antagonistischen Verhältnisses von perzeptiver und reflexiver Aktivität siedelten sich die mentalen Prozesse des 'Wilden' selten oberhalb der Stufe an, die man wohl mit 'Empfindung' benennen kann: Wortlaut Sarmiento: "no piensan, sino que sienten" (vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 117). Das Denken des 'Wilden' manifestiert sich also in einfachen, gewissermaßen unterhalb von 'mentalenen Prozessen' ablaufenden Gefühlen: "Improvident, credulous, incapable of abstraction, his behavior was primarily a matter of reflexive or imitative response to environment stimuli" (ebd.). Zur Vererbung der 'wildenen Mentalität' und der Negierung einer durch verschiedene

en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es ignorante de sí mismo y de cuanto lo rodea.²¹⁴ – [...] la sangre de una raza salvaje prehistórica, que no tiene práctica de gobierno, sino instintos de propia conservación y de crueldad con los enemigos²¹⁵ [...] el instinto salvaje que tiene en la sangre!²¹⁶ – [...] la embriaguez que es congénita de la vida salvaje, como lo muestran los nuestros aquí, y lo denuncian los viajeros en toda la extensión de la América [...].²¹⁷ – "El indio se distingue [...] de la manera más singular, por una naturaleza apática e indiferente [...]."²¹⁸

Wenn Sarmiento hier 38 Jahre nach Erscheinen seines *Facundo*²¹⁹ alte Begrifflichkeiten beibehält, sollte also betont werden, dass er 1845 bereits auf Muster zurückgegriffen hatte, die, ebenfalls dem europäischen Kontext entsprungen, 1883 nahtlos in das 'wissenschaftliche' Reservoir der Rassenlehren eingegangen waren – auch in das der 'Gründerväter'. Nach einer Periode des relativen Niedergangs am Anfang des 19. Jahrhunderts, so legt Stocking dar, erfuhr die Idee einer durch die Stadien *salvajismo* – *barbarie* – *civilización* fortschreitenden, unilinearen menschlichen Entwicklung in den 60er Jahren eine Wiederbelebung und beeinflusste Darwins Abfassung der *Abstammung des Menschen*.²²⁰ Im Lager der evolutionistischen Ethnologie (Kulturanthropologie, Sozialevolutionismus) sind hier vor allem Edward B. Tylors *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) und *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (2 vols., London, 1871), Lewis Henry Morgans *Ancient Society: or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (1877) sowie Lubbocks *Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages* (1865) zu

intellektuelle und soziale Stadien fortschreitenden Aufwärtsentwicklung nativer Völker, die durch deren 'Unfähigkeit' zur 'Adaptation' an die 'weiße Zivilisation' der Kolonisatoren eine Begründung zu finden schien (wie sie in zahlreichen Passagen des *Conflicto* durchscheint), vgl. ebd. Solchen Daten zum 'primitiven Denken' war Sarmientos Interpretation der amerikanischen Geschichte verpflichtet. Zum Vergleich seien zwei just dem Bereich der Kulturanthropologie entnommene Quellen angeführt, verfasst von Daniel Garrison Brinton, einem der Hauptvertreter dieser mit der Idee von 'Barbarei' und 'Zivilisation' und entsprechender Inferiorität verbundenen Strömung, führender nordamerikanischer Anthropologe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und Referenzautor von Martí. Die Idee von Gott unter amerikanischen 'Wilden' mag (ihm) dunkel oder grotesk erscheinen; sie mögen wenig fähig zu Abstraktion gewesen sein, jedoch: "[...] it were hard to conceive how any tribe or even any sane man could be without some notion of divinity. Certainly in America no instance of its absence has been discovered. [...] In every heart was an altar to the Unknown God. [...] Thus it was among the Indians" (*Myths of the New World. The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas*, New York 1976 [1868], S. 45-46 [Herv. S.G.]). In *Aboriginal American Authors and their productions; especially those in the Native Languages. A Chapter in the History of Literature* (1883) stellt der gleiche Autor präzisiert fest: "It is a singular error, due wholly to ignorance of the subject, to maintain that the American tongues are cramped in their vocabularies, or that their syntax does not permit them to define the more delicate relationship of ideas. Nor is it less a mistake to assert, as has been done repeatedly, and even by authorities of eminence in our own day, that they are not capable of supplying the expressions of abstract reasonings. Although pure abstractions were rarely objects of interest to these children of nature, many, if not most, of their tongues favor the formation of expressions which are as thoroughly transcendental as any to be found in the *Kritik der Reinen Vernunft*" (S. 11). Bei diesem Kulturanthropologen herrscht also ein anderer Ton. Selbst geringes Abstraktionsvermögen muss nicht zwingend mit abwertendem Sarkasmus kommentiert werden. Während also (komprimiert ausgedrückt) ein der Kulturanthropologie zuzurechnender Autor wie Brinton die Verbindungslinien zwischen dem Verstand und der menschlichen Natur der 'Wilden' und des modernen, 'zivilisierten' Menschen aufrechterhält und bestätigt, war der als Hauptvertreter des Sozialdarwinismus geltende Spencer bemüht aufzuzeigen, "how early human nature differed from later human nature" (Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 117).

²¹⁴ *Conflicto*, S. 84. Sarmiento zitiert hier aus den dem östlichen Südamerika gewidmeten *Voyages* (aus dem Jahre 1800/1801, lib. I, S. 229 u. 238) von F. Depons, "agente francés en Caracas", um das Negativbild der Indios auch an Quellen neueren Datums und in Bezug auf verschiedene Orte Amerikas bezeugen zu können.

²¹⁵ Schon der Begriff "instintos" verweist auf die Naturnähe und das Tierische.

²¹⁶ Ebd., S. 201. Der Instinkt im Blut wiegt weit mehr als die 'Praxis'; Kultur ist hier gewissermaßen nicht im Blut. Blut und Vererbung bedingten sich in den rassentheoretischen Schriften gegenseitig.

²¹⁷ Ebd., S. 310. Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass Sarmiento die Trunksucht von Indianern als angeboren bezeichnet. Alkoholismus war einer der *zentralen* und meistgenannten Begriffe in der degenerationistischen Debatte um angeborene und ererbte bzw. vererbte bzw. vererbte 'Krankheiten' (vgl. etwa García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, 56f. u. 91f.). In diesen Kreis gehörte auch der Eugeniker Galton, dessen Thesen wir sowohl bei Sarmiento als auch bei Bunge und Palacios wiederfinden. Galton erachtete die Vererbung als das ausschlaggebende Moment in der Entwicklung des Menschen – und maß Umweltfaktoren, sozialen Bedingungen und bildungspolitischen Maßnahmen demgegenüber geringen Wert bei. Wenn auch die Konzepte 'angeboren'/'ererb' in jener Debatte oft verwechselt und vermischt wurden, scheint Sarmiento im Obigen zumindest eine ererbte und damit Dauer und Kontinuität implizierende Disposition für Alkoholismus zu suggerieren – eine in jener Debatte ebenso anzutreffende Position.

²¹⁸ *Conflicto*, S. 84 (ein weiteres Zitat von F. Depons). Schon den auf das Tierische verweisenden Kolonialmythen haftete ein Kausalbezug zur Schädelform an (vgl. Tolentino Dipp, *Raza e historia*, S. 68 u. 70; Ortega y Medina, *Imagología*, S. 34-35).

²¹⁹ *Facundo, o civilización y barbarie*, 1845.

²²⁰ Vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 99ff., 110ff., 120f., u. 124.

nennen.²²¹ Zu Ende des 18. Jahrhunderts zeigte die Idee der 'Zivilisation' oftmals 'rassische' Differenzen an; ab dem 19. Jahrhundert implizierten die Begriffe 'primitiv', 'Wilder', 'Barbar' bereits eine Art Rassenhierarchie und mit zunehmender 'Verwissenschaftlichung' des Diskurses wurde 'Zivilisation' als Errungenschaft bestimmter 'Rassen' verhandelt. 'Höhere/zivilisierte Rassen' standen 'niederen/barbarischen/wilden' gegenüber. In der Evolutionskala 'höherstehend' war gleichbedeutend mit 'zivilisatorisch wertvoller'; der Status des 'Wilden' indizierte evolutionsbedingte 'mentale Inferiorität';²²² an der oberen Spitze stand der männliche, weiße, 'zivilisierte' Westeuropäer – alle anderen befanden sich darunter auf einer hierarchischen oder evolutionären Entwicklungsskala:

The 'lower' races were still the 'uncivilized' or 'savage' ones, the races with darker skins. Civilization, on the other hand, was still synonymous with European society, which was the society of white men, of Caucasians.²²³

Rassentheoretische und kulturell-soziale Anthropologie greifen hier also ineinander²²⁴ (man könnte auch sagen: biologische und kulturelle 'Rassen').²²⁵ Physische Merkmale, mentale 'Anlagen' und die vorausgesetzte (Un-)Fähigkeit, einen hohen Level von 'Zivilisation' zu erreichen²²⁶ bildeten ein ideologisches und perzeptives Ganzes.²²⁷ Die 'rassischen' Unterschiede wurden nicht nur über phänotypologische, sondern auch über kulturelle Termini – die Zivilisationsstadien – definiert.²²⁸ Kulturelle Evolution galt als Kapitel der Biologie,²²⁹ der 'Zivilisationsprozess' wurde den Schemata der

²²¹ Oder auch *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*, 1870. Neben Darwin erfuhren auch die letztgenannten Autoren eine nicht geringe Resonanz in Hispanoamerika.

²²² Der spanische Evolutionist Estasen y Cortada diskutierte in einem 1878 publizierten Artikel zur Evolution religiöser Institutionen Emotionen von Tieren als mögliche Vorläufer 'primitiver' Religionen, "a discussion based not only on Darwin, but on Lubbock and Walter Bagehot as well" (Glick, "Spain", in: ders. (ed.), *Comparative Reception*, S. 321 u. 323-324). Darwin: *The Expression of Emotions of Man and Animals*, London 1872.

²²³ Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 283f. u. 131; vgl. auch Montagu, *Dangerous Myth*, S. 48, sowie Young, *Colonial Desire*, S. 34-35 u. 94ff. Zur 'kaukasischen Rasse', einem Schlüsselbegriff der Rassenhierarchien, den wir bei Sarmiento wiederfinden, siehe hier Anm. 212 u. 293.

²²⁴ 'Rassische' (physische/biologische Anthropologie) und kulturelle, auf den Faktor der 'Zivilisation' gerichtete Zuschreibungen (Kulturanthropologie) überschneiden sich permanent. Im Werke Darwins spiegeln sich deutlich diese diskursiven Überschneidungen, wenn er ein Kompetenzverhältnis zwischen "civilized races" und "savage races" postuliert (vgl. hier Anm. 284).

²²⁵ Zur disziplinären Verwebung von physischer und kultureller Anthropologie im 19. Jahrhundert vgl. auch "Race and the Concept of Progress in Nineteenth-Century Ethnology" in: Haller, John S., *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859-1900*, Urbana/Chicago/London 1971, S. 95-120; Wade, *Race and Ethnicity*, S. 10-11. Die interdisziplinäre Zirkulation und Evolution der Termini 'Wilder', 'Barbarei' oder 'Zivilisation' geht also weit über den rein kulturellen Bereich hinaus.

²²⁶ Auch wenn nun innerhalb der Kulturanthropologie im engeren Sinne Fortschritt das Schlagwort war und für alle Völker gegeben schien, wurde dieser von einigen namhaften Theoretikern auf diejenigen eingeschränkt, deren 'Rasse' historisch eine deutliche Tendenz aufzeigte, die 'wilden' und 'barbarischen' Stadien hinter sich gelassen zu haben und den Eintritt in die 'Zivilisation' zu vollziehen. Damit galten etwa die amerikanischen Indios als eines 'progressiven Geistes' (und Gehirns) und somit der Hoffnung auf Elevation ermangelnd (vgl. Haller, *Outcasts*, S. 100-102). Dennoch findet man, schematisch gesagt, die moderateren (und auch explizit antirassistisch postulierten) Positionen unter den Kulturanthropologen. Lubbock und Tylor, so Stocking und hier wäre auch Brinton anzuführen, "contested racialism" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 113; siehe hingegen Young, *Colonial Desire*, S. 133 u. 199).

²²⁷ Vgl. Montagu, *Dangerous Myth*, S. 47. So bedeutete Schädel- und/oder Gehirngröße immer auch kultureller Stand und 'Zivilisationsgrad': "The biological was thus fused inextricably with the cultural in a persuasive and powerful way" (Young, *Colonial Desire*, S. 121). Mit Blick auf die Weißen kann denn mit Young gesagt werden: "[...] racial theory was a form of cultural self-definition" (*Colonial Desire*, S. 93). Zur Rechtfertigung von Hierarchisierung und der 'Minderwertigkeit' bestimmter menschlicher Kollektive (die Indianer unter den Weißen und die Schwarzen unter allen) aufgrund von Gesetzen der *Natur* vgl. vor allem Gould, *Mismeasure*, S. 62ff. Schon 1758 wurde zudem in der von Carolus Linnaeus (oder auch Carl von Linné/Linné) gefassten Definition der menschlichen 'Rassen' Charakter mit Anatomie amalgamiert (vgl. ebd., S. 66).

²²⁸ Man erwartete von einer 'physisch entwickelteren Rasse' automatisch eine sowohl moralisch als auch gesellschaftlich 'höhere Entwicklung' (und umgekehrt). Der 'weißen Rasse' wurde grundsätzlich ein 'progressiver Geist' zugesprochen. Überhaupt konnte 'Rasse' in nicht wenigen Fällen Äquivalent eines überindividuellen 'Geistes' sein. Dies ist die Variante des spiritualistischen Rassismus (nach Taguieff, S. 340, 263ff.). Zu Schädel- und Hirnindiz ('Indiz' des Rassismus materialistisch-zoologischer Ordnung) als Parameter 'rassischer' Klassifikation (Ribot, *Le Bon*) bei Palacios vgl. *Raza chilena*, Parte VI, "Desigualdad mental de las razas humanas", Cap. I, "Jermanos i latinos. Lucha sorda", S. 404ff. Konzepte wie 'Psychologie einer Rasse', "caracteres sicolójicos" (S. 408) oder "cualidades siquicas" (S. 409) meinen hier die "alma étnica", "alma de las razas" bzw. "de los pueblos" oder "alma racial" (S. 407, 408, 434). "La transmision hereditaria de las funciones cerebrales propias de cada raza explica esa persistencia del alma étnica" (S. 407). Die 'Rassen' haben verschiedene 'Organe' und verschiedene 'Seelen' (vgl. S. 243). Zum Thema des 'rassischen' Schädels siehe auch S. 506-507; zur Dauerhaftigkeit der Schädelform S. 71.

²²⁹ Hinsichtlich des biologischen und des sozialen Evolutionismus schlägt Pruna Goodgall vor, die beiden Zweige nicht als Einheit, sondern als zwei getrennte und aus verschiedenen Wurzeln abzuleitende Elemente anzusehen, die im Rahmen

Vererbungslehren angepasst.²³⁰ Indizien von 'Barbarismus' galten als *Marker* 'rassischer' Differenz bzw. 'Minderwertigkeit'.²³¹ Dies waren die enkulturativen Konstellationen der Sozialanthropologie zur Zeit des *Conflicto*,²³² und die hier skizzierte, rassistisierende Verwissenschaftlichung (Anatomie, Darwinismus, Eugenik) kulturell perspektivierter Entwicklungssequenzen spiegelt sich deutlich in Sarmientos Spätwerk. So nennt Sarmiento selbst *Conflicto y armonías de las razas* bezeichnenderweise *civilización y barbarie* "científica" – korrigiert, verbessert und unterstützt durch die "ciencias sociológicas y etnológicas modernas"²³³ – und nur eine kon-textuelle Lesart, die diesen Bezug berücksichtigt und im Sinne der oben dargelegten Entwicklung als Hinweis verbucht, scheint mir die Sache im Kern zu treffen. So (und dies sind nur einige wenige Beispiele) befürchteten mixophobische Rassentheoretiker durch die Rassenmischung etwa eine Rückkehr bzw. Reversion in die Barbarei;²³⁴ Darwin sprach von Degradierung und 'wilden Dispositionen' in gekreuzten (Menschen-)Rassen';²³⁵ Le Bon behauptete, aus der Kreuzung 'unterschiedlicher Rassen' hervorgegangene Mischlinge der zweiten Generation seien sowohl unfähig, eine Zivilisation zu erschaffen, als auch eine fortzusetzen;²³⁶ nach Paul Broca war eine 'Menschenart' mit schwarzer Haut, wolligem Haar und einem 'vorspringenden' Gesicht nicht in der Lage, sich von selbst zur 'Zivilisation' zu erheben,²³⁷ Iren galten ebenso als degenerierte 'Rasse' wie als 'keltische Kannibalen' und 'weiße Schwarze',²³⁸ und der Mexikaner Francisco Bulnes, zentrale Figur des positivistischen Zirkels der *científicos*, formuliert in *El porvenir de las naciones latinoamericanas* (1899) eine nutritiv begründete rassistische Doktrin: Die körneressenden amerikanischen Indios können mit den (ebenfalls ernährungsbedingt) 'überlegenen Rassen' nicht in Konkurrenz treten, da es ihrem Gehirn an Proteinen, Nitrogen und Phosphor ermangele: "El maíz ha sido el eterno pacificador de las razas

einer 'evolutionistischen Bewegung' interagieren. So betont der Autor, dass bereits bestehende, evolutionistisch ausgerichtete Ansätze den Boden für die Akzeptanz der Darwin'schen und Spencer'schen Theorien bereiteten (vgl. Pruna Goodgall, Pedro M., "Biological Evolutionism in Cuba at the End of the Nineteenth Century", in: Glick u.a. [eds.], *Reception of Darwinism*, S. 53).

- ²³⁰ "Similarly, just as organic evolution became essentially connected with the proces of heredity, the cultural evolutionist characterized social evolution and the process of civilization's advance in the same hereditary schema. [...] Both the physiological or purely biological structure of man and the aspects of his social life became part of the same cosmic development. Obscured by the comparative method of analogy, explanations of biological and social evolution became synonymous in meaning" (Haller, *Outcasts*, S. 98).
- ²³¹ So ließen sich die kranilogischen und phrenologischen 'Messergebnisse' und Indizes leicht an die 'wilden' und 'barbarischen' Entwicklungsstadien anpassen. Ein 'Wilder' hat kein großes, schweres, 'zivilisiertes' Gehirn, so wurde propagiert. 'Deformierte Schädel' erlaubten Paul Broca gar Rückschlüsse auf 'Urtypen' von 'Wilden' (vgl. Haller, *Outcasts*, S. 15-19). Daher ist es auch irrig anzunehmen, Termini wie Zivilisation und Barbarei würden 'rassischer' oder rassistischer Momente entbehren (vgl. bei z.B. Verdevoye in der Diskussion zu Joucla-Ruau, André, 'La Pampa', juicio crítico", in: *En torno a José Martí*, S. 202)
- ²³² Punkt 2 und 4 des Taguieff entlehnten Modells kann also *insbesondere* für das 19. Jahrhundert geltend gemacht werden.
- ²³³ "Es o será [...] el mismo libro, científico, apoyado en las ciencias sociológicas y etnológicas modernas, y rico de citas, revistiendo mi pensamiento, para hacerlo aceptable, con la autoridad de una gran masa de escritores antiguos sobre las colonias españolas, y modernos sobre la historia contemporánea" ("Una carta a Mrs. Mann", in: *El Nacional*, 19 de dic. 1882, zitiert nach Ingenieros, José, "Las ideas sociológicas de Sarmiento", in: *Conflicto*, S. 9-10). Vgl. auch ebd., "Sinopsis y conclusiones": "En el *Conflicto de las razas*, quiero volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de *Civilización y barbarie* [...]" (S. 447) – "[...] el autor de *Civilización y Barbarie* [...] cerrando el período de la gestión de su pensamiento definitivo con el *Conflicto de las Razas* [...]" (S. 448) – "[...] creyéndose el autor preparado para acumular los datos, acaso para dar la solución final [...]" (S. 453). Im "Prólogo" bezeichnet er eine auf die "influencia de las razas en la América del Sur" gerichtete Perspektive als "nueva antorcha" (S. 57-58) – "Conozcámonos; y para ello reunamos tras poéticas tradiciones de la antigüedad, las nociones de la ciencia contemporánea" ("Prolegómenos", ebd., S. 64).
- ²³⁴ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 289-290. Dies ist tatsächlich ein Gemeinplatz in den entsprechenden Theorien.
- ²³⁵ Angeführt wird dies von Bunge: "Todos los viajeros han notado la degradación y las disposiciones salvajes de las razas humanas cruzadas" (zitiert in NA, S. 129).
- ²³⁶ Zu Le Bon vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291. Für die Mischung von 'arischen Varietäten', wie sie angeblich in den USA zu finden waren und die selbstverständlich den *salvajes* entgegengesetzt werden, sagte Spencer hingegen die höchste Form von Zivilisation voraus (vgl. Palacios, *Raza chilena*, S. 502-503). Spuren dieser These lassen sich in Sarmientos *Conflicto* nachweisen.
- ²³⁷ Vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 115-116. Auf ganz ähnlichen Grundannahmen basiert die Behauptung, nach Abschaffen der Sklaverei seien die Schwarzen (bis auf wenige, außergewöhnliche Fälle) in ihre natürliche *barbarie* bzw. ihren *estado salvaje* zurückgefallen (vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 65f., u. das Zitat von Palacios in Anm. 47; Bunge, NA, S. 109-110).
- ²³⁸ Vgl. McClintock, *Imperial Leather*, S. 52-53.

indígenas americanas y el fundador de su repulsión para civilizarse".²³⁹

Das Trinom *salvajismo – barbarie – civilización* ist als solches oder verkürzt zur Antinomie Zivilisation/Barbarei also integratives diskursives Element rassentheoretischer und rassistischer Diskurse.²⁴⁰ (Vor allem) in dieser Konstellation entspricht es (ebenso wie 'minderwertige Rassen' und entsprechende Äquivalente) der eingangs erläuterten kategorisierenden Festlegung von Individuen, und die dahinterliegende Formel könnte umschrieben werden mit: 'Die *salvajes* (als 'Rasse'/als Kultur/als 'kulturelle Rasse') sind'.²⁴¹

Neben Sturheit, Primitivität, Trägheit oder Verachtung für die 'Zivilisation' beschreibt Sarmiento die Charaktereigenschaften und Emotionslagen der Indios wie folgt:

La seriedad de la posición en reposo de los músculos de la cara, y la gravedad del porte, son generales a todas las tribus indígenas, como expresión de dignidad personal en los varones, y de impasibilidad, que en realidad toca en el estoicismo cuando hacen frente al dolor, al miedo, a la alegría, lo mismo que al martirio.²⁴²

Hier tritt nicht nur besonders die Unzulänglichkeit für jedwede Art von Emotion hervor, sondern allen indigenen Stämmen wird eine Gefühlswelt schlichtweg abgesprochen. Weiter ist zu lesen:

"La propensión al ocio y a la desidia es la misma en los indios de la Luisiana y del Canadá, que en los del Perú y partes meridionales de la América, ya sean civilizados o gentiles;"²⁴³ – "El indio se distingue [...], de la manera más singular, por una naturaleza apática e indiferente que no se encuentra en ningún otro. Su corazón no late ni ante el placer ni ante la esperanza; sólo es accesible al miedo. En *contrario* de la *humana* osadía, su carácter se *distingue* por la más abyecta timidez. Su alma no tiene resorte, ni su espíritu vivacidad [...] los indios estaban acostumbrados a mentir [...]"²⁴⁴ – "Los indios son de una glotonería insaciable."²⁴⁵ – El hambre, pues, no es indígena de América.²⁴⁶

Auch ohne expliziten Rekurs auf den Terminus 'Rasse' greift hier der Mechanismus der Rassenbildung.²⁴⁷ Eine bestimmte Gruppe von Menschen – hier die Indios – wird zunächst kategorisiert ("todas las tribus indígenas", "el indio", "los indios"²⁴⁸), charakterologisch (oder psychologisch) fixen Indizien zugeordnet (und dies über mehrere Zeitebenen, mehrere geografische Zonen, potenziert zu "toda la extensión de la América"), um diese dann zu natürlichen Wesenszügen zu deklarieren: *Die*

²³⁹ México, Pensamiento vivo de América, N.D., S. 27; zitiert nach Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 419. Interessant für den Fall Mexiko ist nun, dass Bulnes für diese These angegriffen wurde. Ausgerechnet aus positivistischen Kreisen, d.h. von Seiten der *Revista Positivista*, bezog Luis Mesa eine Gegenposition: "Refuting Bulnes' pseudoscientific notions that racial characteristics were rigidly determined by the basic diet of a people, and that therefore the 'inferior' corn diet of the Indian has developed a hopelessly 'inferior' race, the reviewer, Luis Mesa, counters that: "[...] el indio, sacado de su pueblo antes de que su inteligencia se haga refractaria a la civilización, por el embrutecimiento del aguardiente y la explotación del Secretario y del Cura; si es educado en mejor medio, esta raza 'desfosforada' a consecuencia de alimentación de maíz, produce un Juárez, un Altamirano [...]" ("Impresiones de *El porvenir de las naciones latinoamericanas*", in: *Revista Positivista* II [marzo 1902], S. 97; zitiert in Stabb, "Indigenism and Racism", S. 417). Auch der von Martí sehr geschätzte Mexikaner Justo Sierra mahnte wiederholt Distanz gegenüber rassistischem Determinismus an (vgl. ebd., passim, sowie *In Quest*, S. 32-33).

²⁴⁰ So konnte später der argentinische 'Erbforscher' und Präsident der *Liga Argentina de Profilaxis Social* A. Fernández Verano 1920 von der Bibel über die *Zivilisationsgrade* antiker Völker, Opferriten der Römer, Sparta und Platon zur modernen Eugenik und der entsprechenden 'Rassenkunde' überleiten (vgl. Dörsing, Hugo [Hrsg.], *Cuestiones de raza*, Bielefeld 1939 [Sammlung Spanischer Lesebogen 9], S. 5-6; siehe auch hier Anm. 376). Der ebd., S. 9, angeführte Renato Ferraz Kehl, Leiter der eugenischen Organisationen Brasiliens, argumentiert gegen die 'Kreuzung' der "raza negra" mit der "raza blanca", "de la blanca con la amarilla", "de la blanca con la salvaje" (ebd., S. 9).

²⁴¹ Vgl. auch S. 33ff. dieser Arbeit.

²⁴² *Conflicto*, S. 77.

²⁴³ Ebd., S. 84. Zu Jorge Juan de Ulloa, von dem dieses Zitat stammt, vgl. auch die hier folgenden Seiten.

²⁴⁴ Ebd., S. 84-85, nochmals das Zitat von F. Depons (Herv. S.G.). Man beachte, dass zunächst die stoische Haltung gegenüber Angst als negativ ausgewiesen wurde, hier jedoch die Empfänglichkeit für Angst zuungunsten der Indios ausfällt. Es scheint zudem fast so, als könnten die Indios weder denken noch fühlen.

²⁴⁵ Ebd., S. 240. Hier zitiert Sarmiento den Geistlichen Gaetano (Muratori) (wahrscheinlich ein Jesuit; vgl. ebd., S. 119). Ähnlich fällt das auf S. 100 wiedergegebene Zitat von Muratori aus. Den Indios werden die Worte in den Mund gelegt "[...] danos bien de comer; somos como los animales que comen a toda hora [...]"

²⁴⁶ Ebd. Der bittere Sarkasmus dieser Aussage wird durch den textuellen Bezug, in dessen Rahmen europäische Hungersnöte dokumentiert werden, noch unterstrichen.

²⁴⁷ Es wurde bereits darauf verwiesen, dass die Bezeichnung der jeweiligen "anthroposozialen Substanzen" als 'Rasse' nicht unbedingt ausschlaggebendes Indiz oder Gradmesser für Rassismus darstellt (S. 36).

²⁴⁸ Die rassenbildende Markierung der Indios wird hier verstärkt durch "es la misma", "los indios de la Luisiana y del Canadá", "los del Perú y partes meridionales de la América", sowie "civilizados o gentiles". Der Terminus "ocio" impliziert ferner ihre Unbrauchbarkeit für die angestrebte Industrialisierung.

Indios sind 'ehelos', 'apathisch', 'faul', 'ängstlich', 'dumm', 'unsensibel', 'trunksüchtig', 'verlogen' und 'von unstillbarem Appetit'.²⁴⁹

Carlos Octavio Bunge, dessen Auffassung von Recht und Staat, wie sie in seinem Werk *El derecho* (1907) zum Ausdruck kommt, sich laut eigener Aussage an biologischen Konzepten wie Adaptation, Vererbung, natürlicher Selektion und Überlebenskampf orientierte,²⁵⁰ 'entdeckt' ähnliche Indizien und liest sie als 'Rasseneigenschaften' des Indios schlechthin:

[...] el indio de América es, o exageradamente fatalista, o exageradamente vengativo.²⁵¹ [...] Como corolario del fatalismo, es digno de notarse el espíritu triste, la *tristeza* de los indios americanos. "No tienen juegos, bailes, cantares, ni instrumentos músicos, tertulias ni conversaciones ociosas; y les es tan desconocida la amistad [...] jamás manifiestan las pasiones del ánimo [...]" Esto, que dice Azara²⁵² de los indios Charrúas, los que observó mejor, puede *generalizarse más o menos a todos los demás*; [...] El corazón del indio no late por la esperanza ni ante la grandeza. [...] Pero ese apático corazón, que no late ante la grandeza ni por la esperanza, es sensibilísimo al miedo.²⁵³

Bunge scheint hier eher nach dem lapidaren Motto zu verfahren 'hat man einen gesehen, hat man alle gesehen'²⁵⁴ – eine im rassistischen Diskurs häufig anzutreffende Formel, die auf eine weitere seiner inhaltlichen Eigenarten verweist: das Produzieren der Illusion von Uniformität.²⁵⁵ Eine Variante dieser Formel ('wer einen amerikanischen Ureinwohner gesehen hat, hat alle gesehen') findet sich auch bei Jorge Juan und Antonio de Ulloa, die bei Sarmiento wie folgt zitiert werden:

"Visto un indio de cualquier región, puede decirse que se han visto todos en cuanto a contextura, [...] poco menos que con el color sucede en cuanto a usos y costumbres, el carácter, genio, inclinaciones y propiedades [...] parecen como si los territorios más distantes fuesen uno mismo. [...]"

Er fügt hinzu: "El doctor Le Bon abunda en este sentido también."²⁵⁶ Die indigenen 'Rassen' unterscheiden sich von anderen, indem sie sich untereinander kaum oder gar nicht unterscheiden. In ihrer Differenz sind sie homogen. Wie Dussel treffend konstatiert: "subsumir a lo otro bajo el signo de lo mismo".²⁵⁷ Das Produzieren der 'rassistischen' Differenz setzt im Falle dieser Autoren die völlige Absenz von Differenzierung hinsichtlich der Indios selbst voraus.²⁵⁸ Der Indio ist *qua* Indio. Alle Indios sind

²⁴⁹ Vgl. auch die Erläuterungen auf S. 55-56 dieser Arbeit.

²⁵⁰ Vgl. Montserrat, "Evolutionist Mentality", S. 21-22, sowie "Presencia evolucionista", S. 95-96. Das Werk erschien in französischer Übersetzung unter dem Titel *Le Droit, c'est la Force*. Der für die bisher besprochenen Texte durchaus zutreffende Begriff des 'sozialen Biologismus' (vgl. ebd., S. 95) könnte hier also auf den des 'staatlich-juristischen' erweitert werden (der von Taguieff u.a. verwandte Terminus 'Sozialzoologie' scheint in manchen Zusammenhängen in der Tat noch treffender). Es ist im Rahmen der hier diskutierten Themen sicher nicht uninteressant, dass Bunge, ebenso wie José Ingenieros, der dies zudem unter anderem auf die 'weiße Rasse' Argentiniens zurückführte, Verfechter eines argentinischen Imperialismus war. So trug *La evolución sociológica argentina* von Ingenieros den Untertitel *De la barbarie al imperialismo* (Buenos Aires 1910; vgl. dazu "Presencia evolucionista" S 97). In Arguedas' *Pueblo enfermo* zeigt sich eine recht deutliche Sympathie des Autors gegenüber Totalitarismus.

²⁵¹ *Fatalismo* und *venganza* sind hier aufzufassen als dominante Charakterzüge, die alle anderen 'absorbieren' und 'anstecken' (vgl. NA, S. 41 u. 106).

²⁵² *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Madrid 1847, S. 144 (vgl. ebd., S. 107 u. 286).

²⁵³ Ebd., S. 106-107 (zweite Herv. S.G.).

²⁵⁴ Der fiktive Charakter einer solchen Generalisierung versteht sich von selbst.

²⁵⁵ Vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 138 u. 480, Anm. 30.

²⁵⁶ *Conflicto*, S. 84 u. 87. Palacios führt eine Le Bons *Psychologie du Socialisme* entnommene Passage an, in welcher der Franzose im Grunde den Massenmord an inferioren und 'barbarischen' Elementen einfordert: "Los Estados Unidos presenten ya el día en que les será necesario librar sangrientas batallas contra esas multitudes i emprender luchas de exterminio sin cuartel que recordarán, aunque en una escala mucho mas grande, la destruccion de las hordas bárbaras a que se vió precisado a entregarse Mario para salvar la civilizacion romana de su invasion. No será tal vez sino al precio de semejantes hecatombes que podrá salvarse esta causa sagrada de la independencia del hombre i del progreso de la civilizacion" (*Raza chilena*, S. 434).

²⁵⁷ Dussel, Enrique, 1492: *El encubrimiento del otro*, Bogotá 1992, S. 58.

²⁵⁸ Nach Angaben Taguieffs (*Die Macht des Vorurteils*, S. 480, Anm. 30) sind Jorge Juan und Antonio de Ulloa auch bei Alfred Fouillée angeführt: Dieser taucht neben Sarmiento wiederum in der Bibliografie von Bunges *Nuestra América* auf (S. 285, dort Fouilleux: *Psicología de los pueblos europeos*, trad. esp., 1903; siehe auch Tupper, "Ideario de Nicolás Palacios", in: Palacios, *La raza chilena*, S. XX). In diesen Texten wird also bewusst vermittelt, die Indianer seien letztendlich 'alle gleich'. In dem kurzen Kapitel, in dem Bunge die 'indianische Psychologie' abhandelt (drei Seiten), werden die Begriffe Stamm, Volk und 'Rasse' ohne weitere Differenzierung gleichgesetzt. Dass auch der Terminus Ethnie (vgl. z.B. S. 35) nicht über ein rassentheoretisches Konstrukt hinwegtäuschen kann, zeigt sich an der dem Buche zugrundeliegenden Absicht: "Y para conocer esta psicología [la psicología colectiva criolla], analizo previamente las

(letztlich) gleich, kategorisch fixiert, kollektiv interniert.²⁵⁹

Auffällig und ebenso bezeichnend wie die Verdichtung ausschließlich negativer Attribute ist auch die eine oftmals tiefe Aversion des Autors kaum verhehlende, zoologisierende Tiermetaphorik,²⁶⁰ welche den Indios jegliches Menschsein abspricht und sie in den Bereich außerhalb der menschlichen Gemeinschaft verweist. (Nicht nur) in den nun folgenden Zitaten zeigt sich die Anwendbarkeit des von Taguieff erstellten Systems von Beziehungsverhalten,²⁶¹ das typisch für die Beziehung des rassistischen Subjekts gegenüber den rassisierten Objekten ist:

Distanz (Kontaktvermeidung), Ablehnung oder Exklusion, Herabwürdigung (Verachtung), Herrschaft und Ausbeutung, also Vernichtung,²⁶² gegenüber Individuen, die (angeblich) Gruppen angehören, die anders als die eigene Gruppe des 'rassistischen' Subjekts wahrgenommen werden, wobei dieser Unterschied als natürlich dargestellt wird [...] und historisch die Form eines Rassenunterschieds angenommen hat.²⁶³

Hier stehen sich Selbstrassenbildung (*autoracisation*) und Fremdrassenbildung (*hétéroracisation*) gegenüber, die jeweils ein asymmetrisches Verhältnis zu den Anderen ausdrücken. Die "Verweigerung des Dialogs" besteht in den folgenden Beispielen (auch) darin, dass "die Fremdrassenbildung notwendigerweise Bestandteil eines Diskurses der Verurteilung ist"²⁶⁴.

Los araucanos eran más indómitos, lo que quiere decir, animales más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europeas.²⁶⁵ – Verdad es que tan bellas cualidades, las ofuscan vicios que las niegan: la pereza, la embriaguez, la ignorancia del salvaje²⁶⁶ y la altanería del animal de presa.²⁶⁷

razas que componen al criollo" (ebd., S. 35). Die bereits angeführte, apodiktische Aussage "cada raza física es una raza psíquica" (S. 100) lässt (auch) den Einfluß Le Bons erkennen (vgl. auch Palacios, *Raza chilena*, S. 407-408: Le Bon, Ribot). Auf Antonio de Ulloa gehen zurück die *Noticias Americanas: Entretenimientos físico-históricos sobre la América Meridional y la Septentrional Oriental*, Madrid 1792; auf Letzteren und Jorge Juan de Ulloa: *Relación histórica del viaje á la América meridional para medir algunos grados de meridiano terrestre; Noticias Secretas de América*, London 1826.

²⁵⁹ Zum Begriff der Internierung vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 101.

²⁶⁰ Hierzu gehört in der rassentheoretischen Epistemologie nicht nur die Konstruktion einer biologischen und insbesondere kranialen Nähe bestimmter menschlicher Gruppen zum Affen, sondern neben allgemeineren Begriffen wie 'Zucht' etwa auch die Identifizierung 'reiner Menschenrassen' mit 'reinen Hunderassen' und deren Höherwertigkeit gegenüber einer "jauría de perros [...] híbridos" (zum Letzteren García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 195).

²⁶¹ Unter Vorlage des Elitekonzepts von Vilfredo Pareto.

²⁶² Zu letztgenannten Punkten vgl. die weiteren Ausführungen in diesem Teilbereich.

²⁶³ *Die Macht des Vorurteils*, S. 272.

²⁶⁴ Ebd. Der Unterschied zwischen Selbst- und Fremdrassenbildung und die mit diesen jeweils korrelierenden Rassismen werden ebd., S. 145-159, eingehend dargestellt. Ohne dieses recht komplexe Verhältnis hier eingehender repetieren zu können, möchte ich zumindest anmerken, dass sich bei der *autoracisation* die (positive) Rassenbildung auf die Gruppe des rassistischen Subjekts konzentriert ('wir' sind die 'Rasse', die 'Anderen' stehen außerhalb der 'Rasse'), wohingegen die *hétéroracisation* die Fokussierung auf die (negativ) rassengebildet 'Anderen', das Objekt richtet (die 'Rasse' ist der 'Andere'). Wenn auch beide Mechanismen nicht streng voneinander zu trennen sind und einige ihnen vorangestellte Axiome in dem hier besprochenen Kontext nicht greifen, überwiegt in den obigen Zitaten die *hétéroracisation* (vgl. Anm. 474 dieses Teilbereichs). Diese ist es auch, die greift, wenn in aktuellen Definitionen von 'Rasse' Begriffe wie "Wulstlippen" oder "Fettsteiß" die *Anderen* bezeichnen.

²⁶⁵ Sarmiento, *Conflicto*, S. 103. Damit wird ein ganz typisches Argument der kolonialen Rechtfertigungsideologie – "incapacidad para adaptarse a los patrones culturales españoles", "incapacidad para adaptarse al ordenamiento de la sociedad occidental española" (vgl. Tolentino Dipp, *Raza e historia*, S.74) – aktualisiert und durch ein sozialdarwinistisches Schlüsselwort auf eine zeitgenössische, 'wissenschaftliche' Ebene transponiert ("aptos"). Die mindere 'Fähigkeit' zur 'Zivilisation' – korrelativ zur Tierhaftigkeit – impliziert sowohl die Permanenz der kategorischen Zugehörigkeit der Araukaner als auch ihre zumindest stark eingeschränkte 'Perfektionierbarkeit' (vgl. S. 36-37 dieser Arbeit u. Anm. 292). Dies bedingt wiederum das Theorem der Nichtassimilierbarkeit der Mitglieder einer bestimmten 'Rasse' in Bezug auf andere bzw. die eigene. Das Theorem der Nichtassimilierbarkeit der Vertreter einer bestimmten 'Rasse' in Bezug auf andere/die eigene und die Verabsolutierung kollektiver Unterschiede bedingen sich hier gegenseitig.

²⁶⁶ Die Araukaner werden dafür *verurteilt*, Eisen und Metall nicht gekannt zu haben (vgl. Alazraki, "El indigenismo de Martí", S. 138).

²⁶⁷ *Conflicto*, S. 105. Sarmiento zitiert zuvor einige der den Araukanern gegenüber positiven Einschätzungen des italienischen Abbé Molina, jedoch nur, um diese zu negieren. Die kriegerischen Fähigkeiten der Araukaner kann auch Sarmiento nicht ganz leugnen. Auch diese negiert er, indem er sofort kontert, sie interessieren überhaupt nicht; dasjenige, was zähle, seien ihre sozialen Eigenschaften, und diese seien mit denen der Eskimos oder der Ureinwohner Australiens zu vergleichen, also letztendlich 'gleich Null' (vgl. ebd., S. 108). Dieser Vergleich erfolgt nicht zufällig: Er verweist auf den untersten Stand von Eskimos und vor allem australischen *aborígenes* in den damals vulgarisierten Rassenhierarchien. In Arguedas "Psicología de la raza indígena" häufen sich zoomorphe Apostrophierungen wie "bestia de bosque" (S. 34), "como bestias" (S. 35), "animal expansivo" (S. 36), "como las bestias" (S. 37), "que gruñen y huelen mal" (ebd.), "revolcándose en sus propios excrementos y en el de los animales" (ebd.), "feroz por atavismo [...] en quietismo netamente animal" (S. 38), welche auf diskursiver Ebene ein wahrhaft indigenistisches Engagement immer wieder relativieren und aufheben. Bei einer genaueren Textanalyse zeigt sich, dass die drastisch geschilderten,

Einmal mehr wird zudem die Richtigkeit der von Taguieff für den rassistischen Diskurs aufgestellten Formel deutlich 'es gibt keine anthropologische Universalität'. Die Idee einer menschlichen Gemeinschaft kann hier keinen Platz finden. In der folgenden, furiosen Klimax nehmen die Indios gleichsam die 'Wesenszüge' der Tiere der jeweiligen Region an:

[...] las ineptitudes de raza para el gobierno, que son *orgánicas* del hombre prehistórico,²⁶⁸ bravo como un oso gris, su compañero de vida en los bosques de los Estados Unidos, amansado como una llama en la vasta extensión del Perú,²⁶⁹ perezoso, sucio, ladrón como en las Pampas y ebrio²⁷⁰ y cruel en *todo el mundo*, incluso en las antiguas Misiones, si no era hipócrita consumado [...].²⁷¹

deprivierten Lebensbedingungen "als *Ausdruck* und nicht als Ursachen der als 'Minderwertigkeit' ausgelegten Unterentwicklung des Indios" gelesen werden (sollen) (Dencker, *Der Indio*, S. 138 u. f. [Herv. S.G.]; vgl. auch Stabb, *In quest*, S. 19-24). Eine mehrmals geäußerte Verurteilung der Unterdrückten impliziert keineswegs die Revision der rassistischen Aussagen über die Unterdrückten. So werden Widerstand und Aufstand der Indios nicht als Folge von Selbsterhaltungsdrang gewertet, sondern als *Verlust* des "instinto de conservación", als Vergessen und Übergehen ihrer "manifiesta inferioridad" (PE, S. 41; vgl. auch Dencker, *Der Indio*, S. 139ff.). Dass die Akzeptanz von sozialdarwinistischen und rassistischen Lehren und 'Gesetzen' wirkliches Mitgefühl und Engagement zugunsten der 'Untergelegenen' ohnehin erschwert, wenn nicht verhindert, bestätigt folgende Feststellung: "Como lo han anotado los sociólogos, vano es dolerse del desaparecimiento de sociedades que en sí no llevan las fuerzas necesarias para perdurar. Es ley ineluctable que todo cuerpo desorganizado tiene que perecer cediendo el campo a otros mejor constituidos [...]" (PE, S. 176).

²⁶⁸ Die zu einem natürlichen Wesenszug erklärte 'Unfähigkeit' zur Selbstregierung der amerikanischen 'Ungläubigen', *salvajes* und *siervos por naturaleza* (Sepúlveda) stellte schon eines der Hauptargumente der 'gerechten' Eroberung Amerikas.

²⁶⁹ Ähnlich auch *Conflicto*, S. 107.

²⁷⁰ 'Faule', Kriminelle, Alkoholiker und Trinker repräsentierten bevorzugte Studienobjekte für die eugenischen Vererbungslehren.

²⁷¹ *Conflicto*, S. 310 (Herv. S.G.). Hier argumentiert Sarmiento also nicht nur explizit gegen Indios – zudem in einer weltweite Dimensionen annehmenden Generalisierung –, sondern er tut dies, entgegen der Darlegungen von Verdevoye, zu einem Zeitpunkt, in dem das argentinische 'Indioprobem', also der Krieg gegen die immer noch nicht 'befriedeten' (immer noch nicht 'zivilisierten') Araukaner, dank der *campaña del desierto* nicht mehr virulent war (vgl. die Diskussion zu "José Martí: 'La Pampa', juicio crítico" in: *En torno a José Martí*, S. 201-202; Anm. 434 dieser Arbeit). Eine Erklärung, die Sarmientos anti-indigene Positionen auf die Phase der militärischen Feldzüge eingrenzt und sie auf diese Kriegssituation zurückführt, greift also nicht. So war, wie Helg angibt, zur Zeit des *Conflicto* der Bevölkerungsanteil der Indianer auf minimale und doch wenig bedrohliche 0,7% zurückgegangen (1869 repräsentierten sie noch 5%, vgl. "Race in Argentina and Cuba", S. 43-44). Um 1890 waren die meisten von ihnen entweder getötet oder versklavt (unter Zwang der Armee einverleibt, zu *peones* der Zuckerfabriken und Hausdienern der hauptstädtischen Elite degradiert, viele Frauen mehr oder weniger zwangsprostituiert und damit sozial marginalisiert (was im Grunde der von Sarmiento für sie geforderten Rolle entgegenkam). Zudem geht aus den angebrachten Zitaten hervor, dass sich Sarmiento, ganz der inneren Logik der Rassenlehren gemäß, die nicht an den nationalen Landesgrenzen haltmacht, eben nicht nur auf argentinische Realitäten bezieht (wie nicht nur den im Vorwort verschriftlichten Aussagen des Verfassers selbst [S. 44], sondern auch schon dem Titel des Buches zu entnehmen ist). Nur auf den historischen Kontext Argentiniens und den geringen Zivilisationsstand der dort ansässigen Indiovölker verweisende Argumentationen sind also mehr als fragwürdig und bedürfen einer genaueren Verifizierung an den Texten selbst. So erklären Alazraki und Zalazar mehr als vorschnell die unterschiedlichen Positionen Sarmientos und Martí mit ebendiesen Zivilisationsdifferenzen der *indigenas*, die Thema ihrer Schriften sind (gepaart mit einer apologetischen Position hinsichtlich Sarmientos; vgl. Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento frente al indio", in: *Revista Iberoamericana* 50, 127 [abr.-jun. 1984], S. 411-427; Alazraki, Jaime, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", S. 145-147). Diese These wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch näher zu überprüfen sein. Es sei jedoch bereits darauf verwiesen, dass Sarmiento in einer Rede anlässlich des Todes von Darwin 'höher zivilisierte' Indios, wie etwa die mexikanischen Azteken, ebenso unter der Kategorie des *hombre primitivo* subsumiert wie die *indigenas* Argentiniens; die 'Rassen' Mexicos und Perus sind ebenso barbarisch oder *salvajes* wie die Boliviens; Mexiko erscheint als Fallbeispiel der mestizischen Schädigung. Zalazar präzisiert diesen Punkt allerdings in einem bereits angeführten Artikel aus dem Jahre 1985 und bezeichnet die auf ganz Hispanoamerika bezogene, aber nur (wie er sagt) anhand von Kenntnissen zu den Indios des hispanoamerikanischen Südens belegte These Sarmientos als "generalización injustificada" bzw. "falsa generalización" ("De *Facundo a Conflicto*", S. 193). Dies impliziert natürlich die (zu hinterfragende) Richtigkeit der von Sarmiento zu den südamerikanischen Indios angeführten 'Belege'. Daher sei angemerkt, dass der Chilene Palacios, der sich etwa ebenso auf die Araukaner bezieht, zu ganz anderen Ergebnissen gelangt. Ihm geht es nicht darum, das indigene Element der chilenischen 'Rasse' ab-, sondern aufzuwerten. Dabei bewegt er sich allerdings ebenso im Fahrwasser der epochalen Rassentheorien. Hier wäre es sicherlich lohnenswert, die Schriften einmal anhand des psychologischen Parameters der Einstellung zu vergleichen (siehe hierzu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, 219ff.). Von Vorurteilen ohnehin geprägt und selektiv wahrnehmend, sehen diese Autoren offensichtlich nur das, was sie sehen *wollen*, und was diese Vorurteile bestätigt (vgl. auch Gould, *Mismeasure*, S. 97-98). So werden auch nur Historiker und Autoren als Quellen herangezogen, welche die eigenen Urteile beglaubigen und scheinbar objektivieren. Zu dieser Sichtweise nicht Passendes bzw. der eigenen Argumentation Entgegenstehendes wird ausgeschlossen (so gehören etwa weder der bei Brinton angeführte Francisco Javier Clavijero noch in Mexiko publizierte Studien zu diesen Quellen) oder als unauthentisch abqualifiziert (*Conflicto*: Prescott, Molina, Ercilla). Dieser Objektivitätsanspruch scheint es den Autoren geradezu aufzuerlegen, immer wieder die Autorität ihrer Quellen zu betonen: Es handle sich schließlich um "sabios" (vgl. *Conflicto*, S. 113, 116-117; *Raza chilena*, z.B. S. 299; *NA*, S. 130), "las ciencias modernas, la sicología, la sociología, la anatomía, la etnología" (*Conflicto*, S. 309; vgl. auch ebd. S. 64 u. S. 9-10), "sociólogos" (PE, z.B. S. 176) und "psiquiatras", "autores empiricos" sowie "psicosociólogos" (*NA*, S. 123 u. 37). Diese Verweise auf Autorität erzeugen die Fiktion von objektiver Wahrhaftigkeit und Faktizität. "In a field of discourse like racism what is generally circulated and exchanged is not simply truth but truth claims or representations" (Goldberg, "The Social Formation of Racist Discourse",

Welchen Wert haben in dieser Perspektive die Indios? Wie man das Blatt auch dreht und wendet, die Indios werden dem Bereich des tierischen Instinktes zugeordnet und repräsentieren gleichsam die Antithese und lebende Negation einer 'wahrhaft' menschlichen Mentalität. Die Indianer werden also nur als Vertreter oder Erscheinung einer überindividuellen Kategorie²⁷², als Veräußerung eines Typs verhandelt: Indio, *hombre prehistórico, salvaje* stellen hier die Gemeinschaft, die "allein wirklich" und der "Wert aller Werte" ist.²⁷³ Bewusstsein und Intelligenz ist, wie noch näher zu sehen sein wird, Vorrecht der europäischen Zivilisationsträger.

Stereotyp wiederholen sich die 'Rasseneigenschaften' der Indios (hier *aymaras*) bei Alcides Arguedas:

[...] duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama. [...] Es animal expansivo con los de su especie; fuera de su centro, manteniéndose reservado y hosco. En su casa huelga la miseria absoluta, el abandono completo. En la casa del indio no hay nada sino suciedad [...] que las madres indias exponen a sus hijos recién nacidos, colgándoselos de sus senos con una tira de lienzo [...] y mirándolos como retazos de carne animada que gruñen y huelen mal.²⁷⁴

Es handelte sich bei den Indios angeblich um eine zurückgebliebene, mit der 'Zivilisation' nicht kompatible Ethnie, bzw. eine solche, die den Kontakt mit der 'Zivilisation' bzw. den 'Weißen' nicht überstehen würde – eine These, die explizit in Sarmientos *Conflicto y armonías de las razas* geäußert wird:

[...] el campo de la *civilización* misma, que es fatal para los salvajes [...] los indios decaen visiblemente, destinados por la providencia a desaparecer en la *lucha por la existencia*, en presencia de *razas superiores*.²⁷⁵

Wir sehen deutlich, dass es hier um ein 'Evolutionsgesetz' geht,²⁷⁶ welches den Geschichtsprozess erklärt und nicht partikuläre, ethnische Modalitäten Argentiniens. Bereits früher von Sarmiento eingesetzte Schemata passen sich hier dem (sozial)darwinistischen bzw. rassentheoretischen Diskurs an: "Los salvajes"/"los indios" stehen hier der "civilización"/"razas superiores" gegenüber.²⁷⁷ Die

in: ders. (ed.), *Anatomy of Racism*, S. 295-318).

²⁷² Neben Grundkonzepten wie 'Rasse', Vererbung, Degeneration oder ethnische Homogenisierung erwähnt Bunge 'rassische' Indizes wie Schädelform, Hautfarbe, Hände oder Fingernägel und hält explizit fest: "Y, sobre todo, no basta examinar al individuo aislado y en sí, siendo indispensable conocer la familia en conjunto y en detalle" (NA, S. 131).

²⁷³ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 276. Die Freiheit, aus einer solchen geschlossenen 'Gemeinschaft' auszutreten, ist, wenn nicht unmöglich, so doch äußerst eingeschränkt (vgl. ebd., S. 428); die Freiheit, in sie einzutreten, ist undenkbar.

²⁷⁴ *Pueblo enfermo*, La Paz 1937, S. 36-37. Arguedas, der vor allem die Konzepte der 'Rasse' und der geografischen Umwelt (oder der 'Rassenpsychologie') in den Mittelpunkt rückt (und darin besonders mit Bunge vergleichbar ist, auch wenn wir über die Umweltbedingungen erlangte Rassencharakteristika – ein Topos der Rassenlehren schlechthin – schon bei Sarmiento vorgeformt finden), verarbeitete unter anderem die rassentheoretischen und sozialpsychologischen Ansätze von Le Bon (etwa *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 1894) und Max Nordau (*Entartung*, 1892; *Degenerescence*, Paris 1901) sowie die mixophobischen Thesen von Bunge (vgl. dazu auch Dencker, *Der Indio*, S. 125-126). Le Bon, einer der Begründer der Sozialpsychologie, der, wie bereits erwähnt, zur Schule Brocas gehörte und etwa auch einen starken Einfluß auf Mussolini ausübte, beschäftigte sich nicht nur mit 'Gesetzen der Variation des Gehirnvolumens' und deren Beziehung zur Intelligenz, sondern bezeichnete Frauen als die minderwertigste Form der menschlichen Evolution, die eher Kindern und 'Wilden' naheständen als zivilisierten Männern und deren Gehirne mit denen von *Gorillas* zu vergleichen seien (vgl. dazu Gould, *Mismeasure*, S. 136-137; Leys Stepan, "Race and Gender", S. 40, 43). Auch nach ihm werden die Völker und ihre Geschichte durch die 'Rasse' bzw. den 'Rassencharakter' determiniert, d.h. die Anhäufung *erblich* gewordener Eigenschaften, zu denen er etwa Gefühle, Bedürfnisse, Gewohnheiten und Überlieferungen zählt, Grundbestandteile der 'Volksseele'. Zentrales Postulat seiner Rassenlehre ist das der Minderwertigkeit der Rassenmischung 'unterschiedlicher Rassen' gegenüber den 'Originalen'. Die Ursache für den politischen, kulturellen und moralischen Verfall Lateinamerikas sieht er in der geistigen Verfassung einer Mischlingsrasse, die weder Tatkraft noch Willen oder Sittlichkeit besitzt. Auf sich selbst gestellt würden die lateinamerikanischen Republiken in reine 'Barbarei' verfallen (vgl. dazu Dencker, *Der Indio*, S. 354-355 u. 129f.). Arguedas analysiert die Symptome des 'kranken Volkes' ganz in diesem Sinne. Dass das Bild von der 'minderwertigen Rasse' durch das einer historisch erniedrigten, unterdrückten und leidenden komplettiert wird und somit Arguedas' Kapitel zur "Psicología de la raza indígena" nicht gänzlich unendifferenziert ist, betont auch Dencker (vgl. ebd., S. 134, u. Kap. 4). Zu Max Nordaus *Entartung* vgl. Siegel, Sandra, "Literature and Degeneration: The Representation of 'Decadence'", in: Chamberlin, Gilman (eds.), *Degeneration*, S. 206.

²⁷⁵ *Conflicto*, S. 310 (Herv. S.G.). Ebenso argumentiert Ingenieros in "Las ideas sociológicas" (ebd., S. 11).

²⁷⁶ 'Der Schwarze' besitzt nach Bunge "mayores aptitudes que el indio para la lucha por la vida". *Menores aptitudes* für diesen Kampf zu besitzen, bedeutet etwa auch, zu Tausenden und 'wie die Fliegen' in den Minen und unter den Peitschen der Herren zu sterben (NA, S. 112).

²⁷⁷ Eine ganz ähnliche Konstellation zeigt sich in dem bereits angeführten Zitat zum Hirnindiz. Hinsichtlich ihrer Hirnvolumen

Präsenz 'überlegener Rassen' würde demnach also zwangsläufig das Aussterben der *salvajes* und somit der indigenen Völker zur Wirkung haben;²⁷⁸ deren Existenz reduziert sich auf das Erfüllen eines "ciclo biológico"²⁷⁹, sie sind von vornherein zum Verschwinden verdammt²⁸⁰ – transitorische

"se comprende que las razas superiores sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el minimum es común en todas las razas, y que el máximo, que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados" (*Conflicto*, S. 88 [Herv.S.G.]). Kategorien wie *salvaje* oder *barbarie*, die an der 'Zivilisation' schlechthin oder der von 'höher entwickelten' Völkern bzw. 'Rassen' gemessen werden, durchziehen ebenso die Schriften der anderen hier vorgeführten Autoren. Dabei ist die Aufwärtsentwicklung der 'wilden Charakterzüge' in Richtung 'zivilisierter Formen', wie auch in vielen der bereits angeführten Auszügen erkennbar wird, aufgrund der den Vererbungslehren inhärenten 'Gesetzmäßigkeiten' mehr als fraglich: "El malón, el robo por sorpresa y golpe de mano, sentimiento, costumbre e institución fundamental del indio bravo y salvaje, es también la pasión dominante del mestizo civilizado. En cierto modo, si su fatalismo primitivo se convierte en apatía, su fiera se trueca en incurable rapacidad" (Bunge, NA, S. 128 [Herv. S.G.]). Auch Darwins Denken sind diese begrifflichen Größen nicht fremd: "Bei Wilden werden die an Geist und Körper Schwachen bald beseitigt und die, welche leben bleiben, zeigen gewöhnlich einen Zustand kräftiger Gesundheit. Auf der anderen Seite tun wir zivilisierten Menschen alles nur Mögliche, um den Prozeß dieser Beseitigung aufzuhalten. [...] Hierdurch geschieht es, daß die schwächsten Glieder der zivilisierten Gesellschaft auch ihre Art fortpflanzen. Niemand, welcher der Zucht domestizierter Tiere seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, wird daran zweifeln, daß dies für die Rasse des Menschen im höchsten Grade schädlich sein muß. Es ist überraschend, wie bald ein Mangel an Sorgfalt oder eine unrecht geleitete Sorgfalt zur Degeneration einer domestizierten Rasse führt; aber mit Ausnahme des Menschen betreffendfalls ist kein Züchter so unwissend, daß er seine schlechtesten Tiere zur Nachzucht zuläßt" (*Die Abstammung des Menschen*, Bd. I, S. 146 oder 144-145). Diese Passage wird neben vergleichbaren Aussagen von Vacher de Lapouge und Spencer z.B. bei Palacios angeführt (*Raza chilena*, S. 286). In dieser Linie argumentierte auch Letzterer, wenn er jeglichen Eingriff in den Existenzkampf und dessen Mechanismen – wie etwa den Schutz der Schwächeren durch eine entsprechende Sozialgesetzgebung oder das Einführen von Sicherheitsvorkehrungen gegen Betriebsunfälle – als Förderung 'negativer Selektion' missbilligte (vgl. dazu Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 42-43 u. 46-47).

²⁷⁸ Während der 1927 in Havanna abgehaltenen *Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura* ertönte es wie ein Echo: "toda raza inferior, desde cualquier punto de vista que se le considere, puesta en contacto con otra superior, tiende a desaparecer" (zitiert in: García, Alvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 179).

²⁷⁹ Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 420-421. Das Zitat lautet vollständig: "En realidad, para Sarmiento el problema no estaba en el indio mismo, el cual, si se le hubiera dejado aislado, hubiera cumplido con su ciclo biológico." Den 'Grund' dafür nennt Zalazar jedoch auch: "[...] porque pensaba que los indígenas irían disminuyendo en número naturalmente hasta desaparecer." Letztlich spricht Sarmiento hier den Indianern eine Existenzberechtigung ab. Die 'Zivilisierung', mithin Protektion und Bildung/Ausbildung der Indios, würde in dieser Sicht an und für sich den Naturgesetzen zuwiderlaufen. Das Problem sind innerhalb solcher Schemata die Indios selbst (und gerade die Bedeutung der Mixophobie erfasst ein Autor wie Zalazar überhaupt nicht).

²⁸⁰ In *Dos partidos en lucha (Fantasía científica*, Buenos Aires 1875), einem Roman, in dem ironisierend die argentinische Debatte um Evolutionismus, Darwinismus und den *struggle for life* thematisiert wird, und eines der ersten argentinischen Rezeptionsdokumente zum Darwin'schen Credo überhaupt, lässt der Autor, der Darwinist Eduardo Ladislao Holmberg, keinen geringeren als Sarmiento Charles Darwin zu Beginn eines fiktiven wissenschaftlichen Aufenthalts in Buenos Aires unter Ehrerbietung begrüßen (vgl. dazu Montserrat, "Evolutionist Mentality", S. 6-11; in dem Buch war zudem ein Artikel Paul Brocas zu den "Akkas, raza pigmea del Africa Central" abgedruckt, wobei einer dieser Pygmäen im Verlauf des Buches – u.a. von Charly=Darwin – für einen "anthropomorphic ape" gehalten und zur 'Zwischenstufe' von Affe und Mensch deklariert wird). Es war denn auch Sarmiento, der Holmberg protegierte, als dieser aufgrund der Dissemination darwinistischen Gedankenguts unter Druck des Bildungsministeriums geriet (vgl. ebd., S. 12). Im Mai 1882, einen Monat nach Darwins Tod und somit ein Jahr vor Erscheinen von *Conflicto y armonias de las razas*, organisierte der argentinische *Circulo Médico* im Nationaltheater von Buenos Aires eine Veranstaltung zu Ehren des Verstorbenen: Sarmiento hielt auf Bitten des Zirkels die erste Rede, gefolgt von Holmberg (1882 in Buenos Aires als Buch veröffentlicht: *Carlos Roberto Darwin*). Neben Hinweisen auf etwa Linnaeus, Cuvier, Max Müller oder Lubbock referiert Sarmiento in seinem Beitrag die Thesen von Agassiz (vgl. dazu S. 59-63 dieser Arbeit), Burmeister (der ein Gegner des Darwinismus und der 'Primatologie' war, die im Übrigen schon 1774 geäußert wurde), Huxley sowie Ameghino und analysiert den Einfluß des Darwinismus auf soziale Fragen. Gerade im Zusammenhang mit *Conflicto y armonias* ist Sarmientos Artikel über Darwin äußerst interessant (ein Segment davon ist zudem Bestandteil von Kap. III des *Conflicto*): Die Idee der Evolution, in Spencer'schen Formeln auf den menschlichen und sozialen Kosmos übertragen, bildet für ihn den Schlüssel zu den Ursachen der gesamten Realität. Er ist über alle wichtigen Theorien und Entwicklungen in Anthropologie und evolutionistischen Doktrinen genau informiert, und es finden sich in dieser Rede alle zentralen Topoi der anthropologischen Debatten seines Jahrhunderts: Transformismus, Monogenismus vs. Polygenismus, die menschliche Abstammungslinie vom Affen (inklusive der anthropomorphischen Nähe der Schwarzen zum Schimpansen: Agassiz, Cuvier), natürliche Auslese, der 'prähistorische' Mensch und seine zeitgenössischen 'Überreste', Rekapitulation, Zivilisation vs. Barbarei, die Stadien des Fortschritts. Zum darwinistisch inspirierten Lebensprinzip hält Sarmiento denn fest: "[...] de todo ello ha resultado la teoría universalmente aceptada de la *evolución*; y yo, señores, adhiero á la doctrina de la *evolución* así generalizada, como procedimiento del espíritu, porque necesito reposar sobre un principio armonioso y bello á la vez, á fin de acallar la duda, que es el tormento del alma" (Sarmiento, "Darwin. Conferencia leída en el Teatro Nacional, después de la muerte de Darwin", in: A. Belín Sarmiento [ed.], *Obras de D. F. Sarmiento*, t. XXII, Buenos Aires 1899, S. 119; in dieser Ausgabe wird als Datum der Rede fälschlicherweise 1881 angegeben; Hinweise auf diese Rede in Montserrat, "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", S. 108, sowie ders., "Evolutionist Mentality", S. 14). Ein Jahr später reflektiert der Titel seines Spätwerks dieses 'harmonische' und 'schöne' Prinzip. Auch bei anderen Autoren findet sich das Harmoniekonzept im Zusammenhang mit Rassenlehren und Überlebenskampf auffallend häufig: Spencer sah das Endstadium der durch Selektion und den Triumph des *fittest* fungierenden Evolution als Zustand von Perfektion und vollendetem Glück (vgl. ebd., S. 15 u. 27); Darwin nannte die Kraft der Selektion 'schön' (vgl. Ruiz, Ayala, "Darwinism: Its Hard Core", S. 249); unter den in der Natur vorgegebenen Harmonien versteht Agassiz die Distanz und Trennung der 'Rassen'; ähnlich auch bei Paul Topinard (vgl. Leys, "Races and Proper Places", S. 101 u. 111); Auguste Comte erblickte in der Eliminierung von unangepassten Organismen die biologische Harmonie (vgl. Greene, *Science, Ideology, and World View*, S. 66); nach dem spanischen Vertreter des Sozialdarwinismus Pedro Estasen y Cortada stößt ein 'unabänderliches Gesetz' wie die

Phänomene, unhistorische Schimären:²⁸¹ ein weiterer mit Insistenz geäußerter Gemeinplatz der im 19. Jahrhundert (und später) propagierten Rassismen.²⁸² Die Stimme Sarmientos reiht sich lediglich in einen Chor ein:

Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen *leyes inmutables*; las razas fuertes exterminan a los débiles,²⁸³ los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes.²⁸⁴

Selektion Irreguläres und 'Unharmonisches' ab (vgl. Glick, "Spain", in: ders. [ed.], *Comparative Reception*, S. 321f.); 'Hybride' und Mestizen wurden als physisch und psychisch 'unharmonisch' abqualifiziert; so projiziert Bunge nicht nur eine 'relative' "esterilidad" sondern auch eine "inarmónia psicológica" auf die Mischlinge (NA, S. 121-122); das Fehlen von 'Harmonie' ist gleichbedeutend mit 'Inkompatibilitäten' im 'rassischen Erbgut' der Mestizen; die 'Erbanlagen' 'reiner' Rassen sind harmonisch, 'schlechte' oder 'anormale Erbanlagen' führen zu Disharmonien; den Mulatten unterstellte man *inarmónia* oder *conflictos* der Instinkte; in der 'Asthetik' galt: je weißer, je 'harmonischer'; Vacher de Lapouge sprach explizit vom "conflicto de clases i de razas" (vgl. hier Anm. 199; Palacios, *Raza chilena*, S. 308). Die kontextuelle Funktion dieser Nomenklatur sollte also nicht außer acht gelassen werden, wenn es ferner heißt: "Hay conflictos de razas en esta América y armonías que sólo los que tienen ojos ven" (*Conflicto*, "Apéndice", S. 416) – "[...] así como hay conflicto de raza blanca y negra en los Estados Unidos, así hay también autores que allá están escribiendo sobre lo mismo que escribo yo aquí [...] basado en los mismos principios que el mío de *Conflicto*" (S. 417). Die Termini im Titel von Sarmientos Spätwerk leiten sich keineswegs aus einer differenzierteren Sicht auf die ethnischen Partikularitäten der amerikanischen Länder ab und noch weniger aus einer auch harmonischen Beziehung der Weißen und der indianischen 'Rasse' (vgl. die unglücklichen Formulierungen Verdevoyes in seiner Stellungnahme zum Vortrag von Joucla-Ruau in: *En torno a José Martí*, S. 201-203). Sowohl der Harmonie- als auch der Konfliktbegriff (Kampf, Antagonismus, *competition*) beziehen sich auf ein darwinistisches Evolutionskonzept, in dessen Zentrum Überlebenskampf, Selektion und Ausmerzen der Schwächeren und Unangepassten stehen. *Beide Begriffe* sind den rassentheoretischen Diskursen inhärent. Carolus (Carl) Linnaeus (oder Linne/Linné) schließlich hatte als Erster eine moderne, taxonomische Klassifizierung der 'Rassen' vorgenommen; der Philologe Max Müller spielte eine zentrale Rolle in der 'Rassenfrage' des 19. Jahrhunderts: Er führte den Begriff 'Arier' ein und identifizierte damit eine zentralasiatische Sprachgruppe sowie eine entsprechende 'Rasse'; Lubbock (vgl. hier, S. 43-45 u. Anm. 226) nennt Sarmiento in seiner Rede den "historiador de la vida y nociones del salvaje en América" (S. 133). Zu Ameghinos Wirken in Argentinien vgl. Orione, Julio, "Florentino Ameghino y la influencia de Lamarck", S. 447-471; zu Max Müller vgl. Tupper, "Ideario de Nicolás Palacios", in: Palacios, *Raza chilena*, S. XXI; zu Linnaeus und Georges Cuvier vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 35; Gould, *Mismeasure*, S. 66-69, 403-406, 74, 117-118, 352 u. 401ff.

²⁸¹ Bunge bespricht "miserables tribus indígenas que tienden a desaparecer". "[...] aunque muchos mestizos degeneren, éstos, entonces, lejos de perdurar, se pierden" (sie sterben aus). Dies, so wäre hinzuzufügen, muss in der Logik Bunges auch für Typen wie Darío gelten. Mit Blick auf Chile und die dortigen *rotos* – "la plebe, [...] que muchos reputan más araucanos que españoles" – konstatiert er: "[...] los 'rotos', quienes, por su absoluta inferioridad de raza, fueron engañados y vencidos, una vez más, por la minoría de los fuertes" –, und dies, obwohl er die Vorstellung 'absoluter Inferiorität' von sich gewiesen hatte (NA, S. 146, 134 u. 128-129; vgl. auch S. 108). Zu der in dem Vitalprinzip 'Kampf' implizierten Verantwortungsverlagerung bemerkt Thomas C. Holt treffend: "[...] a struggle in which the victims are held responsible for their victimization" ("Marking: Race, Race-making, and the Writing of history", in: *American Historical Review* 100, 1 (Feb. 1995), S. 6).

²⁸² Sarmientos Option für solche Theorien geht also keineswegs auf die Popularisierung des Rassendenkens durch *Nicht-Spezialisten* zurück, wie Zalazar nahelegt ("Las posiciones de Sarmiento", S. 421). Als von Sarmiento herangezogene Quellen nennt Zalazar etwa Darwin, Broca, Ameghino und Agassiz! – allesamt Spezialisten.

²⁸³ Das durch Kontakt ausgelöste Kompetenzverhältnis, in das zwei oder mehrere Spezies, Gruppen etc. eintreten, ist es, welches später nach Darwin die Auslöschung der 'schwachen' bewirkt, ja geradezu erfordert (vgl. etwa Ruiz, Ayala, "Darwinism: Its Hard Core"). Die bevorteilten überleben, die benachteiligten sterben aus. Das – strikt evolutionistisch aufgefasste – Vermeiden von Kompetenz und damit von Kampf ist in seinem Werk jedoch auch angelegt (vgl. etwa ebd.).

²⁸⁴ Sarmiento, *Obras*, II, S. 214, zitiert nach Sacoto, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", in: *Cuadernos Americanos* 156, 1 [ene.-feb. 1968], S. 148; es dürfte sich um "Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", in: *El Progreso*, Valparaíso, 27 de sept. 1844, handeln. Auch hier manifestiert sich jener ideologische Rahmen einer "cohabitation of unilinear evolutionism and the assumption of significant racial mental differences" (Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 124). Ganz im Sinne der Interrelation von Theorien kultureller und organischer Evolution (Kultur- und physische Anthropologie) überlappen sich 'rassische' und 'zivilisatorische' Zuweisungen bzw. werden gleichgesetzt: "Razas fuertes"/"pueblos civilizados" löschen die "[razas débiles"/"salvajes" aus. Unter Bezugnahme auf die Bevölkerungszuwachsthese von Thomas Robert Malthus, welche überhaupt erst den Anstoß zu Darwins Konzept des Überlebenskampfes und dessen Relation zu Adaptation und Selektion gegeben hatte, bemerkte dieser im Laufe der Entwicklung seiner Theorien in einem seiner Notizbücher: "Das Geschehen in der Natur ist festen Gesetzen unterworfen; so sind auch Bevölkerung und Entvölkerung wahrscheinlich genauso gesetzlich konstant wie jedes andere Naturgesetz, das wir kennen. Ich würde dieses Naturgesetz nicht nur auf die Bevölkerungszunahme und -abnahme, sondern auch auf die Ausmerzungen alter und die Entstehung neuer Formen anwenden" (zitiert nach Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 52). In einem Brief an William Graham hatte Darwin geäußert: "At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilized races of man will almost certainly exterminate, and replace, the savage races throughout the world" (wiedergegeben in Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 113, und Gould, *Mismeasure*, S. 417; zu Darwin vgl. auch ebd., S. 69; Taguieff, *Macht des Vorurteils*, S. 73ff). Auch die Frau gerät, verschränkt mit dem Theorem der kulturellen Entwicklung, zu einer Art *lower race*: "[...] with woman the powers of intuition, of rapid perception, and perhaps of imitation, are more strongly marked than in man; but some, at least, of these faculties are characteristic of the lower races, and therefore of a past and lower state of civilization" (zitiert aus *Descent of Man* in Gould, *Mismeasure*, S. 418). Der Wortlaut ist in den angeführten Zitaten nahezu identisch. "Feste Gesetze", "leyes inmutables", "ley ineluctable" (Anm. 142) des zivilisatorischen Fortschritts – es bleibt sich gleich – durchziehen wie ein roter Faden die Schriften der rassentheoretischen Quellentexte ebenso wie die literarischen Derivate der hier untersuchten Autoren. So lautet es bei Bunge: "Aumentando la degeneración media cuando se pretenden mantener los estrambóticos hibridismos humanos producidos contra sus leyes" (NA, S. 124). Bunes' Prognose lautet entsprechend:

'Zivilisation' fungiert somit (schon 1844) als Faktor von Auslese der 'minderwertigen' oder schwachen Glieder.²⁸⁵ So stellte Sarmiento auch in *Conflicto y armonías de las razas* die Zerstörung und Ausrottung der *salvajes* durch die Spanier stets als notwendiges Übel dar, das mit der Zivilisation einherginge, ja dieser geradezu immanent sei.²⁸⁶ In diesem sozialdarwinistischen Sinne gehörten die Spanier für Sarmiento, trotz aller Reserven diesen gegenüber, zu den in der "lucha por la existencia" Überlegenen.²⁸⁷ Schon 1844 hatte er bezüglich des "procedimiento terrible de la civilización" geschrieben:

Porque es preciso que seamos justos con los españoles; al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar, hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes [...]: absorbe, destruye, estermina.²⁸⁸ Si este procedimiento terrible de la civilización es bárbaro i cruel a los ojos de la justicia i de la razón, es, como la guerra misma, como la conquista, uno de los medios de que la *providencia* ha armado a las diversas razas humanas, i entre éstas a las más poderosas i adelantadas, para sustituirse en lugar de aquéllas que por su debilidad *orgánica* o su atraso en la carrera de la civilización, *no pueden* alcanzar los grandes destinos del hombre en la tierra. Puede ser mui injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América²⁸⁹ en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, *incapaces de progreso*, está ocupada hoi por la raza caucásica, *la más perfecta, la más inteligente, la más bella, i la más progresiva* de las que pueblan la tierra [...].²⁹⁰

-
- [...] dentro de cien años, las razas superiores no ocuparían el trópico sin expulsar de él a las razas inferiores que lo ocupen" (*El porvenir*, S. 354, zitiert nach Stabb, "Indigenism and Racism", S. 420).
- ²⁸⁵ "En la escala de valores de Sarmiento es tan poco lo que puede alcanzar el indio que aun en sus virtudes sale menoscabado y menguado" – "es tan poco lo que estas razas pueden ofrecerle a Sarmiento, como manifestación del grado de civilización que alcanzaron, que por el contrario los ejemplos son para él exponentes de los poco que pierde América cuando la conquista abre ríos de sangre para colonizarla", so die Erklärung von Alazraki ("El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", S. 138 u. 145). "[...] el indio de Sarmiento debe ser visto desde el punto de vista que Sarmiento vio el suyo" (ebd., S. 153) – "la conquista ha sido un gran impulso para el salto que el quiere dar [...]" (ebd., S. 143).
- ²⁸⁶ Vgl. z.B. S. 103-104, 228, 281, 309-310. Die Argentinier selbst müssen hier auf einer zweiten Ebene indirekt hinzugedacht werden. Koch fasst eine derartige Auffassung des Geschichtsprozesses folgendermaßen zusammen: "Sollte das Leben den Menschen manchmal sehr hart anfassend, so war das nichts anderes als eine Operation des Auswahlprozesses, der das Überleben des Fähigsten und Besten garantiert" (*Der Sozialdarwinismus*, S. 72). Palacios, ebenso ein Anhänger der Lehren Darwins und Spencers, kommentiert die 'harten Naturgesetze' mit einem sogar 'christlich' gefärbten Optimismus. Rassenkampf und tödliche Ausmusterung avancieren zum harmonischen Schöpfungsplan Gottes: "La selección *orgánica* marcha sobre los cadáveres de los vencidos. [...] Las razas superiores de la humanidad son el premio alcanzado a costa de millones incontables de sus propios hermanos. [...] La lucha i el premio al vencedor son la esencia misma del progreso de todos los seres organizados. [...] El porvenir es de las razas que presenten mayor docilidad a la adaptación de leyes sociales que estén en armonía con la de Dios" (*Raza chilena*, S. 292 [Herv. S.G.]). Zum 'Zivilisationsgesetz' von Gumplowicz vgl. ebd., S. 297 u. 302..
- ²⁸⁷ Zu den Einflüssen der Fortschrittsidee Spencers, die sich in der auch negativen Beurteilung der Spanier manifestieren dürfte, vgl. Zalazar, "De *Facundo* a *Conflicto*", S. 197f. Auch bei Bunge lesen sich die verheerenden Ereignisse und Folgen der *conquista* als – in einem anderen Kontext treffend formuliert von Koch – die "Konsequenz [...] der natürlichen Auslese von gestern" (*Der Sozialdarwinismus*, S. 72): "una vez entablada una lucha de razas harto desiguales, debe mantenerse hasta la dominación y absorción de la más débil [...] ¡pero siempre lucha!" (*NA*, S. 111; zur "lucha por la vida" vgl. auch S. 146 u. 151). Unter Auslese haben wir uns auch folgenden Mechanismus vorzustellen: "El alcoholismo, la viruela y la tuberculosis – ¡*benditas sean!* – habían diezmando a la población indígena y africana de la provincia capital, *depurando* sus elementos étnicos, europeizándolos, españolizándolos" (ebd., Carlos Alemián, "Prólogo", S. 13 [Herv. S.G.]). Auch hier ist der Begriff "étnicos" nicht als Indiz für eine Relativierung der rassistischen Haltung heranzuziehen, sondern vielmehr als Synonym für 'rassisch' zu werten. Vgl. zu diesem Punkt zudem ebd., S. 98: "La herencia, la Raza resulta, en inducción final, la clave del Enigma, así como el calor es la última base cognoscible de la vida. La vida es la objetivación del calor, la herencia lo es de la vida, la raza lo es de la herencia." So hatte es bereits 1850 Robert Knox in *The Races of Men* formuliert: 'Rasse' sei alles, Literatur, Wissenschaft, Kunst – in einem Wort: 'Zivilisation' hänge davon ab (vgl. Wade, *Race and Ethnicity*, S. 11). Mit dem Alkoholismus, den Pocken und der Tuberkulose nimmt Bunge Begriffe auf, die zum Standardinventar der in der Eugenik diskutierten Themen gehörten. Darwin hatte festgehalten: "[...] tun wir zivilisierten Menschen alles nur Mögliche, um den Prozeß dieser Beseitigung aufzuhalten. Wir bauen Zufluchtstätten für die Schwachsinnigen, für die Krüppel und die Kranken, wir erlassen Armengesetze und unsere Ärzte strengen die größte Geschicklichkeit an, das Leben eines jeden bis zum letzten Moment noch zu erhalten. Es ist Grund vorhanden, anzunehmen, daß die Impfungen Tausende erhalten haben, welche infolge ihrer schwachen Konstitution früher den Pocken erlegen wären. Hierdurch geschieht es, daß die schwächsten Glieder der zivilisierten Gesellschaft auch ihre Art fortpflanzen", was für die "Rasse des Menschen im höchsten Grade schädlich sein muß" (*Die Abstammung des Menschen*, Bd. I, S. 146 u. 144-145). Sarmiento spricht denn "los estragos formidables que hacen las viruelas" sowie "bebidas fuertes" an, welche das indigene Blut reduziert hätten (*Conflicto*, S. 77).
- ²⁸⁸ Insofern 'Zivilisierte' oder 'starke Rassen' Indios töten, wird dies als unabänderliches Gesetz und Recht dargestellt; töten jedoch Indios, handelt es sich um ein Verbrechen und "agravio hecho a la civilización y a la humanidad" ("Instituciones militares de Chile", in: *La Crónica*, 15 y 21 de oct. y 25 de nov. de 1849, in: *Obras Completas de Sarmiento*, t. IX, Buenos Aires, Luz del Día, 1949, S. 192).
- ²⁸⁹ Hier sind eventuell eher die USA gemeint.
- ²⁹⁰ "Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", in: *El Progreso*, Valparaíso, 27 de sept. 1844 (Herv. SG.), zitiert nach Salomon, "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 440 (vgl. auch ebd., S. 205);

Bereits diese Position basiert vollends auf einem rassistischen Konzept und kann folgenden Positionen des von Taguieff postulierten Modells zugeordnet werden: 1) Ablehnen einer anthropologischen Universalität, 2) Trennen und Klassifizieren, 3) Verabsolutierung der Unterschiede, 4) Naturalisierung der Unterschiede, 5) Hierarchisieren.²⁹¹ Pointiert fasst der Argentinier hier die Topoi der rassenanthropologischen Lehren der ersten Jahrhunderthälfte zusammen: minderer Status der *salvajes*, ihre naturalisierte 'Unfähigkeit' zu Weiterentwicklung, Rassenhierarchie ("debilidad", "incapaces" vs. "las más", "la más"), Evolutionsgedanke ("incapaces", "atraso" vs. "progresiva", "más adelantadas", "más perfecta/inteligente" etc.²⁹²), das Postulat der 'kaukasischen Rasse', die 'kaukasische Rasse' am oberen Ende der Hierarchie.²⁹³ Noch sarkastischer formuliert der argentinische *civilizador* im *Conflicto*,²⁹⁴ innerhalb der nativen "nobleza" Honolulu

[...] civilizada y conservada en la posesión de sus derechos y jerarquías, de diez y nueve familias sólo dos tienen hijos, porque el Kanaka es un animal silvestre que perece de inanición cuando se le reduce a las formas civilizadas.²⁹⁵

-
- Sacoto, "El indio en la obra literaria", S. 148. Wenn die Tatsache, "que los salvajes cuyos descendientes forman hoy nuestra plebe de color, hayan sido tolerados i protegidos", gewissermaßen in den Augen der "justicia" und der "razón" für die Spanier spricht, steht dies der Logik der gesamten Passage entgegen, deren Kern in der Affirmation von Krieg, Zerstörung und Auslöschung liegt. Das positive Beispiel Sarmientos sind gerade die USA und deren 'rassistische' Fortüne.
- ²⁹¹ Der pluralische Gebrauch ("civilizaciones nacies") hebt keineswegs diese Hierarchisierung auf (vgl. hierzu Young, *Colonial Desire*, S. 48).
- ²⁹² Der Evolutionsgedanke wird auf bestimmte 'bessere Rassen' eingeschränkt und für die 'schwächeren' und 'zurückgebliebenen' negiert: "no pueden alcanzar", "incapaces". Diese Negierung der Perfektionierbarkeit bestimmter 'Rassen' findet ihren pointierten Ausdruck in "Instituciones militares de Chile" von 1849: "[...] los araucanos, como ciertos otros pueblos salvajes, han sido condenados por el Creador a no salir jamás de la vida salvaje, por carecer del *carácter perfectible de nuestra especie*. No hay que sublevarse contra las leyes de la Providencia. [...] Precisamente porque *no son perfectibles*, existen pueblos salvajes desde la creación hasta nuestros días; precisamente porque nuestra raza es eminentemente perfectible, va sustituyendo a todas las otras de la tierra, exterminándolas, extinguiéndolas o absorbiéndolas en su propia masa. Entre el hombre, *humano*, moral y civilizado de Europa, y la creación brutal, hay escalonadas cuatro o cinco razas, hasta el habitante de la Tierra del Fuego o el neoholandés que parecen contar entre los últimos. Mas sin salir de los hechos americanos, podemos establecer esta doctrina de una manera luminosa; tanto más que sólo en América se ha encontrado el hombre *enteramente salvaje*. Los norteamericanos no han civilizado pueblo ninguno de salvajes, no obstante la esperanza que han dejado concebir *algunos hechos parciales*. Los españoles en Méjico, Perú y Bolivia encontraron pueblos amansados por gobiernos regulares, y esos pueblos sometidos a la dominación española sin resistencia, subsisten hoy después de tres siglos en contacto con los blancos, tan *bárbaros e incapaces* como al principio. La única señal de existencia que han dado en estos últimos años, es el exterminio de los blancos, emprendido por sus descendientes en Yucatán y otros puntos de Méjico." Zur "colonización de los Estados Unidos" und den dortigen *salvajes*, "que habían alcanzado a *formarse ideas de honor* y a adquirir tradiciones fatales que los hacen inaccesibles a todo lo que no sea su independencia o su rudeza salvaje", wird erhoben: "Dos siglos han bastado, empero, para hacer *lo único que era posible hacer con ellos*, arearlos delante de sí, espantarlos *como a los búfalos*, para someter la tierra a la cultura, para que las leyes de la perfectibilidad humana se realicen, por quienes han sido preparados por Dios para realizarlas, que son las razas humanas perfectas en su organización y perfectibles" (in: *La Crónica*, Okt. u. Nov. 1849, in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 215-216 [Herv. S.G.]).
- ²⁹³ Zur 'kaukasischen Rasse', die samt ihrer Klassifizierung auf den deutschen Anthropologen Blumenbach (1752-1840) und die dritte Ausgabe seines *De generis humani varietate nativa* (1775, 31795) zurückgeht, vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 69 u. 401ff.; Montagu, *Dangerous Myth*, S. 62-63. Blumenbach erachtete trotz Anerkennung der Einheit der menschlichen Spezies die 'Rasse', die in der Nähe des Kaukasus lebte, als die maßgebende und 'schönste' und übertrug den Namen auf die europäische (im obigen Zitat noch zu erkennen in dem Ausdruck "más bella"). Zur Relation Blumenbach – Linnaeus vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 403-406; Haller, *Outcasts*, S. 4-6, u. hier Anm. 227 u. 280. Mit der Zeit verschwimmt die 'kaukasische Rasse' zudem nicht nur mit der 'europäischen', sondern auch der 'angelsächsischen'.
- ²⁹⁴ Beißender Sarkasmus ist es auch, der aus einer von Alazraki angebrachten Passage spricht: "Penetremos [...] en el tordo del indio del Chaco para sorprender al hombre primitivo que no ha podido, porque no ha necesitado, contarse los dedos, ni los de una mano siquiera, pues su enumeración no alcanza sino hasta cuatro" (zitiert aus *Obras XLII*, in: "El indigenismo de Martí", S. 145). Aus einer analogen Position heraus erklärt Spencer, dessen Formeln von Sarmiento zum Schlüssel zur Realität deklariert wurden, die hohe Intelligenz der Europäer; Repräsentanten der 'unteren Rassen' seien hingegen nicht einmal in der Lage, die Finger einer Hand zu zählen (vgl. Haller, *Outcasts from Evolution*, S. 125; Spencer: *The Principles of Psychology*). Beide Sarkasmen implizieren das Hirnindiz. Bunges Stimme bildet mit einer seinen Äußerungen nur ein Echo: "Los guaraníes, que no sabían a veces contar más que hasta tres [...]" (NA, S. 157).
- ²⁹⁵ Sarmiento, *Conflicto*, S. 310 (zum Aussterben der *canacas* vgl. auch Palacios, *Raza chilena*, S. 427f.). "Perece de inanición" bezieht sich hier auf die angeblich durch die 'Zivilisierung' verursachte Abnahme der Fortpflanzungsfähigkeit! Bei Bunge wird dieser Topos im Kontext von Fruchtbarkeitswerten und im Ton wissenschaftlicher Neutralität verhandelt. Schon im (engeren Sinne) darwinistisch ausgerichteten Referenzrahmen diente die geringe Fähigkeit, Nachkommen zu hinterlassen, als Hinweis für Unterlegenheit im Kampf ums Überleben. Sarmientos Modell Spencer schrieb den 'zivilisierten Rassen' eine höhere Fertilität zu als 'unzivilisierten' (vgl. dazu Young, *Colonial Desire*, S. 194, Anm. 30). Zur im Nachhinein abgeleiteten Behauptung der Unfähigkeit ausgestorbener (oder im Aussterben begriffener) Völker, sich zu entwickeln oder (westlich) zu zivilisieren, vgl. auch Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 118. Der Bolivianer Nicomedes Antelo, auf den der makabre Vergleich zwischen der Auslöschung 'minderwertiger' Rassen und einer Amputation zurückgeht, lebte lange Zeit im Argentinien Sarmientos (1860-1882) und wurde von den dortigen, besonders

Die Indios seien von der Vorsehung dazu bestimmt, durch die Präsenz 'überlegener' Rassen im Kampf um die Existenz zu verschwinden.²⁹⁶ Dieses Zitat verdeutlicht einmal mehr, dass Sarmiento sich nicht nur auf den argentinischen Kontext bezog: Es ging ihm offensichtlich vielmehr darum, Beispiele von *hombres prehistóricos*, *ladrones* oder *animales silvestres* zusammenzutragen, um die These der weiter vorne genannten "leyes inmutables" zu belegen, wobei ihn eine Obsession zu Generalisierung und Verkürzung auszeichnet. Eines der Postulate rassistischer Ideologien schlechthin, nach welchem sich der 'Wert' einer 'Rasse' und ihr 'Rang' in der Rassenhierarchie nicht durch ihre für sich gewürdigten Qualitäten, sondern erst in der Auseinandersetzung mit anderen 'Rassen' offenbart²⁹⁷ wird hier also uneingeschränkt appliziert. So ist bezüglich des Mulatten²⁹⁸ in Bunges *Nuestra América* zu lesen:

auf Darwin fußenden Theorien beeinflusst (vgl. Stoetzer, "Positivismo. Realismo y Naturalismo. Ciencia", S. 150 u. 158f.). John Berry Haycraft sollte in seinem Buch *Darwinism and Race Progress* (London 1895) ansteckende Krankheiten als "Freunde der Rasse, die ihre schwächsten Glieder amputiert" bezeichnen und davor warnen, sie ärztlich zu bekämpfen, weil dadurch die "minderwertigen Typen" gefördert würden und somit das "Blut der englischen Rasse" und ihr Intellekt Schaden erlitten (zitiert nach Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 113). Die hier besprochenen Denkmuster scheinen Assoziationen wie diesen schmerzhaften, aber heilsamen, 'chirurgischen Eingriff' geradezu herauszufordern. Der englische Publizist Sidney Low kommentierte die sich aus den sozialdarwinistischen 'Lebensprinzipien' ergebende Notwendigkeit von Krieg folgendermaßen: "Ein [im Kampf der Nationen] gerechtfertigter und notwendiger Krieg ist kaum brutaler als eine chirurgische Operation" ("Should Europe disarm", in: *Nineteenth Century*, London 1898, zitiert nach Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 111). Einmal mehr bestätigen die begrifflichen Varianten die eingangs angeführte Präzisierung Taguieffs, wonach die diskursive Abwesenheit des Wortes 'Rasse' kein Indiz für ideologische Abwesenheit von Rassismus ist. 'Inferiore Rassen' sind für die sozialdarwinistische Nomenklatur ebenso konstitutiv wie 'aussterbende Indianer', 'wilde Völker' oder 'sterbende Nationen' (zu den sich aus dem Ausleseprinzip ergebenden *dying nations* vgl. Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 94).

²⁹⁶ Man diskutierte auch die Tendenz nativer Populationen, schlichtweg nach dem Kontakt mit Weißen 'einfach' auszusterben (wie auch immer).

²⁹⁷ Vgl. hierzu etwa Dencker, *Der Indio*, S. 142. Schon Gobineau erkannte durchaus wertvolle Qualitäten einer isoliert betrachteten 'Rasse' an. Diese machen jedoch nicht ihren 'Wert' aus: Ihr wahrhafter, relativer, nämlich hierarchischer 'Wert' bemisst sich durch den Vergleich oder die Auseinandersetzung mit anderen 'Rassen': Niederlagen oder 'Verfall' bezeugen ihre Unterlegenheit gegenüber einer 'höherwertigen Rasse', also letztendlich ihre 'Minderwertigkeit'. Es darf nicht übersehen werden, dass dieses Argument, wenn nicht ausdrücklich zum Prinzip bestimmt, implizit ausdrückt, wenn einigen Völkern sehr wohl ein gewisser Grad an 'Zivilisation' zugestanden wird (wie z.B. bei Bunge, der in diesem Sinne etwa eine 'absolute' Inferiorität meint bestreiten zu können, im Falle der Azteken, *Quichuas*, *Chibchas* und *Muisca*s oder bei Arguedas im Hinblick auf die Inkas, die er erst in der erweiterten Version von 1937 miteinbezog). *Conquista* und Kolonisation sind im Kontext dieser "ley ineluctable" (*PE*, S. 176) jedoch bereits impliziter Ausdruck der indianischen 'Unterlegenheit' im Prozess der 'Auslese der Fähigeren', worauf innerhalb dieses Schemas bereits die "suavidad" oder die "alma femenina y dulce" (ebd., S. 50) der Indios verweisen, die der Stärke und Maskulinität der Eroberer entgegengestellt werden (vgl. hierzu Dencker, *Der Indio*, S. 143-144). Der Begriff 'Zivilisation' *allein* ist also kein Indiz für den Wert oder die Überlegenheit einer 'Rasse'. Sarmiento bestreitet zudem mehrmals die von Historikern und Chronisten angeführten Daten zur Zivilisation der amerikanischen Indianer (vgl. z.B. *Conflicto*, S. 82-83, 409 u. 425) und beruft sich dabei vor allem auf die *New History of the Conquest of Mexico* von Robert Anderson Wilson, der 'sich die Freiheit erlaubt hatte', "[...] de dudar de que el agua corriese montañas arriba" (ebd., S. 82): "Mr. Wilson, que ha rehecho la historia de Prescott, me ha servido en lo que hace a civilización de indios [...]" (ebd., S. 59). Die mexikanischen Indios werden dort ebenso von den Azteken 'zivilisiert', wie sie in die Kategorie des "hombre prehistórico" gepresst werden (ebd., S. 73-74; vgl. auch "Darwin. Conferencia", S. 116). In *Educación popular* geraten die *salvajes* zum Synonym der "razas indígenas" schlechthin; die Zukunft Boliviens, Perus und Mexikos scheint verstellt durch die (darin den Araukanern gleich) 'nicht verdauten' "razas salvajes o bárbaras" (vgl. die Zitationen in Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 420). "Los españoles en Méjico, Perú y Bolivia encontraron pueblos amansados por gobiernos regulares, y esos pueblos sometidos a la dominación española sin resistencia, subsisten hoy después de tres siglos en contacto con los blancos, tan bárbaros e incapaces como al principio", behauptete der Argentinier in "Instituciones militares de Chile" von 1849 (*Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 215-216 [Herv. S.G.]). Mit beißender Ironie fasst er den (angeblichen) Entwicklungsgrad der Indios zusammen: "Puede llamársele la civilización del maíz, a la que ha alcanzado la raza india" (*Conflicto*, S. 76). William Hickling Prescott hatte für seine *History of the Conquest of Mexico* (ca. 1843) neben zahlreichen, auch heute noch gängigen Quellen aus der Kolonialzeit seinerzeit unveröffentlichtes Archivmaterial benutzt. Zur Geschichte und Kultur der Azteken existierte zur Zeit der Abfassung seiner *History* erst ein eher grundlegender Fundus, so dass er dieses Volk in seinem Resümee (und nicht gänzlich im Einklang mit seiner eigenen Darstellung eines "hohen Stand[es]" an Kultur) als einen wilden, rohen Menschenstamm einstufte, der ihm letztlich wenig geeignet scheint, Mitgefühl und Achtung hervorzurufen. Der Held seiner Geschichte ist Cortés und die Zerstörung von Tenochtitlán erweckt in ihm wenig Bedauern (vgl. *Die Eroberung Mexikos*, "Nachwort", S. 370 u. 158). Dennoch scheinen seine wiederholt wohlwollenden Darstellungen und vergleichenden Betrachtungen zu Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen den Kulturen der Alten und der Neuen Welt für Sarmiento bereits zu positiv zu sein. Der (zentralen) Frage nach *Begrenzung* kultureller Entwicklungs- und damit 'Zivilisationsfähigkeit' gewisser 'Rassen' und Kulturen im Werke Sarmientos geht Zalazar in seinem 1985 im *Hispanic Journal* publizierten Beitrag überhaupt nicht nach ("Las etapas").

²⁹⁸ Die Psychologie des Mulatten lässt sich als ein Amalgam der verschiedensten Modi von Bösartigkeit verstehen, als die Inkarnation eines "rencor universal": "Impulsivo, falso, petulante, el mulato es una complicada amalgama del genio español y africano. [...] Por su rencor al pasado, es el enemigo natural del blanco... [...] ¡Es la venganza del negro! [...] Y pensad siempre que en su mente le acusa el deseo de deslumbraros y que su corazón palpita de siniestra envidia... ¡Guardaos de él! Insinuante y servil cuando quiere, puede captarse vuestra confianza, y, si la capta, será para traicionaros y humillaros. Es irritable y veleidoso como una mujer, y, como mujer, como degenerado, como el demonio mismo, 'fuerte de grado y débil por fuerza'. [...] Carece de valor personal. [...] escapará al enemigo con ondulaciones de

Incapaz de luchar abiertamente por la vida en competencia con el blanco, es un eterno y oculto francotirador. Parásito y oportunista, vive de la política, de expedientes, del *chantage*. [...] Como horrorizada de sus perfidias y aberraciones, la naturaleza le hace poco prolífico.²⁹⁹

Auch Arguedas fasst (zumindest) die *aymaras* als eine tierische und ohnehin dem Untergang geweihte 'Rasse' auf:

En la región llamada *Interandina*, vegeta desde tiempo inmemorial, el indio aymara, salvaje y hurraño como bestia de bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo de este suelo estéril en que, a no dudar, concluirá pronto su raza.³⁰⁰

Der Hinweis auf die 'seit undenkbar Zeiten'³⁰¹ währende Tierhaftigkeit und an anderer Stelle der auf die Unmöglichkeit einer dauerhaften kulturell/zivilisatorischen Anhebung dieser 'Psychologie'³⁰² hebt deren Unveränderbarkeit hervor.³⁰³ Die auch bei Arguedas immer wieder und auffällig zutage tretende Verabsolutierung kultureller, also historisch eingebundener Erscheinungen und habitueller Verhaltensweisen zu natürlich-'rassischen' sowie die kausale Verkettung physisch-morphologischer und charakterlicher Merkmale konstituieren ein zentrales rassistisches Moment in seiner Darstellung.³⁰⁴ Arguedas' Blick und Einstellung ist zudem, auch dies ist auffällig, ausschließlich auf die Entdeckung negativer Aspekte gerichtet, und in seine 'objektive' Beschreibung schaltet sich fortwährend ein "bewertender, erklärender, verurteilender Kommentator ein."³⁰⁵

Das Ideologem der Unveränderbarkeit der Inferiorität offenbart sich gleichermaßen in zahlreichen Zitaten der anderen Autoren: "los indios", "los salvajes", "el animal silvestre", "el hombre prehistórico" – beinahe durchgehend als nicht-individualisierte, kollektive (Nicht-)Personen dargestellt – bleiben in ihrem 'minderwertigen' Zustand gefangen, er ist ihnen naturbedingt oder 'rassisch' immanent (geworden).³⁰⁶ Jeglicher Zivilisationsversuch ist, wenn nicht umsonst, so doch relativ, denn sie würden Gefahr laufen, 'vor Erschöpfung zu vergehen'.³⁰⁷ Hier finden wir also (am deutlichsten) die

reptil. Es por disimular su innata cobardía [...] ¿quién sino él sería el gran Dominador y el gran Destructor, el monstruo apocalíptico que ha de devorar a las sociedades modernas y caducas? [...] No sólo es un ser antisocial, sino también antifamiliar. [...] llámase chivo al mestizo de negro, aludiendo al hedor que hereda de sus abuelos africanos..." (NA, S. 127-130). Der Mulatte wird zudem zum "dispéptico hambriento" deklariert, der, so Bunge, zum Glück nicht so viel verdauen könne, wie er 'verschlingen' möchte. Schon Begriffe wie "mulatoides" und "amulatado" sprechen für sich (ebd., S. 131 u. 145).

²⁹⁹ NA, S. 128. Die im 19. Jahrhundert u.a. von Agassiz und Paul Broca aufgestellte und mit 'wissenschaftlichem' Ernst diskutierte These der Unfruchtbarkeit (oder eingeschränkter Fruchtbarkeit) bestimmter 'hybrider' Formen zeitigt an vielen Stellen *Nuestra América* (und bei Darwin) ihre Wirkungen (z.B. S. 122f. u. 125 [Herv.]): "Y cuando intervienen los tres elementos – indígena, español y negro – el hibridismo es tal, que la degeneración será casi siempre su consecuencia inmediata, hasta la disolución de la *falsa especie*...". Bunge unterscheidet zwischen trinomischem und binomischem *mestizaje*: Der spanisch-afrikanische Mulatte weist 'Dispositionen' auf, die spanische Arroganz zu intensivieren, der hispano-indianische Mestize verstärkt die spanische "avaricia adquisitiva". Beide – Mestize und Mulatte – sind, und dies trifft auf das Legat der Spanier eben nicht zu, "atávicamente anticristianos" (ebd., S. 128).

³⁰⁰ PE, S. 34 (Herv. Arguedas), vgl. auch S. 53.

³⁰¹ Dieser wird zudem gleich auf der folgenden Seite wiederholt.

³⁰² So etwa auf S. 35.

³⁰³ Vgl. auch Dencker, *Der Indio*, S. 136-137.

³⁰⁴ Vgl. auch ebd., S. 137.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Taguieff konkretisiert die rassistische Festlegung der Kategorien von Individuen mit folgender Beobachtung, die in den obigen Darstellungen deutlich zum Tragen kommt: "Die These von der feststehenden Zugehörigkeit des Individuums setzt die These von der Permanenz des Typs der Zugehörigkeit voraus. Unabhängig davon, wie sie gestaltet ist: Die Gemeinschaft, der man angehört, stellt den Wert aller Werte dar und wird gleichzeitig als einzig wahre Realität interpretiert – als *substantieller Typ* oder *wichtigste Substanz* in der anthropologischen Ordnung. Der Typus ist Schicksal [...]. Die essenzbildende Klassifizierung des Individuums enthält die Unvermeidlichkeit und Unüberwindlichkeit der Verkörperung des Typs. Das Individuum ist nichts anderes als die Begleiterscheinung des Typs, ein Moment seiner eigenen Erscheinung" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 276 [Herv. S.G.]).

³⁰⁷ Oftmals erscheint denn gerade die 'Zivilisation' als der Faktor, welcher die 'rassistische Degeneration' und 'Dekadenz' in Gang setzt: "[...] el Kanaka es un animal silvestre que perece de inanición cuando se le reduce a las formas civilizadas" – "[...] dada la *depresión* moral e intelectual de las razas cobrizas *rescatadas de la vida salvaje* [...]" (*Conflicto*, S. 310 u. 241 [Herv. S.G.]). Ganz deutlich erkennen wir in den vorangegangenen Zitaten die rassistischen Diskursen axiomatisch vorangestellte bzw. inhärente Formel 'nicht alle Menschenrassen sind perfektionierbar'. Es handelt sich dabei nicht um Degeneration (im engeren, monogenistisch und bibelnahen Sinne), sondern die naturalisierte Unfähigkeit, ein minderwertig(er)es Stadium zu überwinden; Erstere setzt ein durch den Kontakt mit der 'Zivilisation' bzw. "razas superiores" (für die Indios) oder die Mestizierung (für die Weißen). Mit einem solchen das menschliche

Derealisierung des Individuums, die Taguieff als konstitutiv für rassistische Diskurse herausgearbeitet hat. Einen solchen Sophismus der (missbräuchlichen) Verallgemeinerung – "los indios", "los salvajes", "el mulato" –, der auf einer essenzialistischen Typisierung (allenfalls) akzidenzieller Phänomene beruht, definiert der französische Philosoph und Politologe als "ein Ensemble durch diskursive Stereotype verbalisierter Einstellungen oder fester Meinungen, die eine Unterkategorie des 'gewöhnlichen Rassismus' darstellen", der zudem "ohne expliziten Rekurs auf eine Selbstlegitimierung im Rahmen einer festgelegten und vorausgesetzten Ideologie auskommt."³⁰⁸ In Bezug auf die semantische Komponente der Verortung implizieren die Lexeme "el indio", "los indios", "los salvajes" etc. die Elemente der Raum- und Zeitbestimmung 'überall' und 'immer' (Bildung einer Spezies), was wiederum die Permanenz der Zugehörigkeit einschließt; in Bezug auf die Quantifizierung repräsentieren diese Lexeme den Synkretismus für 'alle Indios', 'alle *salvajes*' (Erweiterung auf "alle Vertreter des Typus;

Entwicklungspotenzial der Anderen ausschließenden rassistischen Rahmen ist Sarmientos Äußerung, der intellektuelle Fortschritt gelte für alle 'Rassen' – auch die am meisten 'zurückgebliebenen' – inkompatibel und kann nur als Widerspruch (der auch bei den Vergleichsautoren allzu präsent ist) gewertet werden. Inwieweit dieser Widerspruch auf kontradiktorische Prämissen und Dissonanzen von evolutionären Theoremen, unilinear Entwicklung der Kulturanthropologie und 'rassistischem' Fixismus oder Polygenismus zurückgeht (und schon ein bei Sarmiento angeführter Name wie Agassiz deutet auf das Thema der über die *fijeza de las razas* transportierten Unfähigkeit zu sozial-intellektuellem Fortschritt der 'inferioren Rassen'), müsste genauer untersucht werden. Da Verdevoye auf dieses Argument rekurriert, um den Sarmiento wiederholt attribuierten Rassismus abzuwehren (vgl. Joucla-Ruau, "José Martí: 'La Pampa', juicio crítico", S. 201-203), sei diese Passage hier wiedergegeben: "El cristianismo está destinado, sin duda, a dominar la tierra e incorporar en su seno a todas las razas; porque es seguro e infalible el progreso de la inteligencia en todas ellas, aún las más retardatarias, acabarán por adquirir las nociones accesorias, secundarias, anteriores que hacen nacer la idea de un Dios creador, moral y necesario. La mayor parte de las lenguas de los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea" (*Conflicto*, S. 279). 1) Letztere Behauptung ist falsch; 2) der Ansatz erfordert eine kolonialistische 'Aufklärungsmaßnahme'; jene "razas retardatarias" werden als unfähig dargestellt, sich aus sich selbst heraus mental zu entwickeln, sie benötigen eine 'Anleitung von oben'. So scheint Sarmiento auch eher von einer "nonevolutionary fear" (Helg, "Race in Argentina and Cuba", S. 40) getrieben zu sein, wenn er im Hinblick auf die Ausbildung der Indios warnt: "[...] mientras que la educación primaria encontraría resistencias invencibles de la apatía y egoísmo de la raza blanca, mientras no reconozca el principio etnológico que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes, si aquel no cuida de trasmitirle, como los romanos a galos y españoles, a más de su lengua, sus leyes, sus códigos, sus costumbres y hasta las preocupaciones de raza, o las creencias religiosas prevalentes" (*Conflicto*, S. 454-455). Hier wird also keineswegs eine Methode der Integration oder Assimilation der autochthonen Völker und ihrer Kultur offeriert, sondern eine (gewissermaßen prophylaktische) Methode der Herrschaft und Kolonisierung zum Schutze der Weißen. Im Zentrum der Passage steht eine Variante des bereits genannten Absorptionsprinzips und die darin implizierte Todesbedrohung durch die *indígenas*, Vererbung der Eigenschaften, Mixophobie, kulturelle Aufoktroierung: Auch hier soll einer kulturellen Mestizisierung der Weißen entgegengewirkt, das Indianische ausgemerzt werden. Nehmen wir also an, und Verdikte wie "este procedimiento terrible de la civilización [...] es, como la guerra [...], como la conquista, uno de los medios de que la providencia ha armado [...] a las más poderosas i adelantadas [razas humanas], para sostituirse en lugar de aquéllas que por su debilidad orgánica o su atraso en la carrera de la civilización, no pueden alcanzar los grandes destinos del hombre" legen dies nahe, dass Sarmientos Sicht der Indianer der Logik von Distanz und Herrschaft gehorcht, bewegt sich die Annahme (und dies auch, wenn sie seiner Grundauffassung entspräche, was zahlreiche, hier angebrachte Zitate widerlegen) der intellektuellen Entwicklung auch der am meisten 'zurückgebliebenen Rassen' immer noch im axiologischen Raum des Herrschafts Rassismus kolonialistischer Natur (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 283, hier Anm. 191). So hatte Sarmiento hinsichtlich der als "deformidad del mapa chileno" wahrgenommenen Präsenz der 'chilenischen' Araukaner gefordert: "Que Arauco sea Chile un día; que no haya otra lengua, otra religión y otra raza que la suya en todo" ("Instituciones militares de Chile", 1849, *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 211 u. 218). Jene Aussage zur (christlichen!) 'Aufklärbarkeit' (von außen) auch der am meisten 'zurückgebliebenen Rassen' sollte also nicht isoliert als 'Beweis' für Sarmientos Wohlwollen gegenüber den *indígenas* zitiert, ohne durch die zahlreichen, diesem Zitat entgegenstehende komplettiert zu werden. Ich möchte damit einfach festhalten, dass eine einzelne Position als Kriterium für die Abwesenheit von Rassismus nicht zureichend ist. In Agassiz' *A Journey in Brazil* heißt es zur Bildung der 'minderwertigen' schwarzen 'Rasse' ähnlich und deutlich mixophobisch: "At a time when the new social status of the negro is a subject of vital importance in our statesmanship, we should profit by the experience of a country where, though slavery exists, there is far more liberality toward the free negro than he has ever enjoyed in the United States. Let us learn the double lesson: open all the advantages of education to the negro, and give him every chance of success which culture gives to the man who knows how to use it; but respect the laws of nature, and let all our dealings with the black man tend to preserve, as far as possible, the distinctness of his national characteristics, and the integrity of our own" (Herv. S.G.; diese Aussage ist Teil einer von Sarmiento zitierten Passage, welche auf die besondere Einwirkung der indianischen 'Rasse' auf die Mestizen abzielt; vgl. hier, S. 60 u. 64). Die mixophobischen Theorien implizieren stets die Wahrung (oder Restitution) der weißen Integrität. Agassiz schrieb zudem das Vorwort zu der 1854 publizierten, mit bis dahin unveröffentlichten Papieren von Samuel George Morton versehenen Rechtfertigungsschrift der Sklaverei von George R. Gliddon und Josiah Clark Nott *Types of Mankind* (vgl. hierzu Montagu, *Dangerous Myth*, S. 76; Young, *Colonial Desire*, S. 121-124). Der Begriff *Typ* diente oftmals als Substitut für 'Rasse' und geht nach Young auf George Cuvier zurück (vgl. *Colonial Desire*, S. 132). Zu vergleichbaren Widersprüchen zwischen Lösungsvorschlag und rassenpsychologisch-deterministischer Theorie in Bunges *Nuestra América* vgl. Helg, "Race in Argentina and Cuba", S. 41. Die These der Bildung und 'Zivilisierung' von außen wurde zudem auch von einigen Polygenisten vertreten (vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 189, Anm. 50).

³⁰⁸ *Die Macht des Vorurteils*, S. 80.

totale Quantifizierung").³⁰⁹ Dies wird durch folgende, kollektive Kategorisierungen bestätigt:

[...] el llevar *las mujeres indias en toda la América* el cabello sobre la angosta frente cortada [...].³¹⁰ – Les es común igualmente a *todos los indios* marchar en hilera unos tras otros, lo que aquí y en el Paraguay se llama paso de indio.³¹¹ – La seriedad de la posición en reposo de los músculos de la cara, y la gravedad del porte, son generales a *todas las tribus indígenas*, como expresión de dignidad personal en los varones, y de impasibilidad, que en realidad toca en el estoicismo [...].³¹² – [...] pues aquello que parece depravación accidental al Sur, es el estado *normal* de *todas las tribus indias*.³¹³

"El indio"/"los indios", mithin das (verzerrt wahrgenommene und angeblich) 'Indianische' besetzt also die Rolle eines *Fixpunktes* im differenzialistischen und kollektivierenden Wahrnehmungsschema des Autors.³¹⁴

Diese Postulate signalisieren nicht nur die auf den 'Anderen' gerichtete *hétéroracisation* ('sie', die 'Anderen', die Indios...), sondern vor allem auch die mangelnde Bereitschaft der Autoren zur Änderung der 'kritisierten' Unfähigkeiten.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass *tristeza*, Apathie, Verlogenheit, Primitivität, mindere Intelligenz, fehlendes Denkvermögen, Unfähigkeit, Ängstlichkeit, Faulheit, Bestialität oder auch der Hang zu Alkoholismus (angeboren) Fixpunkte im Ensemble der *Marker* oder Indizien, die – "verdichtet und verhärtet"³¹⁵ – als indianische 'Rasseneigenschaften' gelesen werden, konstituieren (und damit zentrale, bereits seit Jahrhunderten in 'Gültigkeit' befindliche und als 'gewusst' tradierte *Marker* fortgesetzt und, wissenschaftlich etikettiert aufrechterhalten werden).

2. *Mestizaje* und Mixophobie

Diese kollektiven, 'rassischen' und somit geistigen Unzulänglichkeiten, so wurde propagiert, übertrage der Indio (durch sein Blut, sein Gehirn, seine 'rassische Erbmasse') auf die Mestizen. Das Resultat dieser atavistischen Transmission sei ein unbrauchbarer, degenerierter Menschentypus³¹⁶ – der Mestize als Negation der Zukunft, Prinzip der Katastrophe, des Todes³¹⁷ – Kakogenik!³¹⁸ Die Nichtbeachtung bzw. Übertretung der Norm von Trennung und 'Nichtassimilierbarkeit', wie sie in der rassierenden Zuschreibung und Verabsolutierung von Differenz impliziert ist, führt zu einer Entwicklung – so die (Minimal-)Formel Taguieffs – vom "Besseren zum weniger Guten", die selbst zum Absolutum wird.³¹⁹ Hier stehen pathologische Erscheinungen wie Mittelmaß, Degeneration³²⁰, Disharmonie, Debilität,

³⁰⁹ Übertragen aus Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 149.

³¹⁰ Sarmiento, *Conflicto*, S. 76 (Herv. S.G.). Diese Angewohnheit bezieht sich angeblich auf die "época inicial" der Indios.

³¹¹ Ebd., S. 77 (Herv. S.G.).

³¹² Ebd. (Herv. S.G.).

³¹³ Ebd., S. 110 (Herv. S.G.). Hier betrachtet Sarmiento – einmal mehr kontradiktorisch – die Knechtschaft der Indios innerhalb des spanischen Kolonialwesens als Verbesserung und Gewinn für ihren Lebensstil, ohne jedoch auf diese Verbesserung näher einzugehen: "¡Cuánto han ganado las mujeres indias con su arrimo y aun servidumbre de la raza europea! Los indios también han mejorado muchísimo en sus costumbres, pues aquello que parece depravación accidental al Sur [...]" (ebd.; die These der durch die Unterwerfung bedingten 'Verbesserung' zeigt einmal mehr Parallelen zur kolonialistischen Position). Die hier implizierte Möglichkeit zur meliorativen Entwicklung – wenn auch durch "servidumbre!" bedingt – wird durch deutlich entgegenstehende Feststellungen relativiert: "Debe tenerse en cuenta esta gran distinción entre los indolentes y groseros aborígenes, y sus descendientes actualmente degenerados, que han sufrido la servidumbre por siglos" (*Conflicto*, S. 112) – "[...] dada la depresión moral e intelectual de las razas cobrizas rescatadas de la vida salvaje [...]" (ebd., S. 241).

³¹⁴ Vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 233.

³¹⁵ Ebd., S. 39.

³¹⁶ Zum hier noch greifenden 'Mythos des Blutes' und dessen Identifizierung mit der 'Rasse' sowie zur semantischen Verquickung von Mestizisierung und dem Begriffspaar 'rein/unrein' vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 293f.

³¹⁷ Vgl. ebd., S. 148.

³¹⁸ Ein gewiss zutiefst erschreckender Begriff: Aber er wurde benutzt. Den Terminus der (zu unterdrückenden) Kakogenik setzte Vacher de Lapouge entsprechend der Eugenik entgegen (vgl. ebd., S. 261 u. 513).

³¹⁹ Ebd., S. 279.

³²⁰ Zur europäischen These der physischen und moralischen Degeneration der Bewohner der Neuen Welt im 18. Jahrhundert (u.a. De Pauw, Buffon, Hegel) vgl. Ortega y Medina, *Imagología*, S. 85-86, 94-96 u. 98ff. Siehe auch Koch,

Unreinheit, 'instinktive' Konflikte, somatische und psychische Inkohärenz oder einfach Schlechtigkeit im Mittelpunkt der mixophobischen Terminologie. Auch in Sarmientos *Conflicto* wird die 'Amalgamierung'³²¹ der 'Rassen' regelrecht gegeißelt und als *das* Übel Amerikas dargestellt: Es scheint den Verstoß gegen eine Art Gesetz von 'Endogamie'³²² zu illustrieren:

Iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles puros,³²³ por elemento europeo, con una fuerte aspersion de raza negra, diluído el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia, y casi los tres elementos sin práctica de libertades políticas que constituyen el gobierno moderno.³²⁴

Mit folgendem Zitat sei der 'prähistorische Mensch'³²⁵ etwas näher verdeutlicht:

[...] el grande hecho que los *actuales* habitantes de América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el *mismo hombre prehistórico* de que se ocupa la ciencia en Europa, estando allí extinguido y aquí *presente y vivo* [...].³²⁶

Der Begriff bezieht sich also keineswegs auf ein früheres und überwundenes Entwicklungsstadium der Indianer, noch ist damit der *indígena* einer bestimmten und begrenzten Region gemeint. Damit wird auch bereits deutlich, dass diesem nur ein ganz besonders verheerender Einfluss auf den *mestizaje* zugesprochen werden kann. Im 19. Jahrhundert kursierten Reiseberichte von Europäern, die in Europa ausgestorbene, 'primitive' Vorfahren mit in Lateinamerika ansässigen Indianervölkern gleichsetzten³²⁷ – eine These, die neben Edward Burnett Tylor in *Primitive Culture* (1874) und Lewis Henry Morgan in *Ancient Society* (1877) von Herder verfochten wurde.³²⁸ 1889 verglich George Romanes in *Mental Evolution in Man* den Abstand zwischen dem 'wilden' oder 'prähistorischen' Menschen und dem zeitgenössischen mit demjenigen zwischen dem Gorilla und dem Gentleman.³²⁹ Sarmiento beschreibt in seiner bereits erwähnten Rede zu Ehren Darwins,³³⁰ wie der Indio Manuel Grande (ein araukanischer Führer, der auch im *Conflicto*³³¹ genannt wird) während seiner Gefangenschaft auf der *Isla de Martín*

Der Sozialdarwinismus, S. 24ff.

³²¹ Aufgrund der den Rassenlehren eigenen Logik bildeten Begriffe wie Amalgamierung und die bereits oftmals erwähnte Hybridität Schlüsselwörter des 19. Jahrhunderts (vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 6ff.).

³²² Vgl. dazu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 301.

³²³ Auffallend in den Texten ist auch die wiederholte Gegenüberstellung von Mischung und 'reinem Blut': So verursacht die weitere Mischung (mit Weißen, Europäern) eine Abnahme der "sangre india pura" (*Conflicto*, S. 77).

³²⁴ Ebd., S. 113.

³²⁵ Auf der theoretischen Produktionsseite galt der 'prähistorische Mensch' alternierend als 'Wilder' oder tierartiges Lebewesen (vgl. dazu Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 121).

³²⁶ *Conflicto*, S. 74 (Herv. S.G.); siehe auch das von Sarmiento angeführte Zitat von Florentino Ameghino (ebd., S. 70). Sarmiento scheint hier gewissermaßen von einer Art 'lebender Fossilien' auszugehen (zum "hombre fósil" vgl. auch "Darwin", S. 105). Mit Montagu, *Dangerous Myth*, S. 532, kann ergänzt werden: "Despite references to 'living fossils', no human population can, even by the most extreme stretch of the imagination, be considered to be a fossil".

³²⁷ So greift Sarmiento etwa auf Lubbock zurück, der aus zeitgenössischen, handwerklichen Verfahren von mexikanischen Indianern auf die der prähistorischen Menschen Europas rückschließt (vgl. *Conflicto*, S. 74). In diese Richtung weist auch das bereits angeführte Zitat: "Al hablar [...] de los indios [...] no olvidemos que estamos en presencia de nuestros padres prehistóricos": die Gleichzeitigkeit des Un(gleich)zeitigen. Wenn man damals also von zeitgenössischen, 'wilden' oder 'barbarischen' Völkern auf die 'Barbaren' der eigenen 'Zivilisation' rückschloss (was, wie noch näher zu erläutern bleibt, auch das Thema des 'weißen Kindes' betraf), impliziert dies gewisse Ähnlichkeiten mit der Annahme Darwins, Fossilien ausgestorbener Tiere ließen auf evolutionäre Zwischenstufen (die ohne fossile Beweise ausgestorben seien) schließen. Beim ersten Anblick einer Gruppe von Feuerländern, so gab Darwin wieder, schoss ihm sofort der Gedanke durch den Sinn "so waren unsere Vorfahren" (zitiert in Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 61).

³²⁸ Vgl. dazu Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 113f., sowie hier, S. 44ff. Ähnlich formulierte es auch Spencer (vgl. ebd., S. 117). Zu Herders Kritik am Ethnozentrismus vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 37ff.

³²⁹ Vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 121. Nach Charles Lyell verweist das Gehirn des 'Buschmannes' auf das von Affen; jede 'Rasse' habe ihren Platz, ebenso wie niedere Tiere. "Charles Darwin, the kindly liberal and passionate abolitionist", wie Gould festhält, "wrote about a future time when the gap between human and ape will increase by the anticipated extinction of such intermediates as chimpanzees and Hottentots": "The break will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilized state, as we may hope, than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as at present between the negro or Australian and the gorilla" (angeführt aus *Descent of Man*, London 1871, S. 201, in Gould, *Mismeasure*, S. 69 u. 417). Überhaupt wird, um dies noch einmal zu betonen, bei einer Durchsicht der rassentheoretisch begründeten Texte schnell deutlich, dass es im Kern nicht um die Abstammung des Menschen vom Affen oder einem gemeinsamen Vorfahren ging, sondern das *Produzieren* von Nähe zu diesem Tier ganz bestimmter menschlicher Gruppen.

³³⁰ Der immerhin um die dreitausend Personen beiwohnten.

³³¹ S. 104.

García³³² für sich und einige seiner Stammesbrüder eine Art 'Laufstall' (!) herstellt. Am Ende des Abschnitts heißt es: "El gorila hace lo mismo". Im Hinblick auf die Schwarzen ist zu lesen: "[...] y no se han civilizado, no obstante creérselo la raza primitiva, ó el primer boceto del hombre."³³³ Viven juntos hasta ahora con el gorila [...]."³³⁴ Es herrscht eine ganz klare Grenze: der Affe als Imago von Differenz, von potenziertem Unterschied, ja Abgrund,³³⁵ Primatologie³³⁶ als natürliches Alibi epistemischer und sozialer Gewalt – *cordon sanitaire*³³⁷ des 'rassischen' Untermenschentums.³³⁸ Der Grad an 'Menschheit', der hier den Anderen verordnet wird und sie *markiert*, entspricht einem 'ersten Entwurf' (und bleibt einer).³³⁹ Eine mögliche Ähnlichkeit der dem Sprecher zugehörigen Endogruppe mit den Anderen braucht hier gar nicht erst bestritten zu werden. Der Affe ist der Andere. Hat der Spanier auch keine Erfahrung mit politischen Freiheiten,³⁴⁰ wird er von Sarmiento auch noch so gegeißelt, bleibt er dennoch von solch subhumanen Apostrophierungen ausgenommen:³⁴¹ "Español, repetido cien veces en el sentido odioso de impío, inmoral, raptor, embaucador, es sinónimo de civilización [...]."³⁴² Eine

³³² Die David Viñas als "campo de concentración" bezeichnet ("Sarmiento y su itinerario racista", in: *Plural. Revista Cultural de Excelsior*, 11, 4, 124 [1981], S. 20).

³³³ Hier wurde also gleichsam der Pygmäe Holmbergs durch den Indio und den Schwarzen ersetzt.

³³⁴ "Darwin. Conferencia", S. 116-117. Dies entspricht noch nicht einmal dem *Homo sapiens*.

³³⁵ Eine solche Aussage impliziert die Zugehörigkeit des Sprechers zum Menschen; der Andere wird als negative, subhumane Partikularität zur 'Rasse' gebildet. 'Zur Rasse bilden' ist hier gleichbedeutend mit 'zum Tier, zum Affen bilden'. "Como el *oran* ha quedado en la isla de Java, que se cree cúspide de montañas sumergidas con los países donde apareció el hombre, acaso de la raza negrito que subsiste en Australia" ("Sarmiento, ebd., S. 117 [Herv. i. Orig.]). Die Farbigen geraten hier nicht nur zu Affen: Sie sind Affen geblieben!

³³⁶ Über den Abgrund zwischen den Anderen auf der einen, und dem Sprecher sowie dem angesprochenen Publikum auf der anderen Seite kann auch die im folgenden Auszug präsenste Ironie nicht hinwegtäuschen: "[...] los que aquí estamos en dos pies ya, pues hace tiempo dejamos de vivir sobre los árboles, como todavía lo hacen los naturales de Australia sobre los eucaliptos. Es Darwin quien lo dice" (ebd., S. 115). Dies sagt in der Rede nicht nur Darwin; und Letzterer sagt dies vor allem als wissenschaftliche Autorität.

³³⁷ Ich übertrage den Begriff aus McClintock, *Imperial Leather*, S. 180.

³³⁸ "The primate body became a symbolic space for reordering and policing boundaries between humans and nature, women and men, family and politics, empire and metropolis. By projecting history [...] onto the theater of nature, primatology made nature the alibi of political violence and placed in the hands of 'rational science' the authority to sanction and legitimize social change. [...] Monkeys, in particular, were deployed to legitimize social boundaries as edicts of nature", so McClintock in ihrer weitergreifenden Besprechung primatologischer Ikonografie der Viktorianischen Zeit (*Imperial Leather*, S. 180). Doch schon Sepúlveda hatte in seiner Rechtfertigung der Eroberung hinsichtlich der Opposition zwischen Spaniern und Indios einen Unterschied 'wie zwischen Affen und Menschen' artikuliert (vgl. dazu Todorov, *Die Eroberung Amerikas*, S. 185).

³³⁹ Die durch den Zeitfaktor wirkende und in den angeführten Zitaten besonders deutliche Permanenz des Typs äußert sich in "primer boceto" und "hasta ahora" (auch "quedado", "todavía"); die von Anfang an bis heute anhaltende, *fixierte*, natürliche Unfähigkeit und Animalität. So zeugt Sarmientos Rede zu Ehren Darwins nicht nur von der Idee evolutiver Perfektion ("los progresos del hombre prehistórico hasta nosotros", S. 119), sondern (hinsichtlich der klassischerweise in den unteren Sparten der Rassenhierarchien angesiedelten Gruppen) auch von deren gleichzeitiger Negation. Die griechischen "tiempos prehistóricos" erscheinen hingegen als Goldenes Zeitalter.

³⁴⁰ In *Mismeasure* von Stephen Jay Gould finden sich auch Zeichnungen aus offiziellen Lehrbüchern der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts, in denen auf recht unglaubliche Weise versucht wurde, Schwarze zu Affen zu degradieren (S. 64-68; vgl. auch S. 142). Die Absicht lugt aus jedem (verfälschten) Federstrich. Vgl. auch die den 'rassischen Gesichtswinkel' demonstrierenden Abbildungen vor und nach Darwin in Haller, *Outcasts*, S. 10, 12 u. 13; selbst eine europäische Glatze scheint ein Indiz für 'rassische Höherwertigkeit' zu sein. Zum 'rassischen' Gesichtswinkel siehe auch Palacios, *Raza chilena*, S. 506-507.

³⁴¹ Dies ist die These, wie sie etwa von Broca aufgestellt wurde: Eine 'Menschenart' mit schwarzer Haut, wolligem Haar und einem 'vorspringenden' (d.h. affenartigen) Gesicht ist nicht in der Lage, sich von selbst zur 'Zivilisation' zu erheben (vgl. Anm. 199). Ein solcher Rahmen von Rassenbildung kann auch durch Zuschreibungen, die wohl eine Art Würdigung beinhalten sollen, nicht aufgehoben werden (*Conflicto*, S. 120ff.). So erscheinen 'die Schwarzen' einerseits "fiel y entusiasta de raza", welche, gelesen als "expresión de la vida y la felicidad del africano", dem Tanz zugetan sind. Des Schwarzen 'Treue' ("de raza") drückt sich jedoch durch seinen Status des guten Dieners aus, der nicht nur gerne und freiwillig dient, sondern seinen Herrn auch ebenso gerne in den Krieg begleitet! Die utilitaristische Perspektive zeigt sich auch, wenn Buenos Aires den 'guten schwarzen Maurern' Dank schulde (wobei hier überdies gängige Klischees aufgerufen sind). Schon auf der ersten Seite seiner "Conferencia" zu Ehren Darwins verweist Sarmiento auf den von Agassiz aufgestellten Vergleich der Indios mit dem Pavian und der Schwarzen mit dem Schimpanse. Wenn er zudem diesen 'schwarzen Affen', dessen Wert als Kollektiv für 'die Zivilisation' gleich null sei, im Vergleich zu den Indios als "más apto" und "más predispuesta" gegenüber Arbeit erachtet, wird klar, welches Negativbild er von den *indígenas* tatsächlich vertrat.

³⁴² *Conflicto*, S. 109. Im Falle der vor allem demokratischen 'Schwächen' der Spanier, greifen sowohl historische als auch rassentheoretische und eugenische begründete Einflussfaktoren. Denn eine maßgebliche Rolle fällt dabei (nicht nur) nach Sarmiento der Inquisition (und einer entsprechenden Bildungspolitik bzw. "falta de instrucción": S. 197 u. 200) zu, welche im *Conflicto* jedoch – und hier zeigt sich das eugenische Schlüsselkonzept – Auswirkungen auf das Wachstum des spanischen Gehirns hat. Es kommt nach Sarmiento hinzu, dass die von ihm als primitiv erachteten Basken die Zirkulation neuer Ideen in Spanien verhinderten und das Land somit kulturell isolierten (vgl. dazu auch Rodríguez Ozán,

Hierarchisierung manifestiert sich also auch in der Bewertung des *mestizaje*. Bereits das Stichwort "enorme masa" verweist darauf, dass der 'Wert' der gemischten hispanoamerikanischen Bevölkerung am Anteil des nicht-indigenen Elements bemessen wird.³⁴³ Es folgt ein klassisches Beispiel für den ideologischen Strang, den Taguieff als Mixophobie definiert hat:

"Si alguno duda del mal de esta mezcla de razas, que venga al Brasil, donde el deterioro consecuente a la amalgamación [...] va borrando las mejores cualidades del hombre blanco, dejando un tipo bastardo sin fisionomía, deficiente de energía física y elemental.³⁴⁴ El híbrido entre blanco e indio [...] es pálido, afeminado, débil, perezoso y terco, pareciendo como si la influencia india se hubiera desenvuelto hasta *borrar* los más prominentes rasgos caracterizados del blanco, *sin comunicarles* su energía a su progenie.³⁴⁵ Es muy notable que en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca *más profundamente* sobre su progenie que las otras razas [...] los signos característicos del indio puro se restablecen *expulsando los otros*. He visto progenie de una híbrida entre indio y blanco, que resume casi completamente los caracteres del indio puro [...]. Otra facción que deja una penosa impresión sobre el extranjero, es el carácter debilitado de la población. [...] Con la mezcla de tres razas, parece como si toda claridad de tipos hubiese desaparecido, y el resultado es un compuesto indefinido sin carácter ni expresión."³⁴⁶

María Elena, "Conflicto y armonías de Sarmiento", in: *Cuadernos Americanos* 3, 13 [1989], S. 139; auf Brocas Veröffentlichung zu den Hirnen der Basken, die hier unter Umständen Pate gestanden hat, wurde bereits in Anm. 199 hingewiesen). Die nach der politischen Unabhängigkeit in Lateinamerika angestrebte, auch mentale Selbstbestimmung implizierte ohnehin eine allgemeine Abwendung vom spanischen Erbe zugunsten einer selbstgewählten Orientierung auf europäische Schablonen und deren 'zivilisatorisches Potenzial', welche die jahrhundertelange 'kulturelle Hemmung' durch das spanische Kolonialwesen aufheben und ausgleichen sollte. Inwieweit der Mythos der 'minderwertige(re)n' bzw. dekadenten *raza latina*, der etwa von Palacios als wissenschaftliche Tatsache übernommen und präsentiert wird, in diese postkoloniale Debatte tatsächlich Einzug hielt, dürfte zwar noch genauer zu untersuchen sein; Ansätze davon sind jedoch in Sarmientos *Conflicto* evident. Einmal mehr zeigt sich gerade auch in diesem Kontext, dass die intellektuelle 'Minderwertigkeit' der *indigenas* (und deren biologisch-kulturelle Auswirkungen auf gemischte Ethnien) keineswegs mit derjenigen der Spanier gleichgesetzt werden kann: "Los indios no piensan porque no están preparado para ello, y los blancos españoles *habían perdido el hábito* de ejercitar el cerebro como órgano, salvo el clero secular y regular que era numeroso; y en la clase de abogados, única profesión laica, y único saber, el derecho" (*Conflicto*, S. 172 [Herv. S.G.]). Hier treffen vielmehr 'mittelalterliche', in ihrer Entwicklung 'unterbrochene' Intelligenz' (und die entsprechende Gehirngröße) der Spanier auf die 'prähistorische', 'unentwickelte' der Indios (vgl. ebd., S. 171ff. u. 449). Auf die rassentheoretische These der Korrelation von Schädelgröße und Denkvermögen, die in diesem Zitat impliziert ist, wurde bereits verwiesen (etwa in Anm. 87). In diesem Sinne schreibt Sarmiento anhand entsprechender Quellen der Inquisition die Wirkung einer mentalen bzw. kranialen Atrophie zu, die das weitere Wachstum des spanischen Gehirns verhindert habe. Im Falle der sich einmal mehr im Nachteil befindenden mestizischen Kreolen postuliert er – und dies bildet den Schlüssel zur mestizischen Degeneration – ein noch 'reduzierteres' Gehirn "[...] a causa de la mezcla con razas que lo tienen conciadamente más pequeño que las razas europeas" (ibd., S. 171). So konstruiert man ganz klassisch eine Rassenhierarchie. Um den Wahrheitsgehalt seiner These des "hereditario atraso" (ibd., S. 225) zu untermauern, verweist Sarmiento auf die vergleichende Anatomie (etwa auch auf Brocas Untersuchung zu den Pariser Gehirnen) sowie *Hereditary Genius*, "obra reciente" des bereits genannten Eugenikers Francis Galton (ibd., S. 171 u. 225-226; es handelt sich um einen Auszug aus der *Revue des Deux Mondes*, 15 de sept. 1882), der im Zusammenhang mit der spanischen Inquisition auch von einer "grande deterioración de la raza" und – so der Wortlaut des Argentiniers – der sich aus Militärregimen ergebenden "selección al revés" sprach (vgl. zu diesem Thema García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 99, 103 u. 183). Im Rahmen solch eugenischer Prinzipien können *indigenas* nur atavistisch und unwissend sein: "En América se conservan Perú, Bolivia, Ecuador, Méjico en peor atraso, a causa de la gran masa de indígenas tan ignorantes como la Europa de entonces" (ibd., S. 172). Gerade die den Rassentheorien *selbst* inhärenten Zusammenhänge von 'rassisch/biologischer, historischer und kultureller Diskurslinie werden überhaupt nicht erkannt, wenn Zalazar auf "vacilaciones" in Sarmientos Argumentation aufmerksam macht, "ya que algunas veces alude a la herencia biológica y otras a la herencia histórica", ohne zudem detaillierter zwischen spanischem und indianischem Referenzobjekt zu differenzieren (Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 422). Gerade Sarmientos *Conflicto* ist ein zeittypisches Beispiel dafür, wie Konzepte von 'Zivilisation', Kultur und 'Rasse' miteinander verzahnt sind (ähnliche argumentative Schwankungen finden sich denn auch in Arguedas' *Pueblo enfermo*; vgl. auch hier Anm. 408). Hinsichtlich der mit Präferenz konstatierten antispanischen Haltung Sarmientos sollte also der Blick auf eine eher postkolonial bedingte Abwehr des Spanischen durch einen auf den in Europa produzierten latinophoben Diskurs, welcher sich in die eugenische Diskurslinie einschrieb und mit dem Gegensatz zwischen *raza latina* vs. *raza anglosajona* einherging, ergänzt werden. Diese 'rassische' Dichotomie wird in Sarmientos *Conflicto* reproduziert (auch in Bunge ist eine Resonanz entsprechender diskursiver Topoi festzustellen).

³⁴³ Ebenso *persistencia, dominio, predominio*. Vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291.

³⁴⁴ Brasilien wurde im rassentheoretischen Argumentationsfeld des 19. und auch 20. Jahrhunderts wiederholt als abschreckendes Beispiel für die angebliche Wirkung der Rassenmischung angeführt.

³⁴⁵ *Conflicto*, S. 116 (Herv. S.G.). Hier lässt sich ganz deutlich erkennen, dass der 'atavistische Rückschlag' auf den Einfluss der indianischen 'Rasse' zurückgeht (auf das hier implizierte, sowohl von Sarmiento als auch Bunge und Arguedas angeführte Prinzip der ethnischen 'Absorbierung' wird nochmals zurückzukommen sein). Wenn für Arguedas die weiße und die mestizische 'Rasse' physisch kaum zu unterscheiden sind, leitet er die Prädominanz indianischen Blutes einfach aus dem mestizischen "ser colectivo, anormal" ab (*PE*, S. 32): "De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral y, estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente" (Näheres hierzu in Dencker, *Der Indio*, S. 133).

³⁴⁶ *Conflicto*, S. 116-117 (Herv. S.G.). Laut Sarmientos *Educación popular* generierte die Inkorporation der "razas indígenas" eine "progenie bastarda, rebelde a la cultura". "Es un hecho fatal [...] que el cambio de civilización de instintos

Hier greift Sarmiento auf ein Zitat des "sabio Agassiz" zurück, um seine These der besonderen Gefährlichkeit der Indianer zu untermauern.³⁴⁷ Im Einklang mit der Gobineauschen Formel "Nationen sterben, wenn sie aus degenerierten Bestandteilen zusammengesetzt sind"³⁴⁸ und in der Annahme einer durch die Mestizisierung gegebenen 'rassistischen' Nivellierung nach unten³⁴⁹ hatte der Polygenist Louis Agassiz 1850 im *Christian Examiner*³⁵⁰ einen Artikel über "The Diversity of Origin of the Human Race" veröffentlicht.³⁵¹ Die 'Rassen' sind verschiedene Spezies, verschiedenen Ursprungs, verschiedener (angeborener) Qualität, ungleich. Die Rassenmischung zerstört demnach die jeweiligen, spezifischen (bzw. als spezifisch postulierten) Qualitäten nicht nur der 'überlegenen Rasse',³⁵² sondern generell die der an der Mischung beteiligten 'Rassen'. Die Mischung wirkt, wie auch im von Sarmiento angebrachten Zitat unmissverständlich deutlich wird, unvermeidlich zugunsten der 'unterlegenen Rasse' und ihrer Merkmale.³⁵³ "Sie produziert Mittelmaß"³⁵⁴ und Dekadenz. "Die Mischung ist die Bewegung, die die Menschen verschiebt." Sie ist das Undefinierte, der "Irrtum in der Kategorie", "Unordnung in der kosmischen Ordnung."³⁵⁵

Da Sarmiento nicht originalgetreu zitiert,³⁵⁶ sei hier der erste Satz der von Taguieff

y de ideas no se haga sino por cambio de razas" (verfasst 1850; zitiert in: Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 420). Auch schon im *Facundo* vertrat der Argentinier eine mixophobische Position und stellt die Rassenfusion als Kern der hispanoamerikanischen Rückständigkeit dar: "Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un *todo homogéneo*, que se distingue por su amor a la ociosidad e *incapacidad industrial* [...]. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran *incapaces*, aun por medio de compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Este sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido" (*Facundo*, Buenos Aires 1945 [1845], S. 34 [Herv. S.G.]). Und wenn Sarmiento an dieser Stelle die "raza española" als nicht befähigter darstellt – ist sie in den amerikanischen "desiertos" auf sich allein und ihre Instinkte gestellt –, trifft der rassistische *Marker* des minderwertige(re)n Hirns eben nicht auf sie, sondern die Indios und Mestizen zu. Die Behauptung, man habe Schwarze – die zudem nicht 'einfach' nur schwarz, sondern Sklaven waren – importiert, weil die Indios zu *faul* gewesen seien, entbehrt jeder historischen Grundlage. Bunge ist in diesem Punkt 'ehrlicher', wenn auch vielleicht noch gnadenloser: Die Indios starben zu Tausenden und 'wie die Fliegen', jedoch nicht (wie Bunge suggeriert) aufgrund ihrer mangelnden *aptitud* im Überlebenskampf gegen die Spanier, sondern (auch) durch die Brutalität der Zwangsarbeit (vgl. hier Anm. 276).

³⁴⁷ "Agassiz no admite que la progenie de negro y blanco, de blanco e indio, de indio y negro, que produce mulatos, mestizos y mamelucos, pueda subsistir sin volver a uno de sus tipos originales" (*Conflicto*, S. 113).

³⁴⁸ Joseph Arthur de Gobineau, *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, 5 Bde., Stuttgart, Frommann, 1898-1908, S. 31 (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 Bde., Paris 1853-55; so angeführt in Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 289).

³⁴⁹ Vgl. ebd. Schon Gobineau hatte verbreitet, die Völker würden nur aufgrund und im Verhältnis der Mischungen, die sie durchlaufen, und entsprechend der Qualität dieser Mischungen degenerieren (angeführt ebd.).

³⁵⁰ Bd. 49. Der Schweizer Naturalist Louis Agassiz (1807-1873) war Schüler von George Cuvier, der sich besonders der komparativen Anatomie und dem Präservieren der Schädel von 'Wilden' widmete (siehe hierzu Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 29ff.). Dessen schon 1800 vertretene Grundannahme bestand darin, dass das Physische das Kulturelle bestimme. Er verdammt, wenn wir Stocking (S. 35) folgen, 'Rassen' mit "depressed and compressed skulls" zu ewiglicher Inferiorität und postulierte 'Rassen', deren Fortschritt auch unter günstigsten Umständen zum Erliegen komme. Cuvier erachtete die Schwarzen als die "most degraded of human races, whose form approaches that of the beast and whose intelligence is nowhere great enough to arrive at regular government" (*Recherches sur les ossements fossiles*, Bd. I, Paris 1812, S. 105, zitiert nach Gould, *Mismeasure*, S. 69). "Negros" so seine Position, "never progressed beyond utter barbarism" (Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 35). Agassiz' Immigration nach Nordamerika in den 40er Jahren hob sofort den Status der nordamerikanischen *Natural History*. Er wurde Professor in Harvard und gründete das dortige *Museum of Comparative Zoology*, welches er bis zu seinem Tod leitete (vgl. *Mismeasure*, S. 75). In einem Brief an seine Mutter, den Gould wiedergibt, bezeichnet er Schwarze nicht nur als degradierte und degenerierte Rasse, es zeigt sich auch ein ausgesprochener Ekel und eine tiefe Angst vor ihnen (vgl. ebd., S. 76-77). Zu seiner vergleichenden Untersuchung von Gehirnen erwachsener Schwarzer und sieben Monate! alter 'weißer' Föten vgl. ebd., S. 144. Von Agassiz wurden zudem 1857-66 die *Contributions to the Natural History of the United States* (4 vols., Boston, Little/Brown) veröffentlicht. Sarmiento lernte ihn während seines USA-Aufenthalts persönlich kennen (vgl. Orione, "Florentino Ameghino y la influencia de Lamarck", S. 449; Sarmiento, "Darwin. Conferencia", S. 107).

³⁵¹ Besprechung des Artikels in Gould, *Mismeasure*, S. 77ff. Agassiz wird zudem von Sarmiento als Autor der *marcha general* der USA hervorgehoben (vgl. Montserrat, "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", S. 105).

³⁵² Dabei griff man auch gerne auf die Fiktion der Verweiblichung zurück, die freilich gleich mit Deblilität zu verknüpfen war.

³⁵³ Die 'weißen Eigenschaften' werden ausradiert.

³⁵⁴ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291.

³⁵⁵ Ebd., S. 293.

³⁵⁶ Ohne weitere Quellenangabe zitiert Sarmiento in *Conflicto*, S. 116-117, aus Agassiz, S. 293, sowie dem "Apéndice V". Aufgrund entsprechender Übereinstimmungen gegenüber dem "Appendix V" mit dem Titel "Permanence of Characteristics in different Human Species" ist anzunehmen, dass Sarmiento hier aus Louis Agassiz, Elizabeth Cabot Cary Agassiz, *A Journey in Brazil* (Boston: Houghton, Osgood and Company; The Riverside Press, Cambridge 1879), übersetzt. Die von mir eingesehene Ausgabe ist ein Reprint dieser Ausgabe aus dem Jahre 1975 (vgl. auch Anm. 307).

wiedergegebenen Version angeführt:

Diejenigen, die die negativen Folgen der Rassenmischung bezweifeln und, von einer *falschen Philanthropie*³⁵⁷ in Versuchung geführt, alle zwischen den Rassen errichteten Barrieren niederreißen möchten, sollten nach Brasilien gehen.³⁵⁸

In den bei Gould abgedruckten Briefen von Agassiz heißt es zur 'rassischen' Amalgamierung weiter:

[...] I hold it to be a perversion of every natural sentiment. ... No efforts should be spared to check that which is abhorrent to our better nature, and to the progress of a higher civilization and a purer morality.³⁵⁹ – We have already to struggle, in our progress, *against the influence of universal equality* [...] How shall we eradicate the stigma of a lower race when its blood has once been allowed to flow freely into that of our children.³⁶⁰

Diesen Anthropologen, der nicht nur eine den jeweiligen 'Rassendispositionen' angepasste Bildungspolitik vertrat, die *nicht* unter Bedingungen der Gleichheit stattfindet,³⁶¹ sondern auch die soziale Gleichberechtigung der Schwarzen ablehnte,³⁶² zitiert Sarmiento als "sabio Agassiz".³⁶³ Am Ende des *Conflicto* nehmen die Äußerungen des Argentiniers geradezu die Züge von Beschwörungsformeln an. Bevor er seine Zeitgenossen auffordert "seamos Estados Unidos"³⁶⁴, betont er nochmals – und Letzteres wird durch Folgendes bedingt – "[...] el principio etnológico que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes [...]".³⁶⁵ Auch Arguedas teilt die Annahmen der Doktrin des mixophobischen Vorurteils:

Nadie como él tiene un concepto tan desolador de las relaciones humanas y el valor moral del hombre.³⁶⁶ – Jamás nunca aviva su espíritu ni la admiración ferviente ni el entusiasmo exaltado. Para admirar mucho, le falta educarse; para sentir entusiasmo, le falta comprender.³⁶⁷ – [...] esto es, en el cholo [hier: der Mestize³⁶⁸], más que en ningún

³⁵⁷ Das pro-indianische Engagement von Las Casas titulierte Sarmiento mit "filantropía exagerada" (*Conflicto*, S. 111) und folgt dem Urteil des Nordamerikaners Wilson, der in seiner *New History of the Conquest of Mexico* (S. 35) die Bemühungen von Las Casas mit folgender Sentenz abgetan hatte: "Las Casas no comprendió el principio constitutivo de la familia humana" (*Conflicto*, S. 112). Bunge vertritt eine ganz ähnliche Position: "¡Cuán funesta idea del buen fraile! Porque, si bien es cierto que la trata de negros aumentó la general riqueza, legóse con ella para el futuro, a Hispano América, un mestizaje más; a la América inglesa, el doloroso problema negro ..." (*NA*, S. 111 [Herv. Bunge]). Zu Las Casas als dem angeblichen 'Begründer' der afrikanischen Sklaverei in Lateinamerika vgl. etwa Acosta, Leonardo, *José Martí, la América precolombina y la conquista española*, La Habana 1974, S. 38-39). Siehe hierzu auch die Darlegungen zur Kritik an den Menschenrechten auf S. 33ff. dieser Arbeit.

³⁵⁸ Zitiert nach Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 292 (Herv. S.G.). Dieser Text von Agassiz wird ähnlich bei keinem geringeren als Le Bon zitiert (vgl. ebd., S. 520-521, Anm. 28).

³⁵⁹ Brief v. 09.08.1863 (zitiert nach Gould, *Mismeasure*, S. 80). Vgl. auch Young, *Colonial Desire*, S. 148-149.

³⁶⁰ Brief v. 10.08.1863 (zitiert nach Gould, *Mismeasure*, S. 81 [Herv. S.G.]).

³⁶¹ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 297-298; Gould, *Mismeasure*, S. 79

³⁶² "No man has a right to what he is unfit to use" (zitiert aus einem Brief v. 10.08.1863 nach Gould, *Mismeasure*, S. 81; Gould übersetzt die Originalmanuskripte aus der Harvard's Houghton Library, da die standardisierten Versionen abgeändert wurden).

³⁶³ Bezieht Sarmiento sich also auf Agassiz, hat dies eine ganz andere Bedeutung, als die von Zalazar nahegelegte, der ihn im Zusammenhang mit im *Conflicto* zitierten "historiadores" oder "viajeros" als "agente francés en Caracas" aufführt (vgl. Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 425). Antonio Sacoto, der die Texte Sarmientos im Sinne eines "mensaje antindigenista" interpretiert und dessen Position von Zalazar kritisiert wird (ebd., S. 411), hätte durch Nachforschungen zu Agassiz seine Thesen noch weiter erhärten können. Er führt den Naturalisten jedoch ohne weitere Angaben fälschlicherweise als "escritor brasileño" an ("El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 138 u. 160).

³⁶⁴ Eine allerdings schon 1841 formulierte Forderung (vgl. Montserrat, "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", S. 101).

³⁶⁵ *Conflicto*, "Sinopsis y conclusiones", S. 455 u. 456. Es ist hier die 'überlegene Rasse', die absorbiert wird, verliert und degeneriert (eine schon von Gobineau propagierte These). In den Texten der hier analysierten Autoren lassen sich zwei Typen oder Ebenen von 'Absorption' nachweisen. Ein erster, allgemeiner Typ besagt, dass die indianischen Charakterzüge die der Weißen überlagern bzw. 'absorbieren'; auch das Stichwort "masa de indígenas" ist als Hinweis in diese Richtung zu lesen. Dieses erste 'Absorptionsprinzip' spricht auch Palacios an (vgl. *Raza chilena*, S. 299-300). Ein zweiter Typ bezieht sich auf das 'Absorbieren' bestimmter, einzelner Eigenschaften durch 'dominante' Charakterzüge und wird von Bunge und Arguedas angeführt. Vgl. zum ersten 'Absorptionstyp' auch Anm. 307 u. 405; zum zweiten Typ Anm. 251 u. 380. Auffällig ist auch, dass hinsichtlich dieses Prinzips bei Sarmiento eine Wandlung stattgefunden hat. Gewissermaßen als dritte Variante verkündete er in den vierziger Jahren noch ganz selbstsicher die Zerstörung und Absorption der Indios/salvajes/razas imperfectibles durch die Weißen/"pueblos civilizados"/razas perfectibles".

³⁶⁶ *PE*, Kap. III, "Psicología de la raza mestiza", S. 58. Hier legt bereits die Kapitelüberschrift nahe, die mestizische 'Rasse' habe eine bestimmte Psychologie.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Hier ist schon der Begriff *cholo* durchaus eine abwertende Kategorie. Arguedas führt ihn auf die italienische Bezeichnung *fanciullo* (Kind) zurück (*PE*, S. 57) – was zunächst auch schlichtweg auf die Entstehungsgeschichte des Mischlings verweisen mag. Marta Irurozqui zeigt den historischen Übergang von einer Konzeption des Mestizen als *letrado* zu der eines Mestizen als *cholo* auf ("Desvío al paraíso: Citizenship and Social Darwinism in Bolivia, 1880-1920", in: Glick u.a.

otro ser, se observa – repito –, esa propensión ovejuna que tiene más defectos que cualidades.³⁶⁹ – El cholo de las clases inferiores o descalificadas, es holgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio de la bebida, hoy ya menos acentuado merced a las condiciones duras en que se desenvuelve la vida [...].³⁷⁰ – En el cholo leido y de sociedad estas predisposiciones *innatas* se manifiestan por la inclinación a vivir de una ocupación rentada por el Estado y haciendo gala de las cualidades que se imagina poseer [...].³⁷¹ [...] el cholo muestra siempre la *innata* tendencia a mentir y engañar porque se le figura que estas son condiciones indispensables para alcanzar éxito en todo negocio.³⁷² – [...] el cholo político es falso e inestable en sus principios ordinarios, cuando los tiene [...].³⁷³

Aus Arguedas Darlegungen spricht eine unverhohlene und generalisierte Verachtung des Mestizen – oftmals an eine elitäre, antidemokratische und tiefe Furcht vor der drohenden, sozialen Nivellierung und einem "igualitarismo bárbaro" der 'plebejischen' Mestizenmassen gekoppelt,³⁷⁴ die im Laufe der verschiedenen Editionen von *Pueblo enfermo* zur wahren Obsession wird:³⁷⁵

[...] la carrera militar, como el periodismo, la judicatura, la enseñanza, la política y todo, se ha ido *acholando*, aplebeyando, ordinariezándose como todo se achola y se ordinarieza en Bolivia desde hace muchos lustros, o desde la colonia, en suma, pues, repito igualmente, es el mestizaje el fenómeno más visible en Bolivia, el más avasallador y el único que explica racionalmente y de manera satisfactoria su actual retroceso.³⁷⁶

[eds.], *Reception of Darwinism*, S. 205-227). Der (auf ältere Wurzeln zurückgehende) Vergleich mit der Entwicklungsstufe von Kindern – in der Regel mit dem Hirnindiz korrelierend und damit am rassistischen Indizienparadigma beteiligt – betraf *salvajes*, 'minderwertige Rassen' und Frauen (dazu etwa Stocking, *Stocking, Race, Culture, and Evolution*, S. 100 u. 126; zur Idee der Rekapitulation vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 142ff.). Agassiz' vergleichende Untersuchung von Gehirnen erwachsener Schwarzer und sieben Monate alter Föten von Weißen gehört ebenso in diesen Kontext (vgl. auch hier Anm. 350) wie Sarmientos Vergleich der 'instinktiven' Malerei der *indigenas* mit den 'instinktiven' Strichmännchenzeichnungen von christlichen, 'zivilisierten' Kindern (vgl. dazu Teil II).

³⁶⁹ PE, S. 59; daran gekoppelt finden wir den *caudillismo*, aber auch den 'guten Soldaten'!

³⁷⁰ Ebd., S. 60.

³⁷¹ Ebd. (Herv. S.G.)

³⁷² Ebd., S. 61 (Herv. S.G.).

³⁷³ Ebd. Zum parasitären Leben vom Staat heißt es an anderer Stelle, dieses sei nicht nur indigenen oder iberischen Völkern gemein, sondern – und hier greift Arguedas explizit auf den ebenso von Sarmiento angeführten Le Bon zurück – auch ein Zeichen der "raza latina" (ebd., S. 90; in eine ganz ähnliche Richtung zielen die Ausführungen von Palacios zur 'matriarchalischen lateinischen Rasse'). Dennoch konzentrieren sich auch Arguedas' Anschuldigungen bezüglich der Unterdrückung der Indios auf die Mestizen (vgl. z.B. S. 45, 62, sowie Dencker, *Der Indio*, S. 146). Bildungspolitische Maßnahmen für diese "clase de gentes híbridás, sometidas ya a un lento proceso de selección" (PE, S. 61) bzw. "clase manifiestamente inferior desde el punto de vista moral con relación al tipo medio de las razas europeas" (ebd.) können hier nur relatives Gewicht haben, insbesondere wenn man diese *acholados* "tipos populares" mit "el señalado como superior y acabado de la civilización occidental" vergleiche, "bien sea el *hidalgo* español, el *gentilhomme* francés y el *gentleman* británico" (ebd.). Apodiktische Prämissen wie die folgende schließen eine *educabilidad* und einen daraus resultierenden, 'zivilisatorischen' oder demokratisierenden Fortschritt im Grunde aus: "[...] o la raza que los puebla [los países de la América Latina] es raza en decadencia e inhábil para aceptar el progreso moderno [...] Los productos de la raza, sometidos a un igual régimen cultural, defectuoso y deficiente, no pueden, pese a su valor intrínseco de adaptación, alcanzar gran desarrollo" (ebd., S. 100). Aus einer eurozentrischen Perspektive heißt es in diesem Sinne über die kreolischen Politiker unmißverständlich: "[Flaubert] los habría considerado simplemente como salvajes primitivos, y un salvaje brutal y bárbaro no puede ni debe ocupar la atención de un hombre civilizado, porque su aporte es nulo a la obra del progreso humano..." (PE, S. 240). Für Palacios repräsentiert die Schulbildung zwar einen machtvollen Faktor, jedoch nur in ihrer Funktion der sozialen Selektion! Relativ ist der Bildungsfaktor deshalb, weil sich, so Palacios, die moralische und intellektuelle Idiosynkrasie der 'Rassen' im Evolutionsverlauf nur äußerst langsam ändere (vgl. *Raza chilena*, S. 71, 404ff. u. 740-741). Dementsprechend das ebd., S. 408, angeführte Zitat Le Bons: "No concluiremos [...] que los caracteres psicológicos de los pueblos sean invariables, sino simplemente que, [...] poseen una grandísima fijeza" (*Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 1894). Pointiert illustriert dies die auf René Martial zurückgehende Maxime "wer Rasse sagt, sagt Dauer" (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 480, Anm. 28), die auch in den von Bunge aufgestellten Axiomen zum Tragen kommt: "Cada raza física es una raza psíquica" – "La psicología colectiva [...], aunque susceptible de transformaciones evolutivas, es relativamente neta y estable" (NA, S. 100 u. 39). Dass Sarmiento den Indianern nicht die gleichen intellektuellen Dispositionen zugesteht wie den Europäern, ist bereits hinlänglich deutlich geworden.

³⁷⁴ PE, S. 60. Eine Haltung, die auch für Bunge konstatiert werden kann (z.B. NA, S. 129-130, 146 u. 169). Dieser schätzt etwa bezüglich der "moral sexual" die "plebe de colores" als "menos casta, menos 'virtuosa' que la blanca" ein (ebd., S. 126).

³⁷⁵ Vgl. Dencker, *Der Indio*, S. 146.

³⁷⁶ PE, S. 264 (Herv. Arguedas); vgl. auch S. 255ff. Man kommt nicht umhin, darauf zu verweisen, dass Arguedas in der Neuausgabe von 1937 in diesem Kontext nicht nur den Deutschen Günther Gründel zitiert, "un joven alemán de la nueva escuela", "historiador y teorizante excelso del nacionismo" (ebd., S. 253), sondern ebenso Hitler als Beleg für seine mixophobische Position anführt (S. 264-265). Vgl. hierzu und den der Analyse von Arguedas inhärenten Widersprüchen auch Dencker, *Der Indio*, S. 147-155 u. 360 u. 362; Stabb, *In quest*, S. 22-23. Es dürfte einer ideologischen Logik entsprechen, wenn der italienische Faschismus Arguedas' Werk *La danza de las sombras* 1935 mit dem *Premio Roma* ehrte. Allerdings sollte auch festgehalten werden, dass Arguedas mit dieser Position in Lateinamerika nicht allein stand (vgl. dazu García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 443ff., insbes. S. 455). Der 1939 von H. Dörsing herausgegebene Spanische Lesebogen *Cuestiones de raza* kann als ein gutes (und erschreckendes) Beispiel dafür dienen, wie im Rahmen einer Art Boomerangeffekt von Lateinamerikanern (re-)produzierte Studien zur 'Rassenkunde' im damaligen Deutschland rezipiert wurden. Dieser Lesebogen, der mehrere von zwei Lateinamerikanern (Argentinier, Brasilianer mit deutschen Vorfahren) und einem Spanier verfasste Artikel zu 'Vererbungsgesetzen', der *mezcla de las*

Bunge entwirft ein regelrechtes Vererbungsmosaik,³⁷⁷ bestehend aus angeblich mestizisch-transformierten indianischen, spanischen und afrikanischen Zügen.³⁷⁸ Als die drei Säulen des hispanoamerikanischen *genio de raza* gelten ihm: *pereza*, *tristeza* und *arrogancia criolla*:

Ya veremos cómo en el mestizo, la indígena indolencia ancestral se convierte en pereza criolla; la pasión de la venganza, en arrogancia y hasta en "egolatría". La tristeza se mantiene,³⁷⁹ asumiendo un imponente aspecto de inquisitorial gravedad.³⁸⁰

Die mestizische *pereza* – keineswegs vergleichbar mit der europäischen – besteht aus einer "falta [innata] absoluta de actividad, física y psíquica"³⁸¹ und manifestiert sich etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, in einem reduzierten, verarmten Vokabular, einer nachlässigen Aussprache! und weiteren 'degenerativen' Phänomenen wie: dem Fehlen jeglicher Ideale, dem Fehlen einer vernünftigen Politik (stattdessen "política criolla", Pseudoparlamente und *caudillismo*³⁸²) und eines funktionsfähigen Rechtssystems, "en literatura el palabreo vacío de sentido, la verbosidad ampulosa y sin substancia, la elefantiasis del estilo criollo [...]"³⁸³ – "venalidad, caciquismo, flojedad, inconstancia, imprevisión, indiferencia..., todo eso es, en cierto modo, lo mismo: la incuria criolla."³⁸⁴ Eine Sonderform der *pereza*

razas sowie deren Konsequenzen für eine gegen die "influencia disolvente y cacogenizante de ciertas inmigraciones" gerichtete Immigrationspolitik enthält, war für den Spanischunterricht in der Oberstufe und an deutschen Hochschulen bestimmt. Er sollte "an der rassenpolitischen Erziehung unserer Jugend im Sinne des Erlasses von 1935" mitwirken und bot insofern eine "Darstellung der südamerikanischen Rassenverhältnisse" und des iberoamerikanischen Kulturkreises. In den Texten werden angeführt: Lamarck, Darwin, Haeckel, Broca, Weismann, Roger, Mendel sowie Galton.

³⁷⁷ Bunge versucht, wie es zu seiner Zeit üblich war und dem Stil der Eugenik entspricht, die Mendelschen Gesetze in den 'rassenpsychologischen' Rahmen zu integrieren. Auch ein (auf Venezuela und Paraguay bezogener) Ausdruck wie "ha quedado también un tanto indígena el plasma de las modernas poblaciones" verweist auf die in der Eugenik beanspruchten Arbeiten (z.B. August Weismann; NA, S. 145 [Herv. S.G.]).

³⁷⁸ Was natürlich die Idee von 'irgendwie' getrennten, ursprünglich isolierten Merkmalseinheiten voraussetzt.

³⁷⁹ Hinzugefügt sei, dass Phänomene wie Traurigkeit oder Melancholie innerhalb von vor allem in der Eugenik zum Zuge kommenden Vererbungsstheorien als biologisch transmittierte 'pathologische Psychismen' abgehandelt wurden. Traurigkeit ist in diesem Sinne also als 'nervöses Stadium' und Vorstufe des Wahnsinns zu erachten.

³⁸⁰ NA, S. 108. Die mestizische oder kreolische "tristeza" setzt sich aus einer "tristeza simple" der *aborígenes* und einer "tristeza compleja" der Spanier (auch hier greift die Inquisition!) zusammen (ebd., S. 157 u. 158). Die "Fröhlichkeit der Afrikaner" bezeichnet Bunge hingegen als "pasajero, excepcional" (S. 159): Sie verliert im noch anzusprechenden Prozess der 'Rassenhomogenisierung' an Durchschlagskraft (vgl. hier Anm. 450). Bei Bunge finden wir auch den bereits im 16. Jahrhundert den *mestizaje* als negativ ausweisenden Terminus "ensalada" wieder (neben "mélange" oder "neoraza", ebd., S. 100). Arguedas nennt als Hauptmerkmale des mestizischen Charakters – und beruft sich dabei wiederum auf Bunge – "pereza", "ausencia de sentido moral", "envidia", "tristeza" (PE, S. 87). Die *pereza* wird den "perezosos iberos" zugeschrieben (S. 174), "odio regional" und "venganza" nehmen ihren Platz im Ensemble der von den *aymaras* oder *quechuas* ererbten psychologischen Modalitäten ein. Weiter heißt es: "Del blanco tiene esa arrogancia despótica enfrente del que considera su inferior, y, como el indio es sumiso, humilde y servil, aunque nada bondadoso, delante del superior. Es partidario de lo fastuoso, de lo pomposo, [...] de todo lo que brilla [...]. Perverso, vengativo, no sabe equilibrar sus pasiones y odia todo lo que es superior [...]." Und offensichtlich im Rückgriff auf die Bungsche Variante des 'Absorptionskonzepts' schreibt er: "Esta pasión, en él, excluye a las otras..." (ebd., S. 88-89). Den einzigen Vorteil, den Arguedas in der Mestizisierung Boliviens sieht, besteht in der Absenz des schwarzen Bevölkerungselements: "[...] porque parece siempre preferible el injerto de la raza blanca con la indígena y no con la negra..." (S. 177).

³⁸¹ NA, S. 148.

³⁸² Ebd., S. 150.

³⁸³ Jene "verbosidad exaltada y decadente" – auch Ausdruck einer "bandera de barbarie" – 'diagnostiziert' Bunge auch im Stil Rubén Daríos: "¿Por qué una gota de sangre 'chorotega' o 'nagrandana' [...] producen ese original decadentismo?" Obwohl Bunge dieses 'literarische Symptom' als "único rasgo progresista" der mestizischen Mentalität wertet ("los demás son bien chocantes"), führt er es – und schon Begriffe wie "decadente" oder "barbarie" deuten in diese gänzlich andere Richtung – auf eher *pathologische* Ursachen wie "la cálida inspiración de pueblos cálidos", "cierta inarmonía entre la psicología de estos autores y la dialéctica europea" oder "su hiperestesia de la ambición" zurück (ebd., S. 133-134 u. 172). Generell bescheinigt Bunge der hispanoamerikanischen Literatur – und dies gilt für Autoren ebenso wie für Leser – Oberflächlichkeit, Inkonsistenz und die mit der Mestizisierung so regelmäßig in Verbindung gebrachte Mediokrität – schlechte Aussichten also, um sich auf der "escala animal" einen weiteren Grad zu erheben. Vgl. ebd., S. 155-156; zur kreolischen Arroganz in der Literatur S. 167 u. 172. Zu den mestizischen "causas de esterilidad intelectual" bei Arguedas vgl. PE, S. 239ff. Das Bedauern dieses Autors angesichts der Missachtung antiker indianischer Kulturgüter mündet in die paradoxe Feststellung: "Es otra característica denunciadora de la persistencia y dominio de la sangre indígena. Hay atrofia, puede decirse, de las facultades gustativas de lo bello, y se considera tal lo que brilla y seduce. Para el indio, es bello lo útil, lo aprovechable: un campo de patatas, un poncho en que luzca la gama completa de colores, una casaca rica en bordados de metal [...]" (S. 241 [Herv. Arguedas]). Ähnlich wie Bunge liest auch Arguedas bestimmte künstlerische und literarische Ausdrucksformen als Anzeichen für "descomposición" (S. 249) und Dekadenz (*modernismo*, Imitationshaltung). An diesen Beispielen wird deutlich, wie biologische und kulturelle Kreuzung als Modi desselben pathologischen Degenerationsprozesses verhandelt werden (vgl. hier, S. 38).

³⁸⁴ NA, S. 150 u. 151.

repräsentiert die *mentira criolla*, die sich in einer "exageración imaginativa tartarinesca" und dem "*poco más o menos*"³⁸⁵ der 'dekadenten Völker' äußert. Und dies alles wird mit der Vererbung der Indolenz im mestizischen 'Rassenplasma' begründet.³⁸⁶ Weiter beschreibt Bunge den Charakter der hispanoamerikanischen "*mélange*" als:

Los españoles nos dan arrogancia, indolencia, indiferencia, uniformidad teológica, decoro; los indios, fatalismo y ferocidad; los negros, servilismo, maleabilidad, y, cuando entroncan con los blancos, cierta sobreexcitación de la facultad de aspirar que podría bien llamarse *hiperestesia de la ambición*.³⁸⁷

Auch hier fällt dem 'indianischen Erbfaktor' oder 'Rassenplasma' (wenigstens tendenziell) ein besonderes Gewicht zu: Basierend auf der Methode der Konkordanz und abgeleitet von einem chemischen Kristallisationsverfahren³⁸⁸ gelangt Bunge schließlich zu dem kuriosen Schluss, dass die *pereza criolla* gegenüber *tristeza* und *arrogancia* überwiege und die "cualidad madre" des amerikanischen Rassencharakters ausmache,³⁸⁹ welche Demokratie und Fortschritt verhindere.³⁹⁰ Diese bleiben den Europäern vorbehalten. Europa steht für Freude, Demokratie und Fleiß, Hispanoamerika für Dekadenz. Den Kritikern der Erblehren hält er entgegen:

Contra la verdad palmaria nos contestarán [z.B. autores democráticos] siempre que el mal trato, que el medio ambiente es lo que pervierte al mestizo... Y digo contra la verdad palmaria, porque en ninguna parte hallaron quizás

³⁸⁵ Ebd., S. 153 (Herv. Bunge). Die *mentira criolla* steht in einem antagonistischen Verhältnis zur *mentira europea*. Arguedas schreibt dem Indio neben "falta de iniciativa", "pasividad ante los males", "vanidad exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún ideal" ebenfalls die "inclinación a la mentira" sowie eine "tremenda deslealtad" zu (PE, S. 57).

³⁸⁶ Die das Mosaik der *herencia* prägende *pereza* wird sowohl auf die Indolenz oder Apathie der Indios und der Schwarzen als auch die "desidia" der Konquistadoren zurückgeführt; Tendenz zur Präponderanz der "indígena indolencia" (NA, S. 108 u. 148).

³⁸⁷ Ebd., S. 100 (Herv. Bunge). Weiter heißt es über die Mulatten und Mestizen: "Entre ellos el afeminado mulato músico, pianista de nudosos manos, talle virginal, voz de flauta y coqueterías de romántica; el político mestizo de indio, de cutis lampiño y gelatinoso vientre de eunuco..." (S. 123 [Herv. Bunge]). Diese 'hybriden' oder 'anormalen Typen' sind (einmal mehr) angeblich weniger oder gar nicht fortpflanzungsfähig und unterliegen damit dem, was Psychiater "disolución de la especie por degeneración" nannten. Die Thesen des Argentiniers bezüglich der Mulatten und der eingeschränkten Fertilität (wie bereits erwähnt, ein weiteres Schlagwort der Rassenlehren) weisen nicht nur einige Parallelen zu denen Brocas und Notts, sondern auch des nordamerikanischen Eugenikers Davenport auf (vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 200ff.). Zu Broca und den hybriden Sterilitäts- bzw. Fertilitätsstadien *agénesis/disgénesis/eugénesis*, die als Hinweis darauf zu lesen sind, dass die verschiedenen 'Rassen' (vs. Darwin) verschiedene, getrennte und damit ungleiche Spezies sind, vgl. NA, S. 122-123, Palacios, *Raza chilena*, S. 507, hier: Anm. 295 u. 299 (zur rassistischen Diskussion um Hybridisierung und Fertilität vgl. Leys, "Races and Proper Places", S. 104-112; Young, *Colonial Desire*, S. 78ff.). Nicht nur sollte der führende nordamerikanische Eugeniker Davenport in der gleichen Tradition den *truco lingüístico* von Species und 'Hybriden' zum Einsatz bringen; er unterstellte dem Erbgut von Mulatten auch 'mentale Inkompatibilitäten', welche auf die Kombination der "ambición del blanco" mit der "inteligencia insuficiente" des Schwarzen zurückzuführen sei (García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 201ff.). In diesem Kontext fallen auch so typische Schlagwörter wie "inarmónia" und "conflicto de los instintos". Auch die als Gradmesser für die Unterlegenheit im Überlebenskampf herangezogene geringe Nachkommenschaft wäre nochmals zu nennen. Das Zitat Bunges ist zudem ein treffendes Beispiel von hybrider *sex*-Degeneration der Mischlinge. Vgl. zum Mulatten auch: "Es irritable y veleidoso como una mujer, y, como mujer, como degenerado [...]" (NA, S. 127). Damit dürfte sich auch für die postmoderne Diskussion um das wiederaufgenommene Stichwort der Hybridität die Frage stellen, "about the ways in which contemporary thinking has broken absolutely with the racialized formulations of the past" (Young, *Colonial Desire*, S. 6, 18, 26ff. u. 88-89).

³⁸⁸ Vgl. dazu auch NA, S. 40, wo moralische Qualitäten des Menschen mit chemischen Substanzen verglichen werden.

³⁸⁹ Ebenso wie *fatalismo* und *venganza* 'dominante Merkmale' der Indios waren, ist die *pereza* 'dominantes Merkmal' der Mestizen und Kreolen. Zu einem solchen 'dominanten Zug' postuliert Bunge zudem: "impregna y contagia todas las demás cualidades" (NA, S. 41). Vgl. zu dieser "cualidad madre" auch seine entsprechenden Darlegungen zum "tipo genérico" und dem "tipo medio" (einer 'Rasse', aber auch des Kriminellen), den der Eugeniker Francis Galton in seinem Londoner anthropometrischen Laboratorium durch fotografische Überlappungs-Experimente zu ermitteln meinte (ebd., S. 36-38; Palacios, *Raza chilena*, S. 436). Ein Beispiel solcher Fotos und eine Werbeanzeige des Laboratoriums ist zu finden in García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 57 u. 93. Auch Bunges Forderung nach genealogischer-hereditären Untersuchungen des Volkskörpers verweist auf die Thesen Galtons und der Eugenik. Beruft sich Nicomedes Antelo ebenso auf die anthropometrischen Gehirnmessungen der Rassenforscher, scheinen diese ihm (einmal mehr) eine 'mentale Rachitis' der Indios zu beweisen, die es ihnen unmöglich mache, den Schock mit den intellektuellen, ökonomischen und politischen Kräften der Zivilisation zu überstehen (vgl. dazu Dencker, *Der Indio*, S. 85f.). Diese Idee des 'Schocks' findet sich auch bei Sarmiento.

³⁹⁰ Eine entsprechende, politische Teratologie liefert denn auch Arguedas: "Es, entonces, la mestización el factor típico que más se ha desarrollado durante el siglo XIX en Bolivia, y es por él que se explica nuestro desenvolvimiento democrático [...] son los gobernantes *cholos* [...] quienes han retardado el movimiento de avance de la República" (PE, S. 62 [Herv. Arguedas]).

los mestizos un medio más favorable y liberal que en Hispano-América, ¡y en ninguna parte fueron más funestos!³⁹¹

Innerhalb des rassisierenden Denkschemas ist der Mestize folglich nichts anderes als die Kombination von Unter- und Überlegenem, die 'Kreuzung' des Minderwertige(re)n mit dem Fähig(er)en und daher nicht nur minderwertig, sondern Träger einer regelrechten Entartung: "Mestizar es reducir, contaminar"³⁹² – "[...] y el mestizaje de toda esa sangre, no podía ser sino la *negación* del futuro que habría de ser realizado".³⁹³ Unter Zuhilfenahme rassistischer Ideologeme wurde nicht nur die Abwertung der indianischen Seite der amerikanischen Realität, sondern in der Regel und regelmäßig auch die des *mestizaje* legitimiert. Er wurde als etwas Uneigenes und die amerikanische 'Zivilisation' Verunreinigendes abqualifiziert. Die eigene Geschichte wurde negiert.³⁹⁴ Sie war das große Zukunftsprojekt, das es erst zu erschaffen galt, das zukünftige Sein-Sollen.³⁹⁵ Das in diesem Sinne eingesetzte Paradigma des *mestizaje* – also bestimmt durch Mechanismen der Diskriminierung, Inkriminierung und der Exklusion³⁹⁶ – diente natürlich vor allem zur Rechtfertigung der Hegemonie der nach der Unabhängigkeit an die Macht gelangten Kreolen.³⁹⁷ Die Verachtung der Mestizen bezog sich, entsprechend der Identifikation von biologischen und geistigen Kriterien, sowohl auf den 'rassischen' als auch den kulturellen Aspekt.³⁹⁸ So sind denn auch Theoreme aus dem Bereich der Biologie mit denen der Soziologie,³⁹⁹ Ökonomie und Ethik miteinander verquickt, bzw. stellen Letztgenannte ein Derivat des Ersteren dar: Physische, psychische und soziale Phänomene werden auf 'Gesetzmäßigkeiten' der Evolution zurückgeführt, physische und moralische Eigenschaften unterliegen den gleichen 'Erbgesetzen'.⁴⁰⁰ Die damit korrelierenden Schlüsselwörter finden wir zunächst bei Sarmiento:

³⁹¹ NA, S. 129 u. 130.

³⁹² Zea, Leopoldo, "América Latina: largo viaje hacia sí misma", in: *Latinoamérica* 18 (1978), S. 9.

³⁹³ Ders., *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México 1990, S. 18 (Herv. S.G.).

³⁹⁴ Unter den hier besprochenen Autoren trifft dies am wenigsten auf Palacios zu: Die eigene Geschichte, aufgefasst als Mestizierung von Goten (nicht Iberern oder gar Spaniern!) und (den 'echten') Araukanern, wird akzeptiert bzw. aufgewertet. Eine Mestizierung mit Italienern, Spaniern oder Japanern – allesamt Paradebeispiele zivilisierter! aber 'schwacher' oder 'matriarchalischer' Rassen (wobei hier der japanische Adel eine Ausnahme bildet) – wird hingegen als 'rassische Herabminderung' des eigenen Volkes apodiktisch bekämpft (vgl. *Raza chilena*, S. 292ff. u. 410ff.). Der 1987 verfasste und der vierten Ausgabe der *Raza chilena* vorangestellte Artikel von Miguel Serrano stellt die Ablehnung der Mischung mit "aportes indeseables" als positiven Rassismus vor: "El ideal espiritual y racial al que tienden los pueblos fuertes, concientes de su destino superior, ha sido llamado en alemán *Auslese-Vorbild*, imagen-meta, ideal-meta. Y la política aplicable para alcanzarlo es *Aristogénesia*; es decir, una aristocracia racial" (ebd., S. XXXVI u. XXXVII [Herv. Serrano]).

³⁹⁵ Vgl. zu den programmatischen Formeln des Tun-Sollens und des Sein-Sollens im Rassismus Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 141.

³⁹⁶ Gerade hinsichtlich der Mestizierung dürfte man, in generellen Linien, Mexiko als moderat einstufen (vgl. dazu Teil IV).

³⁹⁷ Vgl. Lienhard, "Sociedades heterogéneas", in: Scharlau, *Latinamerika denken*, S. 95. Im Grunde bot sich damit nur eine opportune Legitimation der Benachteiligung, die von jeher *de jure* und *de facto* schon praktiziert wurde. Palacios' Anklage richtet sich denn vor allem gegen die Okkupierung von Machtpositionen durch Nicht-Chilenen, welche die Kreolen verdrängt hatten.

³⁹⁸ Als Henry Cabot Lodge 1896 in einer Rede vor dem nordamerikanischen Senat für eine Restriktion der Immigration eintrat – eine Politik, die bei Palacios leidenschaftlich als Modell verhandelt wird –, sprach er (ähnlich wie Le Bon) von 'Rasse' als einer Angelegenheit von Ideen, Traditionen, Gefühlen und "models of thought", welche im Laufe der Jahrhunderte zu einer "unconscious inheritance" wurden. 'Akkumulierte' Kultur konnte also in einem Lamarckschen Sinne 'im Blut' liegen (d.h. im Sinne der These der Vererbung erworbener Eigenschaften, vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 252-253; siehe auch Palacios, *Raza chilena*, S. 439).

³⁹⁹ Schon der Begründer des eigentlichen Positivismus Auguste Comte war davon ausgegangen, dass Soziologie und Biologie zwei Zweige einer einzigen Wissenschaft seien (eine in den Naturwissenschaften integrierte Soziologie wurde zur Basis des Sozialdarwinismus). Näheres zu biologischen Komponenten in Comtes System findet sich in Greene, *Science, Ideology, and World View*, S. S. 64-71. Vgl. auch Stoetzer, "Positivismo. Realismo y Naturalismo. Ciencia", insbes. S. 145-146.

⁴⁰⁰ Wenn im rassistischen Diskurs "das Somatische auf das Psychische verweist, dann, weil notwendigerweise beide miteinander in einer Ursache-Wirkung-Beziehung stehen. Jede somatisch-biologische Organisation entspricht einer spezifischen mentalen Organisation, die erstere beinhaltet." Somit kann man hinsichtlich des obigen Argumentationsrahmens von einer Biologisierung geistiger oder kultureller Phänomene sprechen. Die geistigen Fähigkeiten gelten als an der physischen Erscheinung dechiffrierbar, "[...] das Geistige wird gewissermaßen durch das Körperliche entschleierte. [...] Der Körper ist das generalisierte Antlitz des Geistes, sein metonymisches Indiz, seine Metapher, das ihm ähnelnde Bild, seine Allegorie." Eine "Phänomenologie der Unterschiede" gerät zur "reduktionistischen Ontologie" (Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 137 u. 139). Diese somatisch-psychische Beziehung scheint gleichsam vorwärts wie rückwärts zu lesen zu sein. So könne, wie Bunge meint, ein aufmerksamer Beobachter von einer "melancolía motezumiana" oder die bereits angeführte "verbosidad exaltada y decadente" (*rubendariana*) auf indianische Abstammung bzw. indianisch-mestizische Körper schließen (vgl. NA, S. 133). Das

[...] y no acudiremos a la Araucana de Ercilla para buscar las cualidades *morales* [also die eines "animal de presa"] que este gran progenito nuestro ha debido transmitir con la *sangre* a nuestros paisanos.⁴⁰¹

Biologisch und zoologisch orientiert, nahmen Anthropologen, Sozialanthropologen und Eugeniker die physische Vererbung von höchst komplizierten, mentalen Charakteristika an, die man nur in kulturellen Termini beschreiben kann.⁴⁰² Soziales/kulturelles Erbe ("heritage") wurde mit physisch/'rassischer' Vererbung ("heredity"), Tradition mit 'rassischer Erfahrung', 'rassischen Instinkten' verwechselt bzw. gleichgesetzt.⁴⁰³ Man hat sich dieses Vererbungsprinzip gleichsam als moralisch-intellektuell-charakterologische 'Bluttransfusion' vorzustellen.⁴⁰⁴ Hören wir Arguedas:

El cholo es la clase dominadora, desgraciadamente, en Bolivia; por eso el país, tardo en conquistas de orden práctico, o mejor, *económico*, ha perdido la fugaz preponderancia [...]. – Es el predominio de la *sangre* mestiza lo que así ha maleado la *ética* social, hasta el punto de que hoy sólo se imponen la desfachatez, la bellaquería, la simulación y otras malas prácticas que alejan al hombre, fatalmente, de las vías de su perfeccionamiento *moral* [...].⁴⁰⁵ – De no haber predominio de *sangre indígena*, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y *moral* y, estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente.⁴⁰⁶

Ähnlich liest es sich bei Bunge, der selbst solch ein historisch, politisch und kulturell komplexes

anthropologische 'klinische Auge' müsse seinen Blick etwa auch auf die Schädelform richten (ebd., S. 131). Hier bestätigt sich sowohl Taguieffs Rede vom hermeneutischen Blick (der immer auch eine Relation von Macht und Kontrolle impliziert) und dem objektivierten Menschen als auch Leys' Begriff der 'semiotischen Wissenschaft' (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 137 u. 147; "Races and Proper Places", S. 113). Die Vererbung von nicht nur physischen und pathologischen Erscheinungen, sondern auch moralischen und intellektuellen wurde besonders auch von Galton propagiert, dessen Thesen wir sowohl in *Raza chilena* oder *Nuestra América* als auch auch *Conflicto y armonías* wiederfinden. Dies müssen wir uns also vor Augen halten, wenn wir von Autoren wie Sarmiento, Palacios oder Bunge sprechen.

⁴⁰¹ Sarmiento, *Conflicto*, S. 103 (Herv. S.G.). Wie aus dem Ausdruck "nuestros paisanos" hervorgehen dürfte, bezieht der Verfasser sich hier selbst nicht mit ein. Die Betonung des Blutes manifestierte sich schon in den auf die *indígenas* fokussierten und Sarmientos *Conflicto* entnommenen Zitationen.

⁴⁰² Zur Rolle der Eugenik in Lateinamerika vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta* und insbesondere Leys Stepan, *"The Hour of Eugenics"*. Eugenische Konzepte durchziehen die lateinamerikanischen Debatten über die 'Rassen', die Mestizisierung, Evolution und Degeneration, Fortschritt und 'Zivilisation' und vor allem das Thema der Immigration. Eugenisches Gedankengut wurde schon ab 1880 in argentinischen Kreisen diskutiert (vgl. ebd., Kap. 2 u. 3). Wie bereits festgehalten wurde, kann bereits Francis Galtons *Hereditary Genius* von 1869 als *texto fundacional* der Eugenik gelten. Wenn die im Titel des Darwin'schen Klassikers genannte *Natural Selection* in der deutschen Ausgabe dem Begriff *Züchtung* entsprach oder *Selection in Relation to Sex* (in *The Descent of Man*) als *geschlechtliche Zuchtwahl* übersetzt wurde, handelt es sich bereits um eugenische Gedanken. So sollte denn die Eugenik als *selección artificial* dienen und damit als Substitut der natürlichen Auslese (vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 74-75; Young, *Colonial Desire*, S. 199, Anm. 46).

⁴⁰³ Zu den Begriffen "heredity" vs. "heritage" vgl. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 266.

⁴⁰⁴ Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Insistenz die hier besprochenen Autoren den Aspekt des Moralischen behandeln.

⁴⁰⁵ Arguedas, *PE*, S. 218 (Herv. S.G.). Die Verurteilung konzentriert sich auch hier nicht auf das spanische Element: "[...] porque ha pasado [Bolivia] de un estado defectuoso a otro peor, debido a su [...] descuido o incapacidad para atraer corrientes inmigratorias y al predominio de la modalidad mestiza, que se ha ido imponiendo a medida que una selección determinada por la necesidad ha venido desplazando, sumergiendo o desnaturalizando el núcleo racial del elemento ibero, que, ahogado por el impuje incontenible de la raza mestiza, ha ido perdiendo sus cualidades para heredar las de la raza sometida, menos apta que la otra..." (ebd., S. 217). Ähnlich ist es auch auf S. 218, 220 u. 225 formuliert: "[...] sufriendo insensiblemente, pero de modo seguro y fatal, el depresivo influjo de la raza indígena, cada día más absorbente, poco a poco, sin quererlo, se ha operado la exclusión de los elementos de procedencia ibera [...] nótase el marcado influjo de la modalidad indígena [...]" Für die Dekadenz der 'kranken' mestizischen Völker ist nach Arguedas folglich – darin ebenso wie Sarmiento ganz den Vorgaben der rassentheoretischen Vordenker folgend, nach welchen sich der 'Wert' einer gemischten 'Rasse' am Anteil der 'überlegenen Rasse' bemisst – die jeweilige Quantität indianischer Blutes maßgebend (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291). Es ist die indigene 'Erbmasse', die den 'degenerativen Entwicklungsprozess' in Gang setzt. Dies impliziert letztlich wiederum die rassistische Verurteilung der amerikanischen Urbevölkerung: Im Mestizen lauert "als Gefahr der wiedererwachte Eingeborene" (Dencker, *Der Indio*, S. 148). Die Spanier stehen hingegen, darin sind sich vor allem Arguedas und Bunge einig, trotz ihrer auch negativen 'Erbmasse' für "las fuerzas morales legadas por los conquistadores iberos" (*PE*, S. 186); für Sarmiento sind sie Synonym für 'Zivilisation'. Daher kann für Bunge die Tyrannei von Rosas im (nunmehr) 'europäischen' Argentinien nur die 'rassistische' Ausnahme sein: Denn die Prädisposition für *caciquismo* steht in inverser Proportion zu europäischem Blut (auch "Prólogo", S. 14). Die generelle Rede vom 'kranken Amerika' verweist zudem indirekt auch auf das 'Gesunde'. Begriffe wie *robusto*, *vigorous* und *sano* bildeten denn Kodewörter im Begriffsarsenal der Rassentheoretiker und eine 'starke', 'gesunde Rasse' galt als Leitstern insbesondere der Eugenik. Der Eugenik absolut eigen war denn die Isolierung der 'Schlechten' sowie als Ziel das Erschaffen (oder besser: Züchten) von Völkern, 'Rassen' etc. von 'Gesunden' und 'Starken', "el predominio del tipo humano más elevado y más perfecto", "edificios humanos, donde no haya ni debilidades físicas ni trastornos morales" (García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 79).

⁴⁰⁶ Arguedas, *PE*, S. 32 (Herv. S.G.); vgl. dazu auch Stabb, *In quest*, S. 21.

Phänomen wie die christliche Religion zur 'rassischen' Vererbung deklariert.⁴⁰⁷ Es sind die (fehlenden) Erbanlagen der Indios und der Farbigen, welche den degenerativen Prozess der Weißen einläuten. Moral und Biologie werden zu *einer* Teratologie amalgamiert:

El sentido moral de las sociedades modernas es en gran parte fruto del Cristianismo. Poseemos una moral cristiana. [...] todo hombre *normal*, después de tantos siglos de ascendencia cristiana, nace con *aptitudes heredadas* para distinguir lo bueno de lo malo.⁴⁰⁸ Sólo la degeneración puede borrarlas, produciendo tipos atávicos y antisociales. Esto en los europeos.⁴⁰⁹ No así, naturalmente, en quienes no posean esa ascendencia cristiana [o budista, que podría reemplazarla], como son los indios de América y los negros importados.⁴¹⁰ Por ello, rasgo distintivo y capitalísimo común a indios y negros, a mulatos y mestizos, es la *falta de sentido moral*, de eso que en los cristianos pueblos europeos se llama "sentido moral". – Impuros ambos [mulatos y mestizos], ambos atávicamente anticristianos, son como las dos cabezas de una hidra fabulosa que rodea, aprieta y estrangula, entre su espiral gigantesca, una hermosa y pálida virgen: ¡Hispano-América!⁴¹¹

⁴⁰⁷ Zur 'rassischen Vererbung' der Neigung zum Katholizismus vgl. auch Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 251.

⁴⁰⁸ Herv. S.G. Historische Faktoren und Ursachen werden in rassentheoretisch geprägten Argumentationen sehr wohl angeführt (vor allem im Zusammenhang mit der *conquista* tauchen sie bei allen hier genannten Autoren auf; Brauchtum, Sprache, Religion, Tradition, Ideale sind keineswegs als abwesend zu denkende Komponenten von 'rassischen' Analysen). Jedoch überschneiden sich historische und biologische *episteme* nicht nur; denn durch Erstere bedingte Züge nehmen im Laufe der Zeit 'rassisch'-hereditäre Formen an (*caracteres adquiridos* bildet hier ein Stichwort). So ist zu den *aptitudes hereditarias* der 'angelsächsischen Rasse' im *Conflicto* zu lesen: "Se llega hoy hasta atribuir a la raza sajona una aptitud especial para el gobierno libre, que se complacen en negarle a la latina. [...] Es claro que siete siglos de libertad garantida a la Inglaterra por sus Cartas y dos o tres siglos de luchas y de victorias para conservarlas, han debido *hacer hereditaria* en aquella raza [...] la *aptitud* para el gobierno libre [...]" (S. 172 [Herv. S.G.]). Zu den "razas inferiores" und ihrer Korrumpierung der angelsächsischen 'Fähigkeiten' lautet es hingegen: "[...] sin que se degraden con la adopción de las *ineptitudes de raza* para el gobierno, que son *orgánicas* del hombre prehistórico [...]" (ebd., S. 310 [Herv. S.G.]). Allein rassentheoretische Schlüsselwörter wie "hereditaria" oder "orgánicas" suggerieren, die angenommenen Fähigkeiten oder Unfähigkeiten seien 'irgendwie' in der Körpermasse, in der 'rassischen' Essenz verankert. Das zweite Zitat impliziert zudem die Gefahr des *Survival of the Unfittest* – so ein der eugenischen Logik folgender Buchtitel (vgl. Leys Stepan, *The Hour of Eugenics*, S. 29). Zu ergänzen wäre "Darwin. Conferencia", S. 129-130: "[...] hasta hacer hereditaria la garbosa distinción y elegancia que trajeron las damas andaluzas á esta América, y conservan nuestras antiguas familias".

⁴⁰⁹ In der Logik der Degenerationsthesen vererben 'unmoralische' Elemente (hier werden angesprochen: Kriminelle, Alkoholiker, Geistesschwache, Geisteskranke, Inkompetente, Prostituierte... die Liste lässt sich fortsetzen) ihre als Erbanlagen definierten Charakterzüge ihren Nachkommen, was als degenerative Bedrohung der 'Rasse' heraufbeschwoeren wurde. Neben der Annahme einer Art 'Moral-Gen' greift hier auch die Vorstellung, die 'Degenerierten' pflanzen sich *stärker* fort als die 'Fähigen'. In der Eugenik wurde explizit von 'moralisch Degenerierten' gesprochen. 'Rassencharaktere', physische, intellektuelle und moralische *aptitudes* wurden als somatisch interdependent und als 'Gesetzen' von erblicher Transmission unterliegend popularisiert. Der kubanische Eugeniker Domingo F. Ramos zählte 'Altruismus' und die der "raza blanca" eigene 'christliche Liebe' zu den Qualitäten, "que separan al verdadero hombre del animal como especie, y del criminal, del loco, del idiota y del bécil como individuo" (zitiert in: García, Alvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 186). Diese Ansätze waren es, die Maßnahmen von Segregation und Sterilisierung der 'Unfähigen' und 'Minderwertigen' und damit deren Ausschluss aus der Menschheit und letztlich Auslöschung implizierten (wobei die Eugenik lateinamerikanischer Prägung wiederholt abgemilderte Positionen vertrat; vgl. Leys Stepan, *The Hour of Eugenics*, S. 171ff.). Als Zwischenglied zwischen dem 'wahren Menschen' und den genannten 'Nicht-Menschen' postulierte Ramos den von José Ingenieros illustrierten *hombre mediocre* (vgl. ebd.), welcher auch in Bunge's *Nuestra América* deutlich als Bedrohung auftritt. Als Zeichen einer "civilización avanzadísima" gilt Bunge denn die elitäre Besetzung der gesellschaftlichen "órganos de progreso artístico y mental" durch "intelectualidades superiores", mithin durch "pocos elegidos", "apartado de tales funciones a los mediocres". *El mediocre* – Gegenstück des "hombre de genio" – nimmt die Gestalt einer "terrible rémora en Hispano-América" an (*NA*, S. 169-170).

⁴¹⁰ Hier kann präzisiert werden: "al tipo criollo físico corresponde un tipo psíquico. Más aún, el grado de espíritu indígena o mulato de un criollo cualquiera corresponde a sus rasgos antropológicos de mestización. [...] En una palabra, todo mestizo físico, cualesquiera que sean sus padres y hermanos, es un mestizo moral" (*NA*, S. 120). Vgl. auch S. 117ff.: "[...] el mestizo tiende a reproducir un tipo de hombre primitivo, o, por lo menos, antiguo y precristiano".

⁴¹¹ Ebd., S. 125-126 u. 128 [Herv. Bunge]. Die Mulatten und Mestizen, Produkte von "bárbaros mestizajes" (S. 100), repräsentieren also auch hier die schlechtesten Eigenschaften ihrer Vorfahren. Diese beiden ethnischen und 'anti-ethischen' Faktoren sind es, die Amerika strangulieren. Die Moral ist nur auf der Seite der Spanier bzw. Europäer zu finden. Die nicht vererbte Moral (oder vererbte Anti-Moral) meint Bunge am Beispiel des gescheiterten Moralierungsprojekts der Jesuiten aufzuzeigen: "Pero estos misioneros tropezaban con la incurable rudeza de los Guaraníes, *raza inferior, incapaz* de comprender la *civilización* española; [...] apenas expulsados de las colonias sus maestros por Carlos III, cayeron otra vez los indios de las misiones en su *natural barbarie e ignorancia*" (*NA*, S. 109-110 [Herv. S.G.]). Wie schon bei Sarmiento werden hier "raza inferior"/"barbarie"/"incapaz" *en bloc* zu Antonymen der 'Zivilisation'. Zur von Widersprüchen durchzogenen Beurteilung des Jesuitenprojekts und dessen Ausläufern in der Diktatur von Dr. Francia bei Sarmiento vgl. *Conflicto*, S. 95ff.: Dort (S. 95) setzt er die intellektuelle Überlegenheit der 'weißen Rasse' der indigenen "base salvaje" entgegen, deren Nachkommen "[hoy] parte [...] de los ciudadanos" seien (S. 102), "comunicando al conjunto de la población [en Corrientes, Entre Ríos, Uruguay y Brasil] su tipo específico de sumisión o de barbarie [...]" (S. 94). Die Indios erscheinen hier wie eine Ansteckungsgefahr bergende Krankheit. Die Behauptung, Indios (oder Schwarze) würden nach dem Wegfall der 'Obhut' oder Führung durch Europäer bzw. Weiße durch einen Prozess der 'Reversion' in ihre 'natürliche' Barbarei zurückfallen (wir erinnern uns: Die Naturalisierung der Unterschiede konstituiert eine der rassistischen Positionen schlechthin), stellt einen Topos der rassentheoretischen Quellen dar. In der auf Schwarze bezogenen Variante begegnete er uns bereits in einem Zitat von Palacios, der diesen 'Rückfall' auf die *Abschaffung* der Sklaverei und damit das Verlassen des "proper place", wie Leys treffend formuliert, zurückführt (vgl. hier Anm. 172, Leys, "Races and Proper Places", S. 101-102, sowie die Beispiele in García, Alvarez, *En*

Ausdrücke wie "ahogado", "impuje", "absorbente", "masa de la sangre indígena", "masa de indígenas"⁴¹² verdeutlichen ganz besonders die der Mixophobie zugrundeliegende Angst: die Angst, von der mestizischen bzw. indianischen Masse erdrückt, aufgesogen, absorbiert zu werden – die Ablehnung der körperlichen und geistigen Perpetuierung einer minderwertige(re)n Rasse im eigenen somatischen und psychischen/geistigen Selbst.

Mit der Aburteilung der lateinamerikanischen Mestizisierung ging die modellhafte Apostrophierung nicht-gemischter Gesellschaften einher:⁴¹³ Beinahe allen hier besprochenen Autoren war daher die positive Bewertung der USA gemein, deren 'rassische Überlegenheit' den mestizischen Gesellschaften Amerikas und den sich daraus angeblich ergebenden 'Mängeln' als Vorbild entgegengehalten wurde: "El norteamericano es, pues, el anglosajón exento de toda mezcla con razas inferiores".⁴¹⁴ Der Erfolg der Vereinigten Staaten wird mit der Klugheit der 'Angelsachsen' begründet, 'ihre' indigenen 'Rassen', "salvajes" und "hombres prehistóricos" weder als biologische noch als gesellschaftliche Konstituenten akzeptiert und so ihre eigene 'rassische' Reinheit oder biosomatische Identität⁴¹⁵ bewahrt zu haben.⁴¹⁶ Auch diese positive Beurteilung von Gesellschaften, die, wie postuliert

busca de la raza perfecta, S. 63-66). In dieser Linie wurde in einem 1900 in Kuba publizierten Artikel zur "Cuestión negra en los Estados Unidos" propagiert: "el joven negro del Sud, a excepción de aquellos que descienden de parientes de un carácter y un mérito excepcional, está en vía de volver por la fuerza de la herencia al estado salvaje" – "la filogenia del negro le vuelve a la barbarie" – "si se quiere salvar la raza negra del Sud, es necesario que la blanca se ocupe de su educación y que les enseñe lo que han olvidado en 35 años, el respeto y la obediencia al trabajo" (in: *La Higiene*, zitiert ebd., S. 66; Verweis auf dabei nur phänotypische Ebene der "educación"). Der indianisch-europäische Mestize hingegen, so Bunge, manifestiert jedoch durchaus gewisse 'sanguinische' Dispositionen für eine Zivilisierung: "Hay también a veces en él degeneración, por no amalgamarse bien sus dos razas ancestrales; pero, reforzado por la sangre del blanco, se acomoda y amolda mejor a la civilización [...]" (NA, S. 107 [Herv. S.G.]). Das einschränkende "también a veces" steht nicht nur im Widerspruch zum oben angeführten, vernichtenden Zitat, sondern zum Tenor des gesamten Buches. Auch dabei wird jedoch deutlich, dass die Disposition für Zivilisation auf das 'weiße Blut' und dessen Quantität zurückgeht. Der Autor des 'Rassenkonflikts' ging sogar so weit zu behaupten, "el conflicto de las razas en Méjico, le hizo perder a California, Tejas, Nuevo Méjico, los Pueblos Arisona, Nevada, Colorado, Idaho, que son ahora estados florecientes de los Estados Unidos [...]" (*Conflicto*, S. 55). Kalifornien blühe nun auf dank einer zivilisationswürdigen Immigration. Mestizisierung – oder der Kampf zwischen 'Rassen' – führt somit zu 'nationalem Landesschwund' – zwei weitere Topoi in der Geschichte des Sozialdarwinismus. Zum 'Rassenkonflikt' im Süden heißt es: "Nosotros hemos perdido ya como Méjico, por conflicto de raza, la Banda Oriental y el Paraguay por alzamientos guaraníes, el Alto Perú por la servidumbre de los quichúas, y perderemos todavía nuestra Alsacia y nuestra Lorena condictadas [sic] de extraños por las demasías del poder como la Francia" (*Conflicto*, S. 55).

⁴¹² Ähnlich auch "la raza cobriza como base", "la blanca y la negra como accidentes" (*Conflicto*, S.76).

⁴¹³ Gerade die Ablehnung und Phobie der Mischung impliziert die Forderung nach Trennung.

⁴¹⁴ *Conflicto*, S. 310. Hier übernimmt Sarmiento den Mythos der 'angelsächsischen Rasse', wie er von den englischen und nordamerikanischen Sozialdarwinisten propagiert wurde. Zum Thema der 'rassischen Reinheit' der Nordamerikaner bei Bunge vgl. NA, S. 99f. u. 168f. Palacios orientiert sich hingegen am Konzept der 'affinen Rassen' bzw. 'Varietäten': "el norteamericano es pues mestizo, pero sólo de las variedades de una misma raza" – einer überlegenen (hier der 'teutonischen'; *Raza chilena*, S. 430). Schon in Sarmientos *Educación popular* ist dieser Grundgedanke präsent: "Todas las colonizaciones que en estos tres últimos siglos han hecho las naciones europeas [con la excepción de España y Portugal, naturalmente], han arrollado delante de sí a los salvajes que poblaban la tierra que venían a ocupar." Die Nordeuropäer in den USA gingen im Gegensatz zu den Spaniern keine Verbindung mit den *aborígenes* ein, und als sich dort die unabhängigen Staaten formierten, "[...] [sus descendientes] se encontraron compuestos de las razas europeas puras, con sus tradiciones de civilización cristiana y europea intactas" (aus *Obras Completas*, XI, S. 37, zitiert nach Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 419). Die nordamerikanischen Reservate taten zu diesem 'positiven' Ergebnis das Ihrige dazu, indem sie als eine Art 'Rassenschranke' fungierten und so die 'degradierende' Mestizisierung der nordamerikanischen Gesellschaft verhinderten (vgl. *Conflicto*, S. 309-310, 420 u. S. 449). Um noch einmal ganz klar den der Vermischung und Gleichsetzung von Begriffen biologischer und kultureller Provenienz ("naciones", "razas puras", "civilización" vs. "salvajes") zugrundeliegenden kognitiven Mechanismus zu illustrieren, sei abermals auf eine treffende Feststellung Taguiéffs zurückgegriffen: "In der mixophobischen Phantasie birgt die Assimilation den schlimmsten Fehler der Kolonialisierung durch den Westen [hier Spanien]. Die Mixophobie erfordert die Differenz. Und im rassistischen Denken sind Rassenunterschied und Kulturunterschied zwei Namen für das gleiche Phänomen. Das erste, deskriptive, Wort heißt Differenz. Das letzte, präskriptive, Wort lautet ebenfalls Differenz" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 296).

⁴¹⁵ Vgl. zu diesem Ausdruck ebd. S. 305. Während nach Bunge die nordamerikanischen Kolonisatoren "todo contacto sexual con los indios y negros" vermieden, "por desgracia, en Hispano América, hubo, a la inversa, contacto y hasta amalgama de las tres razas" (NA, S. 112). Die in den USA gegen die Indianer gerichteten Repressionen beurteilte wiederum Sarmiento als "ejemplares acciones" (vgl. Viñas, "Sarmiento y su itinerario racista", S. 20).

⁴¹⁶ Vgl. auch *Conflicto*, S. 449 u. 455-456. Nach Sacoto führt der Argentinier explizit die "capacidad" der Nordamerikaner an, "a ser una raza pura" ("El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 139). Schon Darwin hatte in *Die Abstammung des Menschen* (1871) zu diesem Aspekt geschrieben: "Es scheint sehr viel Wahrheit in dem Glauben zu liegen, daß der wunderbare Fortschritt der Vereinigten Staaten sowie der Charakter ihrer Bevölkerung Resultate der natürlichen Auslese sind [...]" (zitiert nach Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 98). Es entbehrt nicht einer bitteren Ironie, dass die gleichen Theoreme die offizielle, nordamerikanische Rhetorik durchzogen, welche, im Dienste der imperialistischen Expansion stehend, die politische und wirtschaftliche Inbesitznahme der hispanoamerikanischen Sphäre im Namen des 'Kampfes ums Überleben' für sich beanspruchte. Zur der in der "language of race" gehaltenen,

wurde, keine 'rassischen' Kompromisse eingegangen⁴¹⁷ und den Imperativ der Differenz und der Trennung wahrten, setzt den "Geist der Mixophobie"⁴¹⁸ voraus und bezeugt indirekt die Angst vor dem 'mestizischen Niedergang'.⁴¹⁹ Diese positive Schematisierung folgt dem gleichen Verständnis, wie die Verhandlung des hispanoamerikanischen *mestizaje*: der Ablehnung jeglicher Diskontinuität und jeglichen Bruchs in der rassischen Identität.⁴²⁰

So bleibt zusammenfassend festzuhalten, dass die Texte aller hier analysierten Autoren die rassistischen Diskursen inhärente Mixophobie aufweisen. Eine Einteilung in die in Anm. 205 und 206 angeführten Positionen lässt sich zunächst wie folgt vornehmen: Bunge und vor allem Palacios akzeptieren explizit die Position der gemäßigt Mixophoben, die allgemein zwischen 'guten' und 'schlechten' Mischungen unterscheiden: Es muss etwa 'Kompatibilität', 'rassische Nähe' oder Affinität gegeben sein, damit 'qualitativ akzeptable' oder 'wertvolle' Mischungen entstehen.⁴²¹ Dieses Schemas könnte durch eine entsprechende exogen/endogen oder extern/intern perspektivierte Positionsbestimmung erweitert und präzisiert werden, die gerade im Falle der im Rahmen einer asymmetrischen europäisch-hispanoamerikanischen Kulturbeziehung und für aus dieser Perspektive an der Peripherie tätigen Autoren sinnvoll erscheint (schließlich waren die Schöpfer der importierten, modernen Rassentheorien allesamt Europäer bzw. Nordamerikaner, die sich und ihre Identifikationsgruppe frei nach dem Grundsatz 'wir sind die Besten'⁴²² und im inegalitaristischen Gegensatz gerade und vor allem zu Hispanoamerika im Bereich eines entsprechend positiven 'rassischen' Raums verorteten: Die 'minderwertige' Rasse ist auch hier die des 'Anderen'⁴²³). Innerhalb eines endogenen/internen Bezugsrahmens sind mit Ausnahme von Palacios alle Autoren absolut mixophobisch, da die Mischung mit den indigenen 'Rassen' und den im- bzw. deportierten Schwarzen des hispanoamerikanischen Raums schlechthin als Katastrophe verhandelt wird.⁴²⁴ Die Mischung an sich ist Ursache der Degeneration, der 'Unfähigkeit' und der atavistischen oder 'barbarischen' Phänomene.⁴²⁵ Die "body boundaries"⁴²⁶ sind hier absolut. Diese Einteilung korreliert mit der radikalen mixophobischen Richtung.⁴²⁷ In einer exogenen/externen Fokussierung wird somit die (Gegen-

rhetorischen Legitimation der US-amerikanischen Besetzung Kubas 1898, vgl. Ferrer, "Cuba 1898", S. 31ff. Den paradoxalen Sachverhalt, seine eigene Körperidentität domestizierender Macht und Überwachung zu unterstellen und im Namen der eigenen (internen) 'rassischen Überlegenheit' den Lehren derjenigen zu huldigen, welche in ebendiesen Lehren die eigene Daseinsform als minderwertig abqualifizieren, führte seinen Zeitgenossen bereits González Prada überdeutlich vor. So erscheint denn Le Bon in "Nuestros indios" nicht als Autorität oder 'Doktor', sondern als 'Torquemada der Soziologie' (abgedruckt in: *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, 1986, S. 409).

⁴¹⁷ Sarmiento führt gar mixophobische Auszüge der Bibel an (vgl. etwa *Conflicto*, S. 310: Wilson).

⁴¹⁸ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 299.

⁴¹⁹ Den in der Mestizisierung implizierten Fehler der Kolonialisierung kann man auch anders ausdrücken: "The uncontrollable expenditure of a 'spermatic economy' was the real work of colonial dissemination" (Young, *Colonial Desire*, S. 180; Young verwendet den Begriff an Anlehnung an G. J. Barker-Benfield, vgl. ebd., S. 205, 207).

⁴²⁰ Der auf die 'rassische Reinheit' gerichtete Imperativ "seamos Estados Unidos" erhält also durch das 'ethnologische Prinzip' der Absorbierung durch die 'indigene Masse' seinen Sinn.

⁴²¹ Wobei man hier wirklich nur von relativen Werten sprechen kann.

⁴²² Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 146.

⁴²³ Vgl. Anm. 264.

⁴²⁴ Die indianisch-afrikanisch-europäische Mestizisierung Hispanoamerikas deckte sich nicht mit den europäischen Vorgaben 'affiner Rassen'. Auch wenn Bunge hier bezüglich der (Süd-)Spanier und der Afrikaner sowie ihrem Blut ein wenig einlenkt und ihnen "ciertas afinidades" bescheinigt, erfüllt dies keineswegs eugenische Maßstäbe, sondern resultiert in der mestizischen Todesbedrohung (vgl. z.B. S. 122 u. 124-125). Bezüglich der *hembra amulatada* fallen zudem Begriffe wie *sensualidad* und *voluptuosidad* auf.

⁴²⁵ Indios und Mestizen erscheinen bisweilen als Bazillen: 'Bazillen der Dekomposition' (vgl. Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 157).

⁴²⁶ McClintock, *Imperial Leather*, S. 47.

⁴²⁷ Gelangt hingegen Eugenio María de Hostos in dem Artikel "El cholo" aus dem Jahre 1870 (Lima; abgedruckt in Ripoll, Carlos, *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York, 1974, S. 168) zu der Schlußfolgerung: "América deberá su porvenir a la fusión de razas; la civilización deberá sus adelantos futuros a los cruzamientos. El mestizo es la esperanza del progreso", beruht diese auf einer bedingungslosen Mixophilie, die den mixophobischen Positionen diametral entgegengesetzt ist (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 290, sowie Teil III dieser Arbeit).

)Mischung mit europäischen 'Rassen' (Ausnahme: Palacios) als wünschenswert bzw. notwendig erachtet. Nur nach außen entsprechen die Positionen einer offenen Doktrin.

So entsprach denn die dem 'barbarischen' Kontinent verordnete

Kur ebenfalls chirurgischen Kriterien: 'blanquear' hieß die Devise des zivilisatorischen Programms, in dem die nicht-europäischen Kulturen des Kontinents, wenn auch nicht immer gleich ausgerottet, so doch durch die Vermischung mit europäischen Siedlern domestiziert werden sollten.⁴²⁸

Die erste, hier angesprochene Option bezieht sich insbesondere auf den Fall Argentinien, wo in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts Tausende von Indianern in regelrechten Vernichtungsschlachten getötet wurden. Ähnlich erging es den uruguayischen Charrúas oder auch den mexikanischen Yaki.⁴²⁹ Dabei dürfen handfeste, ökonomische Interessen nicht übersehen werden: So wurden in den sogenannten, von General Roca angeführten Wüstenfeldzügen der siebziger Jahre 350000 km² des Indianerterrains dem nationalen Hoheitsgebiet hinzugefügt – wertvolles Land, das die einflussreiche Gruppe der *hacendados* für ihre wachsenden Herden und somit für steigende Gewinne nutzen konnte.⁴³⁰ Bereits 1833/34 hatte Rosas der südlichen Pampa 70000 km² Weideland einverleibt, das unter die *hacendados* verteilt worden war (aber von den Häuptlingen Calfucurá und Catriel teilweise zurückerobert werden konnte). Auch der Ausbau des Bahnnetzes (Modernisierung schlechthin) hatte zur Vorbedingung, dass das Grenzgebiet auf Kosten des Indianerterritoriums 'verschoben' wurde. Ein Hauptgrund für das argentinische 'Indianerproblem' lag also eindeutig in wirtschaftlichen Interessen bestimmter Gruppen. *Marking land and marking bodies*.⁴³¹ Es gilt hier daher, "die Ebene offizieller Rhetorik und die Ebene einer meist zynischen Pragmatik genau auseinanderzuhalten."⁴³²

⁴²⁸ Schumm, "'Mestizaje' und 'culturas híbridas'", S. 61.

⁴²⁹ Vgl. hierzu Helg, "Race in Argentina and Cuba"; zur Yaki-Rebellion vgl. Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*", S. 76, 79 u. 83. Aufstände der Yaki zogen sich bis in das 20. Jahrhundert hinein und wurden von Porfirio Díaz ebenso niedergeschlagen wie durch die Mexikanische Revolution.

⁴³⁰ Vgl. hierzu Weinberg, Felix, *Las ideas sociales de Sarmiento*, Buenos Aires 1988; Alazraki, "Facundo, de Sarmiento y la novela hispanoamericana del dictador", in: *Casa de las Américas* 30, 180 (mayo-jun. 1990), S. 20: "Las dos clases [el liberalismo utópico de los unitarios como el populismo de los federales] estuvieron de acuerdo en que había que exterminar a los indios para desposeerlos de sus tierras o convertirlos en carne de cañón y en que había que obligar al gaucho a ser peón de estancia o soldado." Die hispanoamerikanische Indiopolitik korrespondiert jeweils mit unmittelbaren regionalen Interessen und entsprechenden politischen Direktiven: In Argentinien stand der expansive Zugriff auf bisher nicht genutztes Land im Vordergrund.

⁴³¹ "Marking land and marking bodies were related activities", heißt es zum Wesen des Kolonialismus bei Nicholas B. Dirks in seiner "Introduction: Colonialism and Culture", in: *Colonialism and Culture*, Ann Arbor 1992, S.6.

⁴³² Berg, Walter Bruno, *Lateinamerika. Literatur – Geschichte – Kultur. Eine Einführung*. Darmstadt 1995, S. 55. Dort, wo weniger die Ausbeutung von Arbeitskräften im Zentrum des Interesses steht, sondern vielmehr die Aneignung von Land, ist auch im 20. (oder 21.) Jahrhundert der Genozid eine keineswegs unübliche Methode (vgl. Dencker, *Der Indio*, S. 306, Anm. 54). Die Autorin macht ebenfalls auf den zynischen Pragmatismus der Argumentation von Arguedas (vor allem in *La danza de las sombras*) aufmerksam (ebd., S. 156ff.). Das (für ihn wahrscheinliche) Aussterben der Indios wird nicht aus einer humanitären Haltung heraus abgelehnt bzw. bedauert, sondern weil die Nation damit einer bedürfnislosen, genügsamen und den harten klimatischen Bedingungen des *altiplano* angepassten Arbeitskraft beraubt würde, die keinesfalls durch den 'faulen' *cholo* oder den anspruchsvolleren und somit teuren, europäischen Immigranten ersetzt werden könne. Damit entspricht die Position Arguedas' in dem von Taguieff offerierten Raster dem Herrschafts Rassismus, der vor allem auf Herrschaft, Kontrolle und Ausbeutung hin orientiert ist (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 145ff. u. 157). So richtet sich seine Kritik an der Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft nicht gegen den bolivianischen Latifundismus an sich, sondern dient vielmehr der Abwehr der Ausbeutung durch dieses Ausbeutungssystem resultierenden revolutionären Gefahr. Die bolivianische Einwanderungspolitik hatte sich zu diesem Zeitpunkt zudem bereits als unfähig erwiesen, Ausländer anzuziehen. So bleibt für Arguedas zu konstatieren, dass 'Rasse' und 'mestizische Degeneration' diskursiven Formeln der Kontrolle bzw. Verhinderung sozialer Mobilität, also letztlich der Sicherung sozialer Privilegien entsprechen (vgl. auch Irurozqui, "'Desvío al paraíso'", S. 205-227). Zur 'sozialistischen Gefahr' der 'debilen' *razas matriarcales* bei Palacios vgl. *Raza chilena*, S. 476-477 u. 493 (zum zudem daran gekoppelten Antisemitismus vgl. ebd., "Funesta influencia de los literatos judios. Su carencia de la idea de patria. Apóstoles del socialismo", S. 478ff.). Die utilitaristische und instrumentelle Perspektive scheint auch bei Bunge durch, wenn er neben Benito Juárez, Porfirio Díaz, Rivadavia oder Darío "cientos y miles de obreros útiles" als positiven Wert der Mischung angibt (*NA*, S. 134). Zu seiner Gegenposition hinsichtlich "cambios bruscos de sistema, de instituciones, de gobierno" vgl. ebd., S. 37. Neben Parametern wie Einstellung oder Vorurteil spielt also die Intentionalität bei der Verbreitung von 'wissenschaftlichen' Ideen eine maßgebliche Rolle: "Movements of resistance and appropriation are related to an economy of loss and gain, of defending or exploiting intellectual capital in reference to a particular personal, social, or institutional position. Under such logic, the primary diffusion of scientific ideas takes place and moves into the world according to types of intentionality. The point here is intentionality vs. truth in reception studies; that a deliberative psychology matters as much as the truth of a scientific idea" (Glick, T. F.; Henderson, M. G., "The Scientific and Popular Receptions of Darwin, Freud, and Einstein: Toward an Analytical History of the Diffusion of Scientific Ideas", in: Glick u.a.

Dabei verliefen die Ausrottungskampagnen in ähnlicher Weise, mit ähnlichem kolonialistischen Bewusstsein und vor allem mit ähnlichen Zielen wie die spanische *conquista*,⁴³³ gerechtfertigt mit ganz ähnlichen, traditionellen Ideologemen – nun allerdings 'angereichert' mit 'wissenschaftlichem' Gehalt und innerhalb einer Ordnung von 'objektiven Gesetzen'. Selten konnte sich das Gewissen so gelassen zurücklehnen. Daher rechtfertigt der bereits genannte, von Sarmiento protegierte Holmberg in seiner Rede zu Ehren Darwins ganz offen und unverblümt die Vernichtung der Indios innerhalb des sozialdarwinistischen Bezugsrahmens mit dem Schlüssel des Überlebenskampfes und dem Sieg des *fittest*: "Acabamos con los indios, porque la ley de Malthus está arriba de esas opiniones individuales".⁴³⁴ Gesetz steht gegen Meinung.⁴³⁵ Dieses Vorgehen würde im sozialdarwinistischen Schema⁴³⁶ der Ausrottung der 'schwachen', 'minderwertigen' Indianer durch die 'überlegene' Rasse entsprechen,⁴³⁷ also einer Beschleunigung bzw. Beendigung des "ciclo biológico"⁴³⁸, die nach der von Claude Lévi-Strauss eingeführten Terminologie unter die Anthropoemie (durch Ethno-/Genozid; aus dem Griechischen *emein* = erbrechen) gefasst werden kann.⁴³⁹ Tritt das Ausrottungspostulat⁴⁴⁰ auf

[eds.], *Reception of Darwinism*, S. 238).

⁴³³ Dementsprechend bezeichnet Bünstorf die argentinischen Eroberungskampagnen als "innere *Conquista*" bzw. "Fortsetzung der *Conquista*" (Bünstorf, Jürgen, "Die Ausbildung kolonialer Strukturen in spät erschlossenen Binnenräumen. Beispiel argentinischer Chaco", in: Kohut, *Der eroberte Kontinent*, S. 383).

⁴³⁴ *Carlos Roberto Darwin*, S. 65-66, zitiert nach Montserrat, "Presencia evolucionista", S. 97; vgl. auch ders., "Evolutionist Mentality", S. 15. "En todas las esferas de la vida social humana, entre los animales, entre las plantas, la lucha es continua, y vence el más apto", war später in diesem Sinne in Holmbergs *Botánica elemental* zu lesen (zitiert in "Presencia evolucionista", S. 97). Sarmiento hatte während seiner Präsidentschaft 1868-1874 wiederholt militärische Einsätze gegen die argentinischen Indianer befohlen (vgl. dazu Helg, "Race in Argentina and Cuba", S. 40). "Que Arauco sea Chile un día", hatte er schon 1849 in *La Crónica* formuliert; "que no haya otra lengua, otra religión y otra raza que la suya en todo." Das methodische Paket bestand aus "colonización, pacificación, conversión, absorción, compra y ocupación del territorio, despojo de las tribus que se rebelen, alejamiento involuntario de las indomables, y exterminio de las fieras" ("Instituciones militares de Chile", in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 218 u. 222). "Both Darwinism and Spencerism were used in Argentina to justify the extermination of natives", könnte allgemein ergänzt werden ("Preface", in: Glick u.a. [eds.], *Reception of Darwinism*). Nach Helg sank die indigene Bevölkerung Argentiniens zwischen 1869 und 1895 von 5 auf 0,7 % (vgl. "Race in Argentina and Cuba", S. 40). Epistemische Gewalt, geht also auch hier mit realer, physischer Gewalt einher. Malthus' Theorie – die zudem auf die sozialen Unterschichten fokussiert war und für diese erschreckende Folgen implizierte – der im Verhältnis zum Bevölkerungswachstum begrenzten, natürlichen Ressourcen (entwickelt in *An Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society*, London 1798) stand Pate bei der Entwicklung des Darwin'schen Überlebenskampfes und der Selektion (die Malthussche Doktrin "angewandt mit zehnfacher Stärke", so Darwin). Die Idee des Kampfes rührt mithin von der These, dass mehr Lebewesen geboren würden (deutliche Überproduktion von Nachfahren bei allen organischen Wesen und Spezies), als überleben könnten. Zerstörung und Tod sind hier geradezu notwendig. "In classical political economy Darwin found the effects of elimination caused by an increase in population larger than the resources available for survival. [...] organisms are different and they must fight among themselves because there are too many for the resources available. The stronger organisms triumph and pass their characteristics on to their descendants" (Ruiz, Ayala, "Darwinism: Its Hard Core", S. 247, und passim; vgl. dazu auch Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 26-30, 33, 50-53 u. 58; der Hinweis auf Buffons Schritte in Richtung Ressourcenbegrenzung S. 26). Von einer menschlichen Gruppe (Malthus) wird auf den pflanzlichen und tierischen Bereich geschlossen (Darwin) und von diesem zurück auf den Menschen (Darwin und Sozialdarwinismus). Näheres zum Inhalt der Rede Holmbachs zu Ehren Darwins bei Montserrat, "Evolutionist Mentality", S. 15. In diesem Artikel finden sich auch Hinweise auf die argentinischen Gegner des Darwinismus (S. 1-27; zu Palacios' Beurteilung der "lei de Malthus" siehe *Raza chilena*, S. 579). Hinsichtlich der Beziehung von Gewaltakten und rassistischer Ideologie hält Taguieff treffend fest: "Der Rassismus verleiht jedem Akt der Gewalt oder Diskriminierung eine *Logik*, ohne dass er mit der Gewalt, die er so legitimiert, verwechselt wird" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 217 [Herv. Taguieff]).

⁴³⁵ Holmberg formuliert eine ganz zeittypische Abqualifizierung von 'vulgärer, deliranter Meinung', die gegen wissenschaftliche Objektivität und Omnipotenz steht.

⁴³⁶ In *Dos partidos en lucha* und *Carlos Roberto Darwin* wird eine Aussage wie "los hombres no son iguales" zurückgeführt auf das Hirnindiz, den Affenkörper "del Hotentote o del Akka del Africa Central" sowie das Verdikt "en el reino de los animales tenemos al Indio" (zitiert in: Miranda, Marisa Adriana, "Recepción de la 'fantasía científica' Darwiniana en la Argentina decimonónica", in: *Theomai* 5 [primer semestre 2002], edición electrónica).

⁴³⁷ Eine besondere Relevanz erlangt die Aussage Holmbergs "acabamos con los indios" vor dem Hintergrund des Geständnisses eines Darwinisten, welches in seinem Roman *Dos partidos en lucha* formuliert ist: "I am going to tell the Truth" – "I serve a scientific doctrine: Darwinism. Sooner or later it will become a political doctrine, and this is why I require a certain amount of secrecy in my conduct" (zitiert in: Montserrat, "Evolutionist Mentality", S. 9).

⁴³⁸ Vgl. Anm. 279 dieser Arbeit.

⁴³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Köln 1960, S. 356f., vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 38.

⁴⁴⁰ Taguieff unternimmt eine Einteilung in Herrschafts- und Vernichtungs-rassismus; Formen des Rassismus, die sich in der Argumentation des Autors durch die Konzentration auf bestimmte Kerne charakterisieren lassen (näher dargelegt in *Die Macht des Vorurteils*, S. 145-159). Wenn sich nun die zweite Form durch Imperative von Reinigung/Säuberung und Vernichtung auszeichnet, nähert sich oben erörtertes 'Aufräumen mit den Indios' dem eliminatorischen Strang des Vernichtungs-rassismus. Zum in diesem Kontext ebenfalls nicht uninteressanten Todorovschen Begriff der Massakergesellschaft vgl. *Die Eroberung Amerikas*, S. 173-176.

diskursiver Ebene auch selten explizit in Erscheinung, schlägt es sich unterschwellig aber umso deutlicher nieder, wenn, wie bereits wiederholt angesprochen, der "Urbevölkerung in zuversichtlichem Ton baldiges Aussterben prophezeit wird"⁴⁴¹ oder die ethnische Verdrängung (im sozialdarwinistischen Jargon eher als 'Ausmerzung' zu bezeichnen) – also letztendlich die schleichende Eliminierung der Indios und somit die "der Differenzbeziehung als solcher"⁴⁴² – durch europäische Einwanderermassen propagiert wird. Diese zweite Option verfolgt eine gemäßigte und deutlich eugenisch orientierte Variante: Die mestizische Bevölkerung sollte durch die 'Einfuhr' 'höherer', 'besserer Rassen' einer Art 'rassischen Verjüngungskur' unterzogen werden, um das durch den indianischen Erbanteil 'kontaminierte' Blut durch neues, frisches, weißes zu 'reinigen',⁴⁴³ zu 'eugenisieren'⁴⁴⁴ – Transfusion von 'Zivilisation',⁴⁴⁵ Anthropophagie durch Einverleibung⁴⁴⁶. Eine Art Gegen-Mestizierung als Regeneration der als *unfit* abqualifizierten gemischten Bevölkerung⁴⁴⁷ (das Indigene/Mestizische wird auch in dieser Variante ausgespuckt, 'erbrochen': Ex-korporation). Wiederum Sarmiento (der beiden Varianten zuzuordnen ist) betonte unermüdlich die Wichtigkeit der europäischen Immigration als bioanthropologische Technik⁴⁴⁸ und Gegenmittel gegenüber der amerikanischen Rückständigkeit und der die Gesellschaft korrumpierenden, dezivilisierenden Wirkung der *indígenas*:

¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena, con las ideas modernas, acabando con la edad media. Nivelarse por la nivelación del nivel intelectual y mientras tanto *no admitir* en el cuerpo electoral *sino a los que se suponen capaces* de desempeñar sus funciones.⁴⁴⁹

⁴⁴¹ Dencker, *Der Indio*, S. 97. Diese bereits mehrfach angesprochene Prophezeiung ging auf die irrige rassistheoretische Annahme zurück, die sich im Falle von als minderwertig hierarchisierten 'Rassen' freilich aus ganz anderen Gründen abzeichnende geringere Lebenserwartung gehe auf 'rassistische Inferiorität' zurück.

⁴⁴² Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 146.

⁴⁴³ Die durch die indigene Präsenz und die Mestizierung konstituierte biologische Linie der Lateinamerikaner sollte durch den schleichenden Tod der kakogenischen Elemente 'eugenisiert' werden. Der biologische Tod des Schlechten geht einher mit dem 'Auffüllen' durch das Gute, 'Schöne'.

⁴⁴⁴ Leys Stepan halt deutlich fest: "[...] the regulation of immigration in Latin America can be fully understood only by taking into account eugenic concepts, which at the very least gave them their rhetorical structure and their medical-moral rationale [...]" ("*The Hour of Eugenics*", S. 8-9).

⁴⁴⁵ Vgl. auch Jiménez, Francisco, "Martí y las razas", in: *Cuadernos Americanos* 3 (mayo-jun. 1973), S. 156. Wenn Sarmiento und Palacios in diesem Punkt auch verschiedene Auffassungen und Imperative vertreten, argumentieren sie dennoch anhand von selektionistischen Kriterien: So kritisiert Palacios den aus der Immigration von Italienern und Spaniern resultierenden Folge-*mestizaje* mit 'inferioren Menschentypen', der den 'Wert' der chilenischen 'Rasse' degradiere. Beide Positionen entsprechen der Formel 'der Wert einer gemischten Bevölkerung richtet sich nach dem Anteil des Blutes der 'überlegenen' Rasse' (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291). Sowohl die von Palacios angestrebte eugenische Immigrationsrestriktion der USA, als auch die Immigrationsförderung Sarmientos reflektiert ein und dieselbe 'Logik'. Arguedas beklagt wiederholt, Bolivien habe die Vorteile einer "inmigración seleccionada" (PE, S. 225) nicht genutzt, um die weitere Dekadenz und 'atavistische' Mestizierung aufzuhalten. Auch für José Ingenieros besteht die Zukunft Argentiniens in der weißen 'Rasse'.

⁴⁴⁶ Nach Claude Lévi-Strauss, vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 38. Hier mag auch die durch die Verbreitung der Phantasmen von Hybridität und Sterilität geschürte Angst vor dem allmählichen Aussterben der eigenen 'Rasse' oder Nation ihre Rolle gespielt haben.

⁴⁴⁷ Was in der entsprechenden Nomenklatur auch ein allmählich anwachsendes Hirn implizieren würde.

⁴⁴⁸ Nach Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 482.

⁴⁴⁹ Sarmiento, *Conflicto*, "Sinopsis y conclusiones", S. 449 (Herv. S.G.). Die im letzten Satz des Zitats eingeschlossene Idee hatte der von Sarmiento zitierte "sabio" Agassiz noch schärfer formuliert: "No man has a right to what he is unfit to use" (vgl. Anm. 362). Eine solche Position ist nicht weit von der offiziellen und seitens US-eugenischer Kreise unterstützten Politik der mit dem kubanisch-spanischen Unabhängigkeitskrieg einsetzenden, nordamerikanischen Besatzung in Kuba entfernt, die Alejandro de la Fuente treffend in der Maxime "Savages" – also Farbige – "do not vote" zusammenfasst ("*Myths of Racial Democracy*", S. 54 u. 61). Sarmiento spricht hier – und es bewahrheitet sich die These, nach welcher der rassistische Diskurs ein Diskurs der Restriktion, der Diskriminierung und der Exklusion ist – den Indios aufgrund ihres Blutes grundlegende politische Rechte ab: Sie sollen von der historischen und sozialen Dynamik ausgeschlossen werden. Der Anspruch der Individuen und Völker auf soziale und politische Chancengleichheit bzw. Rechte wird verneint: das Ungleichheitsdogma in Aktion. Der biologische Platz entspricht dem politischen. Dies wird unmissverständlich in einer weiteren Passage des *Conflicto* deutlich, welche den Sprecher als Mitglied der 'Höheren', kontextual 'Besten' ausweist, die das Monopol über soziale Kontroll- und Machtinstanzen für sich einfordern (S. 173 [Herv. S.G.]): "que los que gobernamos procedemos de una raza europea, cristiana, civilizada; [...] Estas condiciones especiales en que se halla afortunadamente la parte más influyente de la sociedad, *no pueden ser modificados por la incorporación en ella de razas inferiores*, en cualquier extensión que sea, o de extranjeros que no se asocian al todo, para darnos un *gobierno mixto* entre blanco, negro e indio, mestizo, zambo o mulato [...]" "Razas inferiores" und Farbige regieren nicht; sie werden regiert. Der bereits zitierte Artikel zum spanischen Kolonialsystem impliziert gleichfalls diesen Machtfaktor, wenn es heißt: "Sobre todo, quisiéramos *apartar de toda cuestión social* americana a los salvajes, por quienes sentimos sin

Indios wählen nicht; schlimmer noch: sie 'können nicht wählen'. Das durch die *indígenas* 'kontaminierte', mestizische Blut sollte also durch das 'höherwertiger', weißer Immigranten absorbiert (umgekehrte Absorption) und nach und nach an die 'Zivilisation' angepasst werden.⁴⁵⁰ Letztlich handelt es sich hier um nichts anderes als die von den Eugenikern angestrebte 'Rassenperfektionierung', die einem Imperativ der 'Reinigung' folgt.⁴⁵¹ Die Einwanderung wird von den Autoren als ethnisch-kulturelle 'Bluttransfusion' oder eine Art 'interrassische Transplantation'⁴⁵² wahrgenommen. Auf geradezu drastische Weise resümiert der Bolivianer Antelo den biologischen Reduktionismus der durch die Immigration heraufbeschworenen selektionistischen Ausmusterung und dessen Konsequenz – die 'Rassenreinheit' Boliviens. Ein grausiger Abgesang auf die dem Tod Geweihten erklingt:

¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza? [...] Si la extinción de los inferiores es una de las

poderlo remediar, una invencible repugnancia [...] ("El sistema colonial de los españoles", [Herv. S.G.]; in: Ripoll, *Conciencia intelectual de América*, S. 78). Im letzten Teil dieses Zitats werden die kognitiven Schemata und die Verhaltensmuster der Weißen gegenüber den nicht-weißen 'Wilden' naturalisiert und zu einer Art 'ontologischen' Qualität der Weißen deklariert, gegen die rational nicht anzugehen sei. Das Stichwort für diese Zitate ist, einmal mehr: Herrschaft.

⁴⁵⁰ In einem im "Apéndice" der hier zitierten *Conflicto*-Ausgabe abgedruckten Brief aus dem Jahr 1884 beklagt Sarmiento jedoch gewisse Mißerfolge der an der 'kaukasischen Rasse' und den Weißen gemessenen Immigrationspolitik: "La raza caucásica, que forma el fondo de la emigración, aumenta el número de individuos blancos, y con las tradiciones de gobiernos europeos, elemento que servirá para realzar el carácter moral y político de las razas indígenas, prehistóricas, que debilitan entre nosotros la energía de la tradición civilizada y libre. Desgraciadamente, los emigrantes [...] mal preparados como vienen para la vida pública, por no haberla ejercitado en sus respectivos países, agravan el mal, al parecer, lejos de remediarlo" (ebd., S. 423). Bunge schränkt die Wirkung der Immigrationsmaßnahmen durch einige Thesen zum Einfluss der geografisch-klimatischen Umwelt ein und greift dabei den gängigen Topos der 'tropischen Degeneration' auf: "América modifica el tipo antropológico del europeo. [...] Suponiéndole descendiente de pura sangre europea, el medio americano lo transforma. El problema sería saber si *degenera* o *se regenera*. En los países tropicales, diríase que degenera. No es europeo allí, sino europeoide. Disminuyen su estatura e inteligencia; a la segunda o tercera generación es ya menos prolífico; a la quinta suele ser un neuroartrítico... En los climas fríos y templados, la transformación – ya degenerativa o evolutiva –, es menos evidente" (NA, S. 132 [Herv. Bunge]). Die Frage nach umweltbedingten Modifikationen erhält jedoch nur im Hinblick auf die 'Rasse' bzw. die 'rassische' Vererbung Gewicht: "Por esto, si el medio es importante, lo es principalmente *por cuanto modifica la herencia*" (ebd., S. 98 [Herv. Bunge]). Nach der These vom "disimulo de los caracteres étnicos ancestrales" (S. 100, 131-133 u. 159) gleicht sich nämlich eine eingewanderte 'Rasse'/Ethnie durch den Einfluss der Umgebung immer mehr der eingeborenen an (hier greift Lamarcks These der 'erworbenen Eigenschaften'). Im Laufe der Generationenfolge werden sich die dadurch erlangten Charakterzüge ähnlich auswirken wie die sich vererbenden der *naturales*. Bunge nennt dieses angebliche Wirkungsprinzip der 'Rassenhomogenisierung' ausdrücklich "contagio" (S. 100). Nach dem Leitsatz der 'Rassenhomogenisierung' haben europäische Immigranten nur in "regiones europeizables" (hierzu werden Argentinien sowie einige Regionen Chiles und Uruguays gezählt) einen modifizierenden und aufwertenden Einfluss auf den 'degradierten' mestizischen Charakter. Auch Arguedas führt Einflüsse der Umwelt auf die 'Rassenkonstituierung' an, unter anderem auf ein symphatisches Aussehen, die Schönheit/Hässlichkeit (als Indiz für Intelligenz und Güte) oder die Prädominanz gerader Linien in der Kunst: "La pampa y el indio no forman sino una sola entidad. No se comprende la pampa sin el indio [...]" – "Nótase en el hombre del altiplano, la dureza del carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerza para nada, sino para fijarse en la persistencia del dolor. [...] La condición natural de éste es malo; y también de la naturaleza" (PE, S. 34-36). Ebenso wie im Falle von *salvajes* werden hier Natur und 'Mensch' gleichgesetzt (wobei, wie bereits festgehalten, der auch bei Darwin an zentraler Stelle behandelte Umwelt- oder auch Klimafaktor in den Rassentheorien generell ein entscheidendes Moment in der Herausbildung der 'Rassenkonstitution' darstellte).

⁴⁵¹ Vgl. Leys Stepan, "The Hour of Eugenics" u. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*. So ist es denn auch kein Zufall, dass die Immigration eines der zentralen Themen und Einflussbereiche der Eugenik war. Die Einwanderung bildete sowohl in den USA als auch in Lateinamerika das große Thema, in welchem sich zudem die rassistischen Positionen ganz besonders deutlich spiegelten. Dabei wurden von lateinamerikanischen Positionen aus wiederholt die Methoden und Immigrationsrestriktionen und -gesetze der USA als Modell eingefordert. Zu Parallelen zwischen dem Immigrationsprojekt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der offiziellen Linie der *Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura* (Havanna 1927) vgl. *En busca de la raza perfecta*, S. 178. In seiner Lobrede auf die Überlegenheit der 'weißen Rasse' führte der führende Eugeniker Kubas Domingo F. Ramos wie bereits erwähnt den Argentinier José Ingenieros an (vgl. ebd., S. 186), der sowohl das Vorwort zur hier zitierten Ausgabe von *Conflicto y armonías* als auch das der sechsten Ausgabe von Bunes *Nuestra América* (1918) verfasste. Mit diesem teilt Ramos auch die ('wissenschaftlich' begründete) Ablehnung grundlegender Menschenrechte (vgl. Ingenieros, José, *Sociología argentina*, Buenos Aires, 1918, S. 192-193). Der mexikanische Delegierte Rafael Santamarina hingegen sprach sich auf der Konferenz gegen die offizielle mixophobische Position aus und argumentierte sowohl zugunsten der Mestizierung als auch der indianischen Bevölkerung! Neben dem Verweis auf die bereits von Las Casas und Fray Pedro de Gante praktizierte "homicultura" wendete er sich gegen die "idea de humillación que consideraba a la raza indígena como una raza inferior" (vgl. dazu *En busca de la raza perfecta*, S. 191ff. u. 197). Zur in diesem Kontext höchst interessanten Relation der *Raza Cósmica* von Vasconcelos zur eugenischen Bewegung, die die Thesen des berühmten Mexikaners in einem im Vergleich zu gängigen Interpretationen der Literaturwissenschaft durchaus neuen Licht erscheinen lassen, vgl. Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", 145-153.

⁴⁵² Vgl. dazu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291. Beide Konzepte wurden 1934 von René Martial detailliert vorgestellt (vgl. ebd., S. 520, Anm. 26). Sie lassen sich jedoch in den hier besprochenen historisch-ideologischen Kontext übertragen.

condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte.⁴⁵³ [...] Que por la virtualidad que es propia del transformismo desaparezcan cuanto antes el indio y el mestizo de Bolivia, esos dos agentes arcaicos, incásico uno y colonial el otro; que se extingan bajo la planta de la inmigración europea.⁴⁵⁴

Abschließend bleibt Folgendes festzuhalten: Alle zu Beginn des Kapitels als idealtypisch aufgezeigten rassistischen Positionen konnten in den Texten aller hier besprochenen Autoren nachgewiesen werden: Ablehnung des Universellen, Festlegung von Kategorien durch den Akt der Derealisierung des Individuums, die aus der Verabsolutierung kollektiver Unterschiede resultierende Mixophobie, Naturalisierung der Unterschiede (die Formel 'eine solche biologische Rasse, eine solche Kultur und/oder Zivilisation' kann hier übersetzt werden mit 'die Indios/salvajes/Mestizen/Mulatten sind/sind nicht/können nicht'), Werteskala der Ungleichheit.⁴⁵⁵ Es wurde hinlänglich deutlich, dass rassistische Theorien nicht nur zum passiven Bildungsgut dieser Autoren gehörten, sondern die zentralen Thesen und anthropologischen Marker und Indizien der Rassentheorien geteilt, übernommen und weitergegeben⁴⁵⁶ wurden.⁴⁵⁷ Somit trugen sie zu einem rassistierten 'Wissen' und Zustand im alltäglichen Leben der hispanoamerikanischen Gesellschaften bei, in dem 'Rasse' war und lebte "because it is part an parcel of the means of living."⁴⁵⁸ Es war festzustellen, dass die Autoren (ebenso wie ihre Vordenker⁴⁵⁹) stets eine "bestimmte Kombination von Motiven" und Begriffen präsentieren, die auf Angst vor dem Makel⁴⁶⁰ und dem Niedergang verweisen und abzielen; dabei kommt eine Sprache zum Einsatz, die im Sinne von Leys Stepan Grenzen und Barrieren errichtet:⁴⁶¹ "sangre", "degeneración", "lucha por la existencia", Überleben des 'Fähig(er)en', "razas inferiores"/"razas desiguales"/"razas superiores", "raza caucásica"/"raza europea"/"raza blanca", "incapaces"/"incapacidad", "herencia", "aptitudes heredadas", "cráneos" (Hirndiz) stellen das allen Texten gemeinsame lexikalische Material

⁴⁵³ Selbstverständlich gehört der Sprecher nicht zum 'Organ', welches amputiert werden soll. Er nimmt eher die Rolle des Arztes ein.

⁴⁵⁴ Zitiert nach Dencker, *Der Indio*, S. 86, ursprünglich angeführt von Gabriel René Moreno (1836-1908), *Nicomedes Antelo*, Santa Cruz de la Sierra 1960 (verf. 1885), S. 21 u. 25. Die Thesen Antelos bildeten wiederum eine der Quellen von Alcides Arguedas (vgl. *PE*, S. 33).

⁴⁵⁵ Insbesondere tritt in den Texten die mit Nachdruck vertretene Auffassung zutage, nach der den verschiedenen 'Menschenrassen' ein unterschiedlich hoher bzw. niedriger Wert zuzuschreiben sei.

⁴⁵⁶ *Communicating Racism* heißt sehr treffend der Titel eines Buches von Teun A. van Dijk.

⁴⁵⁷ Nach den von Glick und Henderson aufgestellten Rezeptionsmodi korrespondieren die Texte aller Autoren mit der extensionalen "thetic ratio": Sowohl die Theorien als Ganzes (einzelne Modifikationen, wie z.B. Bunge sie in Bezug auf Galton oder Broca vornimmt, ausgenommen), als auch das begriffliche und konzeptuelle Stückwerk werden übernommen und verbreitet (vgl. Glick, Thomas F.; Henderson, Mark G., "The Scientific and Popular Reception of Darwin, Freud, and Einstein: Toward an Analytical History of the Diffusion of Scientific Ideas", in: Glick u.a. [eds.], *Reception of Darwinism*, 229-233). Dabei fällt besonders Sarmiento die Funktion zu, die sozialdarwinistische 'Wissenschaft' als solche gefördert zu haben (vgl. Montserrat, "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", in: *Sur* 341 [jul.-dic. 1977], S. 98-109, ders., "La presencia evolucionista", S. 91-101, sowie ders., "Evolutionist Mentality", S. 1-27). Daher ist der Rezeptionsmodus bei ihm nicht nur thetisch-extensional, sondern auch in einem institutionellen Sinn aktiv. Ausschlaggebend bei dieser Rezeptionsform ist die Intention: "The *thetic* is an attempt to take up the original content of the scientific idea within a given scientific discipline [...] the intention remains to take the idea up thetically. There is no intentional resistance or alteration. It is an effort to capitalize on the held-to-be-true. Moreover a thetic reception may be either 'active' or 'passive' [...]" (Glick, Henderson, "The Scientific and Popular Reception", S. 232). Dieser für die hier besprochenen Autoren zu konstatierende extensional-affirmative Rezeptionsmodus wird insbesondere durch einen Vergleich mit maßgeblichen, mexikanischen Intellektuellen deutlich, die eher die Position der "corrective ratio" einnahmen (vgl. dazu Stabb, Martin S., "Indigenism and Racism in Mexican Thought", in: *Journal of Inter-American Studies* 1 [1959], S. 405-423, u. Teil IV dieser Arbeit).

⁴⁵⁸ Holt, "Marking: Race, Race-making, and the Writing of History", S. 12 (Herv. Holt).

⁴⁵⁹ Zu den rezipierten Autoren sind vor allem zu zählen: Darwin, Spencer, Broca, Galton, Agassiz, Bastian, Buckle, Le Bon. Als weitere Einflusslinien können die Theoreme gelten von: Gobineau, Vacher de Lapouge, Lombroso, Gumplowicz, Malthus, Mendel, Weismann, Sergi, Ferri.

⁴⁶⁰ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 302. Der Autor bezieht sich an dieser Stelle auf die Rasseneugeniker im engeren Sinne. Edward Chamberlin und Sander Gilman nennen die biologischen Szenarien von Degeneration, Krankheit und Ansteckung "institutionalization of fear": "But fear—fear was contagious. It infected the air, and poisoned the wells" ("Degeneration: An Introduction", in: dies. [eds.], *Degeneration. The Dark Side of Progress*, S. XIV).

⁴⁶¹ "Groups self-identified as dominant marked off other groups as inferior, through a language that asserted differences and created boundaries" (Leys Stepan, *The Hour of Eugenics*, S. 11; vgl. auch hier Anm. 188). Eine Theorie der Grenzen (nach Gould, *Mismeasure*, S. 60) wird in einer Sprache der Grenzen kommuniziert.

der rassistischen Metasprache⁴⁶². Sie fungieren als Code. Wenn Taguieff also die These aufstellt, dass im rassistischen Denken, die menschliche Einheit fragmentiert ist, segmentiert in 'wesentliche Kategorien'⁴⁶³, die "weder Türen noch Fenster, noch Brücken verbinden"⁴⁶⁴, wurde diese durch die in diesem Kapitel herausgearbeiteten Positionen generell bestätigt.⁴⁶⁵ Diese wesentlichen Kategorien korrespondieren mit den 'Rassen' ebenso wie den *hombres prehistóricos* oder den *salvajes*. Die Sicht auf *den Menschen* ist versperrt (das Konzept des 'Menschen an sich' findet keine Anwendung). Die rassenbildende Betrachtung und Bewertung des (bestialiserten) Indios oder des (pathologisierten) Mestizen (Mulatten) erfolgt über das, was dieser *angeblich* ist (Kategorie, Rassenzugehörigkeit), unter Ausschluss all dessen, was er tun *kann*:⁴⁶⁶ "no piensan", "no están preparados",⁴⁶⁷ "no tienen", "no tiene", "no late", "no hay", "no son", "no lleven", "no pueden", "no ha podido", "no sabe", "no sabían", "no posean", "no comprenden", "no alcanza", "incapaz", "incapaces", "incapacidad", "inhábil", "limitado su poder", "le falta", "faltan", "no los han de poseer", "carece de", "carecer de", "falta (innata) de sentido moral/actividad", "absoluta falta de"⁴⁶⁸, "ausencia de", "absoluta ausencia de".

Die Autoren rufen dazu auf⁴⁶⁹ 1) die nationale oder amerikanische Gesellschaft von – letztendlich – 'unerwünschten Elementen' zu 'befreien', entweder a) indirekt durch ihr postuliertes Aussterben (Arguedas, Sarmiento, Bunge)⁴⁷⁰ oder b) durch *blanqueamiento* via Immigration (Arguedas, Sarmiento, Bunge⁴⁷¹); 2) bestimmte Bevölkerungsgruppen auf Distanz zu halten oder sie 'an ihren Platz zu verweisen' (Unterordnung); der 'biologische Platz' entspricht ihrer 'rassistischen Minderwertigkeit', ihrem Unterliegen oder Aussterben; der 'soziale Platz' dem 'guten Soldaten' oder der genügsamen indianischen Hochlandarbeitskraft bei Arguedas, dem zu intellektuellen Tätigkeiten oder politischen Rechten nicht Bestimmten, 'Unfähigen' oder 'nicht Vorbereiteten' bei Sarmiento; 3) (damit einhergehend) ihnen explizit oder implizit den Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Tätigkeiten zu verweigern.⁴⁷² Damit können sie als Exponenten des hegemonialen, *weißen* Diskurses dienen (auch hinsichtlich ihrer Quellen) und so die operativen Artikulationsweisen des rassistischen Bezugssystems im Lateinamerika des 19. (und angehenden 20.) Jahrhunderts freilegen.

Die Identität der eigenen Bezugsgruppe (der Lateinamerikaner generell) wird darauf reduziert, Ausdruck einer zukünftigen 'rassistisch-positiven' Soll-Identität zu sein (*blanqueamiento*), womit sowohl die eigene mestizische Ist-Identität als auch die Rassenidentität der (eigenen) 'Anderen' negativ gefasst

⁴⁶² Um noch einmal den eingangs angeführten (vgl. S. 35-36) Einwand aufzunehmen: Auch wenn der historische und soziale Kontext der einzelnen Autoren ein anderer ist, wird dieser jedoch anhand der gleichen Theoreme und Begriffe beschrieben. Ist auch eine konzeptuelle Entwicklung von etwa Sarmiento zu Bunge nicht zu leugnen, ist die tatsächliche Übereinstimmung von Konzepten und Ausdrücken geradezu erstaunlich.

⁴⁶³ Nach Chaïm Perelman, vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 11.

⁴⁶⁴ Ebd. Gerade der *mestizaje* wurde *nicht* als Brücke gewertet.

⁴⁶⁵ Louise K. Barnett bringt ein Zitat von D.H. Lawrence aus *Mornings in Mexico* (New York 1927) an, in dem es zum Bild der Brücke explizit heißt: "The Indian way of consciousness is different from and fatal to our way of consciousness. Our way of consciousness is different from and fatal to the Indian. The two ways, the two streams, are never to be united. They are not even to be reconciled. There is no bridge, no canal of connection" (*The Ignoble Savage. American Literary Racism 1790-1890*, Westport/London 1975).

⁴⁶⁶ Ich übertrage diesen Gedanken aus Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 217, wo er auf die rassenbildende Bewertung des Individuums bezogen wird.

⁴⁶⁷ Bezüglich der Schwarzen ist hinzuzufügen: "y no se han civilizado".

⁴⁶⁸ In Bunes Werk fällt zudem die Verkehrung positiver Merkmale in den Bereich des Krankhaften auf: "En los mestizos indios [...] la dualidad los apoca a veces hasta la miseria y los *histeriza* hasta el heroísmo" (NA, S. 121 [Herv. S.G.]); so auch die dem Stile Daríos zugrunde gelegte "hiperestesia" – ein Begriff der deutlich auf das Pathologische verweist und durch "patadas" "de mulos estériles y mañeros" ergänzt wird (S. 133-134).

⁴⁶⁹ Zu der folgenden Punkten vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 11-12.

⁴⁷⁰ Oder direkt durch ihren forcierten Tod.

⁴⁷¹ Bei Palacios entspricht dies der eugenischen Immigrationsrestriktion nach US-Vorgaben. Die direkte Variante der Ausrottung (Unterwerfung/Eliminierung) findet nur bei Sarmiento Anwendung.

⁴⁷² Von diesem Ausschlussprinzip sind bei Palacios vor allem Vertreter der immigrierten *raza latina* betroffen, bei Arguedas die Mestizen, bei Sarmiento die Indios, bei Bunge vor allem die Mulatten. Wir reden hier von relativen Größen. Sarmiento lehnt explizit ein "gobierno mixto" ab, Bunge propagiert die Exklusion der *mediocres* aus den Bereichen gesellschaftlichen Einflusses.

wird.⁴⁷³ Die negative *kollektive* Selbstpositionierung geht, wie zu ersehen war, maßgeblich auf die negative *hétéroracisation* zurück.⁴⁷⁴ Just in diesem Mechanismus der *racisation* manifestiert sich die autodestruktive Internalisierung negativer, *externer* Deutungsmuster über den hispanoamerikanischen Kontinent und seine Bevölkerung. Die Internalisierung des europäischen Fremdbildes konditioniert die negative Sicht auf das 'Eigene'.⁴⁷⁵ Die Ablehnung des Amerikanischen impliziert in einer zirkulären Bewegung wiederum die Projizierung aller Erwartungen auf Europa bzw. die USA und offenbart allzu "deutlich die Züge eines abhängigen Bewusstseins"⁴⁷⁶, welches Folge und Ausdruck der Akzeptanz rassistischer und entfremdender Ideologeme war.

Alle Texte weisen kontradiktorische Aspekte auf,⁴⁷⁷ aber Arguedas' *Pueblo enfermo* ist unter den hier besprochenen aufgrund der zahlreichen Risse und Brüche in der Argumentation vielleicht der widersprüchlichste. Wenn sein Essay unter den hier präsentierten auch der erste ist, der eine Integration der Beschreibung der sozialökonomischen Lage der Indios für angebracht befindet,⁴⁷⁸ und der Autor nicht versäumt, Verbrechen an den Indios aufzuzeigen, bleibt er dabei dennoch im diskursiven Referenzrahmen der Rechtfertigung ebendieser Verbrechen und relativiert damit alle Anschuldigungen.⁴⁷⁹ Insgesamt lässt sich von Sarmiento zu Bunge und Palacios eine zunehmende

⁴⁷³ Lateinamerika haftet im pessimistischen Gesellschaftsbild der hier diskutierten Denker eine mestizische Verderbtheit an, eine wesenhafte Verderbtheit und Fixiertheit, die – einer inneren Regeneration gegenüber verschlossen – nur durch die äußere, de-hybridisierende Einwirkung zu entgiften und zu *sanieren* ist.

⁴⁷⁴ Aus der Perspektive einer gruppenspezifischen Selbstkategorisierung weicht damit die an Sarmiento, Bunge und Arguedas – auch hier steht Palacios aufgrund seiner These der 'starken' gotischen und araukanischen 'Rasse' außerhalb des Schemas – exemplifizierte hispanoamerikanische Variante der mit der Fremdassenbildung idealtypisch einhergehenden Wahrung der eigenen, kollektiven Körper-Identität (wie auf S. 37 dieser Arbeit dargelegt) etwas von den bei Taguieff dargelegten Mechanismen ab. Dies ist darauf zurückzuführen, dass (im Gegensatz zum Musterbeispiel des europäischen rassistischen Subjekts) in einem mestizischen Kontext, wie er in Hispanamerika gegeben ist, die Bewertung der eigenen lateinamerikanischen Kollektividentität – wenn die Autoren sich auf individueller Ebene und der von positiver/negativer *Identifikation* auch in einer hohen Distanz zu den verhandelten 'Anderen' verorten ('ich bin mehr X als sie') – notwendigerweise einer Einwirkung durch die *hétéroracisation* unterworfen sein muss. Der eurozentristische (oder -zentralisierte?) Blick auf die kaukasische, angelsächsische, weiße, aber in jedem Fall europäische 'Rasse' ('sie sind die Besten' – 'sie sind mehr X als wir') ist dabei stets präsent. Da die den hispanoamerikanischen Ländern eigene, mestizische Entwicklung folglich negativ gefasst wird, soll der Wahrung dieser Identität durch weitere, 'positive' Mischung gerade entgegengewirkt werden. Eine zu wahrende Identität muss erst erworben, erschaffen werden. Sie ist die re-europäisierte, ent-indigenisierte, ent-mestizisierte Zukunftsvision. In diesem Sinne und in dieser Sprache kann man von "eugenic nations-in-the-making" sprechen (Leys Stepan, *The Hour of Eugenics*, S. 138).

⁴⁷⁵ Diese aus der rezeptiven Haltung gegenüber aus Europa entlehnten Fremdzuweisungen resultierende, autodestruktive Konditionierung der gebildeten Klassen fasst Leys Stepan lakonisch zusammen: "They wished to be white and feared they were not" (ebd., S. 45). In diese Richtung weisen auch folgende Äußerungen Sarmientos: "¿Somos indígenas? – Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta. ¿Mixtos? – Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrian ser llamados" (*Conflicto*, S. 64). Schon die Eingangsfrage nach dem eigenen Sein konkretisiert sich anhand der 'rassistischen' Parameter.

⁴⁷⁶ Dies konstatiert Dencker für die bolivianische Elite (vgl. *Der Indio*, S. 79).

⁴⁷⁷ Widersprüche manifestieren sich in mehrfacher Hinsicht: 1) zwischen der Angst vor Absorption durch die indigene oder mestizische Masse einerseits und konzeptuellen Implikationen des Überlebenskampfes oder der These des Aussterbens 'inferiorer Rassen' andererseits; 2) zwischen der Absorption der Weißen durch die Indios/Mestizen und derjenigen der Indios durch die Weißen; 3) zwischen Aspekten und Prämissen von verschiedenen, in den Texten zum Einsatz kommenden Theorien (etwa von prä- und postdarwinistischen); 4) zwischen Lösungsansätzen und rassenpsychologischem Determinismus; 5) durch Widersprüche und Inkonsistenzen in der Argumentation des Autors selbst.

⁴⁷⁸ Vgl. Dencker, *Der Indio*, S. 161.

⁴⁷⁹ Eine ähnliche Einstellung manifestiert sich wiederholt auch bei Bunge oder wenn Sarmiento zwar lobende Worte für Harriet Beecher Stowe und ihren von 'Mutterliebe' inspirierten Einsatz findet (*Conflicto*, S. 123), aber zum Sezessionskrieg urteilt: "Se habían perdido diez millones de duros y un millón de vidas humanas, por ignorar que la esclavitud hasta como explotación es hoy inútil. Los negros figuran ya en la política americana como los indios en América; y acaso los blancos allá, en el Sur al menos, en sus hijos, tendrán que expiar el error de sus antecesores de haber sacado del África y de su modo de ser, razas que Dios reserva para mundos futuros [...]" (ebd., S. 118 [Herv. S.G.]). So betont er, nach dem Krieg seien nicht nur die von den ehemaligen Sklaven geleistete Baumwollproduktion, sondern auch die Einnahmen gestiegen. Er spricht sich also nicht gegen die Sklaverei generell und als solche aus – die Aussage "es hoy inútil" impliziert, dass dieses System (in dessen Rahmen, wie Guillaumin anführt, die Sklaven mitunter noch nicht einmal 'am Stück', sondern 'in Tonnen' verkauft wurden) zu früheren Zeiten sehr wohl seinen Nutzen hatte – noch tut er dies, wie es bei José Martí geschieht, aus rein ethischen Beweggründen heraus: Seine Überlegungen werden im letzten Zitat vor allem von wirtschaftlichen Interessen, also Funktionalität und Nutzwert bestimmt. Als Garant einer Position von 'rassistischer' Gleichwertigkeit oder der von Verteidigung können sie ohnehin nicht gewertet werden. Er stellt zwar fest (und bezieht sich dabei auf Dokumente aus dem 18. Jahrhundert), dass gewisse Kriege gegen Indios einer "caza de naturales" gleichkämen, bezeichnet aber ebenso das System der *encomiendas* als "indispensable" (ebd., S. 94). Der positive Wert der *conquista* eröffnet sich ferner, wenn er ihr Mißlingen bedauert: "Una mala poesia [la Araucana], pues, ha bastado para detener la conquista hacia aquel lado" (*Conflicto*, S. 104; vgl. auch "Instituciones

Rassisierung⁴⁸⁰ (im Sinne einer deutlicheren und konsequenter artikulierten *language of race*)⁴⁸¹ des Diskurses feststellen, wobei besonders Letztere einen überaus großen Wert darauf legen, 'wissenschaftlichen' und damit 'objektiven' Maßstäben gerecht und unanfechtbar zu werden.⁴⁸² Bunge und allen voran Palacios vertreten dabei Gedankengut, das vorzugsweise der Eugenik entnommen ist.⁴⁸³ Besonders deutlich sind die Unterschiede jedoch im Bereich des Beziehungsverhaltens zwischen dem rassistischen Subjekt und den rassisierten Objekten auszumachen:⁴⁸⁴ Distanz, Ablehnung oder Exklusion, Herabwürdigung/Verachtung, Herrschaft/Ausbeutung, Vernichtung gegenüber Indios, Mestizen oder Mulatten können den Autoren in einem entsprechenden Schema wie folgt zugeordnet werden:

Aufgrund des hohen Objektivitätspostulats verortet sich der sprachliche Ausdruck in den Texten von Palacios und Bunge *grosso modo* in einer eher nüchtern-berechnenden Distanz (die bei Bunge besonders im Falle der Mulatten jedoch durchbrochen wird) zum Objekt. Die auf Herrschaft und Ausbeutung der Indianer ausgerichtete, utilitaristische Perspektive tritt in *Pueblo enfermo* am deutlichsten zutage;⁴⁸⁵ die zentrale Zielscheibe sind bei ihm jedoch die Mestizen, gegenüber welchen eine Politik der Exklusion verfochten wird. Sarmiento zeichnet sich dadurch aus, dass er der einzige der hier besprochenen Intellektuellen ist, der *allen* Punkten (in Bezug auf Distanz, Ablehnung/Exklusion und Herabwürdigung erreicht er den höchsten Wert) zuzuordnen ist, und er ebenso der einzige ist, der an Vernichtungsaktionen beteiligt war (und somit einen besonderen Grund hatte, das Objekt der Vernichtung zu reduzieren).⁴⁸⁶ Spricht aus Arguedas' und Bunges Darlegungen auch unverhohlene Ablehnung gegenüber Indios bzw. Mulatten, liegt Sarmiento hier unangefochten an der Spitze. Aus seinen Äußerungen spricht eine Verachtung gegenüber Indios und *salvajes*, die selbst unter den anderen hier besprochenen, nicht minder rassistischen Autoren ihresgleichen sucht. Vor allem sein Diskurs ist ein Diskurs der Verurteilung und der Herabwürdigung.

Es bleibt festzuhalten, dass die von den hier besprochenen Autoren übernommenen Theoreme zu einer brutalisierten und dehumanisierten Weltanschauung führen,⁴⁸⁷ in der wir Solidarität, Identifikation mit den Opfern und Menschlichkeit umsonst suchen.⁴⁸⁸ Dieses Gedankengut bestimmte

militares de Chile", 1849, *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, IX, S. 216).

⁴⁸⁰ Nach Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 12.

⁴⁸¹ Ingenieros urteilt diesbezüglich: "Bunge, en *Nuestra América*, sigue rumbos semejantes y precisa mejor el concepto" ("Las ideas sociológicas", in: *Conflicto*, S. 22).

⁴⁸² Der Objektivitätsanspruch ist bei Bunge (unterbrochen von vorurteilsbeladenen Ausbrüchen) und Palacios am höchsten, bei Arguedas am niedrigsten.

⁴⁸³ Begriffe wie "*enfermedad*", "*casos clínicos*", "*clínica social*" (NA, S. 35 u. 37), "*tipo genérico*" (S. 36), "*tipo medio*", "*sanear*", "*higiene*" (S. 37), "*plasma*" (S. 145), "*neurasteniza*" (S. 152), "*histeriza*" (S. 121), "*sobreexcitada*" (S. 153), "*sobreexcitación*" (S. 100), "*hiperestesia*" (S. 100 u. 133) bilden hier das Inventar eines eugenischen und psychiatrischen *metalenguaje*.

⁴⁸⁴ Vgl. S. 49; Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 272-273.

⁴⁸⁵ Übernehmen wir einmal die Unterteilung des Rassismus in Ideologie (Doktrin, Weltansicht, Geschichtsverständnis, Theorie, Philosophie), Vorurteil (Einstellung, affektiv-imaginäre Disposition, Übernahme des Reservoirs an in der öffentlichen Meinung traditionellerweise bereits existierenden ethnischen Klischees, Meinungen und Überzeugungen) und diskriminierende Praxis (vgl. dazu ebd., S. 211-249), lassen sich die hier besprochenen Autoren allen Formen zuordnen.

⁴⁸⁶ Eliminatorischer Diskurs und eliminatorische Praxis ergänzen sich. Wird also, wie oft zu konstatieren, der konstruktive Geist Sarmientos betont (Modernisierung, Schulbildung, Konstruktion einer argentinischen Nationalität, *nation building*), ist dies nur die Hälfte der Medaille.

⁴⁸⁷ Vgl. Koch, *Der Sozialdarwinismus*, S. 22. In den hier diskutierten Texten ist das zu finden, was Koch eine "wachsende Brutalisierung des menschlichen Verhaltens" und eine damit verbundene "Degradierung der Menschlichkeit" nennt (ebd., S. 142). Eine der Publikationen Ashley Montagus trägt denn den Titel: *The Dehumanization of Man* (1983).

⁴⁸⁸ Im Zusammenhang mit den verheerenden Wirkungen und Auswirkungen der Rassenlehren scheint es mir immer noch lohnend, an die Gedanken Foucaults zu erinnern, die dieser (freilich in einem anderen Zusammenhang, nämlich im Rahmen der Buchbesprechung von André Glucksmanns *Les Maitres Penseurs*) anlässlich der Legitimation von "Massakern", "Leichenhaufen" und "Terrorisierten" äußerte: "[...] ein Denken [...] mit der ihm nacheifernden Wirklichkeit zu konfrontieren, ihm die Nase in das von ihm verabscheute, losgesprochene und gerechtfertigte Blut halten. Es geht darum, die Ideen mit den ihnen so ähnlichen Totenköpfen zu schmücken. [...] Aber Glucksmann nimmt sie [die Philosophie] am Armel, zieht sie von ihrem Katheder herunter, läßt sie über die Leichenhaufen stolpern und flüstert ihr zu: "Sag bloß, daß du dich darin nicht erkennst!" (Foucault, Michel, "Die große Wut über die Tatsachen. Über *Les Maitres Penseurs* von André Glucksmann", in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*,

zur Zeit Martis im Höchstmaß den Diskurs über Indios und Mestizen. Um Gilman und Chamberlin zu folgen: Es infizierte und verpestete die Luft.

Teil II

Die Kategorien, die salvajes und die 'Rasse': Martís Menschenbild

1. Salvajes und "Darwines"

Es gibt das Gemeinsame, das *über* meine Gemeinschaft *hinaus* Bedeutung hat,
zwischen geschlossenen Gemeinschaften, *über* die Grenzen *hinweg*.
Pierre-André Taguieff⁴⁸⁹

I am a man: nothing human is alien to me.
Terenz, angeführt bei Ashley Montagu⁴⁹⁰

Bevor die Texte zur Indiothematik im Einzelnen analysiert werden, sollen im folgenden Teilbereich zunächst grundlegende Postulate von Martís Menschenbild erläutert werden, die seiner Behandlung der 'Rassen'- und insbesondere der Indiothematik zugrunde liegen oder eng mit ihr zusammenhängen. Dabei möchte ich den Versuch unternehmen, einerseits Aspekte des konkreten Kontextes miteinzubeziehen, andererseits nicht nur der Frage nach Verbindungen zwischen dem Krausismus und der martianischen Philosophie⁴⁹¹, sondern auch derjenigen nach krausistischen Elementen nachzugehen, welche in Bereiche des *Nuestra América*-Konzepts und dessen Genese hineingreifen. Relationen oder Überschneidungen zwischen krausistischen Grundannahmen⁴⁹² und dem

⁴⁸⁹ *Die Macht des Vorurteils*, S. 398.

⁴⁹⁰ *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, S. 57. Als Quelle des Zitats wird Terence, ehemals römischer Sklave († 159 v. Chr.), angegeben. Es dürfte sich um Publius Terentius (Terenz) handeln. Vgl. auch Teil I, Anm. 128.

⁴⁹¹ Im Rahmen der Frage nach dem Krausismus in Martís Werk sind in der kubanischen Rezeption nicht selten a priori vorformulierte und ideologische Prämissen eher Wegweiser als das Abstecken eines konkreten Bezugsrahmens und entsprechende Textanalysen (etwa bei José Antonio Portuondo). Die Publikationen von Raúl Gómez Treto zeichnen sich einerseits durch einen ohnehin eingeschränkten Fragenkatalog aus, andererseits durch das recht tendenziöse und fragwürdige Bemühen, durch eine Abspaltung der auf Martí möglicherweise einwirkenden krausistischen Einflüsse und die Betonung der aus genuin kubanischen Intellektuellenkreisen herrührenden Kontaktpunkte die *cubanidad* des revolutionären *héroe nacional* herauszustreichen (vgl. z.B. "Influencia del krausismo en Cuba", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989, S. 188-196 u. S. 209). Miguel Jorrín hingegen bestimmte schon 1941 den Krausismus als die am deutlichsten in Martís Werk zu erkennende 'ausländische' Philosophie ("Ideas filosóficas de Martí", in: *Revista Bimestre Cubana* XLVIII, S. 51).

⁴⁹² Man kann im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts zwei krausistische Einfluslinien oder Schübe ausmachen, wobei der erste französischer Provenienz ist und sich auf das Werk von Heinrich (Enrique) Ahrens bezieht, der unter anderem an der Sorbonne und der Freien Universität Brüssel gelehrt hat. Das krausistische Gedankengut wurde in Lateinamerika also keineswegs über die Texte Krauses verbreitet, sondern zunächst, d.h. ab den vierziger Jahren und ebenso wie in Spanien, durch Ahrens' *Curso de Derecho Natural o Filosofía del Derecho* (2 vols., Madrid 1841 [Paris 1838; Brüssel 1850]; mindestens vier weitere spanische Editionen, z.B. 1864, 1873) oder entsprechende Adaptationen (vgl. Gómez Martínez, José Luis, "El krausismo en Iberoamérica", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, S. 56-60; Stoetzer, Carlos O., *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World*, Köln/Weimar/Wien 1998). Später, ab den siebziger Jahren, erfolgte die Verbreitung über die Werke seines Schülers Guillaume Tiberghien (u.a. *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral en forma de catecismo según Krause*, Madrid 1875; Puebla 1879; Barcelona 1875 [Brüssel 1872]; *Lógica*, 2 vols., México 1875-1878, trad. de José María del Castillo Velasco [Paris 1865]; in Madrid, 1874, teilweise übersetzt als *Médula del sistema de Krause o cuadro de la categorías según este autor; Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, 4 vols., con un prólogo, notas y comentarios de Nicolás Salmerón y Alonso y Urbano González Serrano, Madrid 1875 [Brüssel 1844]; *Elementos de Filosofía Moral arreglados para 2.ª enseñanza*, trad. Hermenegildo Giner de los Ríos, Madrid 1872 [Brüssel 1854]). Erst durch diesen zweiten Schub wird das Gedankengut K. Ch. F. Krauses auch mittels der durch Julián Sanz del Río und die spanischen Krausisten der folgenden Generation (wie Francisco und Hermenegildo Giner de los Ríos, Francisco de Paula Canalejas, Gumersindo bzw. Patricio Azcárate oder Nicolás Salmerón) repräsentierte Variante auf dem Kontinent eingeführt. Zu den in Lateinamerika rezipierten Werken Tiberghiens ist offensichtlich auch *Moral elemental, para uso de las escuelas* von 1880 zu zählen (übersetzt von H. Giner de los Ríos). Die spezifische Stellung Martís ergibt sich nun daraus, dass er sowohl zur genuin spanischen Linie als auch zum bereits vorgeformten lateinamerikanischen Krausismus in Verbindung zu setzen ist. In der Regel wird der 'krausistische Martí' jedoch lediglich mit der Tatsache begründet, dass der junge Martí im Spanien der krausistischen *renovación* geprägt wurde – ein für viele Kritiker nicht abzuweisender Indikator für eine zumindest partielle (jedoch mitunter als nur temporär bzw. bei Gómez Treto als 'jugendlich' eingestufte) Beeinflussung der martianischen Philosophie (vgl. auch Portuondo, *Martí, escritor revolucionario*, La Habana 1982, S. 14-15). Ein in diesem Zusammenhang unerlässlicher Faktor scheint nach der

Amerikanismus Martí⁴⁹³ sind alleine schon deswegen von Bedeutung, als sie Bezugspunkte zur Indiothematik freilegen. Dabei soll es weniger darum gehen, 'Ähnlichkeiten', gemeinsame Themen oder vergleichbare moralische Haltungen herauszuarbeiten, wie dies wiederholt in Arbeiten zu krausistischen Einflusslinien im martianischen Werk geschah, sondern eher um den Vergleich zentraler Konzepte.⁴⁹⁴

Die wissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts und insbesondere die damit einhergehende, immer wieder entfachte Debatte um Geist und Materie, bilden den Bezugsrahmen, vor dessen Hintergrund sich Martí Menschenbild konturiert. Damit ergibt sich eine zunächst rein historische Annäherung an den Krausismus, denn dieser hatte in den Kontroversen um Religion und Wissenschaft, Spiritualismus und Positivismus (mitunter eher zu lesen als Materialismus) eine herausragende Stellung, sowohl in Spanien als auch in Mexiko.⁴⁹⁵ So ist der Krausismus in die

jetzigen Forschungslage jedoch gerade die Fortsetzung der Beeinflussung Martí durch krausistische Ideen *lateinamerikanischer* Prägung zu sein (ebenso wie die Verbreitung dieser Ideen durch Martí in Lateinamerika). So trifft er nach seinem spanischen Exil in Mexiko gleich nochmals auf krausistisch vorgeebneten Boden. Mehrere Verbindungsmöglichkeiten bieten sich an: Tiberghien und unter Umständen auch Ahrens, José María del Castillo Velasco, José María Vigil, das *Colegio de Abogados* sowie der in Mexiko tätige Schauspieler und enge Freund Martí Enrique Guasp de Peris. Wiederholt wird Martí jedoch so sehr mit Kuba assoziiert, dass der mexikanische und generell lateinamerikanische Kontext sowohl der Vita Martí als auch der verschlungenen krausistischen Rezeptionswege ignoriert wird. Dabei zeigte sich, dass in einigen Ländern, vor allem in Argentinien (auch Mexiko wäre zu nennen), eine gründliche Aufarbeitung der 'krausistischen Vergangenheit' stattgefunden hat. Manch frühe, methodologisch nicht sehr zuverlässige, aber bis heute rezipierte Arbeiten zum Krausismus und dessen martianischer Fortführung (bzw. ihrer Negation) können damit als widerlegt und somit obsolet gelten (dies betrifft auch José A. Béguez César, *Martí y el krausismo*, La Habana 1944, welches u.a. bei Gómez Treto als Quelle angegeben wird). Dürftig fallen jedoch die Untersuchungen zum guatemalteckischen Krausismus aus, was umso mehr für die Relation Martí zu eventuell krausistisch geprägten Intellektuellen in Guatemala gilt. Martí widmete sich in diesem Land jedoch nicht nur besonders dem Krausismus, sondern – mehr noch – er scheint ihn verbreitet zu haben (vgl. ebd., S. 134-135, sowie "Apuntes y fragmentos sobre filosofía", *OCEC*, V, S. 213-214). Auch der zeitgleich mit Martí in Guatemala wirkende spanische Republikaner Valero Pujol, der in seinem Heimatland etwa mit Emilio Castelar, Nicolás Salmerón oder Pi y Margall befreundet war – alle der krausistischen Bewegung verbunden oder nahestehend – war, wie Stoetzer darlegt, an der Dissemination krausistischer Ideen nicht unbeteiligt (vgl. *Krause and his Influence*, S. 135-136). Nun lassen sich gleich mehrere Kontaktpunkte zu Martí abstecken, etwa wenn Letzterer in dem von Pujol geleiteten *El Progreso* einen seiner im Kontext von *Nuestra América* sehr wichtigen Artikel publizierte ("Poesía dramática americana", 1878) und an *veladas* in Pujols Haus teilnahm (Weiteres dazu in Rodríguez, Pedro Pablo, "Guatemala: José Martí en el camino hacia nuestra América", in: *Anuario del CEM* 17 [1994], S. 195-207). Martí pflegte also in diesem Land ausgerechnet zu dem Mann eine Verbindung, der von Stoetzer im Zusammenhang mit der krausistischen Rezeption in Guatemala für das 19. Jahrhundert (neben einer recht knappen Erwähnung des gebürtigen Kubaners) als einziger genannt wird.

⁴⁹³ Hugo Achugar Ferrari ist der einzige unter den Autoren der für diese Arbeit herangezogenen Studien zum Krausismus, der die Frage nach solcherlei Relationen stellt und in diesem Zusammenhang insbesondere auf die mexikanische Etappe Martí verweist ("Algunas ideas de Martí entre 1875-1877", in: Schulman, Ivan A. [ed.], *Nuevos asedios al modernismo*, Madrid 1987, S. 108-122).

⁴⁹⁴ Wenn Martí, wie so viele andere, also auch kein Krausist im engeren Sinne war, er also dem Krausismus nicht prinzipiell und als Gesamtsystem folgte (was dieser auch spätestens seit Giner de los Ríos ohnehin nicht mehr war) so können zentrale, martianische Konzepte dem Krausismus als "línea de pensamiento" zugeordnet werden (Andreon, Roberto; Monreal, Susana, "De Kant a Krause, el krausismo y su influencia en la Universidad Libre de Bruselas", in: *Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo*, ed. por Fundación Prudencio Vázquez y Vega, Montevideo 1988, S. 43): Krausismus vor allem als anthropologische Konzeption und "actitud moral", die Serna Arnaiz in Martí *Edad de Oro* manifestiert sieht (ähnlich auch Stoetzer). Obgleich Reinerio Arce Valentin Martí keiner der von ihm diskutierten philosophischen Ansätzen definitiv zuordnet, hält er im Gegensatz zum Einfluss von José de la Luz y Caballero (Kuba) oder Ralph Waldo Emerson (USA) hinsichtlich des Krausismus fest: "Sowohl formativ wie übereinstimmend war unserer Ansicht nach seine Beziehung zum spanischen Krausismo, den er während seiner ersten Deportation kennenlernte und studierte" (*Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí*, Aachen 1993, S. 61). Hält Martí also mitunter einschränkend fest: "Krause no es todo verdad", würde dem wohl jeder Leser des *Ideal* zustimmen. Um nur einige Aspekte zu streifen: Krauses *Ideal de la Humanidad para la vida*, übersetzt von Sanz del Río (Madrid 1860; ²1871), zeugt von einer fast fiebrigen Beseelung, die bezüglich historischer Entwicklungen zu euphemisierenden Vereinfachungen führt; das an Krauses Gottesidee gebundene Perfektionsmodell impliziert durchaus Widersprüche; göttliche Offenbarungen werden als mit der Vernunft unvereinbar abgelehnt, die Idee eines göttlichen, himmlischen Vaters jedoch nicht. Es scheint denn auch eine gewisse Distanzierung impliziert zu sein (eher gegenüber Bachiller), wenn Martí hinsichtlich der in Bachiller y Morales' Lehre konstatierten "armonía de Krause" festhält: "[...] su ciencia querida, donde él ve juntas, con la armonía de Krause, la razón del hombre y la *autoridad de Dios*, su ciencia de 'Derecho y Religión Natural', que enseñará como la entiendo, pacífica y universal [...]" ("Antonio Bachiller y Morales", in: *El Avisador Hispano-Americano*, Nueva York, 24 de ene. 1889, V, S. 147 [Herv. S.G.]). Es gibt wohl kein System, in welchem Martí die 'totale' Wahrheit erblickt hätte oder hat. Dennoch zeichnet sich gerade die weiter oben angeschnittene Passage durch eine Mischung aus Einschränkung und geradezu bedingungsloser Affirmation aus: "—Krause no es todo verdad. Este es simplemente lenguaje simplificador divisor, castellano del que me valgo y uso porque me parece más adecuado para realizar en la expresión exterior (expresar) mis ideas. —¡Sus ideas! —Ideas mías. La independencia racional," – und dies ist ein Grundpostulat des Krausismus – "sólo de la verdad natural inmutable y de la deducción lógica y exacta, dependiente, es muy noble y esencial condición del alto espíritu humano" ("Cuaderno de apuntes 2", 1871-75, XXI, S. 98).

⁴⁹⁵ Überhaupt ist die lateinamerikanische Rezeption des Positivismus eng mit der des Krausismus verzahnt.

Rezeption gerade derjenigen Strömungen eingebettet, denen sich Martí nicht nur ebenfalls stellte, sondern dies auch in einer mit krausistischen Grundlinien vergleichbaren Weise. Schon während der 1875 im Rahmen der mexikanischen Kontroverse um Positivismus und Spiritualismus geführten Debatte über den Einfluss des Spiritismus in den Wissenschaften⁴⁹⁶ brachte Martí seine intermediäre, konziliante Haltung gegenüber einer jeweiligen "exageración de la materia" und der des Geistes vor,⁴⁹⁷ welche – und schon der Begriff 'Konziliation' kann als deutlicher Hinweis verstanden werden – sowohl mit zentralen Prinzipien des Krausismus selbst⁴⁹⁸, als auch mit der Position vieler Krausopositivisten⁴⁹⁹ vergleichbar ist: Beide Komponenten, sowohl einzeln als auch in ihrer interdependenten Relation, müssen in Betracht gezogen werden.⁵⁰⁰ Diese Auffassung wird Martí nicht mehr verlassen: "La vida es la relación constante de lo material con lo inmaterial."⁵⁰¹

Gerade vor dem Hintergrund des im 19. Jahrhundert vulgarisierten Bild des *Homo sapiens* gibt uns nun Martí Kritik an der Doktrin Darwins sowie den damit einhergehenden Entwicklungssequenzen genauer Aufschluss über elementare Grundsätze seines Denkens. Dabei verdichtet sich das Prinzip der Konziliation zu einer präzisen Vorstellung dessen, was den Menschen ausmacht:

Por de contado que la semejanza de todos los seres vivos prueba que son semejantes, sin que de eso sea necesario deducir que vienen los unos de los otros; por de contado que existe semejanza de inteligencia entre el hombre y el resto de los animales, como existe entre ellos semejanza de forma, sin que por eso pueda probarse, con lo que no hay alarma para los que mantienen que el espíritu es una brotación de la materia, que el espíritu ha venido ascendiendo en los animales, en desarrollo paralelo a medida que ascendía su forma.⁵⁰² La alarma viene de pensar que cosas tan bellas como los afectos, y tan soberbios como los pensamientos, nazcan, a modo de flor de la carne, o evaporación del hueso, del cuerpo acabable [...].⁵⁰³

Wenn Martí auch die Beobachtungsgabe und den Wissensdrang Darwins lobt⁵⁰⁴ und entgegen der

⁴⁹⁶ Vgl. "Debate en el Liceo Hidalgo", in: *RU*, 8 de abril 1875, *OCEC*, III, S. 237-242. In der Debatte wurde eher über den Geist an sich und seine Existenz diskutiert; sie war jedoch auch in die Rezeption des Darwinismus eingebettet. Vgl. dazu auch Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 110.

⁴⁹⁷ "Yo vengo a esta discusión con el espíritu de conciliación que norma todos los actos de mi vida" verkündet der junge, aus Spanien kommende Exilant in jener Debatte (*OCEC*, III, S. 240; vgl. auch ebd., S. 146). Noch in Spanien, gedachte er die zwei Bücher "de Filosofía de Azcárate" nach Mexiko mitzunehmen, was auf Patricio Azcárate und dessen *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*, 4. Vols., 1861-62, sowie *Del materialismo y el positivismo contemporáneos*, 1870, deuten mag (vgl. *OCEC*, I, S. 129, nota 5; "Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 77).

⁴⁹⁸ Ein erster direkter Vergleich mit Guillaume Tiberghien, einem der meistgelesenen Krausisten, bietet sich an. Stoetzer gibt aus seiner Einleitung zu *Enseignement et Philosophie* (Brüssel 1873) wieder: "Krause's system, true to its harmonious system, avoids exaggeration of both systems [Catholic traditionalism and Positivism] while accepting the parts of truth they contain. [...] it explains history by the law of life and places the ideal neither in the compression of the sensitive nature of man nor in the stifling of his rational nature but in the flowering expansion and in the equilibrium of all human forces. He does not exclude faith or observation, religion or reason; he legitimizes them in their double sphere, he balances them [...]; neither materialism nor asceticism but the reassured affirmation of the mind and the body [...] and the necessity to cultivate them in harmony with each other [...]" (S. iii-iv, zitiert nach *Krause and his Influence*, S. 74). *Enseignement* wurde dem Aufbau des Buches gemäß übersetzt als: *La enseñanza obligatoria* (Madrid 1873, 21874); *Estudios sobre Filosofía* (Madrid 1875). Vgl. *Reivindicación de Krause*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de Cultura, o.O. 1982, S. 125.

⁴⁹⁹ So bezeichnet man in der Regel diejenigen, die unter Beibehaltung grundlegender krausistischer Prinzipien positivistische Elemente assimilierten. So zeichneten sich einige spanische Krausisten etwa durch die Akzeptanz evolutionistischer Theorien aus. Auch die von den Krausisten gegründete *Institución Libre de Enseñanza* nahm eine offene Haltung gegenüber Evolutionstheorien an.

⁵⁰⁰ Arce Valentin hält zum Bezug zwischen Martí's Positionen und dem (spanischen) Krausismus fest: "Deshalb hat Martí auch den Krausismus als die seinen Ansichten am nächsten liegende philosophische Strömung betrachtet, da sie sich am meisten um die Überwindung der Einseitigkeiten des Idealismus und des Materialismus bemühte" (*Poesie der kommenden Welt*, S. 151).

⁵⁰¹ So notiert er es in sein erstes, während der spanischen Lebensetappe einsetzendes Notizheft (XXI, S. 42).

⁵⁰² Martí fügt hinzu: "Mas no revela la Naturaleza esa superior suma de espíritu en acuerdo con cada superior grado de forma; [...] el mono de América, más lejano en su forma del hombre que el de Africa, está más cerca de él en su inteligencia [...]" Hier bezieht Martí sich auf mit den Rassenhierarchien einhergehende Postulate der Entsprechung von körperlicher und mentaler/geistiger Organisation.

⁵⁰³ "Darwin ha muerto", Caracas, 1882, XV, S. 373 u. 380.

⁵⁰⁴ In einem für die venezolanische *Opinión Nacional* verfassten Artikel hebt Martí positiv die Anstrengungen der sich im Zuge des Evolutionismus etablierenden Naturwissenschaften hervor, Phänomene des *organischen Lebens* erklären zu können, ohne deswegen für eine unreflektierte Adaptation zu plädieren: "El verdadero fundador de la teoría de la evolución ha sido el célebre naturalista francés Lamarck, a principios de este siglo. Goyffroy [sic!] de St. Hilaire, Darwin, Oken, Haeckel, Vogt, Huxley, Hootes y otros filósofos eminentes han llamado de nuevo la atención de los sabios sobre ella y sostienen que los diferentes reinos de la naturaleza tienen un mismo origen, descendiendo de un mismo organismo

antidarwinistischen Position der katholischen Kreise dessen am realen Diesseits orientierte Fragestellung teilt,⁵⁰⁵ kritisiert er – und zwar ganz im Sinne von Konziliation und Relation – das 'Sehen', die auf nur eine, die materielle Seite des Menschen beschränkte darwinistische Sicht und lehnt die Schlussfolgerungen des berühmten Naturalisten als Hypothesen und Fantastereien ab.⁵⁰⁶ In Bezug auf den Menschen steht dabei die Fähigkeit des Sehens gegen die des Eindringens (*ver vs. penetrar*).⁵⁰⁷ In seinen "Juicios" über Philosophie⁵⁰⁸ heißt es ganz ähnlich:

he allí el error de la escuela física, que en sus extravagancias ha llegado a negar todo fenómeno espiritual.— [...] Una escuela nos dice que los movimientos del alma son movimientos nerviosos, y como esa escuela no nos dice en qué nervio residen el honor de los hombres, el pudor de las mujeres, el amor de madre, el amor patrio,— rechazamos por falta de pruebas a esa filosofía que no ha sabido probar lo que pretende.⁵⁰⁹

primitivo. Esas son las doctrinas que se llaman hoy de Darwin; no se puede menos de admirar en ellas aunque no se sea partidario ciego de ese sistema, una idea sublime, un esfuerzo heroico para explicar los fenómenos de la vida orgánica que han sido hasta ahora considerados como incomprensibles" ("Sección constante", 4 de mayo 1882, XXIII, S. 287-288).

⁵⁰⁵ Martí hatte die kontrovers geführte Rezeption der Theorien Darwins, auf die er in dem Artikel indirekt eingeht, bereits während seines Exils in Spanien (Feb. 1871 – Dez. 1874) und 1875-76 gleich nochmals in Mexiko (zumindest in Ansätzen) verfolgen können (vgl. Moreno, Roberto, "Mexico", in: Glick, Thomas [ed.], *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago/London 21988, S. 346-374; Glick, "Spain", ebd., S. 307-345). So wendet er sich in seiner mit der Position Tiberghiens vergleichbaren, konziliananten Perspektive nicht nur gegen eine exklusiv materialistische Sicht, sondern auch gegen eine exklusiv religiöse: "[...] no ha de negarse nada que en el solemne mundo espiritual sea cierto, ni el noble enojo de vivir, que se alivia al cabo por el placer de dar de sí en la vida; ni el coloquio inefable con lo eterno, que deja en el espíritu fuerza solar y paz nocturna [...] ni la certidumbre real [...] de una vida posterior en que sean plenos los penetrantes deleites que con la vislumbre de la verdad, o con la práctica de la virtud, hinchen el alma; mas en lo que toca a construcción de mundos, no hay modo para saberla mejor que preguntársela a los mundos" ("Darwin ha muerto", Caracas, 1882, XV, S. 380). Dies erlaubt eine weitere Annäherung an die von Karl Christian Friedrich Krause begründete und auch *racionalismo armónico* genannte Philosophie: Entgegen der ohne eigene Überprüfung vollzogenen Übernahme dogmatischer, religiöser Anschauungen rät diese eine rationale Erforschung "[del] mundo y sus leyes eternas" an, der jede Angst fern liegt (Krause, Carl [sic!], Christian Friedrich, *Ideal de la Humanidad para la vida*, con introducción y comentarios por Julián Sanz del Río, Madrid, Imprenta de F. Martínez García, 21871, S. S. 262 u. 263; siehe auch Ureña, Enrique M. u.a., *El 'Ideal de la humanidad' de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*, Madrid 1992, S. 146ff. u. 227).

⁵⁰⁶ Auch im Text über Darwin manifestiert sich ein bei Martí oft festzustellendes, ausgewogenes Verhältnis von Lob und Kritik. Letztlich akzeptiert Martí jedoch nur Darwins Darlegungen zum Bereich der Natur und Tierwelt. Die Darwin'schen (und darwinistischen) Theorien zum Menschen weist er zurück.

⁵⁰⁷ Der gesamte Text "Darwin ha muerto" folgt einer ideellen Struktur von "ojos", "mirada", "observar", "ver", "penetrar".

⁵⁰⁸ Teilweise den Notizheften entnommen; es dürfte OCEC zu folgen sein, wenn darin oben folgende Notiz auf 1877/78, Guatemala, veranschlagt wird. Demnach verweisen die entsprechenden "Apuntes" auf die von Martí an der *Escuela Normal* erteilten "clases de Historia de la Filosofía" (V, S. 202).

⁵⁰⁹ XIX, S. 362 u. 364; "Apuntes y fragmentos sobre filosofía", OCEC, V, S. 206 u. 207. Nochmals erteilt Martí diese Absage auch der gegenteiligen und gleichfalls exklusiven Argumentation ("por exclusivista, teorizante y pretenciosa"; ebd., S. 209). Bei dem führenden Krausisten Tiberghien heißt es im Vorwort zur spanischen Ausgabe der *Mandamientos de la humanidad* nach Krause: "[...] se complacen en repetir que el alma es una función del cerebro, que el pensamiento se reduce a los sentidos, que no hay otro método que la observación, que los fenómenos son el único objeto de la ciencia, que los principios son puras quimeras [...] y que la vida humana, en fin, privada de toda base racional, no se diferencia esencialmente de la vida de los brutos". Tiberghien wurde schon in den siebziger Jahren, also während Martís Studienzeit, in Spanien gelesen (im Katalog der Nationalbibliothek Madrid werden alleine für die Jahre 1872 bis 1875 neun Bücher in spanischer Übersetzung angeführt, wobei zwei davon zudem in verschiedenen Versionen erschienen). Der Kubaner, nun in Mexiko, führt Tiberghien bereits am 26. Oktober 1875 – das Jahr, in dem dort der erste Band der mexikanischen Ausgabe dessen *Lógica* erscheint – sowie am 5. Dezember 1876 (ebenfalls in der *Revista Universal*; vgl. OCEC, II, S. 210 u. 288) in einem Artikel über Hostos an, der wiederum in Madrid den *lecturas* von Sanz del Río beigewohnt und sich in krausistischen Kreisen bewegt hatte. Für Martí ist der Name Tiberghiens offensichtlich vor allem an das Schulwesen und die Erziehung gekoppelt, ein Bereich, dem sowohl die Krausisten als auch Martí – gerade was für diesen die noch näher zu kommentierende Regeneration der Indios anbetraf, welche geradezu in einem Atemzug mit dem belgischen Philosophen genannt wird – höchste Priorität beimaßen. Mehr noch: Wenn Martí in dem Artikel vom 26. Oktober 1875 einen Namen mit der "enseñanza obligatoria" assoziiert – Tiberghien –, dann spielt er direkt auf den Titel eines Werks des Belgiers an: *La enseñanza obligatoria* (versión precedida de unas notas biográficas del autor por Hermenegildo Giner, Madrid 1873, 21874). Das pädagogische Ziel der Krausisten – darin Martí gleich – bestand darin, insbesondere über das Erziehungswesen (und entsprechende Reformen) 'Menschen (wahrhaftige, authentische und 'vollständige' Menschen) zu formen', zu 'machen', *hacer hombres*, etwa über die Erweiterung und Liberalisierung des Universitätswesens – nicht umsonst entstanden die Madrider *Institución Libre de Enseñanza* oder die Brüsseler *Universidad Libre* – sowie die Gründung von Bildungszentren für Frauen oder die pragmatisch ausgerichteten "universidades populares" in Spanien (zu Letzterem vgl. Rodríguez de Lecea, Teresa, "El krausismo y Latinoamérica", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, S. 32). Eine krausistisch verstandene "auténtica y completa formación del hombre (en cuanto hombre)", wie es 1875 von A. B. Hanschamm formuliert wurde, liegt Martí ebenso nahe wie die Erschaffung von *mujeres* bzw. *hombres buenos y útiles* (vgl. dazu Álvarez Lázaro, Pedro, "Las bases pedagógicas de la Institución Libre de Enseñanza y la tradición del pensamiento universalista europeo", in: *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación, Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires 1989, S. 114-115 u. 124; Oría, Tomás G., *Martí y el krausismo*, Boulder 1987, S. 125). Die Idee eines *hombre de sí mismo* und die martianische Maxime "hombres haga quien quiera hacer pueblos" (XIII, S. 301) sind geradezu deckungsgleich mit krausistischen Grundprinzipien. Gerade in Mexiko (und anders als in Spanien) dienten die Texte

Ebenso lehnt er einen apodiktischen Positivismus ab und verweist dabei immer wieder auf die *zweite*, die geistige Natur bzw. 'Hälfte' des Menschen:

positivismo que se detiene en el fenómeno: materialismo: positivismo dogmático.⁵¹⁰ – ¡Conq[ue] es necesario ser positivista para ser abnegado!—Infiernos!—positivistas. Servicios del positivismo.—Método.⁵¹¹ – [...] venid a registrar vuestros espíritus [...].⁵¹² – [...] alzaos de vuestras tumbas, [...] venid de nuestras playas, a registrar *nuestros espíritus* en el libro fulminador y sancionador de los adversarios positivistas.— Así desfiguran las más puras ideas: así se comprometen las mejores hazañas científicas; así se crean realistas exagerados, creando exagerados positivistas. Así no se sirve a la evolución que se solicita: [...] aludiendo a las doctrinas [...] como las únicas que en la tierra viven enamorados del sacrificio por la humanidad. Cristo murió en una cruz, a pesar de que no había conocido a Augusto Comte.⁵¹³

Hier konzentriert sich deutlich der oben angesprochene Gegensatz zwischen der biologisch-deterministischen Reduzierung des Menschen auf die Physis, die Oberfläche, und einer integrativen, ebenso an Geist/Seele orientierten Konzeption, wobei für Martí Letzteres die (wahre) Essenz des Menschen ausmacht. "Pero el que se aísla en la contemplación del detalle corre riesgo de incapacitar su mente para la comprensión y penetración del conjunto [...]."⁵¹⁴ Er verwahrt sich also nicht nur, wie noch näher zu sehen sein wird, gegen die Negierung oder Pathologisierung eines mestizischen *ser americano*, sondern generell gegen die Verfechter eines deterministischen, auf die äußere Ansicht beschränkten Menschenbildes⁵¹⁵, welche die 'natürliche Selektion' zum Lebensprinzip erklären und damit den geistigen Kern des Menschen und die daraus erwachsenden Potenziale leugnen:

[...] es esa la ley, ya famosa, de la selección natural, que inspira hoy a los teorizantes cegables y noveles, que tienen ojos ligeros y sólo ven la faz de las cosas y no lo hondo [...].⁵¹⁶

Tiberghiens, die laut Stoetzer und Leopoldo Zea über das *Colegio de Abogados* und zunächst den Rechtsanwalt Juan José de la Garza verbreitet wurden, nun als Gegengewicht gegenüber einem bereits konsolidierten Positivismus. So war es insbesondere die belgische Variante Tiberghiens, über welche der Krausismus als "vehículo principal" in Mexiko Einzug hielt (nach Hale; Achugar macht für die siebziger Jahre auf vier mexikanische Editionen des von Ahrens verfassten *Curso de Derecho Natural* aufmerksam, vgl. "Algunas ideas", S. 117). Im Rahmen einer um positivistische Konzeptionen im Bildungs- und Rechtswesen entbrannten Debatte, in deren Verlauf etwa der Übersetzer Tiberghiens José María del Castillo Velasco sowie Hilario Gabilondo, José María Vigil und der berühmte 'Indio' Ignacio Manuel Altamirano die Metaphysik, den Spiritualismus und den Krausismus gegen den Positivismus verteidigten, wird 1880 an der *Escuela Nacional Preparatoria* die Logik von Alexander Bain durch die *Lógica* von keinem Geringeren als Tiberghien ersetzt (die sich letztlich zwar nicht halten konnte, aber den Stellenwert des belgischen Krausisten in Mexiko verdeutlicht). Zu dieser Debatte, in die auch das von Martí frequentierte *Liceo Hidalgo* involviert war, vgl. neben Stoetzer (S. 120ff.) auch Hale, Charles A., "El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México", in: *Historia Mexicana* XXXV, 2 (oct.-dic. 1985), S. 275-298, sowie Martí's "Boletines" aus der *RU*, 21 de sept. 1875, *OCEC*, II, S. 183-186, und 26 de oct. 1875, ebd., S. 210-212. Es war offensichtlich auch die dem Krausismus zugeschriebene konziliante Position, welche die involvierten Politiker und Intellektuellen veranlasste, zwischen den Fronten von Metaphysik/Religion/Spiritualismus und Positivismus/Materialismus/Atheismus Tiberghien den Vorzug zu geben (vgl. Hale, "El gran debate", S. 281-282, 286). Nicht auszuschließen ist es, dass die in den siebziger Jahren u.a. von der *Revista Universal* projektierte mexikanische *Universidad Libre* in einen krausistischen Kontext zu setzen ist. Zu allen hier genannten mexikanischen Institutionen pflegte Martí (mitunter enge) Verbindungen.

⁵¹⁰ "Apuntes para los debates sobre 'El idealismo y el realismo en el arte'" (o.O.u.J., wahrscheinlich La Habana, marzo de 1879, XIX, S. 411).

⁵¹¹ Ebd., S. 414.

⁵¹² Ebd., S. 420.

⁵¹³ Ebd., S. 425 u. 426 (Herv. S.G.). Zwei Werte gesteht Martí dem Positivismus offensichtlich zu: "El absoluto es el de su método.—El relativo es el extremo opuesto al ideologismo exagerado." – "Pero, libre del método, espada que se quiebra" (ebd., S. 410, 420; siehe auch *OCEC*, VI, S. 40, 41, 43).

⁵¹⁴ *Fragmentos*, größtenteils wohl 1885-1895, XXII, S. 200.

⁵¹⁵ Im 19. Jahrhundert war diese Sicht auf den Körper ein Sehen von Details: Farben, Köpfe, Schädel, Hirne, Augenbrauen, Stirnform, Füße etc.

⁵¹⁶ "Darwin ha muerto", XV, S. 372. Dieser Perspektive bleibt Martí auch in "*La Pampa*, juicio crítico" treu: "[...] para el pecado artístico y filosófico de encinchar con *Darwins* y *Haeckels* a vida libre, que se ha de estudiar con un juicio tan libre como ella. [...] Donde ["Alfredo Ebelot", wie entsprechend Joucla-Ruau verbessert hat] pudo y debió ver los lances heroicos de la sociedad inicial, el combate primario del hombre y de la fiera, [...] la disputa de las tribus pujantes y naturales con la ciudad literaria y leguleya, y la victoria súbita y feliz de la cultura, bella y útil, sobre la barbarie deslumbrada, ve persistencias, y desviaciones, y selecciones, y atavismo. Lleva *teoría*, que es como *llevar venda*. No ve más que barbarie primitiva y necesidad feroz de sangre en el indio descendiente de generaciones oteadas y acuchilladas por el blanco [...]. A crudeza animal, e insistencia de la fiera en la composición humana, atribuye la familiaridad [...] del gauchito con la sangre, sin notar que esta es consecuencia de la vida carnívora del gauchito, que se ve, en las comunidades civilizadas, en los mataderos de reses, casado con el cuchillo [...]. Por teorizante cae en errores" (in: *El Sudamericano*, Buenos Aires, 20 de mayo 1890, VII, S. 370 [Herv. S.G.]; zu Alfred Ebelot, der an Rocas 'Wüstenfeldzügen' gegen die Indios teilgenommen hatte, vgl. zudem die Anmerkung bei Montserrat, "Evolutionist

Diese Kritik trifft im Kern auch Darwin selbst. Seine Methode ist ein Sehen – ein Sehen, welches Blindheit einschließt. Sein Sehen bleibt auf die materielle *Ansicht* des Objektes, das *Sichtbare*, seine *Oberfläche* fixiert, den Menschen erkennt er nicht, so Martí. "Lleva teoría, que es como llevar venda." Das Unsichtbare, Verborgene, Tiefe, Innere bleibt leer – ein Dunkelfeld:

Bien vió, a pesar de sus yerros, que le vinieron de ver, en la mitad del ser, y no en todo el ser, quien vió esto; [...]— No se ve al sectario que violenta el Universo [...] sino al veedor pacífico que dirá implacablemente lo que ha visto. En cosas de mente no ve más que lo que le sale a la faz, y *no profundiza hombres*, ni le mueven mucho a curiosidad,⁵¹⁷ ni se cuida de *penetrar* su mundo rico.⁵¹⁸

Entgegen den Interessen und Intentionen der an der europäischen und nordamerikanischen Wissenschaftspolitik orientierten Apologeten eines typisierenden und rassisierenden Menschenbildes steht im Zentrum von Martí unermüdlichem Einsatz der Mensch, das Wesen, der Geist – und damit die Seite des Menschen, die Darwin verborgen blieb (oder verbarg).⁵¹⁹

Die gleiche Idee drückt Martí 1887 in "Sobre la ciencia. Asamblea anual de la 'Sociedad para el adelanto de las ciencias'" aus:

Luego habló Drummond sobre Africa. Estos místicos con la *mirada vuelta adentro*, quieren conformar locamente el mundo al concepto que en sí tienen de él. Negar lo espiritual, que duele y luce, que guía y consuela, que sana o mata, es como negar que el sol da luz [...] así es negar que, en el desierto tostado como en la cátedra escocesa, son iguales las virtudes y maldades del hombre.⁵²⁰

Bereits anhand der bisher angeführten Zitate wird deutlich, dass Martí zentrale Thesen der biologistischen Schule aufnimmt, sie relativiert und damit ihren stets mitzudenkenden, supraideologischen Anspruch der 'Wissenschaftlichkeit' und Wahrheit untergräbt.⁵²¹ Daher finden wir etwa im Zusammenhang mit der so oft beschworenen 'Überlegenheit' der 'angelsächsischen Rasse' bei dem Kubaner eine mitunter erfrischende, ja überlegene Ironie:

Mentality", S. 6 u. S. 19). Auch wenn Martí auf der diskursiven Metaebene die gleichen Signifikanten artikuliert, delegitimiert er die Ebene der Signifikate. Auf der Seite der Theorie finden wir biologische Determination und Ursache, auf der martianischen Effekt, Konsequenz. Die begriffliche 'Selektion' ist gleich, die Aussage ist eine andere. "Con ver el mundo, graduado y en cada grado idéntico, cualquiera que sea la época de la graduación, salvo las modificaciones de lugar y ambiente, hay filosofía magna e infalible para entender cada trance social, y gozar con verlo [...]". Verzahnt mit dem anthropologischen Diskurs, wird jener Grad der "barbarie" zwar aktualisiert, jedoch – resemantisiert als "la naturaleza común de cuantos pueblos empiezan a vivir" (S. 370) sowie eingebunden in eine übergeordnete Identität, Teilhabe und Einheit – auch in relative Bahnen überführt. Er wird transformiert, gewissermaßen 'geweitet'. Sein Raum ist wesentlich größer als der eines 'zurückgebliebenen' oder 'atavistischen Stadiums'. Die graduierte Welt wird identisch, und dies ist keineswegs ein unwesentlicher Unterschied: "aqueel espíritu de la Naturaleza que a todos nos hace uno". Wird *Civilización y barbarie* des "gran Sarmiento" in diesem Text auch der Status eines "libro de fundador" (S. 368) attestiert, scheint Martí's Kritik an Ebélot ebenso für Ersteren zu gelten.

⁵¹⁷ Bereits zwei Monate vorher hatte Sarmiento seine Rede zu Ehren Darwins gehalten (vgl. Teil I, Anm. 280).

⁵¹⁸ "Darwin ha muerto", XV, S. 380 (Herv. S.G.). Dieses 'gute Sehen' betrifft also nicht den Menschen und ist nicht gleichzusetzen mit einem 'Eindringen' in sein Dasein. Darwins Sehen, so Martí's Kritik, galt den außermenschlichen Phänomenen; er drang nicht in die Welt der Menschen ein, sondern in die der Insekten und Pflanzen: "Darwin, con ojos seguros [...] se encorvó sobre la tierra, [...] preguntó a la piedra muda, y la oyó hablar; y penetró en los palacios del insecto, y en las alcobas de la planta, y en el vientre de la tierra, y en los talleres de los mares [...]" (S. 379).

⁵¹⁹ Jener kritische Ausdruck "mitad del ser" betrifft entgegen der Darstellung Noël Salomons eben nicht nur die Epigonen Darwins, sondern, wie aus obigem Zitat hervorgeht, auch den Forscher selbst (vgl. "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 428). Das in das Wesen des Menschen Eindringende hebt Martí auch im poetischen Bereich hervor und setzt eine das Innere penetrierende Poesie der *poesía cerebral* entgegen: "Hay versos que se hacen en el cerebro:—estos se quiebran sobre el alma: la hieren pero no la penetran" ("A José Joaquín Palma", 1878, *OCEC*, V, S. 319). Für die Liebesthematik gilt: "Mirar es saber penetrar" (*Fragmentos*, XXII, S. 48).

⁵²⁰ In: *El Partido Liberal*, México, 8 de sept. 1887, *EEU*, S. 923 (Herv. S.G.). Diese Argumentation wiederholt Martí in späteren Texten wie "Nuestra América" oder "Mi raza". Er differenziert zwischen guten und schlechten Amerikanern. Die schlechten vergleicht er mit rachitischen Naturalisten: "Los conocemos, los conocemos. Y los más sinceros son en política como esos raquíticos naturalistas de ojos cortos, que de puro mirar a los detalles pierden la capacidad de entender, a pesar de sus gritas y de sus cataclismos, la armonía de la Naturaleza; son siervos naturales, que no pueden levantar la frente de la tierra; son como flacas hembras que no saben resistir una caricia. Un título los compra. Con lisonjas y celebracioncillas se les tiene. Decimos que los conocemos" ("Buenos y malos americanos", in: *La América*, Nueva York, abril 1884, VII, S. 253 [Herv. S.G.]). Dieses Argument konstituiert auch einen seiner Kritikpunkte an Spencer: "de fijarse mucho en la parte, se le han viciado los ojos de manera que ya no abarca con facilidad natural el todo [...]" ("Herbert Spencer", XV, S. 388 [Herv. S.G.]).

⁵²¹ Einen Gegensatz bilden in diesem Kontext also "la faz" vs. "lo hondo", "ver" vs. "penetrar" und "detalles" vs. "el conjunto"/"todo".

¿Superiores los sajones, y tardaron 6 000 años desde su venida de la India sin adquirir civilización propia? ¿Y César halló desnudo a los bretones armados con mazos, que nos pinta Goldsmith? ¿Y no conocían la propiedad, cuando tenían el mismo tiempo de existencia que Roma, y Roma⁵²² pintaba como en Grecia y esculpía como en el tablero de Praxiteles?⁵²³

Vor der Folie der diskursiven Apologie rassistischer Inhumanität und ihren Vertretern – wie sie deutlich in dem Verdikt "acabamos con los indios, porque la ley de Malthus está arriba de esas opiniones individuales"⁵²⁴ evident wurde – sind Martí's Texte als dialogische Erwidern und nicht selten (aber auch nicht immer) als *bewusste*, textuelle Strategien der Dekodifizierung und Dekonstruktion der sich ja gerade objektiv und neutral präsentierenden Theorien und Argumente aufzufassen,⁵²⁵ welche den im vorherigen Kapitel diskutierten *metalenguaje* generierten. Dort, wo bei dem Kubaner das Konzept *alma* (bzw. *espíritu*) steht, begegneten wir bei den Anhängern des biologischen Determinismus dem rassistischen *Marker* der Gehirngröße bzw. der 'Gehirndifferenzierung'.⁵²⁶ Zur damit, wie zu sehen war, eng zusammenhängenden These vom affenartigen Vorfahren des Menschen heißt es nun in Martí's Nachruf auf Darwin ablehnend:

[...] a su teoría de la originación del ser humano en el cuadrúpedo veloso de orejas y cola puntiaguda, habitante de árboles, de quien imaginaba, en sus soledades pobladas de hipótesis, que podría venir el hombre. [...] oponía en junto sus obras magnas, humildes en el estilo, fidelísimas en la observación, fantaseadoras en la teoría que saca de ellas [...].⁵²⁷

Durch auf Subjektivität und Meinung deutende Ausdrücke wie "imaginaba", "pobladas de hipótesis", "fantaseadora" und (wie im folgenden Zitat) "dió en pensar" werden die Grundvoraussetzungen für wissenschaftliche Neutralität negiert. Unter Bezugnahme auf die in Teil I dargelegten Theorien zu den *bárbaros* oder *salvajes* und deren disqualifizierende, ja subhumane Kategorisierung – wir erinnern uns: "El gorila hace lo mismo"⁵²⁸ – ist zur Persönlichkeit Darwins zu lesen:⁵²⁹

Recordaba, más con desdén de inglés⁵³⁰ que con perspicacia de *penetrador*, al bárbaro fueguiano, al africano rudo,

⁵²² Zu Goldsmith vgl. auch *Fragments*, XXII, S. 250.

⁵²³ *Fragments*, XXII, S. 98. Bei Sarmiento hieß es zu den 'vererbten Fähigkeiten' der 'sächsischen Rasse': "Se llega hoy hasta atribuir a la raza sajona una aptitud especial para el gobierno libre, que se complacen en negarle a la latina. [...] Es claro que siete siglos de libertad garantida a la Inglaterra por sus Cartas y dos o tres siglos de luchas y de victorias para conservarlas, han debido hacer hereditaria en aquella raza [...] la aptitud para el gobierno libre [...]" (*Conflicto*, S. 172). Diese "aptitud hereditaria" wurde umso mehr den in der Rassenhierarchie noch unter der *raza latina* angesiedelten 'inferiores Rassen' abgesprochen. Sie konnten also nur regiert werden. Vgl. hierzu auch die Erläuterungen von Colette Guillaumin zum Besitz bzw. zur in einer solchen Position implizierten Negation eines eigenen Selbst ("ownership of oneself"): "The idea of race and its elevation to autonomous, scientific and legal status", in: *Sociological theories*, S. 47-49.

⁵²⁴ Holmberg, *Carlos Roberto Darwin*, S. 65-66, zitiert nach Montserrat, "Presencia evolucionista", S. 97.

⁵²⁵ Der Objektivitätsanspruch von Sarmiento, Bunge, Palacios und Arguedas trat besonders durch den betonten Verweis auf die 'wissenschaftlichen' Quellen und 'Autoritäten' zutage: "sabios", "las ciencias modernas, la sicología, la sociología, la anatomía, la etnología", "sociólogos" und "psiquiatras", "autores empíricos" und "psicosociólogos" (vgl. Teil I, Anm. 271). Jene Autoren waren, gerade im Vergleich zu den Einwänden Martí's, hinsichtlich des theoretischen Apparates allesamt eher aufnehmend und passiv, eher Resonanzkörper und Sprachrohr als reflektierende und die Positivität wissenschaftlicher Ideen hinterfragende Instanz.

⁵²⁶ Dies spiegelt sich auch im Poetischen, wenn Martí, wie bereits erwähnt, der *poesía cerebral* eine *poesía del alma* entgegenhält.

⁵²⁷ "Darwin ha muerto", XV, S. 379. Die Akzeptanz einer getreuen Beobachtung und jene von "fundamentos de hechos lealmente observados", welchen durchaus der Wert eines wissenschaftlichen Stimulus zukomme, schließt die der Hypothesen und der Theorie nicht mit ein: Die "selección natural" "influye en los pensadores alemanes, que la extreman y dan por segura, e ilumina, por lo que la exagerada teoría lleva en sí de fundamentos de hechos lealmente observados, el seno oscuro de la tierra a todos los estudiosos nobles roídos del apetito eternador de la verdad" (ebd.). Wenn Zaragoza Escalona meint, Martí sei – "aunque se manifiesta contrario a la vulgarización de su teoría y a la simplificación del origen de la vida espiritual del hombre" – "partidario de la teoría de la evolución y reconoce el extraordinario aporte científico de Darwin" (*José Martí y las Ciencias Naturales de su época*, La Habana 1996, S. 4-7), entgehen dem Autor dennoch fundamentale Aspekte der martianischen Kritik an einem biologistischen Menschenbild. Martí erscheinen die Darwin'schen Theorien vom Ursprung der Spezies nicht nur 'übertrieben', sondern er verweist sie als "fantaseadoras" und imaginativ in den Bereich des Unwissenschaftlichen. Auch sollte, wenn von 'der' Evolutionstheorie in Martí's Werk die Rede ist, ein Blick darauf gerichtet werden, welcher Art diese Evolution ist und inwieweit Ähnlichkeiten, aber auch Abweichungen und Reformulierungen bezüglich der biologistischen *espísterne* festzustellen sind.

⁵²⁸ Sarmiento, "Darwin. Conferencia leída en el Teatro Nacional", S. 116-117.

⁵²⁹ Dabei bezieht Martí sich auf Darwins *Voyage of the Beagle*.

⁵³⁰ Vgl. auch: "Es un fuerte que no perdona bastante a los demás que sean débiles" ("Darwin ha muerto", XV, S. 378).

al ágil zelandés, al hombre nuevo de las islas del Pacífico.⁵³¹ Y como no ve el ser humano en lo que tiene de compuesto [...] dió en pensar que había poco del fueguiano a los simios, y no más del simio al fueguiano que de éste a él.⁵³²

Zunächst fällt hier auf, dass Martí eine fixe Kategorisierung vermeidet, indem er die verschiedenen Beispiele *nicht* als einen und denselben Typ – *los bárbaros* – behandelt. Eine weitere Differenzierung wird durch die Parallelisierung positiv wie negativ besetzter Attribute erreicht: "bárbaro" – "rudo" – "ágil" – "nuevo" (von einer simplen Umkehrung der Wertigkeiten kann also auch hier nicht gesprochen werden). Des Weiteren entsprechen sich auf syntaktischer Ebene die Ausdrücke "bárbaro" und "hombre", wodurch zusätzlich die strikte anthropologische Klassifizierung relativiert und damit die 'Barbarisierung' aller genannter verhindert wird.⁵³³ Auch ein 'Barbar' ist ein Mensch. Dieser entging Darwin offensichtlich, denn er hat zwar 'gesehen', ist aber nicht in den Menschen, in das, was den Menschen ausmacht – "en lo que tiene de compuesto" – eingedrungen.

Diese 'Wilden' werden also hier in einem gegenüber der Anthropologie jener Zeit responsiv aufzufassenden und expliziten Gegensatz zur im Rassismus erkennbaren Ablehnung des Universellen in den Kreis der menschlichen Wesen integriert. Die dem rassistischen Diskurs vorangestellte bzw. inhärente Ablehnung der sich über alle kollektiven Unterschiede hinweg bildenden Einheit der menschlichen Gemeinschaft ist Martí's Texten nicht nur fremd, sie bildet das ideologische Konstrukt, welchem er an vorderster Stelle entgegentritt.⁵³⁴ Und dies sollte bei einem Vergleich zwischen Martí und Sarmiento und der angeblichen rhetorischen Parallelen ihrer Texte beachtet werden.⁵³⁵ Vorbild ist für Martí jemand, "[que] ni en sí ni en los demás humilló nunca al hombre".⁵³⁶ So hält er jener theoretischen

⁵³¹ Diese Verachtung kontrastiert mit Darwins "inefable amor a lo pequeño" (Pflanzen, Insekten, Würmer; ebd., S. 377). Martí hält jedoch auch fest: "loó con altas voces a aquellos indios muertos que un pueblo romántico y avaro segó en su primera flor" (S. 374).

⁵³² Ebd., S. 375 (Herv. S.G.). Die "teoría darwiniana" scheint Martí das Ergebnis eines nur *punktuellen* Sehens und der "consagración incompleta de una verdad que el Universo publica": "[...] los que a tales petimetres [de brazos en punta] viesen, no creerían con los darwinianos pacotilleros, que el hombre viene del mono, sino que va a él" (*Fragmentos*, XXII, S. 201 [Herv. S.G.]). Vgl. auch den Einwand des Kubaners hinsichtlich des "mono de América" (hier Anm. 502).

⁵³³ Dies erinnert an die Idee eines "mundo, graduado y en cada grado idéntico, cualquiera que sea la época de la graduación", durch den der Grad der *barbarie* in eine verbindende Identität integriert wird (vgl. Anm. 517).

⁵³⁴ Unmißverständlich kommentiert Martí sein über allen Kategorien und Klassifizierungen stehendes Grundprinzip, an welches zahlreiche seiner Texte anknüpfen: ¿Qué me importa saber lo que el hombre hizo en este determinado momento de su vida, en esta o aquella época concreta, accidental o transitoria?—Su esencia permanente es lo que quiero investigar, no efectos que pasan, sino la causa que las produce busco. No me importan las estaciones del camino humano, que se levantan y destruyen en arreglo a las conveniencias de los vivientes, sino el vapor—acomodable, pero libre, que echa a andar el tren por ellas" ("Cuaderno de apuntes 6", 1881, XXI, S. 186). Zu dem darin implizierten Ziel schreibt er: "¡Yo quiero romper las jaulas a todas las aves;—que la naturaleza siga su curso majestuoso, el cual el hombre, en vez de mejorar, interrumpe;—que el ave vuele libre en su árbol;—y el ciervo salte libre en su bosque;—y el hombre ande libre en la humanidad" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 163). Das heißt, Martí postuliert – und dies ganz in der Linie der Krausisten – eine Ideal-Menschheit, in der das Individuum, Gruppen von Individuen und Völker frei in der und *die* Menschheit *sind*. Der Kern der hier behandelten Argumente scheint mir weniger auf die Dekonstruktion des kolonialistischen Diskurses als solchen zu zielen, als vielmehr der Abwehr der Popularisierung einer reduktionistischen Anthropologie zu dienen, die den Menschen *an sich* zerstört. Im Vergleich dazu ist im Krausismus nach Sanz del Río ausschlaggebend "la verdad, no la de hoy o de ayer, sino la de todos los siglos, la eterna, la absoluta verdad" (zitiert in Oría, *Martí y el krausismo*, S. 64). "Philosophy of history", heißt es bei Stoetzer über den Idealrealismus des deutschen Philosophen, "was then by no means the perception of the individual event as such, but moreover the perception of the non-sensual eternal essence and of the eternal laws of the development of the living in time" (*Friedrich Krause and his Influence*, S. 30). Der von Martí hochgeschätzte Nicolás Salmerón hielt unter anderem in einem 1864 verfassten und 1875 in der *Revista Europea* publizierten Artikel fest: ¿Qué valdría la descripción de razas, pueblos ó edades, si bajo cada una de estas particulares determinaciones no se contuviera en la Historia humana algo de esencial y permanente, que como tal subsiste por toda la duración de los siglos y puede ser en todos tiempos conocido? ("Bosquejo de las leyes de la historia y del progreso humano", t. V, N.º 79, S. 321). "Oficio del crítico", so gibt Juan López-Morillas wieder, "es deslindar con finura lo absoluto de lo accidental, lo permanente de lo transitorio [...] el crítico [...] se adentrará en la espesura de la historia literaria en busca de lo que Canalejas llama 'ideas madres...', las del hombre, la naturaleza y la de Dios', persuadido de que son ellas, y no los 'enloquecimientos pasajeros, producidos por accidentes históricos' lo que urge sacar a la luz y analizar con cuidado" ("Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, Barcelona 1973, S. 29).

⁵³⁵ Vgl. etwa Alazraki, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", S. 154; Alonso, "Civilización y barbarie", S. 257; hier Teil I, Anm. 209. Die These von Parallelen oder textuellen Affinitäten der Argumentationen Martí's und Sarmiento's steht einer diametral entgegengesetzten gegenüber: Pedro Pablo Rodríguez etwa bezeichnet Sarmiento als "verdadera antípoda de las concepciones martianas" ("Guatemala: José Martí en el camino hacia nuestra América", S. 233), wobei er wiederum auf Retamar verweist.

⁵³⁶ Zitiert nach Vitier, *Temas martianos*, S. 238; der Ausspruch dürfte auf Ignacio Agramonte bezogen sein.

Interpretation der Welt, jenem "mero hombre físico"⁵³⁷ den Menschen entgegen:

Mas, a poco que se les mira, surge de aquella bestia el hombre.⁵³⁸ Golpean en el pecho a sus visitantes, como para decirles que confían en ellos, y les ofrecen su pecho luego, a que los visitantes golpeen en él. Tienen magos y tribus, y excelente memoria.⁵³⁹ El homicidio es crimen de que se vengan los elementos desatando sobre los fueguianos sumisos su cólera. Han oído hablar del diablo, y dicen que allí no hay diablo. Saben de amar y agradecer, que es saber bastante.⁵⁴⁰

Der Sprecher erhöht sich hier nicht zum Vertreter der Gattung Mensch, während die *fueguianos* 'etwas anderes' sind – außerhalb ('sie gehören nicht zu uns'; 'wir, die Menschen, die Höherwertigen' vs. 'sie, die Minderwertigen, die Affen'); die *fueguianos* werden weder kollektiv inferiorisiert noch zur 'Rasse' gebildet. Diese kurze Passage kann geradezu als Paradebeispiel für intertextuelle Referenzen in Martí's Schriften dienen. Die zentralen Themen, die der Kubaner darin anspricht, können wie folgt gruppiert werden: 1) Religion ("magos", "elementos"), Gesellschaftsstruktur ("magos", "tribus"), Rechtsempfinden ("homicidio", "crimen"); 2) Kommunikation ("golpean en el pecho", "ofrecen su pecho"), Vertrauen ("confían", "ofrecen su pecho"), Liebe ("amar"), Dankbarkeit ("agradecer"; Gefühl, emotiv), Verstand ("excelente memoria", "saber"; Denken, kognitiv). Damit sind hier alle wesentlichen Charakteristika und Kulturelemente des Menschen (und zwar auch des Menschen im Sinne eines ethischen Subjekts) zu finden, die den *bárbaros*, *salvajes* und 'inferioren Rassen' im sozialdarwinistischen und rassenanthropologischen Diskurs grundweg abgesprochen, entzogen oder ausschließlich als Errungenschaft der 'Zivilisation' und ihrer 'Rassen' gefeiert wurden.⁵⁴¹ Wo in jener 'semiotischen

⁵³⁷ "Un congreso antropológico en los Estados Unidos", in: *La Nación*, 2 de ag. 1888, EEU, S. 1068

⁵³⁸ Auch wenn die *fueguianos* Tiere zu sein scheinen, "fangosa la melena, listado el rostro de blanco y encarnado, de piel de guanaco amparada la espalda, desnudo el pardo cuerpo", erscheinen sie ebenso wie Manifestationen des Göttlichen, "divinidades del pantano" ("Darwin ha muerto", XV, S. 374). Auf der folgenden Seite insistiert Martí: "y ve a los míseros apires, que son hombres y parecen bestias, como monstruos moribundos" – solange bis man ihre Stärken erkennt: "hasta que echan a tierra la gran carga, que es de docientas o más libras, y emprenden viaje riendo y gracejando, cuando sólo comen carne una vez la semana". Das heißt, je näher und tiefer man blickt, eindringt (*penetrar*), je mehr verschwindet das Tier, der *salvaje*. Martí nimmt hier also nicht eine Inversion der althergebrachten Polarität vor, noch konfrontiert er die *salvajes* mit den 'Menschen' anstelle der 'Zivilisierten' und setzt damit nicht eine Dichotomie gegen eine andere: Die *salvajes* werden, wenn auch 'wild', in ein allumfassendes Prinzip Mensch integriert. Als Individuen sind sie in die übergeordnete Einheit 'Mensch' eingeschlossen – als anthropologische Gruppe in die Einheit 'Menschheit'.

⁵³⁹ Wird in einem kulturanthropologischen Ansatz wie dem des von Martí hochgeschätzten Daniel Garrison Brinton auch eine 'freie Aktivität des Denkens' gegenüber einem ausgeprägten Erinnerungsvermögen als ausschlaggebender für die Entwicklung von Zivilisation erachtet, verhindert dies nicht gänzlich die Achtung vor den Fähigkeiten eben jener 'Wilden': "These savages have the happiest memories in the world" betont Brinton im Rückgriff auf La Hontan in *Myths of the New World. The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas* (New York 1976 [1868], S. 18). Ideografische Schriftsysteme mögen aufgrund der Förderung von "mental servility" nach Brinton letztlich eine "fatal inferiority" implizieren (ebd., S. 20). Deswegen wird etwa den Azteken und Mayas der Status einer Zivilisation dennoch nicht abgesprochen. Das öffentliche Schulwesen im alten Mexiko verdient eine entsprechende Anerkennung: "The youth who were educated at the public schools of ancient Mexico [...] learned by rote, long orations, poems, and prayers with a facility astonishing to the conquerors, and surpassing anything they were accustomed to see in the universities of Old Spain" (ebd., S. 19). Solcherlei innerhalb eines kulturanthropologischen Rahmens formulierte Würdigungen werden bei Sarmiento gerade nicht angeführt.

⁵⁴⁰ "Darwin ha muerto", XV, S. 376.

⁵⁴¹ "Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza, son tanto más grandes cuanto más elevados están en la escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos [...]" (Sarmiento, *Conflicto*, S. 87) – "Los salvajes tienen todos el cráneo del mismo tamaño, y piensan todos lo mismo; es decir, no piensan, sino que sienten" (ebd., S. 195) – "En el estado de barbarie se diferencian los cráneos; y empiezan a haber opiniones, es decir, unos pocos que empiezan a dudar de algo" (ebd., S. 195). Ganz deutlich überlagerten sich hier die kulturanthropologisch-ethnologische und die rassentheoretisch-eugenische Linie. Auf S. 88 führte Sarmiento im Rückgriff auf den zentralen 'rassistischen' Marker des Hirniñdizes aus: "Se comprende que las razas superiores sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el mínimo es común en todas las razas, y que el máximo, que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados." Bei Stocking wurde die Überlappung verschiedener epistemischer Linien wie folgt dargestellt: "Darwinian evolution, evolutionary ethnology, and polygenist race thus interacted to support a raciocultural hierarchy in terms of which civilized men, the highest products of social evolution, were large-brain white men, and only large-brained white men, the highest products of organic evolution, were fully civilized" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 122). Das Ergebnis las sich bei Sarmiento so: "La mayor parte de las lenguas de los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea" (*Conflicto*, S. 279) – "Tan incapaz de concebir como de raciocinar, pasa su vida en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es ignorante de sí mismo y de cuanto lo rodea" (ebd., S. 84; die Zitation stammte aus F. Depons *Voyages* aus dem Jahre 1800/1801). Das intellektuelle Reflexions- und Abstraktionsniveau der 'Wilden' – "las inferiores" – wird auf die Aussage "no piensan, sino que sienten" – das Minimum – reduziert. Ihre Natur ist eine andere, ihre Menschheit wird nicht anerkannt.

Wissenschaft⁵⁴² der Unterschiede und Kategorien die Grenzen gezogen wurden, löst Martí die Grenzen auf, macht sie durchlässig. Eine reduktionistische Phänomenologie der Unterschiede wird zu einer Ontologie des Gemeinsamen.⁵⁴³ Gegen die wesentlichen Kategorien setzt Martí das Wesentliche, das wesentlich Menschliche. Statt Fokussierung auf Differenz, setzt er das Ähnliche des 'Anderen' und die Zugehörigkeit zu *einer gemeinsamen* Gemeinschaft. Martí sucht den Menschen, nicht die Kategorie. Aus Grenzen werden Schnittmengen. Entgegen jener halben oder geblendeten "mirada vuelta adentro" der Theoretiker ist er bemüht, das Unsichtbare, das Nicht-Gesehene sichtbar zu machen. Einer ausschließenden und beinahe ausschließlich negativen Ontologie der Anderen ("no pueden", "no sabe", "no piensan", "no tienen", "no comprenden")⁵⁴⁴, der 'Primitiven', des 'Defizitären', setzt Martí eine affirmative Sicht entgegen,⁵⁴⁵ der jede Verurteilung fern liegt – aber auch jede einseitige Verherrlichung, die das 'Primitive', 'Barbarische' entweder leugnet⁵⁴⁶ oder apotropäisch gegen eine als schädlich apostrophierte Zivilisation setzt und einer Idealisierung unter umgekehrten Vorzeichen entsprechen würde.⁵⁴⁷ Ein Wertesystem, welches auf der Gegenseite einer Art 'mentalen' oder vielmehr 'kranialen Rachitis' zu entspringen schien,⁵⁴⁸ erscheint hier nicht nur sympathisch, sondern auch sinnvoll,⁵⁴⁹ und

⁵⁴² Nach Leys, "Races and Proper Places", S. 113, im Zusammenhang mit der Debatte um 'rassische' und individuelle Degeneration.

⁵⁴³ Wohingegen man im Rassismus (Biologisierung, Naturalisierung), in den Worten Taguieffs, von einer "Phänomenologie der Unterschiede" zur "reduktionistischen Ontologie" übergeht (*Die Macht des Vorurteils*, S. 139).

⁵⁴⁴ Wie auf S. 83 unter Anwendung einiger von Taguieff offerierter Modelle zusammengefasst wurde, erfolgte die rassenbildende Betrachtung und Bewertung des Indios oder des Mestizen (Mulatten) über das, was dieser *angeblich* ist (Kategorie), unter Ausschluss all dessen, was er tun kann: "no piensan", "no están preparados", "no tienen", "no tiene", "no late", "no hay", "no llevan", "no pueden", "no sabe", "no comprenden", "incapaz", "incapaces", "incapacidad", "limitado su poder", "le falta" etc. Für Martí hingegen schließt die 'Primitivität' jener *bárbaros* gerade nicht aus, was sie können.

⁵⁴⁵ Die Negation in der oben zitierten Passage zu den *fueguianos* – "no hay diablo" – impliziert eine positive Wertung.

⁵⁴⁶ In seinem Bericht über den Mitte 1888 abgehaltenen "Congreso antropológico" bezieht Martí sich auch auf Kannibalismus, jedoch ohne diesen in der Manier eines 'Antibarbarus' als Ausdruck und Beweis von Minderwertigkeit zu verurteilen und ohne in die in diesem Akt üblicherweise implizierte definitorische Gewalt zu verfallen (vgl. *EEU*, S. 1068).

⁵⁴⁷ Die in der Passage über die *fueguianos* implizierte differenzierende Operation mündet nicht in eine Biologisierung. Dies heißt, dass Martí auf kognitiver Ebene und (insbesondere) vor dem Hintergrund der kulturellen Kodes seiner Wahrnehmungsschemata jene *bárbaros* sehr wohl als anders, nicht-gleich und auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe als der eigenen anzusiedelnde Gruppe wahrnimmt, er dabei aber nicht der Determinierung durch präfabrizierte, latente Feindseligkeit unterliegt. Weitere, rassistischen Dispositionen eigene Kognitionen wie Klassifizieren – Trennen und vertikales Hierarchisieren – sowie Rechtfertigen bleiben aus. Entgegen fehlendem Respekt, Verachtung und 'wissenschaftlich' diktiertem Exklusion aus dem Kreis der menschlichen Wesen, wie sie bei den in Teil I angeführten Autoren festgestellt werden konnten, verbalisiert Martí das Ähnliche, Gemeinsame, Verbindende, Menschliche. Dabei steht im martianischen Text die Kommunikation mit dem Anderen und die Kommunizierbarkeit der Idee der menschlichen Gemeinsamkeit und nicht der Andere als solcher im Vordergrund: Fokussierung des Gemeinsamen gegen Fokussierung der Differenz, Integration gegen Alterisierung und *hétéroracisation*. Eine (wenn auch über textuelle Referenzen erzeugten) Begegnung mit dem Anderen nähert sich hier, um den Erläuterungen Taguieffs zur dialogischen Philosophie von Francis Jacques zu folgen, einer "Relativierung des Ego" an, d.h. einer "Dezentrierung des Subjekts": "Das als gemeinsam Angenommene" impliziert "die Anerkennung des Anderen in der Situation des Dialogs, in dem der Angesprochene den Status der Person [hier: des Menschen] und gleichzeitig einen persönlichen Status hat: so bildet sich [nach den Worten Jacques] eine 'Dissymmetrie ohne Privileg zwischen den Personen' heraus" (Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 553, Anm. 44; Jacques, Francis, "Les conditions dialogiques de la référence", in: *Les Etudes philosophiques*, 1977, S. 287; vgl. auch ders., *Über den Dialog: eine logische Untersuchung*, Berlin 1986). Just diese Art von Dissymmetrie (von Symmetrie, wenn auch nur als Norm, ganz zu schweigen) ist dem rassenanthropologisch orientierten, fremdrassenbildenden Diskurs fremd: 'Der Andere ist die 'Rasse', der *salvaje*, der Barbar'. Nicht nur partizipieren hingegen die *bárbaros* im angeführten Martí-Zitat an der universellen Gemeinschaft der Menschen, an der gemeinsamen menschlichen Natur (die im Rassendiskurs unterdrückt wird); Martí ist hier vor allem auch Mit-Mensch. In das Reden über 'sie' ist ein 'wir' integriert, der Grenze zwischen 'sie' und 'wir' ist ein 'uns' übergeordnet, an dem 'sie' partizipieren. Die *bárbaros* sind Martí eigener Gruppe, dem eigenem 'wir' nicht gleich, stehen aber dennoch nicht außerhalb des eigenen Systems, "verortet außerhalb der gemeinsamen Werteskala" (Taguieff, S. 156). Der Andere ist anders, besitzt aber ein Gleiches. Da, wo in der Theorie ein 'Außerhalb' gedacht wurde, denkt Martí *auch* ein 'Innerhalb'. 'Sie' und 'wir' werden *nicht* als "inkommensurable Einheiten konstruiert" (ebd.), 'sie' und 'wir' können verglichen werden. Das ist die Brücke, die im rassistischen Diskurs nicht geschlagen werden kann. Martí schlägt sie. Auch wenn die *bárbaros* auf den anthropologischen *metalenguaje* verweisen und ebenso bezeichnet werden, vereint Martí, ohne auszugrenzen. Spricht hingegen Sarmiento von den 'Wilden', dann in ihrer totalen Exteriorität. In seinem Diskurs sind sie lediglich Statisten. Martí's Ansatz, sein stetes Bestreben, zu verbinden und Grenzen zu überwinden, wird übrigens in einem gänzlich anderen Kontext, d.h. dem Artikel "El puente de Brooklyn" besonders deutlich, denn dort erhebt er die Brücke – auch als "brazo poderoso de la mente humana" angeführt – explizit zum Symbol der menschlichen Vereinigung: "¡Esto son llamados ahora a ser todos los hombres: soldados del puente!" (in: *La América*, Nueva York, junio 1883, *EEU*, S. 275).

⁵⁴⁸ 'Rachitisch' sind für Martí vielmehr jene Theoretiker und "naturalistas de ojos cortos, que de puro mirar a los detalles

dies obwohl eben auch Martí 'primitive Wesen' durchaus als 'unentwickelt', wenn nicht abstoßend empfinden kann.⁵⁵⁰

Dort, wo Sarmiento sarkastisch die Absenz Gottes betont (bzw. behauptet) – "La mayor parte de las lenguas de los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea" (Gehirnindiz!) – und damit die 'Dummheit' in den Vordergrund rückt, finden wir in der martianischen Passage die Absenz des Teufels: 'Sie haben kein Wort für Teufel, da sie die Idee nicht haben' scheint hier der regierende (Gegen-)Gedanke zu sein,⁵⁵¹ durch den zusätzlich der Aberglaube der 'zivilisierten' (barbarischen?) Christen ins Blickfeld rückt: "Han oído" betont die Fremdheit dieser Idee unter diesen *bárbaros*⁵⁵² und zugleich die Absage an die darin enthaltene Ontologie des Bösen;⁵⁵³ (auch) Dummheit ist relativ. Ausgeschlossen werden die *bárbaros* hier also, insofern es sich um einen negativen Bezugsrahmen des (offiziellen, offiziell vorgegebenen) 'wir' handelt.⁵⁵⁴

Eine strikte Trennung von Selbst oder 'wir' und dem/n Anderen wird aufgehoben durch: 1) Relativierung, Minimierung der Differenz, der Alterität; 2) Relativierung 'zivilisierter' Vorstellungen⁵⁵⁵

pierden la capacidad de entender [...] la armonía de la Naturaleza" – mithin gerade diejenigen, welche den Diskurs über 'Wilde', 'inferiore Rassen' und 'rassistische Minderwertigkeit' produzierten ("Buenos y malos americanos", abril 1884, VII, S. 253; vgl. auch hier Anm. 521).

⁵⁴⁹ Die von Martí vorgenommene Textualisierung bzw. Re-Textualisierung des Feuerländer-Themas erhellt ein Vergleich mit dem Darwin'schen Originalton. Der Biologe selbst hatte zu den *Fuegianos* festgehalten: "I believe if the world was searched, no lower grade of man could be found" – "Their red skins filthy and greasy, their hair entangled, their voices discordant, their gesticulation violent and without any dignity. Viewing such men, one can hardly make oneself believe that they are fellow creatures placed in the same world. [...] It is a common subject of conjecture, what pleasure in life some of the less gifted animals can enjoy? How much more reasonably it may be asked with respect to these men" (zitiert in Gould, *Mismeasure*, S. 417; zu einer abgemilderten Position vgl. ebd., S. 419-421).

⁵⁵⁰ Dabei erscheinen Martí hinsichtlich der "hombres primitivos" die indianischen unter ihnen gerade als am wenigsten abstoßend: "De todos los hombres primitivos es el más bello y el menos repugnante" ("Arte aborigen", Nueva York, 1884, VIII, S. 329; vgl. dazu auch hier Anm. 605).

⁵⁵¹ Martí war über die im *Conflicto* abgehandelten Thesen unterrichtet. So vergleicht er die Themen dieses Buches mit dem exklusiv auf Amerika zugeschnittenen Themenkatalog eines anthropologischen Kongresses der *British Association* in Montreal: "Por cierto que un caballero distinguido de nuestros países, que acaba de presidir una república, está escribiendo un libro de historia primitiva americana, que en muchos puntos se roza con lo que va a discutirse en la sesión de Montreal. No diremos el nombre del ex presidente, que sobre lo que lleva en su mente, ha comprado ya una rica librería de obras sobre América; sino los asuntos de debate en la sesión, que serán estos: Las razas nativas de América, sus caracteres físicos y su origen. La civilización de América antes del tiempo de Colón, con especial estudio de las relaciones primitivas de América con el Antiguo Continente. Arqueología de Norteamérica: cuevas, habitaciones y aldeas: arquitectura de piedra de México y Centroamérica. Lenguas nativas de América. Colonización europea y sus efectos en las tribus aborígenes" ("Reunión próxima de la British Association. Asuntos de antropología americana", in: *La América*, Nueva York, jun. 1884, VIII, S. 340-341; als Martí dies schrieb, hatte Sarmiento den zweiten Teil seines Buches, der in die späteren Ausgaben als "Conclusiones" integriert wurde, noch nicht beendet). Daraus dürfte abzuleiten sein, dass sich Martí (wie es wiederholt vorgebracht wurde) eben nicht nur und exklusiv auf die berüchtigte und zunächst über den *Facundo* popularisierte Dichotomie, sondern ebenso auf die anthropologischen 'Daten' des *Conflicto* bezieht, wenn er gegen Sarmiento Position bezieht.

⁵⁵² Es mag hinzugefügt werden, dass der führende Kulturanthropologe und Referenzautor Martis Daniel G. Brinton zur Idee des Teufels unter lateinamerikanischen Ethnien ausführt: "This notion, which has its historical origin among the Parsees of ancient Iran, is unknown to savage nations. 'The Hidatsa,' says Dr. Matthews, 'believe neither in a hell nor in a devil.' 'The idea of the Devil,' justly observes Jakob Grimm, 'is foreign to all primitive religions.'" (*Myths of the New World*, S. 60; im Folgenden *MNW*). Die Sicht Martis ist also keineswegs nur eine rein persönliche.

⁵⁵³ Damit wird natürlich und *en passant* auch das aus der Legitimationsdebatte der *conquista* stammende Argument unterlaufen, nach dem die Indios aufgrund der Absenz des Christentums 'minderwertig' seien und erst durch Missionierung und Konvertierung zu 'richtigen Menschen' würden. Die Absenz christlicher Vorstellungen impliziert im oben besprochenen Zitat vielmehr die des Schlechten. In diesem Sinne sind 'sie mehr X als wir' (vgl. dazu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 156; Teil I, Anm. 474). Martí selbst lehnte die Idee des Teufels stets ab.

⁵⁵⁴ In der Passage über die *Fuegianos* nimmt Martí gleich an mehreren Orten eine Reorganisation der Grenzen vor. Denn auf der anderen Seite werden die 'Zivilisierten', welche den Sieg des *fittest* für sich beanspruchen und damit Stärke mit Gewalt gleichsetzen, aus dem positiven, d.h. ethischen Bezugsrahmen der 'Barbaren' ausgeschlossen: Während diese Logik der Vernichtung von dem in Argentinien wirkenden Holmberg in seiner Rede zu Ehren Darwins mit jenen Worten "acabamos con los indios, porque la ley de Malthus está arriba de esas opiniones individuales" illustriert wurde, vermerkt Martí seinerseits in seinem Artikel zum Tode Darwins über die Ethik dieser *bárbaros* fast nebenbei: "El homicidio es crimen". Damit setzt er bei ihnen nicht nur den Besitz eines eigenen Selbst voraus. Was mir noch wichtiger scheint: Diejenigen, die zuallererst von der Vernichtungslogik betroffen sind, erkennen in dieser Perspektive das Selbst der Anderen an. Die 'mentale Rachitis' wäre demnach auf der Seite der 'Zivilisierten' zu verorten. Die Absenz des Positiven würde hier implizieren: 'Wir, die 'Zivilisierten', sind weniger X als Sie'. X kann beliebig substituiert werden durch 'anständig', 'respektvoll', 'Menschenleben achtend'.

⁵⁵⁵ 1894 notiert Martí zunächst "Comprar *My own Story*, de J. Miller. Justicia al indio." Den Angaben in der *Library of Congress* zufolge müsste der Vorname des Autors Joaquin und der Untertitel des Buches *Life amongst the Modocs* lauten (Chicago 1890). Nachdem Martí es offensichtlich gekauft hat, schreibt er Folgendes heraus: "'Yea: let me say this, now at last, over the graves of these dead red men. I owe them much. I owe no white man anything at all. [...] I say this,

(Verschiebung der Grenze/der hierarchischen Grenzziehungen, Umwertung und Reformulierung von negativer/positiver Qualität, Ausschließen der Endogruppe vom Positiven,⁵⁵⁶ der Exogruppe vom Negativen); 3) das gemeinsam Menschliche,⁵⁵⁷ Prinzip der 'Diffundierung' (weder Exo- noch Endogruppe, weder nur das Andere ['sie'] noch nur das Eigene ['wir'], sondern das wesentlich Menschliche). Im Rassendiskurs wird der 'Mensch' ('wir') gegen Minorisierte oder 'Minderwertige' definiert, bei Martí werden diese angeblich 'Minderwertigen' mit dem Menschen definiert.

Der Kategorisierung in die wesentlichen Kategorien der in Teil I dargestellten Stadien des *homo sapiens* hält Martí in einer Mischung aus partieller Akzeptanz und Reformulierung der Evolutionsidee⁵⁵⁸ ferner entgegen:⁵⁵⁹

No por fajas o zonas implacables, no como mera emanación andante de un estado de la tierra, no como flor de geología, pese a cuanto pese, se ha ido desenvolviendo *el espíritu humano*. [...] En el *espíritu* del hombre están, en el *espíritu* de cada hombre, todas las edades de la Naturaleza.⁵⁶⁰

surely I owe no white man for favor, or friendship, or lesson of love, or forbearance of any sort. Yet, to the savage red men that gathered about the base of Mount Shasta to battle and to die, I owe much—all that I am or ever hope to be" ("Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 420-421).

⁵⁵⁶ "Saben de amar y agradecer" gilt wohl umso weniger für diejenigen 'Zivilisierten', die sich zum Status der *fuegianos* geäußert hatten.

⁵⁵⁷ Zum heiligen Baum einer in Argentinien beheimateten indigenen Ethnie hält Martí in "Darwin ha muerto" fest: "[...] el árbol sacro de Wailechu, de cuyos hilos, que en invierno hacen de hojas, cuelgan los indios piadosos, porque la *naturaleza humana* goza en dar, ya el pan que llevan, ya el lienzo que compraron para los usos de la casa, ya la musiquilla con que divierten los ocios del camino [...]" (XV, S. 376 [Herv. S.G.]).

⁵⁵⁸ Ein ähnliches Verhältnis zeitigt die "Carta de Martí", 21 de oct. 1883 (EEU, S. 292-294).

⁵⁵⁹ Hinsichtlich der von Martí postulierten Ordnung von Aszendenz und Interrelation alles Materiellen und Geistigen verwendet Fina García Marruz auch den Terminus "evolucionismo espiritual" ("El tiempo en la crónica norteamericana de José Martí", in: EEU, S. 2048).

⁵⁶⁰ "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas", in: *La América*, Nueva York, abril 1884, VIII, S. 333 (Herv. S.G.). Ich betone in diesem Kontext im Gegensatz zu Leonardo Acosta (*José Martí, la América precolombina y la conquista española*, La Habana 1974, S. 19) und Jean Lamore ("*José Martí y las razas*", in: *Casa de las Américas* 198 [ene.-mar. 1995], S. 53-54), den Aspekt des allumfassenden, menschlichen Geistes (und die in diesem implizierte Verschiebung innerhalb des Stadienparadigmas). Sechs Jahre zuvor äußerte sich Martí mit einer Mischung aus partieller Zustimmung, Reserviertheit und einer nicht geringen Portion an eigenen Interpretationsmustern zu einigen der großen Theorien seines Jahrhunderts (auffallend ist bereits die Betonung des Analogiekonzepts und der Tendenz zu einer höheren und harmonischen Einheit). Dabei dürften sowohl allgemein biologisch-physikalische, evolutionistische und darwinistische als auch prädarwinistische Ansätze ihre Rolle gespielt haben: "Dos grandes exámenes ocupan hoy a los filósofos: el examen de la tierra, y el examen de la vida: Lyell en aquel, Darwin en este han echado abajo orgullosas o incorrectas intuiciones de Cuvier y Linneo. El mundo no es una serie de actos, separados por catástrofes, sino *un acto* inmenso, elaborado por *una* incansante obra de *unión*. Se hace viejo mejorando, pero *natural* y regularmente.—El hombre no es un soberbio ser central, individuo de especie única, a cuyo alrededor giran los seres del cielo y de la tierra, animales y astros; sino la cabeza conocida de un gran orden zoológico, implacable en sus semejanzas, riguroso en sus comparaciones, invencible en sus reglas taxonómicas. Han muerto la teoría de las catástrofes, concepción hueca de Cuvier, y la teoría antropocéntrica, concepción presuntuosa de la sistemática escuela espiritualista. Todas estas modernas verdades sobre la naturaleza de la tierra y la del hombre [...]; todas estas modernísimas teorías, no halladas en las caprichosas nebulosidades del espíritu, sino en las huellas solemnes que los hechos geológicos han dejado tras sí; los trabajos anatómicos de Huxley; las conferencias comparativas de Haeckel; la revolución en el sistema de la creación de Lyell; las exageradas y ardientes polémicas de Büchner; [...] todo lo que los hombres han pensado sobre todas las grandes cosas que hacen pensar [...]" ("Libros nuevos", Guatemala, abril 1878, OCEC, V, S. 300-301 [Herv. S.G.]). Und noch einmal ist dieser Rezension Martí's typische, im April 1875 im *Liceo Hidalgo* vorgebrachte konziliante Haltung gegenüber einer "exageración de la materia" und der des rein Geistigen abzulesen, welche auch in der intermediären Position des Krausismus ihren Ausdruck fand (ich verweise auf die im Rahmen der mexikanischen Kontroverse um Positivismus und Spiritualismus geführte Debatte, OCEC, III, S. 237-242). Martí's Haltung bewahrt ihn davor, falsche Intuitionen vorschnell als 'objektive Wissenschaft' zu übernehmen, und wenn er den Vertretern des Materialismus/Biologismus entgegnet: "Yo he aprendido mi espiritualismo en los libros de Anatomía comparada, y en los libros materialistas de Ludwig Büchner" (ebd., S. 242), ist er deswegen keineswegs der materialistischen (und rassentheoretischen) Schule Büchners zuzurechnen (wie bei Béguez, *Martí y el krausismo*, S. 60ff. u. 82-83); vielmehr könnte er seine Art von Spiritualismus gerade im Vergleich mit der materialistischen Gegenseite bestätigt gefunden haben (vgl. auch nochmals die "Apuntes" von 1879): "Difícilísimo y muy ocasionado a errores es todo lo que se asienta en esta materia. [...] De hechos iguales, deduce cada cual consideraciones diferentes. Cree Büchner que el desarrollo de la inteligencia corre parejas con el desarrollo de los cráneos; y examina Quatrefages cuatro mil cráneos, y en un libro eruditísimo demuestra que el cráneo no influye esencialmente en el desarrollo de la inteligencia humana. Vogt escribe su admirable anatomía comparada para deducir de ella la derivación innoble de nuestra especie de la no extinguida raza simia. [...] Cuando una cosa se transforma en otra, subsiste en la segunda forma, y no puede subsistir más que en ella: si el hombre se deriva del mono, ¿cómo subsisten la forma primitiva y la segunda? Un libro admirable ha producido una deducción falsa: una inteligencia no preocupada deduce del libro la verdad. Todo marcha transformándose, en constante analogía. No se ha nacido de la bestia común para abrirse en distintos seres por una ley de desarmonía y desigualdad. Se marcha en líneas paralelas, no en forma triangular" – was hier gegen den Derivationsgedanken und das Postulat eines einzigen "mismo origen" aller Lebensformen sprechen dürfte. "La comparación de los seres existentes enseña que en las diversas épocas de los seres, la analogía se ha mantenido en una relación igual. [...] El fuego central

Dies verbindet, anstatt zu spalten. Entgegen der deterministischen Disposition, die der biologische Essenzialismus impliziert,⁵⁶¹ postuliert Martí hier ganz im Sinne der kulturanthropologischen These der *unity of the human mind* zwar eine Aufwärtsentwicklung, jedoch nicht die an das Hirnindiz gebundene Entwicklung von anthropologischen Stufen oder 'Rassen', die letztlich determiniert werden vom "Gegebenen", "Unfreiwilligen", "Festgeschriebenen"⁵⁶², sondern des Menschen, des menschlichen Geistes, der (auch) determiniert, sich ent-wickelt und in dieser 'Evolution' vom Prinzip der *unión*, zum Einen hin, regiert wird: "El mundo no es una serie de actos, separados por catástrofes, sino un acto inmenso, elaborado por una incesante obra de unión."⁵⁶³ Analogie und Synthese vereinen das, was die Idee vom Überlebenskampf aufsplittet. Der Geist des Menschen steht letztlich gegen (oder überwindet) materielle Emanation und *missing link* oder 'prähumanes' Stadium. Nicht die Physis, Körper, 'Rasse' und Naturgesetze stehen in einem Kausalzusammenhang – zudem einem fatalistischen, schicksalshaften –, sondern Natur und Geist.⁵⁶⁴ Die Natur wirkt nicht auf anthropometrisch oder

obra en la capa térrea con más fuerza, y el fuego germinador se enciende más en los espíritus humanos. Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad. [...] Siendo unos mismos los hombres ¿marchan en tierras distintas por distintas leyes?" Dies schrieb Martí 1875 (ganz ähnlich auch Salmerón in "Bosquejo", S. 322; Martí, "Boletín", in: *RU*, 2 de jul., *OCEC*, II, S. 99) und Spuren davon sind auch in den Passagen über die *fuerguanos* auszumachen, denn (auch) an diesen demonstriert Martí die in eine höhere Einheit und Essenz mündenden "leyes de lo común" (die gleiche diskursive Divergenz gilt für Martí's "La Ley de la Herencia" aus dem Jahre 1884, *EEU*, S. 325-326). Sarmiento greift noch 1883 auf die Kranimetrie zurück, übergeht aber dabei mit *Nonchalance* die Untersuchungen Quatrefages: Jean Lois Armand de Quatrefages de Bréau, immerhin Mitgründer der *Association française pour l'avancement des sciences*, war in Bezug auf die Frage des Ursprungs der 'Rassen' Universalist und vertrat die monogenistische These. Auffallend ist seine Position, weil er nicht nur die These der Perfektionierbarkeit aller 'Rassen' propagierte und sich sowohl gegen radikale als auch gemäßigte mixophobische Dogmen aussprach, sondern auch positiven Resultaten der 'Kreuzung' zu Geltung verhalf (vgl. hierzu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 280; Leys, "Races and Proper Places", S. 111).

⁵⁶¹ Die Frage nach dem Wahrheitswert 'wissenschaftlicher' Theorien bzw. das Konstatieren ihrer Unwissenschaftlichkeit manifestiert sich auch in folgenden Notizen Martí's: "Gall estableció 30 facultades mentales positivas; Spruzheim [Spurzheim] las hizo subir a 35" (*Fragmentos*, XXII, S. 177). Einer auf das Nervensystem fokussierten Begründung seelischer Vorgänge begegnet Martí auch in den Fragmenten mit deutlicher Reserviertheit (vgl. XXII, S. 316). Franz Joseph Gall publizierte u.a. 1805 seine *Vorlesungen über die Verrichtung des Gehirns*, Berlin. Zu den von den Phrenologen initiierten 'Hirncharts' (sie sammelten die Gehirne ihrer verstorbenen Kollegen und anderer Berühmtheiten) hält Gould fest: "Some men of genius did very well indeed. [...] the great Cuvier stood out with his topheavy 1,830 grams. Cuvier headed the charts until Turgenev finally broke the 2,000 gram barrier in 1883. [...] Walt Whitman managed to hear America singing with only 1,282 grams. As a crowning indignity, Franz Josef Gall, one of the two founders of phrenology—the original 'science' of judging various mental capacities by the size of localized brain areas—weighed in at a meager 1,198 grams. (His colleague J. K. Spurzheim yielded a quite respectable 1,559 grams)" (*Mismeasure*, S. 124).

⁵⁶² Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 40.

⁵⁶³ Dabei interessierte Martí sich durchaus für die Naturwissenschaften, die Biologie sowie die Entstehung, Gesetze und *Wunder* des Lebens: "¿De qué talleres salimos nosotros, los seres complicados y maravillosos? [...] La vida es una agrupación lenta y un encadenamiento maravilloso. La vida es un extraordinario producto artístico" ("La Ley de la Herencia", ene. 1884, *EEU*, S. 325 u. 326). Es heißt ebd. auch: "Todo se vierte y convierte; pero todo en acuerdo con cada uno de los seres y objetos, y con todos." Eines der projektierten Bücher Martí's sollte denn den Titel tragen: *El plan de la Naturaleza* ("Libros", XVIII, S. 287). Ein weiteres, eine Art *Libro de Lectura*, hätte den "lector científico" zum Thema gehabt und ein Kapitel "De la verdadera y de la falsa ciencia" beinhaltet ("Libros", o.O.u.J., XVIII, S. 281).

⁵⁶⁴ Selbst wenn Martí in der kryptischen Ausdrucksweise des letztzitierten Satzes ("En el espíritu del hombre están, en el espíritu de cada hombre, todas las edades de la Naturaleza") auf das Theorem der Rekapitulation (also das der Wiederholung der stammesgeschichtlichen, evolutionären Stadien oder 'Primitivismen' [Phylogenese] in der individuellen Entwicklung [Ontogenese]) anspielen mag, was nur als Möglichkeit formuliert werden kann, bezieht er diese nicht auf die biologische, sondern auf die geistige Seite des Menschen (die hier einmal mehr als Element fungiert, das die modernen, 'entwickelten' Menschen mit den *hombres primitivos* verbindet). Mag der Mensch laut einem ähnlichen Zitat von Oktober 1884 auch biologisch in einer Beziehung zur Tierwelt stehen (was wiederum auf das Evolutionsthema deutet) – "el mundo animal está en concreción, en toda asociación o persona humana: cada hombre lleva en sí todo el mundo animal [...]" – steht er in gleicher Beziehung zu seiner historisch gewachsenen Nationalität und seinem Volk: "La vida individual es un resumen breve de la vida histórica; [...] la vida de un hombre copia la vida de una nacionalidad [...]" (*DPM*, S. 458; "Apuntes para las conferencias sobre América", La Habana 1879, *OCEC*, VI, S. 87). Ein Volk kann ebenso in einem einzelnen Menschen synthetisiert sein, wie umgekehrt jeder einzelne Mensch die Welt erschafft (was Martí wiederum als Gesetz des Geistes formuliert). Individuum und Kollektiv, der Einzelne und das Ganze, greifen ineinander, gehen ineinander über. Der Einzelne reflektiert im Allgemeinen die menschliche Natur, im Speziellen seine Nation und Epoche. "General Grant" und "Henry Ward Beecher" gelten Martí als *producto, expresión, reflejo* ihres Volkes (1885, *EEU*, S. 520-521; 1887, *EEU*, S. 812). Emerson hingegen "ni fue hombre de su pueblo, porque lo fue del pueblo humano" (*EEU*, S. 188). Der Mensch ist endogen und exogen (vgl. *Fragmentos*, XXII, S. 225). Es sei in diesem Zusammenhang auch auf Martí's mitunter komparatistischen Blick auf biologisch-physische Anthropologie und philosophische Ansätze verwiesen: "[...] de esas semiciencias de pelear, que hoy son y mañana no son, y dan por novísimo y de Darwin, lo que es de Diderot, o de Aristóteles [...]" ("Carta de los Estados Unidos", 25 de feb. 1891, *EEU*, S. 1479) – "Pues qué es la ciencia transformista, sino las migraciones de Buddha?" (*Fragmentos*, XXII, S. 305). Huxley sah, so Martí, den wissenschaftlichen Geist philosophisch oder poetisch präfiguriert ("Cuaderno de apuntes 9", XXI, S. 255) – "Emerson se anticipó a Darwin. La poesía vio antes: se anticipó en verso" ("Cuaderno de apuntes 21", 1894, XXI, S. 391). "Tyndall

phrenologisch verifizierbare Klassen, sondern auf den menschlichen Geist.⁵⁶⁵ Dieser wirkt einer biologischen Fraktionierung entgegen. Der fatalistischen Naturalisierung der (Unter-)Entwicklung dessen, was Colette Guillaumin unter den Begriff "Naturgruppen"⁵⁶⁶ fasst, wird der Mensch entgegengesetzt – ein Mensch: "El hombre es uno"⁵⁶⁷. Es gibt letztlich nur eine 'Kategorie': den Menschen.

In einem Text von nur vier Seiten ("El hombre antiguo de América y sus artes primitivas") finden wir im Zusammenhang mit den ansonsten in der Kategorie der *salvajes/bárbaros* verhandelten Entwicklungsstufen alleine auf der ersten Seite fünfmal das übergeordnete Wort "el (al) hombre" (ohne Attribut); im Gesamttext siebenmal "el (al/del/de cada) hombre" (ohne Attribut), zweimal in Pluralform "los hombres"/"de hombres" (ohne Attribut), siebenmal insgesamt "el (del/al) hombre antiguo/primitivo/nómada/sedentario americano/americano/de América/de las edades elementales" (einmal in Pluralform als "los hombres todos en su época primitiva"); ferner Bezeichnungen wie "el deseo humano", "el espíritu humano", "tribus bárbaras", "pueblos primitivos", "raza noble", "hijos de América", "los americanos", "el americano de aquel tiempo", "pueblos indios" ("peruanos", "del Arauco", "de México", "gente Maya").⁵⁶⁸ Es stehen also 17 Varianten des Ausdrucks "el hombre" bzw. "los hombres" dem einmaligen Gebrauch des Wortes "bárbaras" und dem zweimaligen Gebrauch von "el/los salvaje(s)" bzw. "pueblos/edades elementales" gegenüber, wobei hervorzuheben ist, dass letztgenannte Termini weder abwertend noch kategorisch bzw. kategorisierend angewandt werden. Indem all diese Begrifflichkeiten miteinander verschachtelt, in Relation(en) zueinander gesetzt und dem Konzept Mensch untergeordnet sind⁵⁶⁹ – und dies macht den ausschlaggebenden Faktor aus –, gelingt es Martí, die Relativität der typisierenden Rubrizierungen aufzuzeigen. So bezieht sich der "espíritu humano" bzw. der "espíritu del hombre/de cada hombre" just auf den "salvaje inglorioso de los cabos africanos" und "los hombres todos en su época primitiva". Der *salvaje* wird zum Beispiel und Inbegriff des Menschen und des Menschlichen.⁵⁷⁰ An zwölf Stellen des Textes verwendet Martí den Begriff

dice que debe a él toda su ciencia. Toda la corriente transformista está comprendida en un haz de frases de Emerson" ("Emerson", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 194). Martí sah den Naturalismus in Seneca, Renan den Darwinismus unter den Hebräern (vgl. XXI, S. 415). "[...] Emerson, que escribió [...] —como para probar q. no veía contradicción entre que el mundo fuese espíritu, y el espíritu tomase formas graduadas y crecientes. And striving to be man, the worm / Mounts through all the spires of form." ("Cuaderno de apuntes", 1894, XXI, S. 408) – "Darwin dice lo mismo que Tennyson;—y Browning en el "Paracelsus" dice, sobre la aparición y formación del hombre, poco más o menos lo que la mitología evolucionista de los chinos,—y lo de Emerson—de *gusano a hombre*" (ibd., S. 409 [Herv. im Orig.]). Die in der Perspektive Martí bisweilen festzustellende Konziliation zwischen diesen beiden Ansätzen bezieht sich also auch auf seine Beurteilung Emersons, dessen Naturphilosophie im eingangs genannten Satz – und durchaus implizit auf entwicklungsgeschichtliche Thesen der biologischen Disziplinen verweisend – ebenso Pate gestanden haben mag: "Y mantiene que [...] a través de cada criatura pasan todas las corrientes de la naturaleza [...]" (*EEU*, S. 191; zu Emerson vgl. auch Anm. 712). Nicht nur sah und betonte Martí Korrespondenzen und Analogien zwischen wissenschaftlichen Daten des "mundo meramente natural" und den "cosas del espíritu del hombre"; ein wissenschaftliches, naturgeschichtliches Buch erscheint ihm durchaus als wertvolle Quelle poetischen Schaffens: "Nada sugiere tanta y tan hermosa Literatura como un párrafo de ciencia. Asombran las correspondencias y relaciones entre el mundo meramente natural y extrahumano y las cosas del espíritu del hombre, tanto que un axioma científico viene a ser una forma eminentemente gráfica y poética de un axioma de la vida humana" (*Fragmentos*, XXII, S. 141). Leitprinzipien sind dabei jedoch die Harmonie und der Geist der Natur.

⁵⁶⁵ Die geistige Seite des Menschen wird zudem von inneren Gesetzen, dem kulturellen und sozialen Umfeld, den "circunstancias" mitgeprägt: "Dos madres tienen los hombres: la Naturaleza y las circunstancias" ("El puente de Brooklyn. Los ingenieros Roebling", in: *La Nación*, 18 de ag. 1883, *EEU*, S. 284).

⁵⁶⁶ "The idea of race", S. 44ff.

⁵⁶⁷ "El hombre es uno, y el orden y la entidad son las leyes sanas e irrefutables de la naturaleza" ("*La pampa*. Juicio crítico", VII, S. 371). "Naturaleza" bedeutet dabei gerade nicht eine naturbedingte und hierarchisierte Ordnung von essenziell differenten menschlichen Kollektiven. "Aquel espíritu de la Naturaleza que a todos nos hace uno", zitierte denn "*La pampa*" im genau entgegengesetzten Sinn.

⁵⁶⁸ Vgl. auch "La historia del hombre contada por sus casas", Nueva York, ag. 1889, XVIII, S. 354-371.

⁵⁶⁹ Diese absichtliche Unterordnung wird besonders deutlich an Martí's "Apuntes para las conferencias sobre América" von 1879 (*OCEC*, VI, S. 89), in denen er zunächst über die "Aimaras" notiert hatte "los primitivos", dies jedoch durchstrich und durch "al hombre primitivo" ersetzte.

⁵⁷⁰ "El deseo de ornamento, y el de perpetuación, ocurren al hombre apenas se da cuenta de que piensa: el arte es la forma del uno: la historia, la del otro" ("El hombre antiguo", VIII, S. 332) – "[...] desde que vino al mundo le gustó al hombre copiar en dibujo las cosas que veía, porque hasta las cavernas más oscuras donde habitaron las familias salvajes están llenas de figuras talladas o pintadas en la roca" ("La historia del hombre", XVIII, S. 361) – "Apenas estubo

"pueblos" (bzw. einmal "pueblo"), wohingegen der Terminus "raza" nur zweimal zu finden ist: Entweder er entbehrt jeder Wertung oder er umschließt die amerikanischen "pueblos primitivos" bzw. "hijos de América" und relativiert die gängigen anthropologischen Entwicklungslehren:⁵⁷¹ "Era raza noble e impaciente, como esa de *hombres* que comienzan a leer los libros por el fin. Lo pequeño no conocían y ya se iban a lo grande."⁵⁷² Der *salvaje* ist also nicht nur Mensch, sondern auch der Geist des Menschen: "Hay seda e hilo de oro en el espíritu nativo americano. Y color, y elegancia."⁵⁷³ Bei Sarmiento hörte der *salvaje* auf, ein Mensch zu sein, er war *salvaje*, Kategorie und eine bestimmte (mehr oder weniger materielle) Form von Existenz; ein Gorilla. Distanz, Ablehnung und Verachtung bestimmten das Beziehungsverhalten. In "Las ruinas indias" beschreibt Martí die Entwicklung der bei Sarmiento als "enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia" abgehandelten Indios, welche – im besten Fall – 'gerade einmal die "civilización del maíz" erreichten' und – im schlechteren – 'nicht einmal bis fünf zählen konnten'⁵⁷⁴, ohne auf Begrifflichkeiten wie *salvaje* oder *bárbaro* zurückzugreifen: "Unos vivían aislados y sencillos, sin vestidos y sin necesidades, como pueblos acabados de nacer; [...] Otros eran pueblos de más edad [...]. Otros eran ya pueblos hechos [...]."⁵⁷⁵

la tierra en condiciones de que apareciese el hombre sobre ella, apareció, dondequiera que pudo la tierra soportarlo, el hombre" ("El repertorio del *Harper* del mes de mayo", in: *La América*, mayo de 1884, XXIII, S. 23) – "Y ya en aquellos hombres, los del período glacial, existía el deseo de producir la belleza, que es uno de los distintivos más hermosos del hombre apenas se ven las manifestaciones de él" (*Fragmentos*, XXII, S. 306).

⁵⁷¹ Dabei ist Martí's Denken nicht relativistisch. Es handelt sich vielmehr, wie Fernet-Betancourt schreibt, um ein Denken, "que no es relativista sino relacionador" ("José Martí y la filosofía", in: ders. *Aproximaciones a José Martí*, Aachen 1998, S. 94). So ist es gerade das Fundament der "filosofía de relación", das, wie Martí hervorhebt, sowohl er selbst als auch Krause vertreten (XIX, S. 367-368; vgl. Anm. 729).

⁵⁷² VIII, S. 334 (Herv. S.G.). Diese Idee eines 'übersprungenen' Anfangs formuliert Martí auch an anderer Stelle: "¡Cómo hubiera podido acabar, a haber vivido abandonada a sí propia, raza que con hermosuras tales comenzaba!" (er bezieht sich hier auf die Kunstwerke von Palenque, Chichén Itzá, Uxmal; "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", in: *La Nación*, Buenos Aires, 6 de mayo 1884, in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 9 u. 5).

⁵⁷³ Ebd., S. 10. Noch deutlicher hatte Martí es bereits 1876 formuliert: "Todos los pueblos tienen algo inmenso y majestuoso y de común, más vasto que el cielo, más grande que la tierra, más luminoso que las estrellas, más ancho que el mar: el espíritu humano" ("Extranjero", 16 de dic. 1876, *OCEC*, II, S. 299). Geist erscheint zudem als der 'wesentliche Samen', als das, was von 'Gott' in jedem Menschen lebt (XXIV, S. 17). Freiheit und Machtlosigkeit, Anstand und Elendigkeit, Göttlichkeit und 'Menschlichkeit' als Möglichkeiten der Persönlichkeit bezieht Martí auf sich selbst, jede Seele, jeden Menschen: 'Alle gehören wir dazu' (vgl. "Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 68).

⁵⁷⁴ Vgl. Teil I, Anm. 294.

⁵⁷⁵ Nueva York, agosto 1889, XVIII, S. 380. Barbaren sind in "Las ruinas indias" hingegen all diejenigen, die von Unwissenheit und Aberglauben angetrieben werden: Dies betrifft in gleichem Maße Indios, Griechen, Juden und Christen, wobei der Zeitfaktor besonders zuungunsten der Christen ausfällt (vgl. auch die Ausführungen in Anm. 932, Teil III). Relativiert (oder relational umgedeutet) wird auch die ansonsten stets auf die Indios fokussierte, semantische Gleichsetzung von 'Barbarei' und Dummheit: "[...] los chichimecas bárbaros, que [...] tuvieron reyes de gran sabiduría" (ebd., S. 382). Ebenso wie Römer, Griechen oder Hebräer hatten die indianischen Völker ihre Redner, Weisen und Herrscher. Eine ethische Verortung des Ausdrucks nimmt Martí in seinem Text über Las Casas vor, in dem er im Gegensatz zu Sarmiento und Bunge den proindianischen Einsatz des spanischen Priesters als herausragend würdigt und seine Person als zeitloses Vorbild ausweist: "Eran aquellos conquistadores soldados bárbaros, que no sabían los mandamientos de la Ley, y tomaban a los indios de esclavos, para enseñarles la doctrina cristiana, a latigazos y a mordidas!" ("El padre Las Casas", in: *La Edad de Oro*, Nueva York, sept. 1889, XVIII, S. 443-444). Barbaren sind also nicht imstande, den 'Barbaren' die 'Zivilisation' nahezubringen. Das polyseme Spiel mit diesem Begriff kann durchaus auch rein positive Inhalte generieren: "Entre estos indios los hay majestuosos, que viven en sus ciudades immaculadas, vírgenes aún de humo de arcabuz. '¿Por qué no nos ayudáis a vencer a los franceses?' preguntaba un general mexicano ilustre a un jefe indio, jamás sometido, jamás invasor, de la frontera.—'Tú te sometiste al blanco: tú no mereces que el que no se ha sometido pelee a tu lado: sálvate tú del blanco.'—Y como un rayo de sol, se hundió en la selva. Brillan esos bárbaros libres" ("Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 8; ähnlich auch in "El día de Juárez", VIII, S. 255). Im Zusammenhang mit indigenen Themen ist den Fragmenten im (Gegen-)Sinne des Stadienparadigmas zu entnehmen: "no la barbarie de los pueblos primitivos, sino la delicadeza y feminidad de las civilizaciones más adelantadas" (XXII, S. 28). "La verdad sobre los Estados Unidos" stellt die Elemente 'barbarisch' und 'männlich' positiv den Attributen von Gesellschaften gegenüber, die von Privilegien, Kasten und Ungerechtigkeiten charakterisiert sind (23 de marzo 1894, *EEU*, S. 1754). In "*La Democracia práctica*" läßt sich der *salvajismo* gewissermaßen als Ausgangsbasis für das Ausüben einer demokratischen Freiheit entziffern: "Depende esto, entre otras cosas [...] de la falta de teoría para el ejercicio de la libertad. Somos libres, porque no podemos ser esclavos: nuestro continente es salvaje, y nuestra condición es el dominio propio: pero no sabemos ser libres todavía. [...] América camina hacia sí misma, [...] y contando sus heridas, calcula sobre ellas la manera de ejercitar la libertad" (in: *RU*, 7 de marzo 1876, *OCEC*, III, S. 166-167). Es ist gerade diese mit Blick auf eine Vielzahl der martianischen Texte festzustellende begriffliche Auffächerung, die weit über die dichotomische Figur *civilización* vs. *barbarie* (*salvajismo*) hinausreichende Deutungshorizonte freisetzt und so ihre begrenzte, implizit oder explizit rassentheoretische Semantik und die damit verbundene be-grenzende, einschließende Kategorisierung aufbricht und relativiert. Die begrifflichen Konturen werden verwischt. Die dichotomische Eindeutigkeit verschwimmt. Eine eindeutige Zuordnung wird unmöglich. Es ist also mehr als ein kurzer Blick auf den Text "Nuestra América" vonnöten, in dem der Kampf zwischen 'Zivilisation' und 'Barbarei' negiert wird (vgl. Teil III, Anm. 1055).

Das Stadienparadigma ist präsent, gleitet jedoch in keinerlei Inferiorisierung ab.⁵⁷⁶ Gebraucht Martí den übergeordneten Begriff Rasse (darunter fasst er an dieser Stelle etwa "los nahuatles y mayas de México"⁵⁷⁷, "los chibchas de Colombia", "los cumanagotos de Venezuela", "los quechuas del Perú", "los aimaraes de Bolivia", "los charrúas del Uruguay" und "los auraucanos de Chile"), hält er der disqualifizierenden Perspektive der Rassenlehren und ihrer Apologeten eine positive Sicht entgegen, die gegenüber ihrem Objekt von Respekt (und, wie er selbst vorbringt, von "ternura"⁵⁷⁸) getragen wird: "Todo lo suyo es interesante, atrevido, nuevo. Fue una raza artística, inteligente y limpia."⁵⁷⁹ Anhand von verifizierbaren Daten und kulturellen Zeugnissen, weist er damit die im Stile Sarmientos, Bunges, Palacios' oder Arguedas' gehaltenen Deklamationen letztendlich als Ideologeme, ja als Lügen aus. Gerade die von dem Kubaner aufgezeigten Charakteristika waren von jenen Autoren ridikülisiert, wenn nicht polemisch negiert worden. Im Gegensatz zu Letzteren setzte Martí sich intensiv und durch einen wohlwollenden Blick gekennzeichnet mit der indianischen Geschichte und Kultur auseinander und integrierte in seine Analysen insbesondere auch Zeugnisse, die der indigenen Welt mit einer positiven Einstellung gegenübertraten.⁵⁸⁰ Die Absicht der totalen Abwertung kontrastiert mit der von Inwertsetzung des kulturellen und menschlichen Potenzials.

(Auch) in "La historia del hombre contada por sus casas", postuliert er – in Grundlinien der Theorie der *unity of the human mind* folgend – eine grundsätzliche und alle Menschen verbindende Identität – eine Identität, die auch die *indígenas* als Menschen *an sich* ausweisen. Der Gegensatz zu Sarmientos Verdikt "el gorila hace lo mismo" könnte nicht größer sein:

⁵⁷⁶ Das Thema der kulturellen Entwicklung des Menschen anhand von Stadien oder Phasen ist in Martí's Texten also nicht nur durchaus artikuliert; es dient jedoch just als argumentative Basis für die Aufrechterhaltung der menschlichen Universalität (vgl. etwa auch "Cartas de Martí", 21 de oct. 1883, *EEU*, S. 292-293). Für das Ensemble an Argumenten, Werten und Normen der Vergleichsautoren konnte hingegen gerade der von Tagueiff beschriebene geistige Akt der "Ablehnung der Einheit der menschlichen Spezies oder der regulativen Idee einer menschlichen Gemeinschaft" bestätigt werden. "Alles geschieht, als formuliere der Rassist mehrere, verschiedene *menschliche Naturen* (oder setze sie voraus) [...]" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 274-275 u. S. 41 [Herv. Tagueiff]).

⁵⁷⁷ Hinsichtlich der, so heutzutage der gängige Ausdruck, *náhuatl*-Kultur bzw. des entsprechenden Volkes existierte früher keine einheitliche Schreibweise. Wie den von mir eingesehenen mexikanischen Arbeiten zu entnehmen ist, bevorzugte man gegenüber *nahuas* im 19. Jahrhundert offensichtlich die Variante *nahoas*. Es finden sich auch Varianten wie *nagual*, *naguatl* oder *los nahuales*.

⁵⁷⁸ "Las Ruinas indias", in: *La Edad de Oro*, Nueva York, ag. 1889, XVIII, S. 380.

⁵⁷⁹ Ebd. Eine einseitige Idealisierung umgeht Martí auch hier, indem er negativ besetzte Aspekte gerade nicht ausklammert: "Ellos fueron inocentes, supersticiosos y terribles". Wenn auch 'abergläubisch' und 'schrecklich', waren sie jedoch ebenso 'unschuldig'. Eine strikt dichotomische Kategorisierung in entweder nur gute, edle oder böse, grausame 'Wilde' kann also auch nicht geltend gemacht werden.

⁵⁸⁰ Sarmiento hatte positive Zeugnisse zur indianischen Geschichte und Kultur stark bezweifelt und mehr oder weniger als unwissenschaftliche Fantastereien abgetan. Dabei griff er (auch was Las Casas anbelangte) unter anderem auf die Aussagen des Nordamerikaners R. A. Wilson (und dessen Replik auf William Prescotts *History of the Conquest of Mexico*) zurück. Im *Conflicto* (S. 82ff.) wird die indianische Kultur auf ein Minimum reduziert: "escasez de algo" – "escasos conocimientos que realmente poseían". Martí's Grundhaltung gegenüber 'Autoritäten' und deren epistemologischer Validität ist eine gänzlich andere: "No es mi convicción la del libro últimamente llegado, ni me atraen sistemas incompletos, ni me seducen innovaciones caprichosas, ni me enamoro del libro que últimamente leo, ni tiene para mi autoridad hombre alguno, a no ser que lo que diga se confirme por el acuerdo entre su intuición de lo verdadero y el conjunto de hechos históricos" (*Fragmentos*, XXII, S. 143). In der Rezension des von dem Guatemalteken José Milla kommentierten *Popol Vuh* hebt Martí explizit hervor: "La misma falta de opinión propia que pudiera en estas materias señalarse como un defecto, ha venido a ser una buena condición, por cuanto no oscurece ni violenta las costumbres y creencias que relata, con el afán de hacer triunfar una teoría favorecida" ("El *Popol Vuh* de los quichés. Páginas del libro de José Milla", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, VII, S. 177; ähnliche Prämissen betrafen die als *venda* aufgefasste Theorie, vgl. hier, S. 85-87). Damit richtet er sich deutlich gegen die insbesondere mit rassentheoretischen Theorien einhergehende Abwertung und Verdunkelung von Daten zu den indianischen Kulturen und somit dagegen, dass der Diskurs einer favorisierten (Rassen)Theorie zu einem Diskurs der Verurteilung gerät, wie er in Teil I besprochen wurde. Als besonderes Verdienst von W. I. Brigham betont Martí denn: "[...] revela la cualidad, rara en los viajeros, de juzgar los países con arreglo a sus elementos e historia, y no a los cánones de la raza del crítico. [...] queda éste [el país] pintado por manos extranjeras como lo hubiese descrito un buen observador indígena" ("*Guatemala, la tierra del quetzal*", in: *El Economista Americano*, Nueva York, ene. 1888, VII S. 180 u. 181; vgl. auch "México en los Estados Unidos", *EEU*, S. 866). Geradezu alarmierend protokolliert Martí im Zusammenhang mit den theoretischen 'Mystikern', "[que] quieren conformar locamente el mundo al concepto que tienen de él", über Morse, einen Anhänger der Theorie Darwins: "va a leer, con ardor de sectario, su agresivo estudio sobre la verdad palpable de la Teoría de la Evolución" ("Sobre la ciencia. Asamblea anual de la 'Sociedad para el adelanto de las ciencias'", in: *El Partido Liberal*, México, 8 de sept. 1887, *EEU*, S. 922 u. 923). Hinsichtlich des Bildungssystems schlägt er folglich Universitäten vor, "en las que ninguna metafísica se ha de enseñar, ni la de la ideología, ni la de la ciencia" (XII, S. 348).

Estudiando se aprende eso, que *el hombre es el mismo* en todas partes, y aparece y crece de la *misma* manera, y hace y piensa las *mismas* cosas, *sin más diferencia* que la de la tierra en que vive [...].⁵⁸¹ Y otra cosa se aprende, y es que donde nace *el hombre salvaje*, sin saber que hay ya pueblos en el mundo, empieza a vivir lo *mismo* que vivieron *los hombres* de hace miles de años.⁵⁸²

Es gibt keine stabilen Klassen.⁵⁸³ Es gibt keine absoluten Unterschiede.⁵⁸⁴ Es gibt das Menschliche, das

⁵⁸¹ In diesem Beispiel sind die Ähnlichkeiten und Spuren kulturalanthropologischer Thesen (auch *environmentalism* taucht hier in englischsprachigen Arbeiten als Stichwort auf) besonders greifbar. In diesem Feld finden wir die von Daniel G. Brinton und ähnlich auch von W. J. McGee oder Edward B. Tylor vertretene These der parallelen und zeitunabhängigen Entwicklung des menschlichen Verstandes. Wenn dies, wie bereits kommentiert, bei einigen Kulturtheoretikern wie McGee eher als Gehirn oder *cerebral homology* zu lesen ist, konzentrierte sich Brinton, der für Martí eine vorrangige Bedeutung hatte, auf das Konzept des Verstandes, die Einheit des menschlichen Denkens und daraus abzuleitende ideelle Parallelismen; die menschliche Entwicklung zeigt Parallelen: überall und immer. Ein einziger Bezugsrahmen galt für die Entwicklung aller Völker. Gerade über den Rahmen einer unilinearen Evolution konnte grundsätzlich die Idee der Universalität aufrechterhalten werden (deutlich bei Brinton). Daher kann man Stocking folgen, wenn er für dieses anthropologische Feld moderate und *racism* entgegenstehende Positionen geltend macht (vgl. *Race, Culture, and Evolution*, S. 99, 102-124; Haller, *Outcasts from Evolution*, S. 104). Die These der *unity of the human mind* wird von Martí also in ihren Grundzügen übernommen ("crece de la misma manera", "hace y piensa las mismas cosas"). Hirnindiz und *cephalization*, auf welche mitunter auch Kulturanthropologen zurückgriffen, werden aus seinen Darlegungen jedoch ausgeklammert (was zu kommentieren bleibt). Der für die Kulturtheorie seiner Zeit zu konstatierenden Rassisierung – wie sie wiederum deutlich in Sarmientos Texten erkennbar wurde – schließt er sich nicht an. Greift in obigen Auszügen das Stadienparadigma (und die damit einhergehende Entwicklung) auch deutlich, lenkt Martí es zudem wiederholt in geistige Bahnen; wenn auch der Argumentation unterlegt, ist weniger der Verstand an sich als der Mensch der ausschlaggebende Maßstab. Was Martí's Texte zudem auszeichnet, ist die Ablehnung eines auf die europäische 'Zivilisation' fokussierten *alleinigen* Maßes. Die Reduzierung, Abwertung und Verurteilung der Anderen wird nicht geteilt. Vielmehr behandelt er den Entwicklungsstand der *salvajes* anhand von Begriffen, die sich einer Wertung weitgehend entziehen (z.B. "pueblos acabados de nacer"). Die deutlich rassistischen Theoremen verpflichtete Argumentation Sarmientos las sich gänzlich anders: "[...] pero gracias a esta injusticia, la América en lugar de permanecer abandonada a los *salvajes*, *incapaces de progreso*, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella, i la más progresiva de las que pueblan la tierra [...]" ("Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", in: *El Progreso*, Valparaíso, 27 de sept. 1844 [Herv. S.G.]); zitiert nach Salomon, "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 440 [vgl. auch ebd., S. 205]; auch angeführt in Sacoto, "El indio en la obra literaria", S. 148). So mag Stockings Umschreibung der mit dem Stadienparadigma verschränkten Entwicklung grundsätzlich auch in Martí's Texten erkennbar werden: "All savage minds, whether of the black man today or the white man in past millenia, responded similarly to the environment of savagery. So also all barbarian minds responded alike to the environment of barbarism. But they were no longer the same minds as those of savages. They were *better* minds [...]" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 124 [Herv. Stocking]). Jedoch wird dabei ein solcher Ansatz gerade nicht dafür herangezogen, "to support a raciocultural hierarchy in terms of which civilized men, the highest products of social evolution, were large-brain white men, [...] the highest products of organic evolution" (*Race, Culture, and Evolution*, S. 122; vgl. auch Teil I, Anm. 212).

⁵⁸² Nueva York, ag. 1889, XVIII, S. 357 [Herv. S.G.]; vgl. auch "Cartas de Martí", 21 de oct. 1883, *EEU*, S. 292-293.

⁵⁸³ Vgl. S. 35-37 dieser Arbeit; Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 276 u. 279. Es gibt auch keine stabilen *edades*, wie Martí gerade auch in der *Edad de Oro*, die diesbezüglich mit relational argumentierenden Schachzügen gespickt ist, immer wieder aufzeigt (vgl. z.B. "La historia contada", XVIII, S. 358-359).

⁵⁸⁴ Bezüglich der Debatte um Mono- und Polygenese optierte Martí für Letztere. So sind denn auch seine Aussagen (und die anderer Lateinamerikaner) zur Autochthonie der amerikanischen Völker in den Kontext der Diskussion um die polygenetische Schule, zu deren Hauptvertretern der von Sarmiento gern zitierte Louis Agassiz zählte, zu verorten. Jedoch auch in diesem Punkt wertet Martí die voneinander unabhängige Entstehung und Entwicklung der 'wissenschaftlichen Rassen' (um diese und deren Bezug zur Tierwelt ging es nämlich im polygenetischen Diskurs, der zudem gern von den Gegnern der Rassenmischung aufgenommen wurde, vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 293) als Indiz für die Einheit des Menschen – "[...] la comparación aislada del hombre dondequiera y en cuanto que hubo condiciones para su viabilidad [...]" – und damit für eine anthropologische Universalität ("Congreso antropológico", in: *La Nación*, 2 de ag. 1888, *EEU*, S. 1069; ebenso in "Sobre la ciencia", 8 de sept. 1887, *EEU*, S. 923). Genau diese negierten die federführenden Polygenisten jedoch, ging es ihnen vielmehr um den Beweis des Gegenteils, um etwa im Rahmen der nordamerikanischen Verfassung die Sklaverei zu legitimieren (vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 124-125). Auf der anderen Seite konnte man, wie Young darlegt (ebd., S. 47ff.), innerhalb der anthropologischen Auseinandersetzungen der Zeit den rassistischen Ansätzen der polygenetischen Schule nur begegnen, wenn man alle 'Rassen' an ein übergreifendes, evolutionäres Entwicklungsschema anpasste (wie es auch bei Martí wiederholt und programmatisch geschah): Differenzen waren somit eher die der Entwicklung als die des ('rassistischen', ungleichen) Ursprungs. Dies bedeutet, dass Martí's Thesen von Agassiz sehr wohl akzeptierte – unter Ausschluss von anderen und aus offensichtlich anderen Gründen als etwa Sarmiento. Ebenso wie Sarmiento benutzte auch Martí Agassiz als Quelle, jedoch nicht, um wie jener die 'Minderwertigkeit' von Mestizen 'wissenschaftlich' zu popularisieren, sondern, ganz im Gegenteil, um dieser disqualifizierenden Popularisierung entgegenzuwirken. Wurde der polygenetische Ansatz von Agassiz (der, wie bereits erwähnt, erst zum Verfechter dieser These konvertierte, nachdem er Schwarzen ansichtig geworden war) oder auch Sarmiento genutzt, um die Dividierung der Menschen zu demonstrieren, integrierte der Kubaner die These der isolierten Entstehung der verschiedenen 'Rassen' in seine philosophisch gespeisten Konzeptionen des Menschen, um die Einheit, das Eine der Menschheit herauszustreichen. In seinem "Cuadernos de apuntes 7" aus dem Jahre 1881 bezieht sich Martí explizit auf Agassiz: "antes de conocer la teoría de Agassiz, yo pensaba, como él piensa, que las razas americanas son autóctonas,—Pues la tierra —en condiciones geológicas iguales—si pudo producir en unos lugares el hombre ¿por qué no pudo producirlo en otros?—Que los pueblos americanos presenten afinidades con los pueblos de Occidente—no quiere decir que de allá vengan" (XXI, S. 210). Wie bereits dargelegt, war Agassiz nicht lediglich ein Schweizer Paläontologe und Geologe, wie es bei der Kubanerin und Mitarbeiterin des CEM Josefina Toledo heißt (*La ciencia y la técnica en José Martí*, La Habana 1994, S. 185, Anm. 23). Er war einer der Hauptvertreter der Polygenese, beteiligt an der rassistischen Ausarbeitung der Rechtfertigung von Sklaverei und Rassendiskriminierung, ebenso beteiligt an der Verfeinerung anthropometrischer Instrumente und

über alle Grenzen *hinaus* wirkt. Nicht die 'rassische' Gemeinschaft oder die hierarchisierten, 'natürlichen' Entitäten⁵⁸⁵, kollektive, programmierte und intrinsische Seins-Formen⁵⁸⁶ oder die Verkörperungen eines bio-sozialen Typs bilden hier den Wert aller Werte, sondern der Mensch.⁵⁸⁷ Anthropologischen Klassen und Alterität wird mit Ähnlichkeit begegnet. Martí hebt die Identität des Menschen hervor, seine *mismeidad* – und nicht, wie Lamore schreibt, seine "diversidad"⁵⁸⁸:

[...] el hombre, dondequiera que nazca, es semejante a sí mismo; y puesto en igual época, o en iguales condiciones, ante la naturaleza, produce obras espontáneas, necesaria y aisladamente semejantes.⁵⁸⁹ – [...] es natural que siendo el hombre uno, y la tierra una, y unos, con diferencias escasas, cuantos elementos influyen en él—no sean

maßgeblicher Divulgator von mixophobischen Theoremen, die später unter dem entsetzlichen Begriff Kakogenik zusammengefasst werden sollten. Damit kommt Martí an dieser Stelle dem Rassismus in reiner ideologischer Form gefährlich nahe. So führt Toledo das soeben angeführte Martí-Zitat denn auch nicht auf Louis Agassiz, sondern seinen Sohn Alexander zurück, was angesichts der Berühmtheit und der Stellung von Louis Agassiz innerhalb der Anthropologie im Allgemeinen sowie der polygenetischen Schule im Besonderen verwunderlich ist (Toledo schreibt: "No debe confundirse con su padre Agassiz, Luis [sic!] [1807-1873]. Geólogo y paleontólogo suizo que estudió los fósiles y la acción de los glaciares"). Vor allem zwei Gründe bieten sich an: 1) ein ungenügender Zugang zu Informationen, was im Rahmen kubanischer Verhältnisse durchaus möglich ist; 2) die Autorin möchte eine Verbindung zwischen Agassiz-Martí-"nuestro"/Kuba herstellen ("Agassiz, Alexander [...] que realizó una de las primeras exploraciones científicas de los mares adyacentes a nuestro archipiélago, entre 1877 y 1880"). Ähnliches gilt für den Eintrag zu Cesare Lombroso (S. 193, Anm. 14; dort jedoch als Lombroso angegeben; ebenso bei dem Kubaner Zaragoza Escalona, *José Martí y las Ciencias Naturales*, S. 9; im *DPM*, S. 429, als Lambrosso). Lombroso (*Genio e Follia*, 1864; *L'uomo delinquente*, 1876; *L'uomo di Genio*, 1888; *Men of Genius*, 1889), dessen Theorie des von Geburt an 'atavistischen Kriminellen' auf vergleichenden Untersuchungen von Schädeln und Hirnen hingerichteter Krimineller, 'prähistorischer' Menschen und Affen basierte, spielte eine zentrale Rolle für die eugenische Markierung, Aussonderung und Eliminierung der mit kriminologischem Blick erkannten 'Störellemente' (etwa anhand von Schädelgröße und -form, Beschaffung des Haars, Armlänge, Position der Augenbrauen, Ohren-, Nasen-, Fußform) und somit bei der Verbreitung der Angst vor kakogener Pestilenz. In einem am 5. Juni 1882 in der *Opinión Nacional* von Caracas erschienenen Artikel (auf den sich Toledo bezieht) referiert Martí neutral die Erfolge von Lombroso (in *OCEN* abgedruckt Lambrosso und von Toledo falsch korrigiert als Lombroso) bei der Behandlung der Vitaminmangelkrankheit Pellagra (XXIII, S. 311). In sein "Cuaderno de apuntes 18" notierte Martí 1894 jedoch auch: "Los grandes libros sobre las leyes del mundo, antes de parecer profundos, parecen pueriles. La verdad es sencilla. ¿Y todo lo de Lombroso in *L'uomo di Genio* no está en esta frase de Aristóteles: 'Nunca hubo genio que no tuviera su poco de locura; ni puede decir lo grande y superior sino un alma agitada'—¿Y la novedad del naturalismo, cuando se conoce lo de Séneca? ¿Y el darwinismo, no lo ha hallado Renan entre los hebreos?" (XXI, S. 415; vgl. auch "Congreso antropológico", *EEU*, S. 1068: Zurückweisung der These kranilogisch verifizierbarer Prädispositionen für Kriminalität). Lombroso identifizierte im Sinne der Erblehren das Genie als neurotisch Degenerierten "con ciertas funciones hipertrofiadas", der sich dem Wahnsinn annähert; das 'Geniale' war gleichbedeutend mit einer "crisis convulsiva epiléptica" (vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 64-65 u. 106). Für das obige, auf Agassiz bezogene Zitat von Martí zur Polygenese muss jedoch offen bleiben, auf welche Werke er sich bezieht und wie eingehend er über die einzelnen Standpunkte dieses 'Forschers' wirklich unterrichtet war. In den "Cartas de Martí" erwähnt er Agassiz neutral im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichem Unterricht und rezeptionsgeschichtlichen Entwicklungen (in: *La Nación*, 2 de sept. 1887, *EEU*, S. 918 u. 916). In "Sobre la ciencia" aus dem gleichen Zeitraum wird Agassiz, und es kann sich nur um Louis handeln, richtig als Zeitgenosse Humboldts und "cuvierista" angeführt, der sich mit der nordamerikanischen Forschergemeinde 'früher' dem Darwinismus widersetzt habe (in: *EEU*, S. 923; in eine ganz ähnliche Richtung deuten die eben angeführten "Cartas de Martí", ebd., S. 918). Zur Verbindung Agassiz – Cuvier vgl. Teil I, Anm. 350: Louis Agassiz war Student von George Cuvier. In den von Pedro Araya verfassten Anmerkungen in *EEU* wird der "cuvierista Agassiz" ebenso wie bei Toledo als dessen Sohn Alexander angegeben (S. 1601). Eine weitere Verwirrung kommt hinzu: In dem am 11. April 1882 in der *Opinión Nacional* erschienenen Artikel zum Tode Longfellows zählt Martí Louis (bzw. Luis) Agassiz zu den bei der Bestattung Anwesenden (vgl. *EEU*, S. 177). Agassiz senior war zu diesem Zeitpunkt jedoch schon neun Jahre tot (ein Umstand, dem in den Kommentaren zu Martí's "Longfellow" in *EEU* seltsamerweise überhaupt nicht Rechnung getragen, d.h. nicht einmal bemerkt wird; vgl. S. 1536). Es könnte somit gemutmaßt werden, dass (nur) letztgenannter Text den Sohn Alexander Agassiz anspricht.

⁵⁸⁵ Vgl. Guillaumin, "The idea of race and its elevation", S. 39.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd. 39 u. 62.

⁵⁸⁷ Dies sollte nochmals klargestellt werden: Auch wenn die Schemata von vor allem Sarmiento, Bunge oder Palacios und ihren Referenzautoren mit denen Martí's mitunter kongruieren bzw. sich mit diesen überschneiden können, bestand bei den Ersteren zwischen den *salvajes* und den 'Zivilisierten' ('Rassen') eine oftmals nicht einzuholende, unüberbrückbare Kluft, gleichsam die zwischen Tier oder Affe auf der einen Seite und (wahrem) 'Menschen' auf der anderen: 'Wilde', 'Barbaren', Indios befanden sich in ihrer Typizität *außerhalb* der Menschheit (einmal abgesehen von Paradigmen wie Degeneration oder Atavismus). Wie bereits angedeutet, kann dies von einem Ethnologen wie Brinton, einem der maßgeblichen Forscher, die mit dem Stadienparadigma arbeiteten und in dessen *Myths of the New World* Konstellationen von Unter- und Überlegenheit durchaus präsent sind, nicht grundsätzlich gesagt werden. Ein Grund dafür liegt im ideellen Fundament: Was trotz (oder gerade aufgrund) der Stadien die Menschen und den Menschen zusammenhält, ist die Idee seines *Verstandes* und dessen Entwicklungspotenzials.

⁵⁸⁸ "Martí [...] establece firmemente la *diversidad* de tipos humanos y civilizaciones [...]" ("Sobre la idea de Naturaleza en José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 417 [Herv. Lamore]).

⁵⁸⁹ "El repertorio del Harper del mes de mayo", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, XXIII, S. 23). Diese u.a. und nochmals auf dem Konzept der Analogie aufbauende *mismeidad* macht Martí auch anhand der nordamerikanischen und der indianischen Architektur geltend: "[...] como prueba de la semejanza del hombre a sí propio, en estados por todas sus condiciones o por alguna análogos, que lo más genuino que lleva producido la arquitectura norteamericana [...] recuerda, aunque con menos gracia y novedad, las fábricas sin curvas de los indígenas de América" (Ed. Trópico, t. 35, S. 137, angeführt in *EEU*, S. 1896).

muy diversas las creaciones del hombre en sus varias comarcas en períodos semejantes de existencia.⁵⁹⁰ – Eternamente igual a sí propio [...] si [el hombre] en lo esencial suyo no cambia, cambia y mejora en el conocimiento de los objetos de la vida y de sus relaciones.⁵⁹¹

Die Menschen spiegeln sich in ihren Ähnlichkeiten und Analogien,⁵⁹² die Antithesen werden aufgelöst, alle sind wie die anderen. Den Kindern der *Edad de Oro* erklärt Martí diese Einheit anhand verschiedener Themen; *temas varios* erklären die *unidad* der Welt: "estructuras comunes en manifestaciones diferentes" – "la raíz enlazadora del mundo"⁵⁹³:

Dicen en los Estados Unidos que este juego [del burro] es nuevo, y nunca lo ha habido antes; pero no es muy nuevo, sino otro modo de jugar a la gallina ciega. [...] Los indios de México tenían [...] esa misma danza del palo. [...] Y ya van cinco pueblos que han hecho lo mismo que los indios: los de Nueva Zelanda, los ingleses, los canarios, los japoneses y los moros. Es muy curioso; los niños de ahora juegan lo mismo que los niños de antes; la gente de los pueblos que no se han visto nunca, juegan a las mismas cosas. [...] Los *hombres de todos los países*, blancos o negros, japoneses o indios, necesitan hacer algo hermoso y atrevido, algo de peligro y movimiento, como esa danza del palo de los negros de Nueva Zelanda.⁵⁹⁴ – [...] estos dólmeneos [...] que llamaban 'menhir' en Europa, y que los indios mayas llamaban 'katún'; porque los mayas de Yucatán no sabían que del otro lado del mar viviera el pueblo galo, en donde está Francia ahora, pero hacían lo mismo que los galos, y que los germanos, que vivían donde está ahora Alemania. [...] el negro de Africa hace hoy su casa con las paredes de tierra y el techo de ramas, lo mismo que el germano de antes [...].⁵⁹⁵

Verschiedene Völker – ein Spiel; alle Länder – ein Tanz; alle Orte – ein Mensch.⁵⁹⁶ Auch auf terminologischer Ebene nimmt Martí den Differenzen, der Diversität ihre Absolutheit, setzt "pueblo nuevo" für *salvaje*⁵⁹⁷. Bestimmte Zeitalter oder Entwicklungsphasen und deren Existenzbedingungen

⁵⁹⁰ "Libros nuevos", in: *La América*, Nueva York, abril de 1884, XIII, S. 443; vgl. dazu auch "La historia del hombre contada por sus casas", XVIII, S. 360-361.

⁵⁹¹ *DPM*, S. 271.

⁵⁹² Gegen monogenistische Theoreme bringt Martí auch vor: "¡Tareilla es esa de andar hallando de Tartaria a los Andes ascendencias, parecida a la otra de sacar de un único individuo o tipo original la raza humana" ("El repertorio del *Harper* del mes de mayo", XXIII, S. 23).

⁵⁹³ Teja, Ada María, "La urdimbre de *La Edad de Oro*, el juego escondido", in: Ette, Heydenreich (Hrsg.), *José Martí 1895/1995*, S. 152.

⁵⁹⁴ "Un juego nuevo y otros viejos", XVIII, S. 393 (Herv. S.G.). Dieser Text "le entrega [al lector] en código el juego de leer un texto, la *Edad de Oro*, el texto mayor, que es el mundo. [...] Ese juego [...] lleva al descubrimiento de sí mismo y destapa las sofocadas relaciones de semejanza entre las culturas del mundo. Sustancialmente establece una comunicación entre pueblos. Los 'otros' se vuelven espejos de 'sí' y de la riqueza vital y posibilidades futuras de todos." Martí "mirada se dirige ahora hacia otras culturas no hegemónicas y abre un nuevo *canon*: africanos, moros, neozelandeses, todos tienen el *mismo juego* del palo que los indios de México; [...] La danza del palo le sirve para proponer modelos de relación: el texto introduce el juego como algo común de la humanidad" (Teja, "La urdimbre de *La Edad de Oro*", S. 152-153 [Herv. Teja]).

⁵⁹⁵ "La historia del hombre contada por sus casas", XVIII, S. 357-358 (Herv. S.G.). "Ahora"/"hoy"/"hace" und "de antes"/"hacían"/"han hecho" fungieren als Indikatoren der historischen Dimension, oder besser: der jeweiligen historischen Linien. Diese fungieren für alle Menschen und Völker nach den gleichen "leyes de lo común" (so könnte hier nochmals übertragen werden; vgl. hier Anm. 560); ein Lebensakt "en líneas paralelas". Der Zeitfaktor unterstützt in diesen Beispielen nicht die Idee von Differenz, sondern die der menschlichen *mismeidad*. Dabei unterlaufen Varianten die Festschreibung europäischer Superiorität. Einerseits verdeutlicht dies die diachrone Perspektive: "los niños de ahora" – "lo mismo que los niños de antes", "el negro de Africa hace hoy" – "lo mismo que el germano de antes". Andererseits kann sich – synchron – ein "antes" sowohl auf Indios als auch auf *ingleses* beziehen; "la gente de Bretaña vivía en cuevas, y se vestía con las pieles salvajes", "cuando los romanos tenían palacios de mármol con estatuas de oro y usaban trajes de lana muy fina" ("La historia del hombre", XVIII, S. 361).

⁵⁹⁶ Weder gibt es hier ein hegemoniales Zentrum noch eine kulturelle Exklusivität; alle Völker (und dies spiegelt allein die syntaktische Ebene des martianischen Textes) können Referenzpunkt sein, "pero dentro de un *como*, de una fraternidad" (Teja, "La urdimbre", S. 154 [Herv. Teja]): "Pero los indios de México jugaban al palo *tan bien como* el inglés más rubio, o el canario de más espaldas. [...] Los indios se acostaban en la tierra *como* los japoneses [...]" ("Un juego nuevo y otros viejos", XVIII, S. 393 [Herv. S.G.]). Dabei stehen hier gerade nicht "diferencias culturales" im Mittelpunkt, die lediglich historischer vs. 'rassischer' Natur sind, wie Acosta ausführt (*La América precolombina*, S. 18).

⁵⁹⁷ In "Darwin ha muerto" entspricht die Wendung "pueblo nuevo" dem "hombre nuevo de las islas del Pacífico". Im Kontext des noch zu besprechenden *mestizaje*-Themas werden die *indígenas* unter dem Begriff "raza nueva" zusammengefasst (*Guatemala*, VII, S. 118), und "Una comedia indígena. 'El Gregüence'" (Güegüence) rezensiert die Literatur der "pueblos nuevos" (in: *La América*, Nueva York, jun. 1884, VIII, S. 338). In den Fragmenten gerät in erweiterter Perspektive Amerika zum Ausdruck des Neuen: "El mundo es spré. nuevo. Mi mundo americano es nuevo" (XXII, S. 39). Mit Blick auf das amerikanische Volk schreibt Martí ebd.: "Pueblo nuevo, es hora ya de que comience nuestra reivindicación" (S. 45). "Nuestras tierras nuevas" dürfte als Variante von *Nuestra América* zu betrachten sein ("Biblioteca americana", in: *La América*, Nueva York, ene. 1884, VIII, S. 313). Dieses Konzept von *pueblos nuevos* ist jedoch nicht als spezifisch martianisch einzustufen, wurde es doch auch von anderen zum Einsatz gebracht. So setzte etwa auch der in Martí mexikanischen Zirkeln verkehrende Alfredo Chavero diese im Vergleich mit den dem Stadienparadigma zuzuordnenden Termini wesentlich neutralere Wendung ein: "Los nahoas, siguiendo la natural tendencia de los pueblos nuevos [...]" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 17; zu dieser Zeitschrift vgl. Teil IV). Auch der von Martí hochgeschätzte Nordamerikaner Brinton verwendete Ausdrücke, welche die negativen

ändern die Lebensformen und Kenntnisse, jedoch nicht die Essenz des Menschen; vielmehr dienen sie als Gradmesser für dessen *semejanza a sí mismo*:

No hay leyes de la vida adscritas a una época especial de la historia humana. Dondequiera que nace un pueblo nuevo, allí renace con él,—nueva, grandiosa y feral,—la vida.⁵⁹⁸

Eine Evolution und ein für alle Völker und alle Orte geltendes Entwicklungsschema – "la vida" – wird angenommen, jedoch mit gänzlich anderen semantischen Konstellation und Bewertungsinstanzen legiert als bei Sarmiento, Palacios oder Bunge (und noch einmal: "El gorila hace lo mismo"). Das Entwicklungsparadigma ist einerseits deutlich präsent, wird jedoch ganz anderen Ordnungen und Elementen zugewiesen, dem Kampf ums Überleben das Leben entgegengehalten, dem hierarchischen und verabsolutierten 'Oben' und 'Unten' bzw. 'Progressiven' vs. 'Zurückgebliebenen' ein durch die Zeit hinweg bestehendes Menschsein: "el hombre": "semejante a sí mismo"; "historia humana": "leyes de la vida" vs. "época"; "la vida": "nueva", "grandiosa", "feral", "renace"; "pueblo nuevo"/"vida nueva" vs. *salvaje*⁵⁹⁹ – und es lohnt sich, den von Taguieff angeführten Gedanken aufzunehmen, nach dem im hier stets mitzudenkenden Kontext von Rassenbildendem und Rassengebildetem die Wahrnehmung der 'Differenz' wichtiger als die 'Differenz' selbst ist.⁶⁰⁰

En dondequiera que el hombre nazca abandonado a sí mismo y sin conocimiento de lo que le ha precedido, comenzará otra vez la edad de piedra. No está la edad de piedra en la naturaleza, sino en el choque del hombre virgen e ignorante con la naturaleza virgen.⁶⁰¹ — Y ya en aquellos hombres, los del período glacial, existía el deseo de producir la belleza [...].⁶⁰²

Damit überwindet Martí, auch wenn er in grundlegenden Punkten den theoretischen Vorgaben der Kulturanthropologie folgt⁶⁰³ ("donde nace el hombre salvaje" – "donde se civilizó el hombre trasatlántico

Konnotationen der mit dem Stadienparadigma korrelierenden Begriffe umgingen. Der Krausist Sanz del Río seinerseits kritisierte die in Amerika und Asien verübten "asesinatos en masa de pueblos jóvenes" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 211).

⁵⁹⁸ "Arte aborigen", Nueva York, ene. 1884, VIII, S. 331. Die Ausrottung der *salvajes* bedeutet übertragen also Ausrottung des Lebens schlechthin.

⁵⁹⁹ Zum Konzept des Neuen vgl. auch Teil III.

⁶⁰⁰ Im Rückgriff auf André Langaney, vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 450.

⁶⁰¹ *Fragmentos*, XXII, S. 306. "No es que hubo una edad de piedra, en que todos los hombres vivían a la vez del mismo modo; y luego otra de bronce [...], y luego otra de hierro" ("La historia del hombre", ag. 1889, XVIII, S. 358). Acosta (*La América precolombina*, S. 18) betont für "Arte aborigen" eine Idee von Diskontinuität: "En una misma época, y a un mismo tiempo unos hombres trabajan y convierten los elementos más rebeldes y recónditos de la naturaleza, y otros emplean apenas los más superficiales y burdos. La edad de piedra subsiste en medio de la edad moderna (VIII, S. 331). Der (zeittypische und einmal mehr auf Ansätze der Kulturanthropologie verweisende) Faktor der (Un)Gleichzeitigkeit verschiedener Entwicklungsstufen schlägt sich auch in Martí's frühen Notizen nieder: "; No he visto en el Museo de Le Havre los cuchillos de sílex que ha poco usaban indígenas de la América del Norte?" (XXI, S. 121; vgl. dazu auch Lamore, "José Martí y las razas", S. 49). Umgekehrt zu lesen ist: "Pero la verdad es que en esos mismos pueblos históricos hay todavía mucho prehistórico, porque se tiene que ir adivinando para ver dónde y cómo vivieron" ("La historia del hombre", XVIII, S. 362). Martí bringt nicht nur den gerade im damaligen Kontext entscheidenden argumentativen Faktor der geografisch-kulturellen Isolierung und damit der restringierten Zirkulation von Ideen und Kenntnissen ins Spiel; er verweist auch darauf, dass aufgrund der vermehrten Kommunikation unter den Völkern, diese zu seiner Zeit schneller wachsen als früher (vgl. ebd., S. 358). Zudem hebt er – und solcherlei Überlegungen bleiben bei den in Teil I besprochenen Autoren aus – den im Vergleich zu den "trogloditas de las cuevas francesas de Vézere" höheren Entwicklungsstand des "hombre sedentario americano" sowie den unterschiedlichen kulturellen Stand der indianischen Völker untereinander hervor ("El hombre antiguo de América", VIII, S. 332-323): Verfahren, die allesamt verabsolutierende, fixierende und rassenbildende Kategorisierungen aufbrechen. Wenn Brinton seinerseits konstatiert: "In his own way he [the red man] worked out his own destiny, and what he won was his with a more than ordinary right of ownership. [...] The most competent observers are agreed that American art [...] bears an undoubted stamp of indigenous growth", mag sich dies auch auf die der "famous Aztec race" zugeschriebenen "architectural monuments rivalling the most famous structures of the ancient world" beziehen (*MNW*, S. 21 u. 28-29). Dies fällt umso mehr ins Gewicht, als Brinton ebenfalls die geografische Isolation der amerikanischen Indios anführt: "These four nations, the Aztecs, the Mayas, the Muyscas and the Peruvians, developed spontaneously and independently under the laws of human progress what civilization was found among the red race. They owed nothing to Asiatic or European teachers" (*MNW*, S. 32).

⁶⁰² *Fragmentos*, XXII, S. 306.

⁶⁰³ Hier wäre auch John Lubbock zu nennen: *Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages* (1865), *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages* (1870). Bücher von Lubbock beeinflussten Martí nicht nur, er riet sie den Mädchen der ihm nahestehenden Familie Mantilla zur Lektüre an: "[...] y los libros de John Lubbock, y sobre todo dos, *Fruits, Flowers and Leaves* y *Ants, Bees and Wasps*. Imagine a Carmita contando a las niñas las amistades de las abejas, y la inteligencia

primero⁶⁰⁴ – "arte civilizado"⁶⁰⁵), einen von 'Naturgesetzen' abgeleiteten Determinismus (zumal dieser mit Vorliebe als Synonym für die amerikanisch-indigene Inferiorität eingesetzt wurde, begleitet von der Negation indianischer Kulturfähigkeit⁶⁰⁶). Diskursive Kongruenz und Divergenz treffen aufeinander. Es wirken hier keine Naturgesetze auf *bárbaros* oder *salvajes* ein, sondern der *Mensch*, dessen Identität (nicht dessen Gehirn),⁶⁰⁷ entwickelt sich in gegenseitiger Beziehung und Auseinandersetzung mit der Natur,⁶⁰⁸ überall und immer⁶⁰⁹: "variedad de origen"⁶¹⁰ – "identidad de su naturaleza"⁶¹¹:

de las hojas, que duermen y quieren y se defienden, y las visitas y los viajes de las estrellas, y las casas de las hormigas [...] ("Carta a María Mantilla", 9 de abr. 1895, Cabo Haitiano, XX, S. 220; vgl. auch "En los Estados Unidos", *EEU*, S. 1170).

- ⁶⁰⁴ Es folgt jedoch: "En nuestra América sucede lo mismo: en las altiplanicies de México y del Perú, en los valles altos y de buena tierra, fue donde tuvo sus mejores pueblos el indio americano" ("La historia del hombre", XVIII, S. 357 u. 362). Das Stadienparadigma wird eingesetzt, nicht, um den (bzw. bestimmten) indigenen Völkern die 'Zivilisation' ab-, sondern um sie ihnen zuzusprechen. Die Identität oder *mismidad* zwischen europäischen und indigenen Völkern bildet sich auch auf syntaktischer Ebene ab: "Casi los mismo sucede con los pueblos de Europa" – "en nuestra América sucede lo mismo" (ebd., S. 362). Neben Begriffen wie "hombre" oder "pueblo(s) nuevo(s)" sowie "pueblos de más edad", "pueblos hechos" wird eine graduelle, vergleichbare und (un)gleichzeitige Entwicklung aller (auch indianischer) Völker artikuliert über Ausdrücke wie: "Se nota esto en todos los pueblos primeros: luego, cuando entran en su segunda época [...]", "pueblos rudimentarios", "hombre primitivo" ("Arte aborigen", VIII, S. 329, 330, 331); "el hombre antiguo", "el hombre nómada", "en los tiempos primeros", "en épocas posteriores y más complicadas", "hombre sedentario", "pueblos elementales y salvajes", "pueblos refinados, históricos y ricos", "tribus bárbaras", "los hombres todos en su época primitiva" ("El hombre antiguo", VIII, S. 332, 333); "los hombres de antes", "edad de piedra", cuando los hombres vivían casi desnudos, o vestidos de pieles", "allá en los tiempos que llaman 'paleolíticos'", "la edad nueva de piedra, que llaman 'neolítica'" (Lubbock), "los hombres de aquel tiempo", "edad de hierro", "edad de bronce", "pueblos viejos", "las familias salvajes", "los pueblos de ahora", "pueblos 'prehistóricos'", "tiempos históricos", "otros pueblos de las primeras edades" ("La historia del hombre", XVIII, S. 354, 358, 361-362).
- ⁶⁰⁵ "Arte aborigen", Nueva York, 1884, VIII, S. 331. Die den evolutionistischen Vorgaben doch recht verhaftete Vorstellung von "objetos que parecen los útiles de una época de transición de la fiera al hombre, de la nerviosa y esbelta fiera americana al inquieto y brillante hombre de América moderno" (ebd.; auch *EEU*, S. 293) gerät jedoch nicht zu einem zynischen Diskurs der Aburteilung und wird eingeschränkt durch eine Affirmation der, so setzt Martí voraus, den Indios innewohnenden Begabungen und *capacidades*: "El indio es discreto, imaginativo, inteligente, dispuesto por naturaleza a la elegancia y a la cultura. De todos los hombres primitivos es el más bello y el menos repugnante. Ningún pueblo salvaje se da tanta prisa a embellecerse, ni lo hace con tanta gracia, corrección y lujo de colores" (ebd., S. 329). Hinsichtlich der frühen indo-amerikanischen Kunst folgt "El hombre antiguo y sus artes primitivas" einem ähnlichen Gedanken. Bei einem horizontal ausgerichteten Vergleich von Völkern ähnlicher Entwicklungsstufe schneiden die amerikanischen "pueblos primitivos" am besten ab: "De entre las artes de pueblos primitivos que presentan grado de incorrección semejante al arte americano, ninguno hay que se le compare en lo numeroso, elocuente, resuelto, original y ornamentado" (Nueva York, 1884, VIII, S. 334). Der Ort der "transición" zum "brillante hombre moderno" wird zudem von Europa nach Amerika verlagert und so gewissermaßen autochthonisiert. Zu der von McClintock mit dem passenden Begriff "panoptical time" ausgezeichneten Zeitordnung, die in den auf diesen Seiten zitierten Passagen der martianischen Texte ebenfalls durchscheint (etwa in der Gleichzeitigkeit verschiedener Entwicklungsstufen), vgl. *Imperial Leather*, S. 36-39. Zur Anordnung dieser "panoptical time" in einem 'anachronistischen Raum' vgl. ebd., S. 40-42.
- ⁶⁰⁶ Sprach Sarmiento etwa vom Fehlen des "carácter perfectible de nuestra especie", war letztlich unerheblich, ob dabei *salvajes* oder *bárbaros*, argentinische, bolivianische, peruanische oder mexikanische Ethnien als Bezugsobjekt dienten: "no son perfectibles" ("Instituciones militares de Chile", in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 215-216). Von jenen "laws of human progress", die Brinton in der indigenen Geschichte erkannte, wurden sie ausgenommen.
- ⁶⁰⁷ Wenn Sarmiento das Theorem der Kopräsenz verschiedener Entwicklungsgrade, d.h. die Gleichsetzung von ausgestorbenen Vorfahren der Europäer mit in Lateinamerika beheimateten indigenen Völkern ebenso und im expliziten Rückgriff auf Lubbock aufnimmt – "[...] los actuales habitantes de América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el mismo hombre prehistórico de que se ocupa la ciencia en Europa, estando allí extinguido y aquí presente y vivo [...]" (*Conflicto*, S. 74 [Herv. S.G.] –, geraten Konzepte wie *salvaje* oder *hombre prehistórico* zu generalisierenden und mit Verachtung oder Zynismus beladenen Invektiven. Der Rückschluss von zeitgenössischen Indios auf 'prähistorische Europäer' ist hier Ausdruck der indigenen Minderwertigkeit. Es ist, um dies nochmals aufzunehmen, gerade die Ontologie eines allgemein und universell Menschlichen, die dabei unterdrückt wird. (Auch) basierend auf dem 'rassischen' Marker des Hirnindizes werden 'organische' und 'rassische' Unfähigkeit, Dummheit ('sie denken nicht, sie fühlen'), Faulheit, Trunksucht, Begrenzung bzw. Negation des Entwicklungspotenzials sowie Tierhaftigkeit zum Ausdruck von Primatentum und verdichten sich zu einem Diskurs, der die Phobie vor mestizischer Degradierung und Degeneration sowie den Imperativ von Trennung und Differenz dokumentiert. Die Rezeption von Ansätzen, wie sie etwa von Lubbock vertreten wurden, ist bei Sarmiento und Martí mit gänzlich verschiedenen Intentionen und Prioritäten belegt.
- ⁶⁰⁸ Aufgrund der polysemen Auffächerung des Begriffs *barbarie* und des Netzes von Relationen, in das Martí diesen setzt, scheint mir die Ausführung Lamores als zu simplifiziert: "Para Martí", und der Autor setzt dies in einen expliziten Gegensatz zu Sarmiento, "la 'barbarie' es en realidad lo genuino, lo autóctono, se pone del lado de los 'bárbaros'" ("José Martí, las civilizaciones precolombinas y la conquista", in: *Rabida* 6 [oct. 1989], S. 19; einen ähnlichen Ansatz vertritt Fernández Retamar in *Calibán y otros ensayos*, S. 49ff.).
- ⁶⁰⁹ "[...] cuando se ve que la intervención humana en la Naturaleza acelera, cambia o detiene la obra de ésta [...] parecen pueriles esas generalizaciones pretenciosas, derivadas de leyes absolutas naturales [...]. Sociología Americana. Leyes absolutas de sociología aplicadas a América. [...] ¡Pretender fijar las leyes que dan forma y guía al hombre *sin contar con el hombre!*" ("Periodismo diverso, notas") "Serie de artículos para *La América*", Nueva York, XXIII, S. 44 [Herv. S.G.]. "Dóblese sobre el hombre el que quiera revelar las leyes del hombre. Y no sustituyan con la sotana científica la sotana religiosa" (ebd., S. 45).
- ⁶¹⁰ Dies die grundlegende, polygenetische These.

No hay contradicción entre reconocer las leyes generales que se deducen de la observación de los actos de los hombres y la hermosa majestad, originalidad fructífera y fuerza propia y personal que hace interesante, novadora y sorprendente la persona humana.⁶¹² [...] Y siendo una en todos los hombres la naturaleza humana, y uno siempre en torno de ellos el resto de la naturaleza en que el hombre influye, y que influye en él, unos han de ser los actos humanos cada vez que el mismo grupo de datos, el mismo estado nacional, la misma penuria económica, la misma irregularidad política, la misma concurrencia en el espíritu de elementos semejantes se presenten.⁶¹³

Die entsprechende Formel könnte lauten: "La identidad del espíritu humano obra igualmente en distintos pueblos en semejantes estados."⁶¹⁴ Über das Verschiedene *hinaus*, das Ähnliche *hinaus* gelangt Martí zum Identischen. "La historia del hombre contada por sus casas" demonstrieren daher vielmehr, dass sich die Geschichte der Menschen – verbunden durch zahlreiche Komponenten wie Architektur, Häuser, Kunst, Religion, Bestattungsformen⁶¹⁵, Farben sowie Motive wie "sol", "oro", "árboles", "pájaros", "flores" und das den gesamten Text durchziehende "los hombres" – anhand von Gemeinsamkeiten, Analogien und der, wie noch näher aufzunehmen sein wird, allen gemeinsamen *identidad espiritual* konstituiert und letztlich ein Ganzes bildet:⁶¹⁶ "El hombre es uno".⁶¹⁷

Dort, wo die rassen-theoretischen Taxonomiker und ihre Apologeten trennten und unterschieden, denkt Martí zusammen. Das Prinzip der Stadien wirkt dabei verbindend. Eine dissoziative Methode weicht einer assoziativen. Alle Entwicklungsstufen, alle Rassen, alle Kulturen werden in die übergreifende, übergreifend-eine, identische menschliche Natur miteinbezogen:

Razas, lenguas, historia, religiones, todo eso son vestiduras de quitaipón, debajo de las cuales surge, envolviéndolas y dominándolas, la esencial e invariable naturaleza humana [...].⁶¹⁸

Über lange Zeit herausgebildete Angewohnheiten, Praktiken und Lebensstile mögen durchaus Form, Ausdruck und Verhaltensfunktion prägen und die Akkommodationsfähigkeit in einem fremden Kontext negativ beeinträchtigen:

[...] los hábitos prolongados crían en los hombres, y en los pueblos, tal modificación de la expresión y funciones de

⁶¹¹ "Sobre la ciencia", *EEU*, S. 923: "Sus mismas semejanzas son la prueba de su variedad de origen, a la par que de la identidad de su naturaleza....".

⁶¹² Die Individualität der menschlichen Person und das geistige Prinzip werden in diesem Text der Fatalität (angeblich) biologischer Erbgesetze entgegengesetzt.

⁶¹³ "Libro nuevo y curioso", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, XV, S. 396. Brinton argumentiert in diesem Sinne: "[...] yet this is not at all indicative of a derivation from one original, but simply an illustration how the human mind, under the stimulus of the same intellectual cravings, produces like results" (*MNW*, S. 232).

⁶¹⁴ *XXI*, S. 197.

⁶¹⁵ "Y se ve también que todos los pueblos han cuidado mucho de enterrar a los muertos con gran respeto y han fabricado monumentos altos, como para estar más cerca del cielo, como *nosotros* hacemos *ahora* con las torres" (XVIII, S. 361; vgl. auch ebd., S. 359 [Herv. S.G.]). Die Argumentationen des rassenanthropologischen Diskurses waren hingegen eher an einer Formel orientiert wie: alles was 'sie' sind/machen, sind/machen 'wir' nicht.

⁶¹⁶ Die Vergleichbarkeit dieser Ganzheit mit der Idee der *unity of the human mind*, wie sie etwa von Brinton vertreten wurde, wird in nicht geringem Maße den Rückgriff Martí auf die Werke des nordamerikanischen Ethnologen bedingt haben. Martí ist bezüglich dieser all-menschlichen Einheit und der darin implizierten Minimierung der Differenzen jedoch deutlich konsequenter. Innerhalb dieser Sicht auf den Menschen akzeptiert oder übernimmt Martí die sowohl von Brinton als auch der polygenetischen Schule propagierte These der "variedad de origen" (wobei er sich hier hinsichtlich Brintons Ausführung "no cree que el hombre naciese de América mismo" kritisch positioniert: "Sobre la ciencia", *EEU*, S. 923).

⁶¹⁷ "La pampa. Juicio crítico", VII, S. 371 (vgl. auch Anm. 567). Dieses 'Eine' ergibt sich automatisch, indem man die Struktur und Verschachtelung der Elemente nachzeichnet, welche (auch) in einem Text wie "La historia del hombre" aufgerufen werden. Das dabei konstitutive pyramidale Prinzip steckt sowohl im übergeordneten Einen, als auch in jedem (untergeordneten) Detail. In zahlreichen, sowohl öffentlichen als auch privaten Texten fungiert im Zusammenhang mit diesem Ordnungsprinzip "como" als Schlüsselwort, als *Brücke*, welche sowohl auf horizontaler als auch vertikaler Ebene die Menschen, Völker, Ideen angleicht und miteinander verbindet. Das gleiche gilt für "lo mismo que" oder auch "también".

⁶¹⁸ *DPM*, S. 466. Dieser Ansatz liegt ebenso dem krausistischen Menschenbild zugrunde und scheint mir insbesondere mit dem von Martí vertretenen vergleichbar. Auch Karl Christian Friedrich Krause geht in dem von Sanz del Río übersetzten *Ideal de la Humanidad para la vida* davon aus, die menschliche Natur sei zu allen Zeiten die gleiche, was jedoch die graduelle Entwicklung in höhere Gesellschaften nicht ausschliesse, ja eher erfordere (vgl. Oría, *Martí y el krausismo*, S. 45-46). "Una misma naturaleza vive y quiere ser realizada históricamente en cada individuo, familia, pueblo y pueblo de pueblos" heißt es darin (*Ideal* 21871, S. 79). Im Krausismus "se afirma [...] la dignidad de cada vida y de cada período de vida. Se afirma la igualdad de los hombres no sólo en cuanto a su esencia, sino también su igualdad histórica en cuanto a su fortuna o infortunio; su caída o rehabilitación; su bondad o su belleza; su sexo o su raza" (Manuskript v. Sanz del Río, zitiert in: Rodríguez de Lecea, "Filosofía de la religión del krausismo español", in: *Reivindicación de Krause*, S. 62).

la naturaleza⁶¹⁹ que, sin mudarla en lo esencial, llegan a hacer imposibles al hombre de una región, con cierto concepto de la vida y ciertas prácticas, la dicha del contento y el éxito del trabajo en otra región de prácticas y concepto de vida diferentes.

Das Wesentliche, das Essenzielle ändert sich dadurch nicht: "La naturaleza del hombre es por todo el universo idéntica [...]." ⁶²⁰

Und einen weiteren anthropologischen Topos nimmt Martí in seinen Texten auf und wirkt der damit verbundenen Degradierung entgegen: den der Kindhaftigkeit der autochthonen Völker. Zurückgehend auf prädarwinistische Theorien⁶²¹ und eng mit der im 19. Jahrhundert entwickelten, evolutionistischen Idee der Rekapitulation verwoben,⁶²² wurde die evolutionäre Nische der *salvajes* mit dem Kinderstadium von zeitgenössischen, 'zivilisierten' Männern! bzw. 'Rassen' gleichgesetzt. Das weiße, männliche Kind galt als ein atavistischer Indikator 'primitiver', 'wilder' Existenzformen in der Evolution – das weiße Kind "as a type of social bonsai, a miniature family tree"⁶²³. Erwachsene 'inferiorer' Gruppen – also z.B. *salvajes*, Schwarze oder Frauen – wurden mit maskulinen Kindern der 'Zivilisierten' und 'höheren Rassen' und/oder deren biologischen 'Vorfahren' auf der Evolutionslinie gleichgesetzt.⁶²⁴ Sarmiento setzt in seinem Kommentar zu den "Piedras pintadas de Zonda" jene Malereien auf antiken Aquäduktresten genau diesem Muster entsprechend sogleich auf die Stufe von instinktiven, infantilen Strichmännchenzeichnungen. Der Vergleich liest sich als Disqualifizierung:

Sábese que el dibujo *natural instintivo* del niño cristiano o *civilizado* es una cara de perfil, un ojo entero, y por pescuezo, brazos, piernas y dedos, rayas que harían la imagen de cerillos; pues nunca o tarde le ocurre poner dos rayas para figurar cuello, brazos, etc. La pintura *instintiva* indígena es análoga,⁶²⁵ pero el individuo está de frente

⁶¹⁹ "Humana" wäre hier hinzuzufügen.

⁶²⁰ "El colegio de Estrada Palma en Central Valley", in: *Patria*, 2 de jul. 1892, V, S. 260. Daher führte Martí einen Auszug aus dem Vortrag von Mann zum Stand der Anthropologie (1888) an, in welchem die durch klimatische Einflüsse bedingte, 'rassische' Vererbung (besonders deutlich bei Bunge) negiert wird: "Ni es verdad, añadía Mann, que los climas influyan en el hombre de modo bastante a torcer, o alterar la esencia de su naturaleza, en lo incorpóreo y en lo físico, porque una vez habituado el hombre a él, crece tan varia y libremente en lo glacial como en lo tórrido, con gente alta y baja, mala y buena, obesa y larguiruta, tierna y áspera: hay káfires enanos y esquimales gigantes: los bushmanos, negros por el sol, aman con la misma pasión que los noruegos, blancos por la nieve." – "Drayton estudió el 'chino moderno', en cuyos ojos almendrados y pómulos enhiestos no ve obstáculo alguno a los quehaceres y mejoras de la civilización, en la que las variedades de clima y aspecto corporal influyen menos de lo que propala la ciencia de segunda mano" ("Congreso antropológico", *EEU*, S. 1069, 1068).

⁶²¹ So betrachtete etwa Schelling, mit dessen Thesen sich auch Krause auseinandergesetzt hatte, das sogenannte mythische Zeitalter als Kindheit der Völker.

⁶²² Siehe dazu auch Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 100 u. 126.

⁶²³ McClintock, *Imperial Leather*, S. 50. "Recapitulation also provided an irresistible criterion for any scientist who wanted to rank human groups as higher and lower. [...] The adults of inferior groups must be like children of superior groups, for the child represents a primitive adult ancestor. If adult blacks and women are like white male children, then they are living representatives of an ancestral stage in the evolution of white males. [...] All 'inferior' groups—races, sexes, and classes—were compared with the children of white males. E. D. Cope, the celebrated American paleontologist [...], identified four groups of lower human forms on this criterion: nonwhite races, all women, southern as opposed to northern European whites, and lower classes within superior races [...]" (Gould, *Mismeasure*, S. 144 [Herv. Gould]). Mit dem Theorem der Rekapitulation sind vor allem E. D. Cope, Fritz Müller und Haeckel verbunden. Wenn man davon ausging, Kinder von 'Zivilisierten' reproduzierten die Entwicklungsstufe von 'Barbaren' oder 'Wilden', oder umgekehrt, zeitgenössische 'barbarische' Völker ließen Rückschlüsse auf die 'Barbaren' der eigenen 'Zivilisation' zu (und dieser Bezug ist in seinen Grundzügen auch in martianischen Texten präsent), implizierte dies ähnliche Annahmen wie im Rahmen der anhand von Fossilien ausgestorbener Lebensformen postulierten Darwin'schen Evolution (vgl. Teil I, Anm. 326).

⁶²⁴ Daher rührt der in Teil I angeführte Vergleich der 'mentalen Fähigkeiten' von *salvajes*, Schwarzen und Frauen mit der von Affen – wir erinnern uns noch einmal: "El gorila hace lo mismo" (vgl. Teil I, insbes. Anm. 350, 368 u. 274). Einmal mehr spielten der Schädel und das Gehirn eine zentrale Rolle, wenn etwa Agassiz die Cerebra erwachsener Schwarzer und sieben! Monate alter Föten von Weißen verglich oder Carl Vogt die Hirne erwachsener Schwarzer und weißer Frauen mit denen von weißen, männlichen Kindern. 'Kindlich', 'fötal' und 'affenartig' ('wild', 'weiblich') ergänzen sich zum Körper und Wesen des Prähomininen. Wie bereits mehrfach angesprochen, wurden die Indios überdies schon in der frühen Kolonialzeit oftmals mit Kindern verglichen. "Didn't everyone know that savages and women are emotionally like children? Despised groups had been compared with children before, but the theory of recapitulation gave this old chestnut the respectability of main-line scientific theory (Gould, *Mismeasure*, S. 145; vgl. auch Chapter 3., "Measuring Heads", S. 104ff.).

⁶²⁵ E. D. Cope setzte prähistorische Kunst explizit mit Skizzen von Kindern und lebenden 'Primitiven', *savages* oder "earliest races" gleich. Auch Farbenpracht, leuchtende Farben oder die Vorliebe für Federornamente wurden dem ästhetischen Empfinden des 'zivilisierten' Mannes als kindlich und "characteristic of the savage" entgegengesetzt (vgl. Gould, *Mismeasure*, S. 146). In diese Linie wäre auch Herbert Spencer (Sarmientos 'Schlüssel zur Realität') einzuordnen.

siempre aunque los brazos sean dos ángulos lineales a cada costado.⁶²⁶

Auch wenn Martí nun in seiner Besprechung geometrischer Figuren des "arte aborigen" sein Augenmerk ebenfalls auf Linien richtet und die "línea curva" als "imperfecta" bezeichnet⁶²⁷, damit also auch gewisse 'Mängel' aufzeigt⁶²⁸, betont er im Gegensatz zur Auffassung einer "pintura instintiva": "[...] notábase la fidelidad excesiva en los detalles que *distingue* el arte de los pueblos primitivos y los primeros dibujos de los niños [...]"⁶²⁹. Und diesen Unterschied in geistigen und keineswegs auf ein "nunca o tarde le(s) ocurre" reduzierbaren Ordnungen, die schon an anderer Stelle im Zusammenhang mit den 'primitiven Völkern' zu konstatieren waren, näher begründend, präzisiert er:

[...] —y un singular poder— parece pertenecer sólo al arte aborigen americano entre todas las artes de pueblos rudimentarios⁶³⁰, —de dar *perfecta* expresión y significación *espiritual* a las facciones irregulares, y a veces a la figura entera.⁶³¹

⁶²⁶ "Las piedras pintadas de Zonda", in: *Obras* XLVI, S. 92, zitiert nach Alazraki, "El indigenismo de Martí", S. 146 (Herv. S.G.). Das Vergleichselement ist hier nicht das Kind, sondern das christliche oder *zivilisierte*: Wenn Alazraki in seiner Besprechung der anti-indigenistischen Positionen Sarmientos auf diesen Hinweis verzichtet, geht der eigentliche Kern der Aussage verloren.

⁶²⁷ "Arte aborigen", 1884, VIII, S. 329.

⁶²⁸ Bringt Arguedas vor, "[en el arte del Tiahuanacu] las proporciones [del arte europeo] desaparecen y se impone la línea recta", ist dies gleichbedeutend mit einer "absoluta ausencia de afecciones estéticas" (*PE*, S. 39 u. 38).

⁶²⁹ "Arte aborigen", VIII, S. 330 (Herv. S.G.).

⁶³⁰ Brinton sprach anstatt von "more savage tribes" auch von "more rudimentary forms" (*MNW*, z.B. S. 228 u. 230).

⁶³¹ "Arte aborigen", VIII, S. 330 (Herv. S.G.). Lamore verweist darauf, dass Martí die Indios bisweilen auch als Wesen betrachtete, deren Entwicklung in der Kindheit unterbrochen wurde. Dabei betont der Wissenschaftler die Funktion dieser Infantilisierung der Indios vor dem Hintergrund der Epoche: Martí habe damit der Degenerationsthese entgegengetreten und die Möglichkeit einer zukünftigen (Weiter-) Entwicklung der Indios aufzeigen wollen (vgl. "José Martí y las razas", S. 53-54). Im Obigen zeigte sich, dass Martí jedoch gerade der rassenanthropologischen bzw. rassifizierenden Infantilisierung der Indios auch widersprach. Ferner geht er auf das Paradigma des "arte infantil" auch im Sinne einer propagandistischen Agitation ein, wie seine Replik auf *A Study of Mexico* von David A. Wells verdeutlicht: "No dice el libro de Wells que 'México es [...] incapaz de llegar a ser una nación rica, poderosa y enteramente culta?' [...] que los instrumentos y artefactos de los aztecas, aquellos que fueron codicia de los conquistadores y pasmo de los joyeros y lapidarios de Madrid, aquellos que Prescott mismo describe con enamorada pluma, no son mejores sino en algunos sentidos más bajos, que las cabezas de arcos y lanzas que elaboran hoy con arte infantil los indios de las orillas del Columbia y el Culebra! ¿Y aquellas curiosísimas fundiciones, aquellos platos, pescados y figuras de metales diversos, aquellos peces de oro con lengua movable de plata, aquellos juguetes ingeniosos que no pudieran imitar los plateros de España, y se vendían en el hermoso mercado que pinta Cortés a Carlos V, con sus calles limpias, sus jueces como en Grecia, sus gremios inspectores; y aquel lindo bullicio de 'las sesenta mil ánimas!'" ("Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", México, 28 de ene. 1887, in: *EEU*, S. 776). Nicht nur weist Martí in einer noch zu erläuternden Passage den lateinamerikanischen Indios die genealogische Bezeichnung der Mutter zu. In *OCEN*, VIII, S. 359, wird der Verstand der Indios zwar tatsächlich als "infantil" ausgewiesen, jedoch deswegen als nicht minder 'kontemplativ' (vgl. auch die im "Congreso antropológico" angesprochene "infancia observadora" des Kindes, *EEU*, S. 1069). Es kommt hinzu, dass nicht nur in der Kulturanthropologie (Brinton), sondern auch im Krausismus eine Phaseneinteilung der menschlichen Entwicklung (der individuellen wie der kollektiven) eine tragende Rolle spielte (Kindheit, Jugend, Reife, Alter). Die genauen Einfluslinien und intertextuellen Bezugspunkte sind mitunter schwer zu bestimmen. Es kann aber angenommen werden, dass Martí die 'Kindheit' krausistischer Prägung nicht unbekannt war. Diese mag etwa neben einer der "virilidad" entgegengehaltenen "infancia en el Sinai" (*OCEN*, XI, S. 101) auch durch die "larga infancia y trabajosa juventud" Amerikas in "Poesía dramática americana" angedeutet sein, einem Text, in dem zudem die kreolische bzw. präkolumbische Vergangenheit und Motivwelt aus poetologischer Sicht zum einzig authentischen amerikanischen Theater erhoben wird (Guatemala, 25 de feb. 1878, *OCEC*, V, S. 226-227). Auch sei nochmals darauf verwiesen – und die Erklärung Lamores weist in diese Richtung –, dass in dem zunehmend rassisierten Klima der Epoche Martí die Behandlung von Differenzen zwischen den Völkern als Korrelate von Phasen dazu dienen konnte, die Idee der Einheit der Menschheit aufrechtzuerhalten. Ein wenig misslungen, jedoch auf diesen Sinn deutend, wird die an E. D. Copes Hierarchisierung erinnernde These von Charles Le Tourneau – "los colores vivos, sobre todo el rojo, son colores predilectos de muchas razas inferiores" – von Martí in einer Mischung aus Akzeptanz und Korrektur in einer privaten (und sicherlich auch keineswegs für ein Publikum konzipierten) Aufzeichnung kommentiert: "Esta es tal vez la clave del error sociológico: tomar como inferior una raza porque se la ve (porque está) en uno de los grados inferiores de su desarrollo. [...] El niño por ejemplo, ama el rojo, y todos los colores vivos. Yo, de niño, adoré el morado, que aborrezco hoy, Candita, ayer, se ceñía al talle una cinta amarilla resplandeciente. [...] Pero el hecho es que el mismo individuo de una raza,—el mismo niño—que en la niñez ama el rojo, va poco a poco desamándolo, o entibiando su preferencia, y llega en la edad madura a usarlo y estimarlo en su relación natural, y con posición lógica, con los demás colores.—Debe decirse, pues, por ser lo comprobado no que 'las razas inferiores aman el rojo', sino que 'las razas, en su estado inferior, aman el rojo'.—Y así se va, por la ciencia verdadera, a la equidad humana: mientras que lo otro es ir, por la ciencia superficial, a la justificación de la desigualdad, que en el gobierno de los hombres es la de la tiranía" ("Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 431-432 [Herv. Martí]). In einer Reihe von Aufzeichnungen zu vor allem indigenen Themenbereichen gerät die auf das postkoloniale kreolische Amerika perspektivierte Bezeichnung 'infantil' jedoch eher zum Ausdruck eines Gegensatzes zur Entwicklung der indianischen Kultursphäre: "Mal curado de sus heridas, infectado todavía del dogmático y soberbio espíritu español, mal manejado el corazón heroico por una cabeza inexperta, a sí misma abandonada e infantil, nace [...] un mundo confusamente nuevo, interrumpido por una inversión de carácter odioso en su hora de propio desenvolvimiento, en que las artes, las costumbres cívicas y las delicadezas industriales habían llegado ya a un alto y original grado de esplendor" ("Apuntes para las conferencias sobre América", 1879, *OCEC*, VI, S. 88). Während in diesem Passus also die Kindhaftigkeit an den kreolischen Amerikanern haftet,

'Rudimentäre' Entwicklung schließt also Perfektion nicht aus.⁶³² Ausdrucksvermögen und geistige Bedeutung (die natürlich erst einmal erfasst werden muss) korrelieren hier weder mit dem Hirnindiz noch mit einem un- oder vormenschlichen Stadium.⁶³³ Eher scheinen sie diesem zuwiderzulaufen, es zu 'überspringen'⁶³⁴. Ein 'rudimentärer' Entwicklungsstand kann somit letztlich nur relativ sein: "[...] si [el hombre] en lo esencial suyo no cambia, cambia y mejora en el conocimiento de los objetos de la vida y de sus relaciones."⁶³⁵

2. Papierrassen, kranke Gehirne und *espíritu universal*

'Rassen' im damalig kursierenden Sinne, als Prinzip der intrinsischen und fatalen Minderwertigkeit von Mestizen, Indios und Schwarzen und Begriff, welcher nicht zuletzt bei Sarmiento in Diskussionen über eine, wie Melis anmerkt, "solución final"⁶³⁶ ausartete, existieren laut einem der vielzitierten Sätze Martí nicht: "No hay odios de razas, porque no hay razas".⁶³⁷ Diese wenigen Worte können als konzentrierte Essenz seiner Haltung gegenüber Rassentheorien gelten und bilden den ethischen Kulminationspunkt vieler seiner vorherigen diesbezüglichen Gedanken.⁶³⁸ Die den Rassentheorien verhafteten

entspricht der Zustand der lateinamerikanischen Indios einem durch die Eroberung und die koloniale Unterdrückung bedingten historischen, kulturellen und psychischen Rückfall: "[...] y fueron, en otros tiempos, artistas, gobernantes, guerreros, arquitectos y poetas" (ebd., S. 92). Die 'Infantilisierung' ist also nicht auf die indigene Bevölkerung einzuschränken, und ein Passus wie der folgende ist Ausdruck einer historischen aber dennoch von Hoffnung getragenen Perspektive: "Así nosotros, con todo el raquitismo de un infante mal herido en la cuna, tenemos toda la fogosidad generosa, inquietud valiente, y bravo vuelo de una raza original, fiera y artística" ("Los códigos nuevos", Guatemala, 1877, VII, S. 98). Die Begriffe "infante" und "civilización" schließen sich zudem keineswegs aus. In einem allgemeinen Sinne hatte Martí die 'Geburt' eines Volkes auch als "pueblo pequeño en sus años" umschrieben; "[...] a la firme fe que en el seguro porvenir de esos pueblos nacientes me alienta [...]" ("Apuntes para las conferencias", OCEC, VI, S. 92). Hinzuzufügen wäre die Tatsache, dass auch in den mexikanischen Diskussionen der Zeit das Stadienparadigma geradezu omnipräsent war, jedoch wiederholt eingesetzt wurde, um den die Indios regelmäßig Fortschritt und Entwicklung anstatt mentale Rückständigkeit und *incapacidad* zu attestieren. In den *Anales del Museo Nacional de México* kommen explizit die Begriffe "infancia", "juventud" und "edad viril" (hier aller Sprachen, "aún las más perfectas") zum Tragen, um hinsichtlich des Nahuatl dessen beginnenden Eintritt in die 'Virilität' zu postulieren (G. Mendoza, t. I, entr. 5^a [1878], S. 217).

⁶³² Mit Blick auf die altmexikanische Kultur hält Martí 1879 fest: "de su recto espíritu da muestra su exacta geometría" ("Apuntes para las conferencias", OCEC, VI, S. 93). Artikuliert "Exposición de París" die "pieles pintadas" der nordamerikanischen Indios im Sinne einer *pintura infantil* – "pintadas de animales raros y hombres de cara redonda, como los que pintan los niños" –, wird (auch) durch die textuelle Einbindung jegliche Disqualifizierung umgangen; jene 'rudimentäre' Kunst dient vielmehr dem Feiern der menschlichen Geschichte und ihres Reichtums (XVIII, S. 413 u. 412). Die "pueblos salvajes" bzw. "primeros hombres" sind hier Sympathieträger und Identifikationsfiguren sowie gleichberechtigte Mitglieder des "barco del mundo", "con todos los pueblos a bordo" (S. 414). Der Text ist zudem an Kinder gerichtet: "Y para nosotros, los niños [...]" (S. 409). Gegenüber den Indios der nordamerikanischen Reservate, "aquel potero humano", vermittelt ein Ausdruck wie "fruslerías de colores, que halagan su gusto artístico rudimentario", eingebettet in ein Panorama totaler psychischer Degradierung, Anteilnahme und Mitleid ("Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. 1885, *EEU*, S. 551).

⁶³³ In einer Passage über die Indios Boliviens nimmt Martí die Bedeutung der Schädelform zwar auf, verleiht ihr jedoch eine ganz eigene Bedeutung, die dem von der "Wissenschaft" diktierten Hirnindiz geradewegs widerspricht: "y en el país de los Aimaras brota la tierra abovedados cráneos, como si al coronar al hombre primitivo con su aguda bóveda, hubiera querido revelarles cómo han de llevarle perpetuamente su pensamiento al amor y conquista de lo alto." ("Apuntes para las conferencias sobre América", 1879, OCEC, VI, S. 89). Relativierend greift "Las ruinas indias" ein: "Por Yucatán estuvo el imperio de aquellos príncipes mayas, que eran de pómulos anchos, y frente como la del hombre blanco de ahora" (XVIII, S. 387). Nicht ohne Ironie tritt Martí der Kraniologie mit ihren eigenen Waffen entgegen: "América.—Hasta el naturalismo filosófico, el novísimo sistema alemán, coloca al antropoide en nuestra América.—Y es tan natural aquí la inteligencia que el cerebro de los monos de América es el mejor desarrollado de la raza simia, y el más parecido al de los hombres" (*Fragmentos*, XXII, S. 129). In "Darwin ha muerto" las sich dies entsprechend: "Mas no revela la Naturaleza esa superior suma de espíritu en acuerdo con cada superior grado de forma; [...] el mono de América, más lejano en su forma del hombre que el de Africa, está más cerca de él en su inteligencia [...]" (XV, S. 373 u. 380).

⁶³⁴ Vgl. auch Anm. 572.

⁶³⁵ *DPM*, S. 271.

⁶³⁶ "José Martí y el indio americano", in: Ette, Heydenreich, *José Martí 1895/1995*, S. 95.

⁶³⁷ "Nuestra América", 1891, VI, S. 22. In dem berühmten Text bezeichnet er Rassentheoretiker als "pensadores de lámparas" und "pensadores canijos". Die von diesen "pensadores" auf die 'unteren Rassen' projizierte Schwächlichkeit fällt also auf deren eigenes Denken zurück. In "La verdad sobre los Estados Unidos" insistiert Martí unmissverständlich – und zwar diesmal mit dem lateinamerikanischen Blick auf die 'rassische Überlegenheit' der Nordamerikaner gesehen: "No hay razas: no hay más que modificaciones diversas del hombre". 'Rassen' könnten nur "hombres de prólogo y superficie" als naturgegebene Substanz betrachten (in: *Patria*, Nueva York, 23 de marzo 1894, in: *EEU*, S. 1753). Wolle man denn, so fügt Martí hinzu, "sajones y latinos" vergleichen, dann nur "en aquello en que se les hayan rodeado condiciones comunes" (ebd., S. 1754).

⁶³⁸ Wenn Martí sich hier völlig außerhalb der rassistischen Diskurse positioniert, ist dies in seiner kontextuell auffallenden

Intellektuellen folgen und sind kranke(n) Denker(n), deren kurzsichtige Augen Lampenlicht benötigen, um die in den Buchhandlungen vertriebenen und auf Papier gefertigten 'Rassen' aufzuwärmen.⁶³⁹ Die Papierrassen stehen der *Natur* entgegen.⁶⁴⁰

So lehnt Martí, und dies wird in den für diese Arbeit herangezogenen Arbeiten zu diesem Thema überhaupt nicht erwähnt, nicht nur die 'Rassen', sondern ebenso die den Rassenhierarchien zugrunde gelegten anthropometrischen Skalen als un- bzw. pseudowissenschaftlich und die Essenz des Menschen verschleiern ab. Der *zentrale*, die 'Rasse' bestimmende *Marker* wird abgewiesen.⁶⁴¹ Die z.B. von Sarmiento übernommene und in seiner 'Beweisführung' angebrachte Zerebralisation⁶⁴² existiert für Martí nicht: "[...] no sólo lo tangible es cierto, ni lo mental y moral del hombre dependen,—como se creyó en la *infancia* de la ciencia contemporánea y mantienen mientras les dure la *puericia mental* los estudiantes noveles,⁶⁴³—de tal conformación o tal deformidad del cerebro o el hueso."⁶⁴⁴ Schon am 2. Juli 1875 verwies Martí in der *Revista Universal* auf die Untersuchungen von Jean Louis Armand de Quatrefages: "[...] y en un libro eruditísimo demuestra que el cráneo no influye esencialmente en el desarrollo de la inteligencia humana."⁶⁴⁵ Er macht also genau diejenigen Ergebnisse publik, welche die

Bedeutung anzuerkennen. Die Schwierigkeiten, in einer Zeit der totalen Rassisierung zu einer solchen arassischen Forderung zu gelangen, sollten nicht unterschätzt werden.

⁶³⁹ Das Bild der Lampe verweist nochmals auf die getrüben Augen und die entsprechend beschränkte Sehfähigkeit der *naturalistas*.

⁶⁴⁰ Vgl. "Nuestra América", VI, S. 22.

⁶⁴¹ Nur angedeutet findet sich dies in Lamores "José Martí y las razas", S. 52.

⁶⁴² Zum Begriff der *cephalization* vgl. nochmals Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, S. 122-124.

⁶⁴³ Hier ist es also die Wissenschaft, die einer Infantilisierung unterzogen wird. Die 'Wissenschaftler' sind selbst Kinder.

⁶⁴⁴ "Congreso antropológico", *EEU*, S. 1068 (Herv. S.G.). Martí wird hier durch neuere, wissenschaftliche(re) Ergebnisse bestätigt. Er hatte sich für diesen Kongress offensichtlich speziell vorbereitet. In einer Aufzählung der ihn im Mai 1888 umgebenden Bücher schreibt er an Mercado: "Al codo, Darwines y Antropologías;—porque ahora hay aquí un Congreso Antropológico" ("Carta a Manuel Mercado", 28 de mayo 1888, XX, S. 121; den Artikel für die *Nación* verfasste Martí am 18. Juni).

⁶⁴⁵ Im Gegensatz zur Position von Ludwig Büchner, "Boletín", *RU*, 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99. Quatrefages war Antidarwinist und verteidigte die Einheit der menschlichen Spezies (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 280; Anm. 560 dieses Teilbereichs). Hier mag Martí auf Juan Vilanova (vgl. *OCEC*, II, S. 98 u. 380) oder die 1874 in Madrid erschienene *Historia Natural del Hombre* von Quatrefages zurückgegriffen haben, die von dem Übersetzer mehrerer Hauptwerke Tiberghiens Alejo García Moreno ins Spanische übertragen wurde (mit einem Vorwort und Kommentaren von Sales y Ferré, der wiederum unter die Krausopositivisten gezählt wird). Quatrefages' Publikationen (z.B. auch *Unité de l'espèce humaine*, 1861) konnten für darwinistischen Konzeptionen geltende Gegenargumentationen herangezogen werden (vgl. Glick, "Spain", in: ders. [ed.], *Comparative Reception*, S. 334 u. 338; Glick, Puig-Samper, Ruiz, "Preface" in: dies. [eds.], *Reception of Darwinism*). Der von Martí angebrachte Verweis auf Quatrefages ist also ein deutliches Signal. Auch in seinen privaten *apuntes* beschäftigt Martí das Hirnindiz (und es sei nochmals gesagt: einer der rassistischen *Marker* schlechthin): "—Cerebros de campesino y de niño. El del niño no tiene estrías. [...] —Cerebro de campesino e ilustrado en la misma edad: los cerebros de la misma edad son iguales; la inteligencia de estos dos aparece distinta; luego no es el cerebro el que hace crecer la inteligencia ("Cuaderno de apuntes 2", 1871-75, XXI, S. 67). 1882 bestätigt er nochmals: "Corre ahora en los más recientes estudios de ciencias que se rozan con el estudio del espíritu humano, una palabra nueva, fácil de entender, puesto que viene directamente del griego: psychometría, o medida del alma, ya hermosa y sensible psyche de los griegos. Ahora hay fisiólogos que consideran el encéfalo como psicómetro. Ya se sabe cuanto se ha hablado de pesar y medir el cerebro; y cuantos cerebros se han pesado y medido, de lo cual se ha venido a averiguar que hombres dotados de cerebros grandes y desarrollados han pensado cosas ruines, y sido gentes de poca valía, en tanto que hombres de cerebro pequeño han dado muestras y pruebas de poseer singular inteligencia" ("Sección Constante", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 11 de marzo 1882, XXIII, S. 231-232). Der Anthropologenkongress von 1888 resultierte in folgenden Korrekturen (z.B. vs. Lombroso): "Mundsley es un inglés de tal sabiduría que no vale tomar de ligero lo que en su imparcialidad científica atestigua, [...] manteniendo que el crimen no depende de tal región del cráneo, ni se asienta en tal lóbulo, ni el cráneo de los criminales presenta más hondos y cuevas que el de la gente virtuosa, ya sean los criminales de ocasión, por arrebato de la furia indómita o mal consejo del momento, ya de los predisuestos al crimen por su ignorancia o su flaqueza moral, y de aquellos a quienes quita el juicio la epilepsia o la melancolía. Todos los crímenes, todas las brutalidades, todas las vilezas están en germen en el hombre más honrado." — "[...] los que prosperan, so nombre de negociantes, [...] los cuales son los piratas modernos, tan alevosos y ladrones en sus cálculos y métodos contemporáneos [...] Y los fundadores de compañías falsas [...] Criminales son, como el más vil de los presidiarios, y no se les ve en ninguna región ni lóbulo: antes suelen tener muy placida la faz, y, sobre el cráneo redondo, el cabello muy liso y bien peinado. [...] No: no hay constitución criminal general que predisponga al crimen o lo excuse." (Zitat Mundsley) — "Ya va pasando el *periodo pueril* de la ciencia moderna, que fue el buchnerismo. Ya no hay anatómico competente que ose mantener, hueso con hueso, que el hombre es, o puede ser, el vástago de cualquier otra especie de animal, por lejano y recóndito que sea. Ya no se puede ser darwinista, de la izquierda Haeckel, como podría decirse en parlanza escolar, sino partidario honrado de lo que la naturaleza enseña en el desarrollo simultáneo y unido de lo corpóreo e incorpóreo del hombre, algo así como la derecha Schaaafhausen" ("Congreso antropológico", *EEU*, S. 1068 u. 1069 [Herv. S.G.]). Dies machte die doppelte Sicht Martí auf die *fueguianos* und den zentralen Kritikpunkt am blinden Sehen Darwins aus. "La izquierda Haeckel" scheint eine Anspielung auf einen üblichen Ausdruck der damaligen Debatten gewesen zu sein: "the Darwinian left", z.B. Haeckel,

Bedeutung des 'rassischen' Hirnindizes *ad absurdum* führen und in Sarmientos *Conflicto* gerade nicht zu finden sind. So zeichnen sich Martí's Texte (so könnte als Regel formuliert werden) gerade durch die Absenz oder Negierung 'rassischer' Marker oder Indizien aus. Aus körperlichen Merkmalen und Formen ist keinerlei Ontologie abzuleiten.⁶⁴⁶ Die 'Rasse' erklärt nichts. Es ist der Mensch, der zählt, nicht die 'Rasse';⁶⁴⁷ mehr noch: Der Mensch hat keine 'Rassen'. Im Menschen gibt es keine 'Rassen'. Der Mensch ist keineswegs ein nur physischer, "mero hombre físico".⁶⁴⁸

Indem Martí sagt "es gibt keine Rassen", 'es gibt kein Hirnindiz', lässt er den ebenso auf anatomisch-biologistischen Ideologemen basierenden wie auf diese zurückgreifenden 'Rassenkampf' und 'Rassenhass' als künstlich konstruierten Rechtfertigungsapparat hervortreten, als Manöver und Artefakt, dessen Basis – nämlich die Faktizität 'minderwertiger Rassen' – gar nicht existiere.⁶⁴⁹ Mit

Büchner (Glick, "Spain", in: *Comparative Reception*, S. 341).

⁶⁴⁶ In der *Edad de Oro* werden die Marker der 'gelben Rasse' *ad absurdum* geführt, denn die Nase oder die Form der Augen und deren Position verhinderten keineswegs das Eine Menschsein der Annamiten noch die daraus erwachsende Kultur, die ganz nebenbei auch noch evolutionistische Theoreme unterläuft: "¿Y para qué necesitamos tener los ojos más grandes ni más juntos a la nariz? Con estos ojos de almendra [...] hemos fabricado el Gran Buda de Hanoi, [...] la pagoda de Angkor [...] y la pagoda donde duermen [...] los poetas, [...] los héroes [...] somos amarillos, chatos, canijos y feos: pero trabajamos a la vez el bronce y la seda: y cuando los franceses nos han venido a quitar nuestro Hanoi, nuestro Hue, nuestras ciudades de palacios de madera, [...] con estos ojos de almendra, hemos sabido morir, miles sobre miles, para cerrarles el camino!" ("Un paseo por la tierra de los anamitas", XVIII, S. 466 [Herv. S.G.]). Diese Gleichzeitigkeit verschiedener Entwicklungsstufen in *einem* Volk manifestiert sich auch in "El hombre antiguo de América": "Estaban en el albor de la escultura, pero de la arquitectura, en pleno medio día. [...] ni todos los pueblos se cuajan de un mismo modo, ni bastan unos cuantos siglos para cuajar un pueblo [...]" (VIII, S. 334). Die Simultaneität von als aufeinanderfolgenden angenommenen Entwicklungsstufen wurde auch gerne von Mexikanern herausgearbeitet – diesmal im Widerspruch zu europäischer Geschichte und Autorität –, wie etwa Jesús Sánchez in "El Congreso Internacional de Americanistas en Europa y el cobre entre los Aztecas" (in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I [verfasst 1879], S. 389ff.). So wurde den Indios von europäischer Seite aufgrund der Unkenntnis von Eisen (oder etwa Kupfer) explizit oder implizit eine niedrige Entwicklungsstufe unterstellt. Solcherlei Argumenten hält Sánchez unter anderem entgegen: "Desconociendo los mexicanos el uso del hierro en los tiempos anteriores al descubrimiento del Nuevo-Mundo, suplian este defecto valiéndose del cobre [...] sea cualquiera el adelanto que se suponga en los aztecas para sus trabajos mineros, está fuera de duda, que sabían tratar el cobre y otros metales [...]" (S. 389 u. 390). So wurde Kupfer neben Silber, Gold, Zinn oder "hierro meteórico" (S. 394) etwa für zahlreiche Gebrauchsgegenstände und Waffen verwendet. Die Verarbeitung zu Bronze wird wiederholt nachgewiesen. *Nicht kennen* wird durch *kennen* relativiert. Mehr noch: Laut Sánchez befand sich die amerikanische Bevölkerung zum Zeitpunkt der *conquista* nicht nur im Besitz des Kupfergewerbes, sondern in der *edad de bronce*. Während dieses Bronzezeitalters "en Europa no se conoció el uso de la plata: según Sir John Lubbock [...]", "mas en América, ha sucedido una cosa distinta, en plena edad de bronce se empleaban el plomo y la plata" (S. 392). Chronologische Zeitalter werden hier durch Gleichzeitigkeit relativiert. Solcherlei Korrekturen sind auch die des Kubaners. Eine Replik auf die hier angesprochenen, eurozentrischen Theoreme findet sich geradezu beiläufig auch in "Las ruinas indias" eingestreut: "de un cuchillo de obsidiana verde [...] de un espejo de piedra bruñida [...] de un pez de escamas de plata y de oro [...] de una cotorra de cobre esmaltado, a la que se le iban moviendo el pico y las alas." Einer Bestattung, so fährt der Text fort, wohnten die Bediensteten des Verstorbenen bei, "que llevaban en bandejas de ocho metales diferentes las cosas de comer que eran del gusto del guerrero muerto" (XVIII, S. 384). Bereits angeführt wurde ein im mexikanischen *Partido Liberal* publizierter Artikel vom 28. Januar 1887: "¿Y aquellas curiosísimas fundiciones, aquellos platos, pescados y figuras de metales diversos, aquellos peces de oro con lengua movable de plata [...]" (EEU, S. 776). "La Historia del hombre contada por sus casas" spiegelt die von Sánchez angebrachte Argumentationslinie: "[...] y otros pueblos que viven en la edad de piedra, como el indio que fabrica su casa en las ramas de los árboles, y con su lanza de pedernal sale a matar los pájaros del bosque [...]. Luego los hombres encontraron el cobre [...] y el estaño [...]. Cuando los pueblos empiezan a saber cómo se trabaja el metal, y a juntar el cobre con el estaño, entonces están en su edad de bronce. Hay pueblos que han llegado a la edad de hierro sin pasar por la de bronce, porque el hierro es el metal de su tierra, y con él empezaron a trabajar, sin saber que en el mundo había cobre ni estaño. Cuando los hombres de Europa vivían en la edad de bronce, ya hicieron casas mejores, aunque no tan labradas y perfectas como las de los peruanos y mexicanos de América, en quienes estuvieron siempre juntas las dos edades, porque siguieron trabajando con pedernal cuando ya tenían sus minas de oro, y sus templos con soles de oro [...]" (1889, XVIII, S. 358-359; vgl. hingegen Sarmiento, "Darwin", S. 116-119).

⁶⁴⁷ In diesem Sinne artikuliert das bereits angeführte Motto Martí's: ¿Qué me importa saber lo que el hombre hizo en este determinado momento de su vida, en esta o aquella época concreta, accidental o transitoria?—Su *esencia permanente* es lo que quiero investigar, no efectos que pasan, sino la causa que las produce busco. No me importan las estaciones del camino humano, [...] sino el vapor—acomodable, pero libre, que echa a andar el tren por ellas" ("Cuaderno de apuntes 6", 1881, XXI, S. 186 [Herv. S.G.]

⁶⁴⁸ "Congreso antropológico", EEU, S. 1068. Dieser angeblich rein physische Mensch, wird in einer isolierten, biologistisch fixierten Anthropologie konstruiert, die Martí – wie gerade auch der letztzitierte Artikel aus dem Jahre 1888 verdeutlicht – ablehnt. Eine Wissenschaft des Lebens oder des Menschen muss, um diesen Namen zu verdienen, das Unsichtbare – *lo inpalpable, lo intangible* – des Menschen miteinbeziehen (vgl. ebd., S. 1068). In diesem Sinne lobt er die auf dem nordamerikanischen Kongress vorgetragenen "papeles", "porque ellos todos han sido luminosos, y escritos para enseñar más que para deslumbrar, que es en lo que los científicos verdaderos se distinguen de los de afición, y los sabios de los pedantes". "Turjug [...] halla ridículo, y contra la *ciencia verdadera*, negarse a reconocer la existencia y acción natural o solicitada, de las voluntades psíquicas, 'sin cuyo conocimiento y uso oportuno, dijo, no puede decirse que haya hoy médico completo'" (ebd., S. 1067 [Herv. S.G.]

⁶⁴⁹ 'Minderwertige Rassen' existieren ohne Rassen letztlich nicht. Die Abwandlung der Konzeption von "razas inferiores" zu der von 'unteren Graden' der Entwicklung wurde bereits kommentiert.

diesem Diktum verweigert Martí jeglichen auf das Konstrukt der 'Rasse' und ihre 'Essenzialität' rekurrierenden Verweisen ihre Berechtigung,⁶⁵⁰ sowohl in epistemologischer als auch heuristischer und soziologischer Hinsicht. Damit lässt er zugleich sämtliche daraus resultierende Urteile ins Leere laufen. Dem rassenideologisch gerechtfertigten Aversionskonstrukt wird der Boden entzogen: Nullifikation einer ganzen Disziplin.

Doch werden die Verweise auf die 'Rasse' nicht nur hilflos – allein die ihnen zugrundeliegende Haltung besitzt für Martí eine fatale Bedeutung:

Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: *digase hombre, y ya se dicen todos los derechos*. [...] Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un *pecado contra la humanidad*.⁶⁵¹ [...] Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza, de un pueblo naturalmente dividido,⁶⁵² es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común. Si se dice que en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría, y aún hay quien crea de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco [...]. La paz pide los derechos comunes de la naturaleza: los derechos diferenciales, contrarios a la naturaleza, son enemigos de la paz.⁶⁵³ [...] Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro.⁶⁵⁴ [...] Lo *semejante esencial* se busca y halla, por sobre las diferencias de detalle [...]. Los hombres de pompa e interés se irán de un lado, blancos o negros; y los hombres generosos y desinteresados, se irán de otro.⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ So verweist in einer privaten Aufzeichnung der Rassenbegriff zwar durchaus auf das Körperlich-Somatische, dessen Ursache wird jedoch geradezu bagatellisiert. Die Koppelung von 'somatisch' und 'mental' gestaltet sich mehr als schwierig: "La diferencia en la complexión y color de varias razas se debe probablemente a ciertas normas en su alimentación" (1894, *DPM*, S. 595). Martí verweist weiterhin darauf, dass 'wissenschaftliche Tatsachen' oftmals einen Nutzen und eine Absicht verschleiern. So gebären sich jene 'rassischen Differenzen' für ihre Verfechter als "instrumento de su poder o de su beneficio" (V, S. 338). Martí orientiert damit auf die Kontrolle der Bedeutung des Begriffs 'Rasse' durch bestimmte Interessengruppen.

⁶⁵¹ "Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna" deklariert Martí 1894 in *Patria*: Das aufsteigende Verschachtelungsverfahren ist das gleiche ("El tercer año del Partido Revolucionario Cubano", Nueva York, 17 de abr. 1894, III, S. 143).

⁶⁵² Hier ist die kubanische Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesprochen, gezeichnet durch die Geschichte von Sklaverei und Kolonialpolitik.

⁶⁵³ Die Lehre der Natur, "lo que la naturaleza enseña", brachte Martí auch in "Congreso antropológico" gegen eine inkompetente Anatomie – den Entstehungsort der naturalisierten Unterschiede – an (vgl. Anm. 645). Dieses Grundprinzip steht auch im Mittelpunkt der Argumentation in den Artikeln "El *Evening Telegraph* de Filadelfia. Una entrevista sobre Cuba" und "Nuestras ideas" (in: *Patria*): "[...] sino que los cubanos blancos [...] den, en la verdad de los costumbres [...] el ejemplo de la igualdad que enseña la naturaleza [...]" – "Pero si igualdad social quiere decir el trato respetuoso y equitativo, sin limitaciones de estimación no justificadas por limitaciones correspondientes de capacidad o de virtud, de los hombres de un color o de otro, que pueden honrar y honran el linaje humano, la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza" (13 de ag. 1892, II, S. 108-109; 14 de mar. 1892, I, S. 321). Der Naturbegriff stand in den rassenanthropologischen Disziplinen für das Prinzip von Teilung, Differenz und Ungleichheit – hier ist er Ausdruck und Essenz des Menschen, der menschlichen Identität. So wie in der rassentheoretischen Lexik die Natur die Kategorien und Grenzen generierte, bildet sie bei Martí ein (geradezu ontologisiertes) Prinzip, welches als einender Faktor die Grenzen überschreitet und auflöst. Er begreift just das Konzept des Rassenhasses, wenn er dieses als etwas Kreiertes, Konstruiertes und überdies der "ciencia verdadera" Ungemäßes postuliert, als 'Denaturierung' des Menschen (zu Letzterem vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 65-79 u. ff. sowie S. 452, Anm. 53).

⁶⁵⁴ Analog hieß es schon 1875: "Hombre es algo más que ser torpemente vivo" (in: *RU*, VI, S. 332) – "[...] ser hombre es algo más que ser siervo de aduladores de oficio" ("Boletín", in: *RU*, 12 de oct., *OCEC*, II, S. 200). 1884 fügt Martí hinzu: "[...] ni ser duque, ni marqués, ni conde, ni vizconde, ni barón, es ser más que hombre" (*DPM*, S. 269).

⁶⁵⁵ "Mi raza", Nueva York, 1893, II, S. 298-299 (Herv. S.G.). Dieser Text sollte in Bezug auf zwei Ebenen betrachtet werden: Zum einen reiht sich Martí in die Tradition der antirassistischen Rhetorik ein, die im Kuba der Unabhängigkeitsbewegung(en) die rassische Gleichberechtigung zur Basis der zu erschaffenden, gleichsam rassenlosen Nation deklarierte. Er schreibt sich somit in einen Gegendiskurs zur kubanischen Nationalität ein, der auf die produzierte und geschürte Phobie vor einem drohenden Rassenkrieg, dem zweiten Haiti und andere gegen die farbige Bevölkerung gerichtete Argumente und Schimären mit einer positiven und teleologischen Repräsentation reagierte (vgl. zu diesem Thema Ferrer, "Cuba 1898" und "Silence of Patriots" sowie Patterson, Enrique, "Cuba: discursos sobre identidad", in: *Encuentro 2* [otoño 1996], S. 49-67). Daher hat der Text "Mi raza" in einem konkreten Kontext eine funktionale Bedeutung: die Abminderung der Stoßkraft der rassistischen, in Angst investierenden Argumente innerhalb der kubanischen Bevölkerung. Seine intratextuelle Einbettung sollte dennoch nicht aus dem Blickfeld geraten. So bezieht Martí sich in "Mi raza" zwar vorwiegend auf den Rassismus gegenüber Schwarzen auf Kuba – damit, in der Terminologie von Ortiz, auf die "razas políticas" – und steht im Dialog mit der dort heraufbeschworenen "guerra de razas" (Ortiz, "Martí y las razas", in: *etnia y sociedad*, La Habana, [1934] 1993, S. 118). Der Text kann aus dieser Perspektive also als Antwort an die für das Orakel des Rassenkriegs empfänglichen Insulaner gelesen werden (dieses Orakel ist jedoch wiederum, wie bereits das Beispiel Le Bon zeigt, in einen weiteren Bezugsrahmen eingebunden, wurde doch gerade dem karibischen Raum aufgrund der Mischung von Schwarzen und Weißen blutige Anarchie, Korruption und

Das allen gemeinsame Menschliche, die geistige Identität aller wird (auch) hier als antirassistische – oder treffender: arassische Norm postuliert. 'Rasse' schließt, schließt ein, sperrt ein – Menschheit öffnet, eint. Es wird nicht Gleichheit bei gleichzeitiger Differenz gesetzt⁶⁵⁶, sondern das Gemeinsame, das Eine, das über die Differenzen *hinaus* Bedeutung hat und verbindet. Martí will aus Indizien und *Markern* Merkmale ohne Bedeutung machen,⁶⁵⁷ zu dem, was sie sind: Signifikanten ohne Signifikat⁶⁵⁸. Daher gilt seine Maxime ebenso für Weiße wie für Schwarze.⁶⁵⁹ Die 'Rasse' vergessen: das ist die martianische Option schlechthin.⁶⁶⁰

Wie wir also sehen, machte sich Martí im Gegensatz zu den in Teil I besprochenen Autoren und zahlreichen Zeitgenossen die epochalen Theorien weder zu eigen noch fiel er ihnen ohne weitere Reflexion anheim⁶⁶¹ (eher näherte er sich, wenn er schreibt "deben mezclarse las razas"⁶⁶² dem Dilemma der antirassistischen Widersprüche⁶⁶³ und Doubles⁶⁶⁴). Wenn er den anthropometrischen und

Despotismus prophezeit). Dennoch tritt Martí mit "Mi raza" ebenso den Rassenlehren des 19. Jahrhunderts allgemein entgegen und damit, auf einer zweiten Ebene, den "razas artificiales" von Ortiz (ebd., S. 117); der "injusticia de este mundo", allem, was entgegen dem Prinzip der Menschheit die Menschen trennt und spezifiziert, dem Insistieren auf "divisiones" und "diferencias de raza", der Idee der 'Rasse' selbst. Er plädiert für die "identidad espiritual" aller Rassen, nicht nur der weißen oder schwarzen. Das übergeordnete Prinzip ist hier nicht die Nation, sondern die Menschheit. Eine auf die biologische 'Rasse' fokussierte und spezifizierende Kategorisierung erscheint nicht als Sünde gegen die kubanische Nation, sondern gegen die Menschheit (ebenso in "Nuestra América"). 'Der Kubaner' ist 'dem Menschen' untergeordnet, 'Kubaner' heißt Mensch – und das darin implizierte pyramidale Gliederungsprinzip ist es, das sich zudem ganz deutlich in Martí's Maxime zum Vaterland manifestiert: "Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer" (Sektion "En casa", in: *Patria*, 26 de ene. 1895, V, S. 468). Auch wenn die Wolke der über dem Schlachtfeld aufsteigenden Seelen, die "Mi raza" evoziert, eine geradezu übersteigerte Idealisierung der kubanischen, sprich maskulinen Kriegsgemeinschaft darstellt, setzt sie dennoch auf die allen gemeinsame, körper- und rassenlose *identidad espiritual*. Vor allem aber ist der Artikel in philosophische Konzeptionen des Menschen eingebettet, die Basisideen Martí's darstellen, welche beinahe sein gesamtes Schrifttum prägen und die er lange vor diesem bewussten, innerkubanischen Dialog mit der Rhetorik der Anti-Independisten vertreten hat. Daher weist dieser Text über seinen konkreten Kontext und dessen tagespolitische Anforderungen weit hinaus. Martí setzte sich, wie aufgezeigt wurde, seit 1875 mit den rassenanthropologischen bzw. die 'Rassen' konstruierenden Thesen auseinander und begegnete diesen schon früher mit ganz ähnlichen oder gleichen Argumenten. Dass viele der Parolen, denen er in "Mi raza" begegnet, generell im 19. Jahrhundert (und später) divulgiert wurden, sollte nicht übersehen werden. In diesem Sinne betrachte ich (auch) in "Mi raza" vorgebrachte Äußerungen als Synthese seiner antirassistischen Positionen und verorte den Text innerhalb der Thematik der 'Rasse' und des Rassismus überhaupt.

⁶⁵⁶ Ein Paradoxon, das Taguieff als Dilemma des heutigen Antirassismus beschrieben hat (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 21ff., 48 u. 325ff.).

⁶⁵⁷ So wie er sich auf einen (äußerlich) Schwarzen bezieht, der auf eine Weise sprach, "que no se le podía ver a las ideas si eran negras o blancas" ("En los Estados Unidos", *EEU*, S. 1426).

⁶⁵⁸ Wie es bei Taguieff im Rückgriff auf Emmanuel Lévinas zu lesen ist (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 101); siehe auch ebd., S. 331.

⁶⁵⁹ D.h. den "racista blanco" und den "racista negro" ("Mi raza", II, S. 298); vgl. hierzu auch Ortiz, "Martí y las razas", S. 127. Das Thema einer indigenen Spezifität oder *diferencia de raza* wird wiederholt anzusprechen sein.

⁶⁶⁰ Diese Option hat auch Taguieff als antirassistische Operation *par excellence* aus den Argumentationen des Antirassismus individual-universalistischen Typs herausgefiltert: "Doch läßt sich willentlich vergessen, durch einen Akt des Willens, der der Pflicht zu vergessen unterliegt?" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 343; vgl. auch ebd., S. 100-103). Sowohl der Lauf der Geschichte im Allgemeinen als auch die weitere Entwicklung der kubanischen Unabhängigkeit im Speziellen legt wohl nahe, dass dem nicht so ist (vgl. dazu De la Fuente, *A Nation for all* und ders., "Myths of Racial Democracy", sowie Ferrer, "Cuba 1898" und "Silence of Patriots").

⁶⁶¹ Letzteres hätte wohl der Fall sein müssen, wenn z.B. Alazraki anbrachte: "Pero estos errores son más bien los errores de una época; más aun, hoy los vemos nosotros como errores, pero *no lo fueron* en el momento histórico que a Sarmiento y a su generación les tocó actuar" ("El indigenismo de Martí", S. 155 [Herv. S.G.]). Als weitere Ausnahmen innerhalb des ideologischen Klimas mögen daher wenigstens González Prada, Clorinda Matto de Turner und Hostos genannt sein.

⁶⁶² In (oder gedacht für) "Para las escenas", abgedruckt in: *Anuario del CEM 1* (1978), S. 33-34. "Para las escenas" wurde als Vertiefung oder Fortsetzung von "Mi raza" angesehen (vgl. ebd., S. 31-32). Der Text bezieht sich auf das kubanische 'Rassenproblem' und plädiert – außergewöhnlich genug – für die 'Misch'-Ehe. Er formuliert einen Ist- und einen Soll-Zustand: "Cómo se resuelve el problema? Iremos a negro? El negro vendrá a blanco? Deben mezclarse las razas. Y la otra pregunta: Puede impedirse que se mezclen? Lo que es, es. [...] La fusión de las dos razas se ha hecho, y se continuará haciendo. Veamos cómo se hará de modo que no degrade al que está arriba, sino levante al que está abajo" (ebd., S. 34). Letzteres dürfte den Hinweis auf bildungspolitische und gesellschaftliche Aspekte sowie die soziale Wirkung und Wirksamkeit von 'Rasse' erkennen lassen.

⁶⁶³ Die dabei greifenden Beziehungen zwischen mixophoben und mixophilen Positionen exemplifiziert Taguieff anhand von antirassistischen Diskursen des heutigen Frankreich (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 326ff.).

⁶⁶⁴ Ohne diesen sich mixophilen Formulierungen annähernden Gedanken seinen öffentlichen Texten programmatisch voranzustellen, scheint Martí hier davon auszugehen, dass "interrassistischer" und -kultureller Austausch und Assimilierung eine der rassistischen Hierarchisierung gegenüber funktionelle Lösung bietet, da durch die Mischung die differenzierenden Merkmale beseitigt werden (können, sollen), die als Stigmata bewertet werden. Damit taucht mitunter auch bei ihm, gleichsam durch die Hintertür, das Postulat der letztendlichen Abschaffung der Unterschiede, die "Nichtunterscheidbarkeit am Horizont der antirassistischen Wünsche" auf (Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 327).

den die Menschen klassifizierenden Lehren entgegentritt, dann nicht nur "porque se dio perfectamente cuenta de que eran generadoras de racismo. De hecho, rechaza las razas por evitar los racismos"⁶⁶⁵, sondern weil sie die Verbindungen unter den Menschen, "lo semejante esencial", kappen und damit letztlich die menschliche Gemeinschaft unterhöhlen.⁶⁶⁶

Vergleichbar mit der Aufforderung, Amerika müsse sich zeigen, wie es *ist*, "una en alma e intento"⁶⁶⁷, kann die das Fiktum bereits antizipierende Feststellung "no hay odios de razas, porque no hay razas"⁶⁶⁸ nur Ankerpunkt einer immer wieder einzufordernden Norm sein. Der Satz konstituiert eine Bestrebung, eine Teleologie und eine Vision: "Yo quiero [...] que [...] el hombre ande libre en la humanidad".⁶⁶⁹ Selten hat es 'Rassen' so sehr gegeben, wie zur Zeit Martí.⁶⁷⁰ Statt Faktum setzt Martí Fiktum, statt Sein, Sein-Sollen (*deber ser*), statt Realität und Idealität, Norm.⁶⁷¹ Das Fundament von Martí's Ausführungen bilden ethische Faktoren⁶⁷² und es zeigt sich, dass das Unrecht rassistischer Spezifizierungen sich nicht nur auf die jeweils davon betroffenen Gruppen, 'sie', die Anderen, bezieht – es dehnt sich auf die gesamte Menschheit aus. Innerhalb ethischer Kategorien martianischer Prägung ist jeder Einzelne, jede einzelne Rasse oder Ethnie *synthetisch* mit dem Schicksal der Menschheit schlechthin verbunden. Ausschlaggebend ist hier die Auffassung, dass jedes Individuum in seiner Eigenschaft als Teil der Menschheit oder vielmehr *als* Menschheit untrennbar mit dieser verbunden ist. Ganz deutlich wird dies im martianischen Prinzip der 'einen Wange der Menschheit' synthetisiert: "El

Der Andere – in "Para las escenas" ist dies, sicherlich auch in Relation zu seinem kulturellen Hintergrund zu verstehen, der Schwarze – hört auf (soll aufhören?) zu existieren, denkt man jene Fusion einmal zu Ende. Die Logik der Assimilation wird der Logik der Differenz entgegengesetzt (vgl. ebd., S. 328). Dies bedeutet, dass Martí in Bezug auf die (hauptsächlich) zwei konfligierenden und widersprüchlichen Pole – die Menschenrechte ("dígase hombre") des einzelnen Menschen in dialektischer Beziehung zur Menschheit auf der einen Seite, und die kollektiven Rechte auf eine ('rassische', ethnische, kulturelle) gemeinschaftliche Identität und damit auf kollektive Differenz auf der anderen – eher für ersten optiert (die komplizierten und antinomischen Beziehungen dieser Pole stellt Taguieff überzeugend dar, siehe ebd., S. 342ff.). Dieser ist letztendlich auf Transkulturation (für den konkret kubanischen Fall gerade der "Escenas" dürfte dies wohl eher Akkulturation der Schwarzen als der Weißen bedeuten; der 'Schwarze' muss wohl eher 'weiß' werden als umgekehrt) und das Primat der menschlichen Natur (Ähnlichkeit: "dígase hombre", "lo semejante esencial") über 'rassisch'-ethnisch-kulturelle Vielfalt angelegt (hinsichtlich der Indiothematik wird dieser Punkt wiederholt aufzunehmen sein). Das Eine, Einende, wird höher bewertet als das Verschiedene. Dieser Ansatz kann nur dazu führen, dass die Konzentration auf Differenz, 'rassische "especialidad"', "un carácter especial", "derechos especiales", "derechos diferenciales" durch Schwarze, die nach dem Motto "mi raza" verfahren, ebenfalls für nicht legitim erklärt wird. Als 'rassisch' reklamierten "derechos" werden die "derechos de hombre" entgegengehalten.

⁶⁶⁵ Lamore, "José Martí y las razas", S. 52.

⁶⁶⁶ In Bezug auf die *fueguianos* wurde deutlich, wie Martí, im Gegensatz zu Darwin, die aus einem menschlichen Bezugsrahmen Ausgestoßenen in diesen wieder 'hereinholt'.

⁶⁶⁷ "Nuestra América", VI, S. 22.

⁶⁶⁸ Ebd.

⁶⁶⁹ XXI, S. 163.

⁶⁷⁰ Über die nordamerikanische Kultur hielt er dementsprechend sensibilisiert fest: "Se ve la garra de Darwin en la política, en la historia y en la poesía" ("El cisma de los católicos en Nueva York", 9 de feb. 1887, *EEU*, S. 826). Auf den Darwinismus mag sich auch beziehen: "La paz es condición normal del hombre. Es brutal e inhumano el precepto de la lucha por la vida" ("Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", 11 de dic. 1889, *EEU*, S. 1327).

⁶⁷¹ Die Wirkung der martianischen Rhetorik nährt sich vielfach nicht aus dem deskriptiven Moment, sondern dem projektiven. Norm bzw. Fiktum steht gegen Faktum, die Grenzen verschwimmen jedoch. In einer Notiz von 1875 spricht Martí sich für eine Amerikanisierung des Theaterwesens aus: "Es la cuestión ésta; si con ser como somos necesitamos ser mejores ¿mejoraremos algo copiando lo que somos? [...] ¿Somos lo que debiéramos ser? La manera de mejorar por el teatro es presentar en una forma amena, no el *ser* de hoy, sino el *deber ser* que nos mejorará" ("Boletín" ["El proyecto de Guasp"], in: *RU*, 10 de sept. 1875, *OCEC*, II, S. 178 [Herv. Martí]). Gegenüber dem *Sein* übernimmt das *Sein-Sollen* auch die Funktion des Erschaffens eines Gleichgewichts: "Se nota en la Literatura moderna la falta de lo grande. [...] Sin literatura grande, y sin cantantes grandes, sobre no ser generalmente grande la naturaleza humana, se va mal. Y para balancear lo que falta, se necesita hacer literatura grande: no limitarse a copiar figuras humanas, de lo q. sólo viene al hombre el conocimiento del hombre como es [...] (XXII, S. 127). Diese Prämissen beschreiben sehr genau Martí's eigenen Verfahrensmodus. Und jene die Einheit von *Nuestra América* bereits vorwegnehmende Erhebung, Amerika müsse sich zeigen, wie es *ist* – "una en alma e intento" oder "una ha de ser, pues que lo es" ("Nuestra América", VI, S. 22; "Libros de Hispanoamericanos", VIII, S. 319), fällt ebenso unter die Rubrik des *deber ser*, wie dies letztlich für "no hay razas" gilt.

⁶⁷² Es geht (nicht nur) in "Mi raza", sofern wir einmal von Teilung der Menschen sprechen, also nicht um 'rassische', sondern gleichsam um ethische Identitäten. Diese ethischen Faktoren betreffen innerhalb der kubanischen Problematik Weiße ebenso wie Schwarze: "En Cuba no hay que elevar al negro: que a prorrata, valgan verdades, tanto blanco necesita elevación como negros pudiesen necesitarla. En Cuba, por humanidad y previsión, hay que ser justo" ("El *Evening Telegraph* de Filadelfia., 13 de ag. 1892, II, S. 109). Jedoch auch in "Darwin ha muerto" waren es in einigen (wichtigen) Aspekten eher die 'Weißen', die auf den Stand der *bárbaros* anzuheben sind.

género humano no tiene más que una mejilla: ¡dondequiera que un hombre recibe un golpe en su mejilla, todos los demás hombres lo reciben!"⁶⁷³ Alle Menschen *sind* damit Menschheit. Die Menschheit *ist* nur *Ein* Körper.⁶⁷⁴ Diese *Einheit* bzw., um einen Begriff von Krause selbst zu benutzen, Innigkeit tritt auf besonders sensible Art in einem Brief Martí's an seine Schwester Amelia zutage: "Y no me mires

⁶⁷³ Dies sagt Martí im Kontext der brutalen und infamen Behandlung der nordamerikanischen Indios ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 3 de oct. de 1885, *EEU*, S. 530; X, 288). Das gleiche Prinzip steht im Zentrum von "Con todos y para el bien de todos" und damit einem 'kubanischen' Text: "En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla del hombre" (1891, IV, S. 270); "[...] y sube a mis mejillas ardorosas la vergüenza de todos los demás", so die Formulierung in "Extranjero" aus dem Jahr 1876 (*OCEC*, II, S. 299; vgl. auch "Revolución en la enseñanza", in *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 17; "El plato de lentejas", III, S. 30; "El cisma de los católicos", *EEU*, S. 824). Dem Einzelnen fordert dies ein Höchstmaß an ethischem Bewusstsein und Verantwortungsgefühl gegenüber der Menschheit als Ganzer ab. Die hier deutlich zum Tragen kommenden Einflusslinien des Krausismus hat Oria in *Martí y el krausismo* eingehend analysiert. Stark komprimiert konkretisiert sich innerhalb krausistischer Kategorien das Individuum, das Ich, in der Verbindung *espíritu-cuerpo-hombre* (finit) und bildet einen untrennbaren Teil einer ebenfalls trinomischen, höheren und (relativ) unendlichen Konkretion *espíritu-naturaleza-humanidad*. Jeder Mensch – Körper und Geist (finit und infinit) – ist Komponente und Beispiel der Menschheit – Natur und Geist; jedes Ich ist Mensch und Menschheit. Daher, so kann man hier übertragen, erhalten alle den gleichen Schlag auf die Wange. Dieser Ansatz ist nicht nur in Martí's Darlegungen zu den 'wilden' und 'barbarischen' Entwicklungssequenzen erkennbar, er ist beinahe seinem gesamten Schrifttum immanent. Grundprinzip und höchstes Ziel im Krausismus ist das harmonische und harmonisierende Verhältnis der verschiedenen, einzelnen, multiplen Elemente (*vario*) untereinander sowie der jeweiligen einzelnen, verschiedenen Teile zum übergeordneten Einen (*uno*) – von Krause selbst auch als Wesengliedbau bezeichnet. Dies gilt für das menschliche Individuum gegenüber dem allumfassenden Prinzip Menschheit (über die jeweiligen übergeordneten Einheiten oder *alianzas* Familie, Freundschaften, kulturelle oder wissenschaftliche Zirkel, politische und Interessengruppen, das Volk oder Volksligen, die als 'Vehikel' bzw. 'personas fundamentales humanas' den einzelnen Menschen mit der Menschheit verbinden) ebenso wie für ein organisch aufgebautes Wissenssystem: eine Wissenschaft, auf welche alle partikularen Einzelwissenschaften in einer horizontalen und vertikalen Vernetzung hinauslaufen. Dieser trianguläre bzw. pyramidale Aufbau konstituiert sich über den (auch) nach dem Analogieprinzip verfahrenen, aufsteigenden Weg in Richtung Synthese (*ascensión, hacia la unidad, lo uno*), induktiv ausgehend vom Partikularen – daher *via analítica* – und den absteigenden, deduktiven in Richtung Analyse (*descensión, hacia la diversidad, lo vario*) – die *via sintética*: "desde lo total a lo particular de todos los seres y todas las cosas" (Oria, S. 82; auch S. 22 u. 73ff.; Stoetzer, *Krause and his influence*, S. 48-49). Ein Ordnungsprinzip geht also vom Verschiedenen (analytisch, induktiv, *ascensional*) aus und endet mit der Synthese, "término de la vía analítica" (Oria, S. 82); ein anderes geht vom Gemeinsamen, Einen (synthetisch, deduktiv, *descensional*) aus und endet mit dem Verschiedenen, Partikularen. Das Verschiedene, Analytische wird (zunehmend) synthetisiert; das Eine, Gemeinsame, Synthetische (zunehmend) analysiert. "Distinguimos estas personas [fundamentales] descendiendo con el pensamiento desde la total humanidad en el mundo por grados subordinados y coordinados, hasta el individuo, la última indivisible persona humana" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 135). Diesem Bezug von Körper – Geist, dem Einzelnen – Allem, *diversidad/variedad – unidad/síntesis* entsprechen die "leyes del mundo" (ebd., S. 149). Die von den Krausisten angestrebte Veränderung der Gesellschaft(en) war auf ein Endziel, eine mögliche Utopie hin orientiert: die Perfektionierung (*perfeccionamiento*) des einzelnen Menschen und *damit* der Menschheit. Dieses Ziel – neben der Übereinstimmung mit anderen krausistischen *Mandamientos de la humanidad* – entspricht nicht nur ideell, sondern auch wörtlich dem von Martí: "Los genios se deben a la virtud y al perfeccionamiento de la humanidad" ("Cuaderno de apuntes 1", XXI, S. 40). Daher hebt er es auch bei anderen besonders hervor; er bestätigt und betont die Ideen und Ideale, die auch er verfolgte: "De sí propio tenía Wendell Phillips exaltado amor al sacrificio, la perfección humana y la pureza. [...] su amor caluroso a la extensión y perfeccionamiento del ser humano [...]" ("Wendell Phillips" [2], 1884, XIII, S. 67 u. 69; *EEU*, S. 329-330 u. 331). Die Verfassung der USA geht auf "hombres maravillosos" zurück, "que perfeccionaron el hombre" ("Cartas de Martí", *La Nación*, 9 y 10 de mayo 1885, *EEU*, S. 442 u. 443). In einem im *Anuario del CEM* abgedruckten Artikel ("Revolución en la enseñanza", 8 [1985], S. 19) wird dieser Vorsitz als Endzweck des Schul- und Bildungsbereichs postuliert: "¿Puede vivir un hombre en su ser íntegro sin saber todo eso, ni contribuir naturalmente a la fuerza y la paz de su República?" Eine nur partielle Verbesserung des Schulwesens "no basta [...] para poner al niño en el conocimiento del orden, armonías y fuerzas del mundo y de los elementos de riqueza y modos de producirla, aprovecharla y cambiarla; ni le enseñan con la ciencia de su cuerpo y alma y de su semejanza y relación con el Universo, aquella religiosidad, paz y alegría que vienen inevitablemente de conocerlas; ni le preparan para la prosperidad personal, la generosidad que esta engendra, y la conciencia y hábito de sí, que levantan el hombre a su grado perfecto, mientras no le pone alas la muerte" (vgl. auch Anm. 510). Es mag zutreffen, dass in Bezug auf eine Erhöhung (*ascensión*) des Menschen auch hinduistisches Gedankengut auf Martí wirkte, wie es Teja in "La urdimbre de *La Edad de Oro*" (S. 160) vertritt, wohingegen Mercedes Serna Arnaiz insbesondere in Martí's *Edad de Oro* ethische und pädagogische Prinzipien des Krausismus umgesetzt sieht: "En ella se recoge de tal forma el ideario pedagógico y educativo krausista expuesto en *Los mandamientos de la humanidad* que podría parecer que Martí eligió tal libro como patrón para hallar la metodología que deseaba proyectar en la revista" ("Algunas dilucidaciones sobre el krausismo en José Martí", in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 541 [nov. 1993], S. 137-138; auch Oria, *Martí y el krausismo*, S. 104 u. 137ff.). So ist zu bedenken, dass diese deszendierend-aszendierende Ausrichtung das Wesen des Krausismus überhaupt ausmacht und überdies ausdrücklich den pädagogischen Bereich besetzt, der von dem koordinierten Bezug zwischen der Idee der mensch(heit)lichen *unidad* und der *diversidad/variedad* bildungsinhaltlicher Materie sowie menschlicher Fähigkeiten und Beziehungen bestimmt wird.

⁶⁷⁴ Besonders deutlich wird diese Krause'sche Idee des "Eins-Seins" durch das deutsche Original: "Du sollst zu dir selbst, als Gliede der Menschheit, keine Vorachtung noch Vorliebe haben, sondern deinen Mitmenschen achten und lieben *als dich selbst*" – "Du sollst einem Wesen geneigt sein, und ihm wohl tun [...], weil dieß Wesen gut und schön und mit dir zugleich in Gott, als Glied *Eines* Lebens ist" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 235 [Herv. S.G.]). Beide Zitate sind Bestandteil der durch verschiedene Krausisten in Umlauf gebrachten *Mandamientos de la humanidad*. Nach Krause ist die Menschheit nicht nur Eine, sondern "wie Ein Mensch", "wie Ein schöner, allgesunder, kraftvoller Leib, wie Ein großer Mensch" (ebd., S. 197 u. 110). Bei Sanz del Río finden wir "como un hombre armónico", "como una persona solidaria" oder "persona superior" (ebd., S. 109, 110 u. 175).

como a hermano alejado, sino como parte de tu mismo cuerpo."⁶⁷⁵ Ein Schlag auf die Wange der Schwester würde ebenso den Körper Martí treffen. Er ist (ich und) sie; sie ist (ich und) er; 'ich', 'du', 'wir', 'sie' sind nicht zu trennen.

In diesem Sinne von *Einheit* indiziert Martí ein deterministisches und rassistisch diversifizierendes, begrenzendes Wertesystem bzw. Abwertungssystem als eine den menschlichen Kern zerstörende, dehumanisierende Propaganda und somit als Sünde nicht nur an den Indios, Mestizen oder Schwarzen (letztlich auch den Weißen),⁶⁷⁶ sondern an der Menschheit – an jedem einzelnen Menschen⁶⁷⁷: "Cuanto reduce al hombre, reduce a quien sea hombre."⁶⁷⁸ Martí's Werk lässt sich so als auf ein Telos gerichtet bestimmen, das in der Menschheit selbst verortet ist,⁶⁷⁹ ein bis heute nicht vollendetes Projekt. Seine

⁶⁷⁵ "A su hermana Amelia", Nueva York, 28 de feb. 1883, XX, S. 309.

⁶⁷⁶ "Nuestra América" und "Mi raza" sind hier zusammenzulesen. Jene Sünde wird in "Mi raza" nur wiederholt.

⁶⁷⁷ Von weiteren Traditionslinien einmal abgesehen (hier wären z.B. Montesquieu, Kant – etwa mit der Ausrichtung des individuellen Handelns auf eine universelle Gesetzgebung der Menschheit – oder auch Freimaurerlehren zu nennen, wobei Letztere wiederum Verbindungen zu Krause erlauben, der in der Tat in der Tradition Kants stand) lässt diese Sünde an der Menschheit auch an das von Martí stets vertretene Prinzip denken, nach welchem eine Handlung oder ein Prinzip dann gut (oder schlecht/schlechter) ist, wenn sie/es ein Mehr (oder entsprechend ein Weniger) an Gutem für ein Mehr (oder Weniger) an Menschen bedeutet; im "Boletín" vom 12. Okt. 1875 exemplarisch angewandt anhand des Preises der Zeitung *El Proletario*, die etwa auch in die mexikanische Rezeption krausistischer Ansätze involviert war (in: *RU, OCEC*, II, S. 200-201; vgl. auch ebd., S. 187-199). "El equilibrio", "el bien humano", "el bien de una suma mayor de hombres", "el bien mayor de un grupo de hijos del país" sowie "el bien de todos los hijos del país" – man denke auch an einen Text wie "Con todos y para el bien de todos" – sind einem lokalen Privileg von geringerem Radius vorzuziehen ("A la raíz", II, S. 377-380; *DPM*, S. 539). So besteht eine die gesamte krausistische Ethik durchziehende Grundforderung darin, die partikularen Ziele stets dem allgemein menschlichen bzw. der "idea humana" unterzuordnen und an dieser zu orientieren: "una sociedad y asociación de los hombres como *hombres*, debe reunir á todos, individuos y pueblos, en pensamiento y obra, para el cumplimiento del fin comun con subordinación de los fines particulares" (z.B. Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 110-111 [Herv. im Orig.]). Auch die krausistische Rechtsauffassung impliziert damit den Imperativ des *Bien para todos*: Recht, abzustimmen mit der Perfektionierung der Menschheit, sei auf das Wohl aller einer Gesellschaft in ihrer Ganzheit und die Natur des Menschen – aller Zeiten und aller Orte – auszurichten: Basis der sozialen Harmonie (vgl. Clementi, Hebe, "Una lectura del Ideal de la Humanidad para la Vida", in: *Orígenes de la democracia argentina*, S. 191-192 u. 195).

⁶⁷⁸ *DPM*, S. 277. Die Sünde an anderen als eine am eigenen Selbst existiert in zahlreichen Varianten: "[...] el hombre se deshonra cuando deshonra a los demás" (*DPM*, S. 275) – "El que degrada a los demás se degrada a sí mismo" (ebd., S. 123) – "El hombre que lo niega todo, a quien se niega es a sí mismo" (ebd., S. 277) – "[...] la virtud que [...] siempre que en un espacio o localidad determinada falta en muchos, en uno solo se recoge [...] y es todo vergüenza, por faltar en los demás; y es todo mejilla" ("Juan Carlos Gómez", 1884, VIII, S. 189). Dass es Martí nicht um Klassen, 'Rassen' oder andere Kategorien ging, sondern um den Menschen, wird an der von ihm selbst getroffenen Unterscheidung deutlich: "Pero también dicen que [McGlynn] tiene la energía indomable de los que no sirven a los hombres, ¡sino al hombre!" ("El cisma de los católicos en Nueva York", 9 de feb. 1887, *EEU*, S. 825). Ausgangspunkt und 'Atom' von Gesellschaft und Menschheit ist der Mensch und dessen Würde und Selbstbestimmung

⁶⁷⁹ Ebenso wie die – gerade in der neueren Geschichte Kubas so vehement beschworene und vor allem ideologisch missbrauchte – martianische *patria* nichts anderes bedeutet als Menschheit und damit letztlich jede *Einschließung* in das (vermeintlich) Spezifische und Partikuläre *ausschließt*: "Cada cual se ha de poner, en la obra del mundo, a lo que tiene más de cerca [...] porque el influjo del hombre se ejerce mejor, y más naturalmente, en aquello que conoce, y de donde le viene inmediata pena o gusto: y ese repartimiento de la labor humana, y no más, es el verdadero e inexpugnable concepto de la patria. [...] Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer: [...] el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más de cerca" ("En casa", in: *Patria*, 26 de ene. 1895, V, S. 468) – "p^o el amar la familia no le ha impedido amar la humanidad [...]" (*Fragmentos*, XXII, S. 110 [Herv. Martí]) – "[...] la conciencia universal de la honra, que no excluye por cierto la honra patria, pero que exige que la honra patria viva dentro de la honra universal" (hier scheint Martí sich geradewegs an die spanischen Krausisten der ersten Republik zu richten, "La República española ante la Revolución cubana", Madrid, 1873, I, S. 89) – "El patriotismo es censurable cuando se le invoca para impedir la amistad entre todos los hombres de buena fe del universo [...]" ("Nuestras ideas", 1892, I, S. 315) – "porque yo quiero el bienestar de Cuba para q. sea casa libre de sus hijos y de los padres de los hijos, y hogar y orgullo de la humanidad, con tantas bellezas morales como físicas" (*Fragmentos*, XXII, S. 125). "Hombre" – "labor humana" – "obra del mundo" – "humanidad" – "servicio universal" (IV, S. 136-137) – "conciencia/honra universal": das ist *patria*. So tritt denn bei Martí die Menschheit auch als "pueblo humano" oder "mayor pueblo de la humanidad" in Erscheinung ("Emerson", *EEU*, S. 188; Letzteres zitiert nach Oría, *Martí y el krausismo*, S. 78). Das dieser Vorstellung unterlegte pyramidale Gliederungsprinzip an sich ist bereits deutlich genug an den Krausismus angelehnt (zum Begriff des *universo* vgl. die weiteren Ausführungen dieses Kapitels). Jedoch bildet bei dem führenden Krausisten Sanz del Río die *patria* nach dem gleichen Prinzip explizit eine "parte [...] de toda la humanidad"; die "patria terrena" ist Teil einer letztlich einzigen "familia humana" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, Abschnitt 34, Paragraph 80 "Sociedad humana — Porvenir, u. S. 94-95; Krause, *Ideal* 21871, S. 110-111): "El hombre bien sentido [...] con íntima adhesión ama su propio pueblo en cuyo seno ha nacido y vive, y al que debe una principal parte de su educación y de su carácter social. [...] en el suelo patrio mira la casa de su nacimiento y primera vida; los dolores y los goces de sus compatriotas son los suyos también; la vida nacional es su vida. El buen ciudadano honra y ama su patria como un coordenado y digno miembro del pueblo humano en la tierra; [...] como parte no indiferente de la cultura, las costumbres y la historia de toda la humanidad. [...] No desconoce por su patria inmediata la patria de su patria, la tierra y el pueblo terreno." Dieses krausistische Menschheit-Vaterland ist, keineswegs überraschend, nicht nur bei Martí, sondern auch dem bereits genannten Hostos nachweisbar, welcher – im krausistischen Spanien und wohl insbesondere durch Sanz del Río geprägt – mit Letzterem, Azcárate, Giner de los Ríos, Castelar oder Salmerón befreundet war und, darin ähnlich wie der Kubaner, der Disqualifizierung der Hautfarbe die Seele entgegensetzte. In

Analysen sind, trotz einiger mit Blick auf die anthropologischen Lehren festzustellender Konvergenzen und gerade im Vergleich mit den in Teil I angeführten Autoren, von dem Anliegen geleitet, Ideologien, welche die menschliche Würde – und damit auch gerade die menschliche Würde der Indios und *salvajes* – zerstören, aufzuzeigen, zu demaskieren und zu überwinden – zugunsten der mensch(heit)lichen *patria*. Schon 1875 löst er mit einem zweifachen Blick, der gewissermaßen eine Variante seines "espíritu de conciliación" darstellt⁶⁸⁰, den 'Fortschritt' sowohl (und vor allem) aus seiner jenseits-orientierten, religiösen als auch materialistisch fixierten Verankerung und setzt ihn in Relation zu den Kräften des Menschen und einer pantheistischen *toteidad*:

Va todo andando y creciendo, de arroyo a río, de río a mar, de madre a hijo, de arbusto a árbol, de niño a hombre, de imperfección a perfección [...] la marcha análoga de todo:— [...] lánzase de nuevo al camino el progresivo e inquebrantable concepto humano [...]. Va allá lo humano, siempre decidido y siempre fuerte; pone los ojos ante sí, pero caminará aunque fuese ciego.—La humanidad asciende cuando adelanta.⁶⁸¹ el hombre es en la tierra descubridor de las fuerzas humanas. No es que la fuerza de progreso esté en la tierra escondida: no es que la recibamos por una ley fija, lógica y fatal.—Es fatal el progreso;—pero está en *nosotros mismos*: *nosotros* somos nuestro criterio; *nosotros* somos nuestras leyes: todo depende de *nosotros*:—el hombre es la lógica y la Providencia de la humanidad.⁶⁸² [...] Hay un Dios: el hombre;—hay una fuerza divina: todo.⁶⁸³

Hostos' *Moral Social* und im Kontext seiner Kritik an einer eurozentristischen Historiografie finden wir so auch die *porciones* der Menschheit: "Con la historia del mundo sucede lo que con la historia de lugares determinados del espacio: fija la atención del historiador en los actos de la porción de humanidad cuya vida expone, prescinde por completo de las otras porciones humanas" (zitiert nach Maldonado-Denis, Manuel, "Eugenio María de Hostos y el krausismo en la América Latina", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, S. 182 [Herv. S.G.]). Mit Blick auf Hostos' *Moral social* hält Stoezter fest: "Like Krause, Hostos dealt in this respect with the individual, the family, the townhall, the region, the nation, and finally ended with the family of nations. [...] Social ethics would be incomplete if it would be limited to the national society of which man was a part. Social ethics established the relationship of each man with each one of the groups of which he was a member because each one of these groups was a part of humanity; hence, every duty accomplished toward a particular society represented a duty to the entire mankind. The duty of man was to work for the improvement of the human species to which he belonged. Man was part of humanity, and the first truth was that the natural foundation of every human being was the entire Humanity" (*Krause and his influence*, S. 193-194; vgl. auch ebd., S. 201). Es kommt hinzu, dass von Martí selbst einige aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive recht interessante Kommentare zum Krausismus in Hostos vorliegen (vgl. "Catecismo democrático", in: *El Federalista*, México, 5 de dic. 1876, *OCEC*, II, S. 289-290; siehe dazu auch Stoezter, S. 186-209). Es waren insbesondere Krausisten, die Hostos' *Lecciones de derecho constitucional* lobten (vgl. ebd., S. 199). Der Argentinier Carlos N. Vergara wiederum, selbst an der Dissemination krausistischer Ideale beteiligt, zählte schon 1884 Martí zu den "admiradores" dieser Philosophie (vgl. Achugar, "Algunas ideas", S. 113; Oría, *Martí y el krausismo*, S. 30-31).

⁶⁸⁰ Vgl. Anm. 497.

⁶⁸¹ Hier wird der Fortschritt und dessen 'Gesetz' nicht nur in den Menschen hineinverlegt, sondern auch von einer horizontalen Ebene ("adelanta"/"progreso") auf eine vertikale oder diagonale ("asciende") verschoben. In einem seiner Artikel über Wendell Phillips insistiert Martí: "Pues en crecer y subir consiste el progresar [...]" (28 de marzo 1884, *EEU*, S. 331). 1878 hatte er festgehalten: "[...] el espíritu asciende" (*OCEC*, V, S. 318). Auf der anderen Seite gilt für eine krausistische Auffassung von 'Fortschritt' Folgendes: "The *krausistas* proclaimed that progress and ethical perfection were essentially one and the same thing [...]. Divorce in personal life, class struggle, war, intolerance, were all signs that contemporary life did not function and that no harmony existed between nature and spirit. As long as nature and spirit did not live harmoniously there would be no solution, and thus man had to be educated to lift himself up in order to do the good, the right thing, in this world with his pure, free and perfect will" (Stoezter, *Krause and his Influence*, S. 108).

⁶⁸² Der Titel eines 1864 in Madrid erschienenen Buches von Nicolás Salmerón, welches nach José Luis Abellán "toda una tesis krausista" enthält, lautete: *La Historia Universal tiende [...] a restablecer al hombre en la entera posesión de su naturaleza, y en el libre y justo ejercicio de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad* ("El krauso-positivismo en la crisis de fin de siglo", in: *Orígenes de la democracia argentina*, S. 86; Titel zitiert nach *Reivindicación de Krause*, S. 133). Die Auffassung eines seiner wahren Natur entsprechenden und damit jenem "concepto humano" würdigen Menschen – und bereits oben angeführter Auszug impliziert Konzeptionen wie die einer *posesión de sí* oder eines grundsätzlich freien *dueño de sí mismo* – wird sich in den martianischen Texten wiederum in der noch wiederholt aufzunehmenden Grundforderung nach einer *reconquista* des Menschen artikulieren: "El hombre debe realizar su naturaleza" ("Azcárate", 1894, *DPM*, S. 278) – "la cruzada de ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza" ("Maestros ambulentes", 1884, VIII, S. 288) – "El hombre es un magnífico combatiente lanzado a la tierra, [...] a la conquista de sí mismo" (in: *Opinión Nacional*, 1881, XIV, S. 180) – "El primer trabajo del hombre es reconquistarse" ("El Poema del Niágara", 1882, VII, S. 230) – "Fuerza es que cada hombre, [...] se labre a sí propio" (IX, S. 272) – "Asegúrese a cada hombre el ejercicio de sí propio" ("Botes de papel", 1883, *EEU*, S. 313). Während seinerseits Tiberghien in *Los mandamientos de la humanidad* (Madrid 1875, S. 268) die Ethik der Perfektionierung des Menschen als (auch) pädagogischen Weg beschreibt, jenen (auch als Kind) in einen "estado de bastarse a sí mismo" zu versetzen – "en posesión de sus fuerzas físicas, intelectuales y morales" (Serna Arnaiz, "Algunas dilucidaciones", S. 142) –, liegt für Krause/Sanz die Grundbedingung für ein gottinniges Menschsein in einer selbstständigen, mit dem freien Willen 'einstimmigen' 'Tugendhaftigkeit' bzw. "inneren sittlichen Würde" und Selbstständigkeit. "Dios [...] declara el libre obrar como la forma de la vida y la condicion de todo mérito, y dignidad humana" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 175-176). Krause schlägt eine all-umfassende *Einheit* Gottes sowie ein ungeteiltes "Verhältnis der Vernunft, der Natur und der Menschheit in Gott und zu Gott" vor (ebd., S. 198). Wird ein Verhältnis von "subordinación" (so Sanz del Río, ebd., S. 196, 199) auch nicht gänzlich aufgelöst (wohnt jedoch der krausistischen Pyramide ohnehin inne), bilden Gott (auch "Sér Supremo sobre el mundo", das "Eine Urwesen", "das

Das Schicksal der Menschen hängt also grundsätzlich von ihnen selbst ab, ihren Kräften, Potenzialen und ihrem Willen, welcher innerhalb eines rassistierten oder (sozial)darwinistischen, d.h. an exogenen Faktoren orientierten Menschenbildes nicht nur nicht thematisiert, sondern letztendlich hinfällig wird. Dort bildet der Mensch (oder besser: dessen Untergruppen) die Projektionsfläche eines von äußeren Bedingungen und Gesetzen ("feste Gesetze", "ley ineluctable", "leyes", "leyes inmutables", "leyes sociales"⁶⁸⁴) abhängigen Wirkungsprinzips – bei Martí ist er Ursache und Kern aller Dinge, eingeschränkt nur durch die Wirkung der "conciencia" und die Aktionen der anderen⁶⁸⁵. Die Gesetze sind die Menschen (oder sollten es sein):

[...] y no es que en todas partes el espíritu humano se fatigue: no es que en marcha uniforme todo camine a una pérdida inevitable y general: el libre albedrío está sobre la fatal ley de progreso. En lo material todo marcha y se desenvuelve. En lo moral marcha todo y se desenvuelve como el azar, la libertad de la fuerza, el vigor del elemento esencial independiente, quieren. La voluntad es la ley del hombre: la conciencia es la penalidad que completa esta ley. [...] Todo en la tierra es consecuencia de los seres en la tierra vivos. Nos vamos de nosotros por inexplicable lucha hermosa: pero mientras en nosotros estemos, de nosotros brota la revelación, la enseñanza, el cumplimiento de toda obra y ley. La Providencia para los hombres no es más que el resultado de sus obras mismas: no vivimos a merced de una fuerza extraña [...].⁶⁸⁶

Menschsein bedeutet für ihn nicht nur den weitgehenden Verzicht auf eine Einteilung in reduzierte, biologische Kategorien, die losgelöst von allen geistigen Fähigkeiten oder gar zu ihrem Trotz erfolgt, sondern umfasst auch diese geistigen Dimensionen, auch in ihrer tiefsten Bedeutung und ihrer höchsten Potenz.⁶⁸⁷ So ist er überzeugt von einer universellen Seelengleichheit aller Menschen, aller Rassen: ein Grundprinzip, welches sich in seinen Texten – und dies gilt besonders für die der Rassenthematik gewidmeten – als *espíritu* oder *identidad universal* manifestiert⁶⁸⁸:

No hay odios de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la

allumfassende Leben" oder "Allvater", ebd., S. 197, 213, 225) und Mensch – Ersterer absolut infinit, Zweiterer relativ infinit – nicht grundsätzlich distinktive *esencias*. Der Mensch hat teil an der göttlichen, totalen Wesenheit, dem göttlichen *Todo*: Die von Krause postulierte Gottinnigkeit "dispone el espíritu para sentir en los seres finitos y en toda la naturaleza la semejanza divina [...]" (ebd., S. 216). "El hombre tiene parte en Dios como el infinito y absoluto, y realiza esta su parte divina como *idea* de su destino, siendo fiel á su naturaleza, esto es, meritoriamente bueno. [...] Que la moralidad se manifieste en forma de un libre obrar de todo hombre concorde consigo [...], y que [...] se fortifique [...] en el ejercicio y desarrollo de las propias fuerzas [...]. En la propia posesion que alcanza sobre sí el virtuoso, es el hombre una causa inmediata y libre de sí mismo, según Dios. La humanidad es de Dios [...] conforme consigo, esto es, libre en su buena naturaleza [...] así Dios [...] se manifiesta con verdad en el espíritu que se asemeja á Dios en el ejercicio virtuoso de su libertad" (ebd., S. 218 [Herv. im Orig.]). Die in ihrem Leben göttlichen und im *Guten* bestätigten Wesen werden mit Gott, dem *Urganzen*, vereint, "siempre en relación de la criatura al Creador, de lo finito a lo infinito, de la parte al todo" (ebd., S. 222 u. 224). Grundsätzlich wird die Menschheit in ihrem historischen Wirken als *autor de sus obras* postuliert (ebd., S. 110).

⁶⁸³ Danach heißt es in krausistisch anmutender Sprache im "Boletín" des 22jährigen Martí: "El hombre es un pedazo del cuerpo infinito, que la creación ha enviado a la tierra vendido y atado en busca de su padre, cuerpo propio" ("Boletín", in: *RU*, 8 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 63-64 [Herv. S.G.]). Noch einmal wird hier deutlich, wie über Konzeptionen von "una mejilla", "parte de tu mismo cuerpo", "cuerpo propio" – "cuerpo infinito" der einzelne Mensch zu Einem mit der Menschheit wird, zu Einem Körper. Werden nun die Rassenlehren als ein Schlag auf die Wange der Menschheit, eine Sünde an der Menschheit definiert, impliziert dies, dass die Indios, die Mestizen, die Farbigen Teil des Einen mensch(heit)lichen Körpers sind.

⁶⁸⁴ Vgl. Teil I, Anm. 284; Palacios, *Raza chilena*, S. 292.

⁶⁸⁵ "La Providencia no es más que el resultado lógico y preciso de nuestras acciones, favorecido o estorbado por las acciones de los demás" ("Cuaderno de apuntes 1", 1871-75, XXI, S. 17) – "Ruin será el hombre, y pobre en actos, mientras no se sienta creador de sí y responsable de sí, y providencia de sí mismo" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 21 de oct. 1883, *EEU*, S. 298) – "Han de tenerse en grado igual y sumo la conciencia del derecho propio, y el respeto al derecho ajeno" ("El general Grant", ebd., S. 522).

⁶⁸⁶ "Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 142. Ethik ist grundsätzlich ein der eigenen Verantwortlichkeit unterstehendes Gesetz, welches durch jeden Menschen konstituiert wird: "¡Ay de nosotros el día en que el conocimiento de los deberes no parta de nosotros" ("Apuntes para los debates sobre 'El idealismo y el realismo en el arte'", wahrscheinlich marzo de 1879, IX, S. 426) – "[...] ningún dogma mental, impuesto por la educación a la mente, obra con tanta eficacia y certidumbre como este que viene al hombre de sí mismo. La moral no perece, porque cada hombre que nace, la refecunda. Nace con cada hombre. (Es ley natural.) Es elemento natural. (Es fuerza natural.)" (1881, *DPM*, S. 264) – "De nuestro bien o mal autores somos / Y cada cual autor de sí" ("Estrofa Nueva", *Versos libres*, in: *Poesía Completa*, II, S. 92).

⁶⁸⁷ In diesem Sinne ist Martí Spiritualist.

⁶⁸⁸ Hier greift auch Martí Betonung der Ähnlichkeit oder *mismeidad* und des geistigen Aspekts der sogenannten *salvajes* oder *bárbaros*.

Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre.⁶⁸⁹ El alma emana, *igual y eterna*, de los cuerpos diversos en forma y en color.⁶⁹⁰ Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de razas.⁶⁹¹

Den 'Rassen' stehen hier entgegen: die Natur allgemein und die *identidad universal* auf einer übergeordneten Ebene, die unendliche und gleiche Seele⁶⁹² in an Form und Farbe verschiedenen Körpern als Natur und Geist der einzelnen Menschen und die all dies umfassende Menschheit. Darin werden auf textueller Ebene die krausistischen, miteinander verschachtelten Trinomien *cuerpo-espíritu-hombre* und *naturaleza-espíritu-humanidad* (unendlich) erkennbar.⁶⁹³ Auch diese Grundauffassung ist bereits sehr früh in Martí Texten skizziert: Schon im Nachruf auf Melchor Ocampo vom 12. Juni 1875 drückt er die Idee von "vida" und "alma universal"⁶⁹⁴ aus und in einem weiteren mexikanischen Artikel vom 7. Januar 1876 die einer über die Epochen *hinweg* bestehenden geistigen Identität der Menschen,⁶⁹⁵ welche in den späteren Texten den Rassentheorien und -differenzen entgegengesetzt wird.⁶⁹⁶ In den *Codigos Nuevos* von 1877 (Guatemala) heißt es: "Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente".⁶⁹⁷ Diese Leitmotive wiederholen sich – unabhängig vom Kontext – in mehr oder minder gleichbleibender (und ineinandergreifender) Form:

El Universo, en lo vario y en lo uno, hasta hoy: [...] todo lo que hasta hoy ha dejado ver de la vida universal el mundo: [...] personificación del alma eterna humana [...] el mundo futuro en la organización terrenal, y el destino final de nuestro espíritu.⁶⁹⁸ – Por sobre las razas, que no influyen más que en el carácter, está el espíritu esencial humano que las domina y *unifica*.⁶⁹⁹ – [...] la identidad espiritual de todas las razas [...].⁷⁰⁰ – Ni sabía al irme por las

⁶⁸⁹ Noch einmal wird die Lehre der Natur den 'natürlichen' 'Rassen' entgegengesetzt. Zur Natur als einem die Menschen grundlegend einigendem Faktor (vgl. auch Anm. 653).

⁶⁹⁰ Über das Wesen im bzw. des Menschen und dessen Denken hebt Martí explizit das Fehlen von Farbe und Form hervor: "La inquietud permanente, sin peso, sin color, sin forma, está —viva como una luz— en el pensamiento de cada hombre. [...] ¿Quién o qué es este ser curioso, infatigable, melancólico y rebelde que tenemos en nosotros mismos?" ("Juicios. Filosofía", XIX, S. 363-364).

⁶⁹¹ "Nuestra América", VI, S. 22 (Herv. S.G.). In "Mi raza" wird es lauten: "Todo lo que divide a los hombres [...] es un pecado contra la humanidad". Diejenigen hingegen, die andere unabhängig von der Hautfarbe und deren 'wissenschaftlich' verordneter Bedeutung respektvoll und nach den Regeln der naturgegebenen Gleichberechtigung behandeln, "pueden honrar y honran el linaje humano [...]" ("Nuestras ideas", II, S. 320).

⁶⁹² Welche in "Mi raza" der Idee des "semejante esencial" entspricht.

⁶⁹³ Dieser Ansatz ist es auch, der sowohl der martianischen als auch der krausistischen Devise der Konziliation zugrunde liegt (vgl. Anm. 498).

⁶⁹⁴ *RU, OCEC*, II, S. 74.

⁶⁹⁵ Vgl. "Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: *RU, OCEC*, III, S. 146. Allerdings lässt sich bereits für die ersten Notizen jene "identidad del Espíritu uno con todos los espíritus hijos vivos y per-se-tenientes en la tierra" nachweisen ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 76).

⁶⁹⁶ Ein zentrales, mit Insistenz vorgetragenes Konzept des Krausismus ist auch das eines *espíritu* bzw. einer *vida universal*, welches die Relationen des Einzelnen mit dem Ganzen regiert; Analyse: *lo particularlo vario* – Synthese: *el todollo universal*: "relación universal con todos los séres" (Salmerón, "Bosquejo", S. 324) – "plenitud de la historia universal" – "este sentido universal en las relaciones contemporáneas" – "la historia universal como una bella construcción del arte divino" – "la historia humana como el mas interior ejemplar de la obra universal divina" – "las remotas edades y las extremas regiones de la tierra [...] la idea fundamental que preside al todo" – "concurrir como parte útil á la edificación de la vida universal, pensando y obrando toda cosa en el espíritu del todo, en el de su siglo, de su pueblo, de su estado, y consecuente con su carácter individual"; der von diesem universellen Geist Beflügelte "estudia y ama lo particular de cada edad histórica, de cada region terrena, de cada nacion, de cada individuo digno y estimable" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 225, 98-99; siehe auch Oria, *Martí y el krausismo*, S. 43). Bereits auf S. 3 des *Ideal* (1871) postuliert Krause/Sanz den zentralen Gedanken einer "armonía de la vida universal".

⁶⁹⁷ VII, S. 98-99. Grundsätzlich ist das Prinzip der universellen Einheit nicht gleichzusetzen mit Homogenität; vielmehr bildet der jeweilige einzelne Ausdruck, die jeweilige Form, *la faz* ("lo vario"), einen Teil derselbigen. Jedes Volk (auch jede Rasse) bzw. deren Geist oder Kultur ist Mitschöpfer des Universalgeistes, ist Universalgeist.

⁶⁹⁸ "Libros" (o.O.u.J.), XVIII, S. 291. Martí bezieht sich an dieser Stelle auf die von ihm ins Auge gefasste und immens wichtige Trilogie *El Universo, El alma eterna humana, La esencial/El Alma de la historia: El concepto de la vida*. Schon 1880 bereitete er diese Trilogie – "los tres libros que acumulo" – vor (ebd., S. 291). Bezüglich der Buchprojekte Martí nennt Rafael Rojas alleine für die Notizhefte 37 geplante, aber nicht publizierte Bücher; d.h. nicht publizierte, aber teilweise *geschriebene* Bücher (*La invención de Cuba*, S. 109). Nimmt man nun an – und dies ist in einigen Fällen offensichtlich –, dass die von Martí geplanten Bücher zumindest teilweise als Fragmente (z.B. in Form von Artikeln; Passagen) schon existierten (vgl. dazu ebd., S. 109-125), könnten dann Passagen über die *fuéguianos* und Texte wie "Arte aborigen" oder "La historia del hombre contada por sus casas" Fragmente dieser Trilogie sein (zumal Teil 3 den Unterpunkt "Cuanto enseña la vida de los pueblos" vorsah)? *El Concepto de la vida* bezeugt nicht nur Basisideen von Martí (vgl. auch XXI, S. 167; XX, S. 284); die in diesem Kontext von Martí aufgestellten Postulate – im Kern geht es um die *reconquista* des Menschen – wären überdies zweifelsohne in seine Studie "sobre Reformas en la Educación" eingeflossen (vgl. XVIII, S. 291).

⁶⁹⁹ "La república argentina en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. 1887, VII, S. 331; *EEU*, S. 947

perfumadas noches a no verter mi alma [...] en el alma universal que en todas partes flota, besa y corona.⁷⁰¹ – Es bueno,—en el crepúsculo misterioso, vaciar el alma fatigada en el alma universal!⁷⁰² – El alma [...] se sale desnuda del cuerpo, a resarcirse y fortalecerse en el espectáculo y goce del alma universal, flotante en la onda de aire, palpitante en el éter benéfica y sonora.⁷⁰³ – El espíritu humano nace a caballo y con espuelas, y apenas se aposenta en el cuerpo que le cabe en suerte, emprende su viaje en busca de la solución de sí mismo, y del punto en que ha de confundirse con el espíritu universal.⁷⁰⁴

Gegen 'Rasse' setzt Martí also weder Differenz noch Diversität oder Pluralität. Dies wäre letztlich nur ein Spiegel der Rassentheorien. Bei Martí spiegeln sich jedoch die Menschen.⁷⁰⁵ Er setzt nicht

-
- (Herv. S.G.). "Por sobre las razas, que no influyen más que en el carácter, está el espíritu esencial humano, que las confunde y unifica", lautet eine Variante in "México en los Estados Unidos" (in: *El Partido Liberal*, México, 7 de jul. 1887, *EEU*, S. 867). Wenn hier der 'Rasse' ein Einfluss auf den Charakter zugeschrieben wird, entspricht der Rassenbegriff eher der Konzeption von historisch gewachsenen Entitäten und nähert sich im weiteren Kontext den Begriffen 'Nation'/'Nationalität' und 'Volk' an. Hinsichtlich der biologistischen Nomenklatur divergierend, können dabei Charakter und Geist ohnehin nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden. Das Geistige wird auf einer höheren, bestimmenden und einigenden Ebene angesetzt. Der Charakter ist ihr untergeordnet. Der letztzitierte Artikel richtet sich zudem generell gegen einen oberflächlichen, voreingenommenen und rassisierten Blick (von Charles Dudley Warner) auf Mexiko, die Mexikaner und eine angebliche "civilización degenerada" (ebd., S. 868). Die in "El colegio de Tomás Estrada Palma" vorgenommene Formulierung lässt jedoch eine semantische Amalgamierung der Begriffe 'Rasse' und 'Volk' weniger erkennen, 'Rasse' erscheint eher als eigener Parameter: "Un pueblo crea su carácter en virtud de la raza de que procede, de la comarca en que habita, de las necesidades y recursos de su existencia, y de sus hábitos religiosos y políticos. La diferencia entre los pueblos fomenta la oposición y el desdén" (2 de jul. 1892, V, S. 262; vgl. auch *Fragmentos*, XXII, S. 274). Wenn auch festgemacht an Konzepten wie 'Nation', 'Volk' und 'Epoche' und hinsichtlich des Begriffs "herencia" semantisch nicht eindeutig – "la fe en Cristo, heredada de su pueblo" dürfte kaum auf das biologische Paradigma deuten –, scheint wiederum "Henry Ward Beecher" die These der Vererbung von Charakterzügen zumindest andeutungsweise zu affirmieren: "Pero Beecher, criado en la hermosura y albedrío del campo, por padres en quienes se acumularon por herencia los caracteres de su nación, creció, palpó, culminó como ella, y en su naturaleza robusta [...] se condensaron las cualidades de su pueblo" (2 de abr. 1887, *EEU*, S. 812).
- ⁷⁰⁰ "Mi raza", II, S. 299. Dieses Prinzip kommt, wie bereits angedeutet, auch in der Beurteilung der Nordamerikaner zum Tragen, wenn sich "Nuestra América" explizit gegen die Unterstellung einer "maldad ingénita y fatal" des "pueblo rubio del continente" richtet und "La verdad sobre los Estados Unidos" nochmals betont: "No hay razas: no hay más que modificaciones diversas del hombre, en los detalles de hábito y forma que no les cambian lo idéntico y lo esencial, según las condiciones de clima e historia en que viva. [...] de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones. Lo que varía es la consecuencia peculiar de la distinta agrupación histórica [...]" (VI, S. 22; *Patria*, Nueva York, 23 de marzo 1894, in: *EEU*, S. 1753). In diesem Kontext spricht er gerade auch die "parricida ceguedad" einer privilegierten Kaste an, die in Lateinamerika der indianischen Bevölkerung den Weg versperrt.
- ⁷⁰¹ "Fragmento", 1881, VII, S. 281. Ein Jahr später ist über Emerson 'analog' zu lesen: "Tembló como hoja de árbol en esas expansiones de su espíritu, y vertimientos en el espíritu universal" ("Emerson", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 190). Im gleichen Text heißt es weiter: "[...] pero también es verdad que el espíritu del hombre llega joven a la tumba a que el cuerpo llega viejo, y que siente en su inmersión en el espíritu universal, tan penetrantes y arrebatadores placeres, y tras ellos una energía tan fresca y potente [...]" (ebd., S. 192). Dies kann jedoch nicht bedeuten, dass die Idee einer universellen Seele oder Identität nur und erst über Emerson vermittelt wurde. Erste Ansätze sind, wie angeführt und in Anm. 712 näher erläutert wird, schon im Juni 1875 zu finden, d.h. in die Rezeption krausistischen Gedankenguts eingebettet.
- ⁷⁰² "Un viaje a Venezuela" (o.O.u.J.; wohl um 1881), XIX, S. 166. "Es que lleva el poeta en su alma excelsa la esencia del alma universal" ("A José Joaquín Palma", Guatemala, 1878, *OCEC*, V, S. 318).
- ⁷⁰³ "Curazao" (o.O.u.J.), XIX, S. 132.
- ⁷⁰⁴ *DPM*, S. 169.
- ⁷⁰⁵ Ich kann auch dem von Ada María Teja in ihrem wertvollen Artikel emphatisch hervorgehobenen Begriff der Pluralität, den sie als ausschlaggebend und zentrales Thema für Martí's *Edad de Oro* ansieht, nicht ganz zustimmen. Auch wenn Teja auf das martianische Prinzip von, wie sie schreibt, "unidad y variedad" eingeht, liegt ihr Augenmerk sehr viel stärker auf Verschiedenheit, Alterität, Multiplizität: "Su concepción filosófica se basa en la unidad y variedad del mundo y del universo [...]" ("La urdimbre de *La Edad de Oro*", S. 144 [Herv. S.G.]). *La Edad de Oro*, so Teja, "afirma el derecho a la diferencia de las culturas y puntos de vista, celebra la pluralidad [...]. Plantea el discurso de la Otridad [...]. Este núcleo pluralista [...] despliega la rica diversidad del mundo. La revista configura la filosofía de la unidad y pluralidad [...]" (ebd., S. 146 [Herv. S.G.]). Die Autorin bespricht durchaus Martí's "identidad universal del hombre" (charakterisiert als "variada e igual" [S. 153]) oder "semejanzas subterráneas"; "[señalar] tras la diferencia, la igualdad de los hombres [...]" (S. 160). Gleichzeitig affirmiert sie jedoch: "Su óptica educa a la diversidad" (S. 147). "Veremos que en muchos planos *La Edad de Oro* es un alegato a favor de la diferencia" (S.148). "Su óptica exalta la variedad [...]" (S. 163). "Para Martí la identidad no es igualdad [...] sino celebra el derecho a la diferencia" (168). "La riqueza de la unidad, de la identidad, es su pluralidad" (167). Sie attestiert den Texten Martí's das Aufzeigen der "pluralidad como lo constitutivo del mundo" (S. 170) und postuliert ebenso eine "estructura unitaria y plural del hombre" (S. 148) wie ein juego von "identidades y diferencias" bzw. "de la variedad y la unidad" (S. 153 u. 169). Wie bereits (auch) für "La historia del hombre contada por sus casas" angesprochen werden konnte, wird die Bedeutung von Differenz jedoch 'relativiert' (im Sinne des von Fornet-Betancourt vorgeschlagenen Begriffs "relacionador"/relational) und abgeschwächt durch eine übergeordnete Ähnlichkeit sowie zahlreiche, in einer aufsteigenden Bewegung angeordnete Zwischenschritte, gemeinsame Nenner (etwa menschliche Geschichte, Kreativität, Kunst, Poesie, Arbeit), die das Verschiedene, Viele, in jeweils höheren Ebenen synthetisieren ("por sobre" ist diesbezüglich bereits ein wortwörtlicher Indikator) und einem Prinzip unterordnen bzw. mit diesem vereinen: "los pueblos" – "cada pueblo" – "todos los pueblos" – "los pueblos todos del mundo" – "hombres de todos los pueblos" – "todos los pueblos humanos" – "la vida del hombre" – "de hombre" – "los hombres" – "obras humanas" – "el hombre" – "en la humanidad" (z.B. "Exposición de París", in: *La Edad de Oro*, XVIII, S. 406-414). Das Verschiedene ist *im* Ähnlichen, *im* Einen (und umgekehrt). Deutlich wird diese übergeordnete *mismidad* der Menschen auch in Martí's Text über die Blinden und den Elefanten zur Sprache gebracht. Die Menschen sind vergleichbar, über alle

Unterschiedlichkeit, sondern über das Verschiedene hinausweisende Identität und Geist. Ebenso wie das einzelne Individuum umschlossen wird von der einen, allumfassenden Größe Menschheit, hat nach diesem Verständnis die Seele jedes Einzelnen – ungeachtet seiner ethnischen oder 'rassischen' Zugehörigkeit bzw. gewaltsamen Verortung – teil an der universellen Seele und Identität oder dem "inmenso mar de espíritus", wie es an anderer Stelle (und etwas anders gelagert) auch heißt.⁷⁰⁶ Körperform oder -farben und ein Arsenal an 'rassischen' Indizien können in diesem Menschenbild keine kategorisierende Funktion haben.

In all diesen Äußerungen tritt, wie gesagt, das dem Krausismus so 'ureigene' Grundprinzip Martí zutage: allumfassende Einheit, Gemeinsamkeit – Diversifikation in Form und Detail.⁷⁰⁷ Martí selbst fasst dieses fundamentale und vielleicht wichtigste Prinzip seines Denkens anhand eines höchst konzentrierten Beispiels in seinen *Cuadernos de apuntes* zusammen: "Para mí la palabra Universo explica el Universo: Versus uni: lo vario en lo uno".⁷⁰⁸ Dieser analytisch-synthetische und dadurch pyramidal ausgerichtete Grundpfeiler der martianischen Denkweise und seiner gesamten Weltanschauung lässt sich tatsächlich an unzähligen Texten aufzeigen. In dieser Kosmvision des *Versus*

Differenzen und Grenzen *hinaus*: "[...] lo que se ha de hacer es estudiar con cariño lo que los hombres han pensado y hecho; y eso da un gusto grande, que es ver que todos los hombres tienen las mismas penas, y la historia igual, y el mismo amor, y que el mundo es un templo hermoso, donde caben en paz todos los hombres de la tierra, porque todos han querido conocer la verdad, y han escrito en sus libros que es útil ser bueno, y han padecido y peleado por ser libres, libres en su tierra, libres en el pensamiento" (XVIII, S. 320). Ein auf die verschiedenen Details beschränktes Sehen macht blind für das Übergeordnete, Gesamte, Eine (vgl. Teil II, 1., z.B. Anm. 508). Pluralistisch (ein Begriff, der nicht nur gerne in postmodernen und im hier diskutierten Kontext nicht adäquaten Ansätzen eingesetzt wird, sondern *relativistisch* denotiert ist) mag Martí sein, insofern damit die Ablehnung einer absolut gesetzten, hegemonialen Norm gemeint ist, die auf Asymmetrie, Dominanz und kategorischen Ausschluss von als inferior abqualifizierten und/oder kolonisierten Kulturen und Völkern ausgerichtet ist. Abzulehnen ist der Begriff meiner Ansicht nach, insofern er – und darin selbst verabsolutierend – auf dem Postulat aufbaut, Differenz *an sich* sei gut und alle Kulturen seien different (was sie in dieser Perspektive eher sein müssen). Denn damit scheint mitunter nicht nur eine relativistische, diffuse Demontierung aller beteiligten Komponenten vorprogrammiert; darin sind die Inkommensurabilität, Trennung und Unvereinbarkeit versteckt, die Martí synthetischer Blick so meisterhaft zu umgehen bemüht ist. Martí 'relativi(s)iert' etwa die negative Bedeutung von aztekischen Menschenopferungen *an sich*, indem er diese den Anderen – 'da sie anders sind' – zugesteht, gerade nicht. Denn Menschenopfer sind für ihn in allen Kulturen – gewissermaßen interkulturell – barbarisch. Insofern ist diese Position universell. Seine (Anti)These ist vielmehr: Die Azteken sind aufgrund ihrer Opferungen 'gar nicht so anders'; seine Synthese lautet: "La superstición y la ignorancia hacen bárbaros a los hombres en todos los pueblos" ("Las ruinas indias", XVIII, S. 382 [Herv. S.G.]; vgl. dazu Teil III, Anm. 932). Was Martí Position auszeichnet, besteht darin, dass er nicht einseitig und (euro)zentristisch vorgeht, sondern – relational – das Barbarische derjenigen integriert, die für sich missbräuchlich beanspruchten, der Inbegriff des Gegenteils zu sein. Die Kulturen werden verbunden ("como"/"lo mismo que"/"también"), die Hierarchisierung aufgehoben. Sowohl die Superiorität der europäischen Kultur wird somit in 'relative' Bahnen überführt (hierarchisch vertikal betrachtet: nach unten), als auch das Barbarische, die Differenz, das 'Andere' der Anderen (nach oben). Dies heißt: Die Anderen sind nicht 'so anders', die Differenzen sind (nur) Details: "el hombre es el mismo [...] sin más diferencia que la de la tierra en que vive [...]" – "[...] no hay más que modificaciones diversas del hombre, en los detalles de hábito y de formas que no les cambian lo idéntico y esencial [...]" ("La historia del hombre", XVIII, S. 357; "La verdad sobre los Estados Unidos", *EEU*, S. 1753). Gerade in dem ambitionierten und wertvollen Projekt der *Edad de Oro* werden die indianischen Kulturen nicht separat und an sich different dargestellt, sondern in den weiteren Bezugsrahmen der *historia universal* integriert. Amerika ist Teil der Welt. Hegemonie und einem Anspruch auf eine Norm von missbräuchlicher Homogenität wird nicht Pluralität *entgegengesetzt*, das eine nicht durch das andere ausgetauscht. Das Kriterium Martí ist nicht, in einer Art Gegenbewegung, das Verschiedene *und* das Eine, "unidad y pluralidad", wie Teja ausführt ("La urdimbre", S. 146 [Herv. S.G.]), sondern *en*. In den Texten Martí bildet sich das Verschiedene weder hierarchisch vertikal, noch ausschließlich auf einer Fläche positioniert ab, sondern pyramidal. Insofern dieser Zusammenhalt durch ein übergeordnetes Eines verlorengeht, trifft der Begriff 'pluralistisch' meines Erachtens das martianische Denken nicht, und dies ebenso wenig wie jener der Alterität oder *diversidad*. Martí postuliert nicht das Recht auf Differenz von Kulturen, sondern eher das Recht auf Kultur. Im Rassismus wurde den Indios, *bárbaros*, 'inferiores Rassen' etc. nicht die Differenz abgesprochen – sie bildete das Nonplusultra – sondern die bzw. ihre Kultur (und Kulturfähigkeit). So bildete das Paradigma des Pluralismus gerade in der Epoche Martí keineswegs das Gegenteil von (oder eine Art 'Gegenmittel' gegenüber) Rassismus.

⁷⁰⁶ "Apuntes y fragmentos sobre filosofía", wahrscheinlich Guatemala, 1877-78, *OCEC*, V, S. 205. Selbst in seine Lyrik integriert Martí wiederholt und programmatisch dieses Konzept: "[...] Vierten los humanos / De sí el fecundo amor: y luego vierte / La vida universal entre sus manos / Modo y poder de dominar la Muerte" (wahrsch. 1881, *Versos Varios*, in: *Poesía Completa*, II, S. 148).

⁷⁰⁷ Eine Zusammenfassung Salmeróns mag hier nur als weiterer Vergleichswert dienen: "[...] la Vida es ante todo *una*, como propiedad del Sér; si contiene además *variedad* de estados, en los cuales se va determinando la eterna naturaleza del Sér mismo; y si, por último, esta oposición debe armonizarse y componerse bajo la unidad de la esencia, cuyo interior desenvolvimiento es, siguese necesariamente que la *unidad*, la *variedad* y la *armonía* son las leyes universales de la Vida" ("Bosquejo de las leyes de la historia", S. 321 [Herv. Salmerón]).

⁷⁰⁸ "Cuaderno de apuntes 9", 1882 (o.O.u.J.), XXI, S. 255. "El Universo es *lo* universo. Y *lo* universo, *lo* univario, es lo vario en lo uno" ("Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", México, 5 de marzo 1887, in: *EEU*, S. 808 [Herv. S.G.]). Der entsprechende Passus bezieht sich auf Edison und vorangehend heißt es: "Emerson, el veedor, dijo lo mismo que Edison, el mecánico. Este trabajando en el detalle, para en lo mismo que aquél, admirando el conjunto."

uni greifen stets Konzeptionen wie Analogie, Analyse und die darüber hinausweisende Synthese, *ascensión* und *descensión* sowie *armonía* – krausistische Terminologie *par excellence* – ineinander und bilden ein Ganzes.⁷⁰⁹ Die einen sind ohne die anderen nicht zu denken, bzw. sie konstituieren das auf die Form einer Pyramide hinauslaufende *Versus uni* erst.⁷¹⁰

El talento más estimado es el sintético.⁷¹¹ – Lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común; todo se simplifica al ascender.⁷¹² – No hay más que diferenciar entre los talentos de análisis y los de

⁷⁰⁹ Die aus vier Nummern bestehende *Edad de Oro* ist ein vortreffliches Beispiel für dieses Ganze.

⁷¹⁰ Dieses pyramidale Prinzip des "univario" ist es auch, welches die miteinander synthetisch verbundenen Elemente in "Mi raza" regiert. Das Verschiedene wird immer *im* Einen gedacht: "humanidad"/"especie humana" (*uno*) – "los hombres" (*vario*); "hombre" (más que) (*uno*) – "blanco"/"mulato"/"negro" (*vario*); "cubano" ("más que") (*uno*) – "blanco"/"mulato"/"negro" (*vario*); "ventura pública"/"común" (*uno*) – "individual" (*vario*); "identidad espiritual"/"lo semejante esencial"/"lo fundamental de los caracteres análogos" (*uno*) – "diferencias de detalle" (*vario*) (II, S. 298-299).

⁷¹¹ "Cuaderno de apuntes 2" (1871-75), XXI, S. 52.

⁷¹² "Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 47, entstanden zwischen 1871 und Anfang 1875, also in den Jahren des spanischen Exils, in denen Martí dem direkten Einfluss des sich auf der Höhe seiner Entwicklung befindenden, spanischen Krausismus ausgesetzt war und somit, wie zu vermuten ist, vor seiner Beschäftigung mit Emerson. Von nicht wenigen Autoren wird diesem nordamerikanischen Philosophen ein nicht unerheblicher Einfluss auf Martí nachgesagt. Andere hingegen sprechen etwas vorsichtiger von Übereinstimmungen oder Affinitäten. Martí's Denken sei bereits ausgeformt gewesen, als er sich den Ideen Emersons zuwandte, vermutet etwa Jorrín. "En Martí hay, a no dudarlo, una semejanza con Emerson. Semejanza que es *más coincidente que determinante*", wohingegen "la huella más profunda de la filosofía extranjera que de un modo inmediato encontramos en Martí" die des Krause'schen Denkens sei: "Fué, pues, una influencia determinante en Martí la del krausismo español" ("Ideas filosóficas de Martí", S. 50-52 [Herv. Jorrín]; ähnlich auch Arce Valentin, *Poesie der kommenden Welt*, S. 61 u. 78-86; vgl. ferner Oriá, *Martí y el krausismo*, S. 83 u. 131-132). Nun sind jedoch nicht nur Verbindungslinien von Martí zum Krausismus und zu Emerson festzustellen, sondern, auf einer zweiten Ebene, auch zwischen Krausismus und Emerson (oder dem Transzendentalismus). Serna Arnaiz spricht den Kern des sich hier stellenden Problems an – welches oftmals gar nicht bemerkt wird –, nämlich die Ähnlichkeit zwischen krausistischen Ideen und denen Emersons: "Tal afinidad de criterios entre ambas filosofías [el krausismo y el trascendentalismo de Emerson] [...] hace que en muchas ocasiones se haga difícil o imposible discernir y separar dichas tendencias en el pensamiento de Martí" ("Algunas dilucidaciones", S. 138, vgl. auch ebd., S. 144-145). Ohne weitere Hinweise kann man die beiden Einflusslinien in den späteren Texten Martí's (also der 80er Jahre und spätere) tatsächlich kaum trennen, sie sind gewissermaßen beides; denn beide, Krausismus und Transzendentalismus, benutzen die gleichen Grundkonzepte: So spricht Emerson in *Die Natur* von einer fortschreitenden Anordnung "des Aufstiegens vom Besonderen zum Allgemeinen", dem Bezug zwischen den Teilen und dem Ganzen sowie der Einheit in der Vielfalt. Wir finden das Konzept der Harmonie, der Analogie, eines "universellen Menschseins" und eines Allumfassenden Geistes (*Die Natur. Ausgewählte Essays*, Stuttgart 21990, S. 110, 115 u. 137). Dabei wurden Einflüsse der Ansätze von Plotin, Platon oder Xenophanes, des deutschen Idealismus sowie des Transzendentalismus insbesondere Kant'scher Prägung – aus dem ideellen Reservoir des Letzteren schöpfte auch Krause – geltend gemacht (vgl. Pütz, Manfred, "Der amerikanische Transzendentalismus", in: *Die Natur*, S. 35, 115, 305 u. 307; Martí, "Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 189). Serna Arnaiz nimmt an, dass Martí über Texte von José de la Luz y Caballero und seinen Lehrer Mendive schon in Kuba von Emerson vertretenes Gedankengut kannte und diesem später krausistische Elemente einverlebte. Die martianischen Texte selbst legen hingegen eher den umgekehrten Weg nahe, und hier kann hinzugefügt werden, dass einige Autoren auch Verbindungen oder Übereinstimmungen sowohl zwischen Mendive als auch Luz y Caballero und den Krausisten vermuten (vgl. Stoetzer, *Krause and his Influence*, S. 173-174). Wenn also schon Martí's "El presidio político en Cuba" von 1871 die Idee einer "göttlichen Präsenz im Menschen" ausdrückt, könnte und konnte auch zugunsten des krausistischen Einflusses argumentiert werden. Es scheint also nicht nur möglich, dass Kritiker, die Emersons Einfluss schon für die frühen siebziger Jahren vermuten (einmal abgesehen von falschen Datierungen der martianischen Texte, wie im Falle von David Vela), dessen Ideen mit krausistischen verwechseln (und dies gilt auch für eine am Harmonie- und Analogiekonzept ausgerichtete Naturkonzeption, die nicht nur bei Emerson, sondern, wie Serna Arnaiz aufzeigt, auch bei dem Krausisten Tiberghien ausgedrückt wird und durch Salmerón zu ergänzen wäre), sondern es wird auch die Übereinstimmung von Axiomen der Freimaurer, des Krausismus und martianischen Ideen übersehen: Krauses *Urbild der Menschheit* war eine Freimaurerschrift; Tiberghien, selbst Freimaurer, war Symbolfigur der von Freimaurern gegründeten Freien Universität Brüssel; Martí war ebenfalls *masón*. In diesem Sinne spricht Serna Arnaiz nicht nur Kontaktpunkte zwischen der krausistischen Philosophie und der Emersons an, sondern schreibt auch: "El tema de lo masónico en Martí es otro punto clave a relacionar con el krausismo, cuyo fundador, Krause, fue masón" (*Estética e ideología: José Martí y España*, Barcelona 1989, S. 640 u. 646; vgl. auch hier Anm. 252). Trotz der mitunter konzeptionellen Gleichheit von krausistischen Prinzipien und denen Emersons plädiere ich dafür, dass sich im Falle der Philosophie Martí's die in den Essays von Emerson implizierten Konzeptionen die krausistischen (oder krausistisch bereits 'vorgefertigten') überlagert bzw. sich an diese angeglichen und bestätigt haben. Krausistische "influencia determinante" vs. "semejanza coincidente" bezüglich Emerson unterschied Jorrín. Es scheint mir mithin also eher Folgendes plausibel: Wenn man von Übereinstimmungen zwischen Martí und Emerson oder der Nicht-Unterscheidbarkeit ihrer Stimmen spricht (was zudem auch für den Krausismus geltend gemacht werden kann), dann weil der Kubaner bereits grundlegende, krausistische Konzeptionen seinem Denken einverleibt hatte. Er besaß die Sprache bereits. Aus folgenden Gründen: Erstens: Die von Martí verwendete Terminologie ist oftmals dem Krausismus schlichtweg näher als dem Transzendentalismus Emersons: Martí benutzt vielmehr krausistische *Begriffe* (hier dürften auch die Übereinstimmungen bezüglich des Menschheit-Vaterlandes greifen). Zweitens: In seinen ersten Notizheften nennt Martí im Zusammenhang mit den hier besprochenen Konzeptionen den Namen Krauses, nicht den Emersons. In den gleichen Jahren pflegt er engen, freundschaftlichen Kontakt zu dem Krausisten Enrique Guasp de Peris und ist in die mexikanische Rezeption Tiberghiens verwickelt. Drittens: Eine systematische Suche in der digitalen Ausgabe der *Obras Completas* (Editorial de Ciencias Sociales) ergab, dass Martí – neben einer ersten knappen Erwähnung seiner "filosofía natural" (in: *La Opinión Nacional*, 1º de oct. 1881) – den Namen Emerson erst 1882 überhaupt erwähnt (ähnlich in Fountain, Anne, "Autores estadounidenses asumidos por Martí", *EEU*, S. 1910). Martí bringt zudem noch 1889 in seinem Artikel über den Kubaner Bachiller y Morales explizit den Namen Krauses an. Es kommt hinzu, dass in

síntesis. [...] La exageración natural e imponente de una u otra condición es el genio imperfecto: el genio perfecto es el que con el poder supremo de la moderación, co-explica el análisis y la síntesis, sin que ésta prescindiera de aquella, ni niegue aquélla a ésta, y suba a la síntesis por el análisis.⁷¹³ – El universo es la analogía.⁷¹⁴ – Todo marcha transformándose, en constante analogía. No se ha nacido de la bestia común para abrirse en distintos seres por una ley de desarmonía y desigualdad. [...] Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad.⁷¹⁵ – La naturaleza es lo ilímite [...].—Lo pequeño es la síntesis de lo grande, y toda criatura es resumen de todo lo creado.—Porque todas las fuerzas concuerdan en la naturaleza, todas las fuerzas sociales deben vivir a un tiempo en la humanidad.—Tiene el universo concordia sublime: así la concordia es ley para los que vivimos en la tierra.⁷¹⁶ [...] —Todo rayo de luna es espíritu, toda tinta suave es pureza, todo susurro de árboles es vida: todo movimiento de la noche es fuerza viva de alma universal. [...] Son los hombres cárceles de la armónica vida universal.⁷¹⁷ – Lo verdadero es lo sintético. En el sistema armónico universal, todo se relaciona con analogías y asciende todo lo análogo con leyes fijas y comunes. Como desde las eminencias abarcan los ojos extensión mayor de tierra, desde el resultado concreto⁷¹⁸, desde la ley común y fija, desde la deducción análoga que de la contemplación de los seres resulta, abárcase y compréndese número mayor y naturaleza clara de los seres creados.⁷¹⁹ – No puede deducirse de lo conocido y probable sino lo que desde la infancia observadora nota el niño,

zahlreichen anderen Bereichen wie Erziehung, Schulausbildung, poetologischen und vor allem ethischen Aspekten gleichfalls deutliche Korrelierenden zwischen den Linien des Krausismus und Martí erkennbar sind. Auf keinen Fall brauchte er jedoch die hier angeführten Konzeptionen des Krausismus verlassen oder ändern, um sich dem nordamerikanischen Transzendentalismus – hier wäre auch "Bronson Alcott, el platoniano" zu nennen – anzunähern (vgl. hierzu Serna Arnaiz, *Estética e ideología*, 1989, S. 606; "Algunas dilucidaciones", 1993, S. 137-138). Ein Grundsatz Martí's, der in der Regel als (lediglich) poetologische Maxime für das Verwenden einer Vielfalt von Quellen herangezogen wird, scheint mir im Zusammenhang mit den hier angesprochenen Philosophien auch anders lesbar: "Conocer *diversas* literaturas es el mejor medio de liberarse de la tiranía de algunas de ellas; así como no hay manera de salvarse del riesgo de obedecer ciegamente a un sistema filosófico, sino nutrirse de todos, y ver como en *todas* palpita un *mismo espíritu*, sujeto a *semejantes* accidentes, cualesquiera que sean las *formas* de que la imaginación humana [...] haya revestido esa fe en lo inmenso y esa ansia de salir de sí, y esa noble inconformidad con ser lo que es, que generan *todas* las escuelas filosóficas" ("Oscar Wilde", 10 de dic. 1882, XV, S. 361 [Herv. S.G.]). Ergänzend kann hier "Fragment 125" angebracht werden: "[del?] estudio de todas las filosofías surge una, semi-idéntica o absolutamente idéntica, y que las engendra a todas, que es a la par la necesidad de descubrir y la creencia en el Ser Sumo" (XXII, S. 75).

⁷¹³ *Fragmentos*, XXII, S. 236 (eventuell Nueva York, 1892).

⁷¹⁴ "Variedades de París", in: *RU*, 9 de marzo 1875, *OCEC*, III, S. 23; S. 22: "[...] estas almas de luz que en su estancia humana en la tierra [...] se han vertido en armonía [...]." Schon in den ab 1871 festgehaltenen Aufzeichnungen beginnt Martí damit, das Universum mit der Analogie, das Horizontale mit dem Vertikalen, die Analyse mit der Synthese zu verbinden (vgl. auch nochmals XXI, S. 52-53). Er war, aus Spanien kommend, im Februar 1875 in Mexiko eingetroffen; im März begann er, für die *Revista Universal* zu arbeiten.

⁷¹⁵ "Boletín", in: *RU*, 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99.

⁷¹⁶ Verbucht Martí im März 1875 hinsichtlich des Programms der spanischen Krausisten rückblickend noch eine gewisse Verdeutschung (im Sinne fehlender Anpassung an die spanischen Realitäten und eines Missverhältnisses von Vernunft und Imagination) als Kritikpunkt (was auch andere taten), gilt dies weder als Kritik am gesamten System noch an den Krausisten: "Sin discusión alguna, en Madrid se vive estrecha vida científica, y abundante y buena vida literaria. Son en esto, sin duda, parte principal, las condiciones imaginativas y el cielo todavía azul de los españoles, no muy asimilables ciertamente a las graves especulaciones alemanas en que [...] ocupó su inteligencia Sanz del Río, y la ocupan hoy Patricio Azcárate, Macías, Francisco Giner (de los Ríos) y el lógico, el honrado, el vigoroso Salmerón. Ellos alemanizan el espíritu; ellos explican a un pueblo de imaginación generalizadora y abstracta durezas de inteligencia positiva: ellos krausifican el derecho; pero ellos son espíritus severos, limpios, claros, e hijos en verdad legítimos de la grave madre ciencia" ("Bella literatura", in: *RU*, 13 de marzo 1875, *OCEC*, II, 49). Im August fügt Martí im Zusammenhang mit dem krausistisch geprägten Guasp und den in Madrid dem Krausismus Verschiebenen hinzu: "[...] aquellos inteligentes madrileños, tan dados [...] a hojear con detenimiento y cuidado el *Ideal de la humanidad*, que tan bien tradujo y comentó el maestro Julián Sanz del Río" ("Boletín", in: *RU*, 4 de ag. 1875, *OCEC*, II, S. 148). Die in dem Text vom 13. März 1875 implizierte und recht zeittypische Kritik am Sprachsystem (vorgebracht selbst von der krausistischen Philosophie Nahestehenden) ist in späteren Texten Martí's zudem deutlich *abgeschwächt*, ja ins Positive verkehrt: "Y en la grave academia [...] ¿qué académico nuevo irá a sentarse junto a Alarcón? [...] ¿O Salmerón, que ingiere en el habla castellana es sesgo rudo, el vuelo intrincado, las voces superiores y propuestas, y el rigor meduloso del habla alemana, que llevó a España ese maestro de los Giner y los Azcárate, que le siguen y le honran, el magno hombre don Julián Sanz del Río" ("España", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 23 de marzo 1882, XIV, S. 405-406). 1876 – und diesmal hinsichtlich des Krausismus in Hostos und auf Lateinamerika bezogen – hatte Martí diese Argumentation bereits in einer Weise fortgesetzt, welche seine Kenntnis des Vorwurf von Dunkelheit und Unverständlichkeit der krausistischen Sprache voraussetzt: "En Hostos se equilibran dos cualidades cuyo desnivel desdora y precipita a gran cantidad de talentos americanos": "imaginación" und "inteligencia". Dieses Gleichgewicht befähigte Hostos zum "estudio de las más hondas cuestiones de principios, por él habladas con el matemático idioma alemán, más claro que otro alguno, oscuro sólo para los que no son capaces de entenderlo. [...] deduce reglas de república que en su *lenguaje y esencia* nos traen recuerdos de la gran propaganda de la escuela de Tiberghien y de la Universidad de Heidelberg" ("Catecismo democrático", in: *El Federalista*, 5 de dic. 1876, *OCEC*, II, S. 289 [Herv. S.G.]). Hier wird die krausistische Sprache nicht nur rehabilitiert; einmal mehr ergibt sich eine Verbindung zwischen Krausismus und Emerson, wenn dieser 1882 mit dem gleichen Argument und gegen die gleiche Kritik verteidigt wird: "Y le acusan de oscuro— más ¿cuándo no fueron acusados de tales los grandes de la mente? Menos mortificante es culpar de inentendible lo que se lee, que confesar nuestra incapacidad para entenderlo" ("Emerson", *EEU*, S. 190).

⁷¹⁷ "Melchor Ocampo", in: *RU*, 12 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 73 u. 74. Diese Passage aus "Melchor Ocampo" hätte bei einem späteren Erscheinungsdatum sicherlich einige dazu verleitet, sie Martí's *encuentro* mit Emerson in den achtziger Jahren zuzuschreiben.

⁷¹⁸ Im Sinne von 'zusammengefasst', *todo*.

⁷¹⁹ "Boletín", in: *RU*, 18 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 76. Das ist krausistische Sprache – *vía analítica, vía sintética*. Wenn

y es el orden ascendente en la semejanza de lo creado.⁷²⁰

Ganz deutlich manifestieren sich hier die analytische und die synthetische Methode, Dreh- und Angelpunkt des Krausismus. In dem soeben angeführten Artikel vom 18. Juni 1875 bespricht Martí im Zusammenhang mit den vom mexikanischen *Colegio de Abogados* eingerichteten, öffentlichen *Lecturas* verschiedene Aspekte des Rechts. Krausistische Texte wurden in Lateinamerika vor allem über dieses Studienfach bekannt. Just im *Colegio de Abogados* wurde 1875 von Juan José de la Garza die *Logik* Tiberghiens eingeführt.⁷²¹ Martí studierte in der krausistischen Hochburg Madrid unter anderem in der Kategorie eines späteren *Licenciado en Derecho*⁷²² und plante unter anderem eine essayistische Reihe zur Geschichte der *Legislación Universal*⁷²³. José María del Castillo Velasco, der die mexikanische Ausgabe eines der Hauptwerke (*Lógica*, 1875-78) des Krausisten Tiberghien übersetzte (und der Martí nicht nur kannte, sondern wie dieser auch Verbindungen zum *Colegio de Abogados* hatte⁷²⁴), war zeitweise auch Direktor des mexikanischen *El Monitor Republicano* und Herausgeber des *El*

Martí in diesem Artikel zudem auf seine Auffassung des "derecho natural" eingeht, bezieht Achugar dies gleich zusätzlich auf den Krausismus, in diesem Falle auf Ahrens' *Curso de Derecho Natural* ("Algunas ideas", S. 117). Die mexikanische Librería A. Bouret konnte nach Achugar Ferrari 1876 bereits auf die vierte Edition zurückblicken (vgl. "Algunas ideas", S. 117).

⁷²⁰ "Congreso antropológico", 1888, *EEU*, 1069.

⁷²¹ Vgl. Stoetzer, *Krause and his Influence*, S. 121; Achugar, "Algunas ideas", S. 115-116.

⁷²² Martí erlangte seinen Universitätsabschluss in *Derecho* und *Filosofía y Letras*.

⁷²³ Vgl. dazu Rojas, *La invención de Cuba*, S. 109; *OCEC*, V, S. 308. 1887 hebt Martí im Zusammenhang mit internationalem Recht und "penitenciarias" besonders die Spanierin Concepción Arenal hervor ("Postrimerías del verano", in: *La Nación*, 16 de oct. 1887, *EEU*, S. 928). Diese war selbst zwar keine Krausistin, stand der Bewegung jedoch nahe und hatte bekanntermaßen neben ihrer Verbindung zu der krausistischen Einrichtung schlechthin, der *Institución Libre de Enseñanza*, oftmals mit maßgeblichen Krausisten zusammengearbeitet (wie auch mit Giner de los Ríos), so etwa um Reformen im Strafsystem durchzusetzen (vgl. dazu López Álvarez, Juan, *El krausismo en los escritos de Antonio Machado y Alvarez "Demófilo"*, Cádiz 1996, S. 313f.; Stoetzer, *Krause and his Influence*, S. 104 u. 112). Martí fordert 1882 nicht nur explizit dazu auf, die prophetische Arbeit von Concepción Arenal zu unterstützen; für ihn gibt es keine größere Frau in Spanien als sie – "una señora de oro, con mente hecha a pueblos" (XIV, S. 503; XV, S. 184). Im Band XXII findet sich überdies ein Fragment, in dem Martí – und dies kann nur in Bezug zu seinem zweiten Aufenthalt in Madrid im Jahr 1879 stehen – sogar festhält, er habe das *Instituto Libre de Enseñanza* gesucht (XXII, S. 272). Zahlreiche und positive Hinweise auf krausistische Autoren und Kreise sind im Werk Martí's zwar mit viel Mühe aber *de facto* aufzufinden. Martí nennt neben Krause (was als Sanz del Río oder auch Francisco Giner de los Ríos zu lesen sein dürfte) oder dem *Ideal de la Humanidad* nicht nur die *Institución Libre de Enseñanza* und alle maßgeblichen spanischen Krausisten, sondern auch Tiberghien und Concepción Arenal. Salmerón wird von ihm ganz besonders geschätzt. Er macht krausistische Einflüsse in Bachiller Morales und Hostos geltend (sieht sich also als entsprechend autorisiert an), und Francisco de Paula Canalejas wird von ihm im März 1879, also kurz vor seiner zweiten Deportation nach Madrid, zusammen mit dem wiederum sowohl an der spanischen als auch der kubanischen Rezeption des krausistischen Phänomens beteiligten Rafael Montoro in einem ausgerechnet in Kuba verfassten Artikel angesprochen (in: *El Progreso*, 23 de marzo, V, S. 318; zu Montoro vgl. Stoetzer, *Krause and his Influence*, S. 178-180). Montoro hatte 1875 in der Madrider *Revista Europea* einen argumentativ sehr ausgewogenen Artikel über den krausistischen Panentheismus publiziert, in dem er Paula Canalejas gegen die geradezu ätzende Kritik von Ramón de Campoamor verteidigt und insbesondere den hohen Wert der krausistischen Moral und des *Ideal* hervorhebt (vgl. *Revista Europea*, t. V, N.º 77, S. 81-96, 168-170 u. 246-252; die Zeitschrift wurde auch in Amerika vertrieben). Wiederholt äußerte Martí sich zu Übereinstimmungen zwischen seinem Denken und dem von 'Krause'. In seinen eigenen Aufzeichnungen zum Straf- und Gefängniswesen nennt er nicht nur wiederholt Concepción Arenal, sondern auch den deutschen Krausisten (Karl David August) Röder ("Cuaderno de apuntes 3", o.O.u.J., S. 123-124 u. 127; diese Notizen sind wahrscheinlich aus dem Jahre 1879, Madrid). Röder (1806-1879) bildete nicht nur, wie Martí ebd. richtig andeutet, den deutschen Gegenpart von Arenal; er notiert den Titel "Röder.—Necesaria reforma del sistema penal.". 1870 erschien in Madrid die erste Ausgabe von Röders *Las doctrinas fundamentales reinantes sobre el delito y la pena en sus interiores contradicciones. Ensayo crítico preparatorio para la renovación del Derecho Penal*, übersetzt von keinem geringeren als Francisco Giner de los Ríos (21872) und in der dritten Edition von 1876 erweitert durch *Reforma del sistema penal español*. F. Giner de los Ríos übersetzte zudem (neben Werken von Krause selbst) nicht nur Röders *Principios de Derecho Natural* (Madrid 1875), sondern Letzterer verfasste zusammen mit zwei weiteren deutschen Krausismusanhängern wiederum das Vorwort der Übersetzung eines Werkes von Giner. Das heißt, dass gerade auch die bei Martí aufzufindenden Kombinationen von Namen wie Tiberghien – *enseñanza*, Montoro – F. de Paula Canalejas oder Arenal – Röder auf die tatsächlich bestehenden Verbindungen verweisen. Aus Martí's Hinweisen, und seien es auch nur Andeutungen, kann geradezu ein Überblick über die gesamte krausistische Bewegung, samt ihren geografischen Verzweigungen, abgeleitet werden. So ist über ihn etwa auch zu erfahren, dass Röder sogar in Venezuela gelesen wurde (vgl. "Cecilio Acosta", VIII, S. 159). Auf Röder spielt Martí zudem an, wenn er in "Catecismo democrático" die "escuela de la Universidad de Heidelberg" nennt, die als Sitz der krausistischen Schule galt (eventuell auch angedeutet in "A José Joaquín Palma", Guatemala, 1878, *OCEC*, V, S. 320). Sanz del Río hatte auf Anraten Ahrens' in Heidelberg bei Röder und Hermann von Leonhardi studiert (vgl. z.B. *Krause and his Influence*, S. 47 u. 91).

⁷²⁴ Im Zusammenhang mit der Arbeit des *Colegio de Abogados* zählt Martí den Übersetzer Tiberghiens José María Castillo Velasco explizit zu den "nombres queridos para los que se ocupan en la ilustración y el adelanto de la patria" ("Boletín", in: *RU*, 21 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 49). Achugar bezieht sich auf Castillo Velasco als "amigo e interlocutor de Martí" ("Algunas ideas", S. 116). Castillo bewegte sich zudem – ganz ähnlich wie Martí – in den kulturellen Zirkeln um Ignacio Ramírez, Altamirano und Prieto (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 81-82 u. 53).

*Proletario*⁷²⁵. Diese Zeitung diene den Angaben Martí zufolge der "educación moral" der Arbeiterklasse:

[...] a educarla en principios sanos y severos. La publicación de Castillo Velasco es sumamente necesaria, porque tiende a explicar a la clase obrera la verdadera igualdad. Se dice a los obreros que su libertad consiste en ejercer un dominio sobre sus patrones. Castillo Velasco va a explicarles que ser hombre es algo más que ser siervo de aduladores de oficio; va a predicarles con su hermosa palabra la doctrina de la digna conciliación.⁷²⁶

Dies ist krausistische Sprache: Elevation, Konziliation, Equilibrium, Harmonie. Mehr noch: Es ist das System an sich. Sowohl im eben zitierten Artikel wie auch in den *boletines* vom 10. Juni und 15. Juli 1875 drückt sich Martí in genau diesen krausistischen Begriffen aus.⁷²⁷ Diese sind dem *Versus uni* inhärent:

Todo, ascendiendo, se generaliza.—Todo; descendiendo, se hace múltiple. Reducir, concretar, es ascender. [...] La concreción es la divinidad.⁷²⁸ — Existe distinto género de cosas, y cada una de ellas es una verdad, y cada género hace género distinto de verdades. Hay armonía entre las verdades, porque hay armonía entre las cosas [...].⁷²⁹

⁷²⁵ Vgl. *OCEC*, IV, S. 476, u. II, S. 347.

⁷²⁶ "Boletín", in: *RU*, 12 de oct. 1875, *OCEC*, II, S. 200.

⁷²⁷ "allí se solemnizaba el comienzo de la conciliación y el equilibrio entre las clases productoras de la industria [...]" — "El derecho obrero no puede ser nunca el odio al capital: es la armonía, la conciliación, el acercamiento común de uno y de otro" (in: *RU*, *OCEC*, II, S. 68 u. 130). Als Verdienst des mexikanischen *Gran Círculo de Obreros* hebt Martí den "camino del mejoramiento y del progreso" hervor. "No la revolución sangrienta y loca: la conciliación justa y digna entre las fuerzas productoras y trabajadoras" ("Marcha", in: *RU*, 25 de mayo 1875, *OCEC*, IV, S. 165). Schon 1868 hatte Tiberghien diese integral ausgerichtete Lösung propagiert. Unter sozialem Fortschritt versteht er denn nicht 'Klassenkampf' und Gewalt, sondern "una obra [...] de tranquilidad y armonía de todos los intereses; una obra que eleva y moraliza a todas las clases" (zitiert nach Clementi, "Una lectura del *Ideal*", S. 195-196). Zu einigen der hier angeführten Zitaten vermerkt Paul Estrade zwar am Rande u.a. den Namen Krauses, schreibt jedoch: "En *aquel* período [1875-76] predomina en Martí la idea de la conciliación" ("Un 'socialista' mexicano: José Martí", in: *Casa de las Américas* 82 [1974], S. 48 [Herv. S.G.]). Diesem Kriterium bleibt Martí im Jahre 1894 nicht nur treu, er konfrontiert es auch explizit — in den gleichen Bahnen wie Tiberghien — mit der Idee des Sozialismus, wenn er seinem Freund F. Valdés Domínguez schreibt: "[...] y es el cariño con que tratas, y tu respeto de hombre, a los cubanos que por ahí buscan sinceramente, con este nombre o aquél, un poco más de orden cordial, y de equilibrio indispensable en la administración de las cosas del mundo [...]. Dos peligros tiene la idea socialista, como tantas otras:—el de las lecciones extranjerizas, confusas e incompletos,—y el de la soberbia y rabia disimulada de los ambiciosos que, para ir levantándose en el mundo, empiezan por fingirse, para tener hombros en que alzarse, frenéticos defensores de los desamparados" (Nueva York, mayo 1894, *DPM*, S. 630). Vgl. auch *DPM*, S. 339, oder "Grandes motines de obreros" vom 2. Juli 1886, *EEU*, S. 629: "se reconoce casi generalmente la necesidad de reconstituir la nación sobre bases que no impidan, como las de ahora, el desarrollo armonioso y mejorante de todos sus elementos: se confiesa que no es por cierto irrevocable un sistema social que, a pesar del pleno ejercicio de la libertad humana, lleva al odio, al desequilibrio creciente, y a la guerra entre los habitantes de un país libre, generoso y rico". Zum aufrechtzuerhaltenden "equilibrio de la nación", welches — so Martí — in den USA bedroht werde durch Hass und Kampf von Reichen gegen Arme, Christen gegen Juden, Weißen gegen Schwarze, Bauern gegen Händler und 'gierigen' "destituidos" gegen "alles, was sich ihrem Hunger und Durst verweigert", vgl. "A la raíz", 1893, in Band II der *OCEC*. Zum Thema einer krausistisch verstandenen sozialen Gerechtigkeit vgl. Biagini, Hugo E., "Precursores del estado benefactor", in: *Orígenes de la democracia argentina*, S. 205-225.

⁷²⁸ "Apuntes para las conferencias sobre América", 1879, La Habana, *OCEC*, VI, S. 87). "Reducir", "concretar" ist hier aufzufassen als: 'zusammenfassen', 'synthetisieren', 'vereinen'. Dass dieser Aufbau, wie bereits vermerkt wurde, auch für das Wissen und die Wissenschaft gilt, belegen folgende Zitate, zunächst von Krause/Sanz del Río: "la verdad es una y la misma" — "en medio de estas diferentes expresiones [...] bajo todas sus perspectivas" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 149) — und nun von Martí: "la verdad no es más que una [...]" (1888, *DPM*, S. 671) — "La verdad es una y sencilla" (1894, *DPM*, S. 672) — "Pero la ciencia es toda una [...]" ("En casa", 26 de marzo 1892, V, S. 344) — "La ciencia trascendental es la verdad única, generadora y matriz de todo género y toda clase de verdades. Ella, madre—se abre y se esparce en ciencias múltiples y verdades inferiores y distintas. Todo va a la unidad, todo a la síntesis, las esencias van a un ser [...]: de lo uno sale en todo lo múltiple, y lo múltiple se refunde y se simplifica en todo en lo uno. Así de una verdad nacen las ciencias, y así las ciencias van a una verdad [...]. Vemos que se unen [verdades], que se forman en grupos, que ascienden en progresión simplificadoras [...] todas las ciencias van a una ciencia, todas las verdades van a una verdad, todos los mundos, van, en el universal sublime armónico sintético conjunto, a Dios" ("Cuaderno de apuntes 2", 1871-1875, XXI, S. 52-53). Die Redemischung führt hier zur Identität von martianischer und krausistischer Sprache (vgl. auch Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 149 u. 215; Arce Valentin, *Poesie der kommenden Welt*, S. 94-96). Martí folgt in dieser Linie: "[...] de los hechos se desprenden las verdades; de los hechos semejantes, las verdades comunes; de las verdades comunes, lo común de la verdad" (XXI, S. 54) — "De la acción del yo sobre el no yo, y de la recíproca inferior pero inevitable y armónica del no yo sobre el yo, nacen las verdades concretas que llevan al conocimiento de la abstracta y absoluta verdad" (ebd., S. 54-55). Das 1875 veröffentlichte Gedicht mit dem in diesem Kontext geradezu selbstredenden Titel "Síntesis" setzt das Prinzip des *Versus uni* lyrisch um: "Lo abstracto es la verdad, y lo concreto / Es el movable punto de reposo / ¡Para el corcel de la existencia inquieto!" (in: *RU*, 29 de ag. 1875, XVII, S. 105). In seinen Versen spürt Martí die Fäden auf, welche die *juntura* des Universums strukturieren und zusammenhalten: "Yo percibo los hilos, la juntura / La flor del Universo" (XVI, S. 239).

⁷²⁹ Es ist nicht gemeint, dass alle Dinge eins im Sinne von 'gleich' sind, bringt Martí explizit gegen Fichte an: "pero de esta armonía no se puede decir que todas las cosas sean una. Se confunde aquí lo entendido con lo inteligente." Und Martí präzisiert nochmals: "Hay un ser *en* quien todo reside, y *en* él se asienta y se *resume* toda verdad: él es el ser *generador* de las verdades: no la verdad en él encerrada y creada por él" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 55-56 [Herv. S.G.]). Das gleiche Argument hält Martí Schellings Auffassung von *Identität universal* entgegen: "[...] Relación absoluta entre un

Cada cosa es principio de conocimiento de sí. El universo es la reunión de todas las cosas, lo que implica reunión de todos los principios del conocer de las cosas. El universo es el principio de los conocimientos humanos.⁷³⁰ – [...] en la fábrica universal no hay cosa pequeña que no tenga en sí todos los gérmenes de las cosas grandes.⁷³¹ – La felicidad general de un pueblo descansa en la independencia individual de sus habitantes.⁷³² – Una nación libre es el resultado de sus pobladores libres.⁷³³ – ¡Acelera su fin particular el pueblo que se niega a obrar de concierto con los pueblos que le son afines en el logro del fin general!⁷³⁴ – En lo universal como en lo civil, el que olvida una ley sufre una pena. Lo civil bueno no es más que lo universal concreto.⁷³⁵ – Universo es palabra admirable, suma de toda filosofía: lo uno en lo diverso, lo diverso en lo uno.⁷³⁶ – Donde yo encuentro poesía mayor es en los libros de ciencia, en la vida del mundo, en el orden del mundo, en el fondo del mar, en la verdad y música del árbol, y su fuerza y amores, en lo alto del cielo, con sus familias de estrellas,—y en la unidad del universo, que encierra tantas cosas diferentes, y todo es uno [...].⁷³⁷

An diesem Gesetz des über Analogie und Synthese aufsteigenden *Versus uni* hält Martí also von seinen frühen Schriften bis zu seinem Tode fest.⁷³⁸ Wenn er nun die *salvajes* in den Kreis des Ein-

ser y otro ser, de tal manera que todos son idénticos [...]; "la armonía universal, [...] es el conjunto estético de cosas variás" – und auf diesem Postulat basiert im Grunde das gesamte krausistische System –, "pero no la reunión de cosas unas, idénticas. [...] Si esta identidad existiera, el cognoscente sería el mismo conocido, uno y otro formarían la unidad. [...] he aquí la dualidad inevitable que destruye la imposible identidad" (ebd., S. 57 [Herv. S.G.]). (Auch) bei Martí wird die Identität, das Eine, immer als ein *Über* gedacht. Das Verbindende ist über dem Verschiedenen, das Verschiedene ist im Einen. Daher stimmt er dem Monadenprinzip von Leibniz eher zu: "No la Mónada igual en cada una de las Mónadas: la Mónada sobre todas las Mónadas [...]" (ebd., S. 59 [Herv. Martí]). In den *apuntes* von 1879 (OCEC, VI, S. 87), welche in einigen Aspekten die Fortführung der ersten Notizhefte und seiner in Guatemala verfassten "Apuntes sobre filosofía" zu sein scheinen, argumentiert Martí jedoch auch: "estudiando con espíritu analógico [...] se entiende el monismo de Platón y las Mónadas de Leibnitz. —Todo, ascendiendo, se generaliza, [...] Uno soñó demasiado, y otro materializó demasiado." Diese Beschäftigung mit verschiedenen philosophischen Vorstellungen von Repräsentation, dem Ich und der Identität ist auch der Kontext (und zumindest teilweise der Grund), der so durchaus positiven Bewertung Krauses: "Filosofía interna, Filosofía externa y Filosofía de relación." – "Leibnitz, Platonismo.— [...] Kant.— Idealista platoniano.— [...] Fichte estudia el hombre en sí, como sujeto de cuanto piensa, y se queda en él. Schelling ve al hombre análogo a lo que rodea, y confunde el Sujeto y el Objeto. Hegel, el grande, los pone en relación y Krause, más grande, los estudia en el Sujeto, en el Objeto, y en la manera subjetiva individual a que la Relación lleva el sujeto que examina al objeto examinado.—Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, qué yo había pensado en llamar Filosofía de relación. [...] Hegel—y esto es grande—lo pone en relación. Krause—y esto es más grande y completo, estudia al sujeto, al objeto, y a la manera con qué se unen: relación: Tiberghien: [...]" ("Juicios. Filosofía", XIX, S. 362 u. 367-368; "Apuntes y fragmentos sobre filosofía", Guatemala, 1877-78, OCEC, V, S. 206, 213-214; vgl. auch Oria, *Martí y el krausismo*, S. 73ff.). Zu bedenken ist auch, dass die hier genannten Denker über die Krausisten in Spanien eingeführt wurden (vgl. Rodríguez de Lecea, "El krausismo y Latinoamérica", S. 26).

⁷³⁰ "Cuadernos de apuntes 2", XXI, S. 56.

⁷³¹ "El Poema del Niágara", 1882, VII, S. 224. Ähnlich vertrat Salmerón 1875: "El sér que vive contiene virtualmente en su unidad todas sus determinaciones ulteriores, ya como germen donde se hallan embrionariamente en completa indistinción los estados y desarrollos futuros, ya como fuerza y energía que ha de producirlos, sacandolos de aquel fondo indesenvuelto en que potencialmente existen" ("Bosquejo", S. 321). Aus Martí's "Melcor Ocampo" von 1875 wurde angeführt: "Lo pequeño es la síntesis de lo grande, y toda criatura es resumen de todo lo creado." "Para él", gilt sieben Jahre später für Emerson, "no hay contradicción entre lo grande y lo pequeño [...]" (EEU, S. 194).

⁷³² DPM, S. 573 ("Escuela de Artes y Oficios", nov. 1883).

⁷³³ Ebd. Das Prinzip des *Versus uni* regiert auch Martí's Volkskonzept und dessen Interrelation zum Individuum. Die individuelle Ebene und die Gesamtheit – *el conjunto* – bilden ein ineinandergreifendes Ganzes, welches auf eine harmonische Interrelation von *allem* ausgerichtet sein sollte. Die Basis bildet die Würde, Unabhängigkeit und Integrität der Individuen. Das Soziale, Gemeine beruht auf dem Individuellen: "edúquense en los hombres los conceptos de independencia y propia dignidad: es el organismo humano compendio del organismo nacional [...]" ("Boletín" [Vortragsabend im *Colegio de Abogados*], in: *RU*, 25 de mayo 1875, OCEC, II, S. 50) – "La independencia de un pueblo consiste en el respeto que los poderes públicos demuestran a cada uno de sus hijos" (DPM, S. 574) – "[...] quiere la Revolución la misma alma de Humanidad y decoro, llena de anhelo de la dignidad individual [...]" ("Carta a Manuel Mercado", 18 de mayo 1895, IV, S. 167) – "Levantando a la vez las partes todas [...] y al fin quedará en alto todo: y no es manera de alzar el conjunto el negarse a ir alzando una de las partes. [...] el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más cerca" (V, S. 468-469). Krause's *Ideal* spricht dem Individuum nicht nur eine "unidad de pensamiento y acción" zu, "con libre causalidad de sus actos"; für die Ausrichtung jener Akte gelte: "abrazando en su vida el todo sobre las partes" (*Ideal*²1871, S. 82).

⁷³⁴ "Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 164-165. Ebenfalls den *OCEC* ist zu entnehmen: "[...] los pueblos todos deben reunire en amistad [...] con el sistema del acercamiento universal [...]" (VI, S. 153).

⁷³⁵ *Fragmentos*, XXII, S. 322. Als weitere Variante impliziert "Biblioteca americana" Bezüge, die etwa auch in Martí's Konzeptionen von *Nuestra Madre* und *una América, nuestra raza* sowie die *patria*-Idee hineingreifen: "[...] por ser todo hombre como átomo de la raza con cuyas habilidades brilla, de cuyo honor y fuerza se alimenta, de cuyo espíritu es soldado y depositario. La raza es una *patria mayor*, a la que deben pagar tributo, como hijos a madres las *patrias pequeñas* que de la *raza madre* se derivan. La raza es un altar de comunión [...]" (VIII, S. 313 [Herv. S.G.]).

⁷³⁶ 1884, DPM, S. 659.

⁷³⁷ "Carta a María Mantilla", Cabo Haitiano, 9 de abr. 1895, XX, S. 220. *Unidad, variedad, armonía* postulierte der Krausismus als *orden del mundo* und des Universums.

⁷³⁸ Das Konzept der Analogie wendet Martí in ganz verschiedenen Bereichen an, zunächst im expliziten Rückgriff auf die Geometrie: "La analogía es la gran ley humana: de lo creador a lo humano, se desciende de un vértice altísimo a los extremos de un estrecho ángulo agudo [...]" ("El libro de García Cubas", in: *RU*, 16 de sept. 1876, OCEC, III, S. 198); der umgekehrte Weg wird im *Ideal* beschrieben: "de la criatura al Creador, de lo finito a lo infinito, de la parte al todo" (Urefía

Menschlichen miteinbezieht, als Teil des übergeordneten Einen *humanidad* ("los hechos semejantes" – "las verdades comunes" – "lo común de la verdad"), in der *Edad de Oro* über die Differenzen hinaus die *mismidad* der und des Menschen freilegt ("el hombre es el mismo" – "en todas partes") und in den "Códigos Nuevos" jene "faz particular" auf das Wirken des "espíritu universal" zurückführt, wenn er in "Nuestra América" im Gegensatz zur hierarchisch und geschlossen bzw. einschließend funktionierenden 'Rassenopposition' schreibt: "El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color", wenn er in "Mi raza" den gleichen Gedanken ausdrückt: "Lo semejante esencial [...] por sobre las diferencias de detalle"⁷³⁹ und es 1887 über die 'Rassen' hieß: "Por sobre las razas [...] está el espíritu esencial humano que las domina y unifica"⁷⁴⁰, dann baut dies auf dem pyramidalen

u.a., *El Ideal*, S. 222; *Ideal* 21871, S. 270). Analogie, Konziliation oder Kompensation und Synthese bewirken das Equilibrium oder die Harmonie des Ganzen und alles Seienden: "Todo es análogo en la tierra, y cada orden existente tiene relación con otro orden. [...] Todo va a la par, y todo es semejante; el árbol tiene savia, como sangre el cuerpo y agua el río: las plantas son seres atados a la tierra por raíces; los hombres son seres atados por los misterios de la voluntad [...] misterioso espíritu de planta que reanima el espíritu del hombre: analogía y relación nuevas" ("Boletín", in: *RU*, México, 17 de jul. 1875, *OCEC*, III, S. 39) – "Las compensaciones son un elemento de la vida, como lo son las analogías" ("Manuel Acuña", in: *El Federalista*, México, 6 de dic. 1876, *OCEC*, III, S. 207) – "la poesía es panforme; hija de Fénix y Proteo, cumple sus épocas diversas, y en la inmensidad del conjunto análogo, se desarrolla ampliándose, como todo lo que vive [...]" ("*Impulsos del corazón*", Drama de Peón Contreras", in: *RU*, 12 de oct. 1876, *OCEC*, III, S. 201) – "hay en el pintor ciertas líneas, [...], en el escritor ciertos lamentos, que hablan vivamente al espíritu la lengua de la fraternidad y analogía. Se es como un átomo inflamable de un espacio vasto. Un átomo vibra, y el espacio vibrante remueve a todos sus átomos con él" ("*La cadena de hierro*", Drama de Agustín Cuenca", in: *RU*, 27 de ag. 1876, *OCEC*, III, S. 194) – "Lo semejante esencial se busca y halla, por sobre las diferencias de detalle; y lo fundamental de los caracteres análogos se funde en los partidos, aunque en lo incidental, o en lo postergable al móvil común, difieran" ("Mi raza", 1893, II, S. 299) – "¿Y las ciencias? Las ciencias confirman lo que el espíritu posee: la analogía de todas las fuerzas de la naturaleza; la semejanza de todos los seres vivos; la igualdad de la composición de todos los elementos del Universo" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 192) – "[...] por ser ley, que anuncia lo uno en lo alto, y lo Eterno en lo análogo, que todo organismo que invente el hombre [...] esté dispuesto a semejanza del hombre" ("El puente de Brooklyn", 1883, *EEU*, S. 272). Es dürfte verkürzt sein, einen solchen Gesamtrahmen mit den "correspondencias" Baudelaires zu verbinden (vgl. Lamore, "Sobre la idea de Naturaleza en José Martí", S. 410; vgl. hingegen Oria, *Martí y el krausismo*, S. 83).

⁷³⁹ Auch Krause geht davon aus, dass es nicht das Wesentliche sei, was die Menschen und Völker in ihrer Verschiedenartigkeit trenne (vgl. Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 93); "[...] que límite y oposición dicen solo diferencia subordinada entre seres que en una esfera superior se reunan" (ebd., S. 226). Trennung herrsche da, wo die Idee der Einen Menschheit und die Achtung vor fremder Eigentümlichkeit – Originalität, Verschiedenartigkeit – und deren Recht (noch) abwesend sind.

⁷⁴⁰ "La república argentina en los Estados Unidos", 1887, VII, S. 331; *EEU*, S. 947 (Herv. S.G.). Ebenso heißt es im Zusammenhang mit den *Leyes de la herencia* (der Rezension des gleichnamigen Buches von William Keith Brooks, 1883): "Pero la biología no resolverá los problemas, ni desvanecerá la confusión que aún ofrece la formación de la vida, si no busca la respuesta a sus preguntas por las vías que derivan de la teoría de la revolución [sic]: – que con nombre más comprensivo y seguro, aunque no tan aparentemente claro, pudiera llamarse, por lo universal de la vida, en esencia idéntica y varias formas armónicas, la teoría de la expansión análoga. Todo se vierte y convierte; pero todo en acuerdo con cada uno de los seres y objetos, y con todos" ("La Ley de la Herencia [libro nuevo]", in: u.a. *La América*, Nueva York, ene. de 1884, *EEU*, S. 326 [Herv. S.G.]; "teoría de la revolución" kann sich im Sinnzusammenhang nur auf die These der Veränderung der Lebensformen beziehen; es läßt sich jedoch auch vermuten, dass es sich um einen Fehler handelt und es "evolución" heißen müßte, wie es denn auch im *DPM*, S. 61, abgedruckt erscheint). In einer seiner *Cartas rimadas* verknüpft Martí das Thema des *Versus uni* mit dem Ideal eines *Einen* 'rassen'- und 'farbenlosen' Volkes, in dem die Farbe ohne Signifikat ist: "En la patria de mi amor / Quisiera yo ver nacer / El pueblo que puede ser, / Sin odios y sin color. / [...] Ver fabricando la casa / Rico y pobre, negro y blanco. / [...] Si es uno el honor, los modos / Varios se habrán de juntar: / ¡Con todos se ha de fundar, / Para el bienestar de todos!" ("A Néstor Ponce de León", *Poesía Completa*, II, S. 268 [Herv. S.G.]). Die Konziliation des Materiellen und des Geistigen, die Konziliation oder Analogie zwischen dem jeweils Einzelnen, Verschiedenen, Partikularen sowie diesem und den über den synthetisierenden Weg ascendierten, übergeordneten Einheiten bis letztlich zum Einen, das mithin, wie es das deduktive Verfahren der Deszendenz impliziert, in allem Partikularen, Verschiedenen enthalten ist, kann mit einem auch in den hier angeführten Martí-Zitaten bereits oftmals genannten krausistischen Begriff – der *noción clave* – umfasst werden: Harmonie – "el principio de armonía sustancial de todos los órdenes del ser y del conocer" (Rodríguez de Lecea, "El krausismo y Latinoamérica", S. 29). Schon jene von Martí 1876 vorgebrachten "extremos de un estrecho ángulo agudo", die sich durch die *descensión* "de un vértice altísimo" ergeben, erinnern deutlich an das durch *unidad*, *variedad*, *armonía* konstituierte Krause'sche Dreieck. Das Projekt eines mexikanischen Nationaltheaters des krausistischen Grundlinien folgenden Enrique Guasp de Peris, recht enger Freund Martí's, wurde dem Präsidenten Lerdo de Tejada am 3. August 1875 im *El Federalista* und einen Tag später in der *Revista Universal* vorgestellt. Es ist zu vermuten, dass Martí an der theoretischen Ausarbeitung des Projekts beteiligt war. Neben der Betonung der künstlerischen Erziehung innerhalb einer integralen Entwicklung des Menschen heißt es dort, dieser sei "vario en sus facultades y vario por consiguiente en sus manifestaciones" – "sólo dirigiéndolo en perfecta y armónica unidad hacia fines de bondad y belleza podemos alcanzar su perfeccionamiento" – Grundziel des Krausismus (zitiert nach *OCEC*, II, S. 319). Am 18. Juni hatte Martí in der *Revista Universal* gefordert: "La variedad debe ser una ley en la enseñanza de materias áridas" (*DPM*, S. 662). Zu Guasps Projekt der Nationalisierung des mexikanischen Theaterwesens – ein Unterfangen, das an sich schon einer krausistischen Devise entspricht – vgl. Núñez y Domínguez, José de J., *Martí en México*, México 1933, S. 58-66. Eine Schnittmenge diverser Bereiche des martianischen Werkes, in denen die Idee von Harmonie das regierende Axiom ist, könnte folgendermaßen aussehen: "El arte es una forma de armonía. [...] Sea incorrecto el detalle; pero sea armónico el conjunto" ("Una visita a la exposición de bellas artes (III)", in: *RU*, 31 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 142) – "La música es el

Konzept des *Versus uni* auf:⁷⁴¹ "lo vario en lo uno"⁷⁴² – "el hombre es uno". Hier gibt es keine 'wesentlichen' und im Wesentlichen *trennenden* Kategorien;⁷⁴³ das übergeordnete Ähnliche bildet die Brücke über die Differenzen hinweg.

Die gleiche gedankliche Orientierung⁷⁴⁴ fungiert in folgenden Betrachtungen als *Prisma*, durch welches Martí die Welt wahrnimmt:

El hombre es una magnífica unidad, compuesta de variedades individuales.⁷⁴⁵ – El hombre es el Universo Unificado. El Universo es el hombre varificado.⁷⁴⁶ [...] y el concepto de la belleza puede ser relativo, pero la madre Belleza es siempre una.⁷⁴⁷ – El espíritu se regocija con todas las producciones del espíritu, y es que la fuerza animadora es

hombre escapado de sí mismo: es el ansia de lo ilimitado surgida de lo limitado y de lo estrecho: es la armonía necesaria, anuncio de la armonía constante y venidera" ("White", in: *RU*, 25 de mayo 1875, *OCEC*, III, S. 62) – "La sociabilidad es una ley, y de ella nace esta otra hermosa de la concordia" (1875, *DPM*, S. 628) – "Estos países se salvarán [...] con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz [...]" ("Nuestra América", 1891, VI, S. 19-20) – "¡No hay cuenta que no se pague en la naturaleza armoniosa y lógica" (1894, *DPM*, S. 121) – "¿Ni qué mayor poesía que la que [...] va surgiendo ante los ojos a la lectura de un libro científico, en que se revela la grandiosidad, armonía y espíritu de la naturaleza" (*Fragmentos*, XXII, S. 141). Es könnte ergänzt werden, dass Martí nach Aussage seines Freundes Fermín Valdés Domínguez in der Madrider Freimaurerloge *Armonía* initiiert wurde, in der er den 18. (nach anderen Angaben den 30.) Grad der philosophischen *masonería* erreichte und persönlichen Kontakt zu dem von ihm sehr geschätzten Krausisten Salmerón hatte (vgl. etwa Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 151; Valdés y Valdés, Miguel Ángel, *Martí, masón*, La Habana 1937, S. 3-4; Soto, Ricardo Franco, *El pensamiento masónico de José Martí Pérez*, La Habana 1953, S. 6; Carranca y Trujillo, Camilo, *Martí y la masonería*, *Conferencia leída en la resp. : logia "América" el día 3 de junio de 1939*, La Habana 1946, S. 5-6; hier Anm. 224).

⁷⁴¹ "El poeta Walt Whitman" besagt nichts anderes: "Las universidades y latines han puesto a los hombres de manera que ya no se conocen; en vez de echarse unos en brazos de otros, atraídos por lo esencial y eterno, se apartan [...] por diferencias de meros accidentes" (in: *La Nación*, 26 de jun. 1887, *EEU*, S. 855).

⁷⁴² Vgl. auch Salmerón, "Bosquejo", S. 321-322: "[...] este movimiento de expansion [...] el movimiento de la Unidad á la Variedad, engendrado por medio de la expansion, está íntima y continuamente relacionado con el movimiento inverso de la Variedad á la Unidad por medio de la atraccion. Este doble movimiento de expansion y de concentracion se determina bajo la ley de *armonía* en evoluciones paralelas y ordenadas, en las cuales los diferentes órganos, facultades y fines, desarrolladas ántes en oposicion, tienden a equilibrarse, á concertarse y á moverse de nuevo bajo un plan uniforme, subordinándose los fines particulares al fin último y total del Sér. Muéstrase, en fin, la variedad en la unidad, que es lo que constituye la armonía". Als Ziel dieses "período de expansion, en el cual se desenvuelven los órganos y las facultades del hombre" versteht Salmerón die "posesion de sus fuerzas y de sus facultades en orgánica relacion con todos los seres y en armonía con su destino" (Herv. Salmerón; vgl. auch Martis "Ley de la Herencia", S. 70; "Boletín", 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99; hier Anm. 72). Hinsichtlich der krausistischen Harmonie nennt López-Morillas die Termini *ensambladura*, *ajuste*, *consonancia* ("Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, S. 14). Als Synonyme können gelten: *coordinación*, *correspondencia*, *conciliación*, *concierto*, *equilibrio* – und zwar zwischen Subjekt-Objekt, Idealität-Realität, Geist-Natur, Vernunft-Fantasie, Individuum-Menschheit, dem Einzelnen-dem Ganzen.

⁷⁴³ Wie sie in Teil I im Mittelpunkt standen.

⁷⁴⁴ Die auf Emerson bezogenen Begrifflichkeiten der 80er Jahre reihen sich lediglich in diesen Rahmen ein: "quiso descubrir las leyes de la existencia del Universo" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 190) – "armónico espíritu de la Naturaleza" – "[...] las formas múltiples, bellas, crecientes y armónicas de la existencia" ("Emerson", in Rubrik "Juicios", XIX, S. 355 u. 356). Über Henry Ward Beecher ließ Martí nicht anders verlauten: "él traía de la contemplación de la Naturaleza una elocuencia familiar, grata y armónica [...]" (in: *El Partido Liberal*, México, 2 de abr. 1887, *EEU*, S. 812). Die "Baladas" von Longfellow werden beschrieben als "nacidas de mirar atentamente en las obras humildes y armónicas de la naturaleza", seine Verse als "suave encanto de la proporción y la armonía" ("Carta de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 22 de marzo 1882, *EEU*, S. 167; "Longfellow", in: ebd., 11 de abril 1882, *EEU*, S. 176). Eine "perfecta propiedad y armonía de las cosas" kann sich jedoch auch auf einen "hombre natural" wie Whitman beziehen ("El poeta Walt Whitman", in: *La Nación*, Buenos Aires, 26 de jun. 1887, *EEU*, S. 856 u. 857): "No puede haber contradicciones en la naturaleza"; "porque todo está en todo [...]" – "Convencido de la identidad del universo, [...] cree que la religión perfecta está en la Naturaleza" – "El sentido de lo universal pervade el libro entero, [...] y dueño seguro de la impresión de conjunto [...] vaga la mente sin orden ni esclavitud, de un asunto a sus análogos" (ebd., S. 858, 859, 862). Analog ist auch "el alma de la botánica, que no difiere de la universal" ("Bronson Alcott, el platoniano", XIII, S. 188). "Las contradicciones no están en la naturaleza", konstatiert Martí wiederum hinsichtlich Emersons "Nature", "sino en que los hombres no saben descubrir sus analogías" – "El no ve más que analogías: él no halla contradicciones en la naturaleza" – "Y mantiene que todo se parece a todo [...] que 'dentro del hombre está el alma del conjunto [...] la hermosura universal a la que toda parte y partícula está igualmente relacionada: el Uno Eterno.' [...] el orden universal inspira el orden individual" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 194 u. 191). Eine Passage wie "el espíritu, sumergido en lo abstracto, ve el conjunto; la ciencia, insecteando por lo concreto, no ve más que el detalle" bezieht sich auf Emerson (*EEU*, S. 192); "que sólo el que concibe bien el conjunto puede legislar en el accidente, que es su abreviación y suma" ist dem Text über "Wendel Phillips" zu entnehmen (feb. 1884, *EEU*, S. 307). Diese Denker und Dichter bespricht Martí nicht zuletzt deswegen, weil ihr Denken und die von ihnen gewählten Optionen in nicht geringem Maße *ihn* repräsentieren; das Denken, welches er bereits verinnerlicht hatte. Sie sind in gewisser Weise sein Spiegel. Für den Text über Darwin gilt dies gerade nicht.

⁷⁴⁵ "Pushkin", 28 de ag. 1880, XV, S. 419. Nur im Rahmen der Idee einer "unitaria humanidad" eines jeden Menschen "en la unidad de Dios", des "Allebenden", "es conocido todo ser finito y el hombre como esencialmente uno *sobre su interior variedad*", so wiederum die Wortwahl von Sanz del Río (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 208 [Herv. im Orig.]).

⁷⁴⁶ "Cuaderno de apuntes 9", 1882, XXI, S. 261.

⁷⁴⁷ "Traducir *Mes Fils*", in: *RU*, 17 de marzo 1875, *DPM*, S. 380. Die Schönheit ist nach Krause ihrem Wesen nach Eine, nimmt jedoch unendlich viele Gestalten an, "so wie dieselbe ewige Schönheit des Leibes und des Geistes, in unendlich vielen Idealen sichtbar wird": "La virtud toma como la belleza sin mudar su esencia ni perder su unidad, expresiones infinitas libres [...]" (Ureña u.a., *El Ideal*, S. 175).

una, y hay fraternidad oculta en todas las formas de expresión del ser.⁷⁴⁸ – La poesía es una e idéntica [...].⁷⁴⁹ – Poetas, músicos y pintores, son esencia igual en formas distintas: es su tarea traer a la tierra las armonías que vagan en el espacio de los cielos, y las concepciones impalpables que se agitan en los espacios del espíritu [...].⁷⁵⁰ – No son hombres distintos en América, Washington, Bolívar e Hidalgo.—Es la fuerza de honra herida abierta por impulso igual en tres potentes formas.⁷⁵¹ – El demócrata americano, con ser uno en espíritu, ha de ser distinto en la forma del demócrata europeo. Una es la belleza y múltiples las maneras de realizarla. Una es la libertad y distintas las maneras de conseguir su afianzamiento.⁷⁵² – [...] con ser siempre una en esencia la poesía, va siendo con las épocas múltiple en formas.⁷⁵³ – Mudan con los tiempos las cosas pequeñas: las grandezas son unas y constantes.⁷⁵⁴ – La tiranía es una misma en sus variadas formas. [...] no se trata de la personalidad del tirano, sino de la esencia de la tiranía.⁷⁵⁵ – ¡Una es el alma humana, y múltiples sus aposentos pintorescos.⁷⁵⁶ – Y siendo una en todos los hombres la naturaleza humana, y uno siempre en torno de ellos el resto de la naturaleza en que el hombre influye, y que influye en él [...].⁷⁵⁷

"Espíritu universal" – "faz particular". Aufgrund dieser über ein ganzes Leben vertretenen und angewandten Konzeptionen⁷⁵⁸ kann man mit Morales von einem "convencimiento absoluto"⁷⁵⁹ sprechen,

⁷⁴⁸ "Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: *RU*, 29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 138. "Doch entspringen alle schöne Künste in der Einen innern Poesie des Geistes", so Krause; eine Schaffkraft des Menschen, verschiedene Künste bzw. künstlerische "Organe"; *una ciencia humana* – "variedad de los caracteres científicos"; *una verdad* – "diferentes expresiones" (Ureña u.a., *El Ideal*, S. 124 u. 149).

⁷⁴⁹ "Versos de Pedro Castera", in: *RU*, 29 de ag. 1875, *OCEC*, III, S. 101.

⁷⁵⁰ "Hasta el cielo. Por José Peón Contreras", in: *RU*, 15 de ene. 1876, *OCEC*, III, S. 159.

⁷⁵¹ "Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 36

⁷⁵² Weiter heißt es: "Se es liberal por ser hombre; pero se ha de estudiar, de adivinar, de prevenir, de crear mucho en el arte de la aplicación para ser liberal americano" ("*La democracia práctica*. Libro nuevo del publicista americano Luis Varela" [precedido de un juicio crítico por Emilio Castelar], in: *RU*, 7 de marzo 1876, *OCEC*, III, S. 167-168 [Herv. S.G.]). Castelar, dessen Veröffentlichungen auch in Mexiko präsent waren, stand den spanischen Krausisten zumindest nahe. Er wurde von Martí nicht geschätzt, da er seinen Prinzipien, im Gegensatz etwa zu Salmerón, untreu wurde. "Castelar en teoría lo dice todo bien"; Martí nennt ihn Apostat (vgl. "Castelar y *La Iberia*", in: *RU*, 10 de jun. 1875, *OCEC*, I, S. 132-133; "*La Iberia*", in: ebd., 5 de jun. 1875, *OCEC*, IV, S. 173).

⁷⁵³ "La poesía", in: *El Federalista*, México, 11 de feb. 1877, *OCEC*, V, S. 28. Im *Ideal* gilt dies auch für die Moral (bei Krause selbst hier: Tugend bzw. Eine Tugend): "Por lo tanto, la moral, aunque en su naturaleza es una, y en todo tiempo y lugar es la misma, se determina con infinita variedad de carácter según los tiempos" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 173). Die Tugend hat Ein Wesen – "el espíritu que [...] [la] engendra, queda uno é idéntico á sí mismo" –, aber, bedingt durch die "circunstancias" und die Zeit, verschiedene Gestalten, Formen, Äußerungen. Zur Religion, deren Fundament für ihn die Moral und deren Sinn der Impuls zur "virtud" sein sollte, notiert in seinen Fragmenten wiederum Martí: "La religión está, pues, en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo" ("Hay en el hombre...", o.O.u.J., XIX, S. 391). Auch hier wird deutlich, wie die Sprache Martí's kaum von der krausistischen zu unterscheiden ist (vgl. auch Oría, *Martí y el krausismo*, S. 59ff.; Ureña u.a., *El Ideal*, S. 111 u. 216).

⁷⁵⁴ "A José Joaquín Palma", Guatemala, 1878, *OCEC*, V, S. 318.

⁷⁵⁵ "Carta a F. Domínguez y J. A. Lucena", 9 de oct. 1885, *DPM*, S. 650. Zur nicht enden wollenden Geschichte von Invasionen und Eroberungen konstatiert der junge Martí: "Y unificado por un espíritu tiránico de poder de tanto y tanto espíritu, por espíritu humano ambicioso y rebelde, desmémbrase por la rebelión y la ambición de los pequeños lo que la soberbia bárbara e injusta y unificadora del grande conquistó. A lo uno por la tiranía. A lo vario por la ambición" ("*Cuaderno de apuntes 2*", XXI, S. 76).

⁷⁵⁶ "Garfield", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de oct. 1881, XIII, S. 200. Auf identische Weise erklärt Tiberghien den krausistischen *racionalismo armónico*: "Un sistema armónico es a la vez uno en un principio y múltiple en sus partes" (*Introducción a la Filosofía y preparación a la Metafísica: estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia. Crítica del positivismo*, Madrid 1875 [Brüssel 1868], S. 414). Auch die enge Verbindung von Ratio und Harmonie adaptiert Martí: "La felicidad existe sobre la tierra: y se la conquista con el ejercicio prudente de la razón, el conocimiento de la armonía del universo, y la práctica constante de la generosidad" ("*Maestros ambulantes*", in: *La América*, mayo de 1884, VIII, S. 289) – "La razón misma me dice que no hay límite para ella; por lo que allí donde ya no tiene fundamento visible de hecho, sigo, en virtud de la armonía que su existencia y aplicaciones me demuestran [...]" (*Fragmentos*, XXII, S. 52) – "[...] de todas las literaturas lo único cierto y perpetuo es lo que la razón aconseja en las letras como en los actos todos de la vida: la armonía" ("*Cuaderno de apuntes 14*", 1886-87, XXI, S. 344 [Herv. S.G.]). Im Widerspruch zu "religiones que castigan" formuliert "Henry Ward Beecher" 1887: "Así, donde la razón campea florece la fe en la armonía del Universo." Beecher, so Martí, "anunció [...] que la religión verdadera y perdurable está escrita en las armonías del Universo" (*EEU*, S. 811 u. 813). Gerade auch die Koppelung zentraler, im Krausismus mit Insistenz verwandter Begriffe fällt ins Auge.

⁷⁵⁷ "Libro nuevo y curioso", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, XV, S. 396. Diese bereits zwischen 1871 und 1874 bzw. 1875 konzeptualisierte Ordnung des 'Verschiedenen im Einen' ist es, die wir im elf (bzw. sieben) Jahre später publizierten Text über Emerson, jedoch auch etwa in "Henry Ward Beecher" wiederfinden: "El Universo va en múltiples formas a dar en el hombre, como los radios al centro del círculo, y el hombre va con los múltiples actos de su voluntad, a obrar sobre el Universo, como radios que parten del centro. El Universo, con ser múltiple, es uno" ("*Emerson*", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 192). Die dem Nordamerikaner geltende Aussage – und dies ist Martí's Rede – "ha osado analizar la síntesis [...]" (ebd., S. 193) fasst zusammen, was von ihm bereits in seinen ersten in Spanien festgehaltenen Notizen mit Verweisen auf krausistische Ansätze resümiert wurde. Dabei erinnert wiederum das (auch) in "Emerson" implizierte Prinzip des sich ausdehnenden Kreises an den von Sanz del Río geltend gemachten "movimiento circular" vom Mensch hin zu Allem/Gott und umgekehrt (vgl. dazu Clementi, "Una lectura", S. 187).

⁷⁵⁸ Eine weitere Variante des *Versus uni* wird zu einem der Leitsätze in Erziehung und Schulbildung erklärt: "Fijar bien las individualidades en su verdadera relación, de modo que la comparación entre ellas, que lleva a la generalización

also einer Überzeugung, die weitaus mehr Bedeutung hat, als die einer jugendlichen Sympathie oder einer Art "vertiente idealista", wie es Lamoze annimmt.⁷⁶⁰ Wenn in Martí's Werk auch verschiedene, im Lauf der Geschichte der Philosophie entstandene Konzeptionen zusammenfließen, ist doch dieses nach den Prinzipien von Analogie, Analyse sowie Synthese pyramidal und harmonisierend aufgebaute Gefüge, das Zentrum der krausistischen Philosophie überhaupt und genau das, was ihr ein so typisches Gepräge verleiht: "una síntesis que *supera* y transmuta la variedad y multiplicidad de que procede".⁷⁶¹

Universelle Seele und Identität und damit essenzielle Identität – Verschiedenartigkeit der Körper, dies ist Martí's Grundprinzip. Er denkt die Bewohner *Nuestra América*s nicht nur als Indios, Mestizen, Mulatten etc., sondern auch und vielmehr als Menschen (wie noch näher zu erläutern bleibt). "Hombre es más que mulato, más que negro" könnte ergänzt werden durch *más que indio, más que mestizo*. So existieren für ihn Gesetze des Körpers und der Seele, welche in Beziehung zueinander stehen, und nur anhand der Kombination oder Konziliation beider Faktoren kann man das Rätsel des Lebens, des Menschseins und somit der amerikanisch-mestizischen Realität lösen:

Pero hay dos clases de seres: los que se tocan y los que no se pueden tocar. [...] yo no puedo separar los elementos que [...] seguirán eternamente formando mi pensamiento y sentimiento. Lo que puede tocarse se llama tangible [...]. Lo que no se puede tocar ni ver es invisible e intangible. Así, pues, hay en nosotros mismos una parte de naturaleza tangible, como el brazo, y una intangible; como la simpatía. Al estudio del mundo tangible, se ha llamado física; y al estudio del mundo intangible, metafísica. La exageración de aquella escuela se llama materialismo; y corre con el nombre de espiritualismo [...] la exageración de la segunda. Todas las escuelas filosóficas pueden concretarse en estas dos. [...] Las dos unidas son la verdad: cada una aislada es sólo una parte de la verdad, que cae cuando no se ayuda de la otra [...].⁷⁶² Yo no afirmaría la relación constante y armónica del espíritu y el cuerpo, si yo mismo no fuese su confirmación.⁷⁶³ – La vida es la relación constante de lo material con lo

inmediata, se produzca naturalmente en la inteligencia del niño, que se siente halagado con haberla descubierto, y se encariña con un ejercicio que le da el placer de hallar lo desconocido y le revela su propio poder" (*Fragments*, XXII, S. 229). Eine gute Schule (hier dient Deutschland als Beispiel) ist diejenige, in der das Kind von alleine sein eigenes Denken entwickeln kann, "y se le pusiera delante, en relación ordenada, los objetos e ideas, para que deduzca por sí las lecciones directas y armónicas que le dejan enriquecido con sus datos [...] poner ante los ojos de los niños [...] la hermosura y superior conjunto de las formas universales de la vida [...]" (XI, S. 81) – "cultivando una parte de su jardín propio, descubriendo por sí mismo analogías, aprendiendo lo uno de lo vario, aprendiendo la tolerancia en la paz de la Naturaleza" (*Fragments*, XXII, S. 39). Wie bereits angemerkt, dient dieser Ansatz dem Herausbilden eines autonomen "ser íntegro" und der menschlichen Perfektionierung. Hinsichtlich der geradezu offenliegenden Parallelen zum Krausismus vgl. Oría, *Martí y el krausismo*, S.109ff., Anm. 185 u. 252.

⁷⁵⁹ Morales, Carlos Javier, *La poética de José Martí y su contexto*, Madrid 1994, S. 37.

⁷⁶⁰ "Martí y las razas", S. 50. Noél Salomon gleicht Martí's Idealismus den Konzeptionen Lenins an und setzt Martí und Engels durch begriffliche Verschachtelung gleich. Martí's 'praktischer Idealismus' erscheint so als "una etapa anterior a la revolución verdaderamente 'copernicana' realizada por Marx" (vgl. "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 426-427, 437 u. 447). Als Ergänzung kann hier die von dem 1974 zum Direktor des damaligen *Anuario Martiano* ernannten Salvador Morales ausgegebene, geradezu inquisitorische Parole dienen: "No habrá tregua ni paz frente a los apátridas y sus socios de aventura diversionista, que pretenden proponer imágenes deformadas y confusionistas de Martí. No es aceptable el Martí suicida, ni el trascendentalista, ni el religioso cristiano, ni otros que estuvieron en boga, ni las nuevas versiones del arsenal imperialista. Estos Martí son ajenos al revolucionario, al héroe, al antimperialista que fue José Martí" ("La batalla ideológica en torno a José Martí", in: *Anuario Martiano* 5 [1974], S. 17). Auf diese Weise werden den offiziellen Richtlinien widersprechende Autoren bzw. 'Elemente' oder 'Würmer' zu Klassenfeinden, zu Verrätern deklariert und ihre Analysen auf das Schema eines "combate clasista" reduziert (ebd., S. 1). Nur eine in der 'revolutionären Ideologie' verankerte, marxistische 'Interpretation' Martí's entspricht der "historia verdadera" (vgl. Pavón, Luis, "Contra la falsificación de nuestra historia", in: *Anuario Martiano* 5 [1974], S. 273-285). In diesen Rahmen fügt sich Portuondo's Intervention während des oben angeführten Kolloquiums ein, wenn er auf den "sentido si no 'revolucionario' por lo menos 'progresista'" des Krausismus verweist (*En torno a José Martí*, S. 454).

⁷⁶¹ López-Morillas, "Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, S. 14 (Herv. S.G.). Zu Vorläufern oder Quellen zentraler, eklektisch verarbeiteter Ideen Krause's (Dialog mit Kant, Schelling, Fichte, Hegel) vgl. z.B. Oría, *Martí y el krausismo*, S. 11-29 u. 38f.; Funke, Gerhard, "Karl Christian Friedrich Krause und die Fundamentierung einer Wissenschaft des Lebens im Idealismus", in: *Reivindicación de Krause*, S. 13-32.

⁷⁶² Die krausistische Philosophie war zudem insbesondere von dem Bemühen getragen, den materialistischen und den spiritualistischen Ansatz zu vereinen.

⁷⁶³ "Juicios. Filosofía", XIX, S. 360-362 (OCEC, V. S. 204-205). Es ist nicht nur die Relation des Körperlichen und Unkörperlichen, die so krausistisch anmutet. Die harmonische Verbindung, die Union von Körper und Geist (Mensch) bildet eines der zentralen Postulate der Krausisten, ebenso wie die Forderung an den Einzelnen, die Harmonisierung seines Geistes und seiner Natur (Körper) in Relation zu der übergeordneten trichotomischen Einheit Geist-Natur der Menschheit anzustreben und zu erfüllen (*ser-de-unió*n). So formuliert Sanz del Río im *Ideal* Menschheit als: "el tercer compuesto en que aquellos dos opuestos ["espíritu", "naturaleza"] concurren a armonizarse movidos por la ley de unión divina en el mundo, y en esta armonía realizarán la humanidad y el hombre su destino universal" (*Ideal* 21871, S. 16). Vgl. auch Clementi, "Una lectura", S. 188, sowie Salmerón, "Bosquejo", S. 323: Die Menschheit, als Teil des Universums, gilt als "compuesto total más íntimo y armónico de la Naturaleza y del Espíritu". In den *Mandamientos de la*

inmaterial.⁷⁶⁴ – La vida de lo existente es la armonía.⁷⁶⁵ – El equilibrio no se rompe jamás, ni en los cuerpos ni en las almas.⁷⁶⁶ – Lo que importa, según parece, es establecer el equilibrio.⁷⁶⁷ – Pero aunque eso demostrase, estaría demostrado a lo sumo que las dos manifestaciones de la vida, la espiritual y la material, aparecen a la vez y se desarrollan paralelamente en los seres vivos. Mas ¿qué demuestra en eso que el espíritu sea una mera secreción de la materia, como quieren los materialistas? [...] Tan metafísico son los que [...] niegan la importancia indiscutible del elemento material en nuestra vida, y la dependencia de la materia a que está sujeto el espíritu,—como aquéllos que [...] niegan la importancia visible del espíritu en la vida del hombre, y la dependencia del espíritu a que la materia está también sujeta!⁷⁶⁸ – [...] así ha de conocerse y observarse la ley del cuerpo, cuya armonía predispone a la espiritual, porque en lo corpóreo, como en lo del espíritu, la salud es indispensable a la belleza,⁷⁶⁹ y ésta, en el hombre como en el mundo de que es suma, depende del equilibrio.⁷⁷⁰

Dieses (auch) zwischen der materiellen und der geistigen Seite des Menschen harmonisierende Prinzip bzw., wie es immer wieder betont wird, Gesetz⁷⁷¹ ist nicht nur ein grundlegender Bestandteil der martianischen Kosmvision, sondern auch ein zentrales Axiom des Krausismus und dieses ist es, das

humanidad heißt es: "Debes vivir y obrar como un Todo humano [...] conocer, respetar, amar tu espíritu y tu cuerpo y ambos en unión, [...] viviendo tú en ellos como un sér armónico" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 233). In seinen Notizheften hält Martí zudem fest: "La sensibilidad no es facultad del alma: la facultad es el lazo de unión entre el alma y el cuerpo; la manera de relacionarse el alma con el cuerpo [...]" ("Cuaderno de apuntes 2", 1871-75, XXI, S. 48). "Hombre no quiere decir sólo cuerpo y espíritu en simple compañía, uno al lado del otro, sino en libre armonía y omnilateral comercio, en intimidad de vida, de fuerzas y de expresión", übersetzte Sanz del Río (*Ideal* 21871, S. 90). Eine "armonía universal" ist für Martí wiederum nur gegeben, wenn eine Theorie des Körpers mit einer des Geistes vereint wird: "otros, ensimismados y soberbios, desconocen aquella relación del alma al cuerpo que no es desemejante de la de la música sublime con el sentimiento que la expresa [...]" ("Sobre la ciencia", 6 de oct. 1887, *EEU*, S. 924).

⁷⁶⁴ "Cuaderno de apuntes 1", 1871-75, XXI, S. 42.

⁷⁶⁵ "Cuaderno de apuntes 2", 1871-75, XXI, S. 62.

⁷⁶⁶ *Fragmentos*, XXII, S. 199.

⁷⁶⁷ In diesem Fall von "facultades invisibles" und "facultades corporales" (*Fragmentos*, XXII, S. 280). Eine integrale und harmonische *cultura* von Körper und Geist bildete denn einen der pädagogischen Grundsteine sowohl der Krausisten als auch der martianischen Ansätze (vgl. dazu etwa Oria, *Martí y el krausismo*, S. 109ff.). Physische Betätigung dient hier dem Gleichgewicht von Geist und Körper: "nivelar el ejercicio de todas las facultades para que no se ponga en riesgo la vida el ejercicio excesivo de una sola" (vgl. Rodríguez de Lecea, "José Martí y la filosofía española", in: *Concordia* 27 [1995], S. 108; *Ideal* 21871, S. 89).

⁷⁶⁸ "Sección Constante" (Artikel über *El Mito y la Ciencia* von Tito Vignoli), in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 15 de jun. 1882 (XXIII, S. 316-317).

⁷⁶⁹ Auch Krause bezieht in der Übersetzung von Sanz del Río das Prinzip von Harmonie und Equilibrium auf "salud" und "belleza": "Unidad, oposición [variedad] interior, armonía, son para todo ser y toda vida el fundamento de su salud, de su fuerza y su belleza" (*Ideal* 21871, S. 68).

⁷⁷⁰ Damit scheint Martí leichte Kritik an "Bronson Alcott, el platoniano" zu üben (XIII, S. 188). Das durch Schlüsselbegriffe wie "armonía"/"equilibrio"/"conciliación"/"concordia" oder auch "concierto" und deren Kombination ausgedrückte Harmonismus-Prinzip ist grundlegend und immer wieder und keineswegs nur, wie Estrade und ähnlich Portuondo als Exponenten der über die kubanische Propagandamaschinerie diktierten Rezeptionsverordnungen darlegten, in den siebziger Jahren mit dem martianischen Menschen- und Weltbild legiert bzw. konstituiert dessen Basis und Maßstab: "Sin ellos, no existirá en todas las cosas la ley de la armonía, el principio *inmutable* del equilibrio" ("Cuadernos de apuntes 1", hier: nov. 1871, XXI, S. 26 [Herv. S.G.]) – "Todo lo desequilibrado irrita. Esta es la gran ley estética, la ley matriz y esencial" (*Fragmentos*, XXII, S. 54) – "Todo es análogo en la tierra, y cada orden existente tiene relación con otro orden. La armonía fue la ley del nacimiento, y será perpetuamente la bella y lógica ley de relación. Todo va a la par, y todo es semejante" ("Boletín", in: *RU*, México, 17 de jul. 1875, *OCEC*, III, S. 39) – "El fin de la vida no es más que el logro difícil de la compensación y conciliación de las fuerzas vitales" ("La Poesía", in: *El Federalista*, México, 11 de feb. 1877, *OCEC*, V, S. 27) – "Es así la virtud que, distribuida por el Universo equitativamente, siempre que en un espacio o localidad determinada falta en muchos, en uno solo se recoge, para que no se altere el equilibrio y venga a padecer la armonía humana: [...] y es todo vergüenza, por faltar en los demás; y es todo mejilla" ("Juan Carlos Gómez", VIII, S. 189) – "Hay por suerte un equilibrio perpetuo tanto en la naturaleza de los pueblos como en la de los hombres" ("Un viaje a Venezuela", XIX, S. 154) – "[...] nuestra salvación, y la garantía de nuestra independencia, están en el equilibrio de potencias extranjeras rivales" (*Fragmentos*, XXII, S. 116) – "[...] no aquella libertad que es entendida por el predominio violento por la clase pobre vencida sobre la clase rica un tiempo vencedora—que ya se sabe esa es nueva y temible tiranía; [...] sino aquella libertad en las costumbres y las leyes, que de la competencia y equilibrio de derechos vive [...]" ("Trabajadores franceses", in: *La América*, nov. 1883, VII, S. 381) – "[...] de todas las literaturas lo único cierto y perpetuo es lo que la razón aconseja en las letras como en los actos todos de la vida: la armonía. Armonía en el conjunto, y fuerza de idea, propia y distinta, en cada (una) palabra" ("Cuaderno de apuntes 14", 1886-87, XXI, S. 344) – "[...] con que la guerra [...] restableció en Cuba [...] el equilibrio interrumpido por la violación de todas las leyes esenciales a la paz estable en las sociedades humanas" ("Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868 en *Masonic Temple*", Nueva York, 10 de oct. 1888, IV, S. 230) – "El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" ("Nuestra América", 1891, VI, S. 17) – "Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad" ("La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", mayo de 1891, VI, S. 160). 1889 verbindet Martí den Namen Bachiller de Morales' unmissverständlich mit der "armonía de Krause" (V, S. 147). Noch ein Jahr vor seinem Tod verweist Martí auf jenes "equilibrio indispensable en la administración de las cosas del mundo [...]" ("Carta a F. Valdés Domínguez", mayo 1894, *DPM*, S. 630), und noch von Montecristi aus, zwei Monate vor seinem Tod, schreibt er an Henríquez Carvajal: "Las Antillas libres salvarán la independencia de nuestra América, y el honor ya dudoso y lastimado de la América inglesa, y acaso acelerarán y fijarán el equilibrio del mundo" (IV, S. 110). Wie ein Netz legen sich diese Begriffe über die Texte Martí's.

⁷⁷¹ Welches Martí als den am Kapitelanfang angeführten "espíritu de conciliación" formuliert hatte.

wir im eingangs erläuterten Nachruf auf Darwin aus dem Jahre 1882 wiederfinden:

Y ¿es que es loca la ciencia del alma, que cierra los ojos a las leyes del cuerpo que la mueve, la aposenta y la esclaviza, y es loca la ciencia de los cuerpos que niega las leyes del alma radiante [...]?⁷⁷² [...] La vida es doble. Yerra quien estudia la vida simple.⁷⁷³

Das, was auf der Gegenseite der "legisladores de lo físico" 'rassische Anatomie' und biologischer, extern bedingter Determinismus ist, bildet bei dem Kubaner eine materiell-körperliche und geistige Komplexität des Lebensprinzips. "La vida espiritual es una ciencia, como la vida física."⁷⁷⁴ Die *unidad* von Materie und Geist und deren Beziehung bzw. *interrelación* machen das Leben und den Menschen aus – "el magnífico fenómeno repetido en todas las obras de la naturaleza: la coexistencia, la interdependencia, la interrelación de la naturaleza y el espíritu."⁷⁷⁵ Angesichts dieser synthetischen Sicht können diejenigen, die den *mestizaje* und die *indígenas* dämonisieren, zu kakogenischem Auswurf, aber zumindest zu pathologischen Erscheinungsformen degradieren, welche Amerika ruinieren, anstecken, vergiften oder strangulieren, nur zu Fehlschlüssen gelangen, da sie die geistige Seite, die 'geistige Anatomie', die Gesetze, denen die Seele unterliegt, außer Acht lassen oder gar negieren.⁷⁷⁶ Ihr Interpretationsschema bleibt auf die materielle Seite, den Körper, beschränkt. Ihr Mensch ist ein Körper (zudem, im Falle des indigenen oder mestizischen, ein falscher, schlechter, ja missgebildeter), derjenige Martí eine Seele vereint mit einem Körper⁷⁷⁷ – "Se siente bien lo ilímite,

⁷⁷² In einem Eintrag in seinem "Cuaderno de apuntes 3" (XXI, S. 129-130) schrieb Martí einige Gedanken zur physischen und geistigen Ebene von Liebe nieder, die, dem gleichen integralen Prinzip gehorchend, ebenfalls gegen eine "Wissenschaft der Körper" und die 'Legislatoren' des Physischen gerichtet sind: "El alma es espíritu, y se escapa de las redes de carne:—es necesario conquistarla con espíritu.—" Ähnlich beschrieb er seelische Kräfte in der *Revista Universal*: "Son las leyes de lo eterno, que escapan a los legisladores de lo físico" (29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 138). Vgl. auch den Text zur mexikanischen *Escuela de sordomudos* (ebd., S. 215-217).

⁷⁷³ "Darwin ha muerto", XV, S. 373. Ebenso auf dem Gegensatz einer "vida doble" und einer "vida simple" beruhend, hieß es dort, die darwinistisch-biologistischen "teorizantes cegables" sähen nur "la faz de las cosas y no lo hondo" (S. 372) und Darwin sähe nur "en la mitad del ser, y no en todo el ser [...] no ve más que lo que le sale a la faz y no profundiza hombres" (S. 380): "no ve el ser humano en lo que tiene de compuesto". Neben dem Geist bildet der Körper nach Krause "la otra mitad de nuestra naturaleza" (*Ideal* 21871, S. 88), "la otra mitad humana" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 129). Auch Krause sieht (zunächst) einen 'doppelten' Menschen: Der Körper fungiert als "el órgano entre la naturaleza y el espíritu, como la prenda más íntima de la unión de ambos en la humanidad" (*Ideal* 21871, S. 90). Dieses 'doppelte Leben', die den Menschen auszeichnende Union von Körper und Geist – sowohl von Martí als auch von Sanz/Krause oder Salmerón durch den Begriff "compuesto" oder "ser compuesto" bezeichnet (XXIII, S. 317; *Ideal* 21871, S. 16; "Bosquejo", S. 323), bei Oría durch den des "conjunto" (*Martí y el krausismo*, z.B. S. 23 u. 24) – führt bei dem Übersetzer Krauses Sanz del Río zu einer mit Martí beinahe identischen Kritik an einer auf eine Seite beschränkten, 'simplen' Auffassung des Menschen, deren Philosophen (hier: Fichte, Schelling, Hegel) nur "una parte del hombre" sähen und nicht seine "verdadera unidad" (vgl. Oría, *Martí y el krausismo*, S. 27). Und so war es denn Krause, dem Martí gegenüber Fichte, Schelling und Hegel den Vorzug gab.

⁷⁷⁴ "Libro nuevo y curioso", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, XV, S. 396.

⁷⁷⁵ "Sección Constante", 15 de jun. 1882, in: *La Opinión Nacional*, Caracas, XXIII, S. 317. Wenn Martí nicht nur die Überbetonung des Materiellen oder Physischen ablehnt, sondern auch die materialistische Sicht, nach welcher das Geistige von der Materie produziert werde oder lediglich eine materielle Absonderung darstelle, ist es stattdessen einmal mehr das Analogieprinzip, welches in einem weiteren, gewissermaßen 'wörtlichen' Sinn die Interrelation von "vida espiritual" und "vida física" bestimmt: "Aplicad sin miedo a cada acto de la vida las leyes generales de la Naturaleza: en Medicina,—en desarrollo de pueblos,—en la creación del carácter,—en medicina del alma. Las leyes de una locomotora son las del cuerpo humano. Las leyes de las mareas son las de los pensamientos" (*Fragmentos*, XXII, S. 324; vgl. auch "Cartas de Martí", in: *La Nación*, 9 y 10 de mayo 1885, *EEU*, S. 452).

⁷⁷⁶ So befürwortet und fordert Martí in zahlreichen Texten die Entwicklung einer Wissenschaft des Geistes, eine *Anatomie*, welche die rein körperliche ergänzt: "El alma ha de estudiarse como el cuerpo: sólo que el cuerpo es fácil de estudiar, porque no hay más que tenderlo sobre una mesa de anatomía; y para ver el alma, hay que ahondar más, y mirar con ojos superiores: por lo que [...] los que no son capaces de este modo de mirar", wie z.B. Darwin, "niegan que haya que ver, y desconocen el espíritu que no saben analizar. El libro de Douglas es un texto de esa ciencia difícil, de esa *anatomía espiritual*" ("Sección Constante", 25 de feb. 1882, XXIII, S. 212 [Herv. S.G.]) – "La ciencia del espíritu, menos perfeccionada que las demás por estar formada de leyes más ocultas y hechos menos visibles, ha de construirse sobre el descubrimiento, clasificación y codificación de los hechos espirituales" (1883, *DPM*, S. 170) – "No se puede abrir un libro de ciencia sin que salten en montón ilustraciones preciosas de los hechos del espíritu.—Si: *hechos del espíritu*" ("Cuaderno de apuntes", 1894, XXI, S. 396 [Herv. im Orig.]) – "el espíritu es una mina de hechos: hay que descubrir y clasificar los hechos del espíritu: hechos del espíritu, científicos como cualesquiera otros, son todos los del hipnotismo y el mesmerismo, los sueños y la clarividencia, el genio y el poder de transferir el pensamiento [...]" ("Carta de José Martí", in: *El Partido Liberal*, 17 de dic. 1891, *EEU*, S. 1492) – "Unos olvidan que en la arrobadora armonía universal toda teoría sobre el cuerpo ha de ir comprobada por una correspondiente sobre el espíritu" ("Sobre la ciencia", 6 de oct. 1887, *EEU*, S. 924) – "Hay ciencia humana y extrahumana" (*DPM*, S. 81).

⁷⁷⁷ Vgl. auch "Libro nuevo y curioso", mayo 1884, XV, S. 396ff. Der Kubaner González Serra spricht in *Martí y la ciencia del espíritu* (La Habana 1999, S. 19) von diesem Text als einem *manifiesto psicológico de José Martí*. Besonders

dentro del cuerpo limitado".⁷⁷⁸ So ist (oder sollte es sein) letztendlich die Ursache aller menschlichen Handlungen und Schöpfungen das Wesen, die Seele im Menschen, im Mestizen, im Indio: der "invisible espíritu que nos anima" – der "invisible espíritu que todos nos anima".⁷⁷⁹ Menschsein (Mestize-Sein,

interessant ist der bereits wiederholt angeführte Artikel nun deswegen, weil Martí – und hier wäre eine weitaus umfassendere Darstellung nötig, als sie an dieser Stelle geliefert werden kann – darin eine Publikation von Francis Galton bespricht und sich damit der diskursiven und ideologischen Linie der Eugenik annähert (und zwar der Linie, die man als *Hardcore*-Rassismus und als eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte der "Wissenschaft" bezeichnen kann). Soziale und biologische Aussonderung der 'Unangepassten' und 'Unerwünschten', 'selektierte' Geburten, Sterilisierung und Kastration der 'Degenerierten', *incompetentes* und *ineptos*: das war die Nomenklatur der Eugenik; Rassenzucht und Vermehrung der Erwünschten, Starken, Gesunden ihre Zielsetzung. Verdeckt wird die Tatsache dieser Annäherung dadurch, dass in den *Obras Completas* (Ed. Nacional und Ed. de Ciencias Sociales) ein Transkriptionsfehler vorliegt: Statt *Francis Galton* wurde Francis Salten gelesen und abgedruckt (ob vor der Veröffentlichung des Artikel in *La América* oder bei der Transkription der *Obras* anhand eines handschriftlichen Manuskripts ist unklar; handschriftlich lässt sich Galton jedoch leicht als Salten lesen). Durch eine Studie wie die von Zaragoza Escalona perpetuiert sich zudem (auch) dieser Fehler: "se refiere al libro del inglés Francis Salten [...]. Según Salten [...]. Con esos datos Salten plantea [...]", schreibt Letzterer in *José Martí y las Ciencias Naturales* (S. 6). Auch González Serra scheint zu entgehen, welchen Autor Martí in seinem *manifiesto psicológico* bespricht (vgl. *Martí y la ciencia del espíritu*, S. 18 u. 27); Jiménez setzt "Francis Salten, un norteamericano", bei Arce Valentin erscheint er als 'englischer Wissenschaftler' ("Martí y las razas", S. 161; *Poesie der kommenden Welt*, S. 119). Einmal abgesehen davon, dass der Name Salten in keiner der von mir herangezogenen Arbeiten zu diesem Thema erscheint, deutet schon der Titel des von Martí besprochenen Buches geradewegs auf den Begründer der Eugenik: *Registro de las facultades de la familia*. Es ist hier die Vererbung, die *facultades* hervorbringt. So bildeten Familienstudien und Genealogien (die nicht nur von falschen Prämissen konditioniert waren, sondern mitunter drastisch verfälscht wurden) einen zentralen Bestandteil der kriminologischen 'Forschungen' der Eugenik und Galtons. Solche genealogischen *registros* wurden verwendet, um die 'eugenischen Kapazitäten' der Individuen festzustellen (für Italien war Lombroso führend), und dienten etwa als Ausgangsbasis für Sterilisationsmaßnahmen – eine Maßnahme, für die auch lateinamerikanische Eugeniker kämpfen sollten. Das anthropometrische Labor Galtons diente dem "measurement in various ways of Human Form and Faculty". Dabei wurden Mess- und Familienregister für jede Versuchsperson erstellt (vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 57). Eines der zentralen Stichwörter war ('rassische') Degeneration. Neben Galtons *Hereditary Genius* von 1869 erschienen im Jahre 1883 *Inquiries into Human Faculty and its Development* und 1884 *Natural Inheritance*. Martí "Libro nuevo y curioso" ist auf Mai 1884 datiert. Er ist also in seiner Stellung als Lateinamerikaner (wenn auch in New York lebend und in diesem Fall für *La América* schreibend) in die Rezeption Galtons und damit des eugenischen Gedankenguts zu integrieren (ein Kontext, in den auch seine Notiz zu Lombroso gehört, vgl. Anm. 584). Wenn Martí nun in diesem Artikel den Vererbungsthesen reserviert begegnet, ihren wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch somit untergräbt und eine Position von Vorsicht anmahnt, zeigt er die gleiche Haltung wie in den bereits besprochenen Fällen. Dennoch scheinen seine Einwürfe ein wenig verhalten: Die Tatsache, dass sich insbesondere die Eugenik durch ein Höchstmaß an politischen Imperativen und Faktoren sozialer Kontrolle auszeichnete, scheint er nicht gänzlich zu erfassen. Es mag just die von Martí zugunsten des Geistes vorgenommene Doppelung von Wissenschaft und Anatomie sein, die im Zusammenhang mit dem 'merkwürdigen Buch' zwar deutlich greift, aber einen nachdrücklicheren Hinweis darauf vermissen lässt, dass gerade die Eugenik keineswegs Körperwissenschaft ist. Im Gegensatz jedoch zu den Vergleichsautoren Sarmiento, Bunge oder Palacios und entgegen einer adaptiven, im Sinne von Glick und Henderson thetischen Rezeptionshaltung ('Galton sagt, hat gezeigt, bewiesen') übt er Resistenz und verweigert den Thesen und *registros* des Eugenikers bedingungslose Annahme und Akzeptanz.

⁷⁷⁸ Diese Notiz stammt aus dem Jahre 1875 (Mexiko) und erinnert nochmals an die finite und infinite Natur von Körper und Geist im Krausismus ("Boletín", in: *RU*, 21 de sept., VI, S. 333; hier Anm. 683). Achugar Ferrari verweist in diesem Kontext sowohl auf Ahrens als auch auf Tiberghien ("Algunas ideas", S. 119). Dieses finit-infinite Lebensprinzip schließt für Martí, und hier greifen auch andere Einflusslinien, an vielen Stellen ein geistiges Dasein nach und vor dem Tod mit ein: "¡pero dentro del ser medido humano hay otro ser sin forma y sin medida que toca y ve, post-vida y ante-vida" ("Sintesis", in: *RU*, 29 de ag. 1875, XVII, S. 105). Während der 1875 im mexikanischen *Liceo Hidalgo* geführten Debatte über Materialismus und Spiritismus betont Martí eine "preexistencia" ebenso wie eine "sobreeistencia" (*OCEC*, III, S. 240) und bestätigt diese Idee durch Aufzeichnungen seiner *Cuadernos de apuntes*: "Ancho puente del que, en cada una de nuestras encarnaciones, salvamos un arco más" – "El alma post-existe. Y si post-existe y no nacemos iguales, pre-existe, ha pasado por distintas formas.—¿Aquí o allá? —Es inútil preguntarlo, pero ha pasado" ("Cuaderno de apuntes 1", XXI, S. 17, ebd., S. 43). Im Vorwort zum *Poema del Niágara* von 1882, in der Regel für der Exegese des *Modernismo* verschriebene Analysen herangezogen, wiederholt er: "¡la vida humana no es toda la vida! La tumba es vía y no término. [...] La muerte es [...] tarea nueva" (Nueva York, VII, S. 236). "Morir ¿no es volver a lo que se era en principio? La muerte es azul, es blanca, es color de perla, es la vuelta al gozo perdido, es un viaje" ergänzt "Un funeral chino" (in: *La Nación*, 16 de dic. 1888, *EEU*, S. 1142). Zahlreiche im *DPM* (S. 385-393 u. 444-448) angeführte Zitate dokumentieren, dass die martianische Auffassung einer "post-vida" nicht mit dem christlichen Glauben an ein kommendes Leben oder Paradies gleichzusetzen ist und auch von der relativ infiniten Natur des Menschen der Krausisten abweicht: "Pero como morir es volver a vivir [...]" – "Parece que la vida se vive algunas veces en la tierra" – "Si yo concibo / La inmensa eternidad que no perece, / No muero nunca: eternamente vivo: / Yo sé bien dónde el Sol nunca anochece" – "Allá, en otros mundos, en tierras anteriores, en que firmemente creo, como creo en las venideras [...]" – "Los hombres están viviendo como si la vida se acabara con la muerte, y es necesario [...] decirles que la vida no se acaba" – "Se siente [el hombre] a la par eternamente joven e inmemorablemente viejo. Conoce que sabe lo que sabe bien que no aprendió aquí: lo cual le revela vida anterior, en que adquirió esa ciencia que a ésta trajo" ("Emerson", *EEU*, S. 193) – "morir es volver lo finito a lo infinito" ("Emerson", *EEU*, S. 191) – "[...] con lo que viene la filosofía materialista a reconocer que el espíritu viene a la tierra con carácter prehecho, y a aceptar en una de sus formas la verdad de la preexistencia, que arguye la necesidad y racionalidad de post-existir" – "¡Hasta mañana! Se debe decir al morir, y no ¡adiós!"

⁷⁷⁹ "Debates sobre 'El idealismo y el realismo'", XIX, S. 413 u. 420. Das Geistig-Seelische wird, wenn auch in Relation zu exogenen Faktoren stehend, als das letztlich Übergeordnete, Bestimmende im Menschen definiert: "la manera de relacionarse el alma con el cuerpo; propiedad exclusiva de la materia humana; infinitamente inferior a las nobles propiedades del alma" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 48). Vor diesem Hintergrund dürfte auch nochmals zu verstehen sein, dass Martí im Zusammenhang mit den evolutionären Stadien die *salvajes*, die in der amerikanischen Geografie ja stets als 'Indios' zu denken sind, konsequent in ihrer geistigen Dimension herausstellte. Eugenische

Indio-Sein) geht über körperliche Kategorien *hinaus* und dringt in Dimensionen des raum-, grenzen- und zeitlosen Bereichs der Seele(n) vor.

Der körperliche Teil der menschlichen *Naturaleza* bildet somit das den Menschen eingrenzende Moment – der geistige das entgrenzende. Dieses durchbricht die Einschränkungen und Grenzen, welche der "cuerpo limitado" (mithin der angeblich 'rassische') setzt: "No tiene límites el alma".⁷⁸⁰ Das Merkmal, das für Martí den Geist überhaupt kennzeichnet, ist seine Fähigkeit zu Transzendenz, zu Expansion: "Es por esencia trascendental el espíritu humano."⁷⁸¹ Da die Seele innerhalb dieser geistigen Identität keine Grenzen hat, können die 'rassischen' Körper diese auch nicht setzen. Eine auf das Sehen der Körper fixierte Anthropologie, wie (vor allem) die Rassenlehren es waren, kann somit nur ebenso limitiert sein wie die Körper.

Nach diesem Modell bildet der Geist des Einzelnen also nicht nur eine Art Mikrouniversum innerhalb des spirituellen Makrouniversums der gesamten Menschheit, vielmehr gehen die geistigen Manifestationen eines Individuums (und eines Volkes – auch des indianischen) über in den endlosen Geist der Menschheit, jenen *espíritu universal*.⁷⁸² Diesem Ansatz ist nicht nur wiederum die Verbindung zur geistigen Sphäre der Menschheit, sondern letztlich das Recht jeder Rasse auf einen freien, schöpferischen Ausdruck ihrer geistigen Anlagen und Eigenheiten inhärent – für Martí die Voraussetzung für die spirituelle Harmonie des Universums: Alles, was die Menschen voneinander entfernt, sie spezifiziert, dividiert und begrenzt ("acorrala"), zerstört also nicht nur die Menschheit, sondern mit ihr auch die Harmonie und das Equilibrium der *Naturaleza*, des Universums, des *Versus*

Themen werden auch angesprochen, wenn Martí auf die Ausstellung zweier Schimpansenbabys verweist, "dos que parecen chimpancés, de pocos meses", "la mano velluda de uñas carmesíes" – "suponiéndoles, *sin razón*, madre humana" ("Postrimerías del verano", in: *La Nación*, Buenos Aires, 16 de oct. 1887, *EEU*, S. 926 [Herv. S.G.]). Der Text integriert auch ein "informe nutrido contra el profesor Bell", 'que osa decir que entre los sordomudos no debe haber matrimonio, por las fatalidades de la herencia'. '¿Y nuestro amigo Risley—replica el informe—que habla como el que más, y es hermoso de cuerpo y de buena salud, siendo su padre y madre sordo-mudos?: ¡más vale no tener lengua que emplearla en *negarnos la luz del alma!*'" (Herv. S.G.) Im Rückgriff auf die für den Bereich von Statistik und Soziologie als Autorität geltende Carroll Wright optiert Martí einmal mehr für eine Position von Reserviertheit gegenüber als objektiv propagierten, aber unter Umständen auf einem "engaño" basierenden Daten: "[...] no podemos dar fe entera a los censos. La estadística está todavía en pañales. Debemos clasificar más, escudriñar más, dividir de tal modo las preguntas en subpreguntas y comprobatorias, que el interés, pasión o desidia de los que dan datos sobre sí y sus asuntos, no haga caer al censo en deducciones tanto más peligrosas cuanto que se las tiene, por una fe romántica en la infalibilidad de las cifras, como base segura para determinar sobre las grandes cuestiones sociales. Sobre el peligro o beneficio de mezclar las razas, los empleos que aumentan o aceleran la locura, [...] el modo en que se debe distribuir, para que sea equitativo, el producto del trabajo, la inmigración a que se debe abrir o cerrar las puertas.' [...] ¿Para qué, sino para poner paz entre los hombres, han de ser los adelantos de la ciencia?" (ebd., S. 927). Als Aufgabe der Sozialwissenschaft betont Martí im Einklang mit dem am 4. September 1887 in Saratoga abgehaltenen Soziologenkongress und im Gegensatz zum Kanon der Erblehren die Analyse der "influencia que en la especie y número de los crímenes y en la inmudicia de las costumbres tiene el hacinamiento de las masas pobres en edificios enormes y hediondos, donde se vive en peste de alma y cuerpo" (ebd., S. 927-928).

⁷⁸⁰ "No tiene límites el alma, y en su deseo glorioso y férvido aspira siempre y llega siempre a la realización de los más arraigados ideales. Porque se llega a todo lo noble; todas las montañas se trasponen con la firmeza de la voluntad" ("Apuntes varios", XIX, S. 440).

⁷⁸¹ III, S. 105.

⁷⁸² Vgl. auch nochmals Ausdrücke wie: "verter mi alma"/"vaciar el alma" "en el alma universal", "confundirse con el espíritu universal" ("Fragmento", 1881, VII, S. 281; "Un viaje a Venezuela", wohl um 1881, XIX, S. 166; *DPM*, 1882, S. 169; hier, Anm. 700-704). Bei diesem geistigen 'Übergang' sind zwei Ebenen zu unterscheiden: 1. eine Art Interpenetration, Ausschüttung der Seele des Einzelnen in die universelle Seele (aller, des Ganzen); 2. eine Art Transsubstantiation nach dem Tod. Dabei kann dieser all-umfassende *espíritu universal* anhand einiger Texte nicht nur mit dem Geist der Menschheit identifiziert werden, sondern mit 'Gott': "No Dios, como hombre productor; sino Dios como inmenso mar de espíritu [...]" ("Juicios. Filosofía", XIX, S. 361; "Apuntes y fragmentos sobre filosofía", wahrscheinlich Guatemala, 1877-78, *OCEC*, V, S. 205). Die Identifikation von 'Gott' und dem *espíritu universal* ist auch im Text "Extranjero" möglich: "Es una voz imprudente y divina; es un mandato incontrastable y sobrehumano; es la obligación de este contrato vitalicio, firmado entre el espíritu del hombre y el espíritu inmenso de su Dios" (in: *El Federalista*, 16 de dic. 1876, *OCEC*, II, S. 299; vgl. auch XXII, S. 200). Diese Vorstellungen von Transsubstantiation, 'Seelenmeer', Grenzenlosigkeit und (göttlicher) Unendlichkeit werden im Folgenden kombiniert: "Lo infinito" — "Existe. Para concebirlo, hay que formarse dos ideas: la de conjunto de seres y la de *negación de límite*" ("Cuaderno de apuntes 2", 1871-75, XXI, S. 66 [Herv. S.G.]). In einer späteren Aufzeichnung zur Vorstellungen der alten Ägypter wird dieser Gedanke der Negation von Grenze noch einmal aufgenommen. Martí *sucht* diesen Gedanken – als das Eine, das im Verschiedenen ausgedrückt wird: "Eso es lo verdadero:—transubstanciación de las almas hasta su completa unión con el espíritu del mundo" ("Cuaderno de apuntes 7", 1881, ebd., S. 206). Über "la tarde de Emerson" schreibt er dreizehn Jahre später: "Cuando pierde el hombre el sentido de sí, y se transfunde en el mundo" ("Cuaderno de apuntes 18", 1894, XXI, S. 387).

uni. So heißt es explizit in "El terremoto de Charleston":

Trae cada raza al mundo su mandato, y hay que dejar vía libre a cada raza, si no se ha de estorbar la armonía del universo, para que emplee su fuerza y cumpla su obra, en todo el decoro y fruto de su natural independencia:⁷⁸³ ni ¿quién cree que sin atraerse un castigo lógico pueda interrumpirse la armonía espiritual del mundo, cerrando el camino, so pretexto de una superioridad que no es más que grado en tiempo, a una de sus razas?⁷⁸⁴

Auch Martí kann sich jedoch nicht immer von der epochalen 'Galerie der Rassenkonzepte'⁷⁸⁵ und ihren Konnotationen lösen, so dass man bei diesem Zitat – welches sich auf Schwarze bezieht – dennoch von einer Mischung aus Ablehnung bei gleichzeitiger "complicity" (Goldberg) sprechen kann.⁷⁸⁶ Wenn – um dieses Gegenbeispiel weiter auszuführen – in dem Artikel auch die menschliche Würde und natürliche Unabhängigkeit im Zentrum der Argumentation stehen und die geistige Harmonie als oberste Richtlinie gesetzt wird, schleichen sich in Martí's Argumentation Elemente des diskursiven

⁷⁸³ Sanz del Río übersetzt folgendes Gebot oder Ideal des Menschen: "El hombre, imagen viva de Dios, y capaz de progresiva perfección, [...] debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal [...]" (*Ideal* 21871, S. 33). "Cada individuo y cada pueblo", wird dort postuliert, "debe en su lugar y tiempo vivir libre y propio en sí, y todos deben estar con todos y por todos los modos humanos en efectiva asociación. Ninguno ha de menguar, ni impedir la libertad del otro ni de todos, ni estorbar su actividad racional y humana" (Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 133). Ahrens seinerseits bescheinigt Nationalitäten und Rassen eine jeweils eigene, charakteristische und fast göttliche "disposición activa" "para el camino de vida, en que cada pueblo debe llenar su vocación histórica" (zitiert nach Clementi, "Una lectura", S. 190).

⁷⁸⁴ Nueva York, 10 de sept. 1886, XI, S. 72. Und noch einmal möchte ich zum Vergleich eine Textstelle aus dem *Ideal* (21871) heranziehen: "una misma naturaleza vive y quiere ser realizada históricamente en cada individuo, familia, pueblo y pueblo de pueblos" (S. 79). "Todas las personas humanas" ist der Ausgabe von Ureña (u.a.) zu entnehmen, "son otros tantos sugetos de una misma naturaleza y vida [...]" (Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 135). Für Krause bedeutete der Rassismus grundsätzlich eine große Gefahr, da er dem Anspruch auf Unteilbarkeit der Menschennatur zuwiderläuft. Findet (eher am Rande) auch bei ihm die Idee der "Vermischung" von "minder edlen Stämmen" ihren Ausdruck (übersetzt als "razas bastardeadas", jedoch auch mit Blick auf Europa), wird der Kampf gegen Rassismus als auszuübende Pflicht oder Gesetz der "reciprocidad de vida" formuliert, das den "Wert der Solidarität aller Menschen" untereinander, füreinander und ineinander zum Maßstab hat: Jede Rasse hat ein Recht auf ihre Eigentümlichkeit sowie die Ausübung und Ausbildung ihrer eigenen Begabungen und Anlagen. Das individuelle und kollektive Recht ist stets an die Vollendung der Menschheit als Ganzes geknüpft (vgl. Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 133-134; Krumpel, Heinz, "Zur Aneignung und Verwandlung der Ideen Humboldts und Krauses in Lateinamerika – Gemeinsamkeiten und Unterschiede –", in: *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien* II,2 [2001]; Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 130-134; Landau, "La filosofía del derecho", in: *Reivindicación de Krause*, S. 80 u. 85). In diesem Zusammenhang fordert Krause im *Ideal* oberste Erdgerichtshöfe, vor denen im Sinne der "reconciliación de la humanidad consigo misma" u.a. die 'schwarzen Rassen' Entschädigung für die von den 'weißen Rassen' begangenen Verbrechen einklagen können (vgl. Biagini, "Precursores del estado benefactor", S. 218). Eine deutlich auf Europa und dessen Entwicklung fokussierte Perspektive impliziert für Krause gleichzeitig einen ethischen Maßstab, der geradezu zur Mission deklariert wird. Diese findet just in der postulierten Höherentwicklung ihre Begründung: "El hombre fiel a su naturaleza quiere que los pueblos infantes sean educados por los pueblos mayores, que los pueblos adultos sean ayudados y estimulados en su camino, que los pueblos viriles hagan fecundo para todos el bien que ellos alcanzaron, que los pueblos ancianos sean respetados en la memoria de su historia. Quiere que los débiles sean sostenidos y protegidos, que los oprimidos sean restablecidos en su derecho humano" (*Ideal*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, S. S. 116-117, zitiert in Biagini, "Precursores", S. 223; vgl. auch Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 95-96). Industrielle, ökonomische und kommerzielle Ausbeutung wird grundsätzlich abgelehnt. Auch in Salmeróns "Bosquejo" wird Ungleichheit von 'Rassen' und innerhalb der Gesellschaften mit einem "aislamiento" gleichgesetzt, durch welches das Prinzip der menschlichen Einheit verschwindet (vgl. ebd., S. 326 u. 324). Maßstab ist auch hier eine universelle Relation von und mit allen Wesen. Die aufkommende Kenntnis der Geschichte der sogenannten primitiven Zeitalter, die nicht nur als allen gemeinsam, sondern auch als tagtäglich individuell wiederholte betrachtet werden, bezeichnet Salmerón als "tal vez el más grande y trascendental de los renacimientos" (ebd., S. 325). Wenn denn auch Tiberghien *unterschiedliche Grade von Entwicklung* anbringt, sind nach ihm diese keinesfalls absolut zu setzen (vgl. dazu Clementi, "Una lectura", S. 190-194). Inwieweit z.B. bei Ahrens in diesem Kontext Widersprüche und diskriminatorische Elemente auf Abweichungen von Krause zurückzuführen sind, müsste im Einzelnen näher untersucht werden. Zu Ahrens, der die Indios etwa als einer höheren Kultur ermangelnd ansah, siehe auch ebd., S. 190; Biagini, "Precursores del estado benefactor", S. 205-225.

⁷⁸⁵ Vgl. Montagu, *Dangerous Myth*, S. 55.

⁷⁸⁶ Man kann also auch in einigen Texten Martí's durchaus Introjektionen des Gegendiskurses feststellen, die in gewisser Weise das freilegen, was Foucault den kodierten Blick nannte (vgl. *Die Ordnung der Dinge*, S. 22-23). So hatte Martí in seine Beschreibung der Schwarzen von Curazao mit jener rassentheoretischen 'Galerie' noch sehr konforme, d.h. negative Begrifflichkeiten eingebundet: "raza degenerada", "raza enferma" – "niños petimetres" ("Curazao", XIX, S. 130). Auch er bewegt sich bisweilen in dem epistemologischen Raum des Foucaultschen 'es war bekannt, dass...', ohne wirklich jene Ebene von kritischer Reflexion, wie sie viele seiner Texte auszeichnet, 'davorzuschieben' (vgl. *Die Ordnung der Dinge*, S. 14). Er war ebenso wie seine Zeitgenossen in seiner Perzeption von Bedingungen und kulturellen Codes bestimmt und gelenkt (vgl. dazu ebd., S. 15 u. 22ff.). Dies bedeutet, dass Martí, auch wenn er, wie Ortiz schreibt ("Martí y las razas", S. 116), stets von einer "misma idealidad directriz" geleitet war, er inmitten des rassistischen "huracán" zuweilen die "serena altivez de su mente" eben nicht gänzlich aufrechterhalten konnte. Spuren, Ausläufer jener Ideen sind auch bei ihm auszumachen. Jedoch, und darin ist Ortiz recht zu geben: "La opinión arcaica, vulgar y gregaria, que creía en las razas predestinadas fatalmente, jamás logró arrastrar a Martí" (ebd., S. 117 [Herv. S.G.]). Denn er widersetzte sich dem durch die Rassenlehren generierten Wissen über die 'Rassen'. Das 'wissenschaftlich' verordnete Signifikat 'Rasse' war ihm stets suspekt.

Bezugsrahmens ein, der ja gerade in Frage gestellt wird und dem es entgegenzuwirken gilt. Schwarze werden in 'rassischen' Termini und als 'rassisch' konstituierte Gruppe definiert,⁷⁸⁷ die eine Skala voraussetzt, auf der sie, wenn auch nicht in einer geschlossenen Kategorie, so doch auf einer niedrigeren (und niedrigen) Stufe angesiedelt werden – was wiederum eine Superiorität gewisser 'Rassen' bedingt (die durch den Artikel in seiner Gesamtheit bestätigt wird). Das Prinzip der Superiorität *an sich* (und der Inferiorität) wird an dieser Stelle somit nicht negiert.⁷⁸⁸ Dabei ist also sehr wohl (und wesentlich deutlicher als bisher) ein 'wir sind mehr X als sie' impliziert, und dies bedeutet, dass (auch)

⁷⁸⁷ Obwohl Martí (auch) in "El terremoto de Charleston" – einem außerhalb des kubanischen Unabhängigkeitsdiskurses und dessen rhetorischen Zwängen stehenden Artikel – die besonderen Fähigkeiten und 'Charakterzüge' der Schwarzen hervorhebt und sie gegenüber der Verachtung 'böser Menschen' verteidigt (etwa indem er ihnen sowohl eine "gran bondad nativa" als auch eine "varonil bravura" zuschreibt oder sie mit "rayos del sol" oder "palomas" anstatt mit "perros" vergleicht), werden sie zu der Kategorie der "razas primitivas" gezählt ("el negro" – "la raza"), was – gerade im textuellen Zusammenhang – letztlich dem rassentheoretischen Standard entsprach (XI, S. 70 u. 72-73). An zahlreichen Textstellen formuliert Martí trotz seines Verständnisses Aussagen, die rassenbildend wirken. Es scheint, als würde im Augenblick des Erdbebens die 'Rasse durchbrechen' (dies umso mehr, als weder der Bildungsfaktor noch der geografische die 'Rasse' zum Verschwinden bringt). Über die biologisierende Naturalisierung wird die differenziell rassisierende Formel 'eine solche Rasse' erkennbar (vgl. Teil I, Anm. 62-65): "Son negros, negros en quienes ha resucitado, en lamentos himnos y en terribles danzas, el miedo primitivo que los fenómenos de la naturaleza inspiran a su encendida raza" (ebd., S. 72) – "[...] que de la empañada memoria, de los pobres negros iba surgiendo a su rostro una naturaleza extraña; jera la raza comprimida, era el Africa de los padres y de los abuelos, era ese signo de propiedad que cada naturaleza pone a su hombre [...]" (ebd. [Herv. S.G.]) – "Su sangre es un incendio; su pasión, mordida; llamas sus ojos; y todo en su naturaleza tiene la energía de sus venenos y la potencia perdurable de sus bálsamos" (ebd.) – "Miserable parodia de esa soberana constitución son esas criaturas deformadas en quienes látigo y miedo sólo les dejaron acaso vivas para transmitir a sus descendientes, engendrados en las noches tétricas y atormentadas de la servidumbre, las emociones bestiales del instinto, y el reflejo débil de su naturaleza arrebatada y libre. Pero ni la esclavitud que apagaría al mismo sol, puede apagar completamente el espíritu de una raza: ¡así se la vio surgir en estas almas calladas cuando el mayor espanto de su vida sacudió en lo heredado de su sangre lo que traen en ella de viento de selva, de oscilación de mimbre, de ruido de caña! ¡así resucitó en toda su melancólica barbarie en estos negros nacidos en su mayor parte en tierra de América y enseñados en sus prácticas, ese temor violento e ingenuo, como todos los de su raza llameante [...]" (ebd., S. 73 [Herv. S.G.]) – "[...] oíanlos de hijos con la frente pegada a la tierra, repetían en un coro convulsivo sus exhortaciones misteriosas [...] presa de este frenesí de raza que tenía aparato religioso. [...] de esta frase corta de las emociones y las razas sencillas. [...] y mece su cuerpo, lo mece incesantemente, hacia adelante y hacia atrás. [...] todos meciendo el cuerpo como ella de un lado a otro, levantando las manos al cielo, expresando con palmadas su éxtasis" (ebd., S. 74) – "Allá en los barrios viciosos, caen so pretexto de religión en orgías abominables, las bestias que abundan en todas las razas" (ebd., S. 75). Wenn Martí in diesem 'frenetischen' Zusammenhang die Nähe der schwarzen, 'einfachen Rasse' zur Natur hervorhebt, hat dies eine durchaus ambige Bedeutung, und auch das einschränkende "en todas las razas" wirkt angesichts der beschriebenen 'Naturhaftigkeit' der Schwarzen nahezu deplatziert. Denn es ist die 'schwarze Rasse', die ihre Hominisation noch vor sich zu haben scheint. Auch die in dieser Passage geradezu selbstredende Nähe der Schwarzen zum Instinkt- und damit Tierhaften – und dies gekoppelt an das Blut und den Begriff der Vererbung – entspricht den rassistischen Vorgaben der Zeit. Die Idee einer natürlichen Unabhängigkeit und des menschlichen Einen gerät hier ins Wanken, und die sich dabei ergebenden (auch intratextuellen) Widersprüche lassen sich nicht auflösen. Es scheint mir für diesen Text mithin fraglich, ob Martí die intendierte Wirkung beim Leser erzielt hat. Und wird auch im folgenden privaten Auszug der Begriff der 'Rasse' aus einer naturalistischen Verankerung auf eine moralische übertragen, scheint Martí, der sich aus einer ethischen Perspektive durchaus als Anwalt der Schwarzen versteht, dennoch eine in ihnen angelegte und noch nicht überwundene Naturhaftigkeit, mithin eine noch nicht vollzogene Aufhebung der Natur-Kultur-Dichotomie vorauszusetzen. Die Schwarzen müssen (auch) vor sich selbst gerettet werden (ein Gedanke, wie ich ihn in dieser Form in keinem der von mir herangezogenen Texte zur Indiothematik ermitteln konnte): "¿Y los negros? ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza. [...] Yo lo vi, y me juré desde entonces a su defensa; no a aquella que consiste en halagarlos con declaraciones bellas cuando se necesita de su simpatía para ganarse fama o posición, o echar de su fama algún rival, sino la que consiste en irlos levantando con amor, en irlos salvando de sí mismos, en los yerros naturales a que los expone su pena acumulada, en irlos defendiendo de las exaltaciones de sus propias pasiones o de las que enciende en ellos esa raza criminal de aduladores de las turbas, seta venenosa que le nace siempre a la virtud, caricatura a veces admirable de la gloria" (XXII, S. 189 [Herv. S.G.]). Vgl. auch "Discurso en elogio de Santo Domingo": "[...] debemos apresurarnos con las manos llenas de bálsamo y el corazón henchido de ternura, a curar las heridas y dirigir con cariño la raza negra en sus extravíos" (DPM, S. 594). Trotz des ethischen und programmatisch gegen 'rassische' Diskriminierung gerichteten Ansatzes konnte auch Martí 'Rasse' nicht immer vergessen.

⁷⁸⁸ Ebenso scheint hier der kontextuell bedingte Imperativ durch, nach dem man im theoretischen Reservoir des 19. Jahrhunderts auf Stadien und Gradienten der Entwicklung zurückgreifen mußte, um die rassistische Fixierung in geschlossene Kategorien abzumildern: "Esta es tal vez la clave del error sociológico: tomar como inferior una raza porque se la ve (porque está) en uno de los grados inferiores de su desarrollo. [...] Debe decirse, pues, por ser lo comprobado no que 'las razas inferiores aman el rojo', sino que 'las razas, en su estado inferior, aman el rojo.'—" ("Cuaderno de apuntes 18" XXI, S. 431-432 [Herv. Martí]; vgl. auch hier Anm. 584, 631, 632). Ein in diesem Sinne lesbarer, jedoch biologisch festgemachter Hinweis findet sich ebenfalls in Martí's Notizheft 18 (in den OC auf das mir fraglich erscheinende Jahr 1894 datiert): "Y Huxley, luego, declara que no hay modo alguno científico de fijar donde la planta acaba y el animal empieza. La diferencia, dice, no parece ser de clase, sino de grado" (XXI, S. 429). Demnach, und dieser Gedanke war beim Abfassen von "El terremoto" sicherlich nicht völlig abwesend, könnten die darin so drastisch beschriebenen Schwarzen aufgrund einer retardierten Entwicklung jedoch auch "etwas Tier" und "etwas Mensch" sein. *Grado inferior de desarrollo* – und diese Wendung entspringt einmal mehr einer privaten Notiz – würde sich in diesem Zusammenhang zumindest wenig schmeichelhaft für jene "encendida raza" lesen.

Martí hier in das Gefüge eines "racially formed (*racialized*)" und eines "racially forming (*racializing*)"⁷⁸⁹ involviert ist (aus dem er sich ja ausschalten möchte), welches den diskursiven und sozialen Unterwerfungsprozess, den der Rassismus darstellt, konstituiert – und damit das, was Goldberg die Anatomie des rassistischen Diskurses nennt. Auch wenn Martí etwa schreibt, der Schwarze erhebe sich von alleine und benötige dafür nicht "el maná culto" des Weißen – "En Cuba no hay que elevar al negro: [...] tanto blanco necesita elevación como negros pudiesen necesitarla" –, schreibt er ebenso: "[...] el hombre de color en Cuba es ya ente de plena razón [...]"⁷⁹⁰, was auch impliziert, dass er dies nicht *an sich* ist⁷⁹¹ (und für die Weißen kann diese Aussage so nicht geltend gemacht werden). Trotz der einigen Texten und dabei deutlich der schwarzen Bevölkerung anhaftenden argumentativen Schräglage dürften martianische Grundsätze wie "el hombre es el mismo en todas partes" oder "aparece y crece de la misma manera"⁷⁹² – orientiert am gewissermaßen authentischen Stadienparadigma, welches zukünftige Entwicklung (aller Völker, aller Rassen) gerade nicht negiert –, sowie die Antithesen *grados inferiores de desarrollo* vs. *raza inferior* bzw. "las razas, en su estado inferior" vs. "las razas inferiores"⁷⁹³ im Kern folgendes betonen: 1) die Bejahung der Perfektibilität,⁷⁹⁴ 2) "Y así se va, por la ciencia verdadera, a la equidad humana: mientras que lo otro es ir, por la ciencia superficial, a la justificación de la desigualdad, que en el gobierno de los hombres es la de la tiranía",⁷⁹⁵ 3) die

⁷⁸⁹ Goldberg, "Introduction", in: ders. (ed.), *Anatomy of Racism*, S. XII.

⁷⁹⁰ "El Evening Telegraph de Filadelfia", II, S. 108-109.

⁷⁹¹ Teilweise noch eingeschränkter fallen folgende Überlegungen aus, die Martí im Zusammenhang mit einer geplanten Studienreihe zu Kuba – der Titel *La batalla de las almas* weist bereits auf die in diesem Kapitel herausgearbeitete *idea rectora* hin –, in die auch ein Buch über die "raza negra" integriert werden soll: Zunächst notiert Martí: "La raza negra.— Su constitución, corrientes y tendencias. Modo de hacerla contribuir al bien común, por el suyo propio" (1880-81; "Libros", XVIII, S. 283-284 [Herv. S.G.]). Auf der gleichen Seite (und dabei ergeben sich erneut Gegensätze zur Indiothematik) heißt es weiter: "Me desperté hoy, 20 de Agto. Formulando en palabras, como resumen de ideas maduras y dilucidadas durante el sueño, los elementos sociales que pondrá después de su liberación en la Isla de Cuba la raza negra. No las apariencias, sino las fuerzas vivas. No la raza negra como unidad, porque *no lo es*, sino estudiada en sus varios *espíritus* o fuerzas, con el ánimo de ver si no es cierto como parece, que *en ella misma*, en una sección de ella, hay material para elaborar el remedio contra los *caracteres primitivos* que desarrollarán por *herencia*, con grande *peligro* de un país que de arriba viene acrisolado y culto, los sucesores directos o cercanos de los negros de África salvajes, que *no han pasado aún* por la *serie de trances necesarios* para dejar de revelar en el ejercicio de los *derechos públicos la naturalidad brutal* correspondiente a su *corta vida histórica*" (Herv. S.G.). Wenn Martí also in einem positiven Sinne den Schwarzen eine eigene Kraft unterstellt und damit auch eine ethische Komponente für das allgemeine Wohl gegeben ist, werden hier alle zentralen rassistischen Schemata bedient. Das über das Stadienparadigma artikuliert und affirmierte Entwicklungspotenzial wird in diesem Beispiel durch bestimmte "elementos sociales" bzw. eine "sección" der "raza negra", die "sucesores directos o cercanos de los negros de África salvajes" und den ihnen attribuierten hereditären Prozess 'ausgebremst'. Das Argument der kulturellen Entwicklung und damit der Affirmation trifft auf das des biologischen Erbfaktors und damit der *carencia*. Der Blick ist wesentlich 'weißer' als etwa der auf die 'wilden' *fuegianos* oder die sogenannten "pueblos primitivos". Die Distanz ist größer. Die konkret kubanische 'schwarze Gefahr', die später in dem *öffentlichen* Text "Mi raza" negiert wird, findet sich in dieser privaten Überlegung vollends artikuliert. In den auf diesen Seiten angeführten Passagen nähert sich Martí am meisten dem offiziellen Rassendiskurs. Dies tut er in einer wesentlich konturierteren Form als in den bisher angeführten Texten zu indianischen *salvajes* oder *bárbaros*. Denn er artikuliert hier nicht nur die epistemische Linie der Kulturanthropologie und der Evolution im Allgemeinen, sondern auch die der rassistischen Erblehren. Ortiz greift, ohne die Widersprüche und Spuren dieser Vorgaben anzusprechen, auf dieses Zitat zurück, um die soziologische Wissenschaftlichkeit des martianischen Programms aufzuzeigen (vgl. "Martí y las razas", S. 119). In der "Lectura en la reunión de emigrados cubanos en Steck Hall" heißt es zunächst über die "hombres de color cubanos", sie seien "tan sentidores de lo noble y tan capaces de lo intelectual como nosotros". Und jedoch: "Ellos saben que hemos sufrido tanto como ellos y más; que el hombre ilustrado padece en la servidumbre política más que el hombre ignorante en la servidumbre de la hacienda; que el dolor es vivo a medida de las *facultades* del que ha de soportarlo" (Nueva York, 24 de ene. 1890, IV, S. 204 [Herv. S.G.]). Ortiz verweist in diesem Beispiel auf die vorwiegend weißen Adressaten und damit die rhetorische Funktion des Textes (vgl. "Martí y las razas", S. 131). Für die Notizen in den "Libros" kann dies jedoch nicht gelten: Sie haben keinen Adressaten. Orientierung an soziologischer oder biologischer Wissenschaftlichkeit manifestiert sich, wenn die auf dem "Congreso antropológico" (1888) von Crothers vorgetragene These der Vererbung von Ideen und *creencias* (Blut) durch Martí zwar nicht näher kommentiert, aber über den Kontext des gleichnamigen Artikels eingeschränkt wird (*EEU*, S. 1069), und er 1884 – dabei einmal mehr reserviert – das Recht postuliert, zum Thema der Vererbung zu erhoffen, "que se sabrá más": "Cómo se originan y transmiten los organismos vivientes, qué han pensado sobre eso los científicos, y qué están pensando ahora; qué es probable en lo que se tiene por cierto sobre estos problemas, y qué no es probable" ("La ley de la herencia", *EEU*, S. 326).

⁷⁹² "La historia del hombre contada por sus casas", XVIII, S. 357.

⁷⁹³ "Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 431-432.

⁷⁹⁴ Trotz der auf diesen Seiten angeführten Introjektionen dürfte ein Erklärungsmuster wie das von Sarmiento zu den Schwarzen vorgebrachte für den Fall Martí als undenkbar bezeichnet werden: "[...] y no se han civilizado, no obstante creérselo la raza primitiva, ó el primer boceto del hombre. Viven juntos hasta ahora con el *gorilla* [...]" ("Darwin", S. 116-117).

⁷⁹⁵ "Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 431-432. Sind also, um nochmals den Argentinier als Beispiel anzuführen, selbst

Relativierung 'rassischer' Exklusivität; eine gegenüber den ausgeschlossenen und inferiorisierten Anderen integrative und inklusive Argumentation.⁷⁹⁶

Ausschlaggebend ist nicht der 'rassische', 'einpferschende' Faktor und damit die Biologie, sondern die Ethik. Grundsätzlich hängt der Wert eines Menschen nicht von der Kategorie ab, sondern von der Ethik. Diese ist der 'Wert der Werte'. Wie an der Teilhabe des Menschen am *espíritu universal* und ebenso bereits an Martí's pan(en)theistisch inspirierter Auffassung "hay un Dios: el hombre" (1875)⁷⁹⁷ zu ersehen war, stellt jeder Mensch, ungeachtet seiner physischen Gestalt (*forma*), (potenziell) einen (An-) Teil Gottes (*esencia*) dar⁷⁹⁸: "No ha de volver a Dios los ojos: tiene a Dios en sí [...]"⁷⁹⁹. Diese göttliche Kraft im Menschen versteht Martí (auch) als die geistige Substanz – als das Gute.⁸⁰⁰

Theos vive, como fuerza impulsiva, pura, magna [...].⁸⁰¹ – Dios existe [...] en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser⁸⁰², y deja en el alma que se encarna en él una lágrima pura. El bien es Dios. La lágrima es la fuente de sentimiento eterno. [...] Pero la noción del bien flota sobre todo, y no naufraga jamás. [...] El martirio por la patria es Dios mismo, como el bien, como las ideas de espontánea generosidad universales. [...] yo tengo en mí a este Dios; este Dios en mí os tiene lástima [...].⁸⁰³ Dios vivía y trabajaba en él. [...] Verdad que el espíritu es Dios mismo.⁸⁰⁴

hinsichtlich der mit der rassentheoretischen Nomenklatur durchzogenen Texte Martí's deutliche Unterschiede zu konstatieren, dann weil Sarmiento die Perfektibilität von "araucanos", "ciertos otros pueblos salvajes", bolivianischen und peruanischen ebenso wie mexikanischen Indios sowie Schwarzen und "razas inferiores" *schlichtweg* negierte (affirmiert wird das Theorem der Unveränderbarkeit der Inferiorität) und jeweils eine andere Art von Beziehungsverhalten greift: "[...] los araucanos, como ciertos otros pueblos salvajes, han sido condenados por el Creador a no salir jamás de la vida salvaje, por carecer del carácter perfectible de nuestra especie. [...] Precisamente porque *no son perfectibles*, existen pueblos salvajes desde la creación hasta nuestros días; precisamente porque nuestra raza es eminentemente perfectible, va sustituyendo a todas las otras de la tierra, exterminándolas, extinguiéndolas o absorbiéndolas [...] para que las leyes de la perfectibilidad humana se realicen, por quienes han sido preparados por Dios para realizarlas, que son las razas humanas perfectas en su organización y perfectibles" ("Instituciones militares de Chile", 1849, in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, S. 215-218 [Herv. S.G.]).

⁷⁹⁶ In der Argumentation Martí's ebenfalls undenkbar sind Intentionen wie rechtliche und/oder soziale Entmündigung oder Apartheid, 'Entfernung' oder *exterminio*. Was insbesondere im Zentrum seiner Kubaschriften steht, ist die Integration der schwarzen Bevölkerung in die menschliche, soziale und nationale Gemeinschaft.

⁷⁹⁷ "Boletín", in: *RU*, 8 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 64.

⁷⁹⁸ Im Rahmen der bereits dargestellten anthropologischen Prinzipien des Krausismus hatte der einzelne Mensch in seiner "esencia finita" durch seine Einbindung in die höhere Konkretion Teil an der infiniten Essenz der Komponenten Geist-Natur-Menschheit und damit an Gott, dem Absoluten, absolut Unendlichen am oberen Ende der synthetisch verfahrenen *via ascensional*: allumfassende "omneidad", "esencia total", "toteidad" – daher *Todo-en-Dios*, Gott-in-Allem, Alles-in-Gott, Pan-en-theismus (Oría, *Martí y el krausismo*, S. 24-28 u. 33ff.; López-Morillas, "Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, S. 13). Sind auch gerade bezüglich der krausistischen "esencia finita" des Menschen bei Martí Divergenzen zu konstatieren (vgl. Anm. 778), so ist dennoch oftmals eine pan(en?)theistische Teilhabe des Einzelnen an einer infiniten *toteidad* zu konstatieren: "El hombre es un pedazo del cuerpo infinito, que la creación ha enviado a la tierra [...]" ("Boletín", in: *RU*, 8 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 64). Schon für 1871/72 ist die Amalgamierung von Gott und *todo* dokumentiert: "luego tiene lo que dio a todo; —tiene más existencia que la humana— más formas—reunión de todas las manifestaciones del ser" ("Cuaderno de apuntes 1", XXI, S. 37) – "Hay una fuerza divina: todo" ("Boletín", 8 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 64) – "θεωσ, causante. En todas partes, en todos los espíritus, en todas las inteligencias, en todo hay θεωσ" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 68).

⁷⁹⁹ "Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 142; *OCEC*, VI, S. 286. Damit wird natürlich, wie es daneben für das Prinzip der 'einen Wange der Menschheit' gilt, auch jede ethische Verantwortlichkeit in den Menschen selbst verlagert.

⁸⁰⁰ Es gestaltet sich schwierig, Martí's Theologie (oder '-sophie') in einigen Prinzipien zusammenzufassen.

⁸⁰¹ *RU*, 31 de jul. 1875, VI, S. 286. Es folgt ein intratextueller Verweis auf "El presidio político en Cuba".

⁸⁰² Auch in einer Passage des "Prólogo" zum *Poema del Niágara* (VII, S. 221-238) aus dem Jahr 1882 manifestiert sich eher eine grundsätzliche, pan(en)theistische Auffassung als die Kritik an den religionsauflösenden Zeichen der Moderne: "Se ama a un Dios que lo penetra y lo prevale todo. Parece profanación dar al Creador de todos los seres y de todo lo que ha de ser, la forma de uno solo de los seres".

⁸⁰³ Martí 'macht geradezu Schluss' mit dem anzurufenden Gott und dessen Exteriorität (die z.B. bei den Krausisten nicht gänzlich aufgelöst wird). Der Mensch, die Person an sich ist das Göttliche bzw. Teil davon: "[...] el catolicismo ha de morir", entschied Martí schon in seinem "Cuaderno de apuntes 1" (XXI, S. 28); "[...] pero debiera ser ley de todos los hombres que se proclaman divinos" ("Boletín", in: *RU*, 12 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 69) – "Ese es el gigante escondido que hace dar al mundo sus tremendos vuelcos: el sentimiento divino de la propia persona [...]" (*DPM*, S. 553) – "[...] O conciliamos [...] la razón del hombre con su sentimiento religioso, sin exigirle creer en más divinidad que la que lleva en sí [...]" ("Política internacional y religión. Haití y los Estados Unidos", in: *El Partido Liberal*, México, 19 de marzo 1890, *EEU*, S. 1373) – "Yo llamo noche al olvido de la divinidad humana. Cuando se olvida el hombre de su excelsitud, anochece en el espíritu" (*Fragments*, XXII, S. 83) – "[...] él [Buda] no vino del cielo sino como vienen los hombres todos, que traen el cielo en sí mismos [...]" ("Un paseo por la tierra de los anamitas", XVIII, S. 466). In den Rahmen dieser bereits 1875 und zudem zwischen 1871 und 1874 geäußerten Idee lassen sich wiederum auch Martí's Rückgriffe auf Emerson eingliedern: "Y mantiene [...] que cada hombre tiene en sí al Creador, y cada cosa creada tiene algo del Creador en sí [...]" Der nordamerikanische Transzendentalist (und das gilt auch für andere Persönlichkeiten wie etwa Longfellow) diente Martí in diesem Text als Beispiel für einen selbstbestimmten, individuellen, freien Menschen: "Se sintió hombre, y Dios, por serlo" – "Ni alquiló su mente, ni su lengua, ni su conciencia. [...] En él fue enteramente digno el ser humano" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 191, 188 u. S. 189). Es wird später zu sehen sein, wie Martí im

Das Interioritätsprinzip Gottes, die martianische Gottinnigkeit – ebenso könnte man sagen: das (wahre) Menschsein des Menschen – hängt also, so kann man hieraus folgern, von der geistigen und ethischen Dimension des Menschen ab. (Auch) aus diesem Ansatz heraus wird verständlich, dass Martí die Menschen anhand ihrer Prinzipien und deren Umsetzung beurteilt. Dieser Grundsatz wird nun mit einem weiteren Verfahren der Demontierung rassentheoretischer Ideologeme kombiniert und gipfelt in einer semantischen Neukonstruktion des Rassenbegriffs. Martí enthebt ihn seiner biologistischen Verankerung und formt ihn um, indem er ihn auf eine geistige Ebene transponiert. Der Geisteszustand macht aus, welcher Rasse man angehört. Ethische Prinzipien sind Qualifikationsfaktoren für eine Rassenzugehörigkeit im martianischen Sinne – "La raza no es el color, sino el temple del ánimo":⁸⁰⁵

Tiene el mundo dos razas: parecida a los insectos la una, la de los egoístas; resplandeciente, como si en sí llevaría luz la otra, la de los generosos [...] alegres como águilas libres [...] Todos los hombres de bien, *cualquiera que sea su color*, son hombres *blancos*: no hay más hombres de color, aunque sean blancos, que los egoístas y los necios.⁸⁰⁶

Dieses Prinzip von zwei wesensmäßig und ethisch definierten Rassen – oder der wahren Rassen gegenüber den falschen – lassen sich in zahlreichen Texten nachweisen. Es klingt auch beispielsweise in "Tres héroes" an:

Desde niño fue Hidalgo de la *raza buena*, de los que quieren saber. Los que no quieren saber son de *raza mala*. [...] Vio a los negros esclavos, y se llenó de horror. Vio maltratar a los indios, [...] y se sentó entre ellos como un hermano viejo. [...] Él les devolvió sus tierras a los indios. [...] Se atrevió a ser *magnánimo* [...].⁸⁰⁷

In einem weiteren Rückgriff auf einen Terminus der biologistischen Lexik, kategorisiert Martí die Menschen:

Observando a los hombres, se ve que no es cada uno una entidad definitivamente aislada y con carácter exclusivo [...] sino un tipo de una de las varias especies en que los hombres se dividen, según exista en ellos dominante el

Zusammenhang mit der Indiothematik diese Auffassung des Gott-Menschen der eines Tier-Menschen gegenüberstellt.

⁸⁰⁴ "El presidio político en Cuba", Madrid, 1871, *OCEAN*, I, S. 45, 52, 61 u. 73 (Herv. S.G.). Ebd., S. 61, heißt es in einer seiner ersten Publikationen bezüglich eines Mitgefangenen: "¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios!" Sanz del Río übersetzte hinsichtlich der Krause'schen Gottinnigkeit: "Todo ser y vida lleva en sí y expresa en el tiempo con carácter individual una idea divina" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 98; vgl. auch Anm. 682, sowie Oría, *Martí y el krausismo*, S. 39-43, 60-66, 97ff., 132ff. u. 150f.). Oría und Rodríguez de Lecea gehen davon aus, dass Martí schon zur Zeit des Abfassens des autobiografischen "Presidio político" krausistische Ideen kannte (vgl. daneben Andino, Alberto, *Martí y España*, Madrid 1973, S. 53-66). Dabei greifen auch womöglich bereits in Kuba aufgenommene Impulse (vgl. auch Anm. 712). Oría (*Martí y el krausismo*, S. 29-30 u. 162) und Stoetzer (*Krause and his Influence*, S. 176-177) – unterstützt von keinem geringeren als Martí selbst (V, S. 147) – machen etwa geltend, dass Antonio Bachiller y Morales bereits in der Jahrhundertmitte krausistisches Gedankengut in Havanna verbreitet hatte. Stoetzer spricht gar von einem "krausista group" auf der Insel und betont in diesem Zusammenhang Ahrens' *Curso de Derecho Natural o Filosofía del Derecho* (S. 177, 180 u. 175). Auch der Lehrer Martí, Rafael María de Mendive, konnte bereits als möglicherweise von krausistischen Ideen geprägt genannt werden (Oría, *Martí y el krausismo*, S. 162 u. 29-30; Rodríguez de Lecea, "José Martí y la filosofía española", S. 104).

⁸⁰⁵ Teja, "La urdimbre", S. 149. 'Rasse' meint in den im folgenden angeführten Auszügen auch nicht in einem kulturellen bzw. kulturalistischen Sinn Tradition, Gebräuche, Sprache.

⁸⁰⁶ "Fragmento de un discurso en elogio de Santo Domingo", (o.O.u.J.) VII, S. 308 (Herv. S.G.). Hierbei wiederholt Martí die negative bzw. positive Besetzung von 'weiß', 'schwarz' und "de color" des offiziellen Rassendiskurses. In seinem Sinne unethische Menschen sind Farbige. Damit nähert sich diese Konzeption der Assoziation 'farbig' = 'schmutzig'. Auch wenn also die zentrale Aussage die ist, dass es die biologischen 'Rassen' nicht gibt, ist auch in diesem Beispiel eine diskursive Entfernung (geistige Ebene) bei gleichzeitiger Nähe (Positivum des Weißen / Negativum des Farbigen) impliziert. Diskurs und Gegendiskurs überschneiden sich. Dies ist z.B. nicht der Fall, wenn es der gleichen Struktur folgend heißt: "noy hay más viejos que los egoístas" ("En casa", in: *Patria*, 26 de ene. 1895, V, S. 469).

⁸⁰⁷ Nueva York, jul. 1889, XVIII, S. 306 (Herv. S.G.). Sehr treffend formuliert Mario Magallón Anaya: "Las únicas clases y razas que Martí aceptaría son las razas morales" ("Martí: a cien años de Nuestra América", in: *Cuadernos Americanos* 27 [Mai-Jun 1991], S. 132; ähnlich Vitier, *Temas martianos*, S. 310). Auch Arce Valentin macht in einem ähnlichen Sinn auf eine "anthropologische Klassifizierung" aufmerksam: Martí "Meinung nach sollten die Menschen nicht nach Rasse, Kultur, Klasse oder sozialen Gruppen, denen sie angehören, unterschieden werden, sondern nach der Fähigkeit oder Unfähigkeit zu lieben" (*Poesie der kommenden Welt*, S. 167-169.). Ich betone an dieser Stelle hingegen den Begriff der Rasse und dessen dem Rassenbildungsprinzip gehorchende Konzeptualisierung. Vorgeformt finden wir diese Konzeption bereits in Mexiko: "Aunque hayan nacido en México, los que se han puesto error voluntario en el pensamiento y lodo en la pluma, no son mexicanos. He ahí los verdaderos extranjeros; los extranjeros al decoro; los que en vez de prestar a su patria el apoyo útil de un hombre honrado, desconciertan y desprestigian la tierra en que nacieron" ("Boletín", in: *RU*, 21 de oct. 1875, *OCEC*, II, S. 208). Diese Grundgedanken werden sich zudem später zum Begriff des "criollo exótico" verdichten, der eine zentrale Stellung in dem Artikel "Nuestra América" einnimmt.

amor de sí, o no exista, o coexista con el amor a los demás [...].⁸⁰⁸ La gran división que pone de un lado a unos seres humanos, y conserva a otros, como ornamentos, de otro lado, es la división entre egoístas y altruistas, entre aquellos que viven exclusivamente para su propio beneficio y el pequeño grupo de seres que dependen directamente de ellos, egoístas estos últimos en grado menor y con circunstancia atenuante; y aquellos a quienes más que el propio bien, o tanto por lo menos, preocupa el bien de los demás.⁸⁰⁹

Auch bei diesem großen Rassismusegger ist eine überlegene, höhere Rasse zu konstatieren: diejenige, deren Mitglieder als oberstes Ideal das Interesse der Menschheit setzen:

En este mundo no hay más que una raza inferior: la de los que consultan, antes que todo, su propio interés, bien sea el de su vanidad o el de su soberbia o el de su peculio:—ni hay más que una raza superior: la de los que consultan, antes que todo, el interés humano.⁸¹⁰

In dieser anthropologischen Hierarchie gibt es Pöbel, der nur sich selbst liebt, und Noble, die Gutes tun und inmitten der allgemeinen Perversion der geistigen und moralischen Kräfte die anderen erhöhen bzw. perfektionieren;⁸¹¹ diejenigen, die lieben und aufbauen, und diejenigen, die hassen und zerstören: Dualität, gut gegen böse.⁸¹² Unterliegen die ethischen Rassen auch keiner externen Determination und ist diese Resemantisierung des Rassenbegriffs der biologistischen Rassenbildung sowie dem biologischen Kausalitätsprinzip entgegengesetzt, konstituiert sie sich dennoch über das Verfahren der Kategorisierung und reproduziert so einen zentralen *Modus* der Rassenbildung – so könnte man auch hier kritisch anmerken⁸¹³: "Los espíritus humanos se dividen en familias, como los animales."⁸¹⁴ Hier sind einerseits die Brüche in der Einheit, im *Uno*; andererseits bestätigen sie diese Einheit gerade, denn: "[...] no hay más que modificaciones diversas del hombre [...] de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones."⁸¹⁵ Die martianischen Rassen organisieren sich nicht über biologische, nicht über kulturelle, nicht über soziale, sondern über ethische und geistige Komponenten, die zudem als universell vorausgesetzt werden. Das Bewusstsein steht an der Stelle der Ursache. Die Rassenbildung erfolgt über geistige Verbundenheit – Analogie – Empathie und gegenseitiges Erkennen.⁸¹⁶ So entspricht die aus den rassistischen Doktrinen abzuleitende Formel 'was die Rassen wert sind, sind die Völker wert'⁸¹⁷ im martianischen Diskurs der Formel 'was die Ethik der Menschen wert ist, sind die

⁸⁰⁸ Nicht nur der Begriff der Rasse wird hier in einen anderen Rahmen übertragen, sondern auch der des Typs und der Spezies.

⁸⁰⁹ "Libro nuevo y curioso", mayo 1884, XV, S. 395 u. 396. Oder: "Así se dividen los hombres, en generosos que emplean sus talentos en bien ajeno, y en egoístas, que los emplean en realzar como primer objeto su propia persona" (*Fragmentos*, XXII, S. 51). "Mi raza" ergänzt: "Los negros, como los blancos, se dividen por sus caracteres, tímidos o valerosos, abnegados o egoístas, en los partidos diversos en que se agrupan los hombres" (II, S. 299). "A los hombres los reúne el vicio, o la virtud" resümiert Martí an anderer Stelle noch einmal (*DPM*, S. 291). Innerhalb der von Krause offerierten *alianzas* oder *uniones*, die bis zur übergeordneten *alianza de la humanidad* heraufreichen, findet sich wiederum auch die *alianza por virtud* (vgl. z.B. Funke, "Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir", S. 28).

⁸¹⁰ *DPM*, S. 595.

⁸¹¹ Vgl. "Wendell Phillips" (2), in: *La Nación*, 28 de marzo 1884, XIII, S. 64. Auch das zweite große Kategorisierungsverfahren des 19. Jahrhunderts wird von Martí bemüht, denn ebd. werden die Rassen durch Klassen ersetzt. Der Blick auf die untere Klasse ist dabei keineswegs von Sympathie getragen: "El aseado es la nobleza, y el desaseo la plebe. El que cultiva su inteligencia va de un lado, y el que no la cultiva va de otro" – "Dos clases de hombres hay [...]" (*DPM*, S. 290).

⁸¹² Vgl. "Albertini y Cervantes", IV, S. 413. Es ist also mehr, als die von Arce Valentin postulierte (Un-) Fähigkeit zu lieben, nach der die Kategorisierung vorgenommen wird.

⁸¹³ Darüber hinaus kann man Donald E. Pearce folgen, wenn er darauf verweist, dass Martí in der Beschreibung europäischer Immigranten in den USA auf Stereotype zurückgreift, die er im Falle lateinamerikanischer Referenzobjekte als rassistisch markiert hätte (vgl. "José Martí, Alexis de Tocqueville, and the Politics of Displacement", in: *From National to Hemispheric Cultural Studies*, S. 57, Anm. 34). Auch ein Begriff wie "docta raza germana" kann durchaus ambig wirken (vgl. "En los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 26 de oct. 1887, *EEU*, S. 931).

⁸¹⁴ "Carta a Manuel Mercado", Nueva York, 22 de abr. 1886, XX, S. 89. In einem weiteren Brief "A Manuel Mercado" stellt Martí der "familia unida por las comunidades de la sangre" die "familia unida por la semejanza de las almas" gegenüber (Guatemala, 11 de ag. 1877, *OCEC*, V, S. 107). Mit dem *DPM* wäre zu ergänzen: "[...] en la *escala moral* de fiera a hombre, hay sus grados, como en la *escala zoológica*. La victoria está en humillar la fiera" (1881, S. 266 [Herv. S.G.]).

⁸¹⁵ "La verdad sobre los Estados Unidos", *EEU*, S. 1753. Eine Variante dieses Grundsatzes besagte: "[...] en el desierto tostado como en la cátedra escocesa, son iguales las virtudes y maldades del hombre" ("Sobre la ciencia", *EEU*, S. 923).

⁸¹⁶ Vgl. etwa "Mi raza", II, S. 299. Ein privater Eintrag mag diese geistige Verbundenheit besonders verdeutlichen: "La Metempsychosis se funda en la semejanza de los seres creados" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 72).

⁸¹⁷ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 141. Diese Formel stand gerade auch bei Sarmiento und Bunge im

Menschen wert'.⁸¹⁸ Und dies gilt für alle Menschen – über die Verschiedenartigkeit ihrer Form *hinaus*. In diesem Sinne stigmatisiert Martí diejenigen, die einer Norm von Menschheit und Menschlichkeit nicht nachkommen als "insectos" (vs. "águilas libres"), was letztlich ebenso einer Reproduktion der Animalisierungsmodi der gegnerischen und entsprechend kritisierten Seite entspricht. Daher können wir an dieser Stelle von einer Umkehrung des rassistischen Diskurses sprechen.⁸¹⁹

Gerade deswegen sind im Rahmen der hier dargelegten Auffassung des Menschen an materiell-physischen Faktoren und somatischen Kategorien gemessene 'Lösungen' bezüglich der ethnischen – da vor allem ethischen – Problematik Amerikas und der daraus resultierenden sozialen und kulturellen Antagonismen undenkbar. Martí's Konzeption des Menschen und der *Humanidad* setzt bei völlig anderen, stets auf Tiefe (und Höhe) orientierten, urmenschlichen und urgeistigen Dimensionen an.⁸²⁰ Er tritt in seinem Schrifttum oftmals nicht nur entschieden der biologisch-deterministischen Schule des 19. Jahrhunderts entgegen – deren reduziertes Menschenbild und das seinige sind letztlich inkompatibel. Und schon daraus resultiert im Vergleich zu Autoren wie Bunge, Arguedas oder Sarmiento der Unterschied im Amerika-Bild.

Yo siento en mí más nobleza que el hijo por sangre pura de los más antiguos romanos. Y es que sé lo que es hombre, y he tratado de serlo:—siento en mí la nobleza del género humano.⁸²¹

Für ein Verständnis der martianischen Analysen gerade bezüglich des ethnischen Spannungsfeldes sind diese philosophischen Axiome unerlässlich. Sie konstituieren den eigentlichen Kern, den Knotenpunkt des die martianischen Schriften auszeichnenden ethischen Charakters.

'Rassistisch'-ethnische Ausgrenzungen und Unterschiede sollen eingeebnet werden zugunsten eines Gesellschaftszustandes, in dem jeder Einzelne sowie jedes Volk, jede Ethnie ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein führen kann und soll. *Nuestra América* ist das Amerika der (wahren) *criollos*, der Mestizen und Indios, der Schwarzen und Mulatten, über ihre körperliche Farbe hinaus. Im Verständnis einer "[...] libertad humanitaria y expansiva, no local, ni de raza, ni de secta [...]" projiziert Martí ein Amerika, "[...] que convida sin miedo a la fortuna de su hogar a las razas todas [...]"⁸²² Es ist eine "zutiefst menschliche Ordnung"⁸²³ die Martí als Perspektive nicht nur für *Nuestra América*, sondern für die gesamte Menschheit umreißt:

[...] ha de parar el mundo, cuando sean buenos todos los hombres, en una vida de mucha dicha y claridad, donde no haya odio ni ruido, ni noche, ni día, sino un gusto de vivir, queriéndose todos como hermanos, y en el alma una fuerza serena [...].⁸²⁴

Mittelpunkt der Argumentation: Es waren die 'Rassen' und vor allem deren Mischung, die Lateinamerika in den Abgrund manövrierten.

⁸¹⁸ Ethik ist einmal mehr zu verstehen im Sinne des Wohls und der Freiheit des Einzelnen und eines Mehr an Menschheit; Ethik im Sinne einer harmonischen Relation zwischen der "ventura pública, y la individual" (vgl. "Mi raza").

⁸¹⁹ Vgl. auch Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 250-252.

⁸²⁰ Hier fällt nicht nur generell seine intensive Beschäftigung mit Vorstellungen zum seelischen Potenzial auf. Spricht er von der ägyptischen Transsubstantiation der Seelen bis zu ihrer vollständigen Vereinigung mit dem Geist der Welt, dann ist das für ihn nicht nur eine Idee: Es ist für ihn das Wahre (vgl. "Cuaderno de apuntes 7", 1881, XXI, S. 206; hier Anm. 782). Seine intensive Beschäftigung mit dem *Concepto de la vida* und der entsprechend geplanten Trilogie dürfte hinsichtlich der "alma eterna humana" nicht wenige textuelle Spuren hinterlassen haben ("Libros", o.O.u.J., XVIII, S. 291; vgl. Anm. 698).

⁸²¹ *Fragmentos*, XXII, S. 85. Einmal mehr manifestiert sich auch in diesem Beispiel die pyramidale Verbindung zwischen dem Verschiedenen, Einzelnen und dem Einen sowie die Identifikation der Menschheit mit, als und in sich selbst: "hombre"/"en mí" – "género humano".

⁸²² "Madre América", Nueva York, 19 de dic. 1889, VI, S. 139.

⁸²³ So hatte es Hans-Otto Dill in *Sieben Aufsätze zur lateinamerikanischen Literatur* (Berlin/Weimar 1975, S. 29) formuliert und sich (etwa auch über die typische Verbindung Achse Martí-Marx) in die kommunistischen Rezeptionsvorgaben eingegliedert, mithin in die Sorte von Darlegungen, welche auf tendenziöse Art die Texte des 'anti-imperialistischen' Martí auf die kubanische Revolution hin perspektivieren. Dabei ist Dill bestrebt zu suggerieren, die von Martí intendierte "menschliche Ordnung" sei der Sozialismus.

⁸²⁴ "La última página", Nueva York, oct. de 1889, XVIII, S. 503, abgedruckt in der Kinderzeitschrift *Edad de Oro*, welche vorzugsweise die von den Rassenlehren betroffenen und vereinnahmten 'Objekte' des lateinamerikanischen Kulturraums behandelte.

Ein solches harmonisches Endstadium des menschlichen Perfektionsprozesses bildet wiederum auch die zentrale Motivation im bzw. des Krausismus, über welche Oría sich ähnlich äußert, wie Martí: "camino largo, pero seguro"⁸²⁵: In diesem Kulminationsstadium der Geschichte – auch als "venida ciudad universal"⁸²⁶, "reino humano"⁸²⁷, "humanidad venidera", "Ciudad humana sobre la Tierra", "comunion universal" und "plenitud de la historia universal" bzw. "edad plena y armónica" oder "plenitud última humana"⁸²⁸ bezeichnet –, würden alle Menschen in Liebe miteinander verbunden sein, alle Völker eine Familie von Brüdern (Martí postuliert nicht nur ebendiese Liebe – "queriéndose todos" –, sondern verwendet auch explizit den Begriff "hermanos"⁸²⁹) bilden. Der 'innere Mensch' (also der Geist, die Seele) eines jeden würde (wieder) seiner ur-eigenen Natur und Integrität entsprechen, in harmonischer Allianz mit (in) Gott,⁸³⁰ der Vernunft, der Natur und dem höheren 'universellen Leben':

En la plenitud de la historia serán todos los pueblos una familia de hermanos,⁸³¹ formarán un hombre interior y armónico en alianza con Dios, con la razón y con la naturaleza y con superiores humanidades en la vida universal.⁸³²

Gerhard Funke fasst die in der Krause'schen Wissenschaft des Lebens synthetisierte Idee eines "desarrollo final del hombre" und der menschlichen Spezies folgendermaßen zusammen:

Consiste en la unificación de los seres espirituales y racionales según su correspondencia exterior y según su comunidad interior; consiste, por tanto, en último término, en la asociación en una alianza de la humanidad.⁸³³

Unter der Bedingung eines Rechts, welches aufgefasst wird als "totalidad de las determinaciones de la razón establecidas por la libertad", "cada individuo puede consumir su naturaleza propia dentro de la

⁸²⁵ Oría, *Martí y el krausismo* S. 46.

⁸²⁶ Krause, *Ideal* 21871, S. 234. Martí seinerseits evoziert eine "ciudad venidera del espíritu" (VII, S. 379).

⁸²⁷ *Ideal* 21871, S. 25; angeführt bei Biagini, "Precursores del estado benefactor", S. 215; der Autor fügt "humanidad cósmica" hinzu.

⁸²⁸ Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 111, 132, 225, 226 u. Abschnitt 80, "Sociedad humana — Porvenir. Stoetzer führt im Rückgriff auf Tiberghien "new age of harmony" an (*Krause and his Influence*, S. 80).

⁸²⁹ In den Fragmenten verbindet Martí die Idee eines Altars der wahren Gerechtigkeit mit der einer "misa nueva de la fraternidad del hombre" (XXII, S. 234). Die "Exposición de París" scheint für ihn ein Vorbote der Vereinigung aller Menschen und Völker zu sein: "[...] y hace sentir como deseo de abrazar a los hombres y de llamarlos hermanos. [...] unidas, están todas las máquinas del mundo [...]" (XVIII, S. 426). Angedeutet sieht Martí diesen Zustand des Friedens unter Brüdern auch am Todestag des nordamerikanischen Präsidenten Garfield: "Parecía la ciudad un templo inmenso. [...] La virtud llenó un instante a la vez todos los corazones. Los hombres fueron algunas horas hermanos en la tierra" ("Garfield ha muerto", 14 de oct. 1881, *EEU*, S. 28 u. 29). "Templo semeja el Universo" heißt es analog zum Tode Emersons (ebd., S. 186). Diese Brüderschaft der Menschen und der Menschheit postuliert Martí auch in den Texten, die dem Thema der farbigen Kubaner gewidmet sind: "Al que tiene todos mis vicios, y todas mis virtudes, yo le digo: tú eres mi hermano. Al que viene de más abajo que yo, y sube por su inteligencia y por su honradez y por su abnegación tan alto como yo, yo le digo: tú eres mi hermano. [...] En Cuba, por humanidad y previsión hay que ser justo" ("El *Evening Telegraph* de Filadelfia", II, S. 108-109) – "El hombre de color tiene derecho a ser tratado por sus cualidades de hombre, sin referencia alguna a su color; [...] El obrero no es un ser inferior, ni se ha de tender a tenerlo en corrales, y gobernarlo con la pica, sino en abrirle, de hermano a hermano, las consideraciones y derechos que aseguren en los pueblos la paz y la felicidad. El hombre se limitará por sí mismo y no son necesarios más límites" ("Carta a Serafín Sánchez", Nueva York, 16 de nov. 1889, I, S. 254) – "¿Le tendremos miedo al negro, al negro generoso, al hermano negro [...]?" ("Con todos y para el bien de todos", IV, S. 276). Auch wenn im spanischen *Ideal* ebenfalls dieser *gender*-besetzte Ausdruck die definitive Utopie symbolisiert (bei Krause aber auch Geschwisterbund), waren die Krausisten, was die (von ihnen auch eingeforderten) Rechte und die individuelle sowie gesellschaftliche Emanzipation der Frau angeht, zu ihrer Zeit erstaunlich progressiv, und zwar deutlich progressiver als Martí. Dieser setzt letztlich auf den Mann (überhaupt bediente Martí von den großen Kategorien des 19. Jahrhunderts 'Rasse', Klasse und Frau, wenn darin auch ambivalent, am meisten die als *gender* bezeichnete). In einer Rede im *Masonic Temple* – der Begriff *hermano* hat wiederum auch unter den Freimaurern eine programmatische Funktion – ließ Martí über die Mitstreiter der kubanischen Unabhängigkeit verlauten: "Todos, todos son nuestros hermanos" (Nueva York, 10 de oct. de 1888, IV, S. 229). Zum Diskurs der *cubanidad*, der auf die Nivellierung von Unterschieden und die Wirkung nationalistischer Fiktionen angelegt ist, vgl. Rojas, *Isla sin fin*.

⁸³⁰ "Sentido universal-humano" bedeutet etwa auch einen nicht (gänzlich) "extrahumanamente" gesuchten Gott, "sino mediante la humanidad y el orden del mundo" (*Ideal* 21871, S. 283).

⁸³¹ Selbst das Bild der Familie setzt Martí ein, angefangen bei dem zentralen Begriff der *Madre América*: "Pueblo, y no pueblos, decimos de intento, por no parecernos que hay más que uno del Bravo a la Patagonia" ("Libros de Hispanoamericanos", VIII, S. 319) – "[...] países que [...] no serán jamás [...] más que una gran nación espiritual! [...] adivinamos [...] el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana" ("Agrupamiento de los pueblos de América", VII, S. 324-325).

⁸³² Krause, *Ideal* 21871, S. 39.

⁸³³ "Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir", S. 30.

comunidad de todos los seres; en esta totalidad puede ser posible la armonía universal."⁸³⁴ Ohne auf die Idee eines übergeordneten Gottes zurückzugreifen präsentiert Martí nun wiederholt einen kommenden oder finalen Zustand der Menschheit, wobei die bisher besprochenen Konzepte und Begriffe (und deren Ineinandergreifen) noch einmal synthetisiert werden:⁸³⁵

La música es el hombre escapado de sí mismo: es el ansia de lo límite surgida de lo limitado y de lo estrecho: es la armonía necesaria, anuncio de la armonía constante y venidera.⁸³⁶ – O hay un plan de justicia universal, que sólo se equilibra al final de los mundos [...].⁸³⁷ – ¡Antes serán los árboles dosel de la tierra y el cielo pavimento de los hombres, que renunciará el espíritu humano a sus placeres de creación, abarcamiento de los espíritus ajenos, pesquisa de lo desconocido, y ejercicio permanente y altivo de sí propio! Si la tierra llegara a ser una comunidad inmensa, no habrá árbol más cuajado de frutas, que de rebeldes gloriosos el patíbulo.⁸³⁸ – [...] vivimos con una sola alma los pueblos todos que, emancipados o tardíos, han de seguir juntos, en el continente y en el universo, su obra de libertad y humanidad.⁸³⁹ – Empleen los mejores por la mente y por la ternura [...] sus fuerzas todas en levantar a su nivel a la gente mínima, que no sabe y no ama. Y así, procurando la felicidad universal venidera, se asegura y acerca la felicidad propia.⁸⁴⁰

Dieser finale Zustand von Harmonie ist für Martí auch nicht mit der Unterordnung des Menschen unter eine doktrinäre Religion vereinbar – ein Thema, welchem er gerade auch für *Nuestra América* eine vorrangige Bedeutung beimisst:

"[...] O conciliamos [...] la razón del hombre con su sentimiento religioso, sin exigirle creer en más divinidad que la que lleva en sí, ni en más revelación, fuera de la inevitable de Cristo, que aquella constante por donde la vida futura y perfecta se exhibe como tipo en la conciencia del hombre; o [...] buscará el hombre, fuera de los dogmas históricos y puramente humanos, aquella armonía del espíritu de religión con el juicio libre, que es la forma religiosa del mundo moderno, adonde ha de venir a parar [...] la idea cristiana".⁸⁴¹

⁸³⁴ Ebd., S. 31.

⁸³⁵ Es zeigt sich, dass auch diese nicht exklusiv auf die Texte über Whitman, Beecher oder Emerson einzuschränken sind, sondern eine Kette oder ein Netz von Formulierungen bilden, die über den jeweils unterschiedlichen Kontext hinaus ein und dieselben Grundideen ausdrücken. Die folgenden Zitate umfassen die Jahre 1875-1893.

⁸³⁶ "White", in: *RU*, 25 de mayo 1875, *OCEC*, III, S. 62. Diese transzendierende Bewegung, Ausdehnung von einem engen, begrenzten Raum in eine unbegrenzte Sphäre *hinaus* erinnert an die 'Ausschüttung' der einzelnen Seele in die *alma universal*, die hier mit der Vorstellung einer kommenden und konstanten Harmonie verbunden wird (zum Bezug zwischen der von Martí postulierten "arrobadora armonía universal", Körper, Geist und Musik vgl. auch "Sobre la ciencia" aus dem Jahr 1887, *EEU*, S. 924).

⁸³⁷ *Fragmentos*, XXII, S. 117.

⁸³⁸ "Prólogo a *Cuentos de hoy y de mañana*, de Rafael de Castro Palomino" (mit dem Untertitel *Cuadros políticos y sociales*), 1883, V, S. 107. Zu diesem äußerst positiven Vorwort Martí's und dessen Beziehung zum Inhalt des von Castro Palomino verfassten Buches, welches u.a. das Scheitern eines kommunistischen Projekts und dessen Ursachen zum Thema hat, vgl. Ripoll, "Martí y el socialismo", S. 28-31. Es propagiert eine gerechte und ausgeglichene Verteilung des Reichtums, d.h. einen Moment, in dem sich 'Kapital' und 'Arbeit' vereinen sowie gegenseitig unterstützen und der durch eine 'natürliche', den Gesetzen der Menschheit nicht zuwiderlaufende Evolution der Gesellschaft erwirkt werden soll. Martí setzt nun in dem Vorwort eine weit über 'Lesen und Schreiben' hinausgehende Edukation – "mensajera de vida" – dem sozialistischen Kampf – "tambor de odio" – entgegen. Das von ihm konstatierte "desequilibrio social" soll letztlich einer "vida espiritual feliz y sensata" weichen, "que acelere en la obra del Universo la muerte de la fiera y el triunfo del ala" – "[...] el triunfo definitivo de la calma activa es ser caballero de los hombres, obrero del mundo futuro, cantor de alba, y sacerdote de la Iglesia nueva."

⁸³⁹ *DPM*, S. 587 ("El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana, Nueva York, 14 de ene. 1893, V, S. 68). "Pueblos" – "(un)pueblo" – "Nuestra América"/"continente" – "humanidad" – "universo": dies ist der für den Krausismus so typische, aufsteigende Ansatz, der sich auch in Martí's Volkskonzept manifestiert. Aus diesem Ansatz heraus bilden die Völker, die "patrias pequeñas" ("Biblioteca americana", VIII, S. 313), und darüber hinaus das Volk von *Nuestra América* ("patria mayor") einen Teil der Menschheit, des "pueblo humano", der *patria-humanidad* und des universellen Lebens. Auf diese synthetische Relation Amerika-Menschheit-Universum deutet auch einer der *boletines* aus dem Jahre 1875: "Breve imagen es la familia de los pueblos, con esta ley de analogías simpáticas que andando a la par, forman la progresiva vida universal" (in: *RU*, 21 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 131). In seiner (recht erschreckend) sublimierten Schilderung des nordamerikanischen Bürgerkriegs, der im Namen der 'Befreiung der Sklaven' 600 000 Tote forderte, richtet Martí seinen Blick ebenfalls auf die Ankündigung einer wahren "Humanidad" (vgl. jedoch XVIII, S. 293; *EEU*, S. 1364ff.). "Dicha" und "claridad" symbolisieren ebenso wie in der *Edad de Oro* das 'vollkommene Glück', welches die 'menschliche Spezies' erwartet: "Las guerras deben verse desde las nubes. Bien está que medio millón de seres humanos muera para mantener seguro a la Humanidad su único hogar libre sobre el Universo. [...] ¿Quién no entrevé, en la magnitud de los pesares que acarrea el estado rudimentario de la especie humana, la claridad dichosa que la aguarda, después de su acendramiento y paso doloroso por los mundos? ¡Qué paz para equilibrar este comienzo! Arrebata el pensar en esa suprema dicha" ("El general Grant", in: *La Nación*, 27 de sept. 1885, XIII, S. 93; zum Blick "desde las nubes" vgl. Díaz Quiñones, Arcadio, "Martí: la guerra desde las nubes", in: *EEU*, S. 2129-2148).

⁸⁴⁰ "Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 27 de ene. 1884, *EEU*, S. 319.

⁸⁴¹ "Política internacional y religión", 19 de marzo 1890, *EEU*, S. 1373. Martí bezieht sich an dieser Stelle auf die religiöse Auseinandersetzung zwischen "autoritarios" und "liberales", wie der Prediger Phillip Brooks sie wiedergibt, wobei sich Martí's Position der zweiten annähert. Das Erreichen einer *fe racional*, in Harmonie mit dem Bewusstsein der eigenen

Der nordamerikanische Prediger Henry Ward Beecher, so die Worte Martí, "anunció desde el último templo grandioso de la cristianidad que la religión venidera y perdurable está escrita en las armonías del Universo."⁸⁴² Der gleiche kommende Zustand manifestiert sich in dem Text über den nordamerikanischen Dichter Walt Whitman und die (also nicht nur) diesem von Martí attribuierte Poetik und 'neue Religion':

la misma aspiración humana a hallar en el amor, durante la existencia, y en lo ignorado después de la muerte, un tipo perfecto de gracia y hermosura, demuestra que en la *vida total* han de ajustarse con gozo los elementos que en la *porción* actual de vida que atravesamos⁸⁴³ parecen desunidos y hostiles.⁸⁴⁴ La literatura que anuncie y propague el concierto final y dichoso de las contradicciones aparentes,⁸⁴⁵ la literatura que, como espontáneo consejo y enseñanza de la Naturaleza, promulgue la identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el

Freiheit und einem von Aberglauben gereinigtem religiösen Gefühl von Gottinnigkeit steht jedoch auch im Zentrum der krausistischen Religionskritik (vgl. Rodríguez de Lecea, "Filosofía de la religión del krausismo español", in: *Reivindicación de Krause*, S. 66-67; vgl. auch hier Anm. 506 u. 758). Die Ablehnung von Unterordnung der Vernunft unter den Glauben betont Arce Valentin sowohl für den Krausismus als auch für Martí (*Poesía der kommenden Welt*, S. 72-73).

⁸⁴² EEU, S. 813. "Una iglesia sin credo dogmático, sino con ese grande y firme credo de la majestad del Universo y la del alma buena e inmortal que inspiran ¡qué gran iglesia fuera! ¡y cómo dignificaría a la religión desacreditada! ¡y cómo contribuiría a mantener encendido el espíritu en estos tiempos ansiosos y enmonedados! ¡y cómo juntaría a todos los hombres enamorados de lo maravilloso y necesitados de tratarlo, pero que no conciben que pueda haber creado en el hombre facultades inarmónicas la naturaleza que es toda armonía [...]", postulierte Martí in "Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos" (in: *La América*, Nueva York, jun. 1884, VIII, S. 440-441).

⁸⁴³ Die Maxime "patria es humanidad" postulierte Martí nach dem gleichen und deutlich an krausistischem Sprachgebrauch angelehnten Grundmuster, "es aquella *porción* de la humanidad que vemos más de cerca [...]" (V, S. 468; hier Anm. 679). "Ningún gran beneficio se adquiere sin gran cost. Es ley económica aplicable a la vida de los pueblos, *porción* de la vida universal, donde todas las leyes están íntimamente trabadas, y donde todo es análogo" ("Cuaderno de apuntes 5", XXI, S. 165). "Pollice verso" der *Versos libres* formuliert: "La vida es grave.— / *Porción* del Universo [...]" (in: *Poesía Completa*, I, S. 62). Die Menschen sind Portionen; Portionen des Volkes, der Menschheit, des Ganzen, des Universums: "la felicidad general de un pueblo" – "independencia individual", "una nación libre" – "pobladores libres", "independencia de un pueblo" – "respeto a cada uno de sus hijos", "organismo humano" – "organismo nacional", "todo" – "las partes todas", "el conjunto" – "las partes"; "alma de Humanidad" – "dignidad individual", "humanidad" – "porción de ella"; andersherum ausgedrückt: *lo particular – lo general, el detalle – el conjunto, la parte/porción – el todo, lo vario – lo uno, lo individual – lo humanolla Humanidad, lo concreto – lo universal*. Eng mit der Vorstellung der Entwicklung einer "porción actual de vida" (*vario*, Analyse) hin zu einer "vida total" (*Uno*, Synthese) verbunden ist die Bewegung von einem jetzigen Zeitalter der Analyse zu einem kommenden der Synthese: "Están de moda los detalles, en letras, en pintura, en política, en filosofía. Como a los que se dedican a trabajos de pelo sucede, de tanto mirar de cerca, se pierde la vista" – "Este siglo prepara la filosofía que ha de establecer el siglo que viene. Este es el siglo del detalle: el que viene será el siglo de síntesis" (*Fragmentos*, XXII, S. 201; "Carta de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, 21 de ene. 1882, EEU, S. 140). Dieser Epoche der Details, der Analyse, ordnet Martí auch den Darwinismus zu: "Pero el que se aísla en la contemplación del detalle corre riesgo de incapacitar su mente para la comprensión y penetración del conjunto: como de estudiar en un solo punto la analogía universal ha surgido, como consagración incompleta de una verdad que el Universo publica, la teoría darwiniana" (*Fragmentos*, XXII, S. 190-201; vgl. auch "El poeta Walt Whitman", EEU, S. 856; zu Zola: XXI, S. 146). Dieser Kontext wäre durch den bereits angeführten Text "Buenos y malos americanos" zu ergänzen: "[...] esos raquíuticos naturalistas de ojos cortos, que de puro mirar a los detalles pierden la capacidad de entender [...] la armonía de la Naturaleza" (abril 1884, VII, S. 253). Auch Fragment 137 deutet auf eine kommende Epoche der Synthese, welche die aktuelle, kritische und von Egoismus, "incesante estudio y cambio de ideas" sowie Verwirrung gezeichnete Periode überwindet: "Ahora, cuando el equilibrio se restablezca," – man könnte hier sagen: von realistischer und idealistischer bzw. ideeller Weltanschauung – "y se vuelva a creer, se tendrá este beneficio enorme y, como dejo útil de la actual escuela, el conocimiento necesario analítico y minucioso de la vida" (XXII, S. 82). Denn: "El conocimiento de los detalles es indispensable para la preservación de la grandeza" ("El general Grant", hier: EEU, S. 508) – "el genio perfecto es el que con el poder supremo de la moderación, co-explica el análisis y la síntesis [...]" (*Fragmentos*, XXII, S. 236). Fehlt dieses Equilibrium, resultiert daraus eine Disharmonie zwischen *detalle/las partes/Analyse* und *conjunto/el todo/Synthese*, und diese ist es, die Martí in seiner Epoche erblickt.

⁸⁴⁴ Analog dazu betrachtet Martí den Zustand der nordamerikanischen Gesellschaft, in welcher ein Übermaß an "cuidado propio" den "cuidado público" erstickte, als einen der (überwindbaren) Disharmonie: "parece al contrario que será posible [...] ir acomodando sobre quicios nuevos sin amalgama de sangre los elementos desiguales y hostiles creados por un sistema que no resulta, después de la prueba, armonioso ni grato a los hombres" ("Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", México, 4, 5, 6 de nov. 1886, in: EEU, S. 728 u. 734).

⁸⁴⁵ Über die Zukunftsvision der Krausisten schreibt López-Morillas: "[...] la época actual, de confusión y polémica, de militante egoísmo nacido de la anarquía moral, está destinada a ser sucedida por otra en que la oposición entre el espíritu individual y el colectivo se verá resuelta en una síntesis que la supere y trascienda" ("Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, Barcelona 1973, S. 23). Die "nueva síntesis que presagia el porvenir", heißt es bei Francisco Giner de los Ríos, wird nicht in Erscheinung treten "hasta que, desenvuelta *proporcionadamente* la infinita multiplicidad de elementos y partes que encierra la sociedad humana y cuyas complicaciones turbaron al parecer la calma primera, vuelva a enseñorearse la perdida unidad, respuesto ya también el espíritu en el dominio y régimen de las potencias" ("Del género de poesía más propio de nuestro siglo", in: *Obras Completas*, III, Madrid 1919, S. 50-54 [Herv. S.G.]). Auch Francisco de Paula Canalejas geht auf eine Literatur ein, welche dem Anspruch genügt, die Gegensätze und Widersprüche seiner Epoche aufzulösen: "[que] resuelva en las soberanas síntesis de la creación estética las antinomias que hierven en la conciencia general" ("La poesía dramática en España", in: *La poesía moderna: discursos críticos*, Madrid 1877, S. 75; beides zitiert nach López-Morillas, "Estudio preliminar", S. 24-25). Die Gegenwart wird gesehen als Zeit der *variedad* und damit der Analyse: der Desorientierung, der Gegensätze, der Instabilität, des *desacuerdo*, des Bruches von Werten.

estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan [...] no sólo revelará un estado social más cercano a la perfección que todos los conocidos, sino que, hermanando felizmente la razón y la gracia, proveerá a la humanidad, ansiosa de maravilla y de poesía, con la religión que confusamente aguarda desde que conoció la oquedad e insuficiencia de sus credos antiguos.⁸⁴⁶

"Mundo puro"⁸⁴⁷, 'Brüderschaft aller Menschen', "universo de monarcas", "armonía venidera"⁸⁴⁸, "tipo perfecto de gracia y hermosura", "vida total", "concierto final", "felicidad universal (venidera)",⁸⁴⁹ "paz superior", "comunidad inmensa": Utopie einer Freiheit und Menschheit für alle;⁸⁵⁰ einer Menschheit, die in einer Art *estado sumo* (auch) jenen *pecado* der 'Rassen' überwindet.

Diesem beinahe übermenschlichen Endziel – der 'zu realisierende[n] Menschheit' in den Worten Orías⁸⁵¹ – ist letztlich Martí's gesamtes Schreiben und Handeln verpflichtet und lässt sich in zahlreichen Themenkomplexen als ethische Maxime, Utopia schlechthin, herausfiltern. Und obwohl Martí (ebenso wie die Krausisten) sich des langen Weges bis hin zu diesem Zustand bewusst ist, propagiert er dennoch dessen Eintreten:

Y, extinguida la monarquía, se va haciendo un *universo* de monarcas. Día lejano, pero cierto.⁸⁵²

Folgen wir im Rahmen einer ersten Zusammenfassung Taguieff in seiner Reformulierung der Menschenrechte, tritt Martí der Korruption ebendieser Rechte durch die Produzenten rassistischer Lehren und ihrer Derivate entgegen, indem er sie vor allem als 'Pflicht gegenüber allen Menschen', d.h. den *anderen* Menschen vermittelt. Martí's Texte sind vor allem deontologisch geprägt. Verstöße gegen diese Rechte hingegen bedeuten einen Schlag auf jede und damit auch die *eigene* menschliche

⁸⁴⁶ "El poeta Walt Whitman", Nueva York, 1887, XIII, S. 141 (Herv. S.G.). Und noch einmal besagt die Lehre der Natur, dass Unterschiede, Widersprüche, Oppositionen und Divisionen Form sind und nicht Essenz.

⁸⁴⁷ "Morir no es descanso. No hay descanso hasta que toda la tarea no esté cumplida, y el mundo puro hallado [...]" (DPM, S. 386).

⁸⁴⁸ In *EEU* ist statt "concierto final y dichoso" "armonía final y dichosa" abgedruckt (S. 858).

⁸⁴⁹ So fasst "El poeta Walt Whitman" den Dichter auf als "hombre que" "lee la promesa de final ventura en el equilibrio y la gracia del mundo" (*EEU*, S. 856). Dieser kommende Zustand wird sowohl mit einer scharfen Religionskritik als auch einem Aufruf an die Poeten verschränkt, eine neue und definitive 'Religion' zu erschaffen – die der Freiheit: "No de rimillas se trata y dolores de alcoba, sino del nacimiento de una era, del alba de la religión definitiva, y de la renovación del hombre" (ebd., S. 862). "La libertad debe ser, fuera de otras razones, bendecida, porque su goce inspira al hombre moderno,—privado a su aparición de la calma, estímulo y poesía de la existencia,—aquella paz suprema y bienestar religioso que produce el orden del mundo en los que viven en él con la arrogancia y serenidad de su albedrío. [...] Levantaos, porque vosotros sois los sacerdotes. La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad el culto nuevo. Ella aquietta y hermosea lo presente, deduce e ilumina lo futuro, y explica el propósito inefable y seductora bondad del universo" (ebd., S. 858); "[...] el ejercicio de la libertad conduce a la religión nueva" postuliert entsprechend "Henry Ward Beecher" (*EEU*, S. 811). Als weitere Ergänzung bietet sich "La excomunión del padre McGlynn" an (*EEU*, S. 903-910; auch *DPM*, S. 600-603). Nicht so klar ausformuliert, aber durchaus angedeutet wird diese Mission der Literatur jedoch schon 1878 in Guatemala (vgl. "Libros Nuevos", *OCEC*, V, S. 295).

⁸⁵⁰ Bei einem 'Zusammenlesen' der hier angeführten Zitate wird auch noch einmal deutlich, warum das Konzept des Volkes oder der *patria* nicht isoliert oder in einer rein nationalistischen Perspektive gesehen werden kann. Die von Martí (und beinahe identisch von Krause und Sanz del Río) geforderte ethische Ausrichtung geht in einer aufsteigenden Bewegung vom Individuum aus über "los demás", das Volk oder die (kleinere) *patria*, den Kontinent, die Menschheit, das Universum. Damit ergibt sich wiederum jenes pyramidale *Versus uni*, das all diese Komponenten umschließt (vgl. nochmals Ureña u.a., *El 'Ideal de la humanidad'*, S. 178). Ebenso wie alles, was die Menschen teilt, spezifiziert und trennt, in "Mi raza" und "Nuestra América" als "pecado contra la humanidad" definiert wird, wird Kuba am Kontinent, der Menschheit und der Welt ausgerichtet: "Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna" – "Es un mundo lo que estamos equilibrando" ("El tercer año del Partido Revolucionario Cubano", in: *Patria*, Nueva York, 17 de abr. 1894, III, S. 141-143). Dass diese Menschheit, ebenso wie im Krausismus, potenziell unbegrenzt ist, geht aus Martí's Notizheften hervor: "La Tierra no es todo el universo. Hay otros planetas que no conocemos" (XXI, S. 16).

⁸⁵¹ *Martí y el krausismo*, S. 45.

⁸⁵² "Los códigos nuevos", 1877, VII, S. 99; *OCEC*, V, S. 90 (Herv. S.G.). Auch wenn vielfach Arbeiten zur Philosophie Martí's und deren Relationen zu Teilaspekten seines Werks in Kuba veröffentlicht wurden, scheinen die Autoren davor zurückzuschrecken, diesen Ansatz wirklich zu Ende zu denken. So integriert, um zwei Beispiele anzuführen, Rojas Osorio die philosophischen "principios fundamentales" von Martí gerade nicht in seine Darstellung von Ökonomie und Politik. In diesem Kontext greift er (wie so viele andere) auf Henry George und Lenin zurück und nähert sich damit dem durch Letzteren geprägten Begriff des *demócrata revolucionario* ("Conceptos filosóficos-políticos de José Martí", in: *Anuario del CEM* 19 [1996], S. 126-148 [Herv. S.G.]). Pernas Gómez wirkt wie auch andere recht bemüht, Martí's 'revolutionäre Aktion' letztlich von seinem philosophisch begründeten Denken abzugrenzen und die Trennung dieser Bereiche zu betonen. Kurz: Das 'soziopolitische' Denken Martí's wird von seinem philosophischen abgespalten ("Naturaleza, poesía y lenguaje en los *Versos sencillos* de José Martí", in: *Anuario del CEM* 19 [1996], S. 190-191 [Herv. S.G.]).

Wange. "Yo quiero que [...] el hombre ande libre en la humanidad". Diesem Weg und Ziel stehen die 'Rassen' im Wege. Ein 'rassischer' Mensch ist nicht frei. Die 'Rasse' ist ein Käfig. Vielleicht ist es tatsächlich diese Grundhaltung, welche die in Martí's Texten angelegte Dezentrierung bewirkt,⁸⁵³ einerseits eine Öffnung auf den Anderen hin, andererseits das Aufnehmen des Anderen im Ich, im eigenen Körper; eine Haltung, die mit den 'Rassen' nicht kompatibel ist (und Grundlage für jeden Arrassismus sein dürfte). Auch wenn sich einige Texte nicht gänzlich von den rassentheoretischen Schemata und ihren Konnotationen lösen können ("los negros"), bildet Martí's grundlegende Wahl das menschliche Wesen, das – Ähnlichkeits- und Identitätsbeziehungen von *semejanza* und *mismeidad* bilden dabei Antonyme gegenüber der Betonung, Festschreibung und Verabsolutierung von unterscheidenden Merkmalen des Bezugsdiskurses – mit keiner der 'rassischen' Typizitäten und simplifizierten Kategorien gleichzusetzen ist. Martí setzt auf *eine* menschliche Natur. Ein fundamentaler Unterschied zu den in Teil I untersuchten Autoren besteht denn darin, dass er das Menschenrecht – das Recht (der Anderen), ein Mensch zu sein⁸⁵⁴ – in das Zentrum seiner Argumentation stellt. Letztlich, so ist aus "Del Viejo al Nuevo Mundo. Escenas neoyorquinas" abzuleiten, sollte es nach Martí denn nur eine Rasse geben: "Las razas se niegan a enemistarse; y se está creando una que las encierra a todas, y borra sus linderos, y como ejército de soldados de coraza de luz, brilla: la raza de la libertad."⁸⁵⁵

Die hier besprochenen Prinzipien sind das Prisma, durch das Martí den Menschen, die Welt und das Universum sieht und bilden zugleich die Basis ganz zentraler Argumentationen. Sie bilden den Schlüssel zu Martí's Werk. Eine Analyse der martianischen Texte, die von diesen Postulaten absieht, trifft den Kern des martianischen Denkens nicht und kann somit eine ganze Bandbreite an Positionen nicht annähernd adäquat erfassen.

⁸⁵³ Vgl. die näheren Erläuterungen in *Die Macht des Vorurteils*, S. 421.

⁸⁵⁴ Vgl. auch XXI, S. 281.

⁸⁵⁵ In: *La Nación*, 14 de oct. 1884, *EEU*, S. 373.

Teil III

Konzeptionen von *mestizaje* bei Martí

1. Visionen, Masken und Stelzen

In der mixophobischen Phantasie birgt die Assimilation den schlimmsten Fehler der Kolonialisierung durch den Westen. Die Mixophobie erfordert die Differenz. Und im rassistischen Denken sind Rassenunterschied und Kulturunterschied zwei Namen für das gleiche Phänomen. Das erste, deskriptive, Wort heißt Differenz. Das letzte, präskriptive, Wort lautet ebenfalls Differenz.
Pierre-André Taguieff⁸⁵⁶

Racial biology, in short, by mid-nineteenth century was a science of boundaries between groups and the degenerations that threatened when those boundaries were transgressed.
Nancy Leys⁸⁵⁷

Este no es el siglo de lucha de razas,—sino el siglo de afirmación de derechos.
José Martí⁸⁵⁸

Durch seinen Aufenthalt in drei politisch unabhängigen, postkolonial geprägten amerikanischen Ländern und im Besonderen aufgrund der direkten und als sehr persönlich erfahrenen Konfrontation mit den indigenen Zivilisationen bzw. deren herabgewürdigten Erben gelangt Martí zu einer diachronisch perspektivierten Konzeption der amerikanischen Völker, welche ihrer Entstehung und somit auch dem Prozess der Mestizisierung besonders Rechnung trägt.⁸⁵⁹ Sie setzt zunächst bei der allgemeinen Vorstellung eines mestizischen Amerikas an und betont – und genau an diesem Punkt scheint mir jener Ansatz des krausistisch fundierten *Universums* greifbar zu sein – mit zunehmendem Maße das Charakteristische, Partikulare des Kontinents, welches neben der Präsenz indigener Völker just im *mestizaje* seine Begründung findet bzw. finden sollte.⁸⁶⁰ Nachdem Martí auch was diesen Aspekt

⁸⁵⁶ *Die Macht des Vorurteils*, S. 296.

⁸⁵⁷ "Races and Proper Places", S. 98.

⁸⁵⁸ "España", in: *La Opinión Nacional*, 23 de marzo 1882, XIV, S. 407.

⁸⁵⁹ Das Thema des *mestizaje* korrespondiert, wie es auch für andere von Martí behandelte Themenbereiche gilt, weder mit einem fest zu umreißenen Textkorpus noch einer ausgearbeiteten Theorie. Trotz der dadurch entstehenden, methodologischen Schwierigkeiten ist es möglich, die martianischen Konzeptionen zum *mestizaje* zu einem groben Komplex zusammenfassen, der jedoch eher durch ein intratextuelles Gewebe und entsprechende Dependenzien als ein kohärentes Gedankengebäude gegeben ist.

⁸⁶⁰ Der Krausismus mag gerade wegen der Universalität vieler seiner Axiome auf der einen Seite, und der Betonung der geokulturellen Besonderheiten sowie deren Entfaltung auf der anderen sowohl in Spanien als auch in Lateinamerika adaptiert worden sein. Hinsichtlich der Rezeption von Cousin und des Krausismus spielt etwa für Gómez Martínez gerade der amerikanische Kontext eine wichtige Rolle: "[...] los iberoamericanos encontraban en tales ideas europeas una formulación epistemológica de algo que ellos ya sentían y que en cierto modo respondía al carácter mestizo de su propia cultura" ("El krausismo en Iberoamérica", S. 54). Insbesondere die Rücksicht auf nationale und ethnische Faktoren ist dem Krausismus inhärent, und es ist ein Verständnis von Kultur (und Recht) als dem einer freien Entwicklung der jeweiligen Partikularitäten, das sich insbesondere ein ethnisch vielfältiges Gebilde wie Lateinamerika eignet und daher sicherlich einen besonderen Reiz für Martí gehabt hat. "Estos pueblos [europeos] y todos deben conservar [...] cada cual la originalidad de su carácter y destino en la unidad del destino humano, determinarán este carácter y lo educarán reuniéndose en sociedades gradualmente comprensivas, y llegarán últimamente a unirse en una alianza y pueblo terreno." Eine "allseitige harmonische Ausbildung" soll zur Vollendung einer aus "Brüdervölkern" bestehenden Menschheit führen (Ureña, "Resúmen"/Paragraph 80, "Sociedad humana — Porvenir"). "Selbstlebenweise" (Charakter, Kultur des Individuums) und "Volklebenweise" (Charakter, Kultur eines Volkes, einer Nation) sollen perfektioniert und mit der Perfektionierung der Menschheit harmonisiert werden, in ihrer Spezifität jedoch grundlegend erhalten bleiben (ebd., S. 92). "Suprimir la oposición [Verschiedenheit] de los pueblos en la humanidad no es posible ni deseable; tanto valdría esto como secar la fuente de la vida interior y fecunda de la humanidad misma" (ebd., S. 94; vgl. auch S. 142-143, 148-149). Und dies gilt gerade, weil das jeweils eigene (eines Individuums, eines Volkes, einer Kultur) als das Partikulare, *lo vario*, postuliert wird, als eine Parzelle der Menschheitskultur, des Ganzen, des *espíritu humano* schlechthin, des Universellen – "la unidad con su interior variedad" (ebd., S. 225). Mit Blick auf lateinamerikanische Belange mag Krauses Philosophie der Religion aufgrund ihrer Fundierung im (eher ursprünglichen) Christentum durchaus als ambivalent gesehen werden (inklusive seiner Idee von Europa als Erziehungsinstanz der Völker); eine im *Wesentlichen* getroffene Übereinstimmung bei gleichzeitiger Verschiedenartigkeit von Formen, Gestalten und

anbelangt bereits in den mexikanischen Artikeln die Achse Mexiko-Amerika skizziert⁸⁶¹ (ähnlich wie im Falle der Relation *hijo-madre*), räsoniert er wenige Jahre später in Formulierungen, die auf ganz Lateinamerika extrapoliert werden:

Las soluciones complicadas y sofisticadas a que se llega en los pueblos antiguos, nutridos de viejas serpientes, de odios feudales, de impaciencias justas y terribles [...] no pueden ser las leyes de la vida para un país constituido excepcionalmente, habitado por razas originales cuya propia mezcla ofrece caracteres de *singularidad*.⁸⁶²

Den diesbezüglichen Ausführungen der reiferen Perioden Martí ist einerseits eine affirmative Bedeutung beizumessen; andererseits wird sich eine deutlichere Problematisierung bzw. konzeptuelle Erweiterung abzeichnen. Die Mestizisierung⁸⁶³ ist – auf einer ersten Ebene – ein *Nuestra América* auszeichnender Fakt, der zunächst einmal durch rein körperlich-biologische, jedoch, wie noch näher zu sehen sein wird, auch historische und kulturelle Komponenten bestimmt wird und den zu übergehen zum Scheitern verurteilter Exotismus bedeutet. Er muss nicht – als rassischer und auszumerzender Makel begriffen – rückgängig gemacht, sondern schlichtweg anerkannt werden. In nicht wenigen Texten ist die Affirmation einer mestizischen Realität an eine programmatisch ablehnende Haltung gegenüber dem servilen Import exogener Konzepte gebunden, die aufgrund ihrer kontextuellen Entstehung und Einbindung in *Nuestra América* nicht applizierbar sind (*copia*, *traducción* und *préstamo* sind in dieser

Ausgestaltungen ist es jedoch, was er anstrebt (vgl. ebd., S. 228 u. 148-149).

⁸⁶¹ Etwa im "Boletín" vom 11. Mai 1875, in: *RU*, *OCEC*, II, S. 39; vgl. auch "Boletín", in: *RU*, 25 de mayo 1875, ebd., S. 53. Auch und besonders in der Rezension des für den lateinamerikanischen Raum hochgelobten Buches *La democracia práctica* des argentinischen Juristen Luis Varela wird die besondere Entstehungsgeschichte der 'Neuen Welt' verankert. Dabei deutet sich bereits die später in "Nuestra América" präsente Formel an, welche die Berücksichtigung dessen, was ist – "a lo que es [...] hay que atender" –, zum Maßstab für 'Unser Amerika' erklärt: "Somos libres, porque no podemos ser esclavos: nuestro continente es salvaje, y nuestra condición es el dominio propio: pero no sabemos ser libres todavía. [...] América, gigante fiero, cubierto con harapos de todas las banderas que con los gérmenes de sus colores han intoxicado su sangre, va arrancándose sus vestiduras, va desligándose de estos residuos inamalgamables, va sacudiendo la opresión moral que distintas dominaciones han dejado en ella, va redimiéndose de su confusión y del servilismo de las doctrinas importadas, y vive propia vida, y ora vacilante, firme luego, siempre combatida, estorbada y envidiada, camina hacia sí misma, se crea instituciones originales, reforma y acomoda las extrañas [...]. El demócrata americano, con ser *uno en espíritu*, ha de ser *distinto en la forma* del demócrata europeo. *Una* es la belleza y *múltiples* las maneras de realizarla. *Una* es la libertad y *distintas las maneras* de conseguir su afianzamiento. [...] Se es liberal por ser hombre; pero se ha de estudiar, de adivinar, de prevenir, de crear mucho en el arte de la *aplicación*, para ser liberal americano. Esto enseña el libro de Varela [...]. Hay quien ha pensado muchas veces en los inconvenientes de la formación de un sistema americano, en su necesidad absoluta, en el *carácter especial* de nuestras tierras que nos exige *especiales formas*. [...] Y el que haya pensado en la originalidad de nuestra vida, en su lucha constante con la heterogeneidad de su formación, en la obra propia que nos demanda este propio y vigoroso continente, leerá mucho y leerá muchas veces el libro del doctor de Buenos Aires, porque con él y otros parecidos, ha de llegarse a la formación de una Constitución americana" (in: *RU*, 7 de marzo 1876, *OCEC*, III, S. 166 u. 167-168 [Herv. S.G.]). Dem Krausismus eigen war nicht nur das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Verschiedenen, Multiplen; das eigene, Partikulare der verschiedenen (auch europäischen) Völker, "el llamado genio nacional [que] nunca es idéntico", habe sich insbesondere in ihrer Konstitution niederschlagen. Biagini zitiert aus dem *Ideal* (Ausgabe Buenos Aires, Hyspamérica, 1985): "Dad al más civilizado de los pueblos europeos una constitución fundada sobre la idea de la sociedad fundamental humana: el pueblo, sin embargo, no sostendrá esta organización sino cuando ella corresponda a su cultura histórica como pueblo, su moral (costumbres), su ciencia, su vida económica y demás" ("Precursores del estado benefactor", S. 214 u. 216). In diesem Kontext spricht etwa Ahrens von der Notwendigkeit der *reziproken Beziehung* oder Aktion des Rechtssystems, der dem jeweiligen Volk eigenen Lebensweise und der jeweiligen zeitlich-historischen Umstände (vgl. Clementi, "Una lectura", S. 189-190). Auffällig ist daher für das der *Revista Universal* entnommene Zitat auch der Bezug zu Castelar und dessen positive Bewertung der *Democracia práctica* (vgl. hierzu auch Achugar, "Algunas ideas de Martí entre 1875-1877", S. 117-118).

⁸⁶² "Un viaje a Venezuela" (o.O.u.J., 1881?), XIX, S. 160 (Herv. S.G.).

⁸⁶³ Eine strikte begriffliche Unterscheidung zwischen *mestizaje*, *mezcla* oder Hybridität (*cruzamientos* kann ebenfalls genannt werden) trifft Martí nicht. Ein gerade mit dem Begriff der Hybridität verbundenes, postmodernes Verständnis greift hier nicht. Es scheint also ratsam, die Semantik von zeitgenössischen, mit der Mestizisierung assoziierten Begriffen und die ihnen zugeschriebenen Bedeutungsspektren und jeweiligen Oppositionen nicht retrospektiv auf die Terminologie Martí zu übertragen (zum zeitgenössischen Begriff der Hybridität vgl. etwa Schumm, Petra, "Mestizaje" und 'culturas híbridadas' – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", in: Scharlau, Birgit [Hrsg.], *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen 1994, S. 59-80; für eine diachrone Darstellung vgl. Young, *Colonial Desire*). Vor allem das Hybride verwies in der Epoche der 'rassischen' Konstruierung auf den Bereich der Zoologie und ging insbesondere mit eugenischen Konzepten einher. Das Heterogene wurde in den Rassenlehren als etwas aufgefasst, was die 'Art zerstört', als etwas 'Artfremdes' (und dürfte allein schon deswegen bei Martí nur Ablehnung hervorgerufen haben). Der synchrone (und dabei wiederholt antithetische) Bezug der von dem gebürtigen Kubaner eingesetzten Begrifflichkeiten sollte wenigstens implizit mitbedacht werden. Noch in einem 1951 publizierten Text und ohne damit die Idee von Minderwertigkeit auch nur anzudeuten, vermerkt ein so anerkannter Indigenist wie Juan Comas zur lateinamerikanischen Kultur: "*Es una cultura mestiza*, si se acepta esta expresión en el terreno cultural" (*Ensayos sobre Indigenismo*, México 1953, S. 125 [Herv. Comas]).

Hinsicht Basiskonzepte Martí⁸⁶⁴ und verweisen recht klar auf ihre Verankerung in jenen mexikanischen Debatten und Ansätzen, welche die kulturpolitische Agenda der um Altamirano gescharten Zirkel in ihrer ganzen Aktualität beherrschten und sich recht schnell in Martí's Positionen niederschlugen⁸⁶⁵). Die beiden Aspekte bedingen sich in gewisser Weise gegenseitig:

Y es que la tierra mestiza anuncia al mundo codicioso que ya es nación el indio solo de los treinta fieles [...] detrás del Presidente que prepara el país híbrido para la república real y sensata.⁸⁶⁶ – De todas las sangres estamos hechos, y hay que buscar al compuesto modos propios.⁸⁶⁷ – ¿[...] no viéramos, al nacer como pueblos libres, que el gobierno de una tierra híbrida y original,⁸⁶⁸ amasada con españoles retaceros y aborígenes torvos y aterrados, más sus salpicaduras de africanos y menceyes, debía comprender, para ser natural y fecundo, los elementos todos que [...] se levantaron a fundarla?⁸⁶⁹

Zwei Jahre später formuliert Martí in "Nuestra América": "Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales".⁸⁷⁰ Vor allem drei Aspekte sind hier hervorzuheben: 1) Zusammensetzung, Originalität und Besonderheit⁸⁷¹ sind im Vergleich zu Europa die entscheidenden Merkmale. Durch die Mischung wird *Nuestra América* weder 'schlechter' noch 'besser'; aber es unterscheidet sich durch sie von den europäischen Völkern und den in Europa gültigen und praktizierbaren Normen, Gesetzen und Formen.⁸⁷² 2) Damit steht Martí in obigen Auszügen auf der einen Seite tatsächlich außerhalb der rassistisch fundierten Schemata: Denn er umgeht nicht nur jeden biologischen Determinismus, sondern auch dessen mixophile Umkehrung, d.h. eine Art umgekehrten Determinismus im Sinne einer futuristischen Apotheose der Mischung, welche diese als grundsätzlich und immer gut sowie als Rettung, Heilmittel und Zukunftsträger (wie später bei Vasconcelos⁸⁷³, angedeutet bei Hostos⁸⁷⁴) apostrophiert. Die 'Rassen' und deren 'Kreuzung' besitzen in

⁸⁶⁴ Auch der Begriff "transfusión" lässt sich nachweisen ("Carta a La República", Tecucigalpa, 14 de ag. 1886, *EEU*, S. 670).

⁸⁶⁵ Diese werden wiederholt anzusprechen sein.

⁸⁶⁶ "El día de Juárez", Nueva York, 1894, VIII, S. 256.

⁸⁶⁷ "Carta a Gonzalo de Quesada", Nueva York, 1892, V, S. 196. An dieser Stelle bezieht Martí sich auf Kuba.

⁸⁶⁸ In den Fragmenten setzt Martí einer nicht näher definierten "juventud generosa de entonces" eine "juventud híbrida" entgegen (XII, S. 107).

⁸⁶⁹ "Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana", allgemein bezeichnet als "Madre América", Nueva York, 19 de dic. 1889, VI, S. 138-139.

⁸⁷⁰ VI, S. 20. Die für "Nuestra América" zentrale Idee des Erschaffens – "Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador. [...] Entienden [los jóvenes de América] que se imita demasiado, y que la salvación está en crear" (ebd., S. 17 u. 20) – hatte Martí schon 1876 in "La democracia práctica" ausgedrückt: "pero se ha de estudiar, de adivinar, de prevenir, de crear mucho en el arte de la aplicación, para ser liberal americano."

⁸⁷¹ [...] en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París [...]" ("Nuestra América", VI, S. 19).

⁸⁷² Als ganz grundsätzliche Bedingung einer funktionsfähigen Gesetzgebung postulierte Martí "que sea oportuna, que sea actual, que sea *convencible al tiempo y a la tierra* [...]" (*Fragmentos*, XXII, S. 247 [Herv. im Orig.]). Gleich mehrere der hier angesprochenen Aspekte sind in einem Text des Jahres 1893 präsent: "Tienen unos por ciencia en América, y por literatura científica y principal, el estudio minucioso de los pueblos de que les apartan origen y costumbres, y el desconocimiento punible y sistemático del país en que han de vivir. [...] pero este desdén de lo criollo, singular en quienes en lo suyo intentan influir, [...] es más a menudo prueba cierta de entendimiento segundón, que al gozo de cavar por sí en lo nuevo prefiere llevar a cuestras lo que cavó otro;" "Notable" erscheint Martí daher "el libro cuyo bosquejo ha publicado en Madrid el argentino Vicente G. Quesada" "por la verdad filial, [...] por el análisis primerizo y franco de los orígenes y cruzamientos de nuestra América; por el revés con que despidió a los americanos que desconocen en su pueblo propio la capacidad que conceden de prisa y de oídas al ajeno" ("*La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española*, libro nuevo del Sr. Vicente G. Quesada, Ministro argentino en España", in: *Patria*, 14 de feb. 1893, Nueva York, VII, S. 389). Die in Quesadas Buch vertretene positive Bewertung der spanischen Kolonialinstitutionen unterzieht Martí jedoch einer deutlichen Kritik.

⁸⁷³ Martí's Ansätze können, wie ich meine, nicht als Variante der Vorstellung einer *Raza cósmica* wie der eines Vasconcelos verhandelt werden. Vielmehr sind es rassistheoretische und eugenische Konzepte, die in der von Vasconcelos postulierten 'Rasse' ihren Widerhall finden, was sich schon anhand der von dem Mexikaner eingesetzten eugenischen Sprache (Mendel) zeigt. Auch wenn hier kein detaillierter Vergleich geliefert werden kann, sei darauf verwiesen, dass der Argumentation von Vasconcelos – wenn auch einer absoluten Mixophobie entgegengesetzt, so doch "fundamentally structured by the racism of the period" – eine Art 'mysteriöse Eugenik' zugrunde liegt, welche die eugenischen Individuen dazu treibe (oder treiben solle), sich mit 'ihresgleichen' zu verbinden und dadurch die vom genetischen Standard Abweichenden, 'Schlechten' und 'Hässlichen' auszusondern. Die *Kosmische Rasse* ist nicht deshalb eugenisch und 'rassistisch höherwertig', weil sich durch sie alle 'Rassen' perpetuieren, "but because in it were conjoined only the superior individuals of all the races" (Leys Stepan, "*The Hour of Eugenics*", S. 149; vgl. auch S. 147-153). Dies entspricht letztlich einer nur gemäßigten Mixophilie. So wird im Namen einer negativen, 'ästhetischen Eugenisierung' das Aussterben der 'schwarzen Rasse' prophezeit, die in der Logik von Vasconcelos nur 'rezessiv' und als der Fortpflanzung unwürdig erscheinen kann. Es ist die 'biologische Rasse', der ein maßgebliches Gewicht für die Entwicklung und Zukunft der

den angeführten Auszügen keine deterministische Funktion; weder wird die körperliche Erscheinungsform zur Ontologie noch zur Variablen von Degeneration.⁸⁷⁵ 3) Würde im Rassendiskurs die ethnische oder 'rassische' Geografie als eine von natürlichen Unterschieden und naturgegebenen, aufrechtzuerhaltenden Grenzen inszeniert – und diese *nicht bewahrt zu haben* ist der Grund für die 'Krankheit' Lateinamerikas –, dann setzt Martí auf der anderen Seite das Gegenteil und invertiert den Naturbegriff: "aborígenes", "africanos" und "menceyes" korrespondieren keineswegs mit zu- und festgeschriebenen "places in the economy of nature", wie es bei Leys (Stepan) heißt,⁸⁷⁶ und müssen ebenso wie "españoles" über alle Grenzen hinweg einbezogen werden, damit eine Regierungsform fruchtbar und *natürlich* sein kann. "Natural" meint hier alle Elemente, also das Gegenteil von Begrenzung und damit genau das, was im Rassendiskurs abgelehnt wird: die Überschreitung von Grenzen.⁸⁷⁷

Halten wir zunächst fest: Auch bei Martí ist Lateinamerika ein mestizisches (und dies prononciert), hier enden jedoch zunächst die Parallelen zur Amerika-Konzeption von Autoren wie Sarmiento, Bunge oder Alcides Arguedas, denn jene war vor allem Ausdruck einer 'rassisch' und pathogenetisch begründeten Ätiologie.⁸⁷⁸ Der *mestizaje*, um dies in gebotener Kürze nochmals zusammenzufassen, stellte den sichtbaren Ausdruck⁸⁷⁹ einer durch die Transgression von natürlichen (und daher natürlicherweise auch sozialen) Grenzen erzeugten physischen und/oder intellektuellen Degeneration dar – eine Perzeption, die, eingebettet in ein allgemeines und erdrückendes Gefühl von Identitätsbedrohung (der weißen, kreolisch-europäischen), mit halluzinatorischen Mustern von Unreinheit, Rückfall, 'Atavismus'⁸⁸⁰, Atrophie, Ansteckung, Schwächung, Krankheit oder, wie bei Bunge, Mord⁸⁸¹ korrespondierte und mit Taguieff auf den Begriff Mixophobie gebracht werden kann. Hier finden wir die Formel der Entwicklung vom "Besseren", Reinen "zum weniger Guten".⁸⁸² Die Rassenfusion⁸⁸³ wurde als Kern und in zunehmendem Maße als obligater Ausgangspunkt eines eugenisch orientierten

Gesellschaft zugeschrieben wird. Auf eine 'rassische Analyse' kann in einer solchen Sicht also nicht verzichtet werden. Biologische Differenzen scheinen durch das Elaborat einer gemischten und als egalitär verkleideten 'Rasse' hindurch. "Constructive miscegenation,' it could be said, was thus as much a product of racism as its reverse" (ebd., S. 170). So gehörten zum Bildungsumfeld von Vasconcelos auch Le Bon und Gumplowicz (vgl. Stoetzer, *Krause and his influence*, S. 128), und eine als führender Indigenist geltende Persönlichkeit wie Manuel Gamio blieb trotz der Entfernung von einer mixophobischen Position einem eugenischen Argumentationsrahmen verhaftet (vgl. Leys Stepan, *The Hour of Eugenics*, S. 151). Erwähnenswert dürfte dabei auch sein, dass solcherlei Erhebungen in der Zeitschrift *Eugenesis* vertreten wurden (vgl. auch hier Anm. 928).

⁸⁷⁴ Vgl. dazu Teil I, Anm. 427.

⁸⁷⁵ Komprimiert formuliert in "México en los Estados Unidos" von 1887: "¡La civilización en México no decae, sino que empieza!" (*EEU*, S. 868; vgl. auch ebd., S. 946).

⁸⁷⁶ Leys, "Races and Proper Places", S. 98.

⁸⁷⁷ Wenn "Nuestra América" den Topos der Krankheit auch aufnimmt (vgl. VI, S. 16), so verweist er im Vergleich mit der 'rassisch' begründeten Ätiologie nicht nur auf andere, sondern gegensätzliche Konstellationen und Ursachen. "¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos!" – "Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal [...] y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa [...]" – "¡Estos nacidos en América, que [...] reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades!" (ibd.). 1877 hatte Martí an Mercado geschrieben: "Ni me place oír decir a los extraños,—a los verdaderamente extraños, por su espíritu acerbo de aversión,—que nuestra América enferma carece de las ardientes inteligencias que le sobran" (Guatemala, abr. 1877, *OCEC*, V, S. 85). Die "madre América" erscheint in diesen Auszügen zwar als krank, jedoch nicht als (geradezu synonym be- bzw. gesetzt) "incapaz".

⁸⁷⁸ Dieser Unterschied zeigt sich, wie noch näher zu sehen sein wird, auch dadurch, dass Martí dezidiert das Mestizische anderer Völker und Kulturen betont und durch diesen weiteren Rahmen die Bedeutung der lateinamerikanischen Mischung relativiert und entdramatisiert.

⁸⁷⁹ Bei Bunge konnte er auch 'ermittelt' werden (vgl. Teil I, Anm. 400).

⁸⁸⁰ "Volver" diente dabei als Stichwort.

⁸⁸¹ Diesen Perzeptionen entsprach nach Taguieff die Formel 'nicht alle Menschenrassen sind perfektionierbar' (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 279-280).

⁸⁸² Vgl. dazu Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 279, sowie die Darlegungen in Teil I, S. 36ff. Wenn der Mischung also als grundlegender 'Fehler' die Nicht-Einhaltung von natürlichen Grenzen unterlag, dann ergibt sich der 'schlechtere', pathologische Zustand gewissermaßen aus dem Verlassen des 'natürlichen Ortes' der als minderwertig(er) postulierten Kollektive. Spricht hingegen Martí von einer Entwicklung "de más a menos", impliziert diese den Vorwurf des Rassismus und eine ethische Verankerung.

⁸⁸³ Biologische und kulturelle Kreuzung wurden als Varianten desselben pathologischen Prozesses verhandelt.

Lösungsansatzes bezüglich der hispanoamerikanischen Rückständigkeit (Unfähigkeit, Anormalität, Krankheit, Debität etc.) dargestellt:⁸⁸⁴

Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial [...]. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Este sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido.⁸⁸⁵

Wiederholt äußerte sich in der Wahrnehmung des hispanoamerikanischen Amalgams bzw. Salats⁸⁸⁶ die auf die *indígenas* fokussierte Perspektive. Der diskursive Apparat nährt sich aus einem Konglomerat inkriminierender Anschuldigungen. Es drohten Gefahren wie Ausradierung oder Absorption. Mit der Semantik von Bedrohung überfrachtete Ausdrücke wie "enorme masa" verwiesen auf die grundlegende Annahme, der 'Wert' der gemischten hispanoamerikanischen Bevölkerung werde am Anteil des nicht-indigenen Elements bemessen (je weißer, je besser).⁸⁸⁷ Die Mischung zerstöre die *spezifischen* Werte der gemischten (vormals 'reinen') 'Rassen'; sie begünstige die 'unterlegene Rasse', so die Argumentation. In diesem Sinne meldete sich der für dieses Theorem häufig als Beleg zitierte Louis Agassiz als 'wissenschaftliche' Autorität in Sarmientos *Conflicto* zu Wort:

"Si alguno duda del mal de esta mezcla de razas, que venga al Brasil, donde el deterioro consecuente a la amalgamación [...] va borrando las mejores cualidades del hombre blanco, dejando un tipo bastardo sin fisionomía, deficiente de energía física y elemental. El híbrido entre blanco e indio [...] es pálido, afeminado, débil, perezoso y terco, pareciendo como si la influencia india se hubiera desenvuelto hasta *borrar* los más prominentes rasgos caracterizados del blanco, *sin comunicarles* su energía a su progenie.⁸⁸⁸ [...] en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca *más profundamente* sobre su progenie que las otras razas [...] los signos característicos del indio puro se restablecen *expulsando los otros*.⁸⁸⁹ [...] Otra facción [...] es el carácter debilitado de la población. [...] Con la mezcla de tres razas, parece como si toda claridad de tipos hubiese desaparecido, y el resultado es un compuesto indefinido sin carácter ni expresión."⁸⁹⁰

⁸⁸⁴ Eugenisches Gedankengut war den Debatten über 'Rassen', Evolution, Degeneration, Fortschritt und 'Zivilisation' nicht nur inhärent: "[...] the regulation of immigration in Latin America can be fully understood only by taking into account eugenic concepts, which at the very least gave them their rhetorical structure and their medical-moral rationale [...]" ("*The Hour of Eugenics*", S. 8-9).

⁸⁸⁵ Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires 1945 (1845), S. 34. Diese mixophobische Position wird im *Conflicto* beibehalten: "Iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles puros, por elemento europeo, con una fuerte aspersión de raza negra, diluido el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia, y casi los tres elementos sin práctica de libertades políticas que constituyen el gobierno moderno" (S. 113). Die Absenz der Praxis politischer Freiheiten implizierte in der Logik von *Conflicto* und *armonías de las razas* die (Nicht-)Vererbung politischer 'Fähigkeiten'. Zum Thema des Herrschaftsimperativs, der sich im Postulat der Vererbbarkeit politischer 'Fähigkeiten' wie *self-government* und deren Negation im Falle 'inferiorer' Rassen äußert, vgl. Teil I, Anm. 408. Zur von Sarmiento erhobenen Affinität der Schwarzen zum Gorilla vgl. ebd., S. 63ff.

⁸⁸⁶ Bunge gab den *mestizaje* auch durch die negativ konnotierten Begriffe *ensalada* oder *mélange* wieder. Ausdrücke wie "bárbaros mestizajes", gegen die 'Naturgesetze' verstoßende "estrambóticos hibridismos" (NA, S. 100 u. 124) oder indianische "base salvaje" (*Conflicto*, S. 95) konnten in diesem Fall beliebig vertauscht werden.

⁸⁸⁷ Der Wert einer gemischten Bevölkerung wurde in der mixophobischen Tradition am Anteil des Blutes der 'überlegenen Rasse' bemessen (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291). Dies bestätigte sich in der Argumentation von Sarmiento, Bunge und Arguedas. Wird also die Annahme einer Präponderanz indigenen Blutes geteilt, kann in dieser Logik die 'Qualität' der gemischten Bevölkerung nur äußerst 'schlecht' sein. Die Quantität der indianischen Erbmasse ist Maßstab für die mestizische Degeneration. Daraus folgt jedoch auch: Wäre die Quantität indigenen Blutes geringer, wäre auch der Wert der Bevölkerung höher...

⁸⁸⁸ Arguedas deduzierte, autorisiert durch die Lehren der 'Soziologen', die Prädominanz indianischen Blutes ganz unbekümmert aus dem mestizischen "ser colectivo, anormal". Die erste Annahme ist: 'die Bevölkerung ist mestizisch' (auch wenn man es nicht sieht). Die zweite Annahme ist: 'die Bevölkerung ist anormal'. Daraus folgt: Das indigene Blut prädominiert: "De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral y, estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente" (PE, S. 32).

⁸⁸⁹ Wie willkürlich und ideologisch motiviert (ja geradezu selektiv) solcherlei Zuschreibungen waren, kann durch ein mexikanisches Gegenbeispiel illustriert werden: Wenn ein mit recht kuriosen Daten aufwartender Artikel wie "Razas y castas de México" von Vicente Riva Palacio auch eine nähere, hier nicht zu leistende Besprechung erfordert, argumentiert der Autor, der den Indios etwa auch eine körperliche Höherwertigkeit zugesteht, unter anderem: "El atavismo era muy común en la casta de los mulatos, no sólo por la *preponderancia de transmisión* de la raza negra, sino porque la indígena carece absolutamente de este poder" (in: Trabulse, Elías [ed.], *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XIX*, vol. IV, México 1985, S. 147 [Herv. im Orig.]; ursprünglich publiziert in: *México a través de los siglos*, 1884-89).

⁸⁹⁰ *Conflicto*, S. 116-117 (Herv. S.G.). "Agassiz no admite que la progenie de negro y blanco, de blanco e indio, de indio y

Die ängstlichen, angesichts der 'indianischen Masse' geradezu panischen mixophobischen Beschwörungsformeln wurden am Ende des *Conflicto* noch einmal kategorisch auf den Punkt gebracht: "[...] el principio etnológico que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades⁸⁹¹ e ineptitudes [...]"⁸⁹² – "Seamos Estados Unidos."⁸⁹³ Auch bei Arguedas waren die mixophobischen Theoreme nicht nur mit einer unverhohlenen und kategorischen Verachtung *des* Mestizen, sondern wiederholt mit einem antidemokratischen Habitus verschränkt, der eine tiefe Furcht vor der sozialen Nivellierung durch einen 'barbarischen Egalitarismus' der Mestizenmassen erkennen ließ.⁸⁹⁴ Stigmatisierung mischte sich mit hegemonialen Intentionen:

Nadie como él tiene un concepto tan desolador de las relaciones humanas y el valor moral del hombre.⁸⁹⁵ – Para admirar mucho, le falta educarse; para sentir entusiasmo, le falta comprender. – [...] en el cholo, más que en ningún otro ser, se observa – repito –, esa propensión ovejuna que tiene más defectos que cualidades. – El cholo de las clases inferiores o descalificadas, es holgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio de la bebida [...]. – En el cholo leido y de sociedad estas predisposiciones *innatas* se manifiestan por la inclinación a vivir de una ocupación rentada por el Estado y haciendo gala de las cualidades que se imagina poseer [...]. – [...] el cholo muestra siempre la *innata* tendencia a mentir y engañar [...].⁸⁹⁶ – [...] el cholo político es falso e inestable en sus principios ordinarios, cuando los tiene [...].⁸⁹⁷ – [...] en suma [...] es el mestizaje el fenómeno más visible en Bolivia, el más avasallador y el único que explica racionalmente y de manera satisfactoria su actual retroceso.⁸⁹⁸

Der *mestizaje* war nicht nur die Fleisch gewordene Todesdrohung, er war Mord. Die Mestizen ermordeten Hispanoamerika.⁸⁹⁹ Mestizen und Mulatten entsprachen auf körperlicher, intellektueller und moralischer Ebene Missbildungen. Ebenso körperlich wie moralisch anormal und unrein, zeichneten sie sich, darin Indios und Schwarzen gleich, (nochmals) durch einen Mangel aus: "rasgo distintivo y capitalísimo común a indios y negros, a mulatos y mestizos, es la *falta de sentido moral*":⁹⁰⁰

Impuros ambos, ambos atávicamente anticristianos, son como las dos cabezas de una hidra fabulosa que rodea, aprieta y estrangula, entre su espiral gigantesca, una hermosa y pálida virgen: ¡Hispano-América!⁹⁰¹

negro, que produce mulatos, mestizos y mamelucos, pueda subsistir sin volver a uno de sus tipos originales" (*Conflicto*, S. 113).

⁸⁹¹ Die Nachkommen der indigenen "base salvaje" seien, wie es im *Conflicto* S. 94-95 u. 102 heißt, heute Teil der Städte, "comunicando al conjunto de la población su tipo específico de sumisión o de barbarie [...]". Die Indios erschienen hier wie eine ansteckende Krankheit. Weitere 'Qualitäten' waren: "limitado su poder intelectual", "no piensan", "no piensan, sino que sienten", "más o menos estúpidos", "tan incapaz de concebir como de raciocinar", "no tiene práctica de gobierno, sino instintos de propia conservación", "las ineptitudes [orgánicas] de raza para el gobierno", "el instinto salvaje", "como un oso gris", "como una llama", "perezoso, sucio, ladrón", "ebrio y cruel en todo el mundo" (vgl. Teil I).

⁸⁹² Ebd., "Sinopsis y conclusiones", S. 455 u. 456. Zu den zwei Typen oder Ebenen von Absorption (Absorption der 'weißen' Charakterzüge und Tendenzen; durch einzelne dominante Merkmale) vgl. Teil I, Anm. 251, 307, 380 u. 405.

⁸⁹³ Denn: "El norteamericano es, pues, el anglosajón exento de toda mezcla con razas inferiores" (ebd., S. 310). Palacios, der sich am Konzept der 'affinen Rassen' bzw. 'Varietäten' orientierte, betrachtete die Nordamerikaner explizit als Mestizen, "pero solo de las variedades de una misma raza" – in diesem Fall einer überlegenen (*Raza chilena*, S. 430). Zum Thema der 'rassischen Reinheit' der Nordamerikaner bei Bunge vgl. *NA*, S. 99f. u. 168f.

⁸⁹⁴ Vgl. *PE*, S. 60.

⁸⁹⁵ Ebd., Kap. III, "Psicología de la raza mestiza", S. 58. Die Mestizen geraten ebenso wie bei Bunge zu einer neuen 'Rasse' und damit einer neuen Kategorie, die, wie die Kapitelüberschrift nahelegt, *einem* bestimmten psychologischen Raster entspricht. In diese Richtung weist auch Sarmientos "un todo homogéneo".

⁸⁹⁶ Ebd., S. 58, 59, 60, 61 (Herv. S.G.).

⁸⁹⁷ Ebd. Nicht nur unterlag der *mestizaje* einer anderen, nämlich 'rassischen' Vorstellung von Hybridität als bei Martí. Bildungspolitische Schritte konnten für jene herabgewürdigte "clase de gentes híbridadas, sometidas ya a un lento proceso de selección", "manifiestamente inferior desde el punto de vista moral con relación al tipo medio de las razas europeas" (ebd., S. 61), allenfalls eine relative Relevanz haben. Dogmatische Ideologeme schlossen einen 'kulturellen' oder 'modernen' Fortschritt im Grunde aus: "[...] o la raza que los puebla [los países de la América Latina] es raza en decadencia e inhábil para aceptar el progreso moderno [...]. Los productos de la raza, sometidos a un igual régimen cultural, defectuoso y deficiente, no pueden, pese a su valor intrínseco de adaptación, alcanzar gran desarrollo" (ebd., S. 100).

⁸⁹⁸ Ebd., S. 264.

⁸⁹⁹ Der rassenideologisch postulierte *mestizaje* impliziert nicht lediglich Formen von Insuffizienz, sondern geradezu einen thanatologischen Motor (den Begriff entlehne ich aus einem anderen bei Taguieff diskutierten Kontext, *Die Macht des Vorurteils*, S. 333).

⁹⁰⁰ Bunge sprach Indios und Schwarzen aufgrund der ihren Kulturen fehlenden "ascendencia cristiana" "aptitudes heredadas para distinguir lo bueno de lo malo" ab. Diese Logik impliziert auch: Je mehr ein Mischling in den Genuss europäischen bzw. weißen Erbguts kommt, desto normaler wird er, desto mehr ist er fähig, gut und böse zu unterscheiden: Eugenik.

⁹⁰¹ *NA*, S. 125-126 u. 128 (Herv. Bunge); vgl. auch S. 117f.

Wenn Martí hingegen *Nuestra América* aufgrund der Mischung von 'originellen' Rassen einen Charakter von "singularidad" zuschreibt,⁹⁰² ist der *mestizaje* nicht nur (losgelöst von der Vorstellung einer ansteckenden *base salvaje* oder eines 'rassischen' Mangels) einer der einigenden (*lo Uno*) und damit *natürlichen* Faktoren des südamerikanischen Kontinents und seiner Bewohner⁹⁰³ – er markiert die Basis des zu offenbarenden Amerikas⁹⁰⁴ und damit denjenigen Faktor, welcher im Vergleich mit den USA sowie Europa bzw. dessen amerikanischer Kopie bzw. 'Übersetzung', wie es bei Martí an exponierter Stelle heißt, das Eigene – *lo vario* – ausdrückt, dem zudem jede Regierung Rechnung zu tragen hat:⁹⁰⁵ "[...] que el gobierno de una tierra híbrida y original [...] debía comprender, para ser natural y fecundo, los elementos todos [...]."⁹⁰⁶ Der mestizische Faktor bildet das Dispositiv, von dem ausgehend ein amerikanisches Sein überhaupt erst gegründet werden kann.

Neben dem mestizischen Fakt oder Dispositiv fügt Martí seinen Argumentationen zwei weitere Postulate hinzu: die Nicht-Beachtung dieses Fakts und die Problemhaftigkeit des *mestizaje* und seiner Entwicklung. Als semantischer Angelpunkt zahlreicher Amerika-Schriften Martí stellt sich seine Konzeption der *conquista* heraus. Diese konzentriert sich in der Idee eines tragischen Konflikts, denn die Eroberung symbolisiert nicht nur ein Verbrechen immensen Ausmaßes⁹⁰⁷, sondern einen tiefgehenden Einschnitt, durch den der legitime, *natürliche* Verlauf der Geschichte des Kontinents abrupt unterbrochen wurde. Fonet-Betancourt hält dazu treffend fest:

En primer lugar cabe destacar el hecho de que este juicio implica el rotundo rechazo de la idea según la cual la historia empieza en América con la llegada de los españoles. O sea que la conquista no es el capítulo inicial de

⁹⁰² Es hieß in "Un viaje a Venezuela" (o.O.u.J., 1881?, XIX, S. 160): "Las soluciones [...] a que se llega en los pueblos antiguos [...] no pueden ser las leyes de la vida para un país constituido excepcionalmente, habitado por razas originales cuya propia mezcla ofrece caracteres de singularidad." Wenn man also diese Singularität, das Besondere, vom Europäischen oder Nordamerikanischen Verschiedene als Variante bzw. als Applizieren des *Versus uni*, mithin als das lateinamerikanisch Verschiedene im Universellen versteht, zeichnen sich Anklänge an Ausführungen der siebziger Jahre (deutlicher) ab: Denn der *amerikanische* Demokrat, "con ser *uno* en espíritu, ha de ser *distinto* en la forma del demócrata europeo. [...] Se es liberal por ser hombre; pero se ha de [...] de crear mucho en el arte de la *aplicación* para ser liberal americano": Ein Geist – verschiedene Formen ("*La democracia práctica*", in: *RU*, 7 de marzo 1876, *OCEC*, III, S. 167-168 [Herv. S.G.]; vgl. auch "Boletín" vom 23. Sept. 1875, *OCEC*, II, S. 187-189).

⁹⁰³ In diesem Sinne lassen sich in der synthetischen Wendung *nuestra raza* grundsätzliche Strukturen des martianischen Gedankengerüsts lokalisieren, wie sie sich schon hinter dem Terminus *Nuestra América* offenbart hatten: *Nuestra raza* schließt alle Bevölkerungselemente Lateinamerikas trotz aller Variationsbreite zu einer mestizischen Einheit oder Vereinigung zusammen. Der Eindruck dieser Einheit mag sich durch den gelebten Vergleich Martí mit der nordamerikanischen Gesellschaft und Geschichte noch einmal bestätigt haben. Die Idee von zwei verschiedenen amerikanischen Völkern bzw. deren 'Volksseelen', wie sie sich im Folgenden manifestiert, ist jedoch bereits in seinem ersten Notizheft präsent (vgl. XXI, S. 15-16): "En América hay dos pueblos, y no más que dos, de alma muy diversa por los orígenes, antecedentes y costumbres, y sólo semejante en la identidad fundamental humana. De un lado está nuestra América, y todos sus pueblos son de una naturaleza, y de cuna parecida o igual, e igual mezcla imperante; de la otra está la América que no es nuestra" ("Honduras y los extranjeros", in: *Patria*, 15 de dic. 1894, VIII, S. 35). Fünf Faktoren sind hier maßgebend: 1) die Einheit von *Nuestra América* (*lo Uno*); 2) eine 'Natur', eine Wiege und die gleiche Mischung seiner Völker (wobei hier regionale Unterschiede dennoch untergeordnet und auch verwischt werden); 3) die Idee von zwei Amerikas; 4) die Betonung ihrer Unterschiede (*lo vario*; die menschliche Identität hat an dieser Stelle weniger Integrationskraft als in anderen Texten, etwa "La verdad sobre los Estados Unidos", *EEU*, S. 1753); 5) die Unterschiede sind historischer und kultureller Natur und gehen weder auf die jeweiligen 'Rassen' noch auf den biologischen Aspekt des lateinamerikanischen *mestizaje* zurück.

⁹⁰⁴ Vgl. "Einleitung".

⁹⁰⁵ Dies erlaubt auch einen nochmaligen Hinweis auf die Tatsache, dass die ethnische Zusammensetzung und Besonderheit einer Nation einen maßgeblichen Referenzpunkt der Krausisten darstellte. Martí fordert hier nichts anderes. "Derecho y Estado son un orden, no solamente ético, sino también étnico, esto es que ha de reflejar en sus órganos y funciones el carácter y genio del pueblo" (Ahrens, *Curso de Derecho Natural*, zitiert nach: Clementi, Hebe, "Una lectura", S. 190). Wenn hier weitere Implikationen zum Thema der 'Rassen' auch nicht näher diskutiert werden können und zumindest Ahrens den Untergang der lateinamerikanischen Indios aufgrund von 'Zivilisationskontakt' bescheinigt, erscheint seine Grundposition doch als Affirmation von Mischung im Sinne einer natürlichen Einheit der Menschen. So mag Tiberghien "aproximación y cruzamiento (espiritual y corporal) de las razas entre sí" auch als problembehaftet ansehen (1873), vertraut aber dennoch auf das Wirken einer "cultura intelectual y moral" und reiht sich nicht in das 'Degenerations'-Lager ein (vgl. ebd., S. 190-194). Es mag in diesem Zusammenhang überdies bezeichnend sein, dass gerade Werke, in denen krausistische Prinzipien oder 'Einflüsse' festgestellt werden können (Martí; Hostos, *El cholo* [1870]; Matto de Turner, *Aves sin nido* [1889]; Carlos Vergara, *Solidarismo. Nuevo sistema filosófico* [1924]) das Thema des Indios oder des *mestizaje* in einer integrativen Perspektive angehen (vgl. Gómez Martínez, "El krausismo en Iberoamérica", S. 64 u. 74-76).

⁹⁰⁶ "Madre América", VI, S. 138-139.

⁹⁰⁷ Vgl. zur *conquista* Fonet-Betancourt, Raúl, "La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí", in: ders., *Aproximaciones a José Martí*, Aachen 1998, S. 33-42.

nuestra historia, sino por el contrario – y aquí ya se presenta el conflicto en toda su radicalidad – el momento en que se corta la posibilidad de un desarrollo autóctono de la historia y cultura de los pueblos americanos. [...] Noy hay pues encuentro, sino invasión y opresión.⁹⁰⁸

Die Beurteilung der *conquista* kann nur unter Einbezug der Perspektive der Eroberten und Enteigneten erfolgen. So betont Martí nicht nur das Historische und Ethische der *ethnischen* Problematik *Nuestra Américas* – und in dieser Sicht kann die Eroberung nur in einem ethischen Rahmen verhandelt werden –, sondern doppelt auch den Begriff der Zivilisation indem er der ursprünglichen "civilización americana" eine "civilización conquistadora" zuordnet.⁹⁰⁹ Auffällig ist hierbei erstens, dass er die autochthone Zivilisation amerikanisch nennt und zweitens, dass er ihr den Status einer Zivilisation zugesteht. Im Vergleich mit dem Gegendiskurs der lateinamerikanischen Degenerations- oder Krankheitsdebatte, in dem dieser Moment als Naturgesetzen gehorchender Kampf um die Existenz⁹¹⁰ und Zusammenprall von Stark/Fähig(er) und Schwach/Unterlegen begrüßt, kaum bedauert oder rechtfertigt wurde – "Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a los débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes"⁹¹¹ –, wertet Martí bereits mit dieser Parallelisierung das üblicherweise als minderwertig und als Ausdruck der Negation definierte indigene Element deutlich auf und setzt damit die Eroberung in einen dem Ausleseprinzip weit entfernten Rahmen, da dessen epistemologische Bedingungen nicht mehr greifen. Allein diese begriffliche Gleichstellung unterläuft die mit der Rechtfertigung der *conquista* und der "razas fuertes" verbundene Argumentation.⁹¹² In jener werden Schuld und Verantwortung getilgt; bei

⁹⁰⁸ Ebd., S. 36. Vgl. zu diesem Themenkomplex Teil IV dieser Arbeit.

⁹⁰⁹ "Los códigos nuevos", Guatemala, 1877, VII, S. 98.

⁹¹⁰ Feststehende, unveränderliche Gesetze (vgl. Teil I, Anm. 284) wurden gerade dann immer wieder evoziert, wenn es darum ging, die mit diesem Kampf oder dem 'zivilisatorischen' Fortschritt einhergehenden Toten zu rechtfertigen.

⁹¹¹ So hieß es etwa bei Sarmiento schon 1844 ("Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", in: *El Progreso*, Valparaíso, 27 de sept. 1844, zitiert nach Sacoto, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 148; Sarmiento, *Obras*, II, S. 214; vgl. auch *En torno a José Martí*, S. 440 u.205). In dieser Sicht konnte die *conquista*, wenn auch brutal, nur ein Schritt in die angestrebte Richtung sein: "Razas fuertes"/"pueblos civilizados" löschen die "[razas] débiles"/"salvajes" aus: "Porque es preciso que seamos justos con los españoles; al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar, hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes, lo que la colonia efectúa deliberada o indeliberadamente con los indígenas: absorbe, destruye, estermina" ("Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles", zitiert nach: Salomon, "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 440; vgl. auch ebd., S. 205). In dieser Linie präsentierte auch *Conflicto y armonías de las razas* die Ausrottung der *salvajes* durch die Spanier stets als unvermeidlichen und notwendigen, der 'Zivilisation' geradezu inhärenten segensbringenden Unsegen, der die Spanier als im (sozial)darwinistischen Auswahlprozess Überlegene auszeichnete. Der gleichen Logik folgend, resümierte Arguedas unverhohlen dieses Prinzip der Auslese der Schwächeren und 'schlechter Konstituierten': "Como lo han anotado los sociólogos, vano es dolerse del desaparecimiento de sociedades que en sí no llevan las fuerzas necesarias para perdurar. Es ley ineluctable que todo cuerpo desorganizado tiene que perecer cediendo el campo a otros mejor constituidos [...]" (*PE*, S. 176 [Herv. S.G.]). Ordnete sich Bunge auch ebenso in dieses Panorama der gestrigen Auslese ein, war von den in Teil I untersuchten Autoren Palacios derjenige, der diese 'harten Naturgesetze' ganz besonders drastisch auf den Punkt brachte: "La selección orgánica marcha sobre los cadáveres de los vencidos. [...] Las razas superiores de la humanidad son el premio alcanzado a costa de millones incontables de sus propios hermanos. [...] La lucha i el premio al vencedor son la esencia misma del progreso de todos los seres organizados" (*Raza chilena*, S. 292 [Herv. S.G.]). Erbarmungslosigkeit ist hier wohl das passendste Wort.

⁹¹² Der pluralische Gebrauch des Begriffs Zivilisation hebt, wenn Sarmiento argumentierte: "Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacies, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado", weder die Hierarchisierung an sich noch deren 'rassisch' denotierte Begründung auf. Denn "gracias a esta injusticia, la América en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella, i la más progresiva de las que pueblan la tierra [...]" Wenn dieses 'schreckliche Vorgehen der Zivilisation', wie es dort hieß, in den Augen der Gerechtigkeit und der Vernunft auch 'barbarisch und brutal' erscheinen mag, sind Krieg und *conquista* für die "razas más poderosas i adelantadas" Mittel der Vorkehrung "para sustituirse en lugar de aquéllas [razas] que por su debilidad orgánica o su atraso en la carrera de la civilización, no pueden alcanzar los grandes destinos del hombre en la tierra" ("Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles" [Herv. S.G.], zitiert nach: Salomon, "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 440; vgl. auch ebd., S. 205). 'Organische Schwäche' oder 'Unterentwicklung' hindern die 'weniger intelligenten', die 'weniger zivilisierten', die 'weniger 'schönen Rassen' daran, die großen Bestimmungen *des Menschen* zu erreichen. In "Investigaciones" hält Sarmiento Lastarria zudem vor: "El autor no ha podido en estos conceptos emanciparse de las ideas que puso en boga la revolución de la independencia para azuzar los ánimos contra la dominación española, mintiendo una pretendida fraternidad con los indios [...]; así, pues, nos envanecemos de 'la cordura de Colocolo, de la prudencia i fortaleza de Caupolicán, de la pericia i denuedo de Lautaro, de la lijereza i osadía de Painenancu', como si estos hombres salvajes perteneciesen a nuestra historia americana, i como si Arauco, después de la revolución, como durante el coloniaje, no fuese un país fronterizo i una nación extraña a Chile [...] e implacable enemigo, a quien Chile ha de absorber, destruir, esclavizar, ni mas ni menos que lo habrían hecho los españoles" (zitiert ebd.). In diesem Text von 1844 liegt die Absorbierung also noch auf Seiten der 'Chilenen'.

Martí gebührt die Schuld des Tuns den Spaniern; (vor allem) die Schuld des Unterlassens und die Verantwortung den Kreolen.⁹¹³

Durch den tragischen Einschnitt der *conquista* sowie deren Konsequenzen entsteht nun ein 'seltsames' mestizisches Volk, und es zeigt sich, dass Martí trotz einer die mixophobische Nomenklatur von Makel deutlich entdramatisierenden Darstellung das im Prozess des *mestizaje* angelegte Spannungspotenzial keineswegs übergeht. Denn dieser Prozess ist, jenseits aller Investitionen in das Verständnis der 'Auslese', gezeichnet von gewaltsamer (d.h. verbrecherischer) Einnahme und gleich einer ganzen Reihe von Gegensätzen: dem zwischen Einnahme und Erleiden, dem zwischen 'Zivilisation' und Zerstörung,⁹¹⁴ dem zwischen einer zerstörerischen, illegitimen Zivilisation und dem majestätischen und *natürlichen* Werk der amerikanischen,⁹¹⁵ dem von alt und neu sowie dem des Abstoßens des Körpers durch den Saft. Das Resultat ist eine Relation von 'Weder-Noch'⁹¹⁶ und (zunächst) ein Zustand von Disharmonie und Unfreiheit, der die Herausbildung eines ganzheitlichen Körpers behindert. Weder findet hier jedoch eine biologistisch inspirierte Idee der Reinheit von (europäischer/weißer) Identität bzw. die ihrer Bedrohung, welche einer mixophobischen Position zugrunde liegt, ihren Platz. Ebenso wenig präsent sind die Postulate von 'rassischer', 'organischer' oder 'zivilisatorischer' Überlegenheit des Eroberers⁹¹⁷. Durch den zentralen Begriff der "alma propia" (und des "espíritu universal") wird zudem der gesamte Passus von einem biologistischen Rahmen dissoziiert:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana,⁹¹⁸ se creó con el

⁹¹³ Diese Verantwortung beginnt damit, die *conquista* und die mit ihr einhergehenden Verbrechen nicht zu entschuldigen. So hebt Martí in diesem Sinn die in *Guatemala, la tierra del quetzal* von dem Nordamerikaner W. I. Brigham vertretene Sicht hervor: "[...] allí donde en la pared, como memento para los débiles y espuela para los cobardes, cuelga aún un cuadro en que los indios, sin más coraza que un peto de lana, ni más casco que una cabeza de jaguar, mueren bajo el diente de los mastines cebados a carne quiché por los conquistadores españoles? Ni el opresor halla excusa *¡indecorosa para quien la ofrece!*, ni el oprimido desdén injusto, en este libro [...]" (in: *El Economista Americano*, Nueva York, ene. 1888, VII, S. 182 [Herv. S.G.]).

⁹¹⁴ Und bei Martí ist dies ein Gegensatz.

⁹¹⁵ Wenn es in dem entsprechenden Passus um die Auffassung einer *civilización americana natural* geht, ist *natural* keineswegs als (positiv umgewerteter) Ersatz für 'barbarisch' zu werten; vielmehr verdeutlicht sie die autochthone, autonome und einem wahrhaft natürlichen Verlauf entsprechende Entwicklung der amerikanischen Zivilisation (vgl. etwa Teil II, Anm. 608). Barbarisch ist das Vorgehen der "civilización conquistadora".

⁹¹⁶ Diese Relation ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Konzepten von 'suspendierter Identität', Entwurzelung, Neutralisierung oder der "Verkörperung des unbestimmten Terminus", wie Taguieff sie im Rahmen seiner Besprechung der mixophobischen 'Verschiebung der Menschen' und der ihnen zugeschriebenen Ordnung aufgreift (*Die Macht des Vorurteils*, S. 295-296). Entspricht der Auffassung des Mischlings als einem nicht zuzuordnenden, 'unbestimmten Terminus' ein 'Weder das eine noch das andere', integriert die Argumentation Martí's zwar ebenfalls das Motiv der Ablehnung, ist jedoch auf die erweiterte Formel zu bringen 'weder *nur* das eine noch *nur* das andere'. Anders gestaltet sich dieses Verhältnis im Falle der den Mulatten zugeschriebenen, zwiespältigen "ánimas en el vacío" (vgl. dazu DPM, S. 594; Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 292 u. 295-296).

⁹¹⁷ Gerade das Thema des Metalls und der darin implizierten (angeblichen) Entwicklungsstufen nutzte Martí, um die durch rassistisch argumentierende Werke verbreitete Werteskala der Ungleichheit zu unterlaufen: "Tenían juegos muy lindos, los indios de México. Eran hombres muy finos y trabajadores, y *no* conocían la pólvora y las balas como los soldados del español Cortés, *pero* su ciudad era como de plata, y la plata misma la labraban como un encaje, con tanta delicadeza como en la mejor joyería" ("Un juego nuevo y otros viejos", XVIII, S. 393-394 [Herv. S.G.]; vgl. auch Teil II, Anm. 646). In seiner Rezension der Studie *La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española* von Vicente G. Quesada reduziert Martí die technologische Überlegenheit der Spanier auf ein Minimum: "La raza española que, por quijotes y rodelas, pudo su poco más que flechas y algodones [...]" Im Rahmen der martianischen Ethik hätte auch eine solche Überlegenheit die *conquista* keineswegs legitimieren können. Aus einem synchronen Blickwinkel delegitimiert Martí vielmehr das den Konzepten von kultureller Evolution inhärente Rechtfertigungsideologem: "El pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena, perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea [...]" (VIII, S. 442). Ferner scheint auch Martí die von Young postulierte "spermatic economy" vorauszusetzen: "Por la justicia no se asimiló el español las razas conquistadas, sino por el sexo ineludible, la conveniencia de casar con india señora, y el sutil influjo de la raza natural, sorprendera por una milicia superior cuando aún no estaba en su proceso de amalgama tan adelante que pudiera olvidar sus rencillas en la función nacional de la defensa contra el enemigo común" (*La sociedad hispanoamericana*, 1893, VII, S. 391; *Colonial Desire*, S. 180; vgl. auch Teil I, Anm. 419). Der für den Erfolg der Eroberung wirklich entscheidende Faktor besteht für Martí in der *desunión* der indigenen Völker (ein weiteres Argument fügt er in "Las ruinas indias" hinzu).

⁹¹⁸ Auf diese Unterbrechung weist auch der "raquitismo de un infante mal herido en la cuna" des gleichen Textes ("Los códigos nuevos", Guatemala, 1877, VII, S. 98). Durchaus war in einigen Punkten eine ähnliche Sicht in Mexiko anzutreffen, wenn es etwa bei einer im kulturellen Bereich führenden Persönlichkeit wie Gumesindo Mendoza hieß: "mas todas esas lenguas y dialectos, al sentir la presión de los conquistadores, quedaron mortalmente heridos y detenidos en su natural desarrollo, lo mismo que lo fueron las instituciones religiosas y civiles, las costumbres y las industrias que les

advenimiento de los europeos un pueblo extraño, *no español*, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; *no indígena*, porque se ha sufrido la ingerencia de una *civilización devastadora*, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso;⁹¹⁹ se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su *alma propia*. Es una verdad extraordinaria: el gran *espíritu universal* tiene una *faz particular* en cada continente.⁹²⁰

Das spanische und das indianische Element – weder *nur* das eine, noch *nur* das andere – bilden also die Grundlage für eine neue Kultur, welche nun in einem durch Antagonismus und Abstoßung gezeichneten Prozess zwei⁹²¹ historisch-kulturelle Bestandteile zu vereinigen hat⁹²² und deren Authentizität oder Seelenhaftigkeit, jene *alma propia*, letztlich gerade durch die ursprüngliche Zivilisation erbracht wird (werden muss): Deren jahrhundertlange Abwertung, Marginalisierung bzw. Verschweigung hatte bisher das Enthüllen der 'eigenen Seele' verhindert.⁹²³ "[...] nuestra América, [...] ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más". Dies ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer verblendeten Verherrlichung vergangener oder einer Rückkehr zu vorspanischen Zeiten.⁹²⁴ Vielmehr liegt dieser Auffassung das Bestreben zugrunde, seit Jahrhunderten verachtete Ethnien und deren Ausdrucksformen in den gesamten amerikanischen Kulturraum zu integrieren. Wird in dieser Passage auch implizit die biologische Mischung angesprochen – der Kern dieser Aussage liegt eher im Aspekt des *mestizaje cultural*. Der wahre Kreole, der später im Begriff des *mestizo autóctono* synthetisiert wird, ist – bewusst oder unbewusst – ein kultureller oder ein geistiger Mestize, auch ohne den geringsten Anteil indianischen 'Blutes'. Er wird Einflüsse der ursprünglich-amerikanischen Kultur erhalten und diese

eran propias" – "[...] Cuando llegaron los extinguidores de una civilización que se desarrollaba por sí misma con sus propios elementos, y que con el auxilio poderoso del tiempo, se habria elevado á una altura como la de otros pueblos que con justa razon se llaman civilizados" ("Complemento al erudito artículo del señor Orozco y Berra", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I, entr. 5ª [1878], S. 217; "Cosmogonia azteca", ebd., S. 351). Was bei Martí trotz der evidenten Parallelen gänzlich fehlt, ist der in der epistemologischen Linie des Darwinismus gehaltene Hinweis auf eine "fuerza mayor", welche im Rahmen des "combate por la vida" die indigenen Völker nur zum letztlichen Untergang verdammen kann ("Complemento", S. 217). Nach Mendoza – und hier greift das, was Glick und Henderson "corrective ratio" nennen – konstituierten die Azteken zum Zeitpunkt der Eroberung gleichsam das mittlere Glied des folgenden Trinoms: *civilización bárbara*, *civilización*, *civilización más adelantada*. Im Hinblick auf die Religion – und auch dies würde Martí Ansatz zuwiderlaufen – bedeutet Letztere eine monotheistische, "aquella de los castigos segun las buenas ó malas acciones durante la vida terrestre" ("Cosmogonia", S. 352). Zu dieser fehlte noch das letzte zivilisatorische Fünkchen'. Der ebenfalls noch näher zu besprechende Orozco y Berra hatte zur Entwicklung des altmexikanischen Zeichensystems konstatiert: "Es que, cuando la civilización europea pasó al nuevo mundo y extinguió la civilización nahoa, la escritura estaba en su último periodo de elaboración; [...] La escritura mexicana fué sorprendida en este trabajo, el que no le fué posible terminar" ("Códice Mendozino. Ensayo de descifracion geroglífica", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 255).

⁹¹⁹ Ähnlich beurteilt wird diese zerstörerische Zivilisation in "Apuntes para las conferencias sobre América": "[...] un mundo confusamente nuevo, interrumpido por una inversión de carácter odioso en su hora de propio desenvolvimiento [...]" (La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 88).

⁹²⁰ "Los códigos nuevos", Guatemala, 1877, VII, S. 98; OCEC, V, S. 89 (Herv. S.G.). Noch einmal findet sich also im Zusammenhang mit einer Konzeption des *mestizaje* und in einem lateinamerikanischen Kontext das Prinzip des *Versus uni*. Während dieses dem Rahmen der 'mestizischen Singularität' eher indirekt unterlegt und daher 'herauszulesen' ist, nennt Martí es an dieser Stelle explizit.

⁹²¹ Der Beitrag der schwarzen Bevölkerung *Nuestra Américas* wird (nicht nur) an dieser Stelle der "Códigos nuevos" ausgeblendet. Das Ausblenden (oder Ausbleiben) kultureller Facetten kennzeichnet auch den kubanischen Nationaldiskurs Martí, sofern sich dieser auf die schwarze Bevölkerung bezieht (siehe dazu auch Wade, *Race and Ethnicity*, S. 35).

⁹²² So war es denn Altamirano, ein weiterer Mexikaner, der bereits den besonderen Charakter eines Volkes hervorgehoben hatte, welches durch den *mestizaje* gekennzeichnet ist. Eine amerikanische oder mexikanische Literatur müsse, um authentisch zu sein, ihre Inspirationsquelle im eigenen Land, Volk, Umfeld, in der amerikanischen Realität und Seele suchen. Dieser endogene Ansatz mache das Spezifische aus (vgl. z.B. *La literatura nacional*, Mexiko 1949, Bd. III, S. 87, Bd. I, S., S. 659).

⁹²³ Präkolumbisch verwurzelte Kulturpraktiken und kulturelle Mischformen mit indigenen Interferenzen, die ja auch während der Kolonialzeit dennoch existierten, konstituierten einen nur "verdrängten Teil der Identität der sich an Europa orientierenden offiziellen Literatur" bzw. der von der Elite betriebenen Kulturpolitik (Ette, "Zehn Thesen", S. 300).

⁹²⁴ Eine vermittels des instrumentalisierten Rückgriffs auf präcortesianische Zeiten im Dienste politischer Ansprüche stehende Konstruktion einer kollektiven kreolischen Identität, wie sie – mit einer den Konzeptionen Martí fernstehenden Art 'aztekisierender Mode' einhergehend – vielfach für die ideologischen Positionen der Führer der *independencia* konstatiert wurde, wird, wenn auch Bezugspunkte festzustellen sind, Martí Ansatz nicht gerecht (vgl. Ette, "Tres fines de siglo. [Teil I] Kulturelle Räume Hispanoamerikas zwischen Homogenität und Heterogenität", in: *Iberoromania* 49 [1999], S. 98; König, Hans-Joachim, "Die Mythisierung der 'Conquista' und des 'Indio' zu Beginn der Staats- und Nationbildung in Hispanoamerika", in: Kohut, Karl [Hrsg.], *Der eroberte Kontinent – Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 361-375).

wird – gewollt oder vielmehr ungewollt – ihre Spuren hinterlassen. Diese sind es, die (re)vitalisiert und (re)kultiviert werden müssen. Wenn es sich hier also um einen 'Erbfaktor' handelt, dann um einen kulturellen oder geistigen. Es dürfte dieser Sinne sein, der Martí auch von "n/[nuestro] carácter autóctono" sowie "n/[nuestra] educación mezclada" sprechen lässt⁹²⁵. Grundsätzlich analog zur autochthonen Erbschaft verhält es sich mit dem Vermächtnis der spanischen Kultur:

Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá, pues, inevitablemente el sello de la civilización conquistadora.⁹²⁶

Auch mit dieser (auf den Aspekt der Transkulturation deutenden⁹²⁷) Sicht steht Martí außerhalb des mixophobischen Parameters. Er lässt sich gar nicht erst auf 'wissenschaftliche' Anleihen aus den mixophoben Vererbungslehren ein.⁹²⁸ Stellt er den *mestizaje* auch als problematischen Prozess dar, mündet dies keineswegs in eine *Pathologisierung* der Mischung. Weder die 'rassische' noch die kulturelle Mestizierung wird als Prozess der Auflösung und Degenerierung von Identität postuliert. Die Mischung bedroht oder zerstört nicht die Identität, sie konstituiert sie. Dies setzt, auf umgekehrtem Wege, die Möglichkeit der 'rassischen' wie der kulturellen Interkommunikation und vor allem die der Assimilierbarkeit der Anderen voraus.⁹²⁹ Eine solche Position definiert sich also durch die Absenz des

⁹²⁵ "La lengua castellana en América", (o.w.A.) XV, S. 443. So besitzt die spanische Sprache keineswegs Symbolcharakter in Bezug auf eine zu erhaltende 'spanische Kultur' oder Latinität, sondern hat die Funktion, das 'amerikanische Sein' in den literarischen Bereich und damit jene "fisonomía peculiar", von der auch schon Altamirano sprach, zu transponieren: "Lo que por fuerza ha de ser la lengua en América: reflejo de n/[uestro] carácter autóctono, de nuestro clima y abundancia, de n/[uestra] educación mezclada, de nuestro cosmopolitismo literario, de nuestros hábitos fieros e independientes, de nuestra falta de costumbre de reglas largo tiempo imperantes, de nuestro amor natural, como reflejo de nuestra naturaleza, a la abundancia, lujo y hermosura" ("La lengua castellana en América", XV, S. 443; vgl. auch "Un viaje a Venezuela", XIX, S. 154). Zudem verleibt Martí seinen Texten zahlreiche indianische Ausdrücke ein (allein die Glossare der OCEC belegen dies nachdrücklich).

⁹²⁶ "Códigos nuevos", VII, S. 98. Dies mag durchaus als ein weiteres tragisches Moment gesehen werden, denn auch für die Indios ist in diesem Verständnis das Spanische oder Europäische unvermeidbar. Ihre Akkulturation ist unumgänglich. Was Martí in diesem Punkt auszeichnet, ist, wie noch näher zu erläutern sein wird, die prononcierte Forderung der gegenläufigen Bewegung, d.h. auf die Indios zu.

⁹²⁷ Mit dem Begriff Transkulturation möchte Fernando Ortiz den Aspekt des kulturellen Transformationsprozesses beider beteiligter Kulturen betont wissen (vgl. dazu Rama, Angel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México 1982, S. 32-33).

⁹²⁸ Dies kann jedoch meines Erachtens nur mit Einschränkungen als "Negation der mixophobischen Negation" im Sinne Taguieffs (*Die Macht des Vorurteils*, S. 434-435) aufgefasst werden. Denn wie bereits angedeutet, entspricht die martianische Negation im Obigen keiner "Umkehrung eines Gegen in ein Für" oder der "Verwandlung einer Phobie in eine Philie" (wie es etwa in "Para las escenas" und damit einen kubanischen Kontext zumindest angedeutet wurde; vgl. Teil II, S. 662). Martí ist weit entfernt von bedingungslos mixophilen und den mixophobischen Thesen diametral entgegengesetzten Aussagen wie denen von Hostos oder auch des Bolivianers Daniel Sánchez Bustamante: "Fundir razas es fundir almas, caracteres, vocaciones, aptitudes. Por lo tanto es completar. Completar es mejorar." – "América deberá su porvenir a la fusión de razas; la civilización deberá sus adelantos futuros a los cruzamientos. El mestizo es la esperanza del progreso" ("El cholo" [1870], in: Ripoll [ed.], *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York, 1974, S. 167-168) – [...] las inmigraciones que se encuentran en las repúblicas sudamericanas traen [...] sangre de todas las razas y amasan la raza nueva, la raza única que no tendrá blancos, negros, rojos, ni amarillos, sino que hará al hombre tipo o quizá al *superhombre* de que nos habla Federico Nietzsche. Las razas mixtas son más altas, más prolíficas y más progresivas que las razas puras" ("El progreso moral", 1902; zitiert in: Gómez Martínez, "El krausismo en Iberoamérica", S. 75; diese Linie wäre durch die gemäßigt mixophile Variante von Vasconcelos zu vervollständigen). Eine dergestalt den rassistischen Diskurs umdrehende, absolute Aufwertung der (vormals absolut missbilligten) Mischung kann Martí kaum nachgesagt werden. Eher ist seine Sicht mit der von Juan Comas (*Los mitos raciales*, Paris, UNESCO, 1952) vorgebrachten vergleichbar, nach der die Mischung ein universelles Phänomen und biologisch betrachtet weder gut noch schlecht ist (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 295). Weder eine Entwicklung vom Besseren zum weniger Guten noch die vom Schlechteren zum Besseren bildet bei Martí einen Referenzpunkt; die Mischung ist kein Qualitätsmesser. Eine solche Position bedeutet aber auch – und dies dürfte ein nicht unwesentlicher Unterschied zu anderen in der Linie des *mestizaje*-Paradigmas stehenden Argumenten sein –, dass 'Rasse' im biologischen Sinn keine zentrale Kategorie in der Geschichtlichkeit der lateinamerikanischen Nationen darstellt (was nicht unbedingt deckungsgleich für die in "El terremoto de Charleston" abgehandelte Thematik der Schwarzen gilt; vgl. Teil II, Anm. 787).

⁹²⁹ Mexiko kann in Bezug auf die Herausbildung der martianischen *mestizaje*-Konzeptionen sicherlich eine Modellfunktion zugesprochen werden. In Mexiko hatte Martí nicht nur die Gelegenheit, die gesellschaftliche Isolation von *indígenas* zu beobachten, sondern auch die Integration von kulturell mestizisierten Indios und Mestizen innerhalb der kulturellen und politischen Oberschicht. Mexiko war zudem das lateinamerikanische Land, in dem die Ideologie des *mestizaje* eine zentrale, d.h. für die nationale Integration positive Bedeutung hatte (vgl. Teil IV, Anm. 1293). So sollte der vor allem in den USA tätige Franz Boas, einer der ersten Forscher, welche das Theorem von fixen 'Rassen' und Typologien untergruben, am Anfang des 20. Jahrhunderts in Mexiko eine wichtige Rolle spielen. Für Martí wiederum zeichnete sich dieses Land dadurch aus, dass Indios weder von der politischen noch der alltäglichen Dynamik ausgeschlossen würden (vgl. XXI, S. 384; Teil IV, Anm. 1157), was natürlich, so ist hier hinzuzufügen, wiederum die Mestizierung begünstigte und auch von dieser begünstigt wurde.

mixophobischen Postulats der Unvereinbarkeit, deren 'Beweis' gerade an der Degeneration, dem 'weniger Guten' des Mestizen abgelesen wird.

Der Stempel der spanischen Zivilisation wird von Martí akzeptiert. Dies impliziert jedoch, dass diese Akzeptanz sich nicht auf die *civilización conquistadora* als Ganzes bezieht, sondern eben nur auf einen Teil derselbigen, nämlich ihre Spuren – (nur) Ingredienzien, welche das soziokulturelle Gepräge jener "obra nuestra" (nur) mitbestimmen. Nach dem Mischprozess ist eine als amerikanisch verstandene kulturelle Identität nicht mehr auf eine nur spanische rückführbar; beide Wurzeln sind unabdingbar, um das zu konstituieren, was die "faz particular" Lateinamerikas innerhalb des *espíritu universal* ausmacht. Es ist just das Mestizische und damit das Indianische, welches das Konzept des *Versus uni* begründet.⁹³⁰ Der diesem Ansatz immanenten Aufwertung des Indigenen entspricht zudem einmal mehr eine Relativierung des eurozentrischen Konzepts von Zivilisation: Mit der Kennzeichnung "devastadora" wird ihr ein in dieser Perspektive mit dem Begriff selbst inkompatibles Charakteristikum zugewiesen, welches den spanischen "sello" als kulturellen Aggressor auszeichnet.⁹³¹ Im Falle des eroberischen Elements wird somit die Gültigkeit zivilisierter Formen gleichzeitig auch negiert.⁹³²

⁹³⁰ Deutlich bleibt jedoch ebenso festzuhalten, dass die *conquista* in diesem Entwurf als Unterbrechung und Inversion der wahren und natürlichen Entwicklung, als historischer und symbolischer Träger des Verbrechens, aber auch als unverrückbarer historischer Fakt begriffen wird. Beides muss in einem amerikanischen Identitätsprojekt berücksichtigt sein, will es eine reelle und zukunftstragende Chance haben. Wogegen Martí sich richtet, ist die durch eine falsche Kulturpolitik und -'ethik' verabsolutierte Präponderanz einer als alleingültig postulierten kulturellen Norm, welche den amerikanischen Realitäten zuwiderläuft.

⁹³¹ Dies ist bei Sarmiento gerade nicht der Fall. Zerstörung und Auslöschung von 'Wilden' oder entstehenden Zivilisationen war Zeichen und *Vorsehung* der 'Zivilisation', auch der spanischen. Relativiert wurde vielmehr die in den Augen der Gerechtigkeit zwar als barbarisch aufflackernde, aber notwendige Brutalität. Müßig sei es, sich in Mitleid für die 'schlechter Konstituierten' zu ergehen, fügte Arguedas dieser Logik hinzu. Bunge las nicht nur ganz ähnlich die *conquista* und ihre Auswirkungen durch das Prisma der 'Auslese'; Alkoholismus, Pocken oder Tuberkulose waren willkommene, zusätzliche Auslese- und Reinigungsfaktoren: "¡benditas sean! – habían diezmando a la población indígena y africana de la provincia capital, depurando sus elementos étnicos, europeizándolos, españolizándolos" (zitiert in: Alemián, "Prólogo", NA, S. 13). Die in Martí's Entwurf implizierten Formen von Hierarchie und ihre gleichzeitige Aufhebung hingegen bedeuten einerseits eine dem biologisch-'rassischen' Essentialismus entgegengesetzte Restitution und Anhebung der indigenen Kulturwertigkeit, andererseits eine Verminderung der allgemein hin der spanischen 'Zivilisation' zugeschriebenen hierarchischen Position, die gerade mit Blick auf die *indígenas* anhand eines ethischen Gesichtspunktes vorgenommen wird, welcher den beiden Argentinern und ihren Kollegen völlig abhanden gekommen ist.

⁹³² Auf das bei Martí zum Zuge kommende Verfahren der polysemen Auffächerung oder gar Vervielfältigung dieses Begriffspaares wurde bereits verwiesen: Dem eurozentrischen und verabsolutierten Anspruch auf 'zivilisierte' Alleingültigkeit tritt Martí auf diskursiver Ebene immer wieder und in einem regelrechten Ringen um Bedeutung entgegen. Für die folgenden Auszüge dient als Leitprinzip die Analogie: "[...] Hay sacrificios de jóvenes hermosas a los dioses invisibles del cielo, *lo mismo que los hubo en Grecia, donde eran tantos a veces los sacrificios que no fue necesario hacer altar para la nueva ceremonia [...]; hubo sacrificios de hombres, como el del hebreo Abraham [...]; hubo sacrificios en masa, como los había en la Plaza Mayor, delante de los obispos y del rey, cuando la Inquisición de España quemaba a los hombres vivos, con mucho lujo de leña y de procesión, y veían la quema las señoras madrileñas desde los balcones. La superstición y la ignorancia hacen bárbaros a los hombres en todos los pueblos. Y de los indios han dicho más de lo justo en estas cosas los españoles vencedores, que exageraban o inventaban los defectos de la raza vencida, para que la crueldad con que la trataron pareciese justa y conveniente al mundo*" ("Las ruinas indias", XVIII, S. 382 [Herv.S.G.]; zum "Abraham bárbaro" vgl. auch "Cartas de Martí", 21 de oct. 1883, *EEU*, S. 292). Hier wird nicht nur die Dichotomie Zivilisation/Barbarei und deren ideologische Konstruktion einer Resemantisierung unterzogen. Martí relativiert auch – und gliedert sich auch dabei durchaus in eine Reihe namhafter mexikanischer Intellektueller ein (vgl. dazu Orozco y Berra, "Dedicación del Templo Mayor de México", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I [1877-1879], S. 65-74; Márquez, Pedro José, *Due antichi monumenti di architettura messicana. Papantla e Xochicalco* [Rom 1804], trad. Paso y Troncoso, Francisco del, in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 79-80) – insbesondere eines der zentralen Argumente der theologischen Legitimationsdebatte um die Eroberung, in deren Rahmen Unwissenheit, Aberglaube und vor allem die religiösen Opferriten der mexikanischen Indios die Christianisierung zum Ausdruck der Zivilisation schlechthin avancieren ließen. Die barbarischen Kodes sind dabei letztendlich die gleichen. Diese Relativierung fällt umso mehr ins Gewicht, als sie auf einer zweiten, gleichsam gespiegelten, positiven Ebene angesiedelt ist: "Hay reyes como el chichimeca Netzahualpilli, que matan a sus hijos porque faltaron a la ley, *lo mismo que dejó matar al suyo el romano Bruto; hay oradores que se levantan llorando, como el tascalteca Xicotencatl, a rogar a su pueblo que no dejen entrar al español, como se levantó Demóstenes a rogar a los griegos que no dejasen entrar a Filipo; hay monarcas justos como Netzahualcoyotl, el gran poeta rey de los chichimecas, que sabe, como el hebreo Salomón, levantar templos magníficos al Creador del mundo, y hacer con alma de padre justicia entre los hombres*" (ebd., S. 381-382 [Herv. S.G.]). Sowohl auf der negativen als auch der positiven Ebene wird eine strikte Grenzziehung und ausschließende Kategorisierung aufgelöst und verunmöglicht (vgl. auch Teil II, 1.). Indianische Repräsentanten werden mit griechischen, hebräischen, spanischen und römischen vergleichbar, analog. Beide Ebenen sind die Übersetzung des martianischen Axioms "El hombre es uno". "Lo mismo que" und "como" bilden die Brücken. Alle in diesen Beispielen versammelten Völker erreichen sowohl die schlechten als auch die großen Bestimmungen des *Menschen* (vgl. hier Anm. 912). An diesen Auszügen wird auch noch einmal deutlich, wie sehr und wie grundlegend Martí bemüht ist, die Distanz oder, um einen martianischen Begriff zu wählen, die *disociaciones* ("Cuaderno 5", XXI, S.

Beide Zivilisationen drücken also der neuen amerikanischen Kultur ihr Siegel auf, und mit dem Erbe und den Spuren beider entsteht ein neues, eigenständiges und eigentümliches Volk, welches nur unter Assimilation oder *asociaciones* der verschiedenen kulturellen Spuren jene *faz* – sein eigenes *Gesicht* – ausbilden kann – und muss. Der einer spanisch-europäischen Traditionslinie entstammende Identitätsbaustein wird nicht als etwas zu Negierendes, Auszumerzendes begriffen, sondern als etwas deutlich zu Ergänzendes. Die kulturelle Verankerung *Nuestra Americas* muss sowohl im spanischen Bereich als auch im indianischen situiert werden. Unter Ablehnung einer dieser beiden Komponenten, sprich der indianischen, bleibt die wahre amerikanische Identität verschüttet, 'eingewickelt'⁹³³ (ja 'denaturiert'), was auf den begrifflichen Gegensatz zwischen *alma propia* und *alma importada* gebracht werden kann. Martí propagiert dies folglich als einen vorrangigen Faktor, den Hispanoamerika akzeptieren muss, um den Anspruch von Authentizität und Realität erheben zu können. Solange diese Bedingung nicht erfüllt ist, gibt es Hispanoamerika nicht.

Auch der Prozess des Enthüllens der postulierten 'mestizischen Volksseele'⁹³⁴ an sich deutet insbesondere auf die indianische Komponente, denn er kann sich nur unter der Prämisse der Freiheit vollziehen ("se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia") – das heißt auch der Freiheit, den indigenen Anteil als etwas Eigenes und am Entwicklungsprozess Lateinamerikas Beteiligtes zu akzeptieren. Dies bedeutet, dass nur eine Freiheit in diesem Sinne, d.h. in derjenigen des Überführens der bisher unterdrückten, abgewerteten indigenen Kultur samt ihrer Ausdrucksformen in den gesamten, als allen gemeinsam aufzufassenden kulturellen Körper das Herausschälen der *alma propia* ermöglicht.⁹³⁵ Ohne sie bleibt das, was Martí als amerikanische Seele postuliert, zu Verkümmern und Lähmung verdammt. Freiheit (und auch *mestizaje*) bedeutet somit letztlich auch Verantwortung gegenüber der ursprünglichen Zivilisation. Noch deutlicher fordert Martí in einer noch näher zu erläuternden Passage im Rahmen der mit den Indios zusammenhängenden Problematik: "La libertad no es placer propio: es deber extenderla a los demás [...]."⁹³⁶

165) und vermeintliche Differenz zwischen den an der Mestizierung beteiligten Völkern zu verringern. Letztlich bildeten hebräische ebenso wie griechische und römische Kulturelemente Bestandteil der als überlegen oder alleingültig angenommenen 'Zivilisation', die durch die Spanier nach Lateinamerika importiert wurde. Martí orientiert nicht auf das Partikulare, *Distinktive*, "común a indios y negros, a mulatos y mestizos" (Bunge, *NA*, S. 125-126), sondern das allen Gemeinsame.

⁹³³ Im "Discurso en honor de México en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana" von 1891 prägt Martí einen der *alma propia* entgegengesetzten Seelenbegriff. Auch hier wird das Eigene gerade durch das native Element eingebracht: "Resucita [...] aquel alma imperial que huyó, en el horror de la conquista, a lo profundo de la tierra, y hoy sazona, con la virtud indispensable de lo nativo, el alma importada" (VII, S. 67).

⁹³⁴ Ein Begriff, der mir diese Art kollektiver Seele am ehesten zu treffen scheint. Martí selbst hebt ihn zudem in seinen Notizheften hervor: "Volkseele—Alma del pueblo.—" ("Cuaderno de apuntes 12", 1886, XXI, S. 284).

⁹³⁵ Auch war in Martíns Sicht insbesondere die indigene Ethnie dasjenige der mestizischen Elemente, dessen 'eigene Seele' wieder entwickelt oder revitalisiert werden muss. Das spanische Superstrat hingegen war seit jeher (d.h. seit der Eroberung) die offizielle Norm im gesellschaftlichen Konsens und gerade die Ursache für das Verschnüren, Marginalisieren und Abwerten des indigenen 'Seelenanteils' – sowohl im Falle der Indios selbst, als auch in dem des indianischen Erbanteils der Mestizen. Es ist des Weiteren auffällig, dass sich oben aufgeführtes Schlüsselwort auch in anderen Zusammenhängen ausschließlich auf die *indigenas* bezieht: "Si no hubiera acaecido el descubrimiento de la América, [...]. ¿Sería aquella virginal, sensata, patriarcal, artística América de los indios, de sí propia desenvuelta en tierra propia [...]" ("Periodismo diverso, notas"/"Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 44-45) – "[...] un mundo confusamente nuevo, interrumpido por una inversión de carácter odioso en su hora de propio desenvolvimiento [...]" ("Apuntes para los debates sobre 'El idealismo y el realismo en el arte'", XIX, S. 427). Ähnlich auch in "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington" von 1884: "¿Cómo hubiera podido acabar, a haber vivido abandonada a sí propia, raza que con hermosuras tales comenzaba!" (in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 9). Ausdrücke wie "de sí" oder "a sí" vermitteln nicht nur die Eigenständigkeit der von den Indios erbrachten Kulturleistung; wie noch wiederholt anzusprechen bleibt, sind es innerhalb der martianischen Konzeptionen gerade die *conquista* und die durch diese bewirkte Unterbrechung der indigenen Geschichte, welche universellen Gesetzen zuwiderlaufen.

⁹³⁶ *RU*, 10 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 117-118. Wenn also im Gegendiskurs Ungleichheit zwischen Menschen, Gruppen und 'Rassen' nicht nur als Fakt, sondern auch als Recht präsentiert wurde (vgl. Irurozqui, Marta, "Desvío al paraíso", S. 205), verlagert Martí das Recht auf die Anderen (vgl. Teil II). Die Freiheit der Anderen wird hier jedoch nicht nur als Recht, sondern als Pflicht – die eigene – postuliert und bewegt sich damit gerade innerhalb des universalistischen Rahmens, der von den Vergleichsautoren negiert wurde. Martí bildet (nicht nur) hier das Gegenteil der für den Rassismus konstitutiven Ablehnung einer universellen Menschheit und der darin implizierten Absage an Menschenrechte

Eine nähere Vorstellung des *mestizaje* findet sich in *Guatemala* von 1878. Auch nach Martí ist beiden Komponenten des "pueblo extraño" (und zunächst auch recht schematisch) ein bestimmter Beitrag zuzuordnen. Der lateinamerikanische Charakter, die Mentalität des neu entstandenen Volkes ist auch nicht mehr nur das eine oder nur das andere, jedoch schwerlich auf eine Formel von Uniformität oder Homogenität zu bringen.⁹³⁷ Im Gegensatz zu den in Teil I angeführten Vergleichsautoren ist Martí's Ton, auch wenn sich seiner und der Rassendiskurs in einigen Begriffen wie der *pereza*, der *brillantez* oder der spanischen Arroganz durchaus begegnen, geradezu neutral.⁹³⁸ Die Distanz zum beschriebenen Objekt, die bei allen Vergleichsautoren als sehr hoch einzustufen war, ist gering, wenn nicht sogar aufgelöst;⁹³⁹ Ablehnung, Herabwürdigung oder Verachtung sind keine verwendbaren Größen. Wird das mestizische Volk auch mit dem Substrat einer *neuen Rasse* verschränkt, gehorcht diese gänzlich anderen semantischen Ordnungen als in einem Diskurs, der die Anderen rassisiert und dessen primäre Kennzeichen darin bestehen, dass er deutlich in ein Verhältnis von Asymmetrie eingebettet und "notwendigerweise Bestandteil eines Diskurses der Verurteilung ist".⁹⁴⁰ Strenggenommen liegt im Folgenden noch nicht einmal eine Kategorisierung der hier zur Diskussion stehenden 'Anderen' (also Indios und Mestizen) vor. 'Sie', die 'Rasse', die 'Anderen' werden in ein 'Wir' integriert:

De indios y blancos se ha hecho un pueblo perezoso, vivaz, batallador, artístico por indio; por español terco y osado:—y como el inglés es brumoso, y el sueco grave, y el napolitano apático, es el hijo de América ardiente y generoso, como el sol que lo calienta, como la naturaleza que lo cría.⁹⁴¹ De manera que, de aquellos hubimos brío,

(der Anderen) oder Demokratie, wie sie explizit bei Palacios, Bunge und Arguedas formuliert wurde (zu Sarmiento vgl. die noch folgenden Darlegungen in Teil III, 2.). Dieser Gegensatz manifestierte sich bereits anhand der unterschiedlichen Bewertung von Las Casas. Während dieser für Martí ein zeitloses Vorbild repräsentiert, wurde sein pro-indianisches Engagement von Sarmiento als "filantropía exagerada" abgetan und mit dem Urteil von Wilson belegt, nach dem Las Casas das 'konstitutive Prinzip' der 'menschlichen Familie' nicht verstanden hätte (*Conflicto*, S. 111 u. 112). Bunge kritisierte die 'verhängnisvolle' Idee des Priesters, durch die ein weiterer *mestizaje* (der Schwarzen) nach Amerika gebracht wurde (vgl. *NA*, S. 111; Teil I, Anm. 357).

⁹³⁷ In dem Sinne wie etwa bei Sarmiento die Rassenfusion zu einem "todo homogéneo" geriet (*Conflicto*, S. 34).

⁹³⁸ Wie im weiteren Verlauf zu sehen sein wird, gilt dies auch für den Alkoholismus der Indios.

⁹³⁹ Ich erinnere an das von Taguieff erstellte System von Beziehungsverhalten, das als typisch für die Beziehung des rassistischen Subjekts gegenüber rassisierten Objekten erachtet werden kann: Distanz (Kontaktvermeidung), Ablehnung oder Exklusion, Herabwürdigung (Verachtung), Herrschaft und Ausbeutung oder Vernichtung "gegenüber Individuen, die (angeblich) Gruppen angehören, die anders als die eigene Gruppe des 'rassistischen' Subjekts wahrgenommen werden, wobei dieser Unterschied als natürlich dargestellt wird [...] und historisch die Form eines Rassenunterschieds angenommen hat" (*Die Macht des Vorurteils*, S. 272; vgl. auch Teil I, 1.). Trotz der festzustellenden begrifflichen Überschneidung und obwohl das oben folgende Zitat stark von Typisierungen durchzogen ist, fällt Martí aus diesem Beziehungssystem heraus. Die Bedingungen eines rassisierenden Diskurses greifen nicht. Und dies ist ein ganz grundlegender Unterschied zu den Vergleichsautoren.

⁹⁴⁰ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 272. Die rassisierende Kategorisierung oder Rassenbildung wurde von Taguieff in zwei Modi unterschieden: (positive) Selbstrassenbildung (*autoracisation*; 'wir' sind die Rasse, die 'Anderen' stehen außerhalb der Rasse) und (negative) Fremdrassenbildung (*hétéroracisation*; die Rasse ist der 'Anderer'). Beide drücken jeweils ein asymmetrisches Verhältnis zu den Anderen aus. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass in den hier analysierten Texten das Augenmerk auf zweiter zu liegen hat: Bei der *hétéroracisation* ist die Fokussierung auf die (negativ) rassengebilde 'Anderen', das Objekt, konzentriert (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 145-159; Teil I, 1.).

⁹⁴¹ Deutlicher formuliert findet man den Einfluss der Natur oder der "tierra" auf eine Art Volkscharakter oder -wesen in "La historia del hombre contada por sus casas". Dieser Einfluss bestimmt oder modifiziert jedoch nicht die menschliche Essenz: "que el hombre es el mismo en todas partes [...] sin más diferencia que la de la tierra en que vive, porque el hombre que nace en tierras de árboles y de flores piensa más en la hermosura y en el adorno, y tiene más cosas que decir, que el que nace en una tierra fría, donde ve el cielo oscuro y su cueva en la roca" (XVIII, S. 357). Diesen Einfluss muss man sich eher als die Tradition ergänzenden, psychologischen Faktor vorstellen, eher als Interaktion oder Kommunikation zwischen Mensch und Umgebung denn als 'rassischen' oder vererbaren Charakter, eher als zusätzlichen Einfluss denn als ein den Charakter fatalistisch *bedingendes* Moment. Statt des in den Rassenlehren gängigen und entsprechend besetzten Begriffs des Klimas, verwendet Martí zudem vorzugsweise den der (mitunter auch philosophisch besetzten) Natur; statt Akzidents, identische Essenz. Wohl artikuliert *Guatemala* das Vulgat der tropischen Apathie, setzt dies jedoch weder mit Faulheit noch mit 'rassischer Degeneration' gleich (*OCEC*, V, S. 257): "Es moda nueva, de barniz, suponer que los accidentes de educación y clima pueden alterar la esencia de los hombres, iguales en todas partes, salvo lo que les pone o lo que no les ha puesto la vida acumulada de las generaciones. El maíz habla como la carne. El rubio odia, engaña y cacarea como el trigueño. El norteamericano se apasiona, se exalta, se rebela, se aturde, se corrompe lo mismo que el hispanoamericano" ("Las fiestas de la Constitución en Filadelfia", in: *El Partido Liberal*, México, 1887, XIII, S. 318-319; vgl. auch Teil II, Anm. 620). Im Obigen zeitigt das Wirken der Natur zudem positive Effekte, denn anstatt degeneriert, weniger intelligent oder weniger fruchtbar durch Sonne oder Tropen ist der Amerikaner (wenn dies auch durch die Eigenschaft der *pereza* eingeschränkt werden kann) "ardiente y generoso". Bei Bunge hingegen weisen ganz im Stil jener "moda nueva" 'Rasse' und Klima *Nuestra América*s nicht nur modifizierende und erbliche, sondern negative Wirkungen auf; die 'Menschen' werden anders und getrennt: "América modifica el tipo

tenacidad, histórica arrogancia;—de los de oscura tez tenemos amor a las artes, constancia singular, afable dulzura, original concepto de las cosas, y cuanto a tierra nueva, trae una raza nueva, detenida en su estado de larva,—[larva de águila]⁹⁴²

Dies ist kein Diskurs der Verurteilung. In diesem Auszug ist zwar deutlich eine Typisierung, aber weder eine Rassenhierarchie noch die für den Komplex der Mixophobie so zentrale Angst vor dem Makel präsent.⁹⁴³ Martí investiert hier nicht nur nicht in das Verständnis der physischen Anthropologie und der mit ihr korrelierenden Rassenhierarchie, er suspendiert nochmals die These der Mixophobie. Der Blick Martí's könnte der eines Mestizen sein. Diese Frage stellt sich bei den Vergleichsautoren erst gar nicht, denn Bunge beschrieb den Charakter der Lateinamerikaner als mestizischen 'Salat':

Los españoles nos dan arrogancia, indolencia⁹⁴⁴, indiferencia, uniformidad teológica, decoro; los indios, fatalismo y ferocidad⁹⁴⁵; los negros, servilismo, maleabilidad, y, cuando entroncan con los blancos, cierta sobreexcitación de la facultad de aspirar que podría bien llamarse *hiperestesia de la ambición*.⁹⁴⁶

Weiter hieß es in eugenischem Sprachgebrauch über die 'hybriden Typen' wie Mulatten und Mestizen⁹⁴⁷:

antropológico del europeo. [...] En los países tropicales, diríase que degenera. No es europeo allí, sino europeoide. Disminuyen su estatura e inteligencia; a la segunda o tercera generación es ya menos prolífico" (NA, S. 132). Die Frage nach umweltbedingten Faktoren erhält nur im Hinblick auf Modifikationen 'rassischer Erbmerkmale' und den Komplex der angeblichen, ansteckenden 'Rassenhomogenisierung' Gewicht: Die Europäer werden in *Nuestra América* mehr und mehr zu Indios, d.h. 'angesteckt' (vgl. ebd., S. 98, 100, 131-133 u. 159). Bei Arguedas zeitigt die Umwelt rassenkonstituierende Einflüsse auf ein sympathisches Aussehen, die Schönheit/Hässlichkeit oder die Prädominanz gerader Linien in der Kunst: "La pampa y el indio no forman sino una sola entidad" – "Nótase en el hombre del altiplano, la dureza del carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerza para nada [...]. La condición natural de éste es malo; y también de la naturaleza" (PE, S. 34-36). Natur und Mensch werden über die Parameter von Absenz, Negation und Schlechtigkeit identifiziert. Bei Sarmiento kommt der sarkastische Vergleich mit Tieren lediglich hinzu: "[...] las ineptitudes de raza para el gobierno, que son orgánicas del hombre prehistórico, bravo como un oso gris, su compañero de vida en los bosques de los Estados Unidos, amansado como una llama en la vasta extensión del Perú, perezoso, sucio, ladrón como en las Pampas [...]" (Conflicto, S. 310 [Herv. S.G.]). Dies ist ein Diskurs der Verurteilung.

⁹⁴² Guatemala, VII, S. 117-118; OCEC, V, S. 240. Wie in Teil I bereits näher erörtert wurde, diagnostizierte Bunge im Rahmen seiner rassentheoretischen Somatologie *pereza*, *arrogancia criolla* und *tristeza* als maßgebliche Symptome der mestizischen *neoraza*, wobei sich die den "bárbaros mestizajes" entsprungenen Mischlingen (NA, S. 100) zugeschriebene Traurigkeit aus einer "tristeza simple" der *aborígenes* und einer "tristeza compleja" der Spanier zusammensetzte (ebd., S. 157 u. 158). "Ya veremos cómo en el mestizo, la indígena indolencia ancestral se convierte en pereza criolla; la pasión de la venganza, en arrogancia y hasta en 'egolatría'" (ebd., S. 108). Diese 'neorassische' *pereza* manifestierte sich in einer langen Liste von 'degenerativen' Phänomenen in Verhalten (*mentira criolla*), Politik, Gesetzgebung oder Literatur: "[...] el palabreo vacío de sentido, la verbosidad ampulosa y sin substancia, la elefantiasis del estilo criollo [...]." Wenn dabei auch einem vereinzelt, progressiven Zug Billigung zukam, wurde jene "verbosidad exaltada y decadente", nicht nur generell auf biologische (z.B. jene "gota de sangre 'chorotega' o 'nagrandana'" Daríos), sondern auch pathologische Ursachen zurückgeführt und als Ausdruck einer "bandera de barbarie" abqualifiziert (ebd., S. 133-134, 155-156, 167 u. 172; ähnlich bei Arguedas, PE, S. 245ff.) *Mestizaje* war hier Synonym für Dekadenz, Oberflächlichkeit, Inkonsistenz und Mediokrität – "Venalidad, caciquismo, flojedad, inconstancia, imprevisión, indiferencia [...]" (NA, S. 150 u. 151). Arguedas unterstellte dem Indio neben "falta de iniciativa", "pasividad ante los males", "vanidad exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún ideal" ebenfalls die "inclinación a la mentira" sowie eine "tremenda deslealtad" (PE, S. 57). Als Hauptmerkmale des mestizischen Charakters führte er im Rückgriff auf Bunge "pereza" (hier: iberisch), "ausencia de sentido moral", "envidia" und "tristeza" an (ebd., S. 87). "Venganza" und "odio regional" wurden explizit als von den Indios vererbte psychologische Modalitäten apostrophiert. Weiter hieß es zu dem durch "esterilidad intelectual" gekennzeichneten *cholo*: "Del blanco tiene esa arrogancia despótica enfrente del que considera su inferior, y, como el indio es sumiso, humilde y servil, aunque nada bondadoso, delante del superior. Es partidario de lo fastuoso, de lo pomposo, [...] de todo lo que brilla [...]. Perverso, vengativo, no sabe equilibrar sus pasiones y odia todo lo que es superior [...]." Letzteres barg eine Absorptionskraft, die auch von Bunge und Sarmiento, zwischen 'wissenschaftlichem' Fakt, Warnung und Angst oszillierend, immer wieder heraufbeschworen wurde: "Esta pasión, en él, excluye a las otras..." (ebd., S. 88-89 u. 239ff.) – "Es otra característica denunciadora de la persistencia y dominio de la sangre indígena. Hay atrofia, puede decirse, de las facultades gustativas de lo bello, y se considera tal lo que brilla y seduce" (ebd., S. 241). Das Augenmerk ist stets auf die 'Anderen' gerichtet. Die 'Anderen' sind Objekt, 'Sie' sind die 'Rasse'. 'Wir' impliziert hier etwas anderes als bei Martí: Asymmetrie und Trennung.

⁹⁴³ Zum Begriff des Makels vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 302.

⁹⁴⁴ In Bunges Vererbungsszenarium wird die mestizische *pereza* sowohl aus der Indolenz oder Apathie der Indios und der Schwarzen als auch der "desidia" der Konquistadoren abgeleitet; Tendenz zur Prädominanz der "indígena indolencia" (NA, S. 108 u. 148). Im direkten Vergleich fällt auf, dass Martí eine ebenso den Spaniern zugeschriebene "arrogancia" ins Feld führt, diese jedoch als "histórica" ausweist.

⁹⁴⁵ Inklusive der bereits genannten "venganza" und "indolencia".

⁹⁴⁶ Bunge, NA, S. 100 (Herv. Bunge).

⁹⁴⁷ Zum kubanisch-afrikanischen *mestizaje* äußert Martí sich in seinem letzten Brief an Manuel Mercado: "La masa pujante,—la masa mestiza, hábil y conmovedora del país—la masa inteligente y creadora de blancos y negros [...]" (Dos Ríos, 18 de mayo 1895, IV, S. 168). "Inteligente"/"creadora"/"hábil" muss hier als Antwort auf degeneriert, unfähig, abstoßend gelesen werden, womit wir ein Beispiel für eine dem Rassismus diametral entgegengesetzte Idealisierung

Entre ellos el afeminado mulato músico, pianista de nudosos manos, talle virginal, voz de flauta y coqueterías de romántica; el político mestizo de indio, de cutis lampiño y gelatinoso vientre de eunuco...⁹⁴⁸

Während also bei Sarmiento die Mestizierung auf einer indianischen "base salvaje" und damit dem gleichsam ansteckenden Fundament einer *raza inferior* beruhte⁹⁴⁹ und in Bunges Somatologie die mestizische, 'anormale' und eunuchenartige *neorraza* auf gegen die 'Naturgesetze' verstoßende "bárbaros mestizajes" und nicht nur negative, sondern "estrabóticos hibridismos"⁹⁵⁰ zurückgeführt wurde,⁹⁵¹ wird bei Martí das im Larvenstadium verpuppte und angelegte Potenzial der indianischen *raza nueva* durch das Motiv des Adlers eingefangen:⁹⁵² In dieser textuellen (oder eher lyrischen) Logik gibt es keine fixe Psychologie oder degenerative Übertragung bzw. 'Ansteckung' dieser 'neuen Rasse', denn ihre Anlagen sind – der Gegensatz zur Imagologie einer mestizischen oder indianischen und damit infektiösen "gangrena"⁹⁵³ könnte nicht deutlicher sein – potenziell unbegrenzt, verweisen auf die innerhalb Martí's Menschenbild so zentrale Vorstellung von *ascensión*⁹⁵⁴ und damit eine jeder Degeneration oder atavistischen Atrophie entgegengesetzte Bewegung.⁹⁵⁵ Die Typisierung oder singularische Vereinheitlichung des Kollektivs ("por indio", "por español", "el inglés", "el sueco", "el napolitano") unterdrückt durchaus ebenso wie der Vergleichsdiskurs den Faktor des Individuellen und nähert sich damit dem geistigen Akt, den Taguieff als Festlegung von Kategorien von Individuen unter der Voraussetzung einer "Derealisierung der Dimension des Individuellen" beschreibt.⁹⁵⁶ Martí entfernt sich von dieser Festlegung in viererlei Hinsicht und auf zwei Ebenen: Die in dieser Derealisierung

und absolute Aufwertung haben.

⁹⁴⁸ NA, S. 123 (Herv. Bunge). An den hier angeführten Auszügen wird deutlich, dass sich in mixophobischen Lehren die Auffassung des (anderen) Menschen der von Material annähert. Die von Bunge in diesem Kontext angeführten hybriden Fertilitäts- bzw. Sterilitätsstadien *agénesis/disgénesis/eugénesis* Paul Brocas (1824-1880) implizierten die Annahme von verschiedenen 'Rassen', die tatsächlich verschiedene, getrennte und ungleiche Spezies sind (vgl. NA, S. 122-123; vgl. auch Teil I, Anm. 387). Nichts liegt Martí wohl ferner, wenn er von einer hybriden Erde, einem hybriden Land oder "nuestra América híbrida" spricht. Insofern scheint auch die martianische Hybridität vielmehr "no hay razas" zu implizieren, denn die Idee von unvergleichbaren, tatsächlich getrennten und daher 'nicht mischbaren' 'Rassen' taucht bei ihm gar nicht erst auf.

⁹⁴⁹ *Conflicto*, S. 94-95 u. 102. Mit Edward Chamberlin und Sander Gilman konnte hinsichtlich der Beschwörung von Degeneration, Krankheit und Ansteckung die treffende Charakterisierung einer 'ansteckenden' "institutionalization of fear" angebracht werden ("Degeneration: An Introduction", in: *Degeneration. The Dark Side of Progress*, S. XIV).

⁹⁵⁰ NA, S. 100 u. 124.

⁹⁵¹ Wenn Bunge seinem Werk den Titel des vielleicht berühmtesten Essays Martí's verleiht, scheint er über diesen intertextuellen Bezug *Nuestra América* mit der wahren und 'wissenschaftlichen' Bedeutung versehen und Martí in die Sphäre der idealistischen Träumerei und des vergeblichen Humanismus verweisen zu wollen. Eine in diesem Sinne pejorative Replik scheint auch Arguedas anzubieten, denn im Rahmen seiner Konzepte kann "nuestra América morena" (z.B. PE, S. 246) nur Zeichen von Degeneration sein.

⁹⁵² Die Symbolik mag, insofern sie nicht unverständlich ist, auch in einem konventionellen Sinn gelesen werden, verweist jedoch auf den (auch ganz bewusst herbeigeführten) interkulturellen Kontext von Martí, der in einer rein eurozentrischen Lesart oder Perspektive verloren geht. Denn nicht nur jene "raza nueva", sondern auch das sie repräsentierende Motiv des Adlers verweist auf das indianische (hier aztekische) Element: Der Adler, zentrales Motiv des Nahua-Raums und noch heute nationales Emblem Mexikos, war unter anderem das Symbol einer der zwei alten aztekischen Kriegerkassen und wird an dieser Stelle als Hinweis auf das Verschnürt-Sein des bisher nicht ausgelebten, aber dennoch unterschwellig, larvenartig existierenden Potenzials, welches der präkolumbische Erbanteil in den *mestizaje* einbringt, lesbar.

⁹⁵³ Die entsprechende Passage wurde zitiert bei Dencker, *Der Indio*, S. 86, ursprünglich angeführt von Moreno, Gabriel René, *Nicomedes Antelo*, Santa Cruz de la Sierra 1960 (verfasst 1885).

⁹⁵⁴ Assoziiert man den Adler allgemeinhin bereits mit Höhe und Aufstieg, wird diese Bedeutung in der aztekischen Kosmogonie verstärkt: Neben dem *tigre* besetzt der aztekische Adler die Semantik des Blumenkrieges, der *guerra florida*, welche die Negation des definitiven Todes sowie die seelische Fähigkeit zu Transformation voraussetzt und als genuiner Wirkungsbereich der beiden aztekischen Kriegerkassen der Adler und Tiger (oder Jaguare) erachtet werden kann. Der Adler repräsentiert des Weiteren eine für den Sonnenkult konstitutive Figur; er gilt als Sonnenvogel *par excellence*. Martí war die Motivik der aztekischen Krieger durchaus geläufig. So werden in "Las ruinas indias" drei indianische Krieger mit den Motiven der Schlange, des Wolfes und des Tigers versehen (XVIII, S. 383; vgl. auch "Guatemala, la tierra del quetzal", VII, S. 182). Im "Discurso en honor de México" berichtet Martí von "guerreros de escudo de águila" (VII, S. 65). Auch die indianische Sonnenthematik – ebenfalls mit der *mariposa* verknüpft – ist in seinen Texten nachzuweisen (der hier zunächst nur angesprochenen indianischen Symbolik wird ein späteres Kapitel gewidmet sein).

⁹⁵⁵ Der Ausdruck "[...] una raza nueva, detenida en su estado de larva, ¡larva de águila!" artikuliert ebenso wie die in "Los códigos nuevos" angeführte Wendung "Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana [...]" (VII, S. 98 [Herv. S.G.]) die Idee einer von *außen* herangetragenen und durch einen historischen Einschnitt verursachten Unterbrechung der natürlichen autochthonen Entwicklung.

⁹⁵⁶ Vgl. dazu Teil I, 1.

implizierte Stabilität oder das Fatum der (etwa im Evolutionsverlauf) stabilisierten Klassen und die damit korrelierende Permanenz des Zugehörigkeitstyps⁹⁵⁷ werden unterlaufen oder aufgebrochen durch a) das Motiv der "raza nueva" und ihre positive Wirkungskraft in die Zukunft hinein; b) die Metamorphose der (Adler-)Larve: "Ella será soberbia mariposa"⁹⁵⁸ – Adler und Schmetterling gleichzeitig; c) die indirekt implizierte Bedeutung dieser Metamorphose für die Zukunft Amerikas; d) die damit einhergehende Übertragung – fast ist man geneigt, von einer anderen Art *Kreuzung* zu sprechen – des indianischen Potenzials auf das amerikanische Volk⁹⁵⁹ (zweite, symbolische Ebene).⁹⁶⁰ Es wird assoziiert statt dissoziiert. Dies widerlegt die mixophobische These der Nichtassimilierbarkeit und daher auch jeden "Fundamentalismus des Unterschieds"⁹⁶¹; wenn auch Unterschiede zu vermerken sind, werden diese nicht absolut gesetzt.⁹⁶² Die Kategorien sind *nicht wesentlich*. Vereinigung und Kommunikation, die im Rassendiskurs verunmöglicht werden, sind möglich. Weder die indianischen 'Merkmale' noch die des mestizischen Volkes sind feststehend oder von Dauerhaftigkeit bestimmt. Sie sind nicht nur dynamisch, sondern weisen in eine aufsteigende Richtung.⁹⁶³ Weder die 'Rasse' kann hier dauerhaft und festgelegt sein, noch die Kultur. Das heißt: Die argumentative Basis einer dem Postulat von Veränderung entgegenstehenden Naturalisierung von Unterschieden – und dies meint an dieser Stelle sowohl eine biologistisch-scientistische als auch eine kulturalistische⁹⁶⁴ – entfällt. Damit sind letztlich – und dies ist ein (weiterer) 'fundamentaler Unterschied' zu der Rhetorik der Vergleichsautoren – weder indianische noch mestizische Individuen *nur* als kategorisierte Vertreter der *allein wirklichen* Gemeinschaft zu verhandeln, der sie angehören oder ursprünglich angehört haben. Die 'rassische', d.h. wesentliche Kategorie kann also im Gegensatz zu den Essayisten des kranken Kontinents nicht den "Wert aller Werte", die "einzig wahre Realität" oder "wichtigste Substanz" in der anthropologischen Ordnung

⁹⁵⁷ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 276.

⁹⁵⁸ *Guatemala*, VII, S. 118. Auch hier vertritt ein präkolumbisches Motiv die indigenen Amerikaner: In der Nahuatl-Kosmogonie verweist der Schmetterling auf den Symbolismus der Seele, gilt als Feuerzeichen und ist ebenso wie der Adler an zentraler Stelle in Vorstellungen seelischer Transformation eingebunden (die der Puppe entschlüpfte *mariposa* bzw. der Schmetterlingsgott galt als eines der Symbole von Wiedergeburt). Es ist (sofern wir uns einmal nur auf die Passage aus *Guatemala* beschränken) gerade die Koppelung und Durchdringung der Symbole Adler-Schmetterling, die – wenn auch in anderen Konstellationen von Martí aufgegriffen, an dieser Stelle jedoch in einen die indigene Thematik behandelnden Rahmen eingebettet – auf eine der indianischen Gedankenwelt entnommene Motivik hindeutet. Die gleiche Koppelung findet sich auch im "Discurso en honor de México", in dem sich jenen "guerreros de escudo de águila" "niños [aztecas] vestidos de pájaros y mariposas" hinzugesellen (VII, S. 65). Eine über die 'Stadien' Larve, Adler und Schmetterling symbolisierte Transformation wäre in einem rein eurozentrischen Interpretationsrahmen mehr als ungewöhnlich. Damit liegt im Text *Guatemala* gleich auf (nochmals) zwei Ebenen eine Metamorphose vor: 1) auf der Ebene der textuellen Aussage: a) "larva" – "águila", b) "será soberbia mariposa"; 2) in der Symbolik der *mariposa* selbst. Eine weitere Doppelung ergibt sich dadurch, dass sowohl die *mariposa* als auch der Adler, beide zudem assoziiert mit Gestirnen oder Lichtenergie, die *ascensión* zu höheren Ebenen symbolisieren. Schließlich erlaubt die seelische Bedeutung des indianischen Schmetterlings auch eine Verbindung zum Komplex der martianischen *alma propia*.

⁹⁵⁹ Das zunächst die indianische "raza nueva" vertretende Schmetterlingsmotiv geht fast unmerklich über in einen auf das gesamte Amerika bezogenen Vorstellungsrahmen: "Pero ¿qué haremos, indiferentes, hostiles, desunidos? ¿qué haremos para dar todos más color a las dormidas alas del insecto? Por primera vez me parece buena una cadena para atar dentro de un cerco mismo a todos los pueblos de mi América!" (*Guatemala*, VII, S. 118).

⁹⁶⁰ Solcherlei symbolische Übertragungen sind häufig in Martí's Texten auszumachen: So werden die kreolischen Amerikaner nicht nur mit Schmetterlingen, sondern auch mit den sowohl in der peruanischen Mythologie als auch im *Popol Vuh* präsenten 'Söhnen der Sonne' identifiziert (vgl. *Fragmentos*, XXII, S. 205). Es ist gerade der mexikanische Hintergrund, der hinsichtlich der von Martí heraufbeschworenen "águilas caídas" auch an den Untergang der Azteken und ihren letzten Anführer Cuauhtémoc denken lässt ("La poesía", in: *El Federalista*, México, 11 de feb., 1877, OCEC, V, S. 27), zumal Martí Letzterem in seinem in Guatemala (1877-78) verfassten Drama *Patria y libertad* zu historischer und heroischer Geltung verhalf. "¡Nuestras almas, qué águilas", heißt es am Ende von "Autores americanos aborígenes" (VIII, S. 337 [Herv. S.G.]). Diese mitunter explizit auf die Bewohner *Nuestra América* bezogenen Formulierungen können nicht 'wörtlich' oder aus einer rein eurozentrischen Perspektive gelesen werden, ohne dass Essenzielles verloren geht.

⁹⁶¹ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 283.

⁹⁶² Folgen wir Taguieff, konstituiert die Verabsolutierung kollektiver Unterschiede und deren Naturalisierung einen der grundlegenden geistigen Akte, die für den Rassismus unabdingbar sind (vgl. ebd., S. 274; Teil I, 1.).

⁹⁶³ Am Ende des Textes *Guatemala* nimmt Martí das Bild der Larve nochmals auf. Im Rahmen ganz zentraler Überlegungen zu den Auswirkungen von Schulbildung hält er mit Blick auf gerade verarmten und benachteiligten Verhältnissen entstammende Kinder und "gañanes" fest: "[...] el aspecto mohíno se ennoblece, la doblada espalda se alza, la mirada esquiva se despierta: la miserable larva se ha hecho hombre" (OCEC, V, S. 283; siehe auch S. 285).

⁹⁶⁴ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 281.

stellen;⁹⁶⁵ die *allein wirkliche* Gemeinschaft, nach der ihre Vertreter verhandelt werden. Der Typus ist bei Martí keine schicksalsbedingende Größe.⁹⁶⁶

Auch wenn also ein typischer Topos wie die *pereza* bei Martí einen (durchaus wiederholt und hartnäckig artikulierten) Bezugspunkt bildet,⁹⁶⁷ ist das Gesamtbild der bisher besprochenen Auszüge ein gänzlich anderes:⁹⁶⁸ 1) Es liegt keine Rassenbildung vor; die fremdrassenbildende Fokussierung fehlt; 2) die rassistische Metasprache fehlt; 3) die Sprache Martí's verweist auf seelische Bedeutungen indigener Symbolik; 4) wenn, wie Taguieff darlegt, die Fremdrassenbildung an eine "Verweigerung des Dialogs" gebunden ist,⁹⁶⁹ und man dieses Dialogprinzip auf eine kulturelle Ebene überträgt, entfällt (nicht nur) an der hier besprochenen Stelle aus *Guatemala* die Basis jeglicher Fremdrassenbildung (und dies trotz des Topos der *pereza*); denn Martí's Text befindet sich in einer dialogischen Beziehung mit der indianischen Kultur; 5) aus der *Guatemala* entnommenen Passage spricht kein Glaube an den *bedingungslosen* Wert der Mischung; jedoch schert Martí gerade in Bezug auf die 'indianischen' Eigenschaften aus dem mixophobischen Rahmen der Negation aus⁹⁷⁰ und spricht ihnen die jede Fixierung oder Permanenz aufbrechende, hoffnungstragende Rolle zu.⁹⁷¹ Sowohl die indianische 'Rasse' ist perfektionierbar als auch Amerika;⁹⁷² und dies *nicht trotz* der Mestizisierung, sondern mit ihr.

Auch bei Martí zeigt sich ein Bewertungsgefälle, denn in einigen der in *Guatemala* den Spaniern zugewiesenen Merkmale lässt sich der semantische Nenner 'Härte' ("terco", "tenacidad") erkennen, wohingegen die indianischen Attribute entweder auf geistige Inhalte verweisen ("artístico", "constancia",

⁹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 276.

⁹⁶⁶ Zu Ausnahmen vgl. Teil II, 2.; Anm. 787ff..

⁹⁶⁷ Etwa auch in "*La sociedad hispanoamericana*", dort als "hostil pereza e inepto señorío" Ausdruck der auf die Kolonialzeit und damit die spanische Mentalität weisenden "vicios" (1893, VII, S. 389). Das Thema wird in Teil IV nochmals aufzunehmen sein.

⁹⁶⁸ Allein die Präsenz der *pereza* (oder auch die der spanischen Arroganz) in Martí's Diskurs kann nicht ausschlaggebend sein (wobei ohnehin Faktoren wie Bewertung und Beziehungsverhalten hinzuzuziehen wären): Denn diese war integraler Bestandteil eines rassistischen Diskurses, in dem *pereza/Apathie, tristeza, Verlogenheit, Primitivität, Unfähigkeit, mindere oder fehlende Intelligenz* (Diskurs der Negation), Angstlichkeit und Bestialität Fixpunkte in einem fest zu umreißen Ensemble von *Markern* oder Indizien konstituierten, die als indianische 'Rasseneigenschaften' (d.h. die der 'Anderen') gelesen wurden. Als Rahmen dieser Interpretation von Nation, Gesellschaft und deren Schicksal fungierte eine als wissenschaftlich etikettierte Metasprache, welche dem Argumentationsfeld den Nimbus von Faktizität und Neutralität verlieh (vgl. Teil I, 1.). Das, was in diesem Fall ein ganzes, zusammenhängendes begriffliches Feld konstituierte, bildet bei Martí einen punktuellen Bezug (stellenweise auch mehrere) und wird nicht in den Stand eines 'rassistischen' Indizes erhoben. So übernimmt Martí zwar auch die These des Polygenismus, akzeptiert aber den Ansatz nicht im Ganzen und verleiht einzelne Thesen von Agassiz oder das epochale Postulat der *unity of the human mind* einem Gesamtkomplex ein, der, so konnten zahlreiche Texte belegen, einer menschlichen und wesentlichen Fragmentierung gerade entgegensteht und über alle Unterschiede hinweg das menschlich Eine setzt. Zu nennen ist in diesem Kontext auch die vorsichtige, suchende und reservierte Haltung, mit der Martí sich den biologistischen Theorien annäherte; eine Haltung, welche die Wissenschaftlichkeit der darin etablierten Metasprache stets hinterfragte und die sich bereits zeitgleich mit oben besprochenen Texten manifestierte (vgl. etwa Teil II, Anm. 560). Distanz ist bei Martí nicht gegenüber den 'wissenschaftlich' rassisierten Objekten zu finden, sondern gegenüber den 'wissenschaftlichen' Quellen.

⁹⁶⁹ *Die Macht des Vorurteils*, S. 272.

⁹⁷⁰ Die von Martí programmatisch rezensierte und gewürdigte indianische Kunst wird bei Arguedas auf ein Niveau von Atrophie zurückgestuft. Eine direkte Gegenüberstellung könnte wie folgt aussehen (die zweiten Segmente stammen jeweils von Martí): "bravo como un oso gris [...] amansado como una llama [...] ebrio y cruel en todo el mundo", "acostumbrados a mentir", "glotonería insaciable" (*Conflicto*, S. 310, 84-85, 240), "nada bondadoso" (*PE*, S. 88-89) vs. "afable dulzura"; "atrofia de las facultades gustativas de lo bello" (*PE*, S. 241) vs. "amor a las artes"; "artístico por indio"; "de corta inteligencia", "limitado su poder intelectual", "no piensan", "incapaz de concebir", "estúpida insensibilidad" (*Conflicto*, S. 113, 75, 172, 84-85), "esterilidad intelectual" (*PE*, S. 88-89) vs. "original concepto de las cosas"; "viven en la ociosidad [...] incapaces [...] para dedicarse a un trabajo duro y seguido" (*Conflicto*, S. 34) vs. "constancia singular". Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Martí eine einseitige, umgekehrte Idealisierung dennoch umgeht, indem er negative Aspekte nicht ausklammert.

⁹⁷¹ Dies impliziert zudem die Verunmöglichung der Anwendbarkeit einer weiteren Position der mit Rassismus und Rassenbildung verbundenen Schemata. Hier ist nicht nur die aus der Verabsolutierung der Differenz und der differenzialistischen Kategorisierung resultierende Norm von Wahrung der eigenen (weißen, europäischen) Identität (oder der "Wahrung der Reinheit jeder Identität" abwesend (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 279); die Idee der *Wahrung* an sich greift nicht. Dieses Fehlen von differenzialistischer Verabsolutierung ist letztlich der Grund für das Fehlen von Mixophobie bei Martí.

⁹⁷² Wenn die Regeneration oder Perfektionierung der Menschheit als Grundziel Martí's (und auch des Krausismus) erkennbar wurde, bilden Kuba, die Antillen, *Nuestra América* und damit auch die Indios jeweils einen Teil, eine *porción*, dieses universellen Rahmens (vgl. Teil II, Anm. 679).

"original concepto") oder in antonymem Verhältnis zu den spanischen stehen ("afable dulzura" vs. "brío", "terco").⁹⁷³ Nicht nur wird Distanz zu Nähe und Identifizierung; die Passage impliziert auch Aspekte, welche auf historische Kausalitätszusammenhänge und Konsequenzen der *conquista* verweisen, d.h. Charakterzüge und Traditionen der Eroberer ("osado", "histórica arrogancia"), welche die Zerstörung und *detención* der legitimen indianischen Entwicklung verursachten, und auf der anderen Seite indianische 'Merkmale', die durch diese Degradierung erst auftraten.⁹⁷⁴

Martí kehrt in seinen Schriften immer wieder auf die Konsequenzen der *ingerencia devastadora* sowie der charakterlichen Dispositionen und Einflussphären der Spanier bzw. des Spanischen zurück.⁹⁷⁵ Diese können geradezu monströse Züge annehmen. So heißt es in einer für das hier zur Diskussion stehende Thema zentralen Textstelle: [...] lo que es nuestra América híbrida, con pies monstruosos, con pies de español [...].⁹⁷⁶ So hatte er – allerdings noch recht unbekümmert, durchaus auch plakativ und klischeebehaftet – in einem seiner ersten mexikanischen Artikel⁹⁷⁷ den *mestizaje*

⁹⁷³ Aufschlussreich ist hier auch das den Indios zugewiesene und bei Martí einen zentralen Stellenwert einnehmende Prinzip der Liebe ("amor a las artes" vs. "devastadora"/"carácter odioso"). Martí selbst stellte *Guatemala* folgende Worte voran: "¿Porqué escribo este libro? Cuando nació, la Naturaleza me dijo: ¡jama! Y mi corazón dijo: ¡agradece!" (VII, S. 116).

⁹⁷⁴ Vgl. zum letzten Punkt *Guatemala*, OCEC, V, S. 286, und die Erläuterungen in Teil IV.

⁹⁷⁵ Im Gegensatz zur weitverbreiteten Tendenz, Martí Positionen zu verabsolutieren, möchte ich einen Blick auf ein weiteres Terrain werfen, in dem sich verschiedene von Martí formulierte Argumentationslinien nicht immer entsprechen oder ergänzen. Nimmt er mit dem Vulgat der *pereza* auch eines der Hauptmotive der 'rassistischen' Analysen und ein von mixophobischen Positionen durchdrungenes Ideologem auf, ist von nicht geringer Wichtigkeit, dass er das Motiv durchaus nicht unilinear verwendet. Es scheint mir in Bezug auf die folgenden Auszüge dennoch zweifelhaft, von einer prinzipiellen, bewussten Taktik auszugehen. Zumindest teilweise (und ebenso wie es für Bunge, Arguedas und auch Sarmiento in diesem Punkt zu konstatieren war) scheint mir Martí auch in das Hin und Her von nicht auf logische Übereinstimmungen zurückzuführenden Zuweisungen verstrickt zu sein. So bilden zunächst in dem auf S. 177-178 Auszug aus *Guatemala* (publiziert 1878) "pereza" auf der einen und "vivaz", "brío" oder "ardiente" auf der anderen Seite einen Gegensatz und werden somit auch in relative Bahnen überführt; eine fixe Typisierung wird aufgebrochen, was mit dem Gesamtbild der Passage durchaus konvergiert. Bereits in der *Revista Universal* hatte Martí der "raza occidental" Mexikos "hábitos mortales de señorío y de pereza" zugeschrieben, womit dieser Zug erstens auf die Spanier verlagert wird und zweitens mit Angewohnheiten zusammenfällt (14 de ag. 1875, VI, S. 311; OCEC, II, S. 170, dort: "raza accidental"). Die mexikanische *pereza*, interpretiert als das Resultat von fehlenden Applikationsmöglichkeiten der Intelligenz, ist eine Konstante in den RU-Artikeln (vgl. z.B. OCEC, II, S. 124-125, 148-149, 168-173). In "Mente latina" wird der Begriff weiter aufgefächert: "de estos ríos la abundancia, y de aquellos palmares la eminencia, tiene la mente hispanoamericana, por lo que conserva el indio, cuerda; por lo que le viene de la tierra, fastuosa y volcánica, por lo que de árabe le trajo el español, perezoza y artística" (Nueva York, 1884, VI, S. 25 [Herv. S.G.]). In *Guatemala* eher "por indio" zufallend (dies gilt allerdings auch für "vivaz"), wird die *pereza* auch in diesem Auszug ausdrücklich nicht auf indianischen Einfluss zurückgeführt, sondern indirekt auf den spanischen (Ähnliches dürfte überdies für den in "Un viaje a Venezuela" formulierten "amor a la holganza" gelten [XIX, S. 154]). Dies mag (im Gegensatz zu Sarmiento und Agassiz bei Arguedas und (mit Einschränkungen) Bunge auch der Fall gewesen sein. Martí hingegen ordnet den Indios auf der anderen Seite mit "cuerda" eine deutlich von dem als 'rassistisch' angenommenen Intelligenzquotient differierende Fähigkeit zu. Ferner ist das positive Moment, d.h. das künstlerische, ebenfalls nur bedingt spanisch (aber an dieser Stelle auch nicht indianisch), da es durch die Araber eingebracht wurde. Positive und negative Faktoren sind bei beiden bzw. allen Elementen zu finden (und dies ist ein weiterer, nicht geringer Unterschied zum mit dem Indizienparadigma einhergehenden 'hermeneutischen Blick', vgl. Teil I, Anm. 400). Auch im soeben angeführten Zitat der jugendlichen Periode tritt deutlich zutage, dass sich negative Qualifikationen auf beide Gruppen beziehen und keinerlei *rassistisch* bedingter Einschränkung unterliegen: "la raza madre está bruta, y la raza occidental tiene hábitos mortales de señorío y de pereza [...]" (RU, 14 de ag. 1875, VI, S. 311; OCEC, II, S. 170). Wenn diese Auszüge sich also auch nicht immer logisch ergänzen, werden rassistische Denkkategorien bezüglich der Indios und im Gegenzug der spanische Mythos der *pureza de sangre* korrigiert. Auch das iberische Volk ist von der Mischung betroffen, der Fetisch des Blutes wird hinfällig, das Fetischisieren kultureller Zugehörigkeit und Reinheit aber auch: "¿Qué importa que vengamos de padres de sangre mora y cutis blanco" ("Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336 [Herv. S.G.]). Der mestizische Abdruck der spanischen Zivilisation dokumentiert sich auch in "La historia del hombre contada por sus casas": "En nuestra América las casas tienen algo de romano y de moro, porque moro y romano era el pueblo español que mandó en América [...]" (1889, XVIII, S. 371; ähnlich auch in XXII, S. 27). Dieses Verfahren, und in diesem Fall ein ganz bewusstes und kohärentes, stellt überhaupt einen Hauptpfeiler des gesamten, letztgenannten Textes: In einer ständigen Verschachtelung und 'Relativierung' zeigt Martí in diesem Text der *Edad de Oro* die im Laufe der Geschichte erfolgte kulturelle Mischung und interkulturelle Beeinflussung am Beispiel der Bauweise 'verschiedenster' Völker auf: "[...] el hombre es el mismo en todas partes" konnte als übergeordnete Idee angegeben werden (vgl. Teil II; XVIII, S. 357). Als ein hinsichtlich der 'rassistisch' begründeten Vulgate deutliches Gegenbeispiel bleibt schließlich anzuführen: "Que los indios de las reducciones son perezosos y amigos de jugar y de beber lo sabía toda la convención; [...] pero sabía también que el indio no es así de su *natural*, sino que lo ha traído a ser el *sistema* de holganza y envilecimiento en que se le tiene desde hace cien años. [...]" ("Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. 1885, X, S. 322-323; EEU, S. 550 [Herv. S.G.]). Wie noch zu kommentieren bleibt, liegt eine "pereza criminal" auf Seiten der Weißen (ebd., S. 322).

⁹⁷⁶ "Periodismo diverso, notas"/"Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 44-45.

⁹⁷⁷ Also gerade einmal drei Monate in Mexiko und erst 22 Jahre alt.

mitunter als Mischung "entre las debilidades inteligentes de la raza latina" und der "vitalidad brillante de la raza de América" charakterisiert,⁹⁷⁸ also als Vereinigung der Schwächen der Spanier und der Stärken der nativen amerikanischen Rasse.⁹⁷⁹ Entgegen der Kritikmuster des 19. Jahrhunderts bezüglich der spanischen Dekadenz und *latinidad* wird im Zusammenhang mit den Indios der Begriff *brillantez* zum Positiven gewandelt und steht keineswegs, wie es im Falle der Spanier oder der *raza latina* von mehreren diskursiven Fronten ermittelt wurde, für Substanzlosigkeit, Oberflächlichkeit oder "debilidad".⁹⁸⁰ Ist die *brillantez* im letzteren Sachverhalt auch für Martí Indiz für die Zugehörigkeit zu einem "cuerpo viejo"⁹⁸¹ und daher zu einer Kultur von "decaimientos y desnudeces repugnantes de la gastada vida ajena"⁹⁸², bringt der indigene Erbanteil das Element *brillantez* in einer positiven Form in das mestizische Volk ein und ist Ausdruck von "vitalidad". Diese Inversion könnte in Relation mit Denkmustern, wie sie von Bunge oder Arguedas vertreten wurden, nicht ähnlicher, aber auch nicht günstiger für die *indígenas* ausfallen.⁹⁸³ Jenem "cuerpo viejo" oder auch "pueblo medio muerto"⁹⁸⁴ stellt

⁹⁷⁸ "Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 39. Er bezieht sich an dieser Stelle eines seiner ersten in Mexiko veröffentlichten Artikel allgemein auf die Völker 'unseres Kontinents'. Eine Ordnung in die dabei implizierten, verschiedenen diskursiven Einflusslinien zu bringen, kann hier allenfalls ein Versuch und lediglich schematisch sein. Die "debilidades de la raza latina" bergen zunächst ebenso wie das zu diesem Zeitpunkt von Martí in der *RU* diskutierte Thema der spanischen Dekadenz auch einen gewissen Anklang an Themen des Rassendiskurses (*raza latina*, *latinidad*), wie sie dann auch von Bunge, Arguedas und besonders Palacios im entsprechenden Stil behandelt werden. Wolfgang Matzat macht zudem Resonanzen von Rousseau geltend (vgl. "La imagen de México en las 'Escenas Mexicanas' de José Martí", in: Ette, Heydenreich, *José Martí 1895/1995*, S. 200-201). Wenn Martí nun zudem, wie ebd. weiter ausgeführt wird, in den ersten *RU*-Artikeln auch auf romantische Topoi zurückgreift – jene "debilidades inteligentes" sind semantisch eng verknüpft mit der romantisch geprägten Vorstellung der "imaginación como un don especial" (ebd., S. 202), jedoch, so wäre hinzuzufügen, auch mit dem Postulat der übersteigerten Imagination 'niederer Rassen' (vgl. dazu Young, *Colonial Desire*, S. 112) –, werden im obigen Beispiel diese dem spanischen und dadurch auch dem mexikanischen Nationalcharakter zugeschriebenen Dispositionen entgegen der romantischen Sichtweise als negativ ausgewiesen, d.h. als "hipertrofia de la imaginación" (Matzat, "La imagen de México", S. 201). Innerhalb dieser Argumentation folgert Matzat: "[...] México tiende hacia la decadencia en la medida en que pertenece a la civilización occidental; pero esto significa [...] que goza de una ventaja importante que resulta justamente de su retraso frente a los países europeos, ya que, sobre el fondo de la decadencia europea, el retraso mexicano puede ser valorado positivamente como característica de un pueblo joven" (ebd., S. 200-201). Eine am Thema der Imagination festgemachte Interpretation des lateinamerikanischen Charakters äußert Martí auch in späteren Texten und plädiert dabei stets für eine Harmonisierung, ein Equilibrium von Imagination und Vernunft.

⁹⁷⁹ Etwas milder gestaltet sich dieses Verhältnis, wenn 1891 im "Discurso en honor de México" die "virtud indispensable de lo nativo" der (dort allerdings auf Paris fokussierten) "alma importada" entgegengesetzt wird (VII, S. 67).

⁹⁸⁰ Vgl. auch Matzat, "La imagen de México", S. 202-203. Denn bezüglich der spanischen bzw. mexikanischen 'Defekte' kritisiert Martí mit Blick auf die "generación [...] naciente": "[...] como que lo ligero la fascina por lo fácil, y lo imaginativo por lo *fastuoso* y lo *brillante*" (*RU*, 12 de ag. de 1875, VI, S. 306 [Herv. S.G.]). Alberto Andino verweist bezüglich der Kritikpunkte am spanischen Nationalcharakter wie etwa *pereza* oder Substanzlosigkeit auf Parallelen zwischen Martí und Vertretern der spanischen *Generación del 98* (vgl. *Martí y España*, S. 108-124). Matzat gibt einen 1872 in Madrid erschienenen Artikel von Francisco de Paula Canalejas an, in dem ebenso das Thema der *brillantez* der "raza latina" abgehandelt wird: "Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas" (vgl. Matzat, "La imagen de México", S. 202). Der spanische Krausist F. de Paula Canalejas wird von Martí vor seiner zweiten Deportation nach Madrid und in Kuba am 23. März 1879 im Zusammenhang mit dem an der krausistischen Rezeption beteiligten Rafael Montoro genannt (vgl. V, S. 318).

⁹⁸¹ "Códigos nuevos", VII, S. 98.

⁹⁸² "Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 39. Die ersten hier angeführten Texte der frühen mexikanischen Phase können eher als Orientierung Martí innerhalb eines Netzes vielfältiger, diskursiver Linien (hier überschneiden sich etwa auch verschiedene Auffassungen von 'Rasse') denn als definierte Position gegen eine bevorzugte oder einige dieser Linien aufgefasst werden. Wie bereits angedeutet, werden Topoi wie *brillantez* oder *pereza* keineswegs schon in einem kohärenten Gesamtkonzept und auf ein klar umrissenes Ziel orientiert verhandelt. Dennoch ist schon 1875 auch eine Bereitschaft festzustellen, zu einer Dynamik von konzeptueller Änderung beizutragen. So vermerkt Martí zur Kategorie der *raza latina* auch kritisch: "Disculpan los inconstantes su frivolidad con que es este defecto esencial de la raza latina, y, como si fuera glorioso desviarse del obstáculo, esquivanlo en vez de vencerlo, y tienen a mal de raza lo que es sólo insuficiencia o pereza suya" ("Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 146). Das Theorem des 'rassischen Ubels' wird als psychologischer Faktor der Rechtfertigung interpretiert. In diesen Monat fällt auch die erste deutliche Warnung vor dem Hirnindiz. Erst drei Wochen vorher hatte er denn ebd. skeptisch und alarmiert zu bedenken gegeben: "Dificilísimo y muy ocasionado a errores es todo lo que se asienta en esta materia. [...] De hechos iguales, deduce cada cual consideraciones diferentes. Cree Büchner que el desarrollo de la inteligencia corre parejas con el desarrollo de los cráneos; y examina Quatrefages cuatro mil cráneos, y en un libro eruditísimo demuestra que el cráneo no influye esencialmente en el desarrollo de la inteligencia humana. Vogt escribe su admirable anatomía comparada para deducir de ella la derivación innoble de nuestra especie de la no extinguida raza simia. [...] una inteligencia no preocupada deduce del libro la verdad. Todo marcha transformándose, en constante analogía. No se ha nacido de la bestia común para abrirse en distintos seres por una ley de desarmonía y desigualdad. [...] Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad" ("Boletín", in: *RU*, 2 de jul., *OCEC*, II, S. 99).

⁹⁸³ Ähnlich wie im Falle der *pereza* manifestieren sich Überschneidungen mit dem Rassendiskurs. Martí ist in diesen ersten Texten oftmals deutlicher gleichzeitig 'innen' und 'außen'. Außen ist er vor allem, was die Indios anbelangt. Denn Topoi wie die postulierte *brillantez* oder *lo fastuoso* werden bei Arguedas auf der einen Seite wörtlich wiederholt, auf der

Martí wiederholt ein offensichtlich durch den autochthonen Rahmen erneuertes amerikanisches Volk entgegen: "raza nueva", "tierra nueva"⁹⁸⁵, "savia nueva"⁹⁸⁶, "pueblos nuevos"⁹⁸⁷, "nuestras tierras nuevas"⁹⁸⁸, "estos pueblos vírgenes"⁹⁸⁹, und ganz deutlich ausformuliert in einem Text von 1893: "América [...] conoce por fin sus elementos vivos, más nuevos por la mezcla forzosa de la condición diversa de sus moradores que por peculiaridades inamovibles de hábito o de razas".⁹⁹⁰ Der *raza nueva* entspricht in dieser Linie eine *mezcla nueva*. Amerika und insbesondere das Indigene symbolisieren in diesem Argumentationsstrang das Neue und eine zukünftige 'Evolution' oder Metamorphose anstelle einer *muerte fatal*.

Halten wir nun dem spanischen Stempel noch einmal ein Beispiel für den der *indígenas* bzw. deren potenzielle geistige Substanz und Fähigkeit, aus sich selbst heraus Kultur hervorzubringen, entgegen, wird sichtbar, wie sehr sich bereits 1877 Martí's Bild der Indios gefestigt und konturiert hat.⁹⁹¹ Der Gegensatz "aptos"⁹⁹² vs. "destituidos" ist hier deutlich gegen die den Indios immer wieder zu- bzw. abgeschriebene (*in*)*capacidad* gerichtet,⁹⁹³ die bei Sarmiento (im besten Fall) in der sarkastischen

anderen jedoch in einem Rahmen des mestizisch Schlechten und Perversen verhandelt und bilden die seitenverkehrte Spiegelung, gleichsam das Negativ der Argumentation Martí's. Symbolisieren in Martí's Entwurf die indigenen Anlagen das Neue und eine Zunahme an Leben, weisen bei Arguedas ein ganzes Ensemble an psychologischen Modalitäten der Mestizen und das indianische Blut in Richtung 'intellektueller Sterilität' (*PE*, S. 239), "descomposición" (ebd., S. 249), Schwund und damit Tod: "Es partidario de lo *fastuoso*, de lo pomposo, [...] de todo lo que *brilla* [...]. Perverso, vengativo" etc. (*PE*, S. 88-89) – "Es otra característica denunciadora de la persistencia y dominio de la sangre indígena. Hay atrofia, puede decirse, de las *facultades gustativas* de lo bello, y se considera tal lo que *brilla* y seduce" (ebd., S. 241 [Herv. S.G.]). Es ist zudem gerade die indianische Kunst, für die Martí in seinen Artikeln der achtziger Jahre die *brillantez* als vorzügliche *facultad gustativa* hervorhebt, wohingegen wiederum E. D. Cope und Le Tourneau das Schätzen leuchtender Farben als Charakteristik von *salvajes* bzw. 'inferioren Rassen' aufgelistet hatten: "sólo al hombre de América es doble en tanto grado vestir como de ropa natural la idea segura de fácil, brillante y maravillosa pompa" – "La pompa de los samanes, la elegancia de las palmeras, la varia y brillante fronda que viste a los montes americanos, lucen en los restos de obras de autores indios [...]" ("El hombre antiguo de América", VIII, S. 334-335; "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 335; vgl. auch Teil II, Anm. 625 u. 631). Auch der Begriff "autores" schreibt den Indios einen gänzlich anderen (oder überhaupt erst einen) Personenstatus zu.

⁹⁸⁴ "Mente latina", VI, S. 26.

⁹⁸⁵ *Guatemala*, VII, S. 118.

⁹⁸⁶ "Códigos nuevos", VII, S. 98.

⁹⁸⁷ "Una comedia indígena. 'El Gregüence'" (Güegüence), in: *La América*, Nueva York, jun. 1884, VIII, S. 338. Im Zusammenhang mit den sogenannten *salvajes* konnten Ausdrücke wie "pueblo nuevo" oder "hombre nuevo" zu einer Entdramatisierung der mit dem Stadienparadigma korrelierenden Abwertungen beitragen ("Arte aborigen", 1884, VIII, S. 331; "Darwin ha muerto", 1882, XV, S. 375; vgl. Teil II).

⁹⁸⁸ "Biblioteca americana", in: *La América*, Nueva York, ene. 1884, VIII, S. 313.

⁹⁸⁹ *RU*, 18 de jun. de 1875, VI, S. 236. In einem bereits angeführten Fragment wird Amerika als solches zum Ausdruck des Neuen: "El mundo es spre. nuevo. Mi mundo americano es nuevo" (XXII, S. 39) – "Pueblo nuevo, es hora ya de que comience nuestra reivindicación. Comenzará con la enumeración de nuestros elementos de existencia" (ebd., S. 45). Auf einer weiteren Ebene identifiziert Martí die indigene Kultur und Geschichte als neu für Amerika und dessen Literatur: "Tengo bajo el cielo vasto un mundo nuevo. [...] ¡Qué terribles tragedias, con nuevos e históricos resortes! [...] los olvidados elementos de que por la riqueza y nuevo color de los lugares, por los inagotables asuntos históricos [...] está llamado a ser [...] un imponente teatro nacional" ("Poesía dramática americana", *OCEC*, V, S. 226-267 u. 229) – "[...] un mundo confusamente nuevo, interrumpido por una inversión de carácter odioso en su hora de propio desenvolvimiento [...]" ("Apuntes para las conferencias sobre América", La Habana, 1879, *OCEC*, VI, S. 88). 'Neu' ist diese indigene Welt, da sie unerkant, verachtet und vergessen blieb.

⁹⁹⁰ "*La sociedad hispanoamericana*", 1893, VII, 389 (Herv. S.G.). Martí unterminiert hier die rassentheoretischen Thesen auf zwei Ebenen: Zum einen indem er die als Atavismus, *retroceso*, Degeneration oder Schwächung abgehandelte und hier implizit mitangesprochene Rassenmischung als 'neu' und damit hoffnungstragend postuliert, zum anderen indem er den Begriff "raza" in seiner biologischen Bedeutung benutzt, jedoch den diesem zugeordneten Signifikatenkomplex negiert. Die angeführten Ausschnitte mögen an sich nicht stimmig oder komplementär sein. Es wird aber auch deutlich, dass weder biologische mit kultureller 'Kreuzung' gleichzusetzen ist noch beide automatisch Ausdruck von (der gleichen) Pathologie oder Degeneration sind. 'Atrophie' ist in den Texten Martí's eher auf Seiten der Spanier (bzw. des Spanischen) zu finden, und dies hat – mit Verweis auf koloniale Herrschaftsverhältnisse – kulturelle, politische und ethische Gründe.

⁹⁹¹ Zu diesem Zeitpunkt hatte er zweieinhalb Jahre in Ländern mit indigener Bevölkerung gelebt.

⁹⁹² Eines der Schlüsselworte der Rassentheorien.

⁹⁹³ Wie in Teil I im Rückgriff auf Taguieff (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 217) deutlich wurde, erfolgte die rassenbildende Betrachtung und Bewertung des Indios oder des Mestizen über das, was dieser *angeblich* ist (Kategorie), unter Ausschluss all dessen, was er tun *kann*. Nur ein kollektivistischer Ausdruck von Negation konnte die Folge sein und stellte sich als die Regel heraus: "no piensan", "no están preparados", "no tienen", "no tiene", "no posean", "no los han de poseer", "no late", "no hay", "no lleven", "no pueden", "no ha podido", "no sabe", "no sabían", "no comprenden", "no alcanza", "incapaz", "incapaces", "incapacidad", "inhábil", "limitado su poder", "carece de", "le falta", "faltan", "falta de", "falta (innata) de", "absoluta falta de", "ausencia de", "absoluta ausencia de" (Sarmiento, Arguedas, Bunge, vgl. Teil I, 2.). Während der angelsächsischen 'Rasse' bei Sarmiento explizit eine "aptitud especial para el gobierno libre" zugeschrieben wurde (*Conflicto*, S. 172), regierte die "razas inferiores" das Schicksal des Ausschlusses: "[...] las

Aussage gipfelte "Puede llamársele la civilización del maíz, a la que ha alcanzado la raza india"⁹⁹⁴:

Volví los ojos hacia los pobres indios, tan *aptos* para todo y tan *destituidos* de todo,⁹⁹⁵ herederos de artistas y maestros, de los trabajadores de estatuas, de los creadores de tablas astronómicas, de la gran Xelajú, de la valerosa Utatlán.⁹⁹⁶ – Ellos son *hoy* miserables, fanáticos, y tercos, y fueron, en otros tiempos, artistas, gobernantes, guerreros, arquitectos y poetas [...]. Ellos sabían la lengua de las estrellas [...].⁹⁹⁷

Damit negiert Martí den der rassistischen Ideologie eigenen Differenzierungsmodus, nach dem jede 'Rasse' ihre eigene Erbllichkeit aufweist, "die sowohl ihre 'eigene' Welt als auch ihr spezifisches System von Fähigkeiten bestimmt."⁹⁹⁸ Die Fähigkeiten der *indígenas* sind nicht *spezifisch* (noch weniger 'organisch'), sondern menschlich, universell.⁹⁹⁹ Bei Sarmiento sind sie nicht nur spezifisch, sondern gehen über den 'Mais' nicht hinaus. Die von Bunge den Indios angelastete Spezifität äußerte sich vor allem in Unreinheit und Mangel. Dort, wo auf der Gegenseite ein omnipräsentes Nein herrscht, setzt Martí ein Ja. Gegenüber den Nachteilen, die der spanische Faktor und dessen Tradition einbringt,¹⁰⁰⁰

ineptitudes de raza para el gobierno, que son orgánicas del hombre prehistórico [...]" (ebd., S. 310). Die Araukaner stellten (neben anderen *salvajes*) innerhalb dieser Nomenklatur lediglich "animales más reacios, menos *aptos* para la civilización y asimilación europeas" (ebd., S. 103 [Herv. S.G.]).

⁹⁹⁴ *Conflicto*, S. 76. Hier finden wir die Übersetzung der von Taguieff erarbeiteten Formel 'nicht alle Menschenrassen sind perfektionierbar' (vgl. *Die Macht des Vorurteils*, S. 279-280). Sarmiento bestritt zudem gerne die von Historikern und Chronisten angeführten Daten zur Zivilisation der amerikanischen Indianer (vgl. z.B. *Conflicto*, S. 82-83, 409 u. 425). Ebenso wie z.B. Wilson, auf den er sich dabei beruft, bezweifelt er, "de que el agua corriese montañas arriba" (ebd., S. 82): "[...] Wilson, que ha rehecho la historia de Prescott, me ha servido en lo que hace a civilización de indios [...]" (ebd., S. 59). Die hier in ihrer Darstellung in Frage gestellte *History of the Conquest of Mexico* von William Prescott ist wiederum zu den Quellen Martí's zu zählen.

⁹⁹⁵ "De las aptitudes de los indios, sólo el que los hubiera estudiado ligeramente dudaría" ("Reflexiones, destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las conferencias de mayo de 1878", Guatemala, verfasst wahrscheinlich 1877, VII, p. 165; *OCEC*, V, S. 100).

⁹⁹⁶ "Carta a V. Pujol", Guatemala, 27 de nov. de 1877, VII, S. 110.

⁹⁹⁷ "Apuntes varios", 1879, XIX, S. 444; "Apuntes para las conferencias sobre América", *OCEC*, VI, 92-93 (Herv. S.G.). Auch in diesen Auszügen kommt die historische Zäsur der *conquista* mit ihren Auswirkungen zum Tragen.

⁹⁹⁸ Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 217. Eine der Grundannahmen rassistischer Ideologien schlechthin bestand darin, dass die den 'Rassen' nachgesagten Unterschiede eine kausale Bedeutung für die spezifischen und unterschiedlichen Partikularitäten der kulturellen Entwicklung besitzen. Folgende Formel der Ursachenbestimmung ist gerade innerhalb des differenziellen Rassismus auszumachen: 'Eine solche biologische Rasse, eine solche Kultur (und/oder Zivilisation)' (Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 127-128).

⁹⁹⁹ In dem bereits besprochenen Text "Mi raza" bezeichnete Martí Spezifizierungen der Menschen als Sünde an der Menschheit: "Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los *especifica*, aparta o acorralla [...]" (II, S. 298-299 [Herv. S.G.]). Ein solches Postulat ist oben angeführtem Passus unterlegt. Auf der anderen Seite lehnt Martí ebenso das Argument eines dem Fortschritt der USA angeblich zugrundeliegenden "genio especial de raza" ab (in: *Patria*, 15 de dic. 1894, VIII, S. 35). Weder die Fähigkeiten der Indios noch die der 'anglosajones' noch die der angeblichen 'Rassen' im Allgemeinen sind spezifisch. Weder die Fähigkeiten noch die Defekte der Menschen sind spezifisch oder gründen auf fixen, 'rassistischen' Faktoren; eher sind sie der *humanidad* eigen (vgl. z.B. "Los cubanos de Jamaica en el Partido Revolucionario", in: *Patria*, 18 de jun. de 1892, II, p. 26). "Ningún derecho especial" ist aus der Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen 'Rasse' abzuleiten ("Mi raza", II, S. 298). Der Mensch ist *Einer*. Es ist der "espíritu estencial humano", die "identidad espiritual de todas las razas", "que las domina y unifica" ("La república argentina en los Estados Unidos", Nueva York, 1887, VII, S. 331, *EEU*, S. 947; "Mi raza", II, S. 299). Die (behauptete) 'rassistische' Spezifität oder Differenz ist es, die gegen die Natur gerichtet ist; gegen die allen gemeinsame, körper- und rassenlose *identidad espiritual*.

¹⁰⁰⁰ Damit ist neben Ausläufern des Kolonialsystems vor allem die Katholische Kirche (Verwicklung in die kolonialen Verbrechen) und der Katholizismus (Reduzierung, Einschließen, Multilation und Fesselung des Menschen) gemeint, dessen Vermächtnis von Martí konstant und aufs Schärfste angegriffen wird: "[...] la constitución pastoral que dejó España y mantuvo el clero, por quien España perdura en América" ("*Guatemala, la tierra del Quetzal*", VII, S. 182) – "Y como el país estaba encerrado, por la funesta influencia española, en una especie de muralla china moral, como los curas católicos afirmaban que todo cuanto venía de fuera era pecaminoso, hereje, y estaba excomulgado; [...] como un respeto ciego a las decisiones de los sacerdotes era la característica saliente de esa familia americana" ("Notas sobre Centroamérica", o.O.u.J., XIX, S. 96) – "'La Intolerancia'. Eso hemos heredado de los españoles. Aspezeza, rudeza, contra los q[ue] no piensan como nosotros" ("Cuaderno de apuntes 17", 1892, XXI, S. 368). Martí interpretiert also den Katholizismus, den Bunge in seiner somatologischen Gegen-Version des 'Unsrigen' als eugenische Rettung eines jeden 'normalen' – also weißen – Menschen präsentieren sollte, nicht nur als negativen, verhängnisvollen, retardierenden und somit zu überwindenden Faktor *Nuestra Américas*, sondern als Synonym und *Grund* für die Abwesenheit von (wirklicher) Moral; als *falsche Religion* (vgl. auch *Patria y libertad*, *OCEC*, V, S. 130-132; "*Guatemala, la tierra del quetzal*", VII, S. 182). Historische und kulturelle Momente sowie Macht bzw. deren Missbrauch sind für ihn neben seiner Grundauffassung des Menschen die bestimmenden Parameter. Bunge hingegen apostrophiert in seiner Umschreibung *Nuestra Américas* 'moralischen Sinn' nicht nur als gleichbedeutend mit christlicher, d.h. katholischer Religion, sondern als eugenischen Faktor, der sich in Indios, Schwarzen, Mulatten und Mestizen – den 'Anormalen' und 'Unreinen' also – genetisch nicht verankern und vererben konnte. Diese sind es, welche als *elementos funestos* und aufgrund der *falta de sentido moral* die wunderschöne *virgen* Hispanoamerika erdrosseln (NA, S. 125 u. 128). Rückt Sarmientos Antiklerikalismus diesen auch eher in die Nähe Martí's, hatte der Argentinier auch in diesem Themenbereich und ebenso wie sein Landsmann Bunge nach ihm auf die rassentheoretische Epistemologie zurückgegriffen: "Los indios no piensan

bestätigt Martí also wiederkehrend (und stets Quellenarbeit leistend) das kulturelle Potenzial, dessen die Indios *fähig* sind, und wertet sie damit auf.¹⁰⁰¹ Anerkennung und Integration des Autochthonen sind also bereits seinen *mestizaje*-Konzeptionen immanent. Mit der steigenden Akzeptanz des 'Anderen' und der Reduzierung dessen Anders-Seins, so kann hier hinter den Zeilen gelesen werden, wird auch diejenige des 'eigenen' mestizischen Seins gefördert.¹⁰⁰² Damit richtet sich der Kubaner auch gegen das den Mestizen eingepflichtete Inferioritätsbewusstsein.¹⁰⁰³ Insgesamt sind die 'Defekte' der amerikanischen Mentalität tendenziell eher auf das spanische Vermächtnis zurückzuführen.¹⁰⁰⁴

Der *civilización conquistadora-devastadora* als isoliertem Erbglied stellt Martí nun ein Volk gegenüber "en esencia distinto,¹⁰⁰⁵ superior en nobles ambiciones"¹⁰⁰⁶, welches, anstatt in einem 'Salat' zu versinken, mit Energie und Schöpfungskraft den spanischen Stempel veredeln wird.¹⁰⁰⁷ Und obwohl Martí weder die gemeinsamen Schwächen und Fehler noch die 'Verletzung' der Indios ignoriert, also kein einseitig schöngefärbtes Bild entwirft, optiert er gerade in seinen öffentlichen Schriften für eine optimistische Vision eines besseren Morgen:

Así nosotros, con todo el raquitismo de un infante mal herido en la cuna, tenemos toda la fogosidad generosa, inquietud valiente y bravo vuelo de una raza original fiera y artística. [...] ¡Y se asombran de que hayamos hecho tan poco en 50 años, los que tan hondamente perturbaron durante 300 nuestros elementos para hacer! Dennos

porque no están preparado para ello, y los blancos españoles habían perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano, salvo el clero secular y regular que era numeroso" (*Conflicto*, S. 172). Die hier implizierten kranio-metrischen Theoreme (d.h. die der Korrelation von 'rassischer' Schädel- oder Gehirngröße und Intellekt) traten deutlicher zutage, wenn Sarmiento in diesem Sinne der Inquisition die Wirkung einer kranialen Atrophie zuschrieb, die das weitere Wachstum des spanischen Gehirns verhindert habe. Einmal mehr jedoch waren die mestizischen Kreolen aufgrund ihres noch 'reduzierteren' Gehirns deutlich im Nachteil "[...] a causa de la mezcla con razas que lo tienen conocidamente más pequeño [...]" (ebd., S. 171). Diese These des biologischen "hereditario atraso" (ebd., S. 225) wurde explizit in der vergleichenden Anatomie und Krianiometrie Brocas sowie der in *Hereditary Genius* von Francis Galton formulierten Eugenik verankert (vgl. ebd., S. 171 u. 225-226). Chronologisch und ideologisch betrachtet umschließen Sarmientos und Bunges rassentheoretische Argumentationen die von Martí wie durch eine Klammer.

¹⁰⁰¹ Diese Aufwertung entspricht der Fähigkeit der indianischen Völker, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln und aus sich selbst heraus Kultur oder Zivilisation zu generieren. Sie wird nicht, wie bei Bunge und Sarmiento, an der 'Fähigkeit' – die eine Unfähigkeit ist – gemessen, das Europäische zu 'assimilieren': "[...] más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europeas" (*Conflicto*, S. 103) – "[...] el Kanaka es un animal silvestre que perece de inanición cuando se le reduce a las formas civilizadas" (ebd., S. 310). Denkmuster wie die 'Unfähigkeit' zur europäischen Zivilisation oder das zum Aussterben Verdammt-Sein riefen, wie in Teil I besprochen wurde, Assoziationen von 'chirurgischen Eingriffen' oder 'Amputationen' hervor (vgl. Teil I, z.B. Anm. 295).

¹⁰⁰² Im Gegensatz zur bei Sarmiento und Bunge präsenten Theorie der 'Ansteckung' sollen die Amerikaner also mehr 'zu Indios' werden.

¹⁰⁰³ Vgl. etwa "La verdad sobre los Estados Unidos", *EEU*, S. 1755. Als eine weitere Kritik an denjenigen, die dieses Minderwertigkeitsgefühl schüren (und aufweisen), kann gelesen werden: "[...] la moda es el desdén,—y más, de lo nativo" (ebd.).

¹⁰⁰⁴ "La colonia continuó viviendo en la república" bringt dies synthetisch auf den Punkt ("Nuestra América", VI, S. 19); ebenso der den Kreolen zugeschriebene Ausdruck "alma colonial" ("Con todos y para el bien de todos", Tampa, 1891, IV, S. 273). In der kubanischen Bevölkerung gibt es durchaus "cubanos flojos"; aber sie sind "producto natural de la colonia", des kolonialen Dienertums, der Unterdrückung, der systematischen Tyrannei ("La recepción de Filadelfia", in: *Patria*, 20 de ag. de 1892, II, p. 137). Das koloniale Erbe und das Weiterleben der Kolonie in den Republiken ist für Martí so ausschlaggebend, dass er in seinem letzten Lebensabschnitt zur Unabhängigkeit Kubas formuliert: "El trabajo no está en sacar a España de Cuba; sino en sacárnosla de las costumbres" ("Cuatro clubs nuevos", in: *Patria*, 14 de ene. 1893, II, S. 196). Der *mestizaje* hingegen ist eher in die *costumbres* aufzunehmen.

¹⁰⁰⁵ Der hier gewählte Ausdruck "esencia distinta" ist, wörtlich genommen, nicht ganz stimmig, steht er doch im Widerspruch sowohl zu grundlegenden Postulaten des martianischen Menschenbildes als auch zur argumentativen Linie anderer Texte, nach der sich die Essenz des Menschen nicht verändert.

¹⁰⁰⁶ "y si herido, no muerto. ¡Ya revive!" ("Los códigos nuevos", VII, S. 99; *OCEC*, V, S. 89 [Herv. S.G.]). Diese sich anhand von Zielsetzungen manifestierende Superiorität wird in den Texten Martí durch die zugrundeliegende, an der Idee der Freiheit orientierte Motivation bedingt. An erster Stelle wären hier zu nennen: das Beenden kolonialer Abhängigkeit und Unterdrückung, das Abschütteln kirchlich-religiöser Macht und Bevormundung, das Setzen von Vernunft und Kritik anstelle von Glaube und Dogma, eine allgemeine *desespañolización* sowie die Modernisierung, Erweiterung und Öffnung des Bildungswesens.

¹⁰⁰⁷ Diese Veredelung betrifft beispielsweise auch die spanische Sprache. Noch einmal vertritt der Schmetterling die indianische (oder zumindest die mestizische) Seite, wobei dieser hier – was der Nahuatl-Kosmogonie entsprechen würde – explizit der Seele zugeordnet und dem Spanischen Stempel entgegengesetzt wird: "En tierras en que se habla el castellano, como el alma tiene más de mariposa que de bestia fámélica, y vive de mieles [...]" ("Libros de hispanoamericanos y ligeras consideraciones", Nueva York, 1884, VIII, S. 319; vgl. auch: "¡Nuestras almas, qué águilas"). In der *Revista Universal* beschrieb Martí die Mischung von "pueblos que habitan nuestro continente [que] piensan de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más amor [...]" ("Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 39 [alle Herv. S.G.]). Bei Bunge hingegen wurde selbst die lateinamerikanische Aussprache als Phänomen von 'rassischer' Degeneration verhandelt (vgl. Teil I, Anm. 258).

almenos para resucitar todo el tiempo que nos dieron para morir. ¡Pero no necesitamos tanto!¹⁰⁰⁸

Durch den Bezug der Begriffe "morir" und "resucitar" auf die Gesamtheit der Amerikaner ("nuestros", "nos") und die implizit angesprochene Zäsur durch die *conquista* wird zudem das Schicksal der Kreolen einmal mehr mit dem der nativen Völker verwoben.

Fassen wir zunächst zusammen: Einen grundlegenden Leitfaden des Amerikanismus José Martí stellt der *mestizaje* dar. Dieser ist nicht nur aufzufassen als ein *mestizaje de raza* sondern auch und vor allem als ein *mestizaje cultural*, d.h. als Koexistenz bzw. Vermischung von Kultursystemen verschiedenen Ursprungs. Der Kreole ist in diesem Sinne (oder sollte es sein) zwangsläufig ein kultureller Mestize, der seine Identität und Authentizität nur durch den Einbezug der jeweiligen indianischen Einflüsse, mithin durch die Akzeptanz seiner *hibridez*¹⁰⁰⁹ erlangt. Es ist zu betonen, dass Martí die biologische und kulturelle Fusion als Faktum akzeptiert und nicht auf den Status einer minderwertigen (unter)menschlichen Erscheinungsform herabwürdigt. Die tatsächliche Problematik ist für ihn jedoch keine 'rassistische'¹⁰¹⁰ – "La herencia, la Raza resulta, en inducción final, la clave del Enigma" hieß es in der rassistischen Replik Bunges¹⁰¹¹ – sondern vielmehr eine geistig-kulturelle, so dass man seine *mestizaje*-Konzeptionen als auf den eugenischen Reinheitsimperativ einerseits (synchrone Ebene), und den mestizischen Minderwertigkeitskomplex sowie die damit ursächlich verbundenen kolonial geprägten Denkstrukturen andererseits abzielend werten kann (diachrone Ebene). Der *mestizaje*, sowohl als Fakt als auch als gesetzte Norm, gewährt in dieser Optik trotz seiner Spannungsmomente ein hohes Maß an Integrationspotenzial für die durch Geschichte, Kolonialpolitik und rassistische Ätiologie voneinander entfernten und entfremdeten amerikanischen Völker.¹⁰¹² Noch

¹⁰⁰⁸ "Los códigos nuevos"; VII, S. 99, OCEC, V, S. 89; wobei er allerdings auch pessimistische Töne anschlagen kann: "Es ¡ay de nosotros! que el veneno de tres siglos, tres siglos ha de tardar en desaparecer" (*Guatemala*, VII, S. 117).

¹⁰⁰⁹ Den Begriff verstehe ich hier in Anlehnung an Martí als (mögliches) Synonym für den des *mestizaje cultural*, also als zunächst allgemeine Bezeichnung für die (latente oder offenkundige) Koexistenz bzw. Vermischung verschiedener Kultursysteme in Gesellschaft und/oder Individuum und somit für eine kreolische Kultur mit indigenen Interferenzen. Varianten dieser 'Mischung' sollen in den folgenden Ausführungen näher bedacht werden.

¹⁰¹⁰ Ein rassistischer Blick ist für ihn vielmehr Ausdruck einer Herrenmentalität: "pero en América, a mirarlo bien, el único extranjero [...] es el espíritu de amo, ridículo y aborrecible y deshonroso espíritu, que aún nos queda de los tiempos viejos. El descendiente de un presidiario de Palos, de un matón de Flandes, de un mercenario de Napolés, de un machetero de Aviñón, se cree, por rara heráldica, y maravilla del blanco pigmento, superior al criollo quemado por su sol nativo, al hijo del pueblo robado y asesinado, a su propio hijo" ("Federico Proaño, periodista, in: *Patria*, Nueva York, 8 de sept. 1894, VIII, S. 257). Dieser einzige oder 'wahre' Ausländer verweist auf die Idee der 'wahren' unteren Rasse und des 'wahren' Farbigen.

¹⁰¹¹ NA, S. 98.

¹⁰¹² Innerhalb des Komplexes, der die Thematik der Unabhängigkeit behandelt und den man als *conciencia criollista* bezeichnen dürfte, setzt Martí wiederholt und programmatisch sein Grundkonzept in Szene – universelle und geistige Identität/Verschiedenartigkeit der Körper –, indem er die Indios und die Kreolen der *independencia* als durch einen identischen Geist vereint und daher gleichwertig präsentiert. Dieser *criollismo* gründet sich auf ein kontinentales Märtyrertum, welches durch die Azteken und andere indigene Vertreter begonnen wurde, wodurch ein direkter Bezug zwischen der kreolischen Strömung und der nativen Bevölkerung Amerikas hergestellt wird. So erscheinen die Kreolen etwa in "Madre América" als 'Verlängerung' der indigenen Märtyrer (Moctezuma, Anacaona, Cuauhtémoc, Atahualpa, Huascar). Sie eint ein identischer Geist (Resistenz gegenüber Oppression) und die gleiche mentale Integrität – *esencia igual en formas distintas*. Die amerikanischen Kreolen setzen die geistige Linie dieser Indios fort; sie sind "nietos de Cuauhtémoc y de Hatuey", wie es in dem thesenartigen Drama zur guatemalteckischen Unabhängigkeit *Patria y libertad* formuliert ist, in welchem Indios und Kreolen eine Einheit gegen das Kolonialsystem bilden (o.J., Guatemala, XVIII, S. 151). Im "Discurso en honor de México" wird der Freiheitswille des mexikanischen Volkes durch den Namen Cuauhtémoc symbolisiert bzw. "el alma indómita que chispeaba al rescoldo en las cenizas de Cuauhtémoc nunca apagadas" (VII, S. 65). Die 'Weißen' reflektieren nur die mentale Haltung der Indios, erscheinen als Metamorphosen des indianischen Geistes. Bolívar wird eins mit Nezahualcóyotl: "[...] y estudie en su torre de meditación aquel severo, aquel magnánimo,—aquel astrónomo, aquel poeta, a aquel amado rey Nezahualcóyotl,—que con trocar la flecha por el arado, y el pedernal agudo por la oda, parecía anunciar a aquel [Bolívar] que luego había de deponer ante la Asamblea de los nobles el sable brillante de los libertadores" ("Apuntes para las conferencias sobre América", La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 88-89). Innerhalb der textuellen Logik gibt es keine geistigen Grenzen. Die geistige und moralische Gemeinsamkeit oder *Analogie* dieser nur äußerlich verschiedenen 'Rassen' verdeutlicht Martí auch noch auf einer weiteren Ebene: Den Moment der einstimmigen, gemeinsamen Freiheitserklärung Amerikas zeigt er als einen des vereinten Vorgehens; die durch die politischen und sozialen Rahmenbedingungen getrennten Kreolen und Indios bilden de facto eine Einheit, eine *comunidad*: "¡Y, de esta alma india y mestiza y blanca hecha una llama sola [...] en la hermandad de la aspiración común [Bolívar] juntó [...] los compuestos desemejantes" ("Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en honor de Simón Bolívar", Nueva York 1893, VIII, S. 244-245 [Herv. S.G.]). Die Grenze zwischen Faktum und Fiktum wird aufgesprengt, indem eine interethnische Einheit und Affinität suggeriert wird, die in der Form nicht existiert hat. Martí "afirma la utopía desde el interior mismo de la historia"

einmal drängt sich das Bild der Brücke auf: So nähert sich im Rahmen der in "La historia del hombre contada por sus casas" thematisierten kulturellen Mischung und reziproken interkulturellen Beeinflussung der Völker die Idee der Mischung der von Union: "[...] como si empezara el tiempo feliz en que los hombres se tratan como amigos, y se van *juntando*".¹⁰¹³ Bereits 1877 fordert Martí eine "indispensable asimilación de razas",¹⁰¹⁴ welche den hier dargelegten Ansätzen geradezu vorangestellt scheint. Eine Annäherung ist von beiden Seiten zu fordern;¹⁰¹⁵ der Imperativ ist einmal mehr Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit.¹⁰¹⁶

[...] si—en vez de mantener en lucha los elementos que lo forman [el pueblo],—no se asimilan estrechamente, y obran, ladino e indígena, movidos por pensamientos comunes y semejantes intereses.¹⁰¹⁷

Nicht die 'rassische' Differenz und die darin implizierte Verunmöglichung oder desaströs denotierte Semantik von Mischung konstituiert das Problem *Nuestra América*, sondern vielmehr die Nicht-Mischung, das nicht (wirklich) Gemischt-Sein¹⁰¹⁸, ein Zustand von *descomposición*¹⁰¹⁹, in dem die diskriminierenden Trennlinien aufrecht erhalten oder sogar verstärkt wurden.¹⁰²⁰ "[...] entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso [...]."¹⁰²¹ Das Problem sind nicht die Indios und Mestizen

(Betancourt, "¿Una desdicha histórica?", S. 188). Er 'denkt zusammen', was in Wirklichkeit disparat, getrennt war. Bei ihm jedoch ist diese Kontinuität, diese Universalität des Geistes seinem gesamten Menschenbild immanent bzw. einer dessen Grundpfeiler. Wenn hinsichtlich der Ineinssetzung von (ehemals) indianischem und (aktuellem) kreolischen Anspruch auf Befreiung vom spanischen Joch auch Positionen der Unabhängigkeitsführer anklingen und sich durchaus Anknüpfungspunkte mit entsprechenden im Zeichen des Bruches mit der spanischen 'Fremdherrschaft' stehenden Rückgriffen bestimmen ließen (vgl. dazu König, "Die Mythisierung der 'Conquista' und des 'Indio'"; Ette, "Tres fines de siglo. [Teil I]"), geht es mir nicht um die Frage nach Parallelen zur Rhetorik der *independencia* (wobei Martí ohnehin den Anspruch erhob nachzuholen, was im Rahmen und nach der Unabhängigkeit versäumt wurde). Ich möchte vielmehr betonen, dass die martianische Heldennarrativik nicht nur auf das Spanische oder Spanisch-Kreolische setzt, sondern auch das Indigene und die Gleichwertigkeit und Vereinigung der beteiligten ethnischen Gruppen ins Zentrum stellt. Was im ersteren Falle oftmals auf eine auf Selbstzweck fußende "Anrufung der Schatten von Moctezuma" (König, S. 370) hinauslaufen mochte, ist bei Martí keinerlei körperlichen Dimensionen oder besser noch Determinationen verpflichtet, sondern konstituiert eine gegenseitige geistige Durchdringung, eine 'Verlängerung' und Kommunion des Geistes, atemporär, akörperlich, arassisch. Wenn Martí's Version der interethnischen Fusion also auch eine generalisierte und idealisierte Darstellung ist, dürfte es dabei doch um die Möglichkeit des Wahrwerdens der Utopie, des Fiktums, gehen: ein *Nuestra América* des Miteinander. Mit der emotionalen Suggestivkraft, die dieses Fiktum birgt, setzt Martí 'affektive' gegen 'zivile Logik' (Rojas, *La invención de Cuba*, S. 96). Er macht somit das, was nicht gewesen ist, was (noch) nicht ist, also außerhalb der realen Erfahrung Liegendes, emotiv erfahrbar. Einmal mehr handelt es sich um die Vorwegnahme der Zukunft, um ein Vor-Bild, einen Vor-Schein des Kommenden (vgl. Horl, Sabine, "Utopisches Denken im hispanoamerikanischen Essay" [1900-1935], in: Heydenreich, Titus; Siebenmann, Gustav u.a. (Hrsg), *Der Umgang mit dem Fremden*, München 1986, S. 51-54).

¹⁰¹³ XVIII, S. 371 (Herv. S.G.). Gleichermaßen durch kriegerische Auseinandersetzungen wie durch Freundschaften und Kulturkontakt "se fueron juntando aquellos pueblos diferentes [...]" (ebd., S. 369).

¹⁰¹⁴ "Reflexiones, destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las conferencias de mayo de 1878", Guatemala, laut OCEC 1877, VII, S. 161; OCEC, V, S. 96.

¹⁰¹⁵ Die Verantwortung liegt jedoch auf Seiten der Kreolen.

¹⁰¹⁶ Dabei richtet sich Martí nicht nur gegen einen durch konfigurierende, antagonistische Beziehungen bestimmten Zustand von Trennung, sondern das allseits beobachtete Kommunizieren von Dissimilation, Disparität und *Kampf*.

¹⁰¹⁷ "Reflexiones", VII, S. 168; OCEC, V, S. 103.

¹⁰¹⁸ Das folgende Zitat ist nicht nur ein weiteres Beispiel dafür, wie Martí auf subtile Weise das Schicksal der Indios mit dem aller Amerikaner verwebt, es lässt sich auch durchaus auf einen mikrostrukturellen Rahmen von Union übertragen: "Así nos dejó la dueña España, extraños, rivales, divididos [...]. Pero ¿qué haremos, indiferentes, hostiles, desunidos? [...] Pizarro conquistó al Perú cuando Atahualpa guerreaba a Huáscar; Cortés venció a Cuauhtémoc porque Xicotencatl lo ayudó en la empresa; entró Alvarado en Guatemala porque los quichés rodeaban a los zutujiles. Puesto que la desunión fue *nuestra* muerte, ¿qué vulgar entendimiento, ni corazón mezquino, ha menester que se le diga que de la unión depende *nuestra* vida?" (*Guatemala*, VII, S. 117-118; OCEC, V, S. 240-241 [Herv. S.G.]). Nochmals transportiert dabei das Pronomen "nuestra", welches überdies zwei Zeitebenen miteinander verklammert, das in der Geschichte der Eroberten verankerte Schicksal Amerikas (zum Thema der indigenen Spaltung siehe auch "Patria y libertad", OCEC, V, S. 126; "Autores americanos aborígenes", VII, S. 336; "Cuaderno de apuntes 13", XXI, S. 303).

¹⁰¹⁹ Dieser Begriff dürfte im Gegensatz zur bei Arguedas greifenden Semantik tatsächlich als 'nicht *zusammen-gesetzt*' zu begreifen sein. Dennoch betont Martí in "Nuestra América" die trotz dieser *descomposición* erzielten Errungenschaften: "[...] de factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas" ("Nuestra América", VI, S. 16). Dies kontrastiert nicht nur scharf mit dem von Sarmiento vorgetragenen nivellierten, 'homogenen Ganzen', sondern auch mit der diesem Ganzen zugeschriebenen "incapacidad" (*Facundo*, S. 34).

¹⁰²⁰ Die Gründe für diese Trennlinien können, wie im Weiteren noch näher zu sehen sein wird, sowohl (konstruiert) 'rassische' als auch politische, soziale, kulturelle und psychologische sein, ohne dass damit die Möglichkeit einer strikten Aufspaltung dieser Begriffe ausgesagt sein soll.

¹⁰²¹ "Nuestra América", VI, S. 19. In "La verdad sobre los Estados Unidos" widersetzt Martí sich der Aufrechterhaltung der

und ihre ('kraniale', 'rassische', 'organische', 'vererbte...') 'Unfähigkeit'. Das wahre Problem (oder eines der wahren Probleme) sind die lateinamerikanischen *raciólogos* – "malos americanos" ebenso wie "raquíticos naturalistas"¹⁰²² – die Lateinamerika mit fremdem und halbblindem Blick – von außen und von oben – durch das Prisma – *el barniz* – der Rassentheorien betrachten: "los sociólogos de *zancos* y *monóculos* que ven a su tierra por sobre el borde del cristal inglés".¹⁰²³ Diese lateinamerikanische Variante des Rassendiagnostikers, der – versteckt unter der 'wissenschaftlichen' Maske – vermittelt eines *reflejo*,¹⁰²⁴ einer *traducción* die "razas de librería" 'aufwärmt'¹⁰²⁵ und die Verachtung auf das Eigene schürt, macht damit nicht (nur) die anderen, sondern (auch) sich selbst zum Sklaven:

Cual, llevado de ideas extranjerizas, y los rencores que fomentan, olvidará, esclavo de las *palabras ajenas* y de los *libros traducidos*,¹⁰²⁶ que el amor, administrado por la vigilancia, es el único modo seguro de felicidad y gobierno entre los hombres.¹⁰²⁷

Das Amerika Martí ist nicht das jener 'ferngesteuerten', allochthonen "traidores [...], que sólo le hablen de su *muerte fatal* y de su *ineptitud*", oder der "hijastro que [...] en su inútil corazón niega a su padre"¹⁰²⁸. Nicht der Indio oder der Mestize wird geächtet,¹⁰²⁹ sondern die rassistische Pose jener

indigenen *diversidad*: "[...] los pueblos en que la necesidad del conquistador dejó viva la población natural, espantada y diversa, a que aún cierra el paso con parricida ceguera la casta privilegiada que engendró en ella el europeo" (en: *Patria*, Nueva York, 23 de marzo 1894, in: *EEU*, S. 1753). Politik definierte Martí unter anderem als: "el arte de ir levantando hasta la justicia la humanidad injusta; [...] de favorecer y de armonizar para el bien general, y con miras a la virtud, los intereses" – "el arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos de un país" – "el arte de fundir en actividad pacífica los elementos, heterogéneos u hostiles, de la nación" (*DPM*, S. 538 u. 539). Das Prinzip des *Versus uni* ist mehr als evident.

¹⁰²² Die 'schlechten Amerikaner' verglich Martí mit rachitischen Naturalisten, "siervos naturales" und "flacas hembras" ("Buenos y malos americanos. Fiestas en París en honor del General San Martín", in: *La América*, Nueva York, abril 1884, VII, S. 253; vgl. auch Teil II, Anm. 521).

¹⁰²³ "La recepción en Filadelfia", in: *Patria*, Nueva York, 20 de ag. 1892, II, S. 134. Zu den *zancos* von "hombres indignos, que tienen ojos y no quieren ver" oder "hombres de rebaño, que no usan de sus ojos, y ven por los de otro" siehe auch "Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 188.

¹⁰²⁴ Eine rein rezeptive Haltung widerspricht generell dem martianischen Menschenbild, welches auf einem durch sich selbst entstehenden Wesen gründet: "nada ayuda tanto a la libertad como el conocimiento de que se es persona por sí, con raíces en el país en que se vive, y no *arria* y *reflejo*" (*Patria*, Nueva York, 10 de abril 1892, V S. 350 [Herv. S.G.]).

¹⁰²⁵ "Nuestra América", VI, S. 22 (Herv. S.G.).

¹⁰²⁶ "Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería [...]" ("Nuestra América", VI, S. 22). Diese "pensadores canijos" werden mit denen der *Details* verschränkt (vgl. Teil II, Anm. 843): "[...] esos poetas y filósofos canijos, filósofos de un detalle o de un solo aspecto [...] figurines filosóficos o literarios" ("El poeta Walt Whitman", *EEU*, S. 856) – "[...] esos raquíticos naturalistas de ojos cortos, que de puro mirar a los detalles pierden la capacidad de entender [...] la armonía de la Naturaleza" – "la ciencia, insecteando por lo concreto, no ve más que el detalle" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 192) – "Están de moda los detalles [...]. Como a los que se dedican a trabajos de pelo sucede, de tanto mirar de cerca, se pierde la vista" (*Fragmentos*, XXII, S. 201). Das heißt aber auch, dass sich sowohl Darwin(-isten) als auch Spencer in die Legion der "pensadores canijos" einreihen: "Pero el que se aísla en la contemplación del detalle corre riesgo de incapacitar su mente para la comprensión y penetración del conjunto: como de estudiar en un solo punto la analogía universal ha surgido, como consagración incompleta de una verdad que el Universo publica, la teoría darwiniana" (*Fragmentos*, XXII, S. 190-201) – "de fijarse mucho en la parte, se le han viciado los ojos de manera que ya no abarca con facilidad natural el todo [...]" ("Herbert Spencer", XV, S. 388).

¹⁰²⁷ "Los cubanos de Jamaica en el Partido Revolucionario", in: *Patria*, 18 de jun. 1892, II, S. 26 (Herv. S.G.). Ideelle 'Bruchstücke' aus verschiedenen Texten formieren sich zu einer regelrechten Theorie der *mirada* – *desde afuera, desde arriba, vuelta adentro*: 1) Das Bild des Monokels jener "sociólogos de zancos" bringt ihren halbblinden Blick auf den Punkt; die "mirada vuelta adentro" der anthropologischen 'Mystiker', welche darauf fixiert sind, die Welt an die von ihnen propagierte Theorie anzupassen und dabei den Menschen übersehen ("Sobre la ciencia", *EEU*, S. 923); das 'halbe Sehen' Darwins, der zudem nur 'sieht', und nicht 'eindringt' "y no profundiza hombres" ("Darwin ha muerto", XV, S. 380); die "ojos ligeros" der sozialdarwinistischen 'Hausierer' und "teorizantes cegables y noveles", welche nur die "faz de las cosas y no lo hondo" 'sehen' (ebd., S. 372, u. XXII, S. 201); die "ojos cortos" der "raquíticos naturalistas" ("Buenos y malos americanos", VII, S. 253); die *ojos viciados* von Spencer (XV, S. 388). Augen und Blick sind getrübt, verstellt durch die von "Darwins y Haeckels" konstruierte "venda" ("*La Pampa*, juicio crítico", VII, S. 370). Die Stelzen betonen den Abstand zum betrachteten Objekt, verweisen jedoch auch auf die genannte 'Herrenmentalität' rassistischer Denker: Ein durch "zancos" gegebener Blick kann nur der auf *Inferiorisierte* sein. 2) Der letzte Blick, nämlich der nach außen, impliziert die Dependenz von "palabras ajenas" und "libros traducidos". Der auf Stelzen daher kommende 'Soziologe' muss sich in die Buchhandlung begeben, um sich dort anhand von Büchern und Übersetzungen die 'Rassen' zu kaufen.

¹⁰²⁸ "*La sociedad hispanoamericana*", 1893, VII, S. 390 u. 389 (Herv. S.G.). "Pero América produce obras de análisis y conjunto donde [...] se desenredan y sacan al limpio las capacidades y rémoras de nuestros pueblos, a fin de poner a aquéllas leyes viables criollas, por donde el país se rija según la realidad y estado de sus componentes, y de mudar en agencias las fuerzas toscas o estancadas" (ebd., S. 390). Dabei nimmt Martí auch das Thema der "capacidad de nuestra raza para el gobierno libre"/"para gobernarse" (Quesada) auf (vgl. dazu Teil I, Anm. 408).

¹⁰²⁹ "Nuestra América" weist den "desdén inicuo e impolítico de la raza aborigen" als einen der "grandes yerros" von *Nuestra América* aus (VI, S. 19).

"traidores" – *criollos exóticos*, die durch einen falschen und kriminellen Amerikanismus geleitet sind¹⁰³⁰.
 "¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió [...]."¹⁰³¹ Diese Pose ist umso fataler, als sie einer Spiegelung, einer Übersetzung von Fremdzuweisungen entspricht. Gegen jene *criollos exóticos*, die ihren ethnischen, kulturellen und geschichtlichen Lebensraum leugnen oder verachten, erhebt Martí denn eine harsche Anklage, die in ihre Expatriation mündet: "Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre."¹⁰³² Was Martí an den 'exotischen Kreolen' offensichtlich vor allem kritisiert, ist das Schüren einer "desconfianza inmotivada y funesta de lo propio"¹⁰³³, was den Vorwurf von selbstmörderischen Komponenten ihrer Haltung gegenüber *Nuestra América* impliziert.¹⁰³⁴ Es handelt sich nicht um einen 'fatalen Tod', sondern um Selbstmord.¹⁰³⁵ Letzteres scheint in dieser Perspektive noch schädlicher als Ersteres.

Während also in der Mixophobie die Mischung an sich, die Assimilation, die In-korporation das 'Problem' darstellte – den *schlimmsten Fehler* –, besteht im *Nuestra América*-Konzept Martí der Fehler darin, entweder 1) dem Fakt des Gemischt-Seins und damit den realen Bedingungen nicht (genügend) Rechnung getragen¹⁰³⁶ oder 2) die verschiedenen Komponenten nicht (genügend) einander angenähert

¹⁰³⁰ Siehe "Honduras y los extranjeros", VIII, S. 35.

¹⁰³¹ "Nuestra América", VI, S. 16. Diejenigen, die sich ihrer 'rassischen' Ursprünge schämen, präsentiert Martí als ihrer Männlichkeit entledigt (hier greift auch die Bezeichnung "sietemesinos").

¹⁰³² "Nuestra América", VI, S. 16. Martí kritisiert die 'exotischen Kreolen' nicht weniger scharf als rassistische Nordamerikaner, welche die entsprechenden Theoreme popularisierten und damit eine neokoloniale Expansionspolitik bestimmter Machtkreise verschleierte (oder gerade nicht). So zitiert er im mexikanischen *El Partido Liberal* gleichermaßen wütend einen Artikel des *Harper's Magazine*, in dem die Mexikaner in der entsprechenden Nomenklatur abgeurteilt wurden: "petimetres de la ciudad, de piernas pobres, jovenzuelos sin seso, escoria de una civilización degenerada, sin virilidad y sin propósito" ("México en los Estados Unidos", in: *El Partido Liberal*, México, 7 de jul. 1887, *EEU*, S. 868; vgl. auch ebd., S. 946). Wenn Martí bereits 1875 konstatiert: "Es costumbre en los periódicos de la América del Norte, hacer aparecer a las Repúblicas Meridionales como pueblos sin freno y sanguinarios, todavía algo como descendientes de salvajes", unterscheidet sich diese Position nicht wesentlich von der des kreolischen 'kriminellen Amerikanismus' ("Suceso doloroso", in: *RU*, 20 de mayo 1875, *OCEC*, IV, S. 162). "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América" bezieht sich auf US-Kreise, lässt jedoch auch einen Blick auf Lateinamerikaner zu: "Crean en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. Crean que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y de negros" (in: *La Revista Ilustrada*, mayo de 1891, VI, S. 160). Es waren just diese zu soziologischen Dogmen verhärteten Theoreme, die zahlreiche Intellektuelle in Lateinamerika selbst popularisierten (und dies noch nicht einmal unbedingt unter nordamerikanischer Federführung). Die Nord- und die Südamerikaner spiegeln sich in ihren rassistischen Fremd- bzw. Selbstzuweisungen: Mit Blick auf die Vereinigten Staaten resümiert Martí: "Crean en la superioridad incontestable de la 'raza anglosajona contra la raza latina'" – mit Blick auf *Nuestra América* zitiert er Vicente G. Quesada: "Se pretende, y el vulgo lo acepta como verdad indiscutible, que el asombroso progreso de los Estados Unidos de Norteamérica y el comparativamente lento y trabajoso de las naciones hispanas tiene por origen y causa eficiente la superioridad de la raza y de las instituciones coloniales que estableció la Gran Bretaña" ("La Conferencia Monetaria", VI, S. 160; "*La sociedad hispanoamericana*", VII, S. 390). Die 'Wahrheit über die Vereinigten Staaten' beinhaltet die über *Nuestra América*: "En otros, póstumos enclenques del dandismo literario del Segundo Imperio, o escépticos postizos bajo cuya máscara de indiferencia suele latir un corazón de oro, la moda es el desdén,—y más, de lo nativo; y no les parece que haya elegancia mayor que la de beber al extranjero los pantalones y las ideas, e ir por el mundo erguidos, como en el faldero acariciando el pompón de la cola. En otros es como sutil aristocracia, con la que, amando en público lo rubio como propio y natural, intentan encubrir el origen que tienen por mestizo y humilde, sin ver que fue siempre entre hombres señal de bastardía el andar tildando de ella a los demás [...]" ("La verdad sobre los Estados Unidos", *EEU*, S. 1755). Aufgrund dieses Sachverhalts scheint es mir mithin ein fragliches Unternehmen, im Rahmen der Frage des Rassismus im martianischen Werk das Thema der USA, d.h. des Imperialismus und der ihm inhärenten rassistischen Komponenten, zu priorisieren (was z.B. für die hier herangezogenen Arbeiten Lamores nicht generell zutrifft, jedoch durchaus für die in "Historia y 'biología'" herrschende Perspektive). Martí's Kritik gilt ebenso und vielleicht sogar ganz besonders den Lateinamerikanern selbst. Er musste keineswegs erst 14 Jahre in den USA leben, um die tatsächliche Gefahr des Rassismus zu erkennen. "Martí no lo obvió (el nuevo racismo), pues lo sintió de manera especial al vivir durante catorce años en el corazón de la sociedad norteamericana" (Lamore, "Historia y 'biología' en la 'América de José Martí'", in: *Anuario del CEM* 2 [1979] S. 94). Bereits in den siebziger Jahren (also seinen ersten Publikationen überhaupt) setzte er sich intensiv mit den Rassenlehren auseinander und warnte vor ihrem unwissenschaftlichen und destruktiven Charakter (vgl. Teil II).

¹⁰³³ "La verdad sobre los Estados Unidos", 1894, *EEU*, S. 1755.

¹⁰³⁴ Die gleichen Argumente, die etwa Sarmiento gegen Indios, *salvajes* oder *hombres prehistóricos* vorbrachte, vertraten die Wortführer US-amerikanischer Machtkreise gegen die Lateinamerikaner. Ein ähnliches Spiegelverhältnis manifestierte sich im Rassendiskurs auf Kuba und dem der nordamerikanischen Presse.

¹⁰³⁵ Vgl. dazu auch "Congreso Internacional de Washington (II)", in: *La Nación*, 20 de dic. 1889, *EEU*, S. 1340. Für Bunge implizierte nicht nur die Degeneration die Logik des Todes; die Mestizen und Mulatten *ermorden* Lateinamerika.

¹⁰³⁶ "¿[...] no viéramos [...] que el gobierno de una tierra híbrida y original [...] debía comprender, para ser natural y fecundo, los elementos todos que [...] se levantaron a fundarla?" ("Madre América", VI, S. 138-139) – "[...] los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra [...] con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella [...]" ("Nuestra América", ebd., S. 19) – "[...] hay que buscar al compuesto modos

und assimiliert zu haben: Verunmöglichung von Ähnlichkeit. Daher kann der Begriff der Mischung auch als explizit negativer Ausdruck von Grenzhaftigkeit oder Fragmentierung gegen den der Union, der Vereinigung gerichtet sein; vielmehr erscheint er als Zeichen von Trennung¹⁰³⁷ und 'Zer-Stückelung':

No hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya—Hispanoamérica. Estamos en tiempos de ebullición, no de condensación; de mezcla de elementos, no de obra enérgica de elementos unidos. [...] Mas apenas se acercan los elementos del pueblo a la unión, acércanse y condénsanse en una gran obra profética los elementos de su Literatura. [...] ¿Se unirán, en consorcio urgente, esencial y bendito, los pueblos conexos y antiguos de América?¹⁰³⁸

Zusätzlich wurden 3) diesen nicht (genügend) gemischten Komponenten exogene kulturelle Parameter aufgestülpt, die unauthentisch, unreal oder Fremdkörper geblieben sind. Mit diesem dritten Schritt wird zudem das Konfliktpotenzial des *mestizaje* durch das Motiv des Zerrbildes erweitert; eines Zerrbildes, hervorgerufen durch das Fehlen von Harmonie oder die Spannung zwischen den inneren Komponenten *Nuestra América* untereinander auf einer Ebene – und auf einer zweiten zwischen den inneren und den äußeren, von außen *hinzugefügten* Komponenten ("Lo que no le viene de sí"¹⁰³⁹). "Un viaje a Venezuela" sowie seine Notizen zu einer Serie von Artikeln in *La América* nehmen hierbei bereits vieles aus "Nuestra América" vorweg:

Esos pueblos tienen una cabeza de gigante y un corazón de héroes en un cuerpo de hormiga loca. [...] Criados como parisienses se ahogan en su país: no sabrían vivir bien más que en París. Son plantas exóticas en su propio suelo [...] En la ciudad, una vida rara semipatriarcal, semipariense, espera a los forasteros. Las comidas que en ella se sirven, exceptuando algunos platos del país, las sillas [...], los trajes [...], los libros que se leen, todo es europeo. [...] Sólo que se desdeña el estudio de las cuestiones esenciales de la patria; —se sueña con soluciones extranjeras para problemas originales;—se quiere aplicar sentimientos absolutamente genuinos, fórmulas políticas y económicas nacidas de elementos completamente diferentes. [...] En literatura, tienen delirio por los españoles y los franceses. Aunque *nadie habla la lengua india del país*, todo el mundo traduce a Gautier, admira a Janin, conoce de memoria a Chateaubriand, a Quinet, a Lamartine.¹⁰⁴⁰ Resulta, pues, una *inconformidad absoluta* entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y urgentes del pueblo que ha de ser dirigido.¹⁰⁴¹

Wenn in einem durch Heteronomie bestimmten politischen und kulturellen Rahmen die Interiorisierung einer asymmetrischen, von Abhängigkeit gezeichneten Beziehung zwischen Europa (oder Nordamerika) einerseits,¹⁰⁴² und *Nuestra América* andererseits zu einer "política de alquiler"¹⁰⁴³ bezüglich der fremden Modelle führt,¹⁰⁴⁴ werden die *traductores* im eigenen Land zu "frutos sin mercado"¹⁰⁴⁵ aufgrund der "falta

propios" ("Carta a Gonzalo de Quesada", Nueva York, 1892, V, S. 196). Aufgrund der bei Martí oft festzustellenden verwischten Unterscheidung zwischen *ser* (Faktum; deskriptiv) und *deber ser* (Fiktum; projektiv/präskriptiv) ist einerseits von "compuesto" (Mischung), andererseits von "factores descompuestos" (Trennung) die Rede (vgl. auch Teil III, 1.).

¹⁰³⁷ Hinsichtlich der mexikanischen Geschichte verwendet Martí auch den Ausdruck "caótica mezcla" ("*La cadena de hierro. Drama de Agustín Cuenca*", México, 1876, OCEC, III, p. 195).

¹⁰³⁸ "Cuaderno de apuntes 5", 1881 [o.O.], XXI, S. 164. "¡Pues no vive próspera ni largamente pueblo alguno que tuerce su vía de aquello que le marcan sus orígenes, y se consagra a otro fin que aquel fatal que presentaban los elementos de que consta!", fügt Martí hinzu.

¹⁰³⁹ "Nuestra América", VI, S. 21.

¹⁰⁴⁰ Das kulturell 'Andere' – dies mag für "la lengua india del país" gleichermaßen gelten wie für kulturelle Mischformen – erscheint hier nicht nur als aus der offiziellen (d.h. in den städtischen Zentren angesiedelten) literarischen Praxis der Kreolen eliminiert, sondern geradezu als ausgegrenzte Parallelwelt.

¹⁰⁴¹ "Un viaje a Venezuela", (o.O.u.J., 1881?) XIX, S. 154 (Herv. S.G.). In diesen Themenbereich ist auch jene Betrachtung aus dem Jahr 1875 einzuordnen: "¿Cómo quiere tener vida propia y altiva, el pueblo que paga y sufre la influencia de los decaimientos y desnudeces repugnantes de la gastada vida ajena?" ("Boletín", in: *RU*, 11 de mayo 1875, OCEC, II, S. 39). Dabei dürfte auch der Topos der kulturellen Dekadenz Frankreichs mit hineingespielt haben.

¹⁰⁴² Skizziert S. 24-25 dieser Arbeit.

¹⁰⁴³ *Amistad funesta*, XVIII, S. 203.

¹⁰⁴⁴ "La política no es ciencia emprestada; sino que ha de ser propia" ("Ciegos y desleales", 1893, *DPM*, p. 540).

¹⁰⁴⁵ Es heißt in *Amistad funesta*: "como con nuestras cabezas hispanoamericanas, cargadas de ideas de Europa y Norteamérica, somos en nuestros propios países a manera de frutos sin mercado" (XVIII, S. 198; vgl. auch *EEU*, S. 670). Was Martí deutlich in Frage stellt, ist eine rezeptiv (ja 'traduktiv') gezeichnete Übertragbarkeit von als universal (bzw. hegemonial) gültig postulierten Normen im Rahmen einer Beziehung von (kolonialer oder postkolonialer) Abhängigkeit. Entfremdung und Verzerrung ist das Ergebnis eines dem eigenen Ort nicht angepassten Kulturtransfers, wie er in "Un viaje a Venezuela" verdeutlicht wird. Lesen dient dem Applizieren, "para aplicar, pero no para copiar" ("Nuestra América", VI, S. 21). Selbstbewusster Kulturdialog wird gegen Dependenz gesetzt; Autonomie vs. Heteronomie; Realität vs. Fremdkörper; *Crear* vs. *copiar/traducir/prestar*.

de realidad local"¹⁰⁴⁶. Die Mentalität jener *traductores* und "plantas exóticas" ist Ausdruck der *alma importada*: "ser propio y querer ser ajeno".¹⁰⁴⁷

Ein dramatisches, schizophreses Bild wird von Martí entworfen: monströse, spanische Füße, sächsischer Bauch, indianisches Blut, vergiftetes Herz, verwirrter Sonnenkopf und blutgetränktes, schlammiges, galliges Denken, welches diesem Zerrbild eines Körpers von Europa und dessen veralteten Leidenschaften eingeflößt wird:

[...] lo que es nuestra América híbrida, *con pies monstruosos, con pies de español*, vientre de sajón, sangre de indio, corazón envenenado, y cabeza solar y alborotada, llena de esos pensamientos mojados de sangre, fango y hiel, que como sedimento de sus viejas pasiones, le da a beber Europa?¹⁰⁴⁸

Die auf diese Art (un)gemischte, fragmentierte, absurde Körperlichkeit, unvereinbar mit einem ebenso absurden Denken, wird semantisch noch einmal potenziert, wenn Martí in dem Essay "Nuestra América" rückblickend und aus der Ferne die zentralen Ursachen der "notorischen Nichtbewältigung"¹⁰⁴⁹ gerade auch der ethnischen Basisprobleme zusammenfasst. In folgendem Auszug werden nochmals ganz wesentliche Aspekte sowohl des von mir erweitert genannten *mestizaje* als auch dessen Konfliktpotenzial und somit der lateinamerikanischen Identität bzw. deren Hemmnis kenntlich gemacht.¹⁰⁵⁰ Unübertroffen an Ausdruck und synthetischer Dichte formuliert Martí das Fehlgehen eines wahren *mestizaje*:

Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones. [...] en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París [...]. Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Eramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha¹⁰⁵¹ en la cabeza.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁶ "Nuestra América", VI, S. 19. Formen 'kultureller Insuffizienz' liegen damit also eher auf Seiten der Kreolen.

¹⁰⁴⁷ "Carta a J. J. Palma", Guatemala, 1878, OCEC, V, S. 320.

¹⁰⁴⁸ "Periodismo diverso, notas"/"Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 44-45 (Herv. S.G.). Die Übernahme europäischer Denkmuster wird – und dies ist ein weiterer Gegensatz zum Diskurs der amerikanischen Krankheitsdiagnostiker – als negative 'Transfusion' interpretiert.

¹⁰⁴⁹ Berg, Walter Bruno, *Lateinamerika. Literatur – Geschichte – Kultur*, Darmstadt 1995, S. 55.

¹⁰⁵⁰ Aus den bisher dargelegten Verzweigungen wird deutlich, dass man nicht ohne argumentative Probleme von einem stereotypen *mestizaje* Martís sprechen kann, wie etwa Christopher Abel ("Martí, Latin America and Spain", in: ders, Torrents, Nissa [eds.] *José Martí, Revolutionary democrat*, Durham 1986, S. 144).

¹⁰⁵¹ "Rosario" und "togas" verweisen zum einen auf das unterschwellig Mestizische der von den Spaniern eingebrachten Kulturelemente. Zum anderen symbolisiert die Toga – Kleidungsstück freier, männlicher Römer – Herrschaft, Macht. Jene "vincha" erscheint sowohl in Ebelots *La Pampa* als auch in Martís Rezension "*La Pampa, juicio crítico*" (VII, S. 369) und wird dort mit dem Stirnband von griechischen Läufern assoziiert, die im Obigen durch "atleta" evoziert sein mögen. Bei den antiken Olympischen Spielen war es üblich, dass sich Sportler vor der endgültigen Preisverleihung zum Zeichen ihres an zahlreiche auch materielle Privilegien gebundenen Erfolgs wollene Bänder um den Kopf bzw. die Stirn schlangen. Damit gelangt man letztlich zum Bild der Siegerpose. In "Nuestra América" jedoch erscheint die "vincha" als der Toga entgegengesetzt und damit den Indios zugeordnet. Joucla-Ruau führt in seiner Besprechung des Motivs wiederum Ebelot an: "Sea dicho de paso, entre los indios, la *vincha* está todavía reservada a los jefes, [...] este emblema de la soberanía, que parece haber sido un atributo propio de los reyes, los acróbatas, los caciques y los corredores de caballos en el campo" ("José Martí: 'La Pampa', juicio crítico", S. 198). Martí nimmt auf: "De vuelta, los corredores triunfantes, en mangas blancas, con el cabello cogido por la frente con la 'vincha' de color!" – "cuando sujeta los caballos humeantes, con su jinete de camisola y 'vincha' a la cabeza, como los corredores griegos" ("*La Pampa, juicio crítico*" (VII, S. 373 u. 369). Sowohl in "Nuestra América" ("atleta") als auch Martís "*La Pampa, juicio crítico*" wird das Griechische evoziert, wodurch die *vincha* – gewissermaßen interkulturell – zwischen indigener und griechischer Bedeutung oszilliert. Das an die Semantik der *vincha* gebundene Absurde und Tragische wird in dem Gegensatz von "pecho de atleta" und "frente de niño" eingefangen. "Charreteras" verstärkt die Konnotation von Macht, deutet jedoch auch auf Militarismus und damit den lateinamerikanischen *caudillismo*. All dies wird getragen durch die "alpargatas", also die Füße der Indios. Oben vs. Unten: des Köpers und des Machtgefälles. Sowohl die spanischen als auch die indianischen Füße verweisen auf *conquista*, Kolonie und Unterdrückung. Liest man nun einige der in "Nuestra América" das Indigene symbolisierende Motive zusammen – "vincha", "pierna desnuda", "alpargata", "delantal" –, ergibt sich das Bild eines sehr wehrlosen Körpers.

¹⁰⁵² "Nuestra América", VI, S. 18-20. Weiter ist zu lesen: "El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella."

Martí beschreibt den Lateinamerikaner, der in die politische Unabhängigkeit entlassen wird: keiner freien Bewegung fähig, mit an den Rosenkranz – der katholischen Doktrin – gefesselten (spanischen) Füßen – ein (weiterer) Sklave.¹⁰⁵³ Sein Kopf, also seine Bildung, ist die eines Weißen, eines Europäers; der dazugehörige Körper hingegen ist der eines Indios bzw. eines 'indianisierten' Kreolen. Wenn als 'Gesamtgebilde' also kulturell-mestizisch, bilden Kopf und Körper kein harmonisches Ganzes, sondern ein Paradoxon; um auf ein Schlagwort Martí zurückzugreifen: Es fehlt jegliches Equilibrium. Die Bildung ist nicht auf den eigenen Körper, also den indigenen Erbanteil abgestimmt.¹⁰⁵⁴ Kopf und Körper sind sich entfremdet (oder besser noch: fremd). 'Vision' und 'Maske' symbolisieren eine verzerrte, unechte Identität unter kolonialen und postkolonialen Bedingungen. Aus verschiedenen nicht-amerikanischen Bausteinen entsteht eine irrealer, mosaikartige, deformierte Pseudoidentität, welche wie eine übergestülpte Maske anmutet. Dieser 'exotische Amerikaner' ist Personifikation von *disfraz*. Er hat *kein Gesicht*. Indios, Schwarze sowie die Landbevölkerung bewegen sich – verstummt, allein und unerkant – abgesondert am Rande der soziokulturellen Geografie.¹⁰⁵⁵ *Mestizaje* oder *mezcla* ist damit

¹⁰⁵³ Die Interpretationen Martí implizieren eine diachrone Perspektive hinsichtlich der Kolonialzeit; eine dia- und synchrone Perspektive hinsichtlich des Postkolonialismus; eine synchrone Perspektive bezüglich der biologistisch-eugenischen Theorien.

¹⁰⁵⁴ So hält der Text entsprechend fest: "ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano" (VI, S. S 20).

¹⁰⁵⁵ Diese Differenz oder Kluft zwischen endo- und exogenen Faktoren siedelt sich auf zwei Ebenen an: der fehlgeschlagenen Anpassung des Äußeren (Europa und Nordamerika samt ihrer Modellfunktion) an das Innere (Lateinamerika); der ebenso fehlgeschlagenen Anpassung im Inneren selbst, wobei man Letzteres auch unter die Formel 'Stadt-Land-Gegensatz' oder 'künstlich vs. natürlich' fassen könnte: "Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el crial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación *natural* [...]" – "los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales" ("Nuestra América", VI, S. 20 u. 17 [Herv. S.G.]). Die Entwicklung Lateinamerikas im 19. Jahrhundert bewirkte eine immer tiefer werdende Diskrepanz zwischen zwei nicht aufeinander abgestimmten, voneinander getrennten Welten: Die städtische, kulturell oder politisch herrschende Intellektuellenschicht, die sich, so Martí, in realitätsferner Arroganz an europäischen oder nordamerikanischen Normen orientierte und somit die wahren und natürlichen Komponenten Amerikas außer Acht ließ bzw. verachtete und ausschloss, stand den in kolonialer Rückständigkeit verbliebenen Landregionen gegenüber, was zu jenen Kämpfen zwischen 'europäischer' Stadt und kolonial deformiertem Land und dessen benachteiligten Bevölkerungsschichten führte: Es wurde bereits vieles erreicht, um das koloniale Gift in einen Saft des Lebens zu verwandeln, so "Madre América" (VI, S. 138). Ein grundlegender, infolge der *independencia* zu erwartender Umbruch in der geistigen Ausrichtung war jedoch ausgeblieben, da weder die Kulturpolitik noch die Regierungsformen den realen – natürlichen – Faktoren und Strukturen angepasst wurden und auf fremden und überholten Praktiken fußten. Man wollte Lateinamerika regieren, ohne der an erster Stelle ethnischen Realität und damit dem Distinktiven – dem Verschiedenen – Lateinamerikas Rechnung zu tragen. Das ist der gordische Knoten in der Sicht Martí: "*La incapacidad no está en el país naciente [...] sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro de llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es [...] hay que atender para gobernar bien. [...] El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. [...] Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma del gobierno y gobernar con ellos*" ("Nuestra América", VI, S. 16-17 [Herv. S.G.]). Nichts anderes sagt der 1894 in *Patria* publizierte Text "Crece" aus: "La ciencia, en las cosas de pueblos, no es el ahar del cañón de la pluma de digestos extraños, y remedios de otras sociedades y países, sino estudiar, a pecho de hombre, los elementos, ásperos o lisos, del país, y acomodar al fin humano del bienestar en el decoro los elementos peculiares de la patria, por métodos que convengan a su estado, y puedan fungir sin choque dentro de él" (DPM, S. 749). Das Grundproblem Amerikas definiert Martí also nicht wie Sarmiento – und viele andere – als Schlicht zwischen 'Zivilisation' und 'Barbarei', sondern als das Ergebnis der Nicht-Anwendbarkeit oder Irrealität kolonialer und/oder blind importierter Prinzipien – Ausdruck eines falschen und kriminellen Konzepts von Amerikanismus (vgl. "Honduras y los extranjeros", VIII, S. 35). Das beste (da wohl das bekannteste) Beispiel wäre Sarmiento selbst. "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la *naturaleza*" ("Nuestra América", VI, S. 17 [Herv. S.G.]). Der 'Kampf' oder Schock ist der zwischen Falschheit und Echtheit: "[...] el continuo choque de la mezcla urbana y *postiza* de la civilización de Roma y las de Francia y los Estados del Norte, con la civilización burda y *real* que caía de las regiones *naturales* del país [...]" ("Discurso en honor de Venezuela", 1892, VII, S. 292 [Herv.S.G.]). Das heißt, dem Gegensatz zwischen einem wahren *mestizaje* im Sinne von Synthese oder Union und der Maske korrespondiert der zwischen "autóctono"="natural"="real" und "exótico"="postiza" (der Bezug von "vida natural", "vida postiza" und "disfraz" regiert überdies auch Martí Gedanken zu seinem Buch *El concepto de la vida*: XVIII, S. 290). Dies mag (vor allem auf ethischer und politischer) Ebene tatsächlich einen überdeutlichen Widerspruch zu der (auch) von Sarmiento verfochtenen Position sein (vgl. Teil II, Anm. 535). Begriffe wie Umkehrung oder Inversion dürften (vor allem auf konzeptueller, terminologischer Ebene) allerdings weniger zutreffend sein, – zumal jene martianische "*naturaleza*" nicht gleichbedeutend mit 'Barbarei' ist, sondern auch Zivilisation bedeuten kann. Vielmehr erscheint der Faktor der Autochthonie als Charakteristik sowohl der präkolonialen als auch der 'eigenen' natürlichen Zivilisation. Die im Sinne von Sarmiento verstandene 'Zivilisation' ist nicht nur eine falsche; sie ist es, die aufgrund ihrer oppressiven, nicht applizierbaren und künstlichen Faktoren zur (wahren oder einer anderen Art) Barbarei führt. Natürlich und real ist der *mestizaje*. Die Frage nach einer amerikanischen Identität – "¿Cómo somos?" ("Nuestra América", VI, S. 20) – kann nur unter Berücksichtigung der antagonistischen, ambivalenten und mestizischen (bzw. ambivalent mestizischen)

einmal mehr Synonym für Trennung, *disociación*, *descomposición* und Disharmonie.¹⁰⁵⁶ Die einzelnen Bausteine sind nicht *vereint*. Sie sind (nur) verschieden.¹⁰⁵⁷ Die 'Scharniere' und Relationen fehlen.¹⁰⁵⁸ Das normative Axiom, welches hier am deutlichsten greift, ist das der Union, des Einen. *Mestizaje* sollte letztlich Synonym für die harmonische Union und Fusion der am Entwicklungsprozess Lateinamerikas beteiligten ethnischen und kulturellen Parteien sein; für eine Integration, ein Ganz-Werden, ein Eins-Werden – die Synthese – der verschiedenen Bausteine.¹⁰⁵⁹ Die angeführten Auszüge zur ethnischen Problematik demonstrieren *negativ* und bildlich Martí's Menschenbild.¹⁰⁶⁰ Er führt jedoch auch explizit aus:

La oscuridad e ineficacia actual de la raza hispanoamericana depende sólo de *falta de analogía* entre nuestros pueblos forzosamente embrionarios y los habitantes cultos, y relativamente ultracultos, de nuestros pueblos.¹⁰⁶¹

Wenn auch deutlich durchdacht (und auch anders akzentuiert), setzt Martí in "Nuestra América" metaphorisch um, was er schon 1876 in Mexiko theoretisch formuliert hatte.¹⁰⁶²

Entstehungsgeschichte sowie deren historischen Folgen beantwortet werden. Die fundamentale amerikanische Frage ist also nicht, wie indianisch, barbarisch und krank man ist, sondern wie man ist. Die amerikanischen Wissenschaften müssen nicht die 'rassischen', sondern die realen, natürlichen Faktoren des Landes und des – indianischen und mestizischen – Volkes analysieren, die Regierungen Kenntnis davon besitzen und diese Kenntnis anwenden: "conocer es resolver" (ebd., VI, S. 18).

¹⁰⁵⁶ Dies ist es, was in Martí's Menschenbild natürlichen Gesetzen zuwiderläuft: "La analogía es la gran ley humana [...]" ("El libro de García Cubas", in: *RU*, 16 de sept. 1876, *OCEC*, III, S. 198) – "Sin ellos, no existirá en todas las cosas la ley de la armonía, el principio inmutable del equilibrio" ("Cuadernos de apuntes 1", hier: 1871, XXI, S. 26) – "Todo lo desequilibrado irrita. Esta es [...] la ley matriz y esencial" (*Fragmentos*, XXII, S. 54) – "La armonía fue la ley del nacimiento, y será perpetuamente la bella y lógica ley de relación. Todo va a la par, y todo es semejante" ("Boletín", in: *RU*, 17 de jul. 1875, *OCEC*, III, S. 39) – "No se ha nacido de la bestia común para abrirse en distintos seres por una ley de desarmonía y desigualdad" ("Boletín", in: *RU*, 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99).

¹⁰⁵⁷ Ein solcherart aufgefasster Mensch ist dividiert, gespalten, zerstückelt. Martí's Absage an alles, was die Menschen dividiert und trennt (vgl. "Mi raza", II, S. 298-299) wird hier auch in das Innere der einzelnen Menschen verlagert. Im Inneren des Einzelnen spiegeln sich die gruppenspezifischen Trennungen.

¹⁰⁵⁸ Die *Crónicas Potosinas* des Argentiniers Vicente G. Quesada hebt er hingegen im umgekehrten Sinn und im Rückgriff auf das Hybride positiv hervor: "Allí se *juntan, híbridan*, la mitología india, no menos delicada que la griega, y la pompa española" (Nueva York, VII, S. 380 [S.G.]). Bezüglich der in *Nuestra América* ansässigen Völker und ihrer Literatur überführte das "Cuaderno de apuntes 5" "ebullición" und "mezcla de elementos" in zukünftige "condensación" und "elementos unidos": *unión* und *acercamiento* (1881 [o.O.], XXI, S. 164). Die in der *Edad de Oro* behandelte interkulturelle Mischung und Beeinflussung der Völker des Planeten wurde denn am Textende in den Rahmen von Union eingebunden: "[...] como si empezara el tiempo feliz en que los hombres se tratan como amigos, y se van juntando" ("La historia del hombre", XVIII, S. 371). Wenn Martí etwa eine exklusive (hier: ökonomische und politische) Vereinigung von Nord- und Südamerika ablehnt, dann auch aus folgendem Grund: "La unión, con el mundo, y no con una parte de él; [...] Ha de desearse, y de ayudar a realizar, cuanto acerque a los hombres y les haga la vida más moral y llevadera. Ha de realizarse cuanto acerque a los pueblos" ("La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", VI, S. 160).

¹⁰⁵⁹ Halten wir fest: Das Thema des *mestizaje* siedelt sich auf der Ebene einer Norm, eines Fakts und eines problematischen Prozesses an. Während Erstere auf Zusammen-Fügung ("juntando", "asimilación", "acomodación", "condensación") ausgerichtet ist, zeichnet sich vor allem Letztere durch folgende Beziehungen und semantische Wechselspiele aus: Die 'Mischung' – das Mestizische ebenso wie das Hybride – mag sich einerseits auf eine "mezcla" im Sinne eines *compuesto* bzw. von "cruzamientos" beziehen und damit "singularidad" und einen "carácter especial" ausdrücken; andererseits stehen die Begriffe "mezcla" und "híbrida" für eine widersprüchlich und durch Trennungen gezeichnete (Nicht-)Mischung' von "factores diversos"/"opuestos"/"descompuestos", "elementos heterogéneos"/"hostiles"/"discordantes" und "compuestos de-semejantes", d.h. *descomposición* und *desunión*. Letzteres ist es, woran sich Martí's Vorstellungen reiben.

¹⁰⁶⁰ Zur Verdeutlichung seien nochmals einige der für Martí's Menschenbild konstitutiven Axiome wiederholt: "Todo marcha transformándose, en constante analogía. [...] Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad" ("Boletín", in: *RU*, 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99) – "Lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 47) – "El universo es la analogía" ("Variedades de París", in: *RU*, 9 de marzo 1875, *OCEC*, III, S. 23) – "Lo verdadero es lo sintético" ("Boletín", in: *RU*, 18 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 76).

¹⁰⁶¹ "Estos son males necesarios y transitorios, que alarman mucho a los *veedores miopes*, mas no a los de larga vista" ("Invenções recientes.—Quinientas patentes nuevas", in: *La América*, Nueva York, mayo 1884, VIII, S. 439 [Herv. S.G.]). Hier finden wir nochmals Darwins Blick wieder (die *ojos cortos, ojos ligeros, ojos viciados*...).

¹⁰⁶² Ebenso wird die oben angeführte Passage aus "Nuestra América", deren Zentrum vom Bild der Maske und dem Gegensatz zwischen Kopf/Denken und Körper/*naturaleza* eingenommen wird, als metaphorische Konzentration der "batalla" "entre la falsa erudición y la naturaleza" lesbar. Eine weitere intratextuelle Verbindung bietet sich an, bedenkt man, dass in Martí's trinomisch orientierten Auffassung des Menschen dieser durch die harmonische Verbindung von geistiger und körperlicher *naturaleza* bestimmt wird, d.h. der Verbindung, die in der obigen Passage aus "Nuestra América" gerade gestört ist: "Las dos unidas son la verdad [...]. Yo no afirmaría la relación constante y armónica del espíritu y el cuerpo, si yo mismo no fuese su confirmación" ("Juicios", XIX, S. 360-364) – "La vida de lo existente es la armonía" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 62). Im Zusammenhang mit dieser Relation des Körperlichen und Unkörperlichen, der harmonischen Verbindung von Körper (Natur) und Geist, tauchte im Krausismus denn auch der Begriff *ser-de-unión* auf. Bedenkt man nun ebenso, dass das martianische *Versus uni* vornehmlich von den Verfahren der Analyse und der Synthese konstituiert wurde, ergibt sich zudem Folgendes: "Madre" und "Nuestra América" liegt

[...] necesitamos para realizarlo [el ideal político] de la *unidad* social. Somos a la par miserables y opulentos; hombres y bestias; literatos en las ciudades, y casi salvajes en los pueblos.¹⁰⁶³ las naciones no se constituyen con semejante *falta de armonía* entre sus elementos [...].¹⁰⁶⁴

Diese (nicht genügend) gemischten, (potenziell) interkulturellen Elemente gilt es anzunehmen, zu vereinen, zu harmonisieren und auszudrücken, so dass letztlich nicht nur der Weiße, der Europäer oder das Europäische spricht, sondern auch der Indio, das Indianische – "Lo que importa, según parece, es establecer el equilibrio"¹⁰⁶⁵: "[...] hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam".¹⁰⁶⁶ Es ist diese Norm, die sich zum martianischen Begriff des *mestizo autóctono* verdichtet, Antithese und Korrektiv des *criollo exótico*.¹⁰⁶⁷

2. *Mestizaje* und das Thema der Immigration: Blutwäsche und Chirurgie

Deutlich weicht Martí auch von der in Lateinamerika betriebenen Immigrationspolitik ab und damit der eugenischen Logik von ethnisch-kultureller 'Bluttransfusion' oder 'interrassischer Transplantation', die jener grundlegenden Formel entsprach, welche den Wert der gemischten lateinamerikanischen Bevölkerung an der Quantität des Blutes der 'überlegenen Rasse' festmachte.¹⁰⁶⁸ Nach dieser Norm

eine langjährige, analytische Beschäftigung mit den verschiedenen spanischen, indianischen und mestizischen 'Details' der Geschichte Lateinamerikas zugrunde. Die Texte selbst sind Musterbeispiele von Synthese.

¹⁰⁶³ Einige an eine bezüglich der Imitation französischer Modelle harsche Kritik gekoppelte, poetologische Betrachtungen zum Anlass nehmend, präsentiert Martí den doppelt perspektivierten Gegensatz zwischen Außen und Innen einerseits und im Inneren andererseits: "Los cadáveres no sirven más que para abono de la tierra; los engendros franceses, el bizantinismo moral, la imitación servil de un pueblo enfermo, no convienen a una patria naciente, sin cauce ni guía fijos, que a la par habla correctamente y balbucea, donde hay hombres pánsosfos y hombres bestias, donde hay pasiones primitivas y refinamientos de la pasión, donde en caótica mezcla, la cuna de los indios ha ingerido sus mimbres en los ligamentos del madero corrompido que a manera de sepulcro espera a una civilización cansada y decadente" ("*La cadena de hierro*. Drama de Agustín Cuenca", in: *RU*, 27 de ag. 1876, *OCEC*, III, S. 195). Die Auffassung einer 'chaotischen Mischung' kann durch eine "confusa reunión, como es lo justo en todo pueblo espiritualmente formado por tantas contradictorias reminiscencias" ergänzt werden ("*Poesía dramática americana*", in: *El Porvenir*, Guatemala, 25 de feb. 1878, *OCEC*, V, S. 227).

¹⁰⁶⁴ Es folgt: "todo debe repartirse equitativamente: un pueblo es tanto más grande cuanto que sus partes componentes están más cercanas a la posible igualdad" ("*La civilización de los indígenas*", in: *RU*, 14 de feb. 1876, *OCEC*, II, S. 266-267 [Herv. S.G.]). Nähert dieser Passus (gerade im Vergleich mit "Nuestra América") die Termini "bestias" und "salvajes" auch einander an, wird in den 1875-76 publizierten Texten die Bestialisierung der Indios an Parametern wie Verklavung, fehlende Ausbildung und Lebensbedingungen festgemacht. Zum Kontext dieses Zitats vgl. Teil IV, 5. Ein Text von 1882 wird zur "igualdad social" ergänzen: "[...] la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza" ("*Nuestras ideas*", in: *Patria*, Nueva York, 14 de mar. 1882, I, S. 321).

¹⁰⁶⁵ *Fragmentos*, XXII, S. 280. Während dies nochmals einer eher philosophischen Anschauung entspricht, die dem Equilibrium von Geist und Körper gilt, ist über das Verhältnis dieser beiden Komponenten für Martí's "Carta" vom 24. Juli 1885 die Nähe zu der in "Nuestra América" entworfenen Vision recht evident: "Con nuestra clase fina cultísima, y nuestras clases bajas rúdicimas, somos como un libro de Barbey d'Aureville en manos del hombre fresco de la selva. Tenemos cabeza de Sócrates, y pies de indio, pies de llama, pies de puma y jaguar, pies de bestia nueva. El sol nos anda en las venas. Nuestro problema es nuestro, y no podemos conformar sus soluciones a las de problemas de nadie. Somos pueblo original: un pueblo desde los yaquis hasta los patagones. Como la cabeza socrática no gusta de abatirse, ni sabe cómo, ni puede, tenemos, si no queremos morir de mal de cabeza, que ponernos *cuerpo en relación a la cabeza*. Somos el producto de todas las civilizaciones humanas, puesto a vivir; con malestar y náuseas consiguientes, en una civilización rudimentaria, el choque es enorme; y nuestra tarea es *equilibrar los elementos*. [...] nuestra ocupación favorita ha de ser el estudio, ¡hondo y de prisa! de nuestras condiciones peculiares de vida" ("*Cartas de Martí*", in: *La Nación*, *EEU*, S. 490 [Herv. S.G.]). "Nuestra América"

¹⁰⁶⁶ "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", Caracas, 21 de marzo 1881, VII, S. 285.

¹⁰⁶⁷ "El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico" ("*Nuestra América*", VI, S. 16). Es ist hier der Mestize, der für Autochthonie und Prestige steht, und nicht der exotische Kreole; dieser ist ein Fremder, bzw. der einzige Fremde (vgl. hier Anm. 1010). Verwies, wie Pastor darlegt, noch Ende des 17. Jahrhunderts der Begriff *criollo* mit Stolz darauf, weder Indio noch von indianischem Blut verunreinigt zu sein, rückt Martí Variante des autochthonen Mestizen gerade das Indianische in ein positives Licht. Die ehemals (und nach Pastor immer noch) in der Semantik des *criollo* implizierte Verweigerung von Mischung wird so zum Ausdruck von Anachronismus und Herrenmentalität. Dabei können die Grenzen zwischen 'Mestize'=autochthon und dem (wahren) Kreolen fließend sein, wenn Martí etwa den 'ersten' Mestizen überhaupt, Sohn von Cortés und der als Verräterin in die Geschichte eingegangenen India, als den ersten Kreolen bezeichnet: "El primer criollo que le nace al español, el hijo de la Malinche, fue un rebelde" ("*Madre América*", VI, S. 137; Pastor, María Alba, "Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630", in: *Ibero-Americánisches Archiv* 3-4 [1996], S. 247-266).

¹⁰⁶⁸ Vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 291. Dank dieser Formel wird auch deutlich, warum Zitate von Martí wie etwa "de todas las sangres estamos hechos, y hay que buscar al compuesto modos propios" einer anderen Semantik des Blutes folgt: Denn Blut ist hier wertneutral ("*Carta a Gonzálo de Quesada*", Nueva York, 1892, V, S. 196). Evoziert Martí

sollten die durch die *indígenas* 'verunreinigten', mestizischen Körper (Charaktere, Psychologien, 'Fähigkeiten') einer 'Säuberung' durch europäische 'Rassen' und deren 'Erbmaterial' unterzogen werden.¹⁰⁶⁹ Der dahinterliegende Imperativ ist Fortpflanzung. Während Arguedas wiederholt lamentierte, sein Land sei der fortschreitenden Dekadenz und 'atavistischen' Mestizisierung nicht durch eine "inmigración seleccionada" beigegeben,¹⁰⁷⁰ kritisierte Palacios – wenn auch einer anderen Perspektive, so doch dem selben kognitiven Schema folgend – den aus der Immigration von Italienern und Spaniern resultierenden Folge-*mestizaje* mit 'inferioren Menschentypen', der den 'Wert' der chilenischen Rasse degradiere. Alle Positionen waren Ausdruck ein und derselben Logik. Bei Sarmiento las sich diese auf die korrumpierende Wirkung der *indígenas* und anderer 'inferiorer Elemente' abzielende 'bioanthropologische Technik', um noch einmal einen treffenden Ausdruck Taguieffs zu verwenden¹⁰⁷¹, folgendermaßen: "El norteamericano es, pues, el anglosajón exento de toda mezcla con razas inferiores."¹⁰⁷² Was blieb also Lateinamerika, um der somatischen Bedrohung zu entgehen und das prosperierende Schicksal Nordamerikas zu erreichen?

Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, *corrigiendo la sangre indígena*, con las ideas modernas, acabando con la edad media. Nivelarse por la nivelación del nivel intelectual y mientras tanto no admitir en el cuerpo electoral sino a los que se suponen capaces de desempeñar sus funciones.¹⁰⁷³

Biologischer, politischer und gesellschaftlicher Platz wurde als Ort der Grenzen und des Ausschlusses inszeniert.¹⁰⁷⁴

que los que gobernamos procedemos de una raza europea, cristiana, civilizada; [...] Estas condiciones especiales en que se halla afortunadamente la parte más influyente de la sociedad, *no* pueden ser modificados por la *incorporación* en ella de razas inferiores, en cualquier extensión que sea, o de extranjeros que no se asocian al todo, para darnos un *gobierno mixto* entre blanco, negro e indio, mestizo, zambo o mulato [...].¹⁰⁷⁵

Das ist Körperpolitik – und zwar eine weiße. Die Transgression der den eigenen Herrschaftsraum begrenzenden Linie durch Vertreter einer Art "zweifelhaften" oder "Unter-Menschheit"¹⁰⁷⁶ und deren "incorporación" sollte verhindert werden. Einschließen in die Körper, Ausschließen von der Macht.¹⁰⁷⁷ Mischlinge, Schwarze und Indios werden außen, außerhalb der Grenze verortet, das indianisch-mestizische Blut soll *heraus*. Der eigene Platz wird verriegelt.

In den für die argentinische *La Nación* bestimmten Artikeln – publiziert also in einem Land, in

in "Honduras y los extranjeros" in der Tat 'schlechtes Blut' – und dabei wird auch der Diskursstrang der Krankheit bedient –, wird es, von der Physis dissoziiert, als Synonym für die historischen und psychologischen Faktoren der Kolonialherrschaft und der darauffolgenden Formen von (freiwilliger) Knechtschaft – eingefangen in der bereits angeführten "alma colonial" – gebraucht. Nicht das Blut, sondern die Seele ist ausschlaggebend: "[...] los pueblos [de nuestra América] van salvándose a timón seguro de la mala sangre de la colonia de ayer y de la dependencia y servidumbre a que los empezaba a llevar, por equivocado amor a formas ajenas y superficiales de república, un concepto falso, y criminal, de americanismo. [...] Pero de nuestra alma hemos de vivir [...]. Andemos nuestro camino, *de menos a más*, y sudemos nuestras enfermedades" (VIII, S. 35 [Herv. S.G.]). Das gleiche gilt für den Begriff "impureza": "Sentina fuimos, y crisol comenzamos a ser. Sobre las hidras fundamos. [...] En las plazas donde se quemaba a los herejes, hemos levantado bibliotecas. Tantas escuelas tenemos como familiares del Santo Oficio tuvimos antes. Lo que no hemos hecho, es porque no hemos tenido tiempo para hacerlo, por andar ocupados en arrancarnos de la sangre las impurezas que nos legaron nuestros padres" ("Madre América", VI, S. 138).

¹⁰⁶⁹ In diesem Themenstrang war deutlich zu beobachten, wie die historische *episteme* zu einer biologisch-eugenischen wird oder durch diese besetzt wird.

¹⁰⁷⁰ PE, S. 225.

¹⁰⁷¹ *Die Macht des Vorurteils*, S. 482; siehe auch S. 141-142.

¹⁰⁷² *Conflicto*, S. 310.

¹⁰⁷³ Ebd., "Sinopsis y Conclusiones", S. 449 (Herv. S.G.).

¹⁰⁷⁴ Dies spiegelt sich in Martí's "Nuestra América", wenn es zum Indio und Schwarzen lautet: "nos daba vueltas alrededor", "en la noche", "solo y desconocido".

¹⁰⁷⁵ *Conflicto*, S. 173 (Herv. S.G.). Dieses Ausschlussprinzip mag nochmals durch eine treffende Beschreibung von Stephen Jay Gould illustriert werden: "Biological determinism [...] takes the current status of groups as a measure of where *they should and must be*" (*Mismeasure*, S. 60 [Herv. S.G.]). Die Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung wird somit zum Problem.

¹⁰⁷⁶ "Jede Rassenbildung ist die Einordnung einer Kategorie von Alterisierten/Exkluierten in eine zweifelhafte Menschheit oder eine (minderwertige) Unter-Menschheit" (Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 530, Anm. 36).

¹⁰⁷⁷ Überdeutlich tritt hier auch die Ablehnung des Universellen zutage (vgl. Teil I, 1.).

dem die Ausrottung eines großen Teils der indigenen Bevölkerung¹⁰⁷⁸ mit der Darwins Konzept des Kampfes unterlegen *ley de Malthus* rechtfertigt wurde ("Acabamos con los indios, porque la ley de Malthus está arriba de esas opiniones individuales"¹⁰⁷⁹) – entgegnet Martí diesen eugenischen Reinigungsprojekten:

¡Y dicen ciertos caballeros de nariz canina, porque los ven infortunados y desnudos, y a veces, por culpas históricas que ahora se pagan, violentos y feroces, dicen que los indios son gente inferior, buena sólo para envainar la espada o encajar la lanza!¹⁰⁸⁰ ¡Esa es la inmigración que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios! [...] ¿cómo podemos andar, historia adelante, con ese crimen a la espalda, con esa impedimenta?¹⁰⁸¹

Damit favorisiert er gegenüber der Politik der Körper und des Blutes gerade denjenigen Bevölkerungsanteil, der maßgebliche Ursache der *blanqueamiento*-Programme war¹⁰⁸² und dessen

¹⁰⁷⁸ Die Relation von Immigration und *extinción* brachte einmal mehr Sarmiento zum Ausdruck: "Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso; pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social" (*Obras*, XLI, S. 330, zitiert nach Alazraki, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", S. 143-144).

¹⁰⁷⁹ Vgl. Teil I, Anm. 434.

¹⁰⁸⁰ Diese "caballeros" mögen eine weitere Anspielung auf Sarmiento sein, hatte Martí neben anderen Positionen des Letzteren doch dessen *Conflicto y armonías de las razas en América* im Sinne eines "libro de historia primitiva americana" "[que] está escribiendo" "un caballero distinguido de nuestros países" angesprochen ("Reunión próxima de la British Association. Asuntos de antropología americana", Nueva York, 1884, VIII, S. 340-341).

¹⁰⁸¹ "Cartas de Martí", 20 de ag. 1885, X, S. 272-273; *EEU*, S. 497 (Herv. S.G.), Dieser (Gegen-)Idee einer 'indigenen Immigration' entspricht eine ganze Argumentationslinie. In einem Bericht über sich durch die massenhafte Einwanderung in den USA ergebenden Probleme zieht er schon eineinhalb Jahre vorher Parallelen zu *Nuestra América*. Auch an dieser Stelle zieht er die Indios und deren *Geist* fremden Einwanderern vor: "Se piden inmigrantes en muchas de nuestras Repúblicas. Los pueblos que tienen indios, deben educarlos, que siempre fructificarán mejor en el país, y lo condensarán más pronto en nación, y la alterarán menos, los trabajadores del país propio que los que traigan brazos útiles, pero *espíritu* ajeno. Porque esa es la ley capital en la introducción de inmigrantes: sólo debe procurarse la inmigración cuyo desarrollo natural coincida, y no choque, con el *espíritu* del país" ("De la inmigración inculta y sus peligros. Su efecto en los Estados Unidos", in: *La América*, Nueva York, feb. 1884, VIII, 384 [Herv. S.G.]). In einem innerhalb der Fragmente rubrizierten, an einen Mexikaner adressierten Brief konkretisiert er dezidiert mit Blick auf die *indígenas*: "Ahí es donde está la salvación de tu tierra, más que en buscarla de gente extranjera, que nunca podrá amar y servir a tu tierra como si fuera la suya propia" (wahrscheinlich Nueva York, 1885-95, XXII, S. 33-34). Hinsichtlich der Faktoren Schulbildung und Landreform sowie ihrer Auswirkungen konstatiert Martí schon in den wahrscheinlich 1877 in Guatemala verfassten "Reflexiones": "reunidos los esfuerzos individuales, aumentarían en importancia las poblaciones; y no habría que volver con tanta ansiedad los ojos a tierras extranjeras, en demanda de brazos y *aptitudes*, que con *habilidad* y blandura podríamos conseguir en nuestras tierras" (VII, S. 165-166; *OCEC*, V, S. 101 [Herv. S.G.]). Vgl. auch: "México hace bien en dehelar, como deshela ahora, la raza india, donde residen su libertad y su fuerza" ("El día de Juárez", VIII, S. 255). Auch diese *Sicht* impliziert eine Umkehrung: Denn die intellektuellen Akteure wandten ihren Blick nach *außen*, mit emigrierenden "ojos", auf der Suche nach "aptitudes" und *habilidades*, während Martí ins Innere, in den eigenen Raum schaut. Im Zusammenhang mit den nordamerikanischen Indios bestätigt er: "¡En verdad que no es de tierra de Europa de donde han de venir nuestros cultivadores! Somos como notario olvidadizo que lleva en sí, y anda buscando fuera, las gafas con que ve" ("Cartas de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 1º de mayo 1882, *EEU*, S. 184). Eine Art 'indianische Immigration' hatte auch schon der Mexikaner indigener (oder zumindest mestizischer) Herkunft Ignacio Ramírez eingefordert, welcher gegenüber den "a cado paso" vorgebrachten Europäisierungsprojekten eine ablehnende Haltung zeigte und stattdessen für *colonias agrícolas indígenas* plädierte, deren Fundament eine Schule bilden solle (vgl. dazu Stabb, Martin, "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", in: *Journal of Inter-American Studies* 1 [1959], S. 413-414). Mit dem Thema der Formation einer Nation *mit* Indios und Mestizen greift Martí überdies eines der vieldiskutierten Themen des Mexiko seiner Zeit auf (Teil IV).

¹⁰⁸² Hinsichtlich der 'externen' Immigration ist Martí's Position oftmals eine der Vorbehalte. 1875 gab er in der *Revista Universal* skeptisch und noch vorsichtig zu Bedenken: "¿No fuera urgente buscar un medio de aprovecharse de la inmigración de brazos, sin haber de temer la inmigración de costumbres de una raza extraña, y de las inteligencias desesperadas y perturbadoras que forman en todos los países la masa de inmigrantes?" (15 de mayo, *OCEC*, II, S. 45). Eine regelrechte und deutliche Warnung gibt Martí jedoch 1888 in "La inmigración en los Estados Unidos y en Hispanoamérica. Aviso a México" aus. Mit Blick auf historische, machtpolitische, soziale und menschliche Faktoren, die sowohl auf das Herkunfts- als auch das Aufnahmeland USA perspektiviert werden, demonstriert der Lateinamerikaner, wie eine fehlgeleitete Immigration, eine im Herkunftsland von verdeckten Absichten getragene Emigrationspolitik, das Ausnutzen der Not der Einwanderer, die Immigration als Geschäft, eine unmenschliche Politik, ein falsches, da (auch durch bestimmte Immigrantenzirkel selbst) leicht durch finanzielle Machenschaften manipulierbares Wahlsystem, Kämpfe unter den verschiedenen Einwanderungsgruppen, importierte "hábitos" und Machtstrukturen sowie schlichtweg menschliche Niedertracht zu verheerenden Konsequenzen führen kann. Der Artikel plädiert für eine Immigration, welche die 'nationalen Institutionen' nicht gefährdet und entspricht dem Versuch, die sich in den USA abspielenden, aufgrund einer Vielzahl von Gründen entstandenen *choques* für Lateinamerika und, wie im Text näher erläutert wird, insbesondere für Mexiko zu vermeiden. In diesem Sinne lehnt Martí explizit (und bezeichnenderweise) jene Lösung von Italienern ab, "que viene ahora a los Estados Unidos". Der Artikel endet mit folgendem Diktum: "Sépanlo nuestras tierras, [...] porque estos puertos americanos acabarán por cerrarse, y en esta parte con mucha razón, a esas turbas leprosas: los vapores enormes buscarán nuevo empleo: [...] y con la voz de *progreso*, y el anhelo de adelantar, los acogerán acaso con jubilo los que no saben que así se llena la patria de pus y veneno. Urge vigilar mucho, y en seguida, porque nos van a querer poblar con criminales" (in: *El Partido Liberal*, México, 26 de sept. 1888, *EEU*, S. 1088-1090 [Herv. Martí]; vgl. auch *EEU*, S. 1509-1510; vgl. auch "Honduras y los extranjeros", in: *Patria*, 15 de dic. 1894, VIII, S. 36). Just diese im Text genannten nationalen und sozialen Gruppen seien den Mexikanern, entgegen der nordamerikanischen Propaganda (und im Gegensatz zu den Indios), keineswegs "elementos afines" (vgl. auch "Cartas de Martí. Muerte de Grant", 20 de sept.

Präsenz und mestizisch-degenerative 'Verunreinigung' gerade reduziert und letztlich eliminiert werden sollte. Das in dem damit korrelierenden Herrschaftsmodell dominierende Prinzip des Ausschlusses, der Aus-Grenzung, des Jenseits, wird in Martí's Gegen-Forderung besonders deutlich, indem er die *incorporación* der Indios als Immigration – Einwanderung – ausweist.¹⁰⁸³ Einmal mehr verletzt Martí die Grenzen, macht sie durchlässig, löst sie auf.¹⁰⁸⁴ Die Bewegungsrichtung wird umgedreht – herein vs. heraus¹⁰⁸⁵. Während das erste Modell gesellschaftlichen Zuschnitts in Bezug auf die Indios¹⁰⁸⁶ nach außen weist – *extra muros* –,¹⁰⁸⁷ zentrisch, endogamisch und verkrampft ist und für die diskriminierten Bevölkerungsgruppen letztlich Statik bedeutet – Fest-Gestelltheit¹⁰⁸⁸ –, impliziert das von Martí Exzentrik und Bewegung.¹⁰⁸⁹ Expansion vs. Kontraktion. Der Blick, der Radius Martí's ist hier zentrifugal¹⁰⁹⁰ und farbenblind.¹⁰⁹¹ Es gibt kein Außen. *No son necesarios más límites*.

Als beeindruckendes Beispiel dieser für seine Zeit doch ungewöhnlichen Forderungen geht Martí selbst voran. Das Indianische wird nicht nur 'in unserer Mitte', d.h. diesseits – *intra muros* – lokalisiert, sondern Martí trägt es in *sich* (wenn auch symbolisch: das Blut soll herein). Er vollzieht damit eine mestizische Selbstsetzung, wie sie sich in seinen Schriften als Norm herauskristallisiert.¹⁰⁹² Auch dieser Satz ist bereits ein "manifiesto de la inculturación":¹⁰⁹³

¡Se viene de padres de Valéncia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura¹⁰⁹⁴ los desnudos y heroicos caracas!¹⁰⁹⁵

-
- 1885, *EEU*, S. 506). Zu den gerade im Zusammenhang mit den Immigrationsrestriktionen greifenden rassistisch-selektionistischen und hygienisch-eugenischen Gründen (die Martí nicht unbedingt als solche erkennt) vgl. García, Álvarez, *En busca de la raza perfecta*, S. 195-196. So dürfte auch hinter den in "Aviso a México" angesprochenen 'Kriminellen' – ein Schlüsselbegriff in den Vererbungstheorien – ein propagandistischer Einfluss seitens zunehmend institutionalisierter US-amerikanischer Eugenikerkreise zu vermuten sein (siehe auch Palacios, *Raza chilena*, S. 432ff.).
- ¹⁰⁸³ Während der Abfassung der am 20. August 1885 in der argentinischen *Nación* publizierten "Carta de Martí" scheinen Autoren wie Sarmiento geradezu als *ghost writer* fungiert zu haben.
- ¹⁰⁸⁴ Diese Sicht impliziert das Gegenteil der von Gould umschriebenen Ordnung: Die Indios sind nicht da, wo sie natürlicherweise sein sollten.
- ¹⁰⁸⁵ Ebendiese Bewegung des Hereinnehmens konnte schon insbesondere gegenüber den argentinischen *fueguianos* als maßgeblich festgestellt werden.
- ¹⁰⁸⁶ Für diese, so kann man übertragen sagen, möchte Martí die "garra de Darwin" verhindern ("El cisma de los católicos en Nueva York", in: *El Partido Liberal*, México, *EEU*, S. 826).
- ¹⁰⁸⁷ Waren jedoch die Augen dabei nach außen gerichtet, dann ins Außerhalb Lateinamerikas, "tierras extranjeras" nach "aptitudes" und *aptos* absuchend; dabei gerieten die Indios gerade nicht in den Blick.
- ¹⁰⁸⁸ Ein Begriff, den ich hier als fixe Positionierung jenseits, außerhalb von fixen Grenzen verstehe, wie er bei Sarmiento artikuliert wurde: "Estas condiciones [...] no pueden ser modificados por la incorporación en ella de razas inferiores [...] para darnos un gobierno mixto [...]." Ein anders gewichtetes Verständnis des Begriffs 'Festgestelltheit' bespricht für den kolonialen Diskurs: Bhabha, Homi K., "Die Frage des Anderen. Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus", in: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, 2000, S. 97ff.
- ¹⁰⁸⁹ Wie schon anhand des Artikels "La inmigración en los Estados Unidos" und der darin besprochenen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Implikationen deutlich wurde, scheint diese *incorporación* jedoch auch Martí nicht immer gegeben zu sein. Dabei unterzieht er jedoch gerade jene Bevölkerungsgruppen einer Kritik, die als 'weißes Heil' postuliert wurden: "—que no hay inmigración buena, cuando, aunque traiga manos briosas, trae corazón hostil y frío." Dabei fügt er durchaus ambig hinzu: "Es estéril el consorcio de dos razas opuestas" ("Sobre Inmigración", in: *La América*, jun. 1883, VIII, S. 377). Einmal mehr wird hieran jedoch deutlich, dass der Vorteil bei den Indios liegt. Dies ist es, was ich betonen möchte.
- ¹⁰⁹⁰ Wenn ich diese integrierende Perspektive, die einen weit über sich hinausreichenden und nicht an einer rassisierten, d.h. 'weißen' Grenze haltmachenden Radius impliziert, als zentrifugal charakterisiere, verwende ich damit einen Begriff, der bei Martí selbst besondere Zustimmung fand: "A benevolent being is centrifugal, and not centripetal."—Beecher" ("Cuaderno de apuntes 10", XXI, S. 271).
- ¹⁰⁹¹ Hier wäre auch das bereits angeführte, "Madre América" entnommene Resümee hinzuzufügen, nach welchem die Regierung einer "tierra híbrida y original", charakterisiert durch die Mischung von "españoles", "aborígenes", "africanos" und "menceyes", alle Elemente umfassen müsse, wolle sie denn "natural y fecundo" sein (VI, S. 138-139). Die für *Nuestra América* ausgeschriebene Freiheit wird explizit als "humanitaria y expansiva" postuliert, "no local, ni de raza, ni de secta". Martí postuliert ein "América", "que convida sin miedo a la fortuna de su hogar a las razas todas" (ebd., S. 139).
- ¹⁰⁹² Man bedenke, dass Martí keineswegs Mestize, sondern katalanischer und kanarischer Abstammung war.
- ¹⁰⁹³ Ein Begriff, den Fonet-Betancourt für "Nuestra América" verwendet hat ("José Martí y la filosofía", in: *Aproximaciones*, S. 91).
- ¹⁰⁹⁴ Der spanische Konquistador, welcher Tamanao und Paramaconi unterjochte, hieß Garci Gonzalo de Silva (vgl. Rojas, Aristides, *Estudios indígenas. Contribuciones a la historia antigua de Venezuela*, Caracas 1878: ein Buch, welches Martí nicht nur für die oben angeführte Passage die Vorlage bildete); oben fälschlicherweise Paracamoni, in den Fragmenten und im *Cuaderno de apuntes* richtig Paramaconi.

Anstatt Assoziationen von mestizischer Blutschande und Bastardisierung zu evozieren, verweist das Motiv der *sangre* auf drei Aspekte: 1) eine gemischte, interkulturelle Identität, 2) Identifikation und Interpenetration mit dem indianischen Element: das indianische Blut – die "savia", wie es an anderer Stelle hieß – fließt (ohne ihn abzustoßen) durch Martí's Körper; die Körper werden nicht getrennt und eingeschlossen, sondern geöffnet und vereint¹⁰⁹⁶; das 'Äußere' ist im Inneren und 3) eine deutlich ethische Komponente, denn Martí nimmt hier die im Rahmen der Eroberung an Indios begangenen Verbrechen an ihrer Stelle an bzw. in seinen Körper auf.¹⁰⁹⁷ Nicht das Blut der Indios muss 'korrigiert' werden,¹⁰⁹⁸ sondern der ethische Maßstab.¹⁰⁹⁹ Die in diesem Passus ausgedrückte Form eines interkulturellen, harmonischen und zudem ethischen Ansprüchen gerecht werdenden *mestizaje*¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁵ "Autores americanos aborígenes", Nueva York, 1884, VIII, S. 336 (eine Ergänzung dazu findet sich im "Cuaderno de apuntes 4", S. 156). Schon 1878 hatte Martí in seinen "Apuntes para las conferencias sobre América" diese Idee formuliert: "Como que la sangre de los indios sacrificados y de los mártires ahorcados, atados a la cola de los caballos y decuartizados, nos crea" (La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 87). Einmal mehr, und hier aus einer ethischen Perspektive, erscheinen die Indios als Vorfahren der Kreolen.

¹⁰⁹⁶ Ein nochmaliger Rückgriff auf Martí's Menschenbild bietet sich an. Denn dieser Ausdruck von körperlicher Ko-Präsenz und Symbiose deutet auch auf die Idee des Einen Körpers der Menschheit. In Martí's Verständnis von *humanidad* sind alle Menschen untereinander und mit der Menschheit synthetisch verbunden. Gerade der Körper konnte zum Zeichen der menschheitlichen *unión*, des menschheitlichen Eins-Sein werden. Alle Menschen haben eine Wange, der Körper Martí's ist der Körper seiner Schwester, der Körper der Indios ist Martí's Körper – "y es todo mejilla" (vgl. Teil II, Anm. 674ff.).

¹⁰⁹⁷ Tamanaco und Paramaconi waren zwei indianische *caciques*, die sich bis 1569 bzw. 1573 auf dem Gebiet des heutigen Venezuela mit den Mariches und Taramainas erfolgreich gegen die Spanier zur Wehr setzen konnten. Paramaconi gab seinen Widerstand schließlich auf. Tamanaco, dem Führer der Mariches, wurde in einer Art 'Schauspiel', in welchem er seine wahre Kraft beweisen sollte, von einem Jagdhund der spanischen Soldaten der Kopf abgebissen. Die Mariches erzählten, dass in stürmischen Nächten auf dem höchsten Gipfel der Region der Schatten von Tamanaco erscheine, in den Händen sein Haupt und aus dessen Augenhöhlen Feuerschlangen versprühend (vgl. Rojas, Aristides, *Estudios indígenas. Contribución a la historia antigua de Venezuela*, Caracas 1878, S. 37ff., sowie Vitier, Cintio "Una fuente venezolana de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 110 [ene.-feb. 1977], S. 163ff.). Der Venezolaner Aristides Rojas war mit Martí befreundet. Vitier hat detailliert nachgewiesen, dass die *Estudios indígenas* Martí als Quelle dienten.

¹⁰⁹⁸ Es ist vielmehr gerade das Blut, welches hier als entscheidender Faktor historisch-kultureller Entwicklung dem Parameter der 'Rasse' und der *Politik* des Blutes entgegensteht.

¹⁰⁹⁹ Die letzten Verse des einem dieser Kaziken gewidmeten Gedichts "Tamanaco, de plumas coronado" bestätigen nicht nur die ethische Komponente, sondern verlagern auch die Verbrechen der *conquista* und die daran gebundene Verantwortung in die Gegenwart. Die Verbrechen der Eroberung werden aktualisiert: "Y aún resuena en la tierra americana / El golpe vago de la infiel macana; / Y en el cuerpo del indio aún muerde el perro" (*Poesía II*, XVII, S. 237; eine ähnliche Interpretation bietet Vitier, "Una fuente venezolana", S. 167). Dabei entspricht bereits jener "golpe vago" de la macana" einer "expresión visiblemente derivada del texto de Rojas" (ebd.). "Ya aquí se comprueban, no sólo transmisión muy puntual de datos frescos, sino también expresiones literales" (ebd., S. 165). Ursprünglich befand sich dieses Gedicht im "Cuaderno de apuntes 4", S. 154, welches in den OC des Editorial Nacional und der Ciencias Sociales den Jahren 1878-80 zugeordnet wird. Diese Zeitspanne scheint mir aus zwei Gründen unwahrscheinlich: Martí ging erst 1881 nach Venezuela; man erkennt in dem vierten Notizheft deutlich die direkte Beschäftigung mit den in Caracas erschienenen *Estudios indígenas* von Aristides Rojas. Falls Martí also, wovon auszugehen ist, dieses Buch erst in Venezuela und vielleicht sogar durch seine direkte Bekanntschaft mit dem Autor kennenlernte, müsste die Zeitangabe der vierten *apuntes* wenigstens bis 1881 ausgedehnt werden. In den gleichen Zeitraum gehört offensichtlich auch folgendes Fragment: "Con Guaicaipuro, Paramaconi, con Anacaona, con Hatuey hemos de estar, y no con las llamas que los quemaron, ni con las cuerdas que los ataron, ni con los aceros que los degollaron, ni con los perros que los mordieron" (*Fragmentos*, XXII, S. 27; siehe auch "Cuaderno de apuntes 4", XXI, S. 156).

¹¹⁰⁰ Der bereits in Teil I angeführte Ortega y Medina setzt die kulturpolitische These des kubanischen Marxisten Retamar, welcher im Rahmen der Rezeption des Shakespeareschen Figurentrinom Prospero-Ariel-Caliban Letztgenannten als Symbol des mestizischen Amerikas wertet, in eine genealogische Verbindung zur oben zitierten Passage aus der Feder Martí's (*Imagología*, S. 124 [Herv. Ortega]): "En Fernández Retamar el mestizaje latinoamericano (biológico y cultural) se identifica con Calibán, el *Salvaje* del Nuevo Mundo. En esta interpretación sigue al patriota José Martí, hijo de padre y madre españoles, quien a sí mismo se identificaba con los pueblos aborígenes americanos y sentía emotivamente correr por sus venas la sangre rebelde del salvaje Calibán. Esto fue en el posible porque su cristianismo y patriotismo acendrados le impelían a ello y porque él nunca aceptó, de acuerdo con su herencia española, el concepto discriminatorio de raza." Hier finden wir ein sehr treffendes Beispiel dafür, wie eine politisierte, marxistisch perspektivierte und sich dabei der Texte Martí's frei bedienende Interpretation (Retamar) in eine auf Retamar zurückgreifende (Ortega y Medina) übergeht und auf diese Weise Martí in folgenden Entwicklungsverlauf gesetzt wird: Martí-Calibán-Retamar-Marxismus. Retamar hatte in seinem zunächst 1971 unter dem Titel *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América* erschienenen Essay und der darin projizierten Neuorientierung der lateinamerikanischen Kultur Martí zum entscheidenden Exponenten einer "visión calibanesca de la cultura" avancieren lassen (Retamar, *Calibán y otros ensayos. Nuestra América y el mundo*, La Habana 1979, S. 46; vgl. Ette, *Rezeption*, S. 237-238; Gewecke, Frauke, "Ariel versus Caliban?", in: *Revista Iberoamericana* 2/3 [1983], S. 43-68). Retamar gibt an, Tamanaco und Paramaconi seien "de origen caribe o muy cercanos a ellos" (*Calibán y otros ensayos*, S. 43 [Herv. F. Retamar]) bzw. "probablemente de origen caribe" (ebd., S. 44) – "lo cual quiere decir que Martí *ha escrito* que sentía correr por sus venas *sangre de caribe, sangre de Calibán*" (ebd., S. 43 [Herv. F. Retamar]). Die Figur Calibán's wird im Werk Martí's jedoch keineswegs als Symbol *Nuestra Américas* verhandelt; allenfalls entspricht sie einer am Rande erwähnten Gestalt. Was Martí (auch) in oben angeführtem Zitat vielmehr anspricht, und dies aus einer ethischen Perspektive, sind die im Rahmen und Namen der *conquista* begangenen Verbrechen. Er exemplifiziert dies nicht am Beispiel (eines weiteren) Calibán's, sondern an dem des ganz konkreten Schicksals von Tamanaco und Paramaconi (vgl. zu dieser Lesart auch

bildete sicherlich das Modell, das Martí vorschwebte.¹¹⁰¹ Wenn er 1884 in die hier dargelegte ideologische Atmosphäre hinein verkündet: "y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi", impliziert dies nicht nur die Absage an jede mixophobische Ächtung des *mestizaje*, es beinhaltet auch ein hohes Maß an menschlichem Wert. Hält man sich die bisher besprochenen rassistischen Ansätze noch einmal vor Augen, scheint Martí hier eine Art ethische Wächterfunktion einnehmen zu wollen – von ihm selbst in den Worten "en guardia" eingefangen.¹¹⁰² Gegen Ideologien, die nicht nur den Mestizen oder Indio reduzieren, sondern den Menschen schlechthin, hält er seine "indispensable asimilación de razas"¹¹⁰³ – gegen Diskriminierung, Ausgrenzung und 'rassische' Zwietracht eine "comunidad colosal verdadera"¹¹⁰⁴, ein "consorcio esencial"¹¹⁰⁵, eine "fraternidad del hombre"¹¹⁰⁶, also Begrifflichkeiten, die seine Utopie eines kommenden oder definitiven Zustands auszeichnen. Seine Vision der Zukunft ist ein Zustand der Harmonie und Synthese. Dies gilt für Amerika – *lo vario en lo uno* – ebenso wie für die Welt und das Universum.¹¹⁰⁷

die Erläuterungen von Vitier, "Una fuente", S. 165-167; Rojas, *Estudios indígenas*, S. 46ff.). Beide gehören zu jener Gruppe, deren Unterdrückung oder Auslöschung im Rahmen von abqualifizierenden Szenarien 'inferiorer Rassen' oder wertlosen, wenn nicht schädlichen *salvajes* von federführenden Autoren auch Jahrhunderte nach der Eroberung legitimiert wurde. Die karibisch-kalibanische Inanspruchnahme Martí kann nur auf einer eklatanten Dekontextualisierung der entsprechenden "Autores americanos aborígenes" entnommenen Passage basieren. (Auch) darin priorisiert Martí aber keineswegs 'barbarische' oder karibische Ethnien bzw. deren Traditionen. Die "sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi" erscheint denn eingebettet in Elemente wie: "indios guatemaltecos", "las profecías de Chilam Balam", die Oden von Nezahualcōyotl, "los dramas peruanos", die Architektur und die Institutionen von Tlaxcala, Mayapán, Tenochtitlán, Copán, México oder Zempoala (VIII, S. 335-336). Darüber hinaus weisen die von Martí herangezogenen *Estudios indígenas* von Aristides Rojas die Vokabeln *Calibí*, *Caribe*, *Casibí*, *Carina* als Derivationen bzw. Synonyme des Begriffs *Guarani* aus: Dieser bedeutet nun keineswegs Kannibale oder Menschenfresser, sondern, so Rojas oder auch D'Orbigny, *guerrallguerrero* (S. 98 u. 104). Mehr noch: "[...] la nación Guaraní estableció algunas de sus Tribus, no solo en los lugares vecinos al Perú, sino también a orillas del Amazonas, y del Orinoco, y en las Antillas, cambiando, en sus correrías, las inicial *Gua* en *Car*. [...] En la lengua guaraní, *gua* significa también, *cosa redonda*, *saco del mar*, *golfo*." Zur modernen prohispanischen Apologetik, in der die von Ortega y Medina angebrachten Argumente wie "cristianismo" und "herencia española" eine zentrale Rolle spielen, vgl. Acosta, *José Martí, la América precolombina*. Martí selbst akzeptiert diese Apologetik nicht. Er tritt ihr entschieden entgegen: "Donde necesitó de sus rencillas para mandar el número invencible del odio de la llaneza al señorío, del rencor de los cacicazgos al imperio, dejó España con vida al indio que, más que el inglés, exterminó en Cuba, en Jamaica, en Haití, en el cerro uruguayo, rojo aún de la sangre épica de los charrúas. Por la justicia no se asimiló el español las razas conquistadas, sino por el sexo ineludible, la conveniencia de casar con india señora, y el sutil influjo de la raza natural [...]" (*La sociedad hispanoamericana*, 1893, VII, S. 391).

¹¹⁰¹ Eine solche Identifikation mit dem indigenen Element zeigt sich auch an der (noch mehrmals zu besprechenden) Figur des Chac-Mool, wenn Martí aus dieser ein Selbstportrait gestaltet. Auch der Bezug von Kopf und Körper wiederholt sich in prägnanter Weise: Denn der Körper ist der des Chac-Mool, also indianisch, der Kopf ist der Martí's.

¹¹⁰² "Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 43.

¹¹⁰³ "Reflexiones", VII, S. 161; OCEC, V, S. 96.

¹¹⁰⁴ "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", Caracas, 21 de marzo 1881, VII, S. 286.

¹¹⁰⁵ "Cuaderno de apuntes 5", 1881 [o.O.], XXI, S. 164. So bedeutete für Martí die "raza [en nuestras tierras]" nicht nur "patria mayor", sondern auch "un altar de comunión" ("Biblioteca americana", ene. 1884, VIII, S. 313). 'Nation' (und somit auch *pueblo*) definierte er unter anderem als "comunidad de los espíritus" (in: *La Nación*, Buenos Aires, 20 de marzo 1885, X, S. 157; "Educación popular", XIX, S. 375).

¹¹⁰⁶ *Fragmentos*, XXII, S. 234.

¹¹⁰⁷ "[...] la fiesta hermosa nos probó una vez más que vivimos con una sola alma los pueblos todos que, emancipados o tardíos, han de seguir juntos, en el continente y en el universo, su obra de libertad y humanidad" ("El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana, in: *Patria*, Nueva York, 14 de ene. 1893, V, S. 68). Damit waren die einzelnen amerikanischen Völker und Länder (und damit auch die *patria-humanidad* Kuba), *Nuestra América*, der Kontinent und die Erde als aufsteigend angeordnete *porciones* in die höhere Utopie der Menschheit eingebunden, d.h. den Plan einer letztlich, definitiven *armonía universal*, welche alle und alles umfasst: "[...] la armonía constante y verdadera" ("White", in: *RU*, 25 de mayo 1875, OCEC, III, S. 62) – "[...] un plan de justicia universal, que sólo se equilibra al final de los mundos [...]" (*Fragmentos*, XXII, S. 117) – "una comunidad inmensa" ("Prólogo a *Cuentos de hoy y de mañana*", 1883, V, S. 107) – "[...] la misma aspiración humana a hallar en el amor, durante la existencia, y en lo ignorado después de la muerte, un tipo perfecto de gracia y hermosura, demuestra que en la *vida total* han de ajustarse con gozo los elementos que en la *porción* actual de vida que atravesamos parecen desunidos y hostiles" ("El poeta Walt Whitman", Nueva York, 1887, XIII, S. 141). Vergessen wir darüber hinaus nicht, dass Martí für eine Literatur einstand, "que anuncie y propague el concierto final y dichoso de las contradicciones aparentes; la literatura que, como espontáneo consejo y enseñanza de la Naturaleza, promulgue la identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan [...]" (ebd., [Herv. S.G.]). Die Vorstellung von *porciones* der Menschheit oder der Entwicklung einer "porción actual de vida" (*vario*, Analyse) hin zu einer "vida total" (*Uno*, Synthese) war zudem eng verschränkt mit dem Übergang einer aktuellen (auch darwinistischen) Ara der Analyse zu einer kommenden der Synthese. 'Brüderschaft aller Menschen', "universo de monarcas", "armonía verdadera", "tipo perfecto de gracia y hermosura", "vida total", "concierto final", "felicidad universal (verdadera)", "comunidad inmensa": dies ist das *Nuestra América* übergeordnete Ziel Martí's. Was die dabei greifenden krausistischen Einflüsse angeht, vgl. die Erläuterungen in Teil II, 2.

Eine Meisterung des amerikanischen Schicksals ist für ihn nur möglich, wenn die Mestizierung, statt Anlass für ätiologische Schuldzuweisungen und statuserniedrigende Gehässigkeit zu sein, als historisch-kulturelle Realität miteingerechnet wird und die verschiedenen Ethnien mit ihren entsprechenden Anlagen in Übereinstimmung gebracht werden. Konsens ist der Wert aller Werte, nicht Konflikt; Ähnlich- und Gemeinsamkeit, nicht Andersartigkeit.¹¹⁰⁸ Daher orientiert Martí auch nicht (wie es in "Nuestra América" exemplarisch und negativ vorgeführt wird) auf die Linien und Punkte, die trennen – wo hört das Eigene/Europäische auf, wo fängt das (bisher oder angeblich und angeblich mangelhafte) 'Fremde'/Indianische an¹¹⁰⁹ –, sondern lenkt den Blick – positiv – immer wieder auf die verbindenden Aspekte und postuliert als Ideal eine harmonische, fließende, die Körper entgrenzende, interkulturelle Ganzheit. Er setzt immer etwas (*espíritu, hombre, humanidad*), das über den Kulturunterschied hinausweist. 'Indianisches Blut' in den Adern eines weißen Körpers muss kein Widerspruch sein; ein indianischer Körper und ein 'weißer' Kopf ebenso wenig. Sind die Ethnien eines Landes durch rassistische Ideologeme gespalten und wird gegenseitiger Hilfe und der Übernahme von Verantwortung der Boden entzogen, geht dies nach Martí in nicht geringem Maße auf das Schaffen rachitischer Naturalisten zurück. Repräsentiert der *mestizaje* für die (sozial)darwinistischen und rassentheoretischen Anhänger Verunreinigung, Herabminderung und Schande, macht dieser für Martí gerade die (historisch bedingte) Originalität – die *faz* – des Kontinents und die Möglichkeit einer interkulturellen, universellen Menschwerdung aus.¹¹¹⁰ Für die ersten fungiert dieses Ideologem als Faktor der Exklusion, für Martí jedoch – besonders in seiner normativen Variante – als ein identitätsstiftendes, einigendes Kriterium.¹¹¹¹ Nicht der *mestizaje* oder die indigene Bevölkerung ist die Krankheit, die Ursache allen Übels, sondern eine (Kultur)Politik, die ihm nicht gerecht wird bzw. gegen ihn gerichtet ist: "La incapacidad no está en el país *naciente* [...]", sondern in der "*incapacitada* para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma del gobierno y gobernar *con ellos*".¹¹¹² Der *mestizaje* bildet ein unverkennbares Merkmal – das *Gesicht* – der lateinamerikanischen Realität und den Boden jeder angepassten – realen

¹¹⁰⁸ Wir erkennen hier nochmals die philosophischen Prinzipien, die Martí's Denken modellierten: *mismeidad*, Integration und Union statt (oder über) Trennung und Verabsolutierung von Differenz. Es ist gerade das Paradigma von Differenz/Alterität, welches im Rahmen der martianischen Konzeptionen Fragmentierung, *descomposición* und *desequilibrio* generiert. Dies ist seinen Argumentationen und Metaphern nicht nur inhärent; explizit wurde formuliert: "Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorralla, es un pecado contra la humanidad. [...] es dificultar la ventura pública, y la individual [...]" ("Mi raza", II, S. 298) – "La diferencia entre los pueblos fomenta la oposición y el desdén" ("El colegio de Tomás Estrada Palma", in: *Patria*, Nueva York, 2 de jul. 1892, V, S. 262). Eine (verabsolutierende) Position von Heterophilie, welche (so vernehmbar vor allem in heutigen Diskussionen) "faktische Kulturunterschiede zu höchsten Werten" und bedingungslos zu bewahrenden Differenzmerkmalen der Menschen schlechthin erhebt, dürfte sich hier kaum abzeichnen (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 21ff., 37ff., 45ff., 309ff.; siehe auch Teil II, Anm. 705).

¹¹⁰⁹ Vgl. dazu Clifford Geertz, *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München 1997, S. 53.

¹¹¹⁰ Sehr schön hat diese Idee Fornet-Betancourt eingefangen: "Comunidad y solidaridad son la clave, según Martí, para llegar a conseguir la universalidad en la que cada humano se siente, a la vez, él y todos" ("José Martí y la filosofía", in: *Aproximaciones*, S. 95). Aus der eroberischen Invasion und ihren Folgen soll ein *encuentro* werden; das heißt eine *Begegnung*, die im Rahmen der 'Entdeckung' Amerikas gerade nicht stattgefunden hat (vgl. dazu Fornet-Betancourt, "La conquista: ¿una desdicha histórica", in: *Aproximaciones*, S. 38).

¹¹¹¹ Der Komplex der Mestizierung wird von der heutigen Forschung, wenn auch unter sehr viel stärkeren Vorbehalten als man sie bei Martí vorfindet, als potenziell einigender Faktor verhandelt. Man legt allerdings generell sehr viel mehr Nachdruck auf mikrokulturelle Unterschiede, interkulturelle Dependenz und den Utopiecharakter des Konzepts eines Martí und anderer Autoren, welche den Mischungsgedanken innerhalb eines ontologisch begründeten Bezugsrahmens verhandeln (vgl. etwa Ainsa, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid 1986, S. 75, 81, 91-93 u. 96). So betont etwa der dem Kontext der postmodernen Debatte zuzurechnende Diskurs des Hybriden gerade das Fragmentarische des 'aus Verschiedenem Zusammengesetzten' bzw. des 'Nicht-Zusammengehörenden' und gliedert sich damit in das Bedeutungsspektrum des Heterogenitätsbegriffs ein. Mit der Betonung einer – eher konfliktiven und dissonanten als harmonischen – 'unorganischen Pluralität', deren unterschiedliche, gleichermaßen kon- und divergierende Traditionen aufgrund ihrer dezentrierten Struktur sowie "der Multiplizität ihrer Logiken in keiner Totalität zu erfassen sind" (nach Brunner), steht jener Diskurs damit nicht nur im Widerspruch zu den epistemologischen Denkvoraussetzungen der humanistischen Vermischungsidee (vgl. Schumm "'Mestizaje' und 'culturas híbridadas'", S. 65, 67ff.); er ist auch schwerlich mit der doch recht komplexen und ebenfalls konfigrierenden Semantik der im Kontext der Mischung von Martí konzeptualisierten Begrifflichkeiten abzustimmen.

¹¹¹² "Nuestra América", VI, S. 16-17 (Herv. S.G.); vgl. auch "La sociedad hispanoamericana", VII, S. 390: "Los incapaces merodean aún, que en su nulidad florida creen ver la de su tierra [...]."

– Artikulation. Wenn dies, wie all die Jahrhunderte vorher, übergangen, verdrängt oder unterdrückt und den Indios und Mestizen eine soziokulturelle Zugehörigkeit versagt wird, kann der Kontinent nur Raum der Ent-Stellung und seine kulturelle Artikulation nur Ausdruck von Ent-Ortung¹¹¹³, Ent-Eignung sein: "Ni con galos ni con celtas tenemos que hacer en nuestra América, sino con criollos y con indios."¹¹¹⁴ Die rassistische und kulturelle Hybridisierung symbolisiert für ihn kein Hemmnis, sondern Anfang, Ausgangspunkt, Neuheit; keine Bedrohung, sondern Setzung. Sie muss als Fakt akzeptiert und als Norm gesetzt werden.¹¹¹⁵ Rassenlehren und die ihnen innewohnenden Prinzipien, welche 'rassisch', 'charakterologisch' und heredopathisch angelegt sind, können für ihn weder die sozio-kulturellen, historischen oder machtpolitischen Modalitäten der Länder Lateinamerikas erklären noch die *Welt*.¹¹¹⁶ Psychologische und Machtfaktoren werden durch diese verdeckt¹¹¹⁷: "La colonia continuó viviendo en la república".¹¹¹⁸ Eine an rein biologischen Kriterien orientierte Festlegung des Menschen führt für Martí zu Entmenschlichung im Allgemeinen¹¹¹⁹ und zu Entfremdung und Identitätsverzerrung im speziell amerikanischen Kontext. Drei Seelenbegriffe brachten dies auf den Punkt: *alma propia*¹¹²⁰, *alma colonial*, *alma importada*.¹¹²¹ Wenn Martí also den *mestizaje* auch in seinen problematischen Facetten

¹¹¹³ Bhabha spricht vom "zerklüftete[n] Charakter der kolonialen Entortung, ihre[r] De-plazierung von Zeit und Person, ihre[r] Schändung von Kultur und Territorium" ("Die Frage des Anderen. Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus", in: *Die Verortung der Kultur*, S. 60).

¹¹¹⁴ "Un libro sobre las instituciones españolas en los Estados que fueron de México", in: *El Partido Liberal*, México, 25 de nov. 1891, VII, S. 58). Der Aufwertung des Indianisch-Mestizischen entspricht auf der anderen Seite eine Abwertung bzw. Negation der 'rassistischen' Modellfunktion der Vereinigten Staaten, ein weiteres Postulat, das mit Insistenz, jedoch keineswegs mit Priorität, Martí's Argumentationen durchzieht. Zunächst und analog (jedoch seitenverkehrt) zur indianischen Thematik im Rückgriff auf die historische Entwicklung: "¿Superiores los sajones, y tardaron 6 000 años desde su venida de la India sin adquirir civilización propia? ¿Y César halló desnudo a los bretones armados con mazos [...]? ¿Y no conocían la propiedad, cuando tenían el mismo tiempo de existencia que Roma [...]?" (*Fragments*, XXII, S. 98). Der beneideten und 'rassistischen' Konstitutionen zugeschriebenen Prosperität des Nordens – Sarmientos "Seamos Estados Unidos" – entzieht Martí jegliche biologisch begründete Thematik und damit indirekt auch der Gültigkeit jener mit der Immigrationspolitik des *blanqueamiento* einhergehenden Theoreme. Und noch einmal: Es gibt kein spezifisches System von (Un)Fähigkeiten, aufgrund dessen ein Volk oder eine 'Rasse' von einem oder einer anderen differenziert werden kann: "No hay pueblo en la tierra que tenga el monopolio de una virtud humana [...] no por ninguna especial virtud de raza, brillan como pueblo magno los Estados Unidos" ("Trabajadores franceses", in: *La América*, nov. 1883, VII, S. 381). Sarmientos *excepción racial* der 'sächsischen Rasse' bzw. der USA und die daraus abgeleitete Forderung hinsichtlich der "destinos" des eigenen Amerika – "Nivelarse [...] con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena [...]" – wird hinfällig (*Conflicto*, "Sinopsis y Conclusiones", S. 449 [Herv. S.G.]). Die Akkumulation von "formas múltiples de la comodidad material", die, so Martí, in prosperierenden Nationen wie den USA zu beobachten sei, erfolge "más que por genio especial de raza alguna, por el cebo de la ganancia que hay en satisfacerlas" (in: *Patria*, 15 de dic. 1894, VIII, S. 35). Der Wert einer Zivilisation liegt weder in 'spezifischen' Fähigkeiten ihrer 'Rasse' noch in ihrer Größe oder einem (überdies ungerecht) angehäuften Reichtum begründet (USA): "La prueba de cada civilización humana está en la especie de hombre y de mujer que en ella se produce" (ebd.). Damit ist auch diesem Komplex das Prinzip des *Versus uni* unterlegt und das Partikulare von Latein- und Nordamerika in einer aufsteigend-synthetischen Verbindung in den Rahmen des Menschlichen und Universellen eingebunden: "No hay razas: no hay más que modificaciones diversas del hombre, en los detalles de hábito y forma que no les cambian lo idéntico y lo esencial [...] de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones" ("La verdad sobre los Estados Unidos", 1894, in: *EEU*, S. 1753) – "[...] así es negar que, en el desierto tostado como en la cátedra escocesa, son iguales las virtudes y maldades del hombre" ("Sobre la ciencia", 1887, *EEU*, S. 923). Ebenso wie es in "Mi raza" für Kuba und die Kubaner gilt, sind die auf Nord- und Lateinamerika orientierten Ausführungen denen zum Menschen und der Menschheit untergeordnet.

¹¹¹⁵ Würde im Gegendiskurs von Differenz der Imperativ der "Trennung dessen, was sich im Wesen unterscheidet" legitimiert (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 282), unterliegt der martianischen Norm der Imperativ der Vereinigung dessen, was zusammenleben muss.

¹¹¹⁶ Im Rückgriff auf Theorien und 'Autoritäten', welche die vermeintlichen, biologischen Gesetze des Lebens als Gesetze der Geschichte und der kulturellen Genese behaupteten, interpretierten und erklärten die angeführten Vergleichsautoren jene Modalitäten Hispanoamerikas mit ebendiesen Gesetzen. Rassismus als Ideologie ist auch definierbar als ein System zur Erklärung von Geschichte und Gesellschaft sowie deren Entwicklung oder zur Interpretation der *Welt* (vgl. Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, z.B. S. 29 u. 215-216).

¹¹¹⁷ Die Mestizisierung ist also nicht dazu angetan, lediglich im Rahmen einer brüderlichen Vermischung/Verschmelzung abgehandelt zu werden – dies konstituiert das Ideal. Sie ist auch und besonders Ausdruck von Herrschafts- und Abhängigkeitsprozessen.

¹¹¹⁸ "Nuestra América, VI, S. 19.

¹¹¹⁹ Zum Applizieren der 'Soziologie' in Amerika hatte Martí auch vermerkt: "¡Pretender fijar las leyes que dan forma y guía al hombre sin contar con el hombre" ("Periodismo diverso, notas"/"Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 44).

¹¹²⁰ Diese wäre durch die *alma de mariposa* oder *de la tierra* zu vervollständigen.

¹¹²¹ Diese Seelenbegriffe verweisen auf eines der von Martí geplanten Bücher: "Libro para escribir inmediatamente: *El alma americana*:—Elementos, obstáculos y objetos de la civilización sudamericana: Religión, política, industria, educación, inmigración, comercio, literatura, universalismo, europeísmo. Sobre el mal humano de acomodación a la tierra, el mal concreto de acomodación de un espíritu refinado a una civilización naciente. Flor de cuidado, de jardín, en naturaleza inculta [...]" ("Libros", XVIII, S. 282).

darstellt, befindet er sich mit seinem Entwurf außerhalb des Bewertungssystems, das mit dem Vermischungsparadigma im 19. Jahrhundert (und früher) einherging.¹¹²² Gerade vor dem Hintergrund seiner zum Thema der 'Rasse' vorgebrachten Konzeptionen, kann man den hier dargelegten Komplex des *mestizaje* auch als Korrektiv – korrelierend mit Resistenz – gegenüber den vorherrschenden anti-mestizischen Diskursen bezeichnen.¹¹²³ Ein wahrhaft kreolisches, in der eigenen – *auch* indigenen und

¹¹²² Es wurde bereits darauf verwiesen, dass nur eingeschränkt von einer 'Negation der mixophobischen Negation' (in der Terminologie Taguieffs) gesprochen werden kann, insofern diese mit einem Umkehreffekt korreliert (der bei Martí zwar auch anzufinden ist, aber nicht mit einer grundlegenden Taktik korreliert; vgl. Anm. 928 u. 947). Wenn Martí auch an der diskursiven Perpetuierung von Begrifflichkeiten wie der *pereza* oder der *brillantez* beteiligt ist, lässt er sich auf ernsthaft Diskursen oder argumentative Hypothesen der Wissenschaftlichkeit mixophobischer Vererbungslehren gar nicht erst ein. Seine Texte selbst entziehen sich zudem weitgehend einer verabsolutierenden Interpretation des *mestizaje*. Daher resultiert die Schwierigkeit, ihn eindeutig einer der vier in diesem Kontext festzustellenden Positionen zuzuordnen. Taguieff beschreibt diese Positionen als: 1) die absolut Mixophoben, 2) die bedingungslos Mixophilen, 3) die gemäßigt Mixophilen, 4) die gemäßigt Mixophoben (vgl. Teil I, Anm. 205 u. 206; *Die Macht des Vorurteils*, S. 289-291). Damit korrelierend können zwei Hauptrichtungen (radikal/gemäßigt) konstatiert werden: 1) jede Kreuzung führt zu physischer und intellektueller Dekadenz; 2) Kreuzungen 'entfernter' Rassen ergeben nur schlechte Ergebnisse, 'reine Rassen' sind 'gekreuzten' überlegen (Näheres ebd., S. 280). Bunge's Argumentation entsprach aufgrund seiner These der Kreuzung von "razas afines" (NA, S. 129) ebenso wie die von Palacios eher der zweiten Richtung. Mit Blick auf die lateinamerikanischen 'Rassen' waren alle Vergleichsautoren bedingungslos mixophobisch. In einem rein biologischen Rahmen ist Martí weder mixophobisch noch mixophil. Eine biologische Mythologie von Blut und Blutschranken, vom Unreinen und dem Horrorszene einer Kakogenik liegt Martí fern. Er predigt jedoch auch kein *Evangelium* des Amalgams (vgl. Taguieff, S. 290), noch behauptet er, die Mischung von 'Rassen' produziere nur Gutes (ebd.) und stelle daher die 'Rettung' dar (im eingeschränkten Kontext der Kuba-Thematik mag er sich bisweilen jedoch durchaus der letzten Position annähern). Er verzichtet auf ein wie auch immer geartetes Maß, was gegeben sein muss, um positive 'Ergebnisse' zu erzielen (den Nutzen der externen Immigration einschränkende Faktoren waren "espíritu ajeno", "costumbres", "hábitos", "inteligencias desesperadas" oder "corazón hostil"; übertragen wir hier, würde dies bedeuten: Tendenz zu gemäßigter Mixophilie). Auch in einem weiteren Rahmen geht Martí weder von einer absolut positiven Bewertung der 'interrassischen'/ethnischen/kulturellen Differenzen aus (Heterophilie), noch von einer umgekehrten, ebenso absolut positiven Bewertung ihrer Mischung. Damit ist nach der von Taguieff offerierten Terminologie also auch der Begriff der bedingungslosen Mixophilie nicht zutreffend. Das Kennzeichen des kulturellen *mestizaje* Lateinamerikas ist keine Frage von 'besser' oder 'schlechter' – besser im Vergleich zu was, wäre hier die Frage: im Vergleich zu Europa etwa oder zum Ideal angeblich *reiner* Kulturformen –, sondern eine von Echtheit. Hinsichtlich der *inneren* Asymmetrie zwischen den kulturellen und gesellschaftlichen Komponenten Lateinamerikas ist die Mischung indes besser als das nicht (wirklich) Gemischt-Sein, damit besser als verabsolutierte, unüberwindliche und trennende (oder entsprechend dargestellte) Differenz, besser als Konflikt und Apartheid (vgl. dazu Taguieff, S. 309, 325-329). Für Martí ist der *mestizaje* eher schlichtweg 'da' ("lo que es, es" formulierte er hinsichtlich der in Kuba vollzogenen 'Fusion') und deswegen unumgänglich. Er investiert jedoch nicht in die Mischungsidee um der Mischung *an sich* willen, sondern akzeptiert die biologische und kulturelle Mestizierung vielmehr als gesellschaftliche und kulturelle Rahmenbedingung und daher als identitätskonstituierendes Faktum, welchem Rechnung getragen werden muss. Dies wird über Bezüge auf historische Entwicklungen und Interferenzen formuliert und mündet in die Idee der *alma propia* sowie die Figur des *mestizo autóctono*, d.h. die normative Forderung, zu einer Identität zu stehen, die autochthon ist: weder nur das eine noch nur das andere; sowohl das eine als auch das andere. Dem entspricht letztlich das Primat der Assimilation (durch Ähnlichkeit) und der Mischung (durch Annäherung; der diskriminierten und diskriminierenden Bevölkerungsgruppen, der kulturellen Komponenten). Die Möglichkeit von (beidseitiger, gegenseitiger) Assimilation findet bei Martí ihr Fundament in dem allen Menschen gemeinsamen und ähnlichen bzw. identischen Menschlichen. Wichtig in diesem Zusammenhang scheint mir auch – und dies ist ein Unterschied zur europäischen Entwicklung und Debatte –, dass Martí den Status der Indios nicht vergisst: Sie sind keine (im wörtlichen Sinne) Immigranten, sondern leben "en tierra propia" ("Periodimo diverso, notas"/"Serie de artículos para *La América*", XXIII, S. 45).

¹¹²³ Die bisher dargestellten Konzeptionen Martí's in einem einzigen, verabsolutierenden Begriff des Gegensatzes hinsichtlich der Epistemologie von 'Rasse' zusammenzufassen gestaltet sich schwierig. So bilden seine Texte zwar einen *Gegendiskurs* zum eugenischen Reinheitsimperativ und implizieren gerade in Bezug auf die Indios eher das Gegenteil des rassistischen Beziehungsverhaltens als ein (nur) von Neutralität getragenes Verhältnis (was detaillierter aufzunehmen sein wird); aus dem Rahmen der Fremdrassenbildung fällt Martí jedoch heraus. Ein weiterer Vergleich und nochmaliger Rückgriff auf das Rezeptionsmodell von Glick und Henderson kann zur weiteren Klärung beitragen. Nach den von diesen Autoren aufgestellten Rezeptionsmodi korrespondierten die Texte von Sarmiento, Bunge oder Arguedas mit der extensionalen, affirmativen "thetic ratio": Von vereinzelt Modifikationen abgesehen, wurden sowohl die rassentheoretischen Theorien als Ganzes (von denen die mixophobischen Positionen ja Derivate bildeten) als auch das begriffliche und konzeptuelle Stückwerk übernommen, bestätigt und verbreitet (vgl. Glick, Henderson, "The Scientific and Popular Reception of Darwin, Freud, and Einstein", in: Glick u.a., *Reception of Darwinism*, 229-238). Auf der allgemeineren, von Glick und Henderson "intentional logic" ("behind acts of reception") genannten und mit Einstellung oder Haltung wiederzugebenden Ebene waren diese Autoren der von Adaptation zuzuordnen, welcher die Aneignung und Anwendung der Theorien entspricht ("response of adaptation" – "appropriation"), wobei dies deutlich an ideologische Komponenten, d.h. die Aufrechterhaltung des politischen und gesellschaftlichen Status quo sowie wirtschaftliche Interessen gekoppelt war. Martí's Haltung gegenüber den hier besprochenen Theorien korrespondiert nach diesem Modell mit einer Reaktion von 'Besorgnis', welche Resistenz gegenüber den Theorien generiert ("response of anxiety" – "resistance"). Die Resistenz Martí's ergibt sich aus seinem Verständnis des Menschen im Allgemeinen und des lateinamerikanischen im Speziellen. Eine zentrale Rolle spielt dabei sein Ideal von Menschheit, die verliert. Seine Resistenz bezieht sich daher vor allem auf die Bereiche von Ontologie und Ethik. Einzelne theoretische Vorgaben (wie die *unity of the human mind*, den Evolutionsgedanken oder Ansätze der Polygenese) akzeptiert er, insofern sie dieser Ethik einzuverleiben sind (wodurch ihr Geltungsbereich wiederum eingeengt wird). Begriffliche Überschneidungen mit dem Rassendiskurs sind durchaus festzustellen; die ideologische Semantik dieser Termini wird in der Regel jedoch, vor allem was die Indios betrifft, verändert (für die in Teil II, Anm. 787-791 angeführten, der *raza negra* geltenden Passagen gilt

mestizischen – Realität verhaftetes Bewusstsein wird die Füße aus dem kolonialen Rosenkranz befreien. Der Kopf wird sich auf den Körper ausrichten. Das Larvenstadium wird beendet sein: Amerika wird "soberbia mariposa" sein. Aus Visionen und Masken werden *hombres reales*.

Ein nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen den Diagnostikern des kranken Kontinents, also den der in Teil I dargestellten 'Anthropologie' verhafteten Essayisten, und einem Denker wie Martí ist, um hier den Gedanken Fornet-Betancourts zu folgen, der zwischen denjenigen, die *über* und denen, die *de* oder *desde* Amerika schreiben. "Es pensar que piensa en, desde y para América".¹¹²⁴ Dass Martí nicht zu den gleichen Ergebnissen gelangt wie Sarmiento, Bunge, Arguedas oder Palacios mag nicht nur an seiner grundlegend anderen Einstellung dem Menschen gegenüber liegen, sondern auch daran, dass er, wie auch noch im Folgenden zu sehen sein wird, die zweite Rede wählt.

dies z.B. deutlich weniger). Der Kulturanthropologie entnommene Paradigmen werden (gegebenenfalls auch korrigiert) rassistischen Thesen entgegengesetzt. Daher entspricht der rezeptive Modus der Kombination einer "antithetical" und einer "corrective ratio". Beide bedeuten (graduell abgestuft) "devaluation" der ursprünglich thetischen Idee; der Grad an Appropriation ist dabei verhältnismäßig gering (am höchsten fällt er hinsichtlich der kulturanthropologischen Ansätze aus). Während also Sarmiento, Bunge, Palacios und Arguedas das rassistische Inventar popularisierten, verbreitete Martí vielmehr Distanz und Vorsicht diesem gegenüber sowie die in der Wissenschaft selbst vorgenommenen Antithesen oder Korrekturen (womit er sich deutlich der Infragestellung des "truth value" 'wissenschaftlicher' Vulgate näherte [Glick, Henderson, S. 238]). Entsprechen bei Martí die mit rassistischen Ideologemen besetzten Begriffe (*brillantez, pereza*) eher einer Reproduktion, *investieren* die Ersteren in das daran gebundene rassistische Verständnis; dieses bildete den Bodensatz der Argumentation.

¹¹²⁴"José Martí y la filosofía", S. 92. Während in diesem Sinne im "Nuestra América" Martí's (VI, S. 20) die Frage "¿cómo somos?" aufgeworfen wird, gründet der Imperativ im Vorwort von *Conflicto y armonías de las razas en América* "conozcámonos" (ebd., S. 64) auf dem Einfluss bzw. der "nueva antorcha" (ebd., S. 57-58) der 'Rassen' Südamerikas und den dazu aufgestellten Theoremen der modernen soziologischen und ethnologischen 'Wissenschaften', bereichert mit Material von 'Autoritäten' der Kolonialepoche (vgl. "Una carta a Mrs. Mann", in: *El Nacional*, 19 de dic. 1882, zitiert von Ingenieros, José, "Las ideas sociológicas de Sarmiento", in: *Conflicto*, S. 9-10). In "Nuestra América" beantworten die lateinamerikanischen Völker sich *gegenseitig* die gestellte Frage. Sie ist kein Imperativ, sondern eine im Inneren Lateinamerikas und von dessen Völkern vorgebrachte und beantwortete Frage.

Teil IV Die Indioproblematik

1. *Una obra de mi vida*

El género humano no tiene más que una mejilla:
¡dondequiera que un hombre recibe un golpe en su mejilla, todos los demás hombres lo reciben!
José Martí

Es deber del hombre levantar al hombre.
José Martí

Obwohl die Indioproblematik in einigen Arbeiten der martiologischen Literaturkritik bereits als bedeutend für ein Textverständnis wesentlicher Arbeiten José Martí herausgestrichen worden ist,¹¹²⁵ möchte ich anhand zentraler Ideen des Kubaners aufzeigen, dass das Thema des Indios weitaus mehr darstellt als ein weiteres unter vielen Interessengebieten des Kubaners oder (nur) eine Facette des *Nuestra América*-Konzepts.¹¹²⁶ Gegenüber einer zudem oftmals sehr unspezifischen Rede von Martí Interesse an indianischen Themen und Kulturen, soll im Folgenden etwa anhand einer genaueren Untersuchung der Studieninhalte, der Quellen bzw. der Bibliothek Martí die Frage nach seinem Kenntnisstand (in Relation zu seiner Epoche) und der Bedeutung des Indianischen innerhalb der Amerika-Thematik eingekreist werden.

Aufgrund der bisherigen Darlegungen ist zunächst einmal zu vermuten, dass man – ein Minimum an Konsequenz im Denken Martí vorausgesetzt – in seinen Schriften diskriminierende, verächtliche Aussagen über die indianischen Völker umsonst suchen wird. Sie sind mit seinem Menschenbild, seiner Grundidee von *Nuestra América* sowie seiner distanzierten Haltung gegenüber Rassentheorien schlichtweg unvereinbar. Wie bis hierhin festgestellt werden konnte, ist das indianische Element seinen grundlegenden Amerika-Konzeptionen nicht nur immanent; es bildet eine ganz zentrale Komponente. Auch anhand seiner dem *mestizaje* geltenden Konzeptionen erkennt man bereits die Wichtigkeit, welche die Lösung des Indioproblems für Martí darstellt.

Ebenso wie im Falle der übergeordneten Größe *Nuestra América* und deren eher (oder stärker) affektiv besetzter Entsprechung *Madre América* treffen wir im Zusammenhang mit der Indioproblematik auf zahlreiche *programmatische* Formulierungen, die darüber hinaus verdeutlichen, welch hohen Stellenwert für Martí das indigene Element tatsächlich besitzt. Gerade die Berücksichtigung des Schicksals der nativen Bevölkerung bildet für ihn den Schlüssel zur Ent-wicklung¹¹²⁷ und Weiterentwicklung Amerikas – "La raza indígena. Muy difícil problema, que demasiado lentamente se resuelve".¹¹²⁸ Seit den Tagen in Mexiko widmet Martí sich den Problemen der Indios, studiert ihre Geschichte und Kultur, verbreitet alle verfügbaren archäologischen Daten¹¹²⁹ und korrigiert die von

¹¹²⁵ Hier wären etwa Fornet-Betancourt, Delgado González, Melis, Herrera Franyutti, Sacoto, Leonardo Acosta, Vitier oder Lamore zu nennen.

¹¹²⁶ Auf die Tatsache, dass bereits der Bibliografie der MLA eine geringe Auseinandersetzung der Martí-Forschung mit dem Thema des Indios bzw. des Indianischen abzulesen ist, wurde bereits verwiesen.

¹¹²⁷ Der Begriff *desenvolver* bezog sich in der auf die Mestizierung perspektivierten Passage der "Códigos Nuevos" auf die *alma propia* des amerikanischen Volkes (vgl. Teil III, 1.).

¹¹²⁸ "Reflexiones destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las conferencias de mayo", Guatemala, laut *OCEC* 1878, wahrscheinlich aber 1877; VII, S. 164; *OCEC*, V, S. 99.

¹¹²⁹ Martí zeigt nicht nur ein starkes Interesse an historischen und persönlichen Erfahrungen, sondern auch an der Frage der Herkunft der indigenen Völker: "¿A quién pedir ahora memorias de aquel tiempo? ¿Cómo dar claramente con los

vielen seiner Zeitgenossen popularisierten Pathologien. Noch wenige Wochen vor seinem Tod, also zu einer Zeit, in der Kuba sich bereits im oftmals zum *einzigsten* Lebensziel Martí stilisierten Krieg mit der spanischen Kolonialmacht befand,¹¹³⁰ findet er die Gelegenheit, in seine *Diarios* zu notieren "Leo sobre indios"¹¹³¹, worin sich ganz besonders der tiefe, persönliche Bezug zu diesem Thema manifestiert: "hasta en lo más candente de la cuestión antillana, está presente en Martí la preocupación por los indios del Continente [...]."¹¹³² Aufschlussreich sind insbesondere drei Begriffe:

Por el poder de *resistencia* del indio se calcula cuál puede ser su poder de *originalidad*, y por tanto de *iniciación*, en cuanto lo encariñen, lo muevan a la fe justa, y emancipen y deshielen su naturaleza. Leo sobre indios. Del flaco Moctezuma¹¹³³ acababa de leer, y de la inutilidad de la timidez y de la intriga. Con mucho amor lei de Cacama, y de Cuicláhuac¹¹³⁴, que a cadáveres heroicos le tupían los cañones a Cortés. Leí con ira de la infame o infortunada Tecuichpo, que con Cuauhtémoc en la piragua real defendió el águila, y a pecho de pluma se echó sobre el arcabuz, y luego – la que había dormido bajo los besos indios del mártir – se acostó a dormir, de mujer de español, en la cama de Alonso de Grado, y de Pedro Callejo, y de Juan Cano. El verso caliente me salta de la pluma. Lo que refreno, desborda. Habla todo en mí, lo que no quiero hablar, ni de patria, ni de mujer.¹¹³⁵

In seinen "Apuntes" von 1878-1880 finden wir eine Notiz, die durch ihre Mandats- bzw. Gelöbnisform besticht und einmal mehr jene menschliche Innigkeit zum Ausdruck bringt, die gerade auch dem privaten Martí anhaftete: "Ama a la Naturaleza. Ama a los Indios. Huellas nada".¹¹³⁶ In den "Apuntes varios" ("Apuntes para las conferencias sobre América") von 1879 formuliert er eine Genealogie, die ein ganzes Kulturprogramm enthält, welches zweifelsfrei (auch) den Indios gilt und im Vergleich mit den in Teil I analysierten Ansätzen wie denen von Sarmiento oder Bunge nicht gegensätzlicher sein könnte:

[...] —clamor de los sepulcros,— palabras que no se oyen, graves sombras que pasan; razas muertas tan viejas que sobre vuestras ruinas se levantan caobales seculares; [...] jamparad en la demandadora liza a vuestro hijo, orgulloso

orígenes de los constructores de aquellos acueductos [...] ¿En qué creyeron? ¿A quién amaron? ¿Qué cosas conocieron? ¿De donde vinieron? ("Conferencias sobre América", OCEC, I, S. 89). Sarmiento hingegen meinte zu den Migrationstheorien seiner Zeit, es 'sei egal', wo die Indios herkämen.

¹¹³⁰ Sein Leben scheint ein einziges "peregrinar revolucionario" gewesen zu sein.

¹¹³¹ D.h. über die Resistenz der Azteken gegenüber den Truppen von Cortés und die Schlüsse, die man bezüglich ihrer ursprünglichen Wesensart daraus ziehen kann (José Martí, *Diarios*, Prólogo de Guillermo Cabrera Infante, Barcelona 1997, "De Montecristi a Cabo Haitiano", S. 76).

¹¹³² Lamore, "José Martí y las razas", in: *Casa de las Américas* 198 (ene.-mar. 1995), S. 55. Die Tatsache, dass Martí sich selbst in diesen widrigsten Umständen und trotz seiner immensen Verantwortung für den kubanischen Krieg gegen Spanien (und dessen Ausgang) ausgerechnet der indianischen Geschichte widmet, ist ein in der Regel wenig (oder gar nicht) beachteter, aber äußerst aufschlussreicher Hinweis auf den Stellenwert dieses Themas. Keineswegs hat er dieses Thema über 'Kuba' vergessen oder beiseite geschoben. Kommt unter den in dieser Arbeit angeführten Autoren Lamore auch das Verdienst zu, diese Wichtigkeit "hasta en lo más candente de la cuestión antillana" hervorgehoben zu haben, fehlt bei ihm doch der Hinweis, dass die Lektüre für Martí eine emotional außerordentlich beflügelnde Wirkung implizierte: Sie ließ ihn geradewegs notieren: "El verso caliente me salta de la pluma. Lo que refreno, desborda." Wie im Folgenden zu sehen sein wird, geht dieses Engagement Martí's auch über eine "preocupación" weit hinaus (vgl. auch die ideologische Funktionalisierung in Acosta, *La América precolombina*, S. 111).

¹¹³³ Auch von diesem Namen existieren zahlreiche orthografische Varianten (etwa Motecuhzoma, Motecutzuma).

¹¹³⁴ Es ist nicht auszuschließen, dass Martí sich an dieser Stelle auf Prescott bezieht: Cacama, Sohn des Netzahualpili, Enkel des Netzahualcōyotl, Neffe von Moctezuma II und Herrscher von Texcoco, war der Anführer einer Rebellion gegen die bereits in Tenochtitlán eingedrungenen Spanier, die durch Intrigen und Verrat jedoch im Keim erstickt wurde (vgl. Prescott, *Die Eroberung Mexikos*, S. 153ff.). Cuicláhuac, ein Bruder Moctezumas und Gebieter von Itztapalapan, war an der Verschwörung beteiligt. Cacama endete als Geisel der Truppen von Cortés. Cuicláhuac organisierte als Nachfolger Moctezumas den Widerstand gegen die Besatzer und neben ihrer Vertreibung aus Tenochtitlán lieferte er diesen zusammen mit seinen Verbündeten die Schlacht von Otompan. Er versuchte verzweifelt, alle Völker Anáhuacs zu einer Union gegen die Eindringlinge zu formieren (vgl. ebd., S. 220ff., 229 u. 237). Auch aus dieser Perspektive macht es durchaus Sinn, wenn Martí nicht in der Überlegenheit der Spanier, sondern der *desunión* der indigenen Völker den Grund für den spanischen Sieg erblickte.

¹¹³⁵ *Diarios*, "De Montecristi a Cabo Haitiano", S. 76 (Herv. im Original). Tecuichpo, eine Tochter Moctezumas, war wiederum die Frau von Cuauhtémoc (Guatemoc, Guatimozin, Quauhtemotzin), dem letzten Aztekenherrscher und Symbol sowohl des Widerstands als auch des Untergangs.

¹¹³⁶ "Cuaderno de apuntes 4", XXI, S. 156. Gerade angesichts der Verbindung von "Naturaleza" und "Indios" möchte ich hier noch einmal auf den Tatbestand zurückkommen, dass die Ablehnung von Rassismus – als Pflicht – und die Liebe zur Natur zentrale Anliegen bzw. *mandamientos* der krausistischen Ethik bildeten, deren Präsenz oder Wiederhall wiederholt in Martí's Projekten zu konstatieren war. Insbesondere auch im Bereich der krausistischen Pädagogik kam der Natur und einer Art geistigen 'Naturinnigkeit' ein hoher Stellenwert zu. Eines der Krause'schen "Gebote der Menschlichkeit" besagte: "Debes conocer, amar y santificar la naturaleza, el espíritu, la humanidad sobre todo individuo natural, espiritual y humano"; Wortlaut Krause: "Du sollst die Vernunft, die Natur, und die Menschheit und alle Wesen in ihnen erkennen, achten, lieben und heilig halten" (Ureña, *El 'Ideal de la humanidad' y su original alemán*, S. 233-234). Ferner: "Debes ser justo con todos los seres y contigo [...] Debes amar á todos los seres y á tí mismo [...]".

de sus padres, enamorado de sus tierras, sangrando de sus dolores,—como si cupieran en *una sola alma todos* los males de las almas *todas* que la poblaron y la pueblan! ¡Abridme vuestros bosques, reveladme vuestras entrañas, prestadme vuestras voces majestuosas,—por cuanto fue locura anunciar.¹¹³⁷

"Una sola alma" – "las almas todas": Martí ist hier Synthese, *resumen*, Brücke, Wange, *la parte und el todo*.¹¹³⁸ Es bleibt also zunächst festzuhalten, dass er hier nicht nur die genealogische Beziehung invertiert¹¹³⁹ und sich mit den seelischen Schmerzen der indianischen Völker identifiziert,¹¹⁴⁰ sie regelrecht aufsaugt,¹¹⁴¹ sondern sich auch eine programmatische Stellvertreterfunktion zuweist: Er fungiert als Sprecher derjenigen, die keine Stimme mehr haben,¹¹⁴² indianische 'Autorschaft' enthüllt sich durch die von Martí angenommene (und sich selbst zugeschriebene) Autorität. Durch ihn offenbaren sich die Eingeweide der indianischen Geschichte und durch ihn schreiben sie sich in die Geschichte des Kontinents ein, werden an-wesend: Das ist Martí's Anspruch. Er ist der Prophet. Es wird zu prüfen sein, was er durch diese entliehenen Stimmen enthüllt.

Ganz besonders aufschlussreich für die Bewertung der Tragweite der Indiothematik ist jedoch eine andere Aussage: Bereits im September 1877¹¹⁴³ wies Martí sein indigenistisches Anliegen als ein Leitmotiv seines gesamten Schaffens aus, als ein regelrechtes Lebensprogramm, welches insbesondere aufgrund der fixen, ideologischen Einschreibung seiner Texte in den nationalistischen Kanon einer teleologisch gesteuerten *cubanía* sowie der allgegenwärtigen, monoton wiederholten und übermächtigen Präsenz der 'einen' *obra de su vida* (also der Befreiung Kubas von der spanischen Kolonialmacht, die wie bereits dargelegt, zu *einer Revolución* umgeschrieben wird)¹¹⁴⁴ in der Rezeptionsgeschichte Martí's bisher zu wenig betont oder erst gar nicht beachtet wurde:

A Sánchez Solís, que he de hacer *una de las obras de mi vida, escritas y prácticas*, de la regeneración de los indios.

¹¹³⁷ XIX, S. 444 (Herv. S.G.); OCEC, VI, S. 91-92. Dieses Kulturprogramm lässt sich auch anhand der spezifisch indianischen Themen gewidmeten Projekte, die Martí in Buchform zu publizieren gedachte, rekonstruieren (vgl. dazu auch Teil II, Anm. 698). Auf der anderen Seite lassen einzelne Texte oder gegebenenfalls auch nur Auszüge auf den Inhalt und die bereits abgefassten Fragmente der Bücher schließen. So fungieren die von Martí explizit erwähnten Bücher als eine Art Code, welcher einen Lektürepakt mit dem Leser birgt. Auszüge aus in der mexikanischen *Revista Universal* gedruckten Artikeln oder publizierte Texte wie etwa "Arte aborigen", "Autores americanos aborigenes" und "Las ruinas indias" können durchaus zu einer Art *Indice virtual* der jeweiligen Bücher zusammengelesen gelesen werden (vgl. Rojas, *La invención de Cuba*, S. 109-125). Wenn fernerhin Martí selbst so vage Hinweise liefert wie: "Una imprenta amiga puede ser para mí un gran recurso. Puedo ser en ella, para abrigar del frío a mi pequeñuelo, desde corrector de pruebas hasta autor de libros.—Y pienso seriamente en unos sobre América, biográficos, históricos y artísticos, para todos interesantes, por todos entendibles,—libros pequeños, amenos, cómodos y baratos" (OCEC, VI, S. 189), verführt dies dazu, Artikel oder Passagen (auch) solchen amerikanischen *libros* zuzuordnen.

¹¹³⁸ Nicht nur konstituiert sich diese emotional gefärbte Passage einmal mehr anhand des martianischen Prinzips von Integration und Hereinnahme; sie spiegelt das Konzept des *Versus uni* und damit die alles integrierende Relation bzw. Verbindung zwischen dem Einen und Allem, welche auch schon einem zentralen Passus aus *Guatemala* oder "El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana" unterlegt war: "[...] me parece buena una cadena para atar dentro de *un cerco mismo a todos los pueblos de mi América!*" – "[...] vivimos con *una sola alma los pueblos todos que [...]* han de seguir juntos, en el continente y en el universo, su obra de libertad y humanidad" (*Guatemala*, VII, S. 118 [Herv. S.G.]; "El baile", V, S. 68).

¹¹³⁹ Im Vergleich zu anders perspektivierten Texten ist Martí nun das Kind, der Sohn (vgl. Teil II, Anm. 631).

¹¹⁴⁰ Auch "Autores americanos aborigenes" kann im Sinne der geteilten Schmerzen gelesen werden, verweist jedoch ebenso auf jenen "poder de *resistencia*" der *Diarios*: "¡Se viene de padres de Valéncia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron [...] los desnudos y heroicos caracas! (Nueva York, 1884, VIII, S. 336). "Como que la sangre de los indios sacrificados [...] nos crea" formulierten die "Apuntes para las conferencias sobre América" (La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 87).

¹¹⁴¹ Durchaus gibt es eine ganze Reihe von Quellen, die als Beleg für solcherlei 'Schmerzen' herangezogen werden können. Die letzten, lakonischen Sätze etwa des *Popol Vuh* werden sicherlich jedem Leser verdeutlichen, welche Bedeutung für die Mayas, Azteken und all die zahllosen eroberten Völker das Wort 'Ende' gehabt haben mag. Und solche Zeugnisse sind es sicherlich, auf die Martí sich bezieht, wenn er 'Schmerzen teilt'.

¹¹⁴² Damit soll nicht suggeriert sein, Martí könne eine authentische indianische Sichtweise bieten (die sich zudem auf verschiedene Sichtweisen auffächern ließe); dies muss eher in Klammern gesetzt werden (ist dies doch immer noch ein 'Sprechen über'). Ich betone – gerade vor dem Hintergrund der in Teil I dargelegten anti-indianischen Positionen – das Moment seiner intimen Identifikation mit der indianischen Kultur. Wichtig scheint mir hier auch die Frage, wie Martí sich selbst sieht: als (Neu-)Begründer, Retter, *fundador*.

¹¹⁴³ Also gerade einmal neun Monate nach seinem Mexiko-Aufenthalt und noch vor der Publikation von *Guatemala*.

¹¹⁴⁴ Innerhalb der sich in den Bahnen der offiziellen kubanischen Lektürevorgaben bewegenden Arbeiten wird die 'Revolution' oftmals zur einzigen Leitidee Martí's stilisiert. Alle anderen Bemühungen und Aktivitäten des Kubaners scheinen geradezu nebensächlich zu sein.

Es una obligación que tengo con mi alma y con su bondad.¹¹⁴⁵

Um diese Äußerung,¹¹⁴⁶ die einem mit sich selbst und Sánchez Solís geschlossenen Pakt gleichkommt, in ihrer vollen Bedeutung erfassen zu können, ist es angebracht, folgende einfache Frage zu beantworten: Wer war Sánchez Solís?

Einen ersten Hinweis findet man in den von Herrera Franyutti zusammengetragenen Dokumenten zur Hochzeit Martí mit Carmen Zayas Bazán in Mexiko am 20. Dezember 1877. Unter den Gratulanten im Hochzeitsalbum befand sich neben Agustín F. Cuenca und Peón Contreras auch Felipe Sánchez Solís, der neben den spanischen Glückwünschen auch eine Version in Nahuatl hinterließ.¹¹⁴⁷ Sie war, so die Transkription von Herrera Franyutti¹¹⁴⁸, mit Felipe "Chi con cinatlí", "Siete Águilas", unterzeichnet.¹¹⁴⁹ Eine grundsätzliche und wichtige Orientierung scheint mir die 'ethnische' Zugehörigkeit zu sein, nämlich die Tatsache, dass Sánchez Solís indianischer Herkunft war¹¹⁵⁰: "Último resto de una de las más nobles familias del antiguo imperio azteca".¹¹⁵¹

Tiempo hace que el hábil profesor que a tanta altura levantó el provechoso Instituto de Toluca,¹¹⁵² con verdadero amor mantiene la idea de *despertar la atención sobre la no bien estimada raza indígena*: y acumula documentos, reúne manuscritos, colecciona y estudia antigüedades, prepara cuadros que copien las culminantes escenas de la muy bella historia mexicana, y a todo esto hace morada en un notable salón de gusto azteca, en el que con estudio y celo raros, acomoda a las exigencias de la vida moderna la arquitectura, colorido local y olvidados usos de los que un día asombraron con su civilización a los advenedizos y osados conquistadores. [...] para armonizar y decidir las

¹¹⁴⁵ "Carta a M. Mercado", Guatemala, 21 de sept. 1877, XX, S. 33 (Herv. S.G.). Ein "abrace a" Sánchez Solís ("que he de hacer una de la obras de mi vida") ist hier mitzudenken. In der *Edición Crítica* des CEM heißt es zu der Verbindung von Martí und Sánchez Solís recht lapidar: "Martí estimó mucho la labor americanista de Sánchez Solís y en carta a Mercado de 11 de agosto [sic] de 1877, le dice: 'A Sánchez Solís, que he de hacer una de las obras de mi vida [...]' (OCEC, III, S. 310; II, S. 373; V, S. 419, 175). Im vierten Band wurde immerhin der Zusatz eingefügt: "Sostuvo con Martí una gran amistad" (S. 493). Auch Argüelles Espinosa, der den aus dem Brief an Mercado stammenden Auszug in einer Anmerkung anführt, geht in "José Martí, cronista de la vida mexicana" nur knapp auf Sánchez Solís ein: "[...] a quien [Martí] mucho le llegó a estimar [...]" – "Observemos que Martí estimó a Sánchez Solís, tanto por su obra benefactora como por su amor por el legado indígena" (S. 174).

¹¹⁴⁶ Es sei daran erinnert, dass das Thema der "regeneración" wiederum eines der zentralen Ziele der Krausisten darstellte, deren Ansätze insbesondere auch in Mexiko wirkten.

¹¹⁴⁷ Die Widmung gibt Herrera Franyutti wieder: "Mi querido amigo Martí:—algo de otra vida tiene la voz del viejo; el día en que realiza V. su deseado matrimonio, y cuando ya a aparecer a sus ojos de la Sociedad con un nuevo y esplendoroso título, un anciano —que en toda su vida ha querido cumplir con sus deberes— le desea un verdadero contento doméstico y que los muros de su casa siempre repelan al genio del mal, dejándolo tranquilo" (*Martí en México. Recuerdos de una época*, México, ²1996, S. 228). Es mag sein, dass Sánchez Solís Martí hier geradezu zitiert, denn dieser hatte am 13. Mai 1875 in der *Revista Universal* geschrieben: "La voz de los ancianos tiene algo de los otros mundos" ("Boletín", OCEC, II, S. 40).

¹¹⁴⁸ Im Rückgriff auf Nuñez y Domínguez, *Martí en México*, 1934, S. 159.

¹¹⁴⁹ Eine fehlerhafte Transkription ist wahrscheinlich (vgl. auch hier Anm. 1213).

¹¹⁵⁰ Selbst Herrera Franyutti, dessen *Martí en México* zum ersten Mal schon 1969 erschienen war, nennt Anfang der siebziger Jahre für die mexikanische Etappe Martí als "tres grandes contactos y ejemplos [indígenas]" nur Benito Juárez, Ignacio Manuel Altamirano und Ignacio Ramírez (*En torno a José Martí*, S. 89).

¹¹⁵¹ So gibt Carrancá y Trujillo an: Martí, *La clara voz de México* (*Martí en México*, vol. I, 1ª parte), México 1933, S. 152. Diese Information geht auf einen Mitarbeiter der mexikanischen *Revista Universal* zurück. Vgl. auch OCEC, II, S. 373.

¹¹⁵² Dieses Institut, in dem etwa Latein, Französisch, Englisch, Recht, Philosophie, Malerei, Botanik, Musik, Gymnastik, experimentelle Physik und später auch landwirtschaftliche oder ökonomische Disziplinen gelehrt wurde, verdankte seinen Ruf und seine Prosperität vor allem seinem Direktor Sánchez Solís (und wird für seine erste Phase auch mit dem Namen José María Heredia assoziiert; vgl. Bravo Ugarte, *Historia de México*, t. III, México II, ³1982, S. 347; Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 34). Es war auch Toluca (zeitweise Hauptstadt), wo Ignacio Ramírez, der mit Sánchez Solís sein Leben lang befreundet und zeitweise auch als Professor im *Instituto* tätig war, 1850 in seiner Zeitschrift *Temis y Deucalión* den Artikel "A los indios" veröffentlichte, welcher nach Altamirano – Schüler und Schützling von Sánchez Solís und Ramírez – "el levántate y anda para esta raza paralítica" hätte sein können, wenn die Regierung die Zirkulation dieses Artikels nicht unterbunden hätte (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 98; Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 412). Einen ersten Einblick in das Denken und die von Martí angesprochene Güte von Sánchez Solís findet man im *Discurso pronunciado por el ciudadano Lic. Felipe Sánchez Solís en la solemne distribución de premios verificados en la noche del día 10 de diciembre de 1849*, Toluca 1850, sowie den *Discursos y poesías pronunciados en la apertura de los talleres de Litografía y Tipografía por el Exmo. Sr. Gobernador Don Mariano Riva Palacio, el Lic. Don Felipe Sánchez Solís y varios alumnos*, Toluca 1851 (Biblioteca Nacional, Madrid). Weitere illustre Schüler des *Instituto*, das heute Sitz der Universität ist, waren etwa auch Gustavo Baz, José Vasconcelos, Daniel Cosío Villegas und Adolfo López Mateos. Sánchez Solís leitete das Institut von Toluca von 1846 bis 1851, bevor er zum *diputado federal* ernannt wurde. 1857 wurde er Direktor des *Instituto de Puebla* und führte dort beträchtliche Reformen durch. Nachdem er 1870 nochmals zur Lehre und das Institut von Toluca zurückgekehrt war, betätigte er sich erneut als Kongressabgeordneter. Offensichtlich wurde auch eine Schule von Toluca nach ihm benannt. In seinen späteren Jahren diente sein Haus als Knotenpunkt zahlreicher Intellektueller, er gab Schülern privat und kostenlos Unterricht, Hinweise auf seine Vergabe von privat finanzierten Stipendien ergänzen dies.

obras que han de embellecer su intento, y para fomentar una *era nueva para las artes nacionales*, creando obras cuyas reproducciones despierten en el extranjero la curiosidad por nuestra historia, el gusto por nuestra naturaleza [...] a la par que con el trato continuo con las cosas patrias, se alimente la vida nacional, hayan los poetas motivo de inspiración fresca y sabrosa, los pintores asuntos bellos para cuadros,¹¹⁵³ los literatos *nueva forma de literatura americana*, y cuantos con las artes y las letras gusten de comercio regenerador, espacio *original* y *nuevo* donde *reanimar* y consolar las que hoy aparecen como desfallecidas y agotadas fuerzas del espíritu humano, como cansado de alimento añejo, y ganoso de nuevos motivos de esparcimiento y de solaz.¹¹⁵⁴

Das im Hause von Sánchez Solís¹¹⁵⁵ angesiedelte Museum, für welches er seinerzeit offensichtlich ein Vermögen aufwendete, stellte eines der "más notables de la capital" dar "y tenía el raro mérito de caracterizar por grupos lo que pudiéramos llamar las varias edades de la civilización y del arte aztecas."¹¹⁵⁶ Solís' Engagement für das Studium und die Revitalisierung der autochthonen Kunst sowie die Identifikation mit Geschichte und Kultur seines Volkes – obwohl er sich selbst zu einer europäisch gebildeten Kulturelite zählen konnte¹¹⁵⁷ – gibt Martí Aussage zusätzliches Gewicht. Festzuhalten ist im Besonderen 1. Sánchez Solís' Anliegen, ein öffentliches Bewusstsein für die Lage der Indianer zu schaffen, und 2. durch Integration der aztekischen Kunst und Thematik einer neuen Ära der nationalen Kultur Gestalt zu verleihen, die auch im Ausland zu einer neuen (und positiver besetzten) Sicht der mexikanischen Kulturidentität führen soll.¹¹⁵⁸ Damit scheint ein erster Ansatz zu einer Aufhebung jener bereits angesprochenen Asymmetrie der amerikanisch-europäischen Kulturbeziehungen¹¹⁵⁹ (aber zumindest zu deren Bewertung aus der eigenen mexikanischen Geschichte heraus) gegeben zu sein, die Martí selbst so dezidiert vertreten sollte,¹¹⁶⁰ und dies schon allein als Grundbedingung der eigenen

¹¹⁵³ Sánchez Solís tat sich generell als Förderer des mexikanischen (Kunst)Handwerks hervor.

¹¹⁵⁴ "Boletín", in: *RU*, 12 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 71-72 (Herv. S.G.).

¹¹⁵⁵ Er wurde am 1. Mai 1816 in einfachen Verhältnissen in Nextlalpan geboren und verstarb am 17. September 1882 in der mexikanischen Hauptstadt.

¹¹⁵⁶ Angegeben von Carrancá y Trujillo in: Martí, *La clara voz de México*, S. 152; auch zitiert z.B. in *OCEC*, III, S. 309.

¹¹⁵⁷ Man kann zweifelsohne sagen, dass neben der *mestizaje*-Idee(n) diese (wenn auch verbesserungswürdige) Integration von Vertretern indianischer Ethnien, die Martí im politischen und kulturellen Leben Mexikos erleben konnte, zu seinem Modell für *Nuestra América* wurde. Im Zusammenhang mit einem seiner zukünftigen *libros* über indianische Themen, in dem die Verdienste von Männern wie Juárez, Ramírez, Sánchez Solís und Álvarez gewürdigt werden sollten, hält Martí fest: "En lo de J.[uárez] no hay misterio. Los indios allí no son excluidos. No se les ayuda; porque con ser vital ese problema ha habido otros más urgentes aún: pero no se les impide. Y no sólo cdo. uno c/Alv.[árez], es el patriarca de su Est^o o cdo. muestra aq. genio especial q. todo lo avasalla, y se pone sin esfuerzo y como en virtud de derecho propio por encima de todo, sino en lo usual y diario de la vida" ("Cuaderno de apuntes 18", 1894, XXI, S. 384). Hier müsste natürlich hinzugefügt werden, dass sich gerade Sánchez Solís und Ignacio Ramírez selbst als Förderer der Indios hervortaten. Und ohne näher auf definitorische Schwierigkeiten einzugehen, dürfte klar sein, dass unter Verwendung von 'ethnisch' besetzten Kategorien wie Sprache, Kleidung, Ausbildung, Kultur oder Religion Persönlichkeiten wie Altamirano, Ramírez oder Sánchez Solís aufhörten 'Indios' zu sein und zu kulturellen Mestizen, d.h. de-indianisiert wurden.

¹¹⁵⁸ Zur allgemeinen Einbettung dieses Ansatzes in eine Reihe von an das Ausland gerichteten *mensajes específicos*, welche Mexiko als eine auf einer ruhmvollen, indianischen Vergangenheit basierende Nation präsentierten, vgl. Litvak King, Jaime, "La arqueología oficial mexicana y su relación con algunas posiciones políticas" – ein Aufsatz, der jedoch vielleicht zu sehr auf eine utilitaristische und auf ausländische Investitionen abzielende Konstruktion eines Mexiko-Bildes und damit rein wirtschaftliche Momente wie etwa Tourismus fokussiert ist (in: Rutsch, Mechthild; Serrano Sánchez, Carlos [eds.], *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México 1997, S. 98-99; siehe auch Brambila Paz, Rosa; de Gortari, Rebeca, "La arqueología mexicana en las revistas científicas del porfiriato", ebd., S. 103-125.). So mögen archäologische Stätten und Monumente ihre Rolle bei der Übermittlung eines solchen Bildes gehabt haben. Eine rein manipulative Funktion dürfte dennoch zu kurz greifen: Die Monumente sprachen auch für sich. Gerade im Bereich der in Mexiko verwurzelten Archäologie ist trotz des Bemühens um internationale Wertschätzung zudem der dezidierte Wille erkennbar, sich auf theoretischer Ebene nicht übermäßig vom Ausland bevormunden und die Altmexikanistik nicht unter ausländische Kontrolle geraten zu lassen. Auch Martí spricht den funktionalen Aspekt gerade der indigenen Seite Mexikos an: "Solo nosotros, nosotros mismos, somos los que conspiramos contra nuestra buena fama y el éxito de nuestras producciones en el extranjero. México despierta en todas partes una gran curiosidad: si hiciéramos un libro sobre nuestras ruinas, lo venderíamos sin tasa en Europa y en los Estados Unidos, y mucho más en estos que en Europa; y si nuestros pintores copiasen en telas pequeñas nuestras costumbres y nuestros tipos, vivirían cómodamente y se enriquecerían tal vez con el producto de sus obras en esas tierras que nos envidian nuestra naturaleza, nuestra vida original y nuestra historia. Mucho se habla de México en las tierras extranjeras. A mano nos viene un periódico de Madrid y de él tomamos las líneas siguientes, motivo de las anteriores" ("Nuestras antigüedades", in: *RU*, 7 de nov. 1876, *OCEC*, IV, S. 360). Die dann folgenden "párrafos [...] acerca de algunos monumentos y restos de la cultura azteca" sind in der *EC* leider und verständlicherweise nicht abgedruckt.

¹¹⁵⁹ Vgl. Einleitung, *Una patria mía*.

¹¹⁶⁰ Was Martí als ökonomische Regel formuliert, scheint mir auf den Bereich des kulturellen *Austausches* durchaus übertragbar: "El comercio consiste en el cambio de productos extranjeros por nuestros productos; no en la introducción de efectos extranjeros *sin salida* de los nuestros [...]" ("Boletín", in: *RU*, 21 de oct. 1875, *OCEC*, II, S. 206-207 [Herv.

kulturellen Selbstsuche bzw. -findung.

Die Tatsache, dass bei dessen Hochzeit Mitglieder der gleichen literarischen Elite zugegen waren, die schon im Zusammenhang mit dem *Liceo Hidalgo* zu besprechen war haben, lässt ohnehin vermuten, dass Sánchez Solís ebenfalls zu diesem Kreis gehörte.¹¹⁶¹ In der Studie zu den *Asociaciones literarias mexicanas* des 19. Jahrhunderts gibt denn Perales Ojeda entsprechende Daten zu Sánchez Solís' Mitgliedschaft im Hidalgo-Zirkel an,¹¹⁶² und einem Hinweis Jefferson Rea Spells in *Bridging the Gap, Articles on Mexican Literature* ist (und dies seit 1971) zu entnehmen:

For further details of the life of Zarco, see "Discursos" by Felipe Sánchez Solís and G. Prieto in *Velada pública celebrada por el Liceo Hidalgo, la noche de 13 de abril de 1874 para honrar la memoria del señor Francisco Zarco* (México 1875).¹¹⁶³

Bedenkt man zusätzlich, dass wiederum kein Geringerer als Altamirano zu den Schülern von Sánchez Solís im *Instituto Científico y Literario* in Toluca zählte,¹¹⁶⁴ ist der Kreis geschlossen.

Zu seiner Kollektion zählte auch ein Kodex zur mixtekisch-zapotekischen Geschichte, der nach ihm benannte *Códice Sánchez Solís*.¹¹⁶⁵ Der Kodex befand sich sehr lange in seinen Händen, denn schon 1869 ließ er von José María Velasco die erste Kopie herstellen.¹¹⁶⁶ Folgen wir den im "Boletín" vom 12. Juni 1875 angeführten Formulierungen Martí – "y acumula documentos, reúne manuscritos, colecciona y estudia antigüedades" –, ist davon auszugehen, dass er im Hause seines Mentors nicht nur Einsicht in diesen Kodex nehmen konnte, sondern auch sicherlich in die Thematik eingeführt wurde.¹¹⁶⁷ Dieser Kodex, der zudem, so damals Francisco del Paso y Troncoso, durch seine zeichnerische Qualität besticht und eine archäologische Perle darstellte,¹¹⁶⁸ bildet ein erstes indianisches Dokument, anhand dessen Martí Einblick in die indigene Geschichte, Symbolik und Farbenwelt erlangt haben mag.¹¹⁶⁹ 1882 übertrug Sánchez Solís die für den Kodex und dessen

S.G.]).

¹¹⁶¹ Zu den Hochzeitsgästen zählt Herrera Franyutti Manuel Mercado, Sánchez Solís, Justo Sierra, Anselmo de la Portilla, Peón Contreras, Agustín F. Cuenca, Uriarte y muchos otros de la élite literaria y periodística" (*Martí en México*, S. 225).

¹¹⁶² Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 89ff., insbes. S. 105.

¹¹⁶³ Mexiko 1971, S. 307. Die Reden wurden 1957 schon angegeben und zitiert bei Perales Ojeda, ebd., S. 106: Die anlässlich der *velada* zu Ehren von Francisco Zarco im *Liceo Hidalgo* gehaltenen Vorträge oblagen Sánchez Solís und Guillermo Prieto; sie wurden wohl zunächst am 10. Mai 1874 im *El Porvenir* veröffentlicht.

¹¹⁶⁴ Sánchez Solís selbst hatte im bekannten *Colegio de San Gregorio* Recht studiert. Dort knüpfte er Freundschaft mit Ignacio Ramírez, der später wiederum auch am *Instituto* von Toluca Literatur lehrte (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 64). Wenn Altamirano seine Studien im *Colegio de San Juan de Letrán* fortsetzte, zählte in den fünfziger Jahren auch der noch wiederholt zu nennende Alfredo Chavero zu seinen Kommilitonen. Prieto wiederum war ebenso Student wie Lehrer in *Letrán* (vgl. ebd., S. 65 u. 47-48). In der schon 1836 entstandenen *Academia de Letrán*, einem kulturellen Knotenpunkt des unabhängigen Mexiko, hatten sich denn Persönlichkeiten wie Prieto, Quintana Roo, José María Heredia, Fernando Calderón, Rodríguez Galván, Pesado, Pacheco, Ramón Isaac Alcaraz, Eulalio Ortega, Ignacio Ramírez, Frías y Soto, Manuel Payno und Castillo Velasco (womit eventuell der Übersetzer Tiberghiens gemeint ist) gesammelt (vgl. ebd., S. 47ff. u. 81-82; Einleitung dieser Arbeit: *Una patria mía*). 1866 rief man zudem eine *Asociación Gregoriana* ins Leben, der neben zahlreichen weiteren Kulturschaffenden Ignacio Ramírez, Vicente Riva Palacio oder Lerdo de Tejada angehörten. Auch Altamirano und Martínez de la Torre stießen zu diesem Zirkel (vgl. ebd., S. 67-70). Solcherlei Kreise waren es, welche in die schon besprochenen *veladas literarias*, die sich um Altamirano sammelnde *bohemia literaria*, die nochmals aufzunehmende *Sociedad Netzahualcóyotl* und Zentren wie das *Liceo Hidalgo* mündeten (vgl. ebd., S. 72-83 u. 89-122). Diese Zentren und Namen und deren Wirkungsfelder – Referenzpunkte zweier Lebensjahre – sind es, auf die Martí in seinen Texten vor allem der mexikanischen Lebensphase Bezug nimmt.

¹¹⁶⁵ Später auch Waecker Götter (nach dem deutschen Baron und Diplomaten, der ihn zwischen 1882 und 1883 in Mexiko von Leopoldo Batres erstanden hat) bzw. *Egerton* (2895) genannt (und in der Ausgabe von Maarten Jansen und Ferdinand Anders mit dem *Códice Becker II* zusammengefasst zu *La gran familia de los reyes mixtecos*; Mexiko/Graz 1994).

¹¹⁶⁶ Eine zweite Kopie, deren Schicksal im Jahre 1883 unbekannt war, wurde später erstellt. 1890 erschien darüber hinaus eine unvollständige Ausgabe im Rahmen der in Berlin publizierten *Monumentos del arte mexicano* des Mexikaners Antonio Peñafiel. Dieser gehörte ebenso wie Gumesindo Mendoza zu den Gründern der mexikanischen *Sociedad de Historia Natural*.

¹¹⁶⁷ Der im Stil der aztekischen Architektur gehaltene Salon im Hause von Sánchez Solís diente auch als Bibliothek (vgl. Martí, "Fiesta de familia", in: *RU*, 29 de jul. 1876, *OCEC*, IV, S. 292).

¹¹⁶⁸ Vgl. hierzu auch Galindo y Villa, Jesús, *Don Francisco del Paso y Troncoso. Su vida y sus obras*, México 1923, S. 148 u. 249-250. In den Arbeiten der damaligen Zeit wurde der Begriff Archäologie oftmals recht unspezifisch gebraucht und auf Bereiche angewendet wie Monumente, Architektur, Ausgrabungen, Kodizes (Literatur) sowie Zweige, die heutigen Disziplinen wie Völkerkunde/Ethnologie entsprechen.

¹¹⁶⁹ Das Original wurde später im Ethnologischen Museum in Berlin aufbewahrt.

Publikation ausstehenden Arbeiten seinem ehemaligen Schüler des *Instituto Científico y Literario* Gumesindo Mendoza, der zu den Gründern der von Martí 1875-76 wiederholt und lobend thematisierten *Sociedad Mexicana de Historia Natural* gehörte und später (1876-1883) Direktor des *Museo Nacional de México* wurde.¹¹⁷⁰ Mit Gumesindo Mendoza arbeitete ein weiterer Mann mit Sánchez Solís zusammen, der sich dem Studium der indigenen Kulturen verschrieben hatte und dabei nicht selten eine Haltung von Verteidigung der Indios gegen pauschalisierende Theorien von Unfähigkeit annahm. Nachdem das weitere Verfahren um den Kodex an Gumesindo Mendoza übergegangen war, stellte wiederum der Maler José María Velasco im Auftrag von Mendoza und für das *Museo Nacional de México* eine weitere Kopie des Kodex her,¹¹⁷¹ wobei es offensichtlich Letztere ist, die sich im heutigen *Museo Nacional de Antropología e Historia* in Mexiko befindet.¹¹⁷²

Daneben ist Sánchez Solís in die Geschichte des *Códice Chimalpopoca* involviert, der neben der *Leyenda de los Soles* sowie einem schon ursprünglich auf Spanisch verfassten Text¹¹⁷³ die *Anales de Cuauhtitlan*¹¹⁷⁴ enthält und dessen Name in Erinnerung an den im 19. Jahrhundert wirkenden Übersetzer Faustino Galicia Chimalpopoca (ca. 1805-1877) auf den von Martí ebenfalls besprochenen Brasseur de Bourbourg zurückgeht, der unter anderem mit dem *Popol Vuh* verbunden wird. Die beiden Nahuatl-Texte zum mexikanisch-toltekischen und chichimekischen Raum – 1558 sowie 1570 entstanden und offensichtlich von zwei adligen indianischen Mitarbeitern Sahagúns niedergeschrieben¹¹⁷⁵ – zählen zu den wichtigsten Dokumenten zur altmexikanischen Geschichte und Mythologie und bilden mit den *Anales de Cuauhtitlan* insbesondere eine Hauptquelle für das Studium der mit Quetzalcóatl verbundenen Überlieferungen. Sie wurden (zumindest teilweise) ursprünglich von

¹¹⁷⁰ Gumesindo Mendoza wird denn von Martí im Zusammenhang mit der sehr wichtigen, 1868 gegründeten und von ihm wohl auch frequentierten mexikanischen *Sociedad de Historia Natural* erwähnt, wobei der von ihm hochgelobte und noch zu besprechende Geograf Antonio García Cubas, Mariano Bárcena (1842-99), Manuel María Villada, Leopoldo Río de la Loza (1807-76), Gabino Barreda, Alfonso Herrera und Ramón Isaac Alcaraz hinzuzufügen sind (bei dem ebenfalls genannten 'jungen Peñafiel' mag es sich um einen Sohn von Antonio Peñafiel handeln; vgl. "Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 142-146; auch *OCEC*, IV, S. 212). Neben Mendoza und Antonio Peñafiel sind zu den Gründern der Gesellschaft u.a. Alfonso Herrera, Manuel Río de la Loza, Manuel M. Villada und Jesús Sánchez zu zählen; zu ihren Mitgliedern zählten neben Ignacio Manuel Altamirano führende Wissenschaftler wie Mariano Bárcena, Leopoldo Río de la Loza und Gabino Barreda sowie der Maler José María Velasco; Antonio García Cubas, so legt Martí nahe, stand ihr zumindest nahe (vgl. *OCEC*, II, 376; S. 143-145). Arbeiten der *Sociedad* und auch von Mendoza wurden in *La Naturaleza* publiziert. In Martí's Artikeln zur mexikanischen *Exposición Nacional* bilden die *Sociedad de Historia Natural* und Mariano Bárcena, den Martí ebenfalls persönlich kennenlernte, eine Konstante (vgl. "Una ojeada a la Exposición Nacional", Teil II-V, in: *RU*, 7, 8, 15 de dic. 1875, 26 de ene. 1876, *OCEC*, II, S. 228-229, 234, 238, 242). *La Naturaleza* erwähnt Martí zusätzlich in Teil IV (ebd., S. 238; vgl. auch "La Exposición Nacional", in: *RU*, 10 de sept. 1876, ebd. S. 260, sowie *OCEC*, IV, S. 212). Im "Boletín" vom 2. Juli 1875 bespricht Martí eine Studie des letztgenannten Forschers, in dem vom 28. August erwähnt er eine weitere (vgl. *OCEC*, II, S. 98 u. 100; ebd., III, S. 95 u. 99). Der bei Martí als "ingeniero paleontólogo" verhandelte und wiederholt in sehr positivem Sinne für die mexikanische Wissenschaft angesprochene (*OCEC*, II, S. 145) Bárcena war nicht nur Spezialist in Paläontologie, Geologie und Meteorologie, sondern auch Professor für Paläontologie am *Museo Nacional*. Der zu den *naturalistas* des *Museo Nacional* sowie den Gründern der Zeitschrift *La Naturaleza* und ihrer Gesellschaft gezählte Manuel M. Villada tat sich als Autor zahlreicher Studien zur mexikanischen Botanik, Geologie und Paläontologie hervor und arbeitete u.a. als Lehrer an der von Martí angesprochenen *Escuela Nacional Preparatoria* sowie später und in der Nachfolge von Sánchez Solís als Direktor des *Instituto* von Toluca (vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 189). Martí hebt seine Studie zu den mexikanischen Kolibris hervor (vgl. *OCEC*, II, S. 145). Gumesindo Mendoza wird überdies im Zusammenhang mit der *Sociedad de Historia Natural* oder der *Sociedad de Geografía (y Estadística)* und neben Männern wie Villada, Antonio García Cubas, Mariano Bárcena oder auch Ramón Isaac Alcaraz zur "causa justísima de orgullo para la ciencia mexicana" deklariert (Martí, "Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 144).

¹¹⁷¹ Es kann sich bei José María Velasco nur um den Professor für Malerei und Perspektive an der mexikanischen *Academia de Bellas Artes* handeln, welcher etwa auch für das *Museo Nacional* tätig war und die in der vom Museum publizierten Zeitschrift erläuterten Objekte zeichnete; dabei bürgte er allein mit seinem Namen für die authentische Wiedergabe. Martí würdigte in der *Revista Universal Velascos Valle de México* (vgl. *OCEC*, III, S. 136 u. 138).

¹¹⁷² Zu den von Troncoso hervorgehobenen Elementen gehören neben "símbolos cronográficos" (z.B. das Zeichen für 'Sonnenstrahlen') und "numerales" etwa "pederales", "una águila", "un tigre que lleva sujeto por el pie á un individuo de color rosado", sowie die aus einem Mann und einer Frau bestehenden Hauptfiguren. Die Zeichnungen wurden durch Erläuterungen in einer der selteneren indigenen Sprachen ergänzt. Die Reproduktion und Übersetzung des sprachlichen Teils oblag dem *Museo Nacional*, wurde allerdings durch den Tod von Sánchez Solís und den Verkauf des Originals durch die Erben unterbrochen.

¹¹⁷³ Es handelt sich um Ponce, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*.

¹¹⁷⁴ Im 19. Jahrhundert schrieb man dies ohne Akzent.

¹¹⁷⁵ Vgl. Velázquez, Primo Feliciano, "Introducción", *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México 1975, S. IX-X.

ihrem ersten Besitzer Fernando de Alva (Alba) Ixtlilxóchitl kopiert.¹¹⁷⁶ Nach dessen Tod (1648) gelangte der Kodex in die Hände von Carlos de Sigüenza y Góngora, der seine Papiere zusammen mit dem wertvollen Kodex wiederum dem damaligen mexikanischen *Colegio de San Gregorio* der Jesuiten vermachte, wo er dann in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem Italiener Lorenzo Boturini entdeckt und unter dem Titel (*Una*) *Historia de los Reinos de Colhuacan y México*¹¹⁷⁷ katalogisiert wurde.¹¹⁷⁸ Im 19. Jahrhundert gelangte dann der für das mexikanische Nationalmuseum tätige Historiograf José Fernando Ramírez an den *Códice*: Dieser übertrug die Übersetzung des Textes – dem er später den Titel *Anales de Cuauhtitlan* verlieh¹¹⁷⁹ – Faustino Galicia Chimalpopoca, Lehrkraft des *Colegio de San Gregorio*¹¹⁸⁰ und Mitglied der dort eingerichteten Akademie für Studien des antiken Mexiko¹¹⁸¹ sowie Nachfahre eines 'Prinzen' desselben Namens¹¹⁸². Brasseur de Bourbourg wiederum lieh sich, kürzlich nach Mexiko gekommen, vom *Colegio de San Gregorio* jenen Kodex¹¹⁸³ und übersetzte ihn, wie er angab, unter der Führung von F. Galicia Chimalpopoca. Zu dessen Ehren nannte Brasseur den Kodex nach ihm, wie er es in der 1851 in Mexiko publizierten Einführung¹¹⁸⁴ zur *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*¹¹⁸⁵ erläuterte.¹¹⁸⁶

Es bleibt festzuhalten, dass Martí sich bereits zu diesen Konstellation des zunächst *Códice Chimalpopoca* genannten Dokuments Aufzeichnungen machte: Es ist dieser Zusammenhang, der ihn in seinen *notas* zum Kap. XVII der *Relación* von T. Gage¹¹⁸⁷ zu einem darin besprochenen Herrscher des antiken Mexiko, der gleichfalls ebendiesen Namen Chimalpopoca trug, anmerken ließ: "Así se llama la antigua biblia guatemalteca, traducida y publicada por Brasseur."¹¹⁸⁸ Diese Notiz verdeutlicht auf der einen Seite, dass Martí den Text, der keinesfalls guatemaltekischer Herkunft war, zum Zeitpunkt des Abfassens der *notas* zu Gage (dieser dürfte auf 1877-78 zu veranschlagen sein¹¹⁸⁹) noch nicht gelesen haben kann, beweist jedoch auch Martí's Interesse an dem Kodex.¹¹⁹⁰

¹¹⁷⁶ Ixtlilxóchitl war wiederum Schüler am *Colegio de Santa Cruz*, an dem die indianischen 'Autoren' des Kodex lehrten (vgl. Velázquez, "Introducción", *Códice Chimalpopoca*, 1975, S. X-XI). Velázquez vermutet zwei Verfasser bzw. Interpreten der *Anales de Cuauhtitlan*.

¹¹⁷⁷ Vgl. Velázquez, "Introducción", S. VII; *History of the Kingdom of Culhuacan and Mexico* bei Brinton, *Aboriginal American Authors and their Productions*, Philadelphia 1883, S. 26 (im Folgenden AAA).

¹¹⁷⁸ Zur Autorschaft der *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* hatte Boturini auch angegeben: "Pedro Ponce, Indio Cazique Beneficiado que fué del Partido de Tzumpahuacan" (Velázquez, "Introducción", S. VII), und auch in Brinton finden sich Verweise auf dieses Dokument (vgl. AAA, S. 16). Ohne hier näher auf die Arbeit Boturinis einzugehen, sei erwähnt, dass große Teile seiner wertvollen Sammlung zerstört wurden oder verloren gingen.

¹¹⁷⁹ Der Ort Cuauhtitlan bedeutet etwa 'zwischen den Bäumen', auch angegeben als 'bei den Adlern'.

¹¹⁸⁰ Es handelt sich offensichtlich um jene Institution, an welcher Sánchez Solís und Ignacio Ramírez Schüler bzw. Studenten waren.

¹¹⁸¹ Vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 39; dort F. Chimalpopoca y Galicia; bei Brinton auch Faustino Chimalpopocatl Galicia (AAA, S. 41).

¹¹⁸² Dritter Sohn von Moctezuma/Moctecúzoma, bei Velázquez Moteuczuma ("Introducción", S. XI). Faustino Galicia Chimalpopoca tat sich auch als Verfasser zweier Nahuatl-Lehrbücher hervor. Diese werden bei Brinton angeführt; vgl. AAA, S. 41, u. ders., *Ancient Nahuatl Poetry, containing the nahuatl text of XXVII ancient Mexican poems, with a translation, introduction, notes and vocabulary*, Philadelphia 1887, S. 19.

¹¹⁸³ Oder gelangte über Chimalpopoca an ihn; aufgrund widersprüchlicher Angaben ist dieser Punkt unklar.

¹¹⁸⁴ D.h. der zweiten "Carta al duque de Valmy" (so in Velázquez, "Introducción", S. XI).

¹¹⁸⁵ Bd. I-IV, Paris 1857-1859.

¹¹⁸⁶ Dieser Darstellung wurde widersprochen. Alfredo Chavero, bestritt 1885 in seiner *Historia Antigua de México* diese Darstellung von Brasseur de Bourbourg: Dieser habe von Ramírez die bereits von Chimalpopoca übersetzte Version der *Anales* erhalten, die er mit einer Kopie des Originals in Paris auf Französisch zu veröffentlichen gedachte (vgl. Velázquez, "Introducción", S. XII). Ganz ähnlich ist der Sachverhalt schon (wahrscheinlich 1879) in Chaveros "La Piedra del Sol. Segundo estudio" referiert. Vergleichbar fällt auch die Darstellung Brintons in *Aboriginal American Authors and their Productions* aus dem Jahre 1883 aus (S. 26). Brasseurs Darlegungen und Interpretationen haben zudem nicht wenige Verwirrungen hinsichtlich des *Códice* und seiner Teile verursacht.

¹¹⁸⁷ Vgl. auch Anm. 1314.

¹¹⁸⁸ *Fragmentos*, XXII, S. 183.

¹¹⁸⁹ Aus einem seiner Briefe an Manuel Mercado ist abzuleiten, dass Martí's Aufzeichnungen zu jener *Relación* auf seine Zeit in Guatemala, also die Zeitspanne April 1877 bis April 1878, zurückgehen (vgl. "A Manuel Mercado", La Habana, oct. de 1878, OCEC, VI, S. 100).

¹¹⁹⁰ Die Frage nach der der Zuweisung "guatemalteca" zugrundeliegenden Informationsquelle muss offen bleiben, deutet jedoch ohnehin auf Brasseur, da Guatemala dessen vorrangiges Betätigungsfeld war (vgl. dazu auch Martí, *Fragmentos*, XXII, S. 23). Es ist zu vermuten, dass Martí diesen hier schlichtweg mit Guatemala verknüpft hat (vgl. auch Brinton, AAA,

1885 publizierte das *Museo Nacional de México* – die Institution, welche sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Zentrum *par excellence* für Erforschung der indigenen Kulturen und der Verbreitung entsprechender Kenntnisse herausbildete – in einer *Sonderausgabe* das Original der *Anales de Cuauhtitlan* zusammen mit der von Ramírez selbst noch einmal überarbeiteten Übersetzung von Galicia Chimalpopoca sowie einer weiteren von keinem Geringeren als Martí indianischem Mentor Sánchez Solís und Gumesindo Mendoza (es handelt sich also um drei Spalten: das Original und zwei Übersetzungen). Nachdem Mendoza – der, um auch dies hervorzuheben, den *otomí* entstammte – für das Museum das Originalmanuskript erstanden hatte (1877 oder später), brachten also er und Sánchez Solís ihrerseits eine eigene Übersetzung in der Edition des Nationalmuseums, d.h. den *Anales del Museo Nacional de México*¹¹⁹¹ heraus.¹¹⁹² Die Geschichte dieses Kodex¹¹⁹³ an sich ist also schon äußerst kompliziert (verschiedene Interpreten und Besitzer, drei Titel, 'ein' Kodex – ursprünglich drei Texte in zwei Sprachen¹¹⁹⁴, verschiedene Übersetzungen, verschiedene Publikationsdaten von verschiedenen Auszügen); dennoch verdeutlicht Martí Notiz einerseits, dass ihm grundlegende Informationen zum 'frühen' *Códice Chimalpopoca* bekannt und wichtig waren; andererseits verweisen sie eindeutig auf diesen Kodex bzw. auf die in den *Anales de Cuauhtitlan* und somit von Sánchez Solís behandelten Themen.

Auszüge des Textes kursierten zudem vor der zweisprachigen und dreispaltigen Publikation von 1885. Wie dem der Ausgabe der *Anales de Cuauhtitlan* vorangestellten Vorwort von Mendoza und Sánchez Solís zu entnehmen ist, zitierte zunächst Bresseur an diversen Stellen der *Historia de la*

S. 26). Mit der "antigua biblia guatemalteca" mag er jedoch auch an das 'heilige Buch' des *Popol Vuh* gedacht und dies zunächst mit dem Kodex assoziiert haben.

¹¹⁹¹ Zur Geschichte dieser immens wichtigen Institution, die zwar auf Bemühungen der kolonialzeitlichen Universität und um ein entsprechendes Archiv altmexikanischer *antigüedades* zurückgeht, jedoch vor allem in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts einsetzt, vgl. Galindo y Villa, Jesús, *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. Breve reseña*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1923; Sánchez, Jesús, "Reseña histórica del Museo Nacional de México", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-1879), entr. 1^a (1877), S. 1-2; Bravo Ugarte, *Historia de México*, t. III, S. 483-484). Hinsichtlich der früheren Anstrengungen (der sechziger oder früherer Jahre) um eine Konsolidierung des Museums sind auch solche Namen wie José Fernando Ramírez, Leopoldo Río de la Loza, Joaquín García Icazbalceta, Francisco Pimentel und Manuel Orozco y Berra zu nennen (vgl. Galindo, *El Museo Nacional*, S. 12 u. 16). Die Geschichte der *Biblioteca de Historia Natural, Arqueología e Historia* (um auf die frühen Abteilungen des Museums Bezug zu nehmen – zu denken als 'altmexikanische Bibliothek', deren frühere Bezeichnung schwierig zu ermitteln ist) –, ging eng mit der Institutionalisierung des Nationalmuseums einher und wurde in den achtziger Jahren (und getragen von der Initiative del Paso y Troncosos) offiziell als Bibliothek dieser Institution eröffnet. Für die Öffentlichkeit war der Zugang bis 1884 offensichtlich eingeschränkt. Nicht nur ist jedoch anzunehmen, dass Martí aufgrund seiner Beziehungen zum wissenschaftlichen Zirkel des *Museo* der Eintritt ohnehin möglich (wenn nicht gar erwünscht) war. Aufgrund der Formulierungen von Mendoza in seinem "Informe presentado al Ministerio de Justicia" vom November 1877 kann (auch für frühere Zeiten) von einem zumindest für bestimmte Kreise gesicherten und gar für nächtliche Stunden geltenden Zugang ausgegangen werden (vgl. *Anales del Museo Nacional de México*, t. I [1877], S. 111). Die Bibliothek enthielt eine ansehnliche Sammlung alter, wertvoller oder seltener Arbeiten sowie Tausende von Drucken und eine wichtige Kollektion von Manuskripten, welche u.a. der alten Universität, der Bibliothek der Kathedrale und religiösen *colegios* entstammten (vgl. auch Galindo, *El Museo Nacional*, S. 48). Zur *Sociedad de Historia Natural* hatte das *Museo Nacional de México* schon alleine deswegen sehr enge Beziehungen, weil eine der Museumsabteilungen die der *Historia Natural* war (vgl. ebd., S. 9-11 u. 21). Es war die ab 1869 von den Mitgliedern der *Sociedad de Historia Natural* herausgegebene *La Naturaleza*, welche insbesondere positive Rückwirkungen auf das Prestige des Nationalmuseums zeitigte, "que era su centro social y el centro, a la vez, de toda su labor" (ebd.). Man muss sich das *Museo Nacional* zeitweilig als eine Art 'Bienenstock' vorstellen (vgl. ebd., S. 23). Mit Ramon Isaac Alcaraz spricht Martí denn – und dies einmal mehr im Zusammenhang mit der *Sociedad de Historia Natural* und dem *Museo Nacional de México* vertriebenen Forschern wie Mendoza, Bárcena oder Villada – einen weiteren Direktor (1873) bzw. *conservador* der letzteren Institution an (im "Boletín" vom 31. Juli 1875, *OCEC*, II, S. 144; zu Alcaraz siehe auch Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877), S. 16; t. III, S. 258).

¹¹⁹² Da diese Arbeit jedoch von der Krankheit Mendozas und dem Tod von Sánchez Solís 1882 (der zudem kurz vor seinem Tod noch mit Martí korrespondierte) unterbrochen worden war, basierten die letzten Seiten der *Anales de Cuauhtitlan* lediglich auf der (offensichtlich stellenweise sehr unglücklichen und fantasievollen) Übersetzung von Galicia Chimalpopoca. Auch ist diese Ausgabe noch sehr lückenhaft und wird der ursprünglichen Unterteilung sowie den Spuren verschiedener Handschriften nicht gerecht, wie Velázquez in seiner "Introducción" kritisch anmerkt (S. XII-XVI).

¹¹⁹³ 1992 wurde der gesamte Text von John Bierhorst ins Englische übertragen und kommentiert. Es existieren zudem drei von Primo Feliciano Velázquez übersetzte Ausgaben: eine aus dem Jahre 1945 und zwei weitere von 1975 (deren "Introducción" ich hier benutze) und 1992, Mexiko, UNAM. Eine deutsche Version, deren Titel wiederum auf den von Boturini gewählten verweist, ist 1938 von Walter Lehmann publiziert worden: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko* (Stuttgart/Berlin).

¹¹⁹⁴ Der dritte, schon ursprünglich auf Spanisch verfasste Text des *Códice* – Pedro Poncos *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* – wurde 1892 separat in den *Anales del Museo* veröffentlicht.

naciones civilizadas de México (*Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, Paris 1857-59) und seiner Ausgabe des *Popol Vuh* (*Le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine*, 1861) aus dem Kodex und griff auf darin behandelte Mythen zurück. Daniel Garrison Brinton, dessen Arbeiten bereits wiederholt als sehr wichtig für Martí's Ansätze und Argumentationen herausgestellt wurden, erwähnt in *The Myths of the New World* von 1868 (21876) wiederholt den *Codex Chimalpopoca* mit Hinweis auf Brasseur's "*Hist. du Mexique*" an.¹¹⁹⁵ Alfredo Chavero wiederum führt den Text – und dies deutet eben nicht auf Brasseur – als *Anales de Cuauhtitlan* zweifelsohne schon 1882 an.¹¹⁹⁶ Jedoch auch schon im offensichtlich 1879 entstandenen "Segundo estudio" greift Chavero auf dieses Dokument als Manuskript seiner Sammlung zurück.¹¹⁹⁷ Schließlich wurden – zunächst als Fortsetzung konzipiert – die ersten Teile dieser Version in der Übersetzung von Sánchez Solís/Mendoza (inklusive der von Chimalpopoca) in den ersten *entregas* der *Anales del Museo* bzw. ab 1879 dem Publikum vorab – sechs Jahre vor dem Erscheinen der Sonderausgabe – zugänglich gemacht.¹¹⁹⁸

Eine weiterer Rezeptionsschritt kommt hinzu: In *Aboriginal American Authors and their Productions* (1883) von Brinton konnte Martí, der im April 1884 in *La América* seine Rezension dieses Werkes publizierte, nicht nur zusätzlich und noch einmal – in den USA – einen Teils des Werdegangs des *Códice Chimalpopoca* bzw. der *Anales de Cuauhtitlan* nachvollziehen,¹¹⁹⁹ sondern er fand darin auch den Namen seines Mentors Sánchez Solís.¹²⁰⁰ Ein Jahr später dann erschien als Sondernummer in den *Anales del Museo Nacional de México* die auf ihren (zunächst) letzten Stand gebrachte Übersetzung von Sánchez Solís und Mendoza. Neben Sánchez Solís und seinem Kollegen Mendoza werden bei Brinton auch die *Anales del Museo* als Quellen angeführt.¹²⁰¹ Mehr noch: Texte von ihm selbst wurden in diesen veröffentlicht. Wenn Martí also, wie noch zu sehen sein wird, Brinton's Werke propagiert, dann indirekt auch die Arbeit von Sánchez Solís.¹²⁰²

Diese Mühen um die Übersetzung und Publikation der *Anales de Cuauhtitlan* korrespondieren mit der intensiven Arbeit intellektueller Kreise Mexikos, die indigene Geschichte, Kultur und ihre Quellen 'ans Licht' zurückzuholen, um so einen Beitrag zu einem besseren (oder überhaupt erst einem) Verständnis der alt- und neumexikanischen Geschichte und Zivilisation zu leisten. Ein deutlich bildungspolitischer Ansatz spielte dabei ebenso eine Rolle wie wissenschaftliches Engagement und Patriotismus. Die im 19. Jahrhundert sehr wichtige *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* ernannte denn Sánchez Solís¹²⁰³ vor allem wegen seines Beitrags für die *Anales del Museo Nacional de*

¹¹⁹⁵ Vgl. in der hier verwendeten Ausgabe von 1976 (New York) etwa S. 142 u. 222-223.

¹¹⁹⁶ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 18.

¹¹⁹⁷ *Anales del Museo*, t. I (1877-1879), S. 365.

¹¹⁹⁸ Eine Information, die man sich zunächst mühsam erarbeiten muss. Auch das von Sánchez Solís und Mendoza verfasste Vorwort der *Anales de Cuauhtitlan* ist auf 1879 zu veranschlagen. Damit hätten die frühen Nummern der *Anales del Museo* ausgereicht, um Martí wenigstens partiell in die Themen und Mythen des Kodexes einzuführen.

¹¹⁹⁹ Ein weiterer Hinweis am Rande ergibt sich durch Martí's "Fiesta en Tultepec" aus dem Jahre 1875: Im Zusammenhang mit diesem von den *indígenas* zu Ehren von Sánchez Solís ausgerichteten Fest erwähnt Martí explizit die Repräsentanten von Cuau(h)titlán und zählt Sánchez Solís zu den *hijos* jener Region (OCEC, II, S. 31 u. 33).

¹²⁰⁰ Brinton, AAA, S. 25-27. Es ist durchaus zu vermuten, dass Martí den Werdegang' des Kodexes verfolgt hat und ihm die Existenz mehrerer Versionen bekannt war (auf welche auch Brinton 1883 explizit eingeht).

¹²⁰¹ Für die *Anales del Museo* erstellte Mendoza in Zusammenarbeit mit Jesús Sánchez (beide Gründer der *Sociedad de Historia Natural* und Direktoren des *Museo Nacional*) etwa auch den "Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional de México" (t. II, entr. 7^a [1882]).

¹²⁰² So nimmt es nicht wunder, dass sich in dem von Martí enthusiastisch vorgestellten Buch Brinton's *Aboriginal American Authors* (1883) ein Anhang befindet, in dem diejenigen Werke aufgezählt und kurz vorgestellt werden, welche in der von dem Nordamerikaner publizierten Serie *Library of Aboriginal American Literature* erschienen sind. Dazu zählt auch eine sich 1883 noch in Vorbereitung befindende englische Ausgabe der *Annals of Cuauhtitlan*, ed. A. F. Banelier: "The original Aztec text, with a new translation. This is also known as the *Codex Chimalpopoca*. It is one of the most curious and valuable documents in Mexican archaeology." Im Anhang von *Ancient Nahuatl Poetry* aus dem Jahre 1887 steht die Publikation der *Annals of Cuauhtitlan* noch aus: "The original text, with a new and correct translation of this, the most valuable of all the native chronicles of ancient Mexico".

¹²⁰³ Wenn in den OCEC zu Sánchez Solís formuliert wird: "Escribió trabajos sobre historia de México en periódicos de la

México und seines Verdienstes um den *Códice Sánchez Solís* zum Ehrenmitglied.¹²⁰⁴ Diese mit Sánchez Solís verbundenen Kodizes gehören – wie gerade damals mit Insistenz konstatiert wurde – zu den wichtigsten Funden und Publikationen im Bereich der Indianistik.¹²⁰⁵ So waren es einmal mehr die *Anales del Museo*, in denen 1883¹²⁰⁶ der spätere Museumsdirektor Francisco del Paso y Troncoso, der sich ebenso dem Studium und der Divulgation indianischer Kulturzeugnisse widmete und etwa auch näher mit Alfredo Chavero zusammenarbeitete sowie dem aus dem *Liceo Hidalgo* hervorgegangenen *Liceo Mexicano Científico y Literario* angehörte, einen Artikel über den "Códice indiano del Sr. Sánchez Solís" veröffentlichte. Auch zahlreiche andere Artikel dieses maßgeblichen Experten in indianischer Kulturgeschichte wurden in den *Anales* publiziert.¹²⁰⁷

época" (etwa t. II, S. 373), dürfte dies trotz der Erwähnung auch eines "Códice Zapoteca" der Arbeit dieses Mannes nicht wirklich gerecht werden.

¹²⁰⁴ Die *Sociedad de Geografía (y Estadística)*, eine der langlebigsten wissenschaftlichen Vereinigungen Mexikos, taucht in den martianischen *Obras* ebenfalls explizit auf (vgl. *OCEC*, IV, S. 241; "Boletín", 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 145). Mit dem Triumph der Republik wurde sie 1868 von Altamirano neueröffnet und in den folgenden Jahren unterstützt. Neben dem Betätigungsfeld der Gesellschaft zuzurechnenden Publikationen von Joaquín García Icazbalceta, Francisco Sosa oder Altamirano wären im Rahmen der hier zur Diskussion stehenden Themen zur altmexikanischen Geschichte oder dem Feld der indigenen Kulturen insbesondere zu nennen: Carrillo y Ancona, Crescencio, *Disertación sobre la literatura antigua de Yucatan*, 1871 (in den *Anales del Museo* erschien u.a. Carrillo y Anconas "Geografía Maya", t. II) sowie eine 1887 im *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* publizierte bibliografische Studie zum Schaffen Sahagúns von Alfredo Chavero. Zum Kreise der Gesellschaft – und spätestens an dieser Stelle dürfte die Überschneidung mit dem *Liceo Hidalgo* und anderen maßgeblichen Institutionen deutlich werden – sind neben den bereits genannten Autoritäten wie Sánchez Solís Wissenschaftler und Autoren zu zählen wie: Francisco Pimentel, Manuel Orozco y Berra, Ignacio Ramírez, Martí enger Freund Juan de Dios Peza, Antonio García Cubas, José María Vigil, Justo Sierra, Joaquín García Icazbalceta, Vicente Riva Palacio oder Cecilio A. Robelo (der ebenfalls zur Nahuatl-Kultur arbeitete). *Secretario perpetuo* der Gesellschaft war Alfredo Chavero (vgl. dessen *Ensayo arqueológico* von 1876). Während Martí – wiederum neben Teilnehmern wie Altamirano, Sánchez Solís, Pimentel, M. Orozco y Berra, Ignacio Ramírez, Juan de Dios Peza, García Cubas, Vigil, Justo Sierra, V. Riva Palacio, Chavero, José Peón Contreras, Prieto, Agustín F. Cuenca, Francisco Sosa, Gustavo Baz, Gerardo Silva – die wöchentlichen Sitzungen des *Liceo Hidalgo* noch im Gebäude der ehemaligen Universität frequentierte, tagte das *Liceo* in seiner dritten Etappe (ab 1884) im Salon der *Sociedad de Geografía y Estadística* (vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 91 u. 93). Wenn also, um nur zwei Namen hervorzuheben, Manuel Orozco y Berra und Antonio García Cubas der *Sociedad de Geografía* und dem *Liceo Hidalgo* angehörten, muss ihre Funktion in der literarischen *Sociedad La Concordia* hinzugefügt werden, für die zahlreiche nähere Bekannte und Freunde Martí ebenso tätig waren wie für ihre Zeitschrift *La Esperanza*. Neben Francisco Sosa, Gerardo M. Silva, Gustavo Baz, Juan de Dios Peza, Agustín F. Cuenca oder Francisco G. Cosmes wären hier Ramírez, Altamirano, Pimentel, Prieto, Justo Sierra, Vicente Riva Palacio, Leopoldo Río de la Loza, Ramón Isaac Alcaraz sowie Manuel Orozco y Berra und Antonio García Cubas als *socios honorarios* anzuführen. Martí selbst war nun nicht nur dem *Liceo Hidalgo* verbunden, sondern auch der *Concordia* (vgl. dazu ebd., S. 129-131). Auch die Veranstaltungen der *Concordia* fanden in den Jahren 1875 und 1876 in den Salons der *Sociedad de Geografía y Estadística* statt. Im "Boletín" vom 31. Juli 1875 hält Martí mit Blick auf das Spektrum der letzteren Gesellschaft sowie der *Sociedad de Historia Natural* und damit Namen wie etwa Gumesindo Mendoza, Leopoldo Río de la Loza, Antonio García Cubas, Mariano Bárcena oder Manuel María Villada denn fest: "Véase cuánto hacen esos hombres apenas conocido; véase cómo prosperan esas sociedades silenciosas, abrigo de espíritus altos [...] échanse en esos salones casi abandonados los cimientos de nuestra historia primitiva: *reconstrúyese la vida antigua* con osarios que comienzan a ser piedra; [...] mas no por eso olvidan los buenos hijos de la patria a aquellos de sus hermanos que con la oscuridad de sí mismos, reconstruyen la tierra, *rejuvenecen la memoria*, animan el esqueleto, *regeneran la patria* [...]" (in: *RU, OCEC*, II, S. 146 [Herv. S.G.]). Eine Institution wie das *Museo Nacional* ist hier implizit hinzuzudenken: Denn Bárcena und Villada publizierten nicht nur in den *Anales del Museo*; sie waren Leiter der Sektionen Paläontologie/Geologie und Botanik des *Departamento de Historia Natural*, und Gumesindo Mendoza wurde 1876 Museumsdirektor. Man muss sich diese mitunter enorm engagierten Gesellschaften nicht nur wie eine untereinander vernetzte Gemeinschaft vorstellen (an der auch die *Revista Universal* und *El Federalista* teilhatten), sondern geradezu als eine intellektuelle 'Clique', deren Mitglieder gemeinsame Projekte durchführten, sich gegenseitig unterstützten und kooperierten, untereinander ihre Sammlungen und Kodizes zirkulieren ließen etc. Zwei Jahre bewegt sich der junge Martí in diesem Netz von Wissenschaftlern, Autoren und sich überschneidenden 'Cliquen' (zu denen fernerhin die *Sociedad Netzahualcóyotl* zu zählen ist), um dann im September 1877 von Guatemala aus über Sánchez Solís zu sagen: "que he de hacer una de las obras de mi vida, escritas y prácticas, de la regeneración de los indios" (XX, S. 33).

¹²⁰⁵ So diente ein indianisches (stark mestizisiertes) Gebetsmanuskript von Sánchez Solís' Sammlung, welches einmal mehr auf das Wirken Sahagúns zurückging, keinem Geringeren als Manuel Orozco y Berra als Vorlage seines in den *Anales del Museo* publizierten Artikels "Doctrinas en geroglíficos" (t. I, entr. 5ª [1878], S. 212 u. 215). Gumesindo Mendoza greift in seinem "Complemento" zur Studie Orozcos gleich nochmals darauf zurück (ebd., S. 217).

¹²⁰⁶ T. III (1882-1886), entr. 4ª (1883), S. 121-123.

¹²⁰⁷ Z.B. "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México". Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916) ist für die zweite Hälfte des 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts eine der zentralen Figuren im Bereich der Altmexikanistik. Eng an das *Museo Nacional de México* gebunden, widmete er seinen 1879 verfassten "Ensayo sobre los símbolos cronográficos de los mexicanos" Manuel Orozco y Berra und Gumesindo Mendoza. 1903 erschien in Florenz seine Version der *Leyenda de los Soles*, die den dritten Teil des *Códice Chimalpopoca* ausmacht. Neben zahlreichen Arbeiten zur indianischen Geschichte, Religion, Symbolik und Sprache – er war auch Herausgeber der sechsbändigen *Biblioteca nahua* bzw. *náhuatl* (Florenz 1899-1909) oder der zwischen 1906 und 1907 in Madrid publizierten *Historia de las cosas de la Nueva España* von Sahagún – erschienen 1895 seine *Libros de Anáhuac*. Seine erste historiografische Arbeit wurde im Mai 1877 im mexikanischen *El Federalista* gedruckt, einer Zeitung, mit der auch Martí zusammenarbeitete. Darin forderte del Paso y Troncoso etwa – im Namen einer *historia nacional* und in deutlicher Abgrenzung gegenüber

Sánchez Solís gehörte also zu dem Kreis und Schaffensbereich, für den folgende Intellektuelle (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) insbesondere hervorzuheben sind: Manuel Orozco y Berra, Alfredo Chavero, Francisco del Paso y Troncoso und der Zirkel um das *Museo Nacional* sowie die angeschlossenen Kreise.

So ist auch die 'Indianisierung' des martianischen Denkens maßgeblich auf die durch Solís vermittelten Kontakte zurückzuführen. Bereits im Mai 1875 lud dieser ihn zur "Fiesta en Tultepec" ein, um in diesem Dorf, dessen Protektor er war¹²⁰⁸, seinen Geburtstag zu feiern.¹²⁰⁹ Dort wird Martí mit den Lebensumständen der *indigenas* vertraut und taucht in eine Welt ein, die von vielen staatlichen und 'zivilisierenden' Maßnahmen noch nicht erreicht oder vergessen wurde:

Todo habitante tiene su propiedad: todos tienen asegurada manera de vivir.—Allí cada casa tiene jardín, y cada jardín da a un campo de magueyes: unos son naturalmente mayores que otros; pero la riqueza está bien dividida, el trabajo está garantizado, el comercio está protegido, y el hambre y la miseria no tienen nada que hacer en aquel pueblo. No hay un vestido repugnante: no hay un mendigo en el lugar: en todas partes hay pobreza, pero pobreza satisfecha, cómoda y holgada. [...] Tultepec está dividido en corporaciones: aquí los gallineros, allí los pulqueros, acá los comerciantes: cada ramo tiene su grupo, y cada grupo, fraternal organización. [...] Aquellos hombres tienen los pies descalzos y la armonía en el corazón [...] aquellos habitantes son felices, porque un hombre bueno los guía, y porque tienen para sus fuerzas trabajo modesto y suficiente; tantos beneficios son prodigados por un hijo de aquellos pueblos olvidados.¹²¹⁰

Martí macht diese Erfahrung in der *Revista Universal* in einer Weise publik, die bereits den Kern seiner späteren Aussagen (etwa zu den *bárbaros* Darwins) vorwegnimmt:

Para el que tenga una filosofía vacilante, para los que creen de una manera débil en la bondad y en la justicia, fuera cosa salvadora respirar un momento aquella atmósfera de fraternidades no impuestas, de deberes no obligados, de instituciones primitivas, llenas todas y bellas con los primeros elementos de la vida. La naturaleza humana es pura todavía, allí donde ella misma no se ha querido pervertir. [...] entre las memorias hermosas que no empañan la vanidad ni la soberbia, que viven vida tranquila de sinceridad y de virtud, entre esa clase de recuerdos que se satisfacen de sí mismos,—estará en nosotros siempre el día de Tultepec. Una vez en la vida, habíamos sentido la manera de amar, habíamos visto a un pueblo honrado y a un hombre feliz.¹²¹¹

einer die historischen Persönlichkeiten der *raza conquistadora* priorisierenden Kulturpolitik des Ausschlusses indianischer Geschichte – eine *Galería de indios célebres* (vgl. Galindo y Villa, *Don Francisco del Paso y Troncoso*, S. 529). Er gehörte zu den offiziellen Rednern der 1887 als nationales Ereignis gefeierten Einweihung der Cuauhtémoc-Statue, wobei er durchaus mit einem kulturpolitischen Ansatz auf Nahuatl vortrug (weitere Vortragende waren Alfredo Chavero und Francisco Sosa; vgl. ebd., S. 185 u. 628-631). Del Paso y Troncoso fungierte neben Joaquín Icazbalceta als Leiter der mexikanischen Kommission für die 1892 anlässlich des vierten *centenario* der 'Entdeckung' in Madrid begangene *Exposición Histórico-Americana* und gründete den Lehrstuhl für Nahuatl an der *Escuela Nacional Preparatoria*. Sich selbst verlangte er nicht wenige zusätzliche Mühen ab, um seine eigenen Kenntnisse der Sprache zu perfektionieren, indem er etwa direkt von indigenen Muttersprachlern lernte (vgl. dazu ebd., S. 148; ders., *El Museo Nacional*, S. 23). So ist wiederum die Publikation kolonialzeitlicher *diccionarios* oder Nahuatl-Grammatiken in den *Anales del Museo* auf das Bestreben zurückzuführen, das Studium indigener Sprachen zu revitalisieren bzw. voranzutreiben.

¹²⁰⁸ 1868 hatte Sánchez Solís zudem die *Sociedad Artística Industrial para Artesanos* gegründet (so in *OCEC*, II, S. 373); bei Perales Ojeda wird eine ähnlich lautende Gesellschaft aufgeführt, für deren Publikationsorgan die maßgeblichen Intellektuellen Mexikos tätig waren (vgl. *Asociaciones literarias*, S. 88-89). Ferner fand, so Martí, der Maler Felipe S. Gutiérrez in Solís einen seiner "admiradores más entusiastas" und "más decididos protectores" ("El Sr. D. Felipe S. Gutiérrez", in: *RU*, 30 de mayo 1875, *OCEC*, IV, S. 171; vgl. auch ebd., III, S. 90 u. 134). Gutiérrez wurde auf Wunsch von Sánchez Solís Professor für Malerei am *Instituto de Toluca*.

¹²⁰⁹ Überhaupt scheint Martí in den näheren Kreis von Sánchez Solís eingebunden gewesen zu sein (vgl. etwa auch *OCEC*, IV, S. 171, 292 u. 342-343). Er scheint im Hause des "distinguido arqueólogo" geradewegs ein- und ausgegangen zu sein.

¹²¹⁰ "Fiesta en Tultepec", in: *RU*, 7 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 31, 32 u. 35. Sánchez Solís lud Martí zu dieser Geburtstagsfeier ein, damit dieser "un pueblo de indígenas" kennenlerne (ebd., S. 32); zugegen war auch Gerardo Silva.

¹²¹¹ "Fiesta en Tultepec", in: *RU*, 7 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 32 u. 35. Anhand von solchen Ausdrücken wie "todo habitante tiene su propiedad" – "la riqueza está bien dividida" – "el que ha dividido aquella riqueza" – "el comercio está protegido" dürfte klar werden, dass Martí die in Tultepec von Sánchez Solís im Stil des liberalen Programms durchgeführten Maßnahmen als Modell präsentiert. In "Fiesta de familia" – der Geburtstagsfeier eines der Söhne Don Felipes – berichtet Martí von den Fortschritten der ethnohistorischen Arbeiten von Sánchez Solís und hofft darauf, dass dessen Sohn Elías diese in "amor a la raza indígena" weiterführe (in: *RU*, 29 de jul. 1876, *OCEC*, IV, S. 292). Am 24. Oktober des gleichen Jahres feiert Martí den dreiundachtzigsten Geburtstag des Bruders seines Mentors Sánchez Solís – "amado como apóstol de la buena ventura en los pueblos del Estado de México", "educador, secretario de gobierno, diputado siempre, abogado distinguido, amigo de Juárez", "indígena legislador" – der gemeinsam mit seinem Bruder, Vorsteher und Richter seiner indianischen Gemeinde, die menschliche Spezies ehre ("Fiesta de familia", in: *RU*, 24 de oct. 1876, *OCEC*, IV, S. 342-343).

Wir werden im Folgenden sehen, dass Martí tatsächlich das Anliegen von Sánchez Solís zu seinem eigenen – einem seiner Lebenswerke – machte¹²¹² und Punkt für Punkt die Linie seines Mentors verfolgte sowie weiter ausdifferenzierte.¹²¹³ Ein bisher in diesem Zusammenhang nicht beachteter und auch auf diese Linie verweisender Brief Martí's (verfasst in den USA) gibt Aufschluss über die Spuren eines mexikanischen Umfeldes und der ideellen Filiation¹²¹⁴ zweier Männer, die ein gemeinsames Ziel

¹²¹² José de J. Núñez y Domínguez gibt folgende Anekdote zum Interesse Martí's an der Arbeit von Sánchez Solís wieder: "El arqueólogo, señor licenciado Sánchez Solís, dió, el 24 de enero de 1876, una 'espléndida tamalada' y Martí fue invitado de honor a ella. Por cierto que el ingenio zumbón de alguno de sus colegas de la 'Revista Universal', escribió a ese propósito estas líneas bromistas: 'Ojalá que nuestro compañero Martí, llegue a descubrir la historia del primer tamal que se comió Netzahualcōyotl'" (*Martí en México*, México 1933, S. 40). Sánchez Solís fungierte als Schirmherr, Altamirano später als Präsident der zunächst am 24. April 1868 gegründeten und unter anderem aus den Mitgliedern Francisco Zarco, Manuel Payno, Manuel Acuña, Francisco G. Cosmes, Gerardo M. Silva, Agustín F. Cuenca und Ricardo Ramírez (dem Sohn des Ignacio) bestehenden, gleichnamigen *Sociedad Netzahualcōyotl*, die im Zeichen der Erschaffung einer Nationalliteratur als Symbol der indigenen Vergangenheit dienen sollte. Die Mitglieder, die 1869 noch in *El Anáhuac* publizierten (später in *El Renacimiento*), hatten vor allem die Erschaffung einer 'eigenen Literatur' zum Ziel, eine Theaterreform und die Förderung von Publikationen (vgl. Perales, *Asociaciones literarias*, S. 82-83). Nach Zeiten des Verfalls wurde sie am 9. Mai 1872 und am 3. August 1875 neugegründet und mit einem auch didaktischen Ansatz verbunden. An der Re- bzw. Neuorganisation waren nun Mitglieder wie Altamirano, José María Rodríguez y Cos, Agustín F. Cuenca, Martí's Kollege der *Revista Universal* Gerardo M. Silva, sein Freund Enrique Guasp de Peris (vgl. Teil II, Anm. 743) sowie Mariano Bárcena und Jesús Sánchez Mireles beteiligt – Letztere der *Sociedad de Historia Natural* verbunden sowie führende Mitarbeiter des *Museo Nacional*. In der *Edición Crítica* der OC werden zudem Justo Sierra und Juan de Dios Peza genannt (IV, S. 497). Neben der Förderung der Dichter lag ein Schwerpunkt auf dem mexikanischen Drama, was etwa zur Aufführung von Agustín F. Cuencas *La cadena de hierro* führte. Dieses Stück wurde im August 1876 von Martí rezensiert (vgl. OCEC, III, S. 192-196; Perales, S. 142 u. 147). Auch aus anderen Artikeln und einem seiner Briefe ist abzuleiten, dass Martí Verbindungen zur *Sociedad Netzahualcōyotl* hatte oder sogar reguläres Mitglied war. Beide Zweige der Gesellschaft werden von ihm angesprochen (vgl. OCEC, V, S. 188; IV, S. 46, 84, 300, 371). In den Erläuterungen der OCEC zu dieser *Sociedad* wird Sánchez Solís nicht einmal erwähnt (vgl. IV, S. 433, 472 u. 497; V, S. 423-423). Alleine drei der diesem Zirkel Verschiedenen (Sánchez Solís, Bárcena, Jesús Sánchez) waren dem *Museo Nacional* verbunden oder darin tätig; der wiederum mit Solís befreundete Gerardo Silva gehörte – darin Martí gleich – dem *Liceo Hidalgo*, der *Concordia* und der *Sociedad Netzahualcōyotl* an. Der von Martí oft erwähnte Dichter und König von Texcoco, dem man auch eine philosophische Theorie zugeschreibt, lebte offensichtlich von 1402 (1418?) bis 1472. Einige seiner Gedichte sind z.B. durch Álva Ixtlilxóchitl erhalten. In "Otra matiné" spricht Martí von ihm als "nuestro artista rey" (in: *RU*, 1^o de ago. 1876, OCEC, IV, S. 296).

¹²¹³ In einem von Carlos Ripoll entdeckten, zunächst am 20. Mai 1984 veröffentlichten und lediglich mit der Jahresangabe im *Anuario del CEM* 8 (1985), S. 26-27, wiederabgedruckten Brief an Sánchez Solís vom 1. September 1882 antwortet Martí auf die in einer "afectuosa carta" formulierte Einladung des 'Azteken' – "amigo muy querido" –, nach Mexiko zurückzukehren: "que es tanto como invitar al hijo ausente a que vuelva al solar propio, pues ;no sabe Ud. que quiero a México con tal vehemencia y ternura que no parece sino que fuera mi verdadera patria? Allí mis mejores amigos; allí mentes clarísimas, corazones principales, deleitosos recuerdos, naturaleza arrogante y seductora, vida fantástica y mágica: Allí Ud., cuya memoria me recocija, cuyo ejemplo me da fuerzas, y cuya amistad me enorgullece. Por tantas partes he ido hablando de Ud. Ud. habla, para mí, lengua de siglos. No sé si será Ud. ahora senador, pero pienso en Ud. siempre como si lo fuese, y no de estos ruines senados de hoy, sino de aquellos sencillos y majestuosos de Tlaxcala. [...] tomo empeño [...] en narrar las bondades, merecimientos y faenas del muy noble caballero indio, del discreto y venerable Felipe Chicencaulta. Ve Ud. que nada olvido." Ob dieser Brief, zusammen mit einem Exemplar des *Ismaelillo*, den Adressaten noch erreicht hat, ist fraglich: Sánchez Solís starb am 17. September 1882. Zum *Ismaelillo* heißt es in dem Enrique Guasp de Peris anvertrauten Brief Martí's an Sánchez Solís: "Es una sencillez, pero la envió con gusto a Ud., a quien quiero" (Weiteres zum *Ismaelillo*, der auch an Mercado, Peón Contreras, Pedro Castera und Heberto – wahrscheinlich Heberto Rodríguez – ging, ist der "Carta a Manuel Mercado" vom 14. Sept. 1882 zu entnehmen). Im ohnehin von nachgerade ätzender Polemik durchzogenen Kommentar des *CEM* wird Sánchez Solís' Bedeutung für Martí geradezu auf Durchschnittsebene reduziert: "[...] el mexicano Sánchez Solís, a quien menciona varias veces en sus *Obras completas* [...]" (*Anuario del CEM* 8, S. 26). Die Orthografie scheint mir weder bei Herrera Franyutti ("Chi con cinatlí", angegeben als "Siete Águilas") noch bei Martí korrekt; etwas näher am Nahuatl scheint mir Martí's "Chicencaulta" zu sein (eine fehlerhafte Transkription von "o" zu "e" kommt ebenfalls in Betracht). Im den *Anales de Cuauhtitlan* beigefügten Kommentar von Chimalpopoca wird 'sieben' als *chicome* angegeben, welches in einer Komposition wie *Chicontonatiuh*= 'Sieben Sonne(n)' zu *chicon* abgeändert wird (S. 8; vgl. auch S. 10; analog *chicontatl* bei Orozco y Berra). Im zunächst 1905 erschienenen *Diccionario de mitología nahoá* von Cecilio A. Robelo (México, Imprenta del Museo Nacional; Porrúa, 1982) wird dieser Name *chicome cuautli* in Bezug zum Geburtstag (Kalender) gesetzt: "Era el séptimo día de la 17.^a trecena del *Tonalamatl*. Este día era favorable para los que nacían en él. Y lo esperaban para bautizar á los que habían nacido en los 1.^o 2.^o 4.^o ó 6.^o de la trecena." Auch in diesem *Diccionario* entspricht *chicome* der Zahl Sieben. Der Adler wird in der Regel als *cuau(h)tlí* (oder *kuauhtlí*) wiedergegeben. In den *Anales de Cuauhtitlan* führen die Informanten zudem einen Ort namens "Chiconcuauhtli" ("ytecocal") an, von Chimalpopoca übersetzt als "templo del águila de diferentes colores" (S. 46); "Chicontonatiuh" erscheint jedoch als "siete soles" (S. 8). Der Ort "Chiconcuauhyocan" wird angegeben als "lugar de siete águilas" (S. 69). Sánchez Solís dürfte folglich Chiconcuauhtli geheißten haben. Zur Schreibweise Martí's sei hinzugefügt, dass sich sowohl die indianischen Quellen als auch die entsprechenden Studien durch eine Vielzahl orthografischer Varianten auszeichnen, und zudem – einmal mehr – eine fehlerhafte Transkription seiner Schrift (etwa auch eine Inversion von "t" und "l") nicht auszuschließen ist.

¹²¹⁴ Die persönliche Verbindung wird auch daran deutlich, dass Martí's letzte Gedanken, bevor er im Dezember 1876 Mexiko verließ, (auch) Sánchez Solís galten, der im Rahmen des Putsches von Porfirio Díaz verhaftet worden war (vgl. "La situación", in: *El Federalista*, 10 de dic. 1876, OCEC, II, S. 295). Acht Monate später, am 11. August 1877 schreibt Martí in Guatemala an seinen engsten Freund und "hermano activo" Manuel Mercado: "Pienso mucho en [José] Peón [Contreras], Sánchez Solís y [Francisco] Montes de Oca.—Y antes que en todo, y con muy amantes expresiones, en su hermosa familia.—Salude a los que me quieren" ("A Manuel Mercado", OCEC, V, S. 107). Wiederholt hält Martí auch

verfolgten: die "regeneración de los indios":

Si no te has olvidado de mí, desde aquellos días en que me acompañabas aún en el paseo, hasta la puerta de mi cubil donde hacía de tenedor de libros, no te enojará que te diga con cuánto placer he leído que acabas de obtener sendos premios en un certamen hermoso y te pida un ejemplar de tu estudio sobre "*la redención de la Raza Indígena*", que es cosa que me va al corazón, y sobre la que llevo *mucho escrito*,¹²¹⁵—como que aquí soy suscriptor de "The Manus Star", que es periódico que publican los alumnos indios de la escuela de Carlyle y ahora mismo acabo de recibir los excelentes datos que el Gral. me manda sobre la educación en Hampton, que es dice buen colegio.¹²¹⁶—*Ahí es donde está la salvación de tu tierra*, más que en buscarla de gente extranjera, que nunca podrá amar y servir a tu tierra como si fuera la suya propia.¹²¹⁷ Si yo no fuera cubano, quisiera ser mexicano,¹²¹⁸ y siéndolo le ofrendaría *lo mejor de mi vida*, la expondría, aunque los hombres prácticos hicieron burla primero de lo que habían de agradecer después, en *enseñar a los indios*.—De casa en casa iría pidiendo piedras para levantar una hermosa Escuela Nacional de Indios.¹²¹⁹—Mándamelo sin falta y por el primer vapor, sabes pues con qué curiosidad espero tu trabajo.¹²²⁰ *Por ahí se ha de ir la poesía*, y en eso *hay más* de lo que los poetas se figuran.¹²²¹

noch in New York über Manuel Mercado den Kontakt mit Sánchez Solís aufrecht (vgl. XX). Noch 1894, 17 Jahre später, kreist Martí Erinnerung im Rahmen einiger Notizen zu dem vorgesehenen Buch über ausgewählte indianische Persönlichkeiten um diesen Mann und sein Gesicht: "*Juárez*.—Indios considerados. Leer *Tardes Americanas*. Tlaxcala, Oaxaca. Pintura. Cosa natural ser indio. Álvarez. Ramírez. Sánchez Solís. Su naturaleza de indio sentía más la opresión. De alma libre, educado en el claustro, vio más de cerca lo feo y oprimido del claustro. Sobre todo, soberana y desinteresada virtud. [...] (Antiguos indios de mérito.) La soledad de Tlalnepantla. La pena en el rostro de S. Solís. La gran ciudad" ("Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 384 [Herv. Martí]). Aus dem von Ripoll veröffentlichten und auch elektronisch zugänglichen Brief an Sánchez Solís ist abzuleiten, dass Martí zudem eine Biografie über ihn zu schreiben gedachte; dabei bezieht er sich auf einen diesbezüglich geplanten Austausch mit dem "leal Gerardo" – was auf Gerardo Silva deutet – und eine von (Clemente?) Villaseñor verfasste Kurzbiografie. Mit Ramírez ist Ignacio Ramírez angesprochen; über den im *Cuaderno de apuntes* vermutlich angesprochenen Juan Álvarez (1790-1867) publizierte Martí am 4. August 1875 einen im Dienste des mexikanischen Patriotismus stehenden Artikel (OCEC, II, S. 151-152). Wie anhand des Kontextes zu vermuten ist, handelt es sich bei den *Tardes Americanas* um ein (auch) indigenen Themen gewidmetes Buch (vgl. dazu Anm. 1394).

¹²¹⁵ Wenn Martí also 'viel' über die "regeneración" oder "redención" der Indios' geschrieben hat, kann dies auf jene "obligación" gegenüber der eigenen Seele und der Güte des Sánchez Solís zurückgeführt werden.

¹²¹⁶ Hier liegt ein Transkriptionsfehler vor: Die Zeitung dürfte *The Morning Star* geheißen haben. In einem 1889 erschienenen Artikel (*La Nación*, 28 de feb.) bezieht Martí sich auf die vom nordamerikanischen "Departamento Indio" gemeldeten Empfehlungen. Im entsprechenden Passus hält er mit Blick auf ein System von "escuelas prácticas" fest: "donde aprenden a la vez libros y oficios, y redactan su periódico, *La estrella matutina*, en un inglés raizal e imaginoso, lleno de apólogos ingenuos y de palabras que parecen colores, y suelen quedarse clavadas en el corazón, como sus flechas" ("En los Estados Unidos", *EEU*, S. 1170; vgl. auch ebd., S. 1426). Zu den oben genannten und offensichtlich speziell für Indios eingerichteten Schulen vgl. auch "México en los Estados Unidos": "después de apuntar [Charles Dudley Warner] que los indios de México viven como cuando Cortés, ¡como si hubiese cosa más triste, fuera de las escuelas de Hampton y Carlyle, que los indios norteamericanos" (*EEU*, S. 867; siehe auch *OCEC*, XI, S. 133). Zum später von Franz Boas den Mexikanern als Modell angeratenen Instituts von Hampton vgl. Rutsch, Mechthild, "...Escribirle cuando siento mi corazón cerca de estallar". La concepción de ciencia, ética y educación en la correspondencia de Ezequiel A. Chávez y Franz Boas", in: dies.; Serrano Sánchez [eds.], *Ciencia en los márgenes*, S. 159 u. 161).

¹²¹⁷ Zu dieser Variante einer 'indigenen Immigration' vgl. Teil III, Anm. 1081: "¡Esa es la inmigración que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios!"

¹²¹⁸ Dies ist eine wiederholt von Martí geäußerte Idee. Es finden sich in Martí's Werk zahlreiche Äußerungen, die Mexiko zur zweiten oder wahren *patria* des Kubaners avancieren lassen. So bezeichnete dieser sich in jenem von Ripoll entdeckten Brief an Sánchez Solís als "hijo ausente" von Mexiko, "[invitado] a que vuelva al solar propio", und hielt fest: "pues ¿no sabe Ud. que quiero a México con tal vehemencia y ternura que no parece sino que fuera mi verdadera patria?" In einem Brief an Mercado heißt es in diesem Sinne: "[...] si yo no amase a México como a una patria mía [...]" (6 de jul. 1878, *OCEC*, V, S. 313). Als "mi propia tierra" erscheint Mexiko in einem weiteren Brief aus dem Jahr 1886 (XX, S. 97). "Si con tanto brío quiero a México como a Cuba! Y acaso ¡con mayor agradecimiento!" hatte er ein Jahr zuvor erklärt ("Carta a Manuel Mercado", 12 de abr. 1885, XX, S. 73). Carrancá y Trujillo gibt zudem an: "He amasado con cada célula de mi ser un amor y una admiración a México, que constituirán para siempre, la luz de mi vida" (*La clara voz de México*, S. 38). Auch die schon zitierte, wahrscheinlich auf 1876 zurückgehende Konzeption der Mutter-Sohn-Beziehung kann hier angeführt werden: "¡Oh México querido! [...] ¡Oye el clamor de un hijo tuyo, que no nació de ti!" ("Apuntes" [De pronto, como artesa de siglos...], *OCEC*, IV, S. 412-413; vgl. hier: Anm. 59). So scheint Martí auch immer wieder den Impuls verspürt zu haben, doch nach Mexiko zurückzukehren. Sein dort 1894 erfolgter Besuch lässt sich durchaus auch als Verabschiedung verstehen.

¹²¹⁹ Zu den von Martí hervorgehobenen Verdiensten des Sánchez Solís gehören die von ihm gegründeten Schulen sowie sein pädagogisches Engagement für das Instituto de Toluca (vgl. *OCEC*, II, S. 34, 71).

¹²²⁰ Diese dringende Bemühung um eine nicht nur im amerikanischen Kulturraum entstandene, sondern auf die indigene Thematik fokussierte Arbeit kontrastiert mit den Anstrengungen, welche Zeitgenossen Martí's unternahmen, um in den Besitz europäischer Bücher zu gelangen (vgl. etwa Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, S. 41).

¹²²¹ Der letzte Satz ist unvollständig; *Fragmentos*, Nueva York, größtenteils wohl 1885-1895, XXII, S. 33-34 (Herv. S.G.). Über den Adressaten dieses Briefs konnten von mir zunächst nur Vermutungen angestellt werden: Er ist Mexikaner, kennt Martí aus Mexiko und hat eine Studie/Arbeit über die "redención de la Raza Indígena" (zumindest mit dieser Idee) verfasst, die (auch) in einen Zusammenhang mit Martí's poetologischen Ansätzen zu setzen ist. Der Brief zielt zudem auf in Mexiko diskutierte Themen (*redención*, Ausbildung und das mexikanische Schulwesen, Immigration, die Funktion von indigenen Themen für die Dichtung). Nun gab Martín Stabb in seinem vor langer Zeit verfassten und immer noch nützlichen Artikel "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911" im Zusammenhang mit im damaligen Mexiko entwickelten indigenistischen Ansätzen einen "remarkable essay" von Rafael de Zayas Enríquez an, der 1887 in Veracruz erschien: *La redención de una raza: estudio sociológico*. Dieser Essay, so Stabb, "calls for a general program

Wenn Martí Denken also in Mexiko indianisiert wurde – ein biografischer Tatbestand, der bereits wiederholt, aber dennoch nicht mit der nötigen Emphase festgehalten wurde¹²²² –, dann nicht nur aufgrund der Präsenz indianischer Ethnien sowie geografischer und allgemein politischer Umstände, sondern weil er (neben persönlichen Kontakten, Zusammenarbeit und Freundschaften) in den dortigen Zirkeln mit der Arbeit von Männern wie Sánchez Solís, Mendoza, Manuel Orozco y Berra, Jesús Sánchez oder Alfredo Chavero vertraut wurde, die im 19. Jahrhundert Mexikos zu den Spezialisten in indianischer Kulturgeschichte gehörten¹²²³ (hier ist auch seine Bekanntschaft mit Juan Peón Contreras, Direktor des damaligen *Museo Yucateco* und Bruder des wiederum mit Martí befreundeten José Peón Contreras, zu nennen, der maßgeblich in die Geschichte der von Le Plongeon in den siebziger Jahren entdeckten Chac-Mool-Statue involviert war.¹²²⁴ Während eines Aufenthalts in Yucatán 1877 hatte Martí Gelegenheit, die Geschichte der Statue näher zu verfolgen¹²²⁵).

Neben der engen Verbindung zwischen Martí und seinem Mentor Sánchez Solís ist mit Blick auf im Bereich der Altmexikanistik tätige und dem persönlichen Bekanntenkreis Martí zuzurechnende Mexikaner denn ein weiterer Mann hervorzuheben: der schon mehrfach erwähnte Archäologe Alfredo Chavero. Es war zunächst Sánchez Solís und keineswegs Martí, welcher im Rahmen meiner Frage nach seiner Person das *Museo Nacional de México* in den Blick und zunehmend dessen Publikationsorgan, die *Anales del Museo*, in den Mittelpunkt geraten ließen. So kristallisierten sich die *Anales* mehr und mehr als wichtigste Zeitschrift des mexikanischen 19. Jahrhunderts für indigene Themen heraus, und sowohl Sánchez Solís als auch Chavero veröffentlichten in ihnen.¹²²⁶ Hinsichtlich des Letzteren fällt vor allem seine mehrteilige Studie zur *Piedra del Sol* auf. Die *Anales* wurden ab Juli 1877 vom *Museo Nacional de México*¹²²⁷ herausgegeben.¹²²⁸ Die *entregas* erschienen in dreimonatigen (oder kürzeren) Abständen.¹²²⁹ Direktoren des Museums waren etwa Manuel Orozco y Berra (ab 1867),

of social justice for the Indian with considerable emphasis upon compulsory elementary education. Zayas Enriquez feels confident that such a program will prove effective in *redeeming the Indian*, for he considers his mental capacities to be of the same order as those of the European" (in: *Journal of Inter-American Studies* 1 (1959), S. 416-417 [Herv. S.G.]). Diese Angaben erlauben es, die in Martí's Brief geäußerten Zusammenhänge näher einzugrenzen. Rafael de Zayas Enriquez (1848-1932) – laut Stabb Pädagoge, Soziologe und Dichter – erscheint nun im Kommentar der *Edición Crítica* des martianischen Werks als Rechtsanwalt, Schriftsteller und Journalist, der just für die *Revista Universal* sowie *El Ferrocarril de Veracruz* arbeitete und Mitglied des *Liceo Hidalgo* war (vgl. *OCEC*, IV, S. 507; Perales erwähnt ihn erst für die ab 1884 zu rechnende Zeitspanne des *Liceo*; *Asociaciones*, S. 95). Im Band IV der *OCEC* ist zudem eine auf Zayas Enriquez weisende Polemik zwischen *El Ferrocarril* und der *Revista Universal* abgedruckt (vgl. S. 188). Schließlich führt Perales Rafael Zayas als Mitglied der *Sociedad La Concordia* an, zu der Martí nachweislich Verbindungen hatte (vgl. *Asociaciones*, S. 130). Ob es sich bei Letzterem tatsächlich um Zayas Enriquez handelt, kann hier nicht eindeutig entschieden werden. Herrera Franyutti verknüpft Martí und Rafael de Zayas Enriquez über die mexikanische Zeitung *El Partido Liberal*, meint aber, sie hätten sich erst 1894 persönlich kennengelernt, was aufgrund des oben angeführten Briefes unwahrscheinlich ist (vgl. *Martí en México*, S. 311).

¹²²² Die Bedeutung Mexikos für Martí wird in nicht wenigen Arbeiten auf die persönliche Ebene zurückgeführt: seine Integration in die kulturellen und politischen Zirkel, seine in Mexiko vollzogene Heirat, emotionale, d.h. freundschaftliche Bindungen und vor allem die enge Freundschaft mit Mercado.

¹²²³ Herrera Franyutti macht keine näheren Angaben, zählt jedoch das *Museo Nacional* zu den Institutionen oder Gebäuden, die Martí 1894 während seines letzten Aufenthalts in seiner alten 'zweiten Heimat' noch einmal zu sehen wünschte (*Martí en México*, S. 311).

¹²²⁴ Leonardo Acosta, der sich in seiner Arbeit zu Nahuatl-Elementen in der Poesie Martí's bei der Frage nach dessen Quellen in allgemeinen Bemerkungen verliert, verwechselt José und Juan Peón Contreras (vgl. "Martí descolonizador. Apuntes sobre el simbolismo náhuatl en la poesía de Martí", in: *Casa de las Américas* 73 [1972], S. 42).

¹²²⁵ Vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 202-203 u. 205, sowie hier Anm. 1327.

¹²²⁶ Die von Sánchez Solís und Gumesindo Mendoza übersetzten *Anales de Cuauhtitlan* waren ebenfalls eine Publikation der *Anales del Museo Nacional*.

¹²²⁷ Die frühen Abteilungen des Museums entsprachen der *Historia Natural* der *Arqueología* und der *Historia*. Oftmals schlichtweg als *Museo Nacional* bezeichnet, befand es sich – offensichtlich ganz in der Nähe der Kathedrale – in der *Calle de la Moneda* (d.h. im Gebäude der ehemaligen *Casa de Moneda*) und damit just in der Straße, in der damals nicht nur Manuel Mercado, sondern auch Martí und seine Familie lebten – "frente a la antigua Casa de Moneda, convertida ahora en Museo de Historia." Martí scheint geradewegs gegenüber des Museums gewohnt zu haben (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 41; Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 3 u. 12-13).

¹²²⁸ Im Dezember 1877 weilte Martí zwecks seiner Heirat in Mexiko; Sánchez Solís gehörte wie erwähnt zu den Hochzeitsgästen. Man kann durchaus davon ausgehen, dass Martí sich in dieser Zeit auf den neuesten Stand der Entwicklungen gebracht hat: Es würde der Beziehung der beiden Männer ebenso entsprechen wie den Regeln der Konversation. So wurde etwa auch Martí's *Guatemala* ebendort verfasst, jedoch 1878 in Mexiko publiziert.

¹²²⁹ Vgl. Mendoza, Gumesindo, "Prólogo", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877).

der ehemalige Schüler und Freund von Sánchez Solís Gumesindo Mendoza (1876-1883), Jesús Sánchez (1886-1889), del Paso y Troncoso (1889) und vorübergehend (1902-1903) auch Alfredo Chavero.¹²³⁰ Die Zeitschrift des Museums wurde u.a. gegründet von solch bekannten Größen wie Joaquín García Icazbalceta, José María Vigil, Chavero und Francisco del Paso y Troncoso. Über die *Anales del Museo* wurden die wichtigsten Dokumente und Studien zur indianischen Geschichte und Kultur bekannt gemacht und diskutiert. Man kann sagen, dass den *Anales del Museo* die zentrale Bedeutung für das Studium und die Verbreitung – die Revitalisierung – der indigenen Geschichte Mexikos zukommt und sie im 19. Jahrhundert für einen an der indianischen Kultur Interessierten zu den wichtigsten Quellen gehörten.¹²³¹ Über diese Publikation konnte man über alle wichtigen und neuen Entwicklungen auf dem Gebiet der indianischen Kodizes, Symbolik, Religion, Archäologie und Geschichte (inklusive *vocabularios*) unterrichtet sein¹²³² (und dies über eine mexikanische Wissenschaftsinstitution). Wenn sich also die *Anales del Museo* im Bereich der Erforschung der indianischen Kulturen sowie der Verbreitung entsprechender Wissensinhalte besonders hervortaten,¹²³³ hätte Martí allein dieser Publikation bereits genügend Material zur indigenen Symbolik und Mythologie entnehmen können, das ihm als Grundlage zur Abfassung einiger seiner geplanten Bücher zu indigenen Themen hätte dienen können. Einer der bei den für die *Anales* tätigen Wissenschaftler zu konstatierenden Ansätze war zudem die Kritik an durch Europäer voreilig publizierten oder falschen Informationen zur indigenen Kultur sowie deren Korrektur.¹²³⁴

Allein die hier dargelegten Zusammenhänge deuten also geradewegs auf eine Verbindung zwischen Martí und den *Anales del Museo* und legen die Vermutung mehr als nahe, dass der an den altmexikanischen Kulturen mehr als Interessierte diese Zeitschrift – auch ohne jeden expliziten Hinweis – als Quelle verwendete. Die *Anales* hätten für Martí schlichtweg das mexikanische Material ersten Ranges gebildet. Erst im Nachhinein stellte sich heraus, dass er die *Anales del Museo* explizit in einem seiner Artikel bespricht¹²³⁵ und sie als Informationsquelle verwendete. Er charakterisiert die *Anales del Museo* in seinen 1883 veröffentlichten "Antigüedades mexicanas" wie folgt:

Pronto estará la monumental reliquia en el valiosísimo Museo mexicano, que publica ahora muy ricos *Anales*, donde en lengua galana cuentan los estudiosos de México ya los libros del padre Sahagún, que a no haber sido benemérito de la iglesia, lo fuera de la historia mexicana; ya las raras bellezas de aquellas ruinas misteriosas de Xochicalco, que unos tienen por templo, y por un fuerte otros; ya las venerandas profecías de aquel moisiaco

¹²³⁰ Der zudem zeitweilig für die Bibliothek verantwortlich zeichnete. An den Erweiterungen und Restrukturierungen des Museums war Justo Sierra und damit ein weiterer Freund Martí beteiligt.

¹²³¹ Und dies, auch wenn nationalistische und ideologische Vorgaben nicht abwesend waren (vgl. S. 230ff.).

¹²³² Wenigstens einer der von mir benutzten Bände der *Anales del Museo* gehörte dem bekannten und im Bereich der Altmexikanistik vielzitierten Walter Lehmann. Auf diesen geht wiederum die deutsche Version der *Anales de Cuauhtitlán* von 1938 zurück. Die *Anales del Museo* nutze man zudem, um per Austausch die Museumsbibliothek mit den weltweit erschienenen Publikationen zu bestücken (Mendoza, "Informe", *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 111).

¹²³³ Neben den *Anales* wurden von der Druckerei des Museums zudem "circulares" vertrieben, wie es Mendoza im "Informe" von 1877 erwähnt (vgl. t. I, S. 111). Auch vor der Etablierung der Zeitschrift wurden – dies jedoch recht unregelmäßig, so Galindo y Villa – Arbeiten des *Museo* publiziert, wie etwa die in Lithografien gedruckte Sammlung *Colección de las antigüedades mexicanas que existen en el Museo Nacional* von 1827 (mit von Waldeck angefertigten Zeichnungen von wohl eher schlechter Qualität); *Descripción de algunos objetos del Museo Nacional*, ed. José Fernando Ramírez, 1857 (mit 42 "copias fotográficas"; vgl. Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 17).

¹²³⁴ So zählt Juan Comas das *Museo Nacional* zu den Institutionen, welche den Weg zu einem an wissenschaftlichen Disziplinen und Studien orientierten Indigenismus bereiteten (*Ensayos sobre indigenismo*, México 1953, S. 89-91; vgl. auch S. 63). Der dieser Linie folgende, 1910 von der *Sociedad Indianista Mexicana* initiierte erste *Congreso Indianista Mexicano* fand denn im *Museo Nacional* statt (vgl. ebd., S. 87f.). Neben sozialen, kulturellen oder mythologischen Aspekten bildeten Bildungs- und Schulsystem sowie die Regeneration der Indios die Hauptthemen. Die *sesión de clausura* oblag Justo Sierra. Zudem sollte das *Museo Nacional* eng mit der 1910 gegründeten *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología* zusammenarbeiten. Wichtige Figuren waren hier Chavero, Ezequiel A. Chávez, Eduard Seler und Franz Boas (vgl. ebd., S. 91-92; Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 27; Rutsch, "La concepción de ciencia, ética y educación", S. 127-166).

¹²³⁵ Denn eine Suche in der digitalen Ausgabe der *Obras Completas* oder einem entsprechenden Index führt nicht weiter. Der entsprechende Hinweis in dem Artikel selbst ist zudem dazu angetan, ohne diesbezügliche Kenntnisse leicht übersehen zu werden.

apóstol que fue como el Confucio de los yucatecos, Chilam Balam, anciano y virtuoso.¹²³⁶

Betrachten wir nun die "estudadores" der ersten drei Bände der *Anales del Museo*, dann sind dies Sánchez Solís¹²³⁷, Gumesindo Mendoza, Manuel María Villada und Mariano Bárcena, Alfredo Chavero, Manuel Orozco y Berra, Jesús Sánchez, Francisco del Paso y Troncoso sowie der mit Blick auf Arbeiten zur Maya-Kultur ebenfalls bereits genannte Crescencio Carrillo y Ancona¹²³⁸ und damit mehrheitlich Mitglieder der zentralen *Sociedades*.¹²³⁹ Das heißt: Martí kannte nicht wenige dieser *estudadores*.¹²⁴⁰ Die "Antigüedades mexicanas" evozieren gewissermaßen zwei Jahre seines eigenen Lebens.

Die Aussage "publica ahora" bezieht sich – ganz dem ohnehin anzunehmenden (und mehr als wahrscheinlichen) Informationsstand Martí entsprechend¹²⁴¹ – auf die relative Neuheit der Publikationsreihe (ab Juli 1877).¹²⁴² Betrachten wir zudem einmal nur das Jahr, in dem Martí Artikel zu den "Antigüedades mexicanas" erschien – bis dato existierten zwei gebundene Bände der *Anales*¹²⁴³ – und ziehen zwei der insgesamt fünf *entregas* des Jahres 1883 ab (Martí "Antigüedades" erschien im Juni), kommen folgende *entregas* und Artikel in Betracht: entr. 1^a: "Un hallazgo importante.—Un primoroso ropaje de plumas" von J. Maler, "La Piedra del Sol: Estudio arqueológico" (XXV-XXVII) von Alfredo Chavero (Fortsetzung), "Estatua colosal de la diosa del agua" von Jesús Sánchez, "Mitos de los Nahoas" (IV-VI) von Gumesindo Mendoza (Fortsetzung); entr. 2^a: "La Piedra del Sol" (XXVIII-XXIX), "Glosario de voces castellanas derivadas del idioma Nahuatl ó Mexicano" von Jesús Sánchez, "Antigüedades mexicanas" von Carlos Fernández; entr. 3^a: "Antigüedades mexicanas" ("Conclusion") von Fernández, "Sahagún y su Historia de México" von Adolfo Llanos, "Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana. Ilustrados por el P. Pedro José Márquez" (trad. Francisco del Paso y Troncoso, "Continuación"), "Mitos de los Nahoas" (VII) von Mendoza, "Los Libros de Chilam Balam" (trad./notas Francisco del Paso y Troncoso), Chaveros "La Piedra del Sol" (Teil XXX). Daran wird deutlich, dass die von Martí im zweiten Abschnitt des Artikels explizit angesprochenen Themen aus *entrega* 3^a stammen.¹²⁴⁴ Nicht nur wurden, wie auch in der dritten *entrega*, in den *Anales* generell zahlreiche Auszüge oder Passagen (unter anderem) aus Sahagúns Werken angeführt: In den "Mitos de los Nahoas" der dritten Nummer findet sich ein ganzer Abschnitt aus Sahagúns Lib. VII zur *Astrología natural*, überschrieben mit "Capítulo II de la Luna". Der Artikel von A. Llanos wird bei Martí in der Idee des historischen Verdienstes des Priesters synthetisiert. Dabei gerät gleichzeitig noch einmal Chavero in den Blick, denn dieser hatte sich, wie dem Beitrag von Llanos zu entnehmen ist, ganz besonders

¹²³⁶ VIII, S. 327, in: *La América* (Rubrik *Biblioteca Americana*) Nueva York, jun. 1883. Die "monumental reliquia" bezieht sich auf einen Fund in Veracruz: "Un hallazgo notable tiene en regocijo a los arqueólogos de México", heißt es zu Beginn des Artikels.

¹²³⁷ Wie erläutert, nur in den *entregas*.

¹²³⁸ Neben Arbeiten einiger Ausländer wären auch die von Troncoso publizierten Übersetzungen von Daniel Garrison Brinton und Pedro José Márquez zu nennen.

¹²³⁹ Wenn sich Martí also in der *Revista Universal* auf die *Sociedad de Geografía y Estadística* oder der *Historia Natural* und später das *Museo Nacional* bezieht, dann sind dies keineswegs Gesellschaften unter vielen: Es sind die Vereinigungen, auf welche die Institutionalisierung und Konsolidierung der Wissenschaften in Mexiko zurückgeht. Ihre Mitglieder waren darüber hinaus über das *Liceo Hidalgo*, die *Sociedad Netzahualcōyōtl* sowie die *Concordia* just den Zirkeln verbunden, welche zentrale Anknüpfungspunkte der Biografie Martí darstellen.

¹²⁴⁰ Bis auf Carrillo y Ancona und del Paso y Troncoso kannte er womöglich alle.

¹²⁴¹ Ein Informationsstand, der, wie angemerkt, sicherlich durch Martí im Dezember 1877 in Mexiko vollzogene Heirat nochmals aktualisiert wurde.

¹²⁴² Zudem thematisiert er das Nationalmuseum schon 1881 (vgl. Anm. 1327). Die Bezeichnung "muy ricos *Anales*" mag sich nicht nur auf die Reichhaltigkeit an Themen und Diskussionsmaterial beziehen; die Verantwortlichen waren bemüht, alle ihnen zur Verfügung stehenden technischen Verfahren zum Einsatz kommen zu lassen, die Artikel wurden durch Drucke, Grafiken, Auszüge aus Kodizes, auseinanderfaltbare Karten, Listen hieroglyphischer Zeichen und farbige Bebilderungen ergänzt, für Zeichnungen stellte man den renommierten Maler Velasco an. Man könnte sagen: Für die damaligen Verhältnisse waren die *Anales del Museo* ein Schatz.

¹²⁴³ Band I entspricht 1877-79, Band II 1880-82.

¹²⁴⁴ In der vierten *entrega* erschien dann etwa auch Troncosos Artikel über den *Códice Sánchez Solís*.

dem Werk Sahagúns gewidmet und schon 1877 hundert Exemplare einer Studie drucken lassen, die er unter Freunden und einigen spanischen sowie deutschen Autoren verteilte.¹²⁴⁵ Der Artikel von Llanos resümiert die Geschichte der *libros* und der Manuskripte des spanischen Franziskaners. Die Übersetzung von del Paso y Troncoso zu den zwei Monumenten der mexikanischen Architektur bezieht sich auf Xochicalco, ein Ort, der im Werke Martí verschieden perspektivierte Rollen einnimmt.¹²⁴⁶ Bei der zweiten Übersetzung von Paso y Troncoso für *entrega 3ª* handelt es sich um eine erste oder gekürzte Version (Rede) der 1882 publizierten *Maya Chronicles (Books of Chilan Balam)* von Daniel Garrison Brinton.¹²⁴⁷ Mehr noch: Der von Martí für seinen Beitrag in *La América* gewählte Titel schließlich entspricht dem von Carlos Fernández' Artikel in der dritten Nummer der *Anales*: "Antigüedades mexicanas". Die mexikanischen *Anales del Museo* drücken vielleicht ganz besonders deutlich aus, wie sehr Martí in den Vereinigten Staaten nicht nur emotional, sondern auch intellektuell und kulturell mit *Anáhuac* verbunden blieb.¹²⁴⁸ Er pflegte gerade auch in den Jahren seines nordamerikanischen Exils (1881-1895) eine intensive Verbindung zu insbesondere mexikanischen Themen.¹²⁴⁹

In der von ihm angeführten Nummer der *Anales* erscheint denn auch ein Teil der von Chavero verfassten Studie zur "Piedra del Sol". Nun gehörte just der Mexikaner Chavero (1841-1906) nach den (leicht zugänglichen) Angaben von Juan Ramón Uriarte, der als guatemaltekerischer Botschafter zur gleichen Zeit wie Martí im ehemaligen *Anáhuac* weilte, offensichtlich in den gleichen Zirkeln verkehrte und das Vorwort zu *Guatemala* verfasste,¹²⁵⁰ zu Martí's Freunden und Bewunderern: "[...] que allí están los Peón Contreras y los Chavero, los Altamirano y los Mateos, los Sierra y los Ortiz, que son legítimo orgullo de la literatura mexicana, y amigos y admiradores entusiastas del autor."¹²⁵¹ Chavero, den man

¹²⁴⁵ Gewidmet wurde sie Sahagún als "amparo de los vencidos, maestro de los indios y conservador de nuestra historia [...]" (zitiert in: Llanos, "Sahagún y su Historia de México", *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª, S. 72). Es kommt der erwähnte, von Chavero 1887 im *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* publizierte Artikel zum Schaffen Sahagúns hinzu (falls es sich nicht um eine Reedition des oben erwähnten handelt).

¹²⁴⁶ Die italienische Version der wichtigen und 1804 in Rom publizierten Studie des mexikanischen Jesuiten Pedro José de Márquez ist Papantla (*El Tajín*) und Xochicalco gewidmet, wobei der 1883 in *entrega 3ª* der *Anales* gedruckte Teil das zweite Monument, d.h. Xochicalco abhandelt. Martí's Charakterisierung von Xochicalco, "que unos tienen por templo, y por un fuerte otros" resümiert S. 78-81 der Studie.

¹²⁴⁷ Wie an späterer Stelle zu erläutern sein wird, kann Martí zu dem Zeitpunkt den von Paso y Troncoso übersetzten Artikel zu den *Chilan Balam*-Büchern allenfalls überflogen haben.

¹²⁴⁸ Diese an Informationen und Diskussionsmaterial überaus reiche Zeitschrift wurde in noch keiner mir bekannten Studie zum Werke Martí erwähnt, geschweige denn auf ihre Funktion für Teilbereiche desselbigen hin untersucht.

¹²⁴⁹ Neben öffentlichen Bibliotheken in den USA bietet sich als zweite Möglichkeit für Martí's Bezug wenn nicht aller, dann doch einiger Nummern der *Anales del Museo* der Weg über mexikanische Bekannte (insbesondere Manuel Mercado) an. So versorgte Mercado Martí etwa auch mit in Mexiko publizierten Zeitungen und Büchern. Herrera Franyutti hält fest: "[...] Martí pedía frecuentemente a Mercado que le remitiera los periódicos, algún libro, algún cuadro o la última publicación de los amigos" (*Martí en México*, S. 273). Schon bevor er in die USA ging, las er in anderen lateinamerikanischen Ländern mexikanische Zeitungen (vgl. seine Briefe an Mercado vom 26. Mai 1877 u. 8. März 1878, OCEC, V, S. 105 u. 232; auch ebd., S. 277). Es wäre zudem ohnehin ein Fehler anzunehmen, er sei in den USA vom Thema der lateinamerikanischen Indianistik abgeschnitten gewesen: Ständen ihm in nordamerikanischen Bibliotheken neben mexikanischen Publikationen doch auch zahlreiche Studien nordamerikanischer Ethnologen in Zeitschriften wie *American Naturalist*, *American Anthropologist*, *American Journal of Philology*, *Transactions of the American Philological Association*, *Proceedings of the American Antiquarian Society* oder der *American Association for the Advancement of Science* (welche er explizit anspricht, EEU, S. 920-924; VIII, S. 342) sowie Veröffentlichungen in *Contributions to Archaeologia Americana*, denjenigen der *American Ethnological Society* oder in *Popular Science Monthly* zumindest potenziell zur Verfügung. In den Rahmen positiv hervorgehobener, in den USA publizierter Arbeiten über Mexiko gehört etwa ein Artikel über die "Villa de Guadalupe y sus piedades y leyendas" des *American Magazine*, "buena revista", so Martí ("México en los Estados Unidos", in: EEU, S. 864 u. 866). Ebenfalls explizit erwähnt wird die Zeitschrift *Scientific American* ("Carta de Nueva York", in: *La Nación*, 6 de jun. 1884, EEU, S. 352). So ist denn schließlich von einer Aussage wie "los Estados Unidos tienen muy buenos americanistas [...]" auf die Kenntnis solcher Amerikanisten zu schließen ("Autores americanos aborígenes", VIII, S. 337; vgl. auch "Antigüedades americanas. Los esposos Le Plongeon: la Isla de Mujeres", abgedruckt in: *Anuario del CEM* 5 [1982], S. 15).

¹²⁵⁰ Vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 175.

¹²⁵¹ OCEC, V, S. 237. "También conocemos su amistad con Alfredo Chavero, el ilustre arqueólogo mexicano" hielt Acosta hinsichtlich des archäologischen Interesses von Martí fest, um es dann als Ausdruck dessen "acción revolucionaria americanista" zu präsentieren, eingebettet in die "bandera de combate" von Che Guevara und "la luz del marxismo" (*La América precolombina*, S. 23, 10 u. 11).

wohl am besten als Historiker und im damaligen Sinne als Archäologen beschreiben dürfte¹²⁵², war jedoch wie dargelegt auch einer der maßgeblichen Autoren und Mitarbeiter der *Anales del Museo*, Mitglied des *Liceo Hidalgo* und zudem der gleichen mexikanischen Freimaurergesellschaft wie Martí. Letzterer hält denn hinsichtlich einer im März 1876 ausgerichteten "Fiesta masónica" öffentlich fest: "[...] Alfredo Chavero, uno de los más agradables *causeurs* con quienes hemos disfrutado de los placeres de la buena conversación."¹²⁵³ Der im Zusammenhang mit altmexikanistischen Studien und Publikationen noch heute genannte Spezialist auf dem Gebiet der mexikanisch-indigenen Kultur Chavero¹²⁵⁴ – ebenfalls in den Kreis des *Colegio de San Juan de Letrán*¹²⁵⁵ zu zählen, Sekretär der *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (die wiederum Sánchez Solís auszeichnete) sowie neben anderen Führungskräften wie Francisco del Paso y Troncoso oder 'seinem Meister' Manuel Orozco y Berra leitender Mitarbeiter des *Museo Nacional*¹²⁵⁶ – verfasste neben den Theaterstücken *Xochitl* (aufgeführt 1877) und *Quetzalcóatl*¹²⁵⁷ zahlreiche Werke über indianische Kultur. Über *Calendario azteca. Ensayo arqueológico* (21876) und *Piedra del Sol* (ab 1877) hinaus wären zu nennen: *Antigüedades Mexicanas* (1892)¹²⁵⁸, die biografischen Studien zu Sahagún von 1877 und 1887¹²⁵⁹ sowie die *Biografía de Sahagún* (1948; sofern es sich nicht um Reeditionen handelt) und *El último Quetzalcóatl. Códice jeroglífico Aubin* (11880 als "Apéndice" in Diego Duráns *Historia de las Indias de Nueva España é Islas de Tierra Firme*¹²⁶⁰). Er publizierte und kommentierte u.a. die *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl* (I. *Relaciones*, II. *Historia chichimeca*, 1891/92), die *Historia de la ciudad y República de Tlaxcala* des Mestizen Diego Muñoz Camargo (1892)¹²⁶¹ und Duráns soeben angeführte *Historia de las Indias de Nueva España* (México 1880)¹²⁶², publizierte den *Lienzo de Tlaxcala* (1892)¹²⁶³, deutete den *Códice Aubin* (1890) und zusammen mit del Paso y Troncoso, der u.a. auch den *Códice Sánchez Solís* bekannt gemacht hatte¹²⁶⁴, interpretierte er den (oder Teile des) vielgenannten *Códice Borgia* (1899).¹²⁶⁵ Bekannt wurde er ferner durch die Abfassung des ersten Bands

¹²⁵² Der jedoch auch Schriftsteller und ursprünglich Rechtsanwalt war (vgl. auch Anm. 1168). In der OCEC erscheint er in einem recht knappen Eintrag als Politiker, Schriftsteller und Historiker (V, S. 370).

¹²⁵³ In: *RU*, 25 de marzo 1876, OCEC, II, S. 268. Es scheint sich um die *Logia Tolteca* zu handeln. Im Text werden auch erwähnt: Juan José, Maximiliano und Gustavo Baz.

¹²⁵⁴ Chaveros Arbeiten wurden seinerzeit auch in nordamerikanischen und europäischen Kreisen rezipiert (vgl. z.B. Chavero, "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 353-354).

¹²⁵⁵ Chavero wirkte zudem an den berühmten *veladas literarias* mit, deren Teilnehmer sich hernach in Vereinigungen wie dem *Liceo Hidalgo* sammelten (vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 76-77 u. S. 65; hier: Einleitung, *Una patria mía*). Wie es denn ohnehin zu vermuten ist, wird er in einer in den *Anales del Museo* angeführten Zitation explizit als Mitglied des *Liceo Hidalgo* bezeichnet (vgl. t. I [1877-1879], S. 354).

¹²⁵⁶ Er hatte zudem zeitweise die Leitung des *Siglo XIX* inne.

¹²⁵⁷ Vgl. OCEC II, S. 348. Es müsste sich um *Quetzalcóatl: ensayo trágico en tres actos y en verso* (1877, aufgeführt 1878) handeln. Auf dieses Stück bezieht Chavero sich offensichtlich auch in "Piedra del Sol", *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 25.

¹²⁵⁸ Angeführt in der deutschen Ausgabe von Prescott, *Die Eroberung Mexikos*, Leipzig 1972, S. 380.

¹²⁵⁹ Im *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*.

¹²⁶⁰ *El último Quetzalcóatl* wurde 1978 in gekürzter Version neu aufgelegt und von César Macazaga Ordoño kommentiert (México, Cosmos).

¹²⁶¹ Zu letzteren Angaben: Vázquez, Juan Adolfo, "El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas", in: *Revista Iberoamericana* 77 (1978), S. 332.

¹²⁶² Eine mexikanische Ausgabe von 1867 existierte als erster Band (siehe z.B. Brinton, *Maya Chronicles*, S. 24; Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, Jena 1928, S. 398).

¹²⁶³ An der Publikation war auch del Paso y Troncoso beteiligt. Vgl. dazu Galindo y Villa, *Don Francisco del Paso y Troncoso*, S. 625. Der *Lienzo* gehörte zu den im *Museo Nacional* ausgestellten *pinturas indígenas* (vgl. Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 42).

¹²⁶⁴ Neben der belegten Kenntnis der von Sánchez Solís zusammengetragenen Kunstwerke und Manuskripte mag Martí in Mexiko auch die Gelegenheit gehabt haben, die Sammlung von Alfredo Chavero einzusehen, welche nicht nur reichhaltig war, sondern auch einen Teil der Bibliothek von José Fernando Ramírez enthielt.

¹²⁶⁵ Chavero selbst erwähnt zudem eine auf ihn zurückgehende, im ersten Band der *Hombres ilustres mexicanos* enthaltene Biografie von Moteczuma (sic!) Ilhuicamina (vgl. "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 362). Für im 20. Jahrhundert publizierte Arbeiten können angeführt werden: *Calendario de Palenque* (1902), *El monolito de Coatlínchan* (1940; beide angegeben in OCEC, II, S. 348), *Pinturas jeroglíficas* (1901), "Veytia", in: *Anales del Museo*, época II, t. II, 1905, S. 121-125. Schließlich war er Mitbegründer der Amerikanischen Anthropologischen Gesellschaft.

des unter der Mitwirkung von José María Vigil und der Leitung von Vicente Riva Palacio entwickelten, offiziellen Geschichtswerks *México a través de los siglos* (5 Bde., 1883-1888), einer großangelegten *historia patria*, in dem Chavero aus einer indigenistisch geprägten Perspektive die altmexikanische Geschichte und die Eroberung des Landes schilderte.¹²⁶⁶ Chaveros Arbeiten zeichnen sich durch eine astronomisch (materialistisch) orientierte Perspektive aus sowie eine oftmals scharfe Kritik an den religiösen Praktiken der Mexika (Opferungen, Aberglaube, Macht der Priester, Unterdrückung des Volkes), die mit einem deutlichen Bemühen um eine vor allem der Nahuatl-Kultur gegenüber gerechte Darstellung einhergeht.¹²⁶⁷ Wenn drei Figuren für den Bereich der Altmexikanistik des 19. Jahrhunderts hervorzuheben sind, dann sicherlich Manuel Orozco y Berra, del Paso y Troncoso und Chavero. Wie bereits angedeutet, ist insbesondere seine Arbeit zur *Piedra del Sol* herauszustellen. Man kann Chaveros großangelegte und im Kontext der in dieser Arbeit zu behandelnden Fragestellungen besonders interessante Studie zum aztekischen Sonnenstein, welche sich in zentralen Punkten gegen die Positionen von León y Gama richtete, in mehrere Stufen oder Schritte unterteilen: So erschien 1876 – zu einer Zeit also, in der Martí noch in Mexiko weilte – in der Imprenta Jens y Zapiain in bereits zweiter Auflage der erste Teil unter dem Titel *Calendario azteca. Ensayo arqueológico*. Dieser *Ensayo* kann, wie Chavero selbst erläutert, als Vorläufer oder erste Studie von "La Piedra del Sol. Segundo estudio" gelten, dem ersten Teil der nun in den *Anales del Museo* (t. I [1877-1879]) publizierten Fortsetzung "sobre la piedra hasta entonces conocida con el nombre de Calendario azteca".¹²⁶⁸ Diese "Zweite Studie" zur *Piedra del Sol* ist in den ersten, auf 1877 datierten und ohne nähere Unterteilung in *entregas* gebundenen Band der *Anales del Museo* integriert, kann jedoch nicht vor 1879 verfasst worden sein.¹²⁶⁹ Im weiteren Verlauf der *Anales del Museo* trägt die in einem überaus breiten Rahmen konzipierte Abhandlung den Titel "La Piedra del Sol: Estudio arqueológico". Als die großen Themen des Sonnensteins können genannt werden: die Herzopferung, das noch öfter zu erwähnende *nahui óllin* ('Vier Bewegungen der Sonne', 2x Sonnenwende und 2x Äquinoktium), die vier kosmogonischen Zeitalter oder 'Sonnen' (und damit die vier Elemente und Jahreszeiten), das Licht, die Schöpfung. Indem Chavero der Interpretation von Gama entgegentritt,¹²⁷⁰ betont er: "[...] y nada perderémos [...] porque yo creo que en ningun monumento de la antigüedad se encuentra tanta ciencia y tanta maravilla como en éste."¹²⁷¹ Wenn für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Mann mit dem Sonnenstein in Verbindung zu setzen ist, dann Chavero.¹²⁷² Und wenn Martí Interesse an diesem aztekischen Kunstwerk hatte – und davon wäre auch ohne nähere Hinweise in seinem Werk auszugehen, zumal die *Piedra* zu den wichtigsten bis dato getätigten Funden überhaupt gehörte –,¹²⁷³ dann muss diese Studie Chaveros für

¹²⁶⁶ Zusammen mit Martí's Freund José Peón Contreras verfasste Chavero das Drama *La ermita de Santa Fe* (1877; vgl. OCEC, III, S. 253).

¹²⁶⁷ In seinen Komödien und Dramen manifestiert sich sein Engagement für auch soziale Probleme des damaligen Mexikos. Mitnichten wird der Chavero gewidmete Eintrag in den *Obras Completas* der *Edición Crítica* der Bedeutung dieses Mannes im Bereich der Erforschung der altmexikanischen Kultur gerecht (vgl. II, S. 348; V, S. 370).

¹²⁶⁸ Vgl. "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-1879), S. 353.

¹²⁶⁹ Aufgrund von Angaben in anderen Artikeln des ersten Bandes kann als Publikationsjahr 1879 angenommen werden.

¹²⁷⁰ Im Gegensatz zu León y Gama vertritt Chavero die begründete These, bei dem Stein handle es sich um einen Sonnen- und Opferstein.

¹²⁷¹ *Calendario azteca. Ensayo arqueológico*, S. 15.

¹²⁷² Wobei sich seine Studie keineswegs nur auf den Stein an sich bezieht; vielmehr stellt sie eine durch ein immenses Engagement begründete und mit zahlreichen Referenzen versehene Abhandlung über die Kultur, die Symbolik und Religion des Nahuatl-Bereiches dar.

¹²⁷³ Die *Piedra* bzw. der *Calendario azteca* gehörte zu den archäologischen Sensationen, als man sie 1790 bei Straßenarbeiten zusammen mit der Statue der Coatlicue ausgrub. Mit den ersten Interpretationen dieser Funde wird Antonio de León y Gama verbunden: *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790* (1792; Titel nach Chavero). 1791 folgte die Entdeckung der *Piedra de Tizoc* (auch *Piedra de los sacrificios* genannt) sowie einer großen Schlange. Die zweite Edition von Gamas *Dos piedras* durch Carlos María de Bustamante (1832) war daher durch entsprechendes Material zu den neueren Funden erweitert. Auch ohne nähere Kenntnisse der dargestellten Motive dürfte für jeden Betrachter der *Piedra del Sol* klar sein, dass es sich um ein künstlerisches Meisterwerk handelt.

ihn von vorrangiger Bedeutung gewesen sein.

Nun suchte Martí die aztekische Kultur in New York jedoch nicht nur, er hatte sie – ob in seiner Privatwohnung oder einem Büro bleibt offen – auch *direkt vor Augen*, und zwar in Form des Sonnensteins. Ein ihm von Enrique Estrázulas geschenktes Bild bekommt, wie Martí dem uruguayischen Freund mitteilt, seinen würdigen Rahmen "entre un yeso del Coliseo y el Calendario Azteca".¹²⁷⁴ Dieser Begriff alleine evoziert schon die von Chavero 1876 publizierte Studie *Calendario azteca: ensayo arqueológico*. Martí war in den USA also auch visuell von indigener Kunst und Symbolik umgeben.¹²⁷⁵ Man kann zudem sicher davon ausgehen, dass er in Mexiko die Gelegenheit hatte, den Sonnenstein zu besichtigen.¹²⁷⁶ Dies bezeugt also nicht nur sein tatsächliches Interesse am Sonnenstein;¹²⁷⁷ die visuelle Präsenz einer Materie, welcher Martí die Begründung einer "era nueva para las artes nacionales" sowie einer "nueva forma de literatura americana" zugesprochen hatte – "por ahí se ha de ir la poesía, y en eso hay más de lo que los poetas se figuran" –, sollte nicht unterschätzt werden.

Generell vertraten die maßgeblichen, im Bereich der Altmexikanistik tätigen Mexikaner den Ansatz, die 'Zivilisation' und eine entsprechende Entwicklung für die zentralen alten Völker Mexikos – insbesondere die des Nahuatl- und Maya-Bereiches – nachzuweisen (und konnten sich dabei durchaus auf eine mexikanische Traditionslinie berufen). Das Thema des Evolutionismus (eher kulturell als biologisch; biologisch nicht unbedingt deckungsgleich mit darwinistisch) ist zahlreichen Arbeiten unterlegt, und das Stadienparadigma ist in Studien der Zeit allgegenwärtig.¹²⁷⁸ Dabei alternierten bereits aussagekräftige Fragen nach dem "grado de adelanto" (auch Beweise für die Entwicklung hin zu 'Perfektion' wurden in diese Suche miteingeschlossen) oder auch schlichtweg nach 'der Zivilisation' der jeweiligen Völker¹²⁷⁹ mit der automatisierten Annahme eines Stadiums von *barbarie* im Falle 'primitiver' Völkerschaften des alten Mexiko oder der unreflektierten Übernahme entsprechender Begrifflichkeiten von Kolonialchronisten. Dies bedeutete jedoch ebenso wenig eine Homogenisierung aller Indios, noch die apodiktische Negierung der Fähigkeit zu 'Fortschritt'.¹²⁸⁰ So mögen die *otomíes* bei Chavero als

¹²⁷⁴ "Carta a E. Estrázulas", Nueva York, 6 de jun. 1888, XX, S. 197.

¹²⁷⁵ Man hat sich diesen privaten *Calendario* wohl als kleinere Reproduktion oder eine Art Poster vorzustellen.

¹²⁷⁶ Dieser befand sich, bis er 1885 in den *Salón de Monolitos* des Nationalmuseums überführt wurde, im Außenbereich der Kathedrale (vgl. Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 5; Mendoza, Sánchez, "Catálogo del Museo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 447 u. 479). Im Museum selbst war solange eine Nachbildung ausgestellt. Am Original ist Martí während seiner mexikanischen Zeit wahrscheinlich jeden Sonntag vorbeispaziert. So wichtige Monolithen wie die *Piedra de Tizoc* oder die *Coatlícue* befanden sich bis zur Fertigstellung des *Salón de Monolitos* im Hof des Museums (vgl. Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 34). 1923 zählt dieser Mitarbeiter des Nationalmuseums für jenen *Salón* u.a. auf: den Sonnenstein, die *Piedra de Tizoc*, "la gran *Coatlícue*", die "*Cabeza gigantesca de diorita*", "la admirable *lápida conmemorativa* de la fundación del Templo Mayor", "el *Quetzalcóatl* representado por erguida 'serpiente emplumada'", "el *Indio Triste*", "los *discos del Juego de Pelota*" oder die noch näher zu besprechende "notable escultura maya denominada equivocadamente *Chac-Mool* (rey de los Itz'as) por el Dr. Le Plongeon" (ebd., S. 35). Hinzuzufügen wären etwa einige *tableros* von Palenque sowie Fundstücke aus der Sammlung von Charnay oder Dupaix (ebd., S. 36 u. 37). Einen Einblick in die frühe Kollektion des Nationalmuseums (um 1850) und die imposanten Kunstgegenstände gewährt der in *Geheimnisvolles altes Mexiko. Die Kultur der Azteken* (Augsburg 1994) abgebildete Nachsatz.

¹²⁷⁷ Eine eher anekdotische Notiz Martí beschreibt knapp, aber recht treffend die Schwierigkeiten, mit welchen die um die aztekischen Steine angelegten und auf eine maximale Bandbreite an verfügbarem Studien- und Quellenmaterial angewiesenen Deutungsbemühungen der damaligen Forscher verbunden waren (was umso mehr für Laien galt). Während seiner Reise von Izabal nach Zacapa (wohl März 1877) wurde Martí von einem Maultiertreiber und seiner wortkargen Ehefrau begleitet, die er mit folgendem Kommentar belegte: "El pensamiento de esta mujer es una piedra azteca; no se puede leer en ella sin ayuda de su marido" ("*Diario de Izabal a Zacapa*", *OCEC*, V, S. 54-55).

¹²⁷⁸ Gerade letzteres Schema bildete gewissermaßen den Grundstock des 'kognitiven Territoriums' der Autoren, um einen von Glick und Henderson eingesetzten Begriff aufzunehmen ("The Scientific and Popular Receptions of Darwin, Freud, and Einstein: Toward an Analytical History of the Diffusion of Scientific Ideas", in: Glick u.a., *The Reception of Darwinism*, S. 234).

¹²⁷⁹ Einen recht häufigen Ausdruck bildet "el camino de la civilización".

¹²⁸⁰ Das Konzept von *pueblos* oder *razas superiores* mag durchaus einen Referenzpunkt bilden; die wiederholt kulturalanthropologische (vs. biologische) Verankerung (die jedoch auch verzahnt auftreten kann) wird dabei jedoch ebenso deutlich wie die den Gradienten des mentalen und kulturellen *progreso* entsprechende Höherentwicklung etwa der Azteken.

Beispiel einer "persistencia de barbarie" abgehandelt werden;¹²⁸¹ zu ergänzen ist dies durch den Stolz auf "nuestros antiguos pueblos civilizados" sowie die "admirables teogonía y cosmogonía de los nahoas".¹²⁸² Im Vergleich mit den Otomi erscheinen so nicht nur jene 'gängigen' Paradebeispiele als Repräsentanten der *razas superiores*, sondern eben auch die Nahuas und andere altmexikanische Völker. Nahoas und Mayas werden als hoch zivilisiert präsentiert. Generell diente der kulturelle Evolutionismus also als konzeptueller Bezugsrahmen, und gänzlich frei von eurozentrischen Bewertungsmaßstäben¹²⁸³ und der Reproduktion des europäisch begründeten Zivilisationsmythos war wohl niemand. Es macht jedoch einen Unterschied, ob ein Autor, womöglich aufgrund seiner theoretischen Prämissen, Entwicklungen apodiktisch ausschließt und so den Azteken lediglich ein ideografisches Zeichensystem zuspricht, oder er, wie etwa Chavero und Orozco y Berra (und zahlreiche andere Mexikaner der Zeit), dezidiert darauf verweisen (und sich dabei gegen ausgewiesene, europäische Autoritäten richteten), dass neben der Präsenz von phonetischen Zeichen eine Entwicklung zum Alphabet stattgefunden hatte.¹²⁸⁴ Mehr noch: Arbeiten wie die von Chavero oder etwa Mendoza zeigen deutlich, wie gerade das Stadienparadigma auch zum Vorteil der Indios ausgelegt werden konnte; ein Ansatz wie jener der *unity of the human mind*, welcher Brintons Arbeiten unterlegt ist, impliziert insbesondere auch eines: die Indios und ihre Kulturen sind mit anderen Völkern und ihren Leistungen *vergleichbar*.¹²⁸⁵ die Mythen sogenannter *savages* werden als "pregnant with matter" postuliert, "nowise inferior to those which fascinate in the chants of the Rig Weda, or the weird pages of the Edda."¹²⁸⁶ Mendoza verglich seinerseits:

[...] es suficiente para refutar las expresiones tan desfavorables de Fray Pedro de los Rios que dice en su introduccion: que la raza Nahoas era 'muy bárbara y de una inteligencia muy inferior:' no, ciertamente; ella habia llegado á un grado de cultura tal, que puede sostener un paralelo con la cultura de los antiguos pueblos civilizados del viejo Mundo".¹²⁸⁷

Gerne verwiesen die Mexikaner auch auf mangelnde Kenntnisse (allein schon im sprachlichen Bereich) ihrer ausländischen Kollegen und untergruben damit deren Autoritätsanspruch im Bereich der Altmexikanistik. So hielt Chavero mit Blick auf die von ihm verfassten *notas* zum Katalog des Nationalmuseums fest: "Y no tomo en cuenta otros estudios extranjeros, porque tienen más de novela

¹²⁸¹ Er hält auch fest: "Hoy mismo, muchos pueblos de otomíes, no muy lejanos de los centros de poblacion, no conocen el castellano, y persisten en su lengua y trajes, como en ellos persiste invariable el tipo de su raza" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883] S. 112).

¹²⁸² "A pesar de que las invasiones y el contacto con razas superiores debieron haberlos civilizado, alcanzaron poca cultura. [...] Estas costumbres bárbaras, que recuerdan las de algunas tribus salvajes que existen todavía, costumbres *desusadas* por nuestros antiguos pueblos *civilizados*, acusan lo primitivo de la raza. Parece que alcanzaron poco de las admirables teogonía y cosmogonía de los nahoas, á pesar del contacto en que estuvieron con ellos [...]" (ebd., S. 111 [Herv. S.G.]).

¹²⁸³ Aus synchroner Perspektive ist wiederholt vom Aberglauben der Indios die Rede.

¹²⁸⁴ Vgl. z.B. Chavero, "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 358. Martí wiederum wird im Rückgriff auf E. P. Vining auf dieses Thema anspielen: "[...] y una manera de escribir con pinturas que ya contenía los principios de un alfabeto de sonidos [...]" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, *EEU*, S. 494).

¹²⁸⁵ Vgl. z.B. Brinton, *Myths of the New World*, S. 307-321. Wenn Brinton auch meint, der religiösen Entwicklung 'wilder' Völker den Maßstab des christlichen (aber zumindest eines monotheistischen) Gottes und des entsprechenden Gebets anlegen zu dürfen (zu müssen), folgt dies einer Argumentation, welche der mit Blick auf Naturreligionen bzw. "savage races" vorgebrachten Negierung religiös verankerter Agenten von Zivilisation gerade entgegentritt und auch für den "religious sense" der Neuen Welt eine "power of endless evolution" und entsprechend (bewiesene) Anlagen für "moral improvement" postuliert.

¹²⁸⁶ Ebd., S. 178.

¹²⁸⁷ "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 347). Mehr noch: Faktoren wie Isolation bzw. kulturellen Austausch zwischen Völkern oder den Nutzwert der Tierwelt im Vergleich zwischen Alter und Neuer Welt hinzuziehend, betont er, dass die Leistungen der Indios im Vergleich größer wären, und dies eben trotz oder gerade wegen des eurozentrischen Rahmens (ähnlich impliziert bei Brinton; zu Martí vgl. Teil II, Anm. 601). In einen solchen Kontext fließt auch der Gegensatz der Positionen von Humboldt und Manuel Orozco y Berra mit ein. Zu der Frage nach dem unter den *indigenas* erarbeiteten astronomischen Wissen lautet die Replik Orozcos: "Humboldt desconfió de sus propios ojos; prefiere dudar á conceder superioridad á los bárbaros sobre los civilizados, en un punto difícil de observacion astronómica" ("Código Mendozino. Descifracion geroglífica", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 311).

que de verdad, ó son reproduccion de lo que hemos escrito ó dicho á sus autores".¹²⁸⁸ Führende Historiker und Anthropologen richteten sich mithin auch deutlich gegen den ihnen vom 'Zentrum' zugeschriebenen Stellenwert von peripherer Unterordnung und die Funktion eines Resonanzkastens innerhalb des Wissenschaftsbetriebes und der Dissemination von Wissen über ihre eigene, auch indigene Geschichte.¹²⁸⁹ So mögen die Ansätze der Mexikaner zwar von europäischen Mustern durchzogen sein;¹²⁹⁰ ihre Positionen können insgesamt jedoch nur als moderat und nicht selten als dezidiert pro-indianisch eingestuft werden.¹²⁹¹ Offen rassistische oder gar für Genozid-Programme eintretende Standpunkte konnten in den hier verwendeten Quellen nicht konstatiert werden. Aus den Arbeiten des Kreises um das Nationalmuseum spricht eine deutliche Haltung von Verteidigung (und Bewahrung) einer mexikanischen, d.h. auch indianischen Kultur. Wiederholt und programmatisch wurde die präkolumbische Kultur als mexikanisch aufgefasst, was mit einer starken Bereitschaft korrelierte, die indianische Kultur zur (auch) *eigenen* zu machen. Die Revitalisierung der indianischen Kultur und ihres Studiums sowie die Publikation all der während der Kolonialzeit verschütteten Dokumente verhandelte man als Verdienst an der *Nationalliteratur*. In diesem Sinne wurden Wissenschaft und Historiografie (Archäologie, Ethnologie...) als nationale Angelegenheit aufgefasst, die im Dienst des Patriotismus zu stehen habe.¹²⁹² So kann man mit Rosa Brambila Paz und Rebeca de Gortari für die in das Porfiriat übergehende Anthropologie und Archäologie sowie deren Zielsetzungen zwei Ansätze hervorheben:

- 1) "integrar a un mayor número de habitantes a la nación";¹²⁹³ 2) "el indígena se vuelve un tema

¹²⁸⁸ Mendoza, Sánchez, "Catálogo del Museo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7ª (1882), S. 446; vgl. auch t. III, entr. 2ª (1883), S. 47).

¹²⁸⁹ Auch diese Position zeigt in Grundzügen Parallelen zu der von José Martí vertretenen; Letzterer richtet sich dennoch radikaler gegen die (Un-)Wissenschaftlichkeit von unter dem Deckmantel der Objektivität vorgebrachten Theoremen.

¹²⁹⁰ Wobei mitunter die an entsprechenden Begrifflichkeiten orientierte Interpretation (oder Übersetzung) auch in den indigenen Quellen selbst angelegt waren: die 'Barbarei' der Chichimeken.

¹²⁹¹ Diese Positionen können gewissermaßen als Vermittlerrolle zwischen hispanischer und indigener Tradition aufgefasst werden.

¹²⁹² In Anlehnung an die von Glick und Henderson in ihrem Artikel "The Scientific and Popular Receptions of Darwin, Freud, and Einstein: Toward an Analytical History of the Diffusion of Scientific Ideas" formulierten Rezeptionsmodi sind, wenn wir nochmals den Versuch einer Einordnung unternehmen, viele der in den *Anales del Museo* publizierten Arbeiten zwar auch (und darin dem argentinischen Beispiel ähnlich) in einen Rahmen von 'extensionaler Ratio' eingebunden, korrespondieren aber dennoch mit einer korrektiven Rezeptionsform, die gegebenenfalls auch antithetische Formen annehmen kann. Die Validität ursprünglicher Ideen wird eingegrenzt, oder ihr Inhalt abgeändert und unter Umständen antithetisch verworfen. Wenn Glick und Henderson als Ziel der "corrective ratio" kulturelle oder disziplinäre Kongruenz postulieren, ist für das Umfeld des *Museo Nacional* zu ergänzen, dass sowohl korrektive als auch antithetische Positionen einen Bezug zu jener Verteidigungshaltung gegenüber den mit Vorurteilen überfrachteten Indios, den indigenen Kulturen, dem eigenen kulturellen Raum und damit der nationalen Identität aufweisen. Wenn dabei also auf genereller Ebene die Rezeption europäisch begründeter und als wissenschaftlich auftretender Theorien (wie das Stadienparadigma, Elemente der Kulturanthropologie, Darwin, Kraniometrie) in einen Rahmen eingebunden ist, der dem entspricht, was nach Glick und Henderson auf einen "response of adaption" zurückgeht, der zur Aneignung des epistemologischen Inventars führt (was sich an dem vor allem kulturanthropologisch besetzten *metalenguaje* ablesen lässt), schließt dies Resistenz nicht aus (so mag etwa auch die Christianisierung der Indios als positiver Wert angesehen werden; der Art und den Methoden der Missionierung hingegen wird mit Unverständnis oder gar Fassungslosigkeit begegnet – wobei sich Martí wiederum auf eine weitaus radikalere Position auszeichnet, die zudem dem Katholizismus an sich antithetisch begegnet). Die insbesondere bei Autoren wie Sarmiento, Bunge oder Arguedas zu konstatierenden Verweise auf die 'Autorität' von *sabios* oder wissenschaftlichen Kennern fällt generell wesentlich zurückhaltender aus. Der Grad an Akzeptanz (oder gar Bejubelung) der rezipierten Theorien ist geringer. Auch der Verweis auf mexikanische Autoren und damit den eigenen kulturellen und wissenschaftlichen Raum fällt auf. So mag gerade der positivistische Ansatz (deutliche Orientierung der Forscher, die 'Wahrheit' zu finden; das Bestreben, Wissen über die indigenen Kulturen zu generieren; am Studienmaterial selbst vorgenommene Untersuchungen; Aufforderung zu Objektivität; hohe, wiederholt geäußerte Bereitschaft, korrigiert zu werden; das Eingestehen eigener mangelnder Kenntnisse) die Kritik und Korrektur von europäischen Wissenschaftstheoremen gefördert haben.

¹²⁹³ Überhaupt sind (auch wenn hier genauere Differenzierungen nötig wären) im Umfeld der von Martí in Mexiko frequentierten Zirkel hinsichtlich der Rassenparadigmen und ihrer Verhandlung gemäßigte und pro-indianische Stimmen auszumachen. Gerade in Mexiko wurde die Konfrontation und Lösung des 'Indioproblems' zum national-politischen Desideratum deklariert. Stabb hatte zu den Akteuren während des Díaz-Regimes (die bisweilen ja schon vor der Machtübernahme des Generals tätig waren) festgehalten: "The most important Mexican thinkers of the period under consideration were not, to use Barzun's term, 'Practical Darwinists' despite their scientism, despite their adherence to Spencerianism, and despite the obvious socio-economic repression of the indigenous masses during the Díaz regime. This may be shown by noting several tendencies: a) The acceptance of the fusion of the two races as the essence of Mexican personality, b) The faith in the educability of the apparently 'inferior' Indian, and as a logical corollary to this faith, c) The adoption of a fundamentally liberal 'open' view of race" ("Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", S. 406). Einer der führenden *científicos*, Justo Sierra – der durchaus eine sozial-biologistische Auffassung von Gesellschaft sowie der Position ihrer Mitglieder vertrat und unter Beibehaltung des Rassenparadigmas der 'Kreuzungs'-

patriótico y nacionalista, se ve como la permanencia del México precolombino en el México moderno".¹²⁹⁴ Und dieses Umfeld ist es, das, um auf diesen Ausdruck Iduartes zurückzugreifen, die

Idee mit europäischem Blut auch affirmierend gegenübergetreten, aber dennoch an der Reformulierung der 'Indio-Frage' beteiligt war –, postulierte die mestizische Bevölkerung nicht nur als den 'dynamischen Faktor' der mexikanischen Geschichte, sondern hielt den Thesen von Gustave Le Bon entgegen: "Ha tiempo que los *sabios extranjeros* nos han acostumbrado a declaraciones dogmáticas respecto de los antecedentes y consecuentes de nuestro estado político y social [...] si ellas fueran conclusiones *realmente científicas*, desesperaríamos de nosotros mismos; apoyándonos en el mismo método que pretenden seguir los contenedores infalibles de nuestro porvenir, protestamos contra sus inducciones, que *no son científicas* porque dimanar de observaciones deficientes de los hechos" (zitiert ebd., aus: *Obras completas del maestro Justo Sierra*, México, UNAM, 1948, V, S. 213 [Herv. S.G.]; vgl. auch Stabb, *In quest*, Kap. III, "The revolt against scientism", S. 45-46). So nähert sich Justo Sierra letztlich der von Martí formulierten Maxime: "No hay razas en realidad" (*Juárez y su tiempo*, in: *Obras completas del maestro Justo Sierra*, XIII, S. 232; zitiert in Stabb, "Indigenism and Racism", S. 422). Vicente Riva Palacio bescheinigte den Indios eine gerade 'rassische' Höherwertigkeit, und Andrés Molina Enríquez sollte, wie auch andere nach ihm, trotz eines rigiden biologischen und dem Rassenschema folgenden Bezugsrahmens zugunsten der 'Stärke des Mestizen' im Überlebenskampf argumentieren, auch wenn sowohl die indigene als auch die mestizische 'Rasse' insbesondere durch ihre "incomparable adaptación al medio" und "las cualidades de su portentosa fuerza animal" bestechen: "Su fuerza le viene de su sangre indígena, y [...] puede renovar y renueva de un modo incesante sus energías" (*Los grandes problemas nacionales*, México 1909, S. 42, 262-263 u. 271; zitiert bei Stabb, "Indigenism and Racism", S. 408). Einige der mexikanischen Positivisten lehnten hingegen die *lucha por la existencia* ab, da diese eine Rechtfertigung für genau das sei, was die Mexikaner in ihrer Geschichte gerade hinter sich gebracht hätten: Kriege und Invasionen (vgl. Ruiz, Ayala, "Darwinism: Its Hard Core", in: Glick u.a. [eds.], *The Reception of Darwinism*, S. 239-262). Guillermo Prieto wiederum hatte das Thema, wenn er auch die Furcht vor der indigenen Rache textualisiert, in die Bahnen eines gesellschaftlichen Problems gelenkt, das es zu lösen gilt: "¿Cómo es [...] que este *fenómeno social* [...] que establece problemas tan esenciales para el porvenir de la patria no se le estudia y desentraña, no se analiza y *remedia* por nuestros hombres públicos?" (*Viajes de orden suprema*, México 1857, S. 199-200 u. 201; zitiert bei Stabb, "Indigenism and Racism", S. 409 [Herv. S.G.]). Ignacio Ramírez schließlich – Indio (bzw. Mestize) und führende Persönlichkeit der kulturellen Elite – zeichnete sich einerseits durch ein persönliches Interesse an den Rassentheorien seiner Zeit aus, andererseits durch indigenistische Positionen. Theoreme von 'rassischen Antagonismen', *guerras de castas* oder *fixen*, durch das Blut transmittierten Charakterzügen lassen sich bei einigen der hier genannten Autoren (und anderen) durchaus auch – "on occasion", wie Stabb formuliert – feststellen (ebd., S. 417). Dennoch wird auch anhand dieses Stranges deutlich, dass etwa – unter Aufrechterhaltung und 'Umleitung' rassistischer Linien – durch Vorbehalte gegenüber asiatischen Immigranten und schwarzen (Sierra) die Indios im Vorteil sind, und Auffassungen von Vererbung durch das Blut können durchaus – in Umkehrung der Vererbungslinien – gegen das spanische gerichtet sein (Ramírez; vgl. ebd., S. 417-418; Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*", S. 95-97). Als gegen die Indios gerichtete Autoren nennt Stabb einen anonymen Journalist der *Libertad* (eventuell Francisco G. Cosmes) sowie Bulnes. Insgesamt, so das Resümee von Stabb – und dies kann durch die für die Arbeit angestellten Untersuchungen (insbesondere auch die dem *Museo Nacional* geltenden) nur bestätigt werden – überwog in der von ihm analysierten Phase bezüglich Rassentheorien und der Beurteilung der Indios eine moderate Position (was durch eine vergleichende Perspektive umso deutlicher wird und überdies auf einen "soft style" der späteren mexikanischen Eugenik erweitert werden kann; vgl. Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", S. 17, 55-58, 137ff., 145-153; Suárez y López-Guazo, "The Mexican Eugenics Society. Racial Selection and Improvement", in: Glick u.a., *Reception of Darwinism*, S. 143-151). Eine weitere Schlussfolgerung impliziert (auch) die Studie von Stabb: Insofern die maßgeblichen mexikanischen Denker das Schema einer unilinearen Entwicklung aller Völker und 'Rassen' sowie einen jeweils unterschiedlichen Stand der verschiedenen Gruppen akzeptierten, implizierten die von ihnen entworfenen Programme (trotz aller Fehlannahmen und paternalistischer oder elitärer Haltungen, die dabei hineinspielten) vor allem und dennoch eines: den Imperativ, die Indios zu integrieren. Dieser letzte macht einen der Gründe aus, warum in diesem Punkt Mexiko so wichtig für den ideellen Lebenslauf Martí war. Betrachtet man also die rassistischen Prozessen eigene Ablehnung des Universellen im Lichte von Schulbildung und *educabilidad*, kann gesagt werden, dass diese Ablehnung hinsichtlich der Indios im Allgemeinen in Mexiko gerade nicht vollzogen wurde. Die postulierte Möglichkeit einer Integration der Indios in eine gesamtgesellschaftliche und nationale Dynamik bricht – trotz der bisweilen mit elitären Zügen behafteten Verordnung 'von oben' und der auch vorgebrachten indigenen Zwangsakkulturation – das in rassistischen Diskursen implizierte Theorem der Permanenz des (kollektiven, 'rassischen', ethnischen...) Zugehörigkeitstyps auf. Die Affirmation einer mestizischen Nation und Zukunft bedeutet – und dies scheint mir ein ganz entscheidender Faktor zu sein – die Negation zweier *Hardcore*-Rassismen: 1) die der These der *Nicht-Assimilierbarkeit* einer bestimmten 'Rasse' (sprich der indianischen) in Bezug auf andere; 2) die der mestizischen Pathologie und Degeneration. Das oftmals vorgebrachte Argument, die hohe Anzahl an Indios und Mestizen hätte der Ausuferung rassistischer Theorien und einer bis in die letzten Konsequenzen durchgeführten 'Rassenpolitik' in Mexiko Einhalt geboten, entbehrt sicherlich nicht einer gewissen Berechtigung: hätte im Rahmen jener von Glick und Henderson beschriebenen "economy of loss and gain" doch auch das Ansehen der sozialen und institutionellen Realitäten der Kreolen Schaden genommen: "desesperaríamos de nosotros mismos". So sollten gerade auch die Eugeniker im engeren Sinne nach Möglichkeiten und Ansätzen suchen, einerseits eine flexiblere Auffassung von 'Rasse' und Heredität zu erarbeiten, und andererseits eine 'rassische' Mischung nicht als Ursache und Ausdruck von Inferiorität, sondern als positiven Prozess zu postulieren. Die von den Rassentheoretikern entworfene Idee der 'guten Mischung' wurde in der 'wissenschaftlichen Peripherie' aufgenommen, "because the idea served the needs of peripheral peoples in an era of extreme negative racial stereotyping" (siehe dazu Leys Stepan, "The Hour of Eugenics", S.17, 138 u. 145).

¹²⁹⁴ "La arqueología mexicana en las revistas científicas del porfiriato", in: Rutsch, Serrano Sánchez (eds.), *Ciencia en los márgenes*, S. 105 u. 106. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass, wie mit Guillermo de la Peña zu formulieren wäre, die mexikanische Anthropologie vom Mythos der "Redención de la Identidad Nacional" besetzt war – einem Mythos der auf dem Postulat einer mexikanischen Nation beruhte, deren Wurzeln in der prähispanischen Vergangenheit verankert seien (vgl. "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", in: Rutsch [compil.], *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*, México 1996, S. 41-42). Auf der anderen Seite wurde die ja auch von Martí vollzogene Hinwendung zur indigenen Vergangenheit wiederholt (und nicht einer gewissen Leichtfertigkeit entbehrend) mit negativen Qualifizierungen besetzt (etwa mittels des Vorwurfs einer Verherrlichung vergangener Zeiten, der Abwendung von der Realität und sozialen Komponenten). Dem könnte zum einen entgegengehalten werden, dass die (Re-)Validation indigener Vergangenheit und Kultur auch als Vorbedingung der Umwertung von althergebrachten, stereotypen Negativurteilen und damit einer positiv(er)en Bewertung in der Gesellschaft zu verstehen ist (wobei ja eine

"base fundamental" für Martí "fe americanista" und damit sein Engagement für die "regeneración de los indios" ausmachte.¹²⁹⁵

2. Martí Bibliothek

Um die Bedeutung des Indiothemas für Martí und die Tragweite seiner entsprechenden Texte erfassen zu können, ist ein weiterer Blick auf seine (tatsächlichen und potenziellen) Quellen erforderlich, der, um einen möglichst exhaustiven bibliografischen Überblick zu ergeben, an dieser Stelle nur recht schematisch ausfallen kann, zumal zahlreiche Hinweise den Notizheften Martí zu entnehmen sind.¹²⁹⁶

Als noch recht allgemeine und auf die *conquista* verweisende Referenzen sind zunächst Bernal Díaz del Castillo mit seiner *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1632) und die *History of the Conquest of Mexico* (ca. 1843) von William Prescott zu nennen,¹²⁹⁷ von der auch eine mexikanische Ausgabe existierte: *Historia de la Conquista de México*.¹²⁹⁸ Mit Verfassern wie Cortés (hier kommen die *Cartas de relación* in Frage¹²⁹⁹), Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*¹³⁰⁰) und Las Casas¹³⁰¹ wird gerade auch das Thema der Eroberung deutlich ausdifferenziert. Es kommen hinzu: "libros de Sahagunes y Clavijeros"¹³⁰², womit Sahagúns *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (zum ersten Mal veröffentlicht 1829 in Mexiko)¹³⁰³ sowie die vierbändige *Historia antigua*

beträchtliche Menge an Material ohnehin erst im 19. Jahrhundert erschlossen wurde und schon allein deswegen Aktualität besaß). So verdeutlicht die Beschäftigung mit den hier angesprochenen Intellektuellenzirkeln vielmehr, dass die Aufwertung der indianischen *Vergangenheit* und Kultur die Basis für ein rassistischen Theorem und Stigmatisierungen entgegengesetztes Verständnis und entsprechende Kriterien bilden kann (gerade der Evolutionismusgedanke konnte die Vorstellung einer homogenen sowie durch Unfähigkeit charakterisierten indianischen 'Rasse' auffächern und war besonders günstig für die Indios Mexikos einzusetzen). Nicht umsonst sollte sich das *Museo Nacional de México* zu einer Plattform für den Indigenismus entwickeln. Zum anderen bedeuteten (trotz der auch existierenden Konflikte) die mit der Aufarbeitung der indigenen Kulturen einhergehenden Anstrengungen (Auffinden, Archivieren und Publizieren von Sammlungen, Studium der Sprachen, Übersetzung der Dokumente, Ausgrabungen, Interpretation der Monumente) letztlich Rekonstruktion vs. Zerstörung, Integration vs. Ausschluss – und dies während man im Süden *Nuestra América* im Namen von Malthus die Indios ausrottete.

¹²⁹⁵ Schon 1952 hatte Andrés Iduarte hinsichtlich der von Martí in Mexiko vorgefundenen und erlebten Rahmenbedingungen konstatiert: "Martí saca así de México la buena doctrina indigenista, que en su tiempo sólo podía darle el grupo avanzado de los hombres de la Reforma [juarista]. [...] Ya se ve que ante el caudillismo, ante la Iglesia como poder político y ante el indio, es un mexicano del 57" ("América", S. 90).

¹²⁹⁶ Von Martí gekürzt angegebene Titel werden gegebenenfalls ergänzt.

¹²⁹⁷ Prescott erscheint auch in einem unvollständig erhaltenen Fragment: "copia de autores americanos canta el descubrimiento: Macaulay—Prescott.—" (XXII, S. 146).

¹²⁹⁸ Im Appendix des zweiten Bandes (ed. de I. Cumplido, 1845) publizierte José Fernando Ramírez u.a. die Studie "Descripción de cuatro láminas monumentales conservadas en el Museo Nacional de México" (vgl. Orozco y Berra, "Dedicación del Templo Mayor de México", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 60, sowie Sánchez, Jesús, "El Congreso Internacional de Americanistas en Europa", ebd., S. 393). Wie Orozco y Berras "El cuauhcalli de Tizoc" zu entnehmen ist, wurde eine weitere Edition (oder entsprechend Band I) von 1844 (ed. V. García Torres) durch die Lithografie eines an religiösen Motiven überaus reichen und (wohl irrigerweise) als *Piedra de los gladiadores* bezeichneten Fundes ergänzt (vgl. ebd., S. 11, sowie Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 40). Auf Passagen aus Prescotts Werk griffen zahlreiche Mexikaner zurück. Während 1883 am südlichen Ende Lateinamerikas Sarmiento in sarkastischem Einklang mit Wilson und gegen Prescotts *History* gerichtet bezweifelte, "de que el agua corriese montañas arriba", und sich selbst der Darstellung der Indios in Prescotts Werk widersetzte – "Mr. Wilson, que ha rehecho la historia de Prescott, me ha servido en lo que hace a civilización de indios [...]" (*Conflicto*, S. 82 u. 59) – kritisierte man in Mexiko die auch in Prescotts Werk implizierten Vorurteile und eine als 'rassisch' definierte Antipathie gegenüber den Indios und ihren Historikern: José Fernando Ramírez. Dieser frühe Kurator des Nationalmuseums trat deutlich für die Integration einer *visión de los vencidos* ein und vermerkte, eine authentische und gerechte Geschichte der Eroberung könne nur von ihren mexikanischen Nachfahren verfasst werden. Ein Ohr, welches an die 'Harmonie' von Yankee Doodle gewöhnt sei, könne kein kompetentes Urteil zur Musikalität des Nahuatl begründen. Es ist dieser Ansatz, der mir auf eine Vielzahl von mexikanischen Argumentationen übertragbar zu sein scheint; ein Ansatz, der letztlich in der Tradition der von Antonio Alzate vertretenen Ablehnung einer mexikanischen *Bettlerrolle* steht (zur Ablehnung des Status eines *mendigo* siehe auch Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 59).

¹²⁹⁹ Von den *Cartas* existierten verschiedene Editionen, so auch eine mexikanische von 1870.

¹³⁰⁰ Auf diesen berühmten Mestizen verweist Martí in "Una comedia indígena. 'El Gregüence'", 1884, VIII, S. 338.

¹³⁰¹ In den Quellen der Zeit finden sich Hinweise auf Las Casas' *Historia de la Indias; Historia apologética* (Orozco y Berra). Die erste Ausgabe der *Historia de las Indias* datiert Vázquez auf 1875 (Madrid; "El campo de las literaturas indígenas", S. 340). Seine *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* erschien erstmals 1552 in Sevilla.

¹³⁰² "El Gregüence", VIII, S. 338.

¹³⁰³ Zu Sahagúns Werken siehe Llanos, "Sahagún y su Historia de México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª (1883), S. 71-76, sowie die Werke Brintons.

de México¹³⁰⁴ (*Storia Antica del Messico* im Original, Cesena 1780) von Francisco Javier Clavijero angesprochen sind; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (Sevilla 1615; Madrid 1723¹³⁰⁵); Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias; islas y Tierra Firme del Mar Océano*¹³⁰⁶; José (Joseph) de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias; en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas; y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno, y guerras de los Indios* (1591¹³⁰⁷; 1792)¹³⁰⁸; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl¹³⁰⁹, *Historia Chichimeca*¹³¹⁰; Bischof Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán* (Paris 1864¹³¹¹); die *Recordación Florida* von (Antonio de) Fuentes (y Guzmán)¹³¹²; die Chroniken von Juarros¹³¹³ sowie die Reiseberichte von Thomas Gage (hier müsste es sich um *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la nueva España* handeln)¹³¹⁴ und John Lloyd Stephens *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan* (2 vols., New York 1841) und *Incidents of Travel in Yucatan* (2 vols., New York 1843; Illustrationen beider Publikationen von Frederick Catherwood)¹³¹⁵ neben den Übersetzungen und Publikationen von Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, wobei für Martí insbesondere das *Popol Vuh* (das 'Buch des Rates' der Mayas) von Bedeutung war: *Popol Vuh. Le Livre Sacré et les Mythes de*

¹³⁰⁴ *Sacada de los mejores historiadores españoles, de los manuscritos y de las pinturas antiguas de los Indios*; nicht selten angeführt als *Historia de México*. 1826 erschien eine Ausgabe in London.

¹³⁰⁵ Publikationsdaten nach Alcina Franch, *El descubrimiento científico de América*, Barcelona 1988, S. 303.

¹³⁰⁶ Der erste Teil erschien 1535 in Sevilla (nochmals 1547 in Salamanca); erst 1851/55 in Madrid vollständig publiziert (vgl. Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 341). Bei Martí als "Natural Historia de las Indias" gekoppelt an eine harsche Kritik an den von Oviedo gewissermaßen auf Befehl verfassten "falsedades" und "mentiras" ("El padre Las Casas", XVIII, S. 444).

¹³⁰⁷ Als Ersterscheinung werden auch 1589 oder 1590 (Sevilla) angegeben.

¹³⁰⁸ Auf den Jesuiten Acosta deutet auch Martí "Darwin ha muerto": "[...] leía al viajero de Molina, que cantó los usos de los animales de la tierra; a Azara, cuya obra es tesoro; al buen Acosta, que dijo de *las Indias* cosas no sabidas" (XV, S. 373 [Herv. S. G.]). Martí spricht jedoch auch Joaquín Acosta, einen Oberst, an: "Joaqn. Acosta, el autor de la Historia de Nueva Granada" (XXII, S. 174). Ein weiterer Eintrag aus dem Notizheft 13 – "*Coronel Joaquin Acosta. — Descubrimiento y colonización de Nueva Granada*" – deutet auf *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*, Paris 1848 (so im Katalog der *Brinton Library* angeführt, in: Weeks, John M., *The Library of Daniel Garrison Brinton*, Philadelphia, 2002, S. 39; Martí: XXI, S. 336-337 [Herv. im Orig.]). Molina – es handelt sich offensichtlich um die *Relación* von Cristóbal de Molina – hatte positive Einschätzungen der Indios vertreten, denen Sarmiento dann entschieden entgegentrat: "Verdad es que tan bellas cualidades, las ofuscan vicios que las niegan: la pereza, la embriaguez, la ignorancia del salvaje y la altanería del animal de presa" (vgl. *Conflicto*, S. 105). Azara wird als Autor einer *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata* (Madrid 1847) in *Bunges Nuestra América* angeführt. Dabei werden die den Charrúas geltenden und wenig schmeichelhaften Aussagen Azaras funktionalisiert und "más o menos" auf alle anderen Indios übertragen (S. 107 u. 286; vgl. auch Teil I, Anm. 253).

¹³⁰⁹ Auch für indigene Verfasser dürfte klar sein, dass nach der *conquista* verschriftlichte Texte bereits Spuren okzidentaler Literatur- oder Kulturproduktion aufweisen.

¹³¹⁰ Ebenso wie die *Relaciones Históricas* in die berühmten *Antiquities of Mexico* des Lord Kingsborough integriert (London 1831-1848, vol. 9). Ixtlilxóchitl verfasste auch eine *Historia de la Nueva España* sowie eine *Historia del Reyno de Tezcuco*. Aufgrund der Bekanntheit der *Historia Chichimeca* und der Bezugnahme auf dieses Volk in "Las ruinas indias" von 1889 kann angenommen werden, dass sich Martí ebd. auf jene bezieht, wenn er "la historia del indio Ixtlilxochitl" in den Text einfließen lässt (XVIII, S. 381; erst 1891/92 kommen die Ausgaben Chaveros hinzu). Auch die *Anales de Cuauhtitlan* bilden eine Quelle für Episoden der chichimekischen Geschichte.

¹³¹¹ *Relation des choses de Yucatan (Texte espagnol et traduction française en regard [...])*.

¹³¹² Antonio de Fuentes y Guzmán weilte während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Guatemala. "His History", so Brinton, "has never been published, though several manuscript copies of it are in existence" (AAA, S. 36). Solche Kopien besaß auch Brasseur de Bourbourg. Folgender Eintrag Martí gibt einen recht guten Einblick in Thesen der damaligen Linguistik: "Ari-Argueta: en el mapa de Fuentes = *de la posesión de Argueta*. Luego en indio *ari* indicaba *señorio*. — *Y ¿arya* no significaba *señor* en Asia vieja? — De ahí *aryano*" (*Fragmentos*, XXII, S. 196 [Herv. Martí]).

¹³¹³ Vgl. Martí XVIII, S. 381. Es handelt sich offensichtlich um Juarros, Domingo, *Compendio de la Ciudad de Guatemala*, mehrere Editionen: in Auszügen 1857 und 1809; komplette Ausgabe 1810-1818. Der von Brinton "the historian of Guatemala" genannte Juarros führte auch Quiché-Quellen an (z.B. ein vom Sohn des Chignavincelut verfasstes Manuskript; vgl. Brinton, AAA, S. 32). Juarros, dessen *Historia* auch in Mexiko rezipiert wurde, verwendete wiederum als maßgebliche Quelle die *Recordación Florida* von Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (vgl. auch Martí, "Guatemala, la tierra del quetzal. W. I. Brigham", in: *El Economista Americano*, ene. 1888, VII, S. 183). Martí kannte das Werk von Juarros bevor er 1877 *Guatemala* verfasste (vgl. seinen Wortlaut ebd., OCEC, V, S. 240 u. 273).

¹³¹⁴ Thomas Gage war ein englischer Priester, der wohl ab 1625 Mexiko, Nicaragua und Costa Rica bereiste. Zwölf Jahre war er als Lehrer und Missionar in Chiapas tätig, unterrichtete jedoch auch in Guatemala. Später war er in kolonialistische Operationen der Engländer (vor allem in Jamaica) involviert. In Martí's Fragmenten finden sich sechs Seiten mit Aufzeichnungen zur "relación de T. Gage", wie es dort heißt (XXII, S. 182-188). Vgl. auch OCEC, VI, S. 100 u. 267-268.

¹³¹⁵ Brinton nennt *Travels in Yucatan*, London 1843; vgl. dazu *Myths of the New World*, S. 321; AAA, S. 38; *Maya Chronicles*, S. 92.

l'Antiquité Americaine, avec les livres héroïques et historiques des Quichés (Paris 1861).¹³¹⁶ Nicht auszuschließen ist, dass Martí auch folgende Werke von Brasseur (zumindest teilweise) kannte: *Bibliothèque Mexico-Guatemalienne* (Paris 1871); *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (Paris 1857-59);¹³¹⁷ in den Blick geraten hier auch die *Monuments anciens du Mexique, Palenqué et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique* (Paris 1866; Texte rédigé par Mr. Brasseur de Bourbourg; Illustrationen von Waldeck). Ferner publizierte und kommentierte Brasseur Diego de Landas *Relation des choses de Yucatan* (Paris 1864).¹³¹⁸ Waren viele der von Brasseur aufgestellten Thesen gerade im 19. Jahrhundert (und bei Martí) auch umstritten, gehörte er zu denjenigen, die sich den Thesen zum *salvajismo* der Indios entgegenstellten.¹³¹⁹

Im Rückblick auf eine jugendliche Übersetzung von "A Mystery" des Lord Byron erklärt Martí die außergewöhnliche Bedeutung der Lektüre des *Popol Vuh*:

Viví unos días en pleno paraíso: me parecía que bebía, como me ha parecido luego leyendo a Homero, y el Schab-Nameh y el Popol Vuh,—la leche de la vida.¹³²⁰

Der von Martí 1884 publizierte Artikel "El *Popol Vuh* de los quichés. Páginas del libro de José Milla"¹³²¹ geht zunächst auf die (bzw. ein Kapitel der) *Historia Antigua de Centro América* des Guatemalteken Milla zurück.¹³²² Im Rahmen der geradezu abenteuerlichen Geschichte des ursprünglich von einem Padre Francisco Ximénez in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts transkribierten und lange Zeit verschwundenen *Buch des Rates* wurde es in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Charles Etienne Brasseur de Bourbourg ins Französische übersetzt und 1861 in Paris unter dem Titel *Popol Vuh. Le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine* veröffentlicht.¹³²³ Auf dieses griff Martí dann ebenfalls zurück.¹³²⁴

Archäologisch orientierte Berichte wie die von Desiré Charnay¹³²⁵ oder Le Plongeon¹³²⁶ (vor allem

¹³¹⁶ Eine sehr schöne deutsche Ausgabe ist leicht zugänglich und erleichtert den Einstieg in die Thematik: *Popol Vuh. Das Buch des Rates*, aus dem Quiché übertragen und erläutert von Wolfgang Cordan, München 1998 (1962). Am Rande werde ich auch auf eine guatemalteke Edition zurückgreifen, welche auf der Version Brasseurs basiert: *Popol Vuh. El libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana*, Según el texto francés del abate Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, Guatemala 1972. Von Brasseurs Publikationen wären auch zu nennen: 1) *Grammaire de la Langue Quiché*, Paris 1862; 2) *Manuscrit Troano: Etudes sur le système graphique et la langue des Mayas*, Paris 1869-70. Zum sogenannten Kodex Troano hat auch Brinton gearbeitet, z.B.: "Introduction" zu Thomas, Cyrus, *A Study of the Manuscript Troano*, Washington 1883. Wenn eine Folie desselbigen von José María Melgar y Serrano in "Juicio sobre lo que sirvió de base á las primeras teogonías" (Veracruz 1873) publiziert wurde, fällt wiederum auf, dass Martí diesen Gründer der *Sociedad Arqueológica* von Veracruz in der *Revista Universal* bespricht und dabei auch "libros escasisimos" erwähnt (OCEC, IV, S. 354; vgl. dazu auch Brinton, *Maya Chronicles*, S. 65; "Los Libros de Chilan Balam", trad./notas Francisco del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 100 u. 106).

¹³¹⁷ In spanischsprachigen Studien des 19. Jahrhunderts oftmals angeführt als *Historia de las Naciones Civilizadas (de México)*; zumindest die vier "Cartas de Introducción" dieses Werkes wurden in französischer und spanischer Version 1851 in Mexiko publiziert (siehe Arriola, "Prólogo", in: *Popol Vuh. El libro sagrado*, S. 37-38).

¹³¹⁸ Zu Brasseurs Rolle in der Rezeption des *Códice Chimalpopoca* (*Anales de Cuauhtitlan*) vgl. hier, Anm. 1188ff.

¹³¹⁹ Vgl. *Popol Vuh. El libro sagrado*, S. 347-348.

¹³²⁰ *Fragmentos*, XXII, S. 285.

¹³²¹ VII, S. 177-180.

¹³²² Der Titel erscheint so in VII, S. 177. Zu Milla vgl. auch *Guatemala*, publiziert 1878, OCEC, V, S. 273-274. In diesem offensichtlich 1877 verfassten Büchlein erwähnt Martí die "historia del que fue Reino y Capitanía General de Guatemala, desde los tiempos en que por tierras y princesas peleaban kachiques, quichés y zutujiles [...]."

¹³²³ Nachdem Carl Scherzer 1857 eine erste spanische Version in Wien in Druck gegeben hatte.

¹³²⁴ Vgl. "Cuaderno de apuntes 13", XXI, S. 336, in dem Martí eine Theorie Brasseurs wiedergibt. Er erwähnt selbst die Existenz der ersten Übersetzung des Pater Ximénez: "y en este libro [...] [W. I. Brigham] halla lugar, con ayuda del buen obispo Juarros y el capitán Fuentes, de la "Recordación Florida", y el "Popol Vuh", que tradujeron Brasseur y Ximenes, y Milla, que tomó su historia de éstos, para narrar en fieles versículos la pintoresca creación de la biblia quiché [...]" (*Guatemala, la tierra del quetzal*), in: *El Economista Americano*, ene. 1888, VII, S. 183).

¹³²⁵ Persönlichkeiten wie Stephens, Charnay, Waldeck, Dupaix oder Humboldt (Le Plongeon wäre hinzuzufügen) werden von Alcina Franch zu den "arqueólogos viajeros" gezählt (*Arqueólogos o anticuarios*, S. 136).

¹³²⁶ "Las ruinas indias" von 1889 liefert folgende bibliografische Angaben: "los viajes de Le Plongeon", "la historia del indio Ixtlilxochitl", "la 'Recordación Florida' del capitán Fuentes", "las Crónicas de Juarros", "la Historia del conquistador Bernal Díaz del Castillo", "los Viajes del inglés Tomás Gage", "Bartolomé de las Casas", "los libros del americano Stephens, de Brasseur de Bourbourg y de Charnay, de Le Plongeon y su atrevida mujer, del francés Nadaillac" (XVIII, S. 381, 382, 387). Le Plongeon publizierte: *Archeological Communication on Yucatan* (1878), *Ensayo sobre la antigüedad de la lengua maya* (1880), *Vestiges of the Mayas* (1881) und *Mayapan and Maya Inscriptions* (1881); auf seine Frau kommen

mit der Figur des Chac-Mool assoziiert¹³²⁷) und die kulturanthropologischen Studien von Tylor und Lubbock sind der (virtuellen) Bibliothek hinzuzufügen, was jedoch vor allem für die dem Bereich der Mythologie, Religion und Ethnologie zuzurechnenden Publikationen von Daniel Garrison Brinton (1837-1899) gilt. Dieser gehörte zu den von Martí bevorzugten Referenzautoren und wurde von ihm den Lateinamerikanern insbesondere ans Herz gelegt.¹³²⁸ So wird seine Kenntnis einiger indigener Quellen durch die Werke Brintons vermittelt. Zu dessen Hauptwerken zählen: aus der Reihe *Library of Aboriginal American Literature*: 1) *The Maya Chronicles* (1882), in denen neben zahlreichen Informationen wie etwa zum Kalendersystem Auszüge verschiedener *Books of Chilam Balam* der Mayas dem Publikum vorgestellt und erläutert wurden;¹³²⁹ 2) *The Güegüence; a Comedy Ballet in the*

die *Notes on Yucatán* (1878) (so in OCEC, V, S. 395). Martí gibt ferner mehrere Nummern des *Scientific American* an, in denen Le Plongeon von seinen Ausgrabungen berichtete ("Carta de Nueva York", in: *La Nación*, 6 de jun. 1884, *EEU*, S. 352; vgl. auch "Antigüedades americanas. Los esposos Le Plongeon", in: *Anuario del CEM* 5 [1982], S. 15). Zu Nadaillac vgl. Lamore, "Martí y las razas", S. 55; J. F. Albert du Pouget, "marqués de Nadaillac", hatte etwa in der *Revue des Deux Mondes* 1884 den Artikel "L'Anthropologie et les sacrifices humains" publiziert und die These von "razas inferiores" vertreten, "fatalmente condenadas a desaparecer" "al contacto de razas superiores". Als entsprechende Replik Martí liest Lamore denn: "[...] hay que dejar vía libre a cada raza, si no se ha de estorbar la armonía del universo [...]: ni ¿quién cree que sin atraerse un castigo lógico pueda interrumpirse la armonía espiritual del mundo, cerrando el camino, so pretexto de una superioridad que no es más que grado en tiempo, a una de sus razas?" ("El terremoto de Charleston"). Zu Charnay vgl. hier, Anm. 1494.

¹³²⁷ Die (oder eine) berühmt gewordene Figur des Chac-Mool wurde von Augustus Le Plongeon (und seiner Frau) zwischen 1874 und 1875, also um die Zeit, während der Martí in Mexiko lebte, in Chichén Itzá gefunden. "Pero soberbia y vengadora acaba de erigirse, allá en el fondo de intrincada selva, la estatua de Chac Mool", so die dramatischen Worte Martí (XIX, S. 443). Als er 1877 nach Yucatán reiste, hatte er Gelegenheit, die Geschichte des bis dato wichtigsten archäologischen Funde der Halbinsel gleichsam aus der Nähe zu erleben und die Statue zu besichtigen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Havanna reiste Martí Anfang März 1877 über Progreso nach Guatemala, wobei er ca. eine Woche in Yucatán weilte und nach seinen eigenen, späteren Angaben Chichén Itzá besichtigt haben muss. In Mérida (wo er sich nach Herrera Franyutti ab dem 1. März ca. fünf Tage aufhielt) lernte er Juan Peón Contreras, den Bruder des mit Martí befreundeten Autors José Peón Contreras, kennen. Juan Peón Contreras, Direktor des damaligen *Museo Yucateco* und maßgeblich in die Geschichte der Chac-Mool-Statue involviert, ließ diese nach Mérida transportieren, wo sie nach einem beschwerlichen Transport via Izamal am 1. März gebührend empfangen wurde. Es war dieser Kontext, in dem der Direktor des *Museo Yucateco* Martí Zugang zur Statue verschaffte (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 202-205; zu Juan Peón Contreras vgl. Martí, "Sección Constante", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 1881, XXIII, S. 67-69; "Antigüedades mexicanas", 1883, VIII, S. 327). Während dieses Aufenthalts machte Martí zudem Bekanntschaft mit Le Plongeon (vgl. "Isla de Mujeres", marzo 1877, OCEC, V, S. 40-42). Die Originalstatue wurde später in das *Museo Nacional* der Hauptstadt gebracht. Martí referiert: "[...] el gobierno, en virtud de la ley que prohíbe la extracción del país mexicano de ningún tesoro histórico ni artístico de México, se apoderó de la valiosísima reliquia, que, luego de haber sido llevada en triunfo a la capital de Yucatán, fue transportado con gran pena de los yucatecos, que la querían para su museo particular, al museo nacional de México" ("Antigüedades mexicanas", VIII, S. 328). Die Geschichte der Entdeckung Chac-Mools wurde denn in den *Anales del Museo* eingehend abgehandelt. Schon vor der definitiven Publikation einer entsprechenden Studie von Le Plongeon (es handelt sich offensichtlich um *Archaeological Communication on Yucatán* von 1878) erschien: Sánchez, Jesús, "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool ó Rey Tigre" (1878? 1877?), t. I (1877-79), S. 270-278; auch Carlos Fernández nimmt darauf Bezug in: "Antigüedades mexicanas (Conclusión)", t. III, entr. 3ª (1883), S. 69. Zu Le Plongeon selbst gibt Sánchez in den *Anales del Museo*, t. I, S. 273, die von Stephens Salisbury jr. publizierte *Relación de los descubrimientos del Dr. Le Plongeon en Yucatan* [*Dr. Le Plongeon in Yucatan, his account of discoveries*], Worcester 1877, an; eine vergleichende Studie von Herrera y Pérez erschien im Juni 1877 in *La Voz de México*: "Estudios históricos. La *Cempoalxochitl* ó corona americana. Estudio décimonono. Chac-Mool". Dem Namen *Rey Tigre* und einigen Thesen des Entdeckers begegneten diese Autoren mit Skepsis (Wortlaut Fernández "[...] la célebre estatua del Rey Chac-Mool, ó Rey Tigre, según el descubridor"). So hält auch Martí, der Chac-Mool nicht nur wiederholt bespricht, sondern der Statue gar ein Drama zu widmen gedachte, zu dieser fest, "que él [Le Plongeon] llamó 'Rey Tigre'", "a su juicio", "cree haber hallado vestigios de palabras caldeas" ("Antigüedades mexicanas", 1883, VIII, S. 328; vgl. auch "Sección Constante", 1881, XXIII, S. 67-69; "Cuaderno de apuntes 16", XXI, S. 357-360; sowie "Cuaderno 3", S. 106-107: "Sobre el descubrimiento de Chacmool:—versión del descubridor"). Ferner wird Folgendes deutlich: Der den von Le Plongeon getätigten Fund und dessen Transport ins Nationalmuseum der Hauptstadt abhandelnde Passus, welcher von Martí in "Antigüedades mexicanas" 1883 in *La América* publiziert wurde, entspricht dem bereits am 8. November 1881 in der "Sección Constante" der *Opinión Nacional* in Caracas veröffentlichten Text (XXIII, S. 68). Diesen Passus hat Martí also 1881 verfasst. Dies kongruiert denn auch mit der in der entsprechenden Passage *beider* Texte angegebenen Datierung des Fundes und der damit einhergehenden Querelen auf "cuatro años hace": 1877. Die zwei Abschnitte, welche in "Antigüedades mexicanas" jenen "hallazgo notable" der mexikanischen Archäologie, das *Museo Nacional* sowie den Inhalt der dritten *entrega* des Jahres 1883 der *Anales del Museo* behandeln, hat Martí dem bereits 1881 herausgebrachten Text schlichtweg zusätzlich vorangestellt.

¹³²⁸ Es steht außer Frage, dass einige Arbeiten des 19. Jahrhunderts wie etwa die zur *Piedra de Tizoc* eher der Ebene des 'Herantastens' entsprachen (León y Gama, Dupax, Humboldt, J. F. Ramírez, Orozco y Berra, *Anales del Museo Nacional*) und Daten bzw. Theorien wie etwa auch die von Brinton publizierten revidiert wurden (spekulativ bleibt jedoch auch die heutige Amerikanistik in nicht wenigen Aspekten). Es geht in dieser Arbeit jedoch keinesfalls um einen aktuellen Datenstand, mithin eine Darstellung indigener Kulturelemente, wie sie heutzutage möglich ist. Vielmehr handelt es sich um den Versuch, den Weg und den Kontext Martí's nachzuzeichnen; den Versuch, mich also so nahe wie möglich an denjenigen Quellen zu orientieren, die Martí tatsächlich (und mitunter potenziell) zur Verfügung standen. Orientierungspunkte sind die Angaben, die Martí selbst hinterlassen hat.

¹³²⁹ *Los Libros de Chilam Balam*, die Bücher der Jaguar- oder, wie bei Brinton, Tigerpriester ("*balam*—literally, 'tiger', *Maya*

Nahuatl-Spanish Dialect of Nicaragua (1883);¹³³⁰ 3) *Ancient Nahuatl Poetry, containing the Nahuatl text of XXVII ancient Mexican poems, with a translation, introduction, notes and vocabulary* (1887)¹³³¹; des Weiteren: *Aboriginal American Authors, and their Productions; especially those in the Native Languages. A Chapter in the History of Literature* (1883)¹³³²; *The Myths of the New World: The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas* (1868),¹³³³ wobei letzteres Werk von Martí nicht explizit genannt wird, jedoch insbesondere mit seinem eigenen Fragenkatalog korrespondiert. Von diesen Titeln werden bei ihm neben den Bänden der "Biblioteca" bzw. *Librería de literatura americana aborigen*¹³³⁴ folgende genannt bzw. rezensiert: "El Gregüence" (sic!, 1884)¹³³⁵, "Autores americanos aborigenes" (1884),¹³³⁶ "Noticia de los Datos Actuales para el Estudio de la Cronología Prehistórica de

Chronicles, S. 69); mitunter auch als *Maya Prophecies* bezeichnet, da sie "originals or echoes of the mystic songs of the priests of Kukulcan and Itzamna" enthalten, "deities of the Maya pantheon, who were supposed to inspire their devotees with the power of foretelling the future" (Brinton, AAA, S. 52). Begriffen wie 'Tempel' oder 'Priester' ist, wie letztlich Brinton selbst nicht müde wurde anzumerken, aufgrund ihrer Bedeutung in der Originalsprache mit Vorsicht zu begegnen: das Wort *ahkin*, von *kin*=Sonne, Tag, Zeit bedeutet eher "he who was familiar with the day and times, with the calendar, and also with the past and the future" (*Maya Chronicles*, S. 248; zu diesem Thema vgl. auch Anm. 1436).

¹³³⁰ *Brinton's Library of Aboriginal American Literature*, Number III, 1883, publiziert und kommentiert von Brinton sowie charakterisiert durch einen "often highly Rabelaisian" "humor" (AAA, S. 58). *Güegüence* leitet sich aus dem Nahuatl *huehuentzin* ab: *huehue*="old man" + *tzin*="the referential termination", "denoting reference or affection" + "intercalating the euphonic *n*": "the honored elder" oder "the dear old man" (*Güegüence*, New York, AMS Press, 1969, reprinted from the edition of 1883, Philadelphia, S. XLV). Der Text an sich stammt aus der Sammlung von Karl Hermann Berendt.

¹³³¹ Im Folgenden ANP.

¹³³² Ein Buch, das bereits im durchaus programmatisch zu verstehenden Titel einem eurozentrischen Literaturbegriff und entsprechenden "prejudices of race" oder "preconceived theories of evolution", wie es schon im ersten Abschnitt heißt, entgegentritt (S. 9; vgl. auch S. 10). Auffallend ist auch der wiederholt und ganz ähnlich eingesetzte Begriff "faculty". Das Buch entspricht einer ausgearbeiteten Version des auf dem Kopenhagener Amerikanistenkongress vom August 1883 präsentierten *paper*. Die bei Brinton und auch in den *Anales del Museo* erwähnten Amerikanistenkongresse der damaligen Zeit (z.B. Luxemburg, 1877; Madrid, 1881; Kopenhagen, 1883) werden auch von Martí fokussiert (z.B. "Autores americanos", VIII, S. 337; XIV, S. 100-101 u. 120f.).

¹³³³ Im Folgenden MNW (Ausgabe von 1976).

¹³³⁴ Für seine *Library of Aboriginal American Literature* sammelte, übersetzte und kommentierte Brinton mit einem enormen Aufwand indianische Texte zu Mythologie, Geschichte und Religion.

¹³³⁵ Martí hat dieses auf das 16. Jahrhundert zurückgehende Stück recht eingehend besprochen; unverständlich ist es daher, dass auch in einer der anderen Rezensionen "'El Gregüence'" gedruckt wurde (VIII, S. 342). Er versteht das Stück unter anderem und recht treffend als "comedia maestra escrita después de la conquista en un dialecto burdo, mezcla de castellano bajo y náhuatl corrompido" sowie als "zarzuela india" ("El Gregüence", VIII, S. 340). In der Rezeptionsgeschichte dieses Stücks dürfte Martí für den lateinamerikanischen Raum tatsächlich an einer der ersten Stellen – wenn nicht an erster Stelle – stehen.

¹³³⁶ Aus Brintons langer Forschungsarbeit gingen dreiundzwanzig Bücher und mehr als zweihundert Artikel und Essays zu anthropologischen und ethnologischen Themen hervor. So wären zusätzlich zu erwähnen: *American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent* (1882), *The Journey of the Soul* (1883), *Religions of primitive peoples* (1897), *Rig Veda Americanus*, *The Lineal Measures of the semi-civilized Nations of Mexico and Central America* (1885). 1885 gab er zudem die *Annals of the Kakchiquels* heraus, auch unter dem Namen *Memorial de Sololá* oder *Tzololá* bekannt (französische Übersetzung: Brousseau; Rückübersetzung ins Spanische: Juan Gavarrete, *Memorial de Tecpán Atitlán*, Guatemala 1873). In einem kulturalanthropologischen Ansatz, wie er in Brintons *Myths of the New World* vertreten wird, gehörten Stufen und Stadien von *barbarism* und 'Zivilisation' sowie komparatistische Konstellationen von Unter- und Überlegenheit gewissermaßen zum guten Ton. Durchaus mögen gewisse Völker oder 'Stämme' als "brute" oder "most brutish" angesehen werden (S. 29) oder Sprachen Ausdruck von "superiority", eines "high type" bzw. einer "low position" sein (S. 8). Ideografische Schriftsysteme und ein an der Erinnerungsfähigkeit ausgerichtetes Lernen mögen das 'freie Denken' einschränken und so letztlich eine kulturell – nicht biologisch-rassistische – bedingte, das Entwicklungspotenzial hemmende Inferiorität bedeuten (vgl. MNW, S. 18-21; Teil II, Anm. 539). Dennoch zeigt sich bei Brinton (auch schon in MNW) das Bemühen, die kulturellen sowie mentalen Fähigkeiten und Leistungen jener 'Barbaren' oder 'Wilden' anhand ihres Kontextes und ihrer konkreten Lebensumstände zu beurteilen und anzuerkennen. Die sich daraus ergebenden Differenzen zwischen den einzelnen Völkern sollen gerade nicht zugunsten einer verabsolutierenden Generalisierung aufgehoben werden. "Give a race this", heißt es hinsichtlich einer nicht strikt durch memorierende Wiederholung konditionierten "free activity of thought", "and it will guide it to civilization as surely as the needle directs the ship to its haven" (S. 19). "The most competent observers are agreed that American art, whatever similarities may be found in it to that of the Old World, bears an undoubted stamp of indigenous growth. [...] the famous Aztec race, who founded the empire of Anahuac, and raised architectural monuments rivalling the most famous structures of the ancient world. [...] their uncommon skill in the arts." – "[...] These four nations, the Aztecs, the Mayas, the Muyscas and the Peruvians, developed spontaneously and independently under the laws of human progress what civilization was found among the red race. They owed nothing to Asiatic or European teachers." (Herv. S.G.). Die Einheit der menschlichen Spezies wird jedoch nicht nur in den Vorbemerkungen von Brintons MNW zum Grundsatz erhoben, sie unterliegt all seinen vergleichenden Studien im Feld der Mythen und Religionen: "[...] all artificial divisions into tropical or temperate, civilized or barbarous, will in the present work, so far as possible, be avoided, and the race will be studied as a unit, its religion as the development of ideas common to all its members" (ebd., S. 39). Ein Zitat mag diesen in einem Beispiel der Kulturalanthropologie gegebenen Zusammenhalt der Völker und 'Rassen' verdeutlichen: "[...] in all that we can suppose to constitute specific unity, the human race is one [...] – "but from it we may draw evidence of the unity of our species far weightier than any unity of anatomy, evidence of the *oneness* of emotion and thought" (S. 2 [Herv. S.G.]): *oneness* des Denkens, des Fühlens, des Blutes. Die in den Vorbemerkungen applizierten Konzepte von kultureller

América" bzw. "La cronología prehistórica de América. Daniel G. Brinton" (1887)¹³³⁷ und zusätzlich "Las leyendas mayas" (*The Maya Chronicles*) sowie "Gramática de la lengua Cakchiquel". Aufgrund des Interesses am Werke Brintons (sowie dessen Funktion für Lateinamerika)¹³³⁸ und einiger Formulierungen Martí's kann jedoch angenommen werden, dass ihm durchaus noch weitere Publikationen Brintons bekannt waren. So hebt er "entre otros libros"¹³³⁹ gerade auch die Kenntnisse des Nordamerikaners im Bereich der indigenen Mythen hervor, was mir auf *The Myths of the New World* hinzudeuten scheint.¹³⁴⁰ Er erwähnt den Wissenschaftler zudem nicht nur zusätzlich 1887 in "Sobre la ciencia. Asamblea anual de la 'Sociedad para el adelanto de las ciencias'"¹³⁴¹, sondern auch 1888 in "Curiosidades americanas" mit Blick auf vor allem indianische Mythologie.

In seine Kollektion¹³⁴² nahm Brinton z.B. auch Arbeiten des französischen "Mayanist" Charles Etienne Brasseur de Bourbourg und den Nachlass des deutschen Naturwissenschaftlers und Ethnologen Karl Hermann Berendt auf.¹³⁴³ Nicht nur die mexikanischen *Anales del Museo* finden zudem Eingang in die Publikationen Brintons, sondern neben Sánchez Solís auch der mit Martí gleichfalls

Evolution und Superiorität (ohne Frage auch der Endogruppe) erhalten also auch schon dadurch ein gewisses Gegengewicht. Diese Idee der menschlichen Einheit äußert sich in *MNW* etwa in dem häufigen Gebrauch des alle Menschen umfassenden Singulars "the race" oder "man" (z.B. S. 186 u. 187-188). Was bei Brinton immer wieder im Zentrum seiner Religionsvergleiche steht, ist eine grundlegende Identität des menschlichen Verstandes. Inwieweit er von den in *MNW* noch greifenden evolutionistischen Schemata – besser wäre es, von einem Gesamtrahmen zu sprechen, durch den bestimmte kulturelle Phänomene bewertet werden –, in späteren Publikationen abkommt, verdeutlicht etwa *Aboriginal American Authors*: "The *Book of Rites* of the Iroquois [...] has thrown a remarkable light [...] on the mental characteristics of the red race in general. It is a refutation of the unscientific assumptions of a good many would-be scientific men, who are self-blinded by their theories of development to obvious facts in the mental powers of uncultivated tribes" (S. 21-22). In der Einführung des 1883 erschienenen Werkes richtet sich Brinton gegen die Vorstellung der Indios als "savages, capable, at best, of but the most limited culture. Such an opinion has been fostered by prejudices of race, by the jealousy of castes, and in our own day by preconceived theories of evolution" (S. 9). Die literarischen und sprachlichen Qualitäten bzw. Fähigkeiten der "aborigines of America" würden nur von denjenigen verneint, "whose acquaintance with them has been superficial, or derived from second-hand and doubtful sources" (S. 10). Brinton richtet sich explizit gegen diejenigen, die er in Bezug auf die indianischen Kulturen und menschlichen Anlagen als "ignorant or prejudiced" bezeichnet (vgl. ebd., S. 55; Teil I, Anm. 213). So könnte man zusammenfassen, dass er, ausgehend von europäischen Bewertungsstandards und evolutionären Schemata, welche das Feld der Anthropologie beherrschten, anhand und aufgrund seiner Studien dazu beigetragen hat, jene Typologien und Theoreme sowie ihre Gültigkeit und wissenschaftliche Validität zu hinterfragen und zu relativieren. Mit Konzepten von 'Wilden', 'Barbaren' und Superioritätsverhältnissen nähert er sich den Vorstellungen der 'Barbaren', um festzustellen, dass sie vielleicht abergläubisch, aber gar nicht 'so barbarisch' sind. Wenn Martí nun die Arbeiten des nordamerikanischen Forschers den Lateinamerikanern als Pflichtlektüre präsentiert und urteilt: "Los Estados Unidos tienen muy buenos americanistas, y Daniel S. Brinton es de los mejores" (hier wurde in den *OCEN* fälschlicherweise ein G. als S. transkribiert, "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 337) oder ergänzt: "[...] los mitos de Centro América en los tiempos indígenas, que nadie conoce hoy mejor que el filadelfiano Daniel Brinton: no hay mesa de americanista que éste cabal sin sus obras [...] ("Curiosidades americanas", *EEU*, S. 1112 [Herv. S.G.]), dann auch, weil er selbst 1884 bereits einen solchen Kenntnisstand zu den indianischen Kulturen erlangt hatte, dass er sich als befähigt ansah, ein zutreffendes Urteil über Brinton zu fällen (seine Einschätzung von Brasseur ist – ebenso zutreffend – deutlich negativ). Die Grundabsicht der beiden Männer ist ähnlich: "Brinton [...] está sacando a luz lo que ha podido hallarse de poesía y drama aborígen, y lleva publicado un índice cabal de los libros más notables sobre nuestra América [...]" ("Sobre la ciencia", 1887, *EEU*, S. 921).

¹³³⁷ In: *El Economista Americano*, Nueva York, agosto 1887, VIII, S. 341-242. Der so betitelte Artikel Martí's basiert auf Brintons "Noticia de los Datos Actuales para el Estudio de la Cronología Prehistórica de América", einem Vortrag, den dieser während der Jahresversammlung der *American Association for the Advancement of Science* in New York gehalten hatte. Diese ist Thema von Martí's "Sobre la ciencia. Asamblea anual de la 'Sociedad para el adelanto de las ciencias'", veröffentlicht am 8. Sept. 1887 im mexikanischen *El Partido Liberal* (verfasst im August; *EEU*, S. 920-924). Die in letzterem Artikel integrierte, dem Vortrag Brintons geltende Passage ergänzt also Martí's "La cronología prehistórica de América. Daniel G. Brinton". Wenn er sich folglich auf die "Noticia de los Datos Actuales" des Nordamerikaners bezieht, geht dies offensichtlich auf seine Präsenz in der Jahresversammlung zurück.

¹³³⁸ Die Bücher Brintons zu indianischen Themen wurden von Martí vor allem über *La América* bekannt gemacht, deren Grundidee er im Rückgriff auf die Rubrik der *Biblioteca americana* im Januar 1884 erläutert hatte: "Hablamos de esos libros que recogen nuestras memorias, estudian nuestra composición, aconsejan el cuerdo empleo de nuestras fuerzas, fian en el definitivo establecimiento de un formidable y luciente país espiritual americano [...]. De tales libros hará *La América* su biblioteca" ("*Biblioteca americana*", in: *La América*, Nueva York, ene. 1884, VIII, S. 314).

¹³³⁹ "La cronología prehistórica", VII, S. 342.

¹³⁴⁰ Auch *Ancient Nahuatl Poetry* von 1887 kommt hier insbesondere in Frage.

¹³⁴¹ Deren Präsident Brinton wiederum zeitweilig war.

¹³⁴² Die heutige, an der Universität von Philadelphia bestehende Brinton-Kollektion umfasst über 120.000 Bände, denen Material von 400 Jahren entspricht.

¹³⁴³ Der 1878 verstorbene Berendt war u.a. Mitbegründer der in Cobán (Guatemala) erschienen Zeitschrift *El Quetzal* und vor allem in Südmexiko und Zentralamerika tätig. Neben einer regen Kopier- und Sammlertätigkeit publizierte er in verschiedenen Zeitschriften wie der *Revista de Mérida* und veröffentlichte die *Recetarios de Indios en lengua Maya. Índices de plantas medicinales y de enfermedades* des damals oft angeführten Pío Perez (Mérida 1870). Seine Kollektionen galten als für die Amerikanistik sehr wertvoll.

befreundete Alfredo Chavero.¹³⁴⁴ Letztgenannter arbeitete sogar mit dem nordamerikanischen Wissenschaftler zusammen.¹³⁴⁵ Für seine Recherchen im Zusammenhang mit den berühmten Oden von Netzahualcōyōtl, die im Katalog des Lorenzo Boturini und einem Werk von Mariano Veitia (oder Veytia) genannt wurden, arbeitete Brinton in der *Lenox Library* in New York um das entsprechende, dort lagernde Manuskript von Veitia zu überprüfen.¹³⁴⁶ Dort arbeitete wiederum auch Martí:¹³⁴⁷ "[...] y algunos de los hombres buenos de New York tratan de que todos los libros se abran a los pobres. Hay librerías famosas, como la de Lenox, que es casa monumental, colgada de excelentes pinturas, y sobrecargada de ricos anaqueles, llena de libros raros y preciados."¹³⁴⁸ Die Lenox-Bibliothek hat Martí jedoch ganz *gezielt* für Studien zu indigenen Themen genutzt:

Iba pensando en la bibl. de Lennox [sic!], que queda cerca, [...] iba pensando en los códices y pergaminos de historia de América que suelo hojear en la biblioteca con manos filiales y avaras: ¡quién tuviera en los dedos mangas de fraile, para que se colaran por ellos sin ser vistos, como las limosnas de los fieles, aquellos libros amados! [...] para llevarme pegadas a los vestidos aquellas crónicas donde humea sangre caliente, y rechinan las junturas de las corazas!¹³⁴⁹

Der von mir verwendete erste Band der *Anales del Museo Nacional de México* weist diverse Stempel der Lenox-Bibliothek auf.

In seinen Fragmenten nennt Martí als Referenzen nicht nur Le Plongeon, Brasseur und Aristides Rojas, sondern auch Berendt.¹³⁵⁰ Zudem hat Martí sich, wie aus dem entsprechenden Passus hervorgeht, näher mit Letzterem befasst. So ist es eine zehnbändige, zentralamerikanischen Dokumenten und Themen gewidmete Publikation von Berendt, die Martí 1885 in *La Nación* ankündigt.¹³⁵¹

Neben López de Gómara und Humboldt (Martí nennt "Monumentos americanos"¹³⁵², *Histoire de la Géographie du Nouveau Monde*¹³⁵³ sowie *L'Examen Critique de l'Histoire de la Géographie*¹³⁵⁴) sind ferner aufzuführen: die *Antigüedades peruanas* von Mariano Eduardo Rivero sowie eventuell ein Buch mit dem Titel *Memorias científicas* desselben Autors;¹³⁵⁵ die *Historia de la literatura en Nueva Granada*

¹³⁴⁴ Brinton und Chavero griffen zudem beide auf die unter der Mitwirkung von Martí's Mentor Sánchez Solís publizierten *Anales de Cuauhtitlan* zurück.

¹³⁴⁵ So überprüfte Chavero, der ein bis dato unveröffentlichte Manuskript von Carlos de Sigüenza y Góngora besaß, dieses auf Bitten Brintons auf die Wiedergabe alter *náhuatl*-Poesie (vgl. Brinton, *ANP*, S. 32-33).

¹³⁴⁶ Vgl. *ANP*, S. 34. Das in diesem Kontext von Brinton angeführte Fragment eines Werks von Boturini zur *Virgen de Guadalupe*, in dem letztlich die Oden Netzahualcōyōtls in der spanischen Übersetzung von Ixtlixōchitl festgehalten waren, kommentierte Chavero ebenfalls in Band III (1882-86) der *Anales del Museo*. Veitia (der das vielfach angeführte Projekt Boturinis fortsetzte) hatte insbesondere auf Ixtlixōchitl zurückgegriffen und verfasste u.a. eine *Historia Antigua de México* (México 1836) sowie die *Historia del origen de las gentes que poblaron la América Septentrional que llaman la Nueva España* (in Kingsborough, vol. VIII, London 1848). Das Original der letzteren *Historia* ist es, welches nach Brinton in der Lenox-Bibliothek lagerte.

¹³⁴⁷ Was natürlich heißt, dass Veitia Martí zugänglich war.

¹³⁴⁸ "Carta de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 6 de feb. 1882, IX, S. 241; *EEU*, S. 174.

¹³⁴⁹ *Fragmentos*, XXII, S. 253. Den Begriff "pergamino" nennt Martí häufig im Kontext indigener Geschichte.

¹³⁵⁰ XXII, S. 23; dort als Berendht abgedruckt. Der auch in den *Anales del Museo* oftmals als Autorität genannte Berendt hatte etwa auch die indianische Komödie *El Güegüence* entdeckt, die dann von Brinton übersetzt und von diesem und Martí kommentiert wurde.

¹³⁵¹ Vgl. "Cartas de Martí", 20 de ag., X, S. 268.

¹³⁵² "Curiosidades americanas", *EEU*, S. 1113.

¹³⁵³ "Cuaderno de apuntes 13", XXI, S. 337.

¹³⁵⁴ "Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 377. Martí zitiert zudem einen Brief Humboldts an Lalande: "Y le pareció que las estrellas brillaban, no con la luz fría de las estrellas del norte; sino con la luz (elocuente y centelleante) de los astros de la América del Sur" ("Cuaderno 13", ebd., S. 329).

¹³⁵⁵ Vgl. "Cuaderno de apuntes 8", 1880-82, XXI, S. 243: "Antigüedades peruanas" de Mariano Eduardo Rivero. [...] En Eten—en la nueva provincia de Otuzco se habla una lengua que nadie en el resto del Perú comprende. Rehúyen los habitantes toda mezcla. Dicese que en Lima uno de Eten se entendió fácilmente con un chino. Lindos sombreros, toallas y cigarreras, téjenlos los etenecos. Eten: lugar por donde nace el Sol.—"; ebd., S. 244: "Rivero.—Memorias científicas.—"; ebd., S. 245: "¡Pobres—desconfiados indios!" Riveros *Antigüedades peruanas* werden wiederum auch bei Chavero in den *Anales del Museo* zitiert. Brinton führt die *Peruvian Antiquities* (auch *Antiqs. of Peru*) von Rivero und Tschudi an (*MNW*, S. 131 u. 321). Und während Chavero die Arbeit Tschudis lobend hervorhebt (*Anales del Museo*, t. III, entr. 2ª [1883], S. 54), erwähnt Martí seinerseits "Tschudi" im "Cuaderno de apuntes 13" im Zusammenhang mit Vergara (XXI, S. 322).

von Joaquín M. Vergara;¹³⁵⁶ eine von Martí auf das Jahr 1700 datierte "llana, modesta y detallada 'Historia del Nuevo Reino y de la Provincia de San Antonio, en la Región de Sto. Domingo'" von Alonso de Zamora¹³⁵⁷ sowie Teile oder Auszüge des Werkes von Lucas Fernández Piedrahita, der im 17. Jahrhundert eine *Historia General del Nuevo Reino de Granada* veröffentlicht hatte.¹³⁵⁸

In einer in den USA verfassten *Carta* an einen von Martí "historiador de la Colonia" genannten Adressaten heißt es: "Tiene usted, de veras, una obra envidiable en las manos. Y muy grato, porque allí" – womit nur Mexiko gemeint sein kann – "me lo van a querer mucho, sus Sosas, y Mercados, y sus Icazbalcetas y mis Gutiérrez Nájera [...]"¹³⁵⁹ ¿Dónde sino allí, se pueden ver juntas tres civilizaciones?"¹³⁶⁰ Joaquín García Icazbalceta (1825-94), eine weitere eng mit der Konsolidierung des *Museo Nacional* und seiner *Anales* sowie der *Sociedad de Geografía y Estadística* verbundene

¹³⁵⁶ "Cuaderno de apuntes 9", "Cuaderno 13", XXI, S. 243-244, S. 303-305; zur Kritik an Vergaras Glorifizierung der "España eclesiástica" vgl. VII, S. 423. Auf Vergara und die nach ihm benannte Bibliothek stieß Martí womöglich über die Lektüre der *Estudios indígenas* von Aristides Rojas, was auch für die *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela* von José Oviedo y Baños gelten mag (vgl. "Cuaderno de apuntes 7", XXI, S. 199). Auf Rivero verweist Martí eventuell auch in den Fragmenten (XXII, S. 170).

¹³⁵⁷ "Cuaderno de apuntes 7" (teilweise Venezuela, 1881), XXI, S. 198, u. "Cuaderno 13", ebd., S. 324. "Amena, y rica en datos, de la trascendencia de algunos de los cuales no sospecha el buen historiador, es esa Historia. Y pintoresca, y un tanto agraciada en el decir" (ebd.).

¹³⁵⁸ Deren zweiter Teil verloren ging und im Zusammenhang mit dem in Kolumbien angesiedelten Volk der Muisca steht (welches zur Sprachfamilie der Chibcha gehört). Martí kannte Teile des Werks zumindest aus zweiter Hand (vgl. XXI, S. 304, 317, 318, 336). Sowohl in Brintons *MNW* (S. 199) als Autor der *Historia de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* (1668) als auch in Humboldts *Vues des Cordillères* wird Piedrahita angeführt. Krickeberg gibt als Ersterscheinung Ambers 1688, an und ergänzt diese durch eine Neuausgabe von Bogotá 1881 (vgl. *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, S. 399). In Martí's "Cuaderno 13" findet sich fernerhin eine Sektion zu *Libros Americanos*: "Flora Columbiae, Dr. Karsten. *Piedrahita*, indígena. 'Historia General del Nuevo Reino de Granada'. Compendio historial de las conquistas del Nuevo Reino—o—Ratos de Suesca, por el Adelantado *Don Gonzalo Ximenez de Quesada*." — "*Rodríguez Fresle*.—Conquista y descubrimiento Nuevo Reino. *General Mosquera*.—Geografía de los E.U. de Colombia. *Coronel Joaquín Acosta*.—Descubrimiento y colonización de Nueva Granada. *P. Herrera*.—Ensayo histórico y biográfico de la literatura ecuatoriana" — "*Gumilla*.—El Orinoco ilustrado. *Humboldt*.—His. de la Géographie du N. Monde. *Gomara*.— [...] 'Historia General de las Indias'. 'Historia de la Conquista de la Nueva España'. *Oviedo*.— Edición de la Academia de la Historia [Madrid], con prólogo de Amador de los Ríos" (XXI, S. 336-367 [Herv. Martí]; zu Oviedo siehe hier Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 341). Aus den Rodríguez Fresle geltenden Notizen wird Martí's Sympathie für diesen Autor deutlich, da er die an den Indios verübten Ungerechtigkeiten anspricht (vgl. XXI, S. 315). Im "Cuaderno 13" nimmt Martí gleich mehrfach Bezug auf Gumilla und ergänzt Plaza: "Memorias pa. la Historia de la Nueva Granada, desde su descubrimiento hta. 1810" (XXI, S. 324). Da *Nueva Granada* auf Peru, Kolumbien und Ecuador verweist, mag ein Fragment wie "el abundoso versificador Piedrahita.—(Ecuador)" (XXII, S. 175) auf jenen "*Piedrahita*, indígena" deuten. Francisco López de Gómara (früher ohne Akzent angegeben) vertrat als Hauskaplan von Cortés "el punto de vista imperialista", wie Vázquez vermerkt: Seine *Crónica de la Conquista de la Nueva España* bildete den zweiten (oder einen) Teil der *Historia General de las Indias*. 1552 (und 1553) erschienen die beiden Arbeiten als *Historia de las Indias y conquista de México* in Zaragoza (letzte Angaben nach Vázquez, S. 341). Eine mexikanische Ausgabe von 1826 wurde *Historia (Las Historias) de las Conquistas de Hernando Cortés* betitelt (vgl. *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 275). Letztere ist womöglich die Edition von Carlos María Bustamante, in der als Supplement ein Manuskript von Boturini abgedruckt war, welches auf seine *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* verwies (vgl. Chavero, "Segundo estudio", S. 380). Natürlich griff Martí (und dies konnte gar nicht anders sein, war doch ein Großteil der originär präkolumbischen Quellen zerstört worden) auch auf Übersetzungen, europäische Publikationen und Bücher zurück, welche den indigenen Kulturen in einem kolonialistischen Habitus begegneten (Christianisierung, Teufelsaustreibung, Legitimierung der *conquista* etc.). Gerade eine solche Tradition (Bsp. Oviedo, López de Gómara) gilt es für Martí jedoch zu durchbrechen. Ihren Nutzen erhielten solche Werke (auch für andere Autoren) durch die von ihnen gelieferten Informationen.

¹³⁵⁹ Folgen wir Herrera Franyutti, nach welchem Martí sich erst 1894 während seiner kurzzeitigen Rückkehr nach Mexiko mit dem Dichter Manuel Gutiérrez Nájera befreundete (*Martí en México*, S. 311), kann der Brief nur aus den Jahren 1894 oder 1895 stammen. Allerdings erwähnt Perales Gutiérrez Nájera als den ab 1879 in Erscheinung tretenden "animador principal" del *Liceo Hidalgo*, was durchaus eine frühere Verbundenheit mit diesem Zirkel und somit auch eine frühere Bekanntschaft mit Martí bedeuten könnte (vgl. *Asociaciones*, S. 114; Iduarte, "América", S. 91; "El joven Manuel Gutiérrez Nájera", in: *RU*, 24 de oct. 1875, *OCEC*, IV, S. 202).

¹³⁶⁰ *Epistolario*, "Cartas varias", XX, S. 490. Hier kann vorsichtig die Vermutung geäußert werden, dass es sich bei dem Adressaten – der sich als Historiker und als Historiker der Kolonialzeit hervorgetan haben muss – um Vicente Riva Palacio (1832-1896) handelt. Dieser verfasste den zweiten Band des unter seiner editorischen Leitung stehenden Monumentalwerks *México a través de los siglos* (1883-88): *El virreinato: Historia de la dominación española desde 1521 hasta 1804*. Vicente Riva Palacio war in den siebziger Jahren ebenso wie Martí Mitglied des *Liceo Hidalgo*, teilte sich mit Juan de Dios Peza die Mitgliedschaft in Letzterem und der *Sociedad de Geografía y Estadística* und verfasste zusammen mit Dios Peza – dieser nun wiederum Freund von Martí, Kollege aus der *Revista Universal* und in der von letzterem mitgegründeten *Sociedad Alarcón* aktiv – *Tradiciones y leyendas mexicanas* (publiziert 1922; vgl. *OCEC* II, S. 311). Sowohl Gutiérrez Nájera als auch V. Riva Palacio taten sich überdies (auch) im Oktober 1885 als Vortragende im *Liceo Hidalgo* hervor (Riva Palacio mit einem Vortrag über ein "capítulo de la historia del virreinato en México, que publicaría en *México a través de los siglos*", vgl. Perales, *Asociaciones*, S. 120). Auch Manuel Orozco y Berra könnte aufgrund seiner Betätigungsfelder näher in Betracht gezogen werden, insofern Martí's *Carta* keine definitive zeitliche Einordnung zulässt und eine (womöglich auch nur indirekte) Bekanntschaft mit Gutiérrez Nájera für die siebziger Jahre nicht auszuschließen ist (Orozco verstarb 1881).

Persönlichkeit und Spezialist in alter und moderner Geschichte Mexikos,¹³⁶¹ gehört zu den im 19. Jahrhundert häufig angeführten und auch heutzutage noch rezipierten Historikern Mexikos. Er zeichnete sich durch eine rege Sammlertätigkeit im Bereich von für die mexikanische Geschichte relevanten Dokumenten aus (Manuskripte, Kodizes, Chroniken, Briefe), welche in einer enormen Sammlung von über achtzig Bänden an Manuskripten und Drucken resultierte.¹³⁶² Auf ihn gehen denn zwei Kollektionen der *Documentos para la Historia de México* (in jeweils 2 und 5 Bänden 1858-66, 1886-92)¹³⁶³ zurück.¹³⁶⁴ Neben einer Vielzahl an anderen Werken und den zahlreichen Beiträgen zur mexikanischen Geschichte, die er für Orozco y Berra *Diccionario Universal* verfasste, gab er z.B die um 1541 abgeschlossene Chronik von Toribio de Benavente bzw. Motolinía (*Memoriales para la Historia de los Indios de la Nueva España*)¹³⁶⁵ sowie Fray Gerónimo de Mendieta *Historia Eclesiástica Indiana* (1870) heraus,¹³⁶⁶ übersetzte u.a. Prescotts 1847 publizierte *History of the Conquest of Peru*¹³⁶⁷ (zwei Editionen 1849, 1850) und konzipierte die *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (1866)¹³⁶⁸. Eine Zusammenstellung von Mythen und Überlieferungen wurde 1891 mit der *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* publiziert. Auf die von ihm edierten Dokumente griffen zahlreiche für die *Anales del Museo* tätigen Autoren zurück. Der ebenso wie Icazbalceta, V. Riva Palacio, Manuel Orozco y Berra oder García Cubas der *Sociedad de Geografía y Estadística* zuzurechnende Francisco Sosa, auf den eine 1873 publizierte Biografie des zur Maya-Kultur arbeitenden Carrillo y Ancona zurückgeht, gehörte an der Seite Martí zum Kreis des *Liceo Hidalgo* und der *La Concordia*.¹³⁶⁹ Neben zahlreichen anderen Publikationen erschienen 1884 *Anuario Biográfico Nacional* und seine *Biografías de mexicanos distinguidos*; 1885 wurde mit den *Páginas en verso* des Generals Vicente Riva Palacio das von Sosa verfasste Vorwort publiziert.¹³⁷⁰

Für den Bereich der *cosas de México* hebt Martí neben Icazbalceta und Pimentel Orozco y Berra hervor, "a quien toda loa es debida por su extremada ciencia mexicana".¹³⁷¹ Der Geo- und Kartograf sowie Herausgeber der *Revista Científica Mexicana* Manuel Orozco y Berra (1816-1881)¹³⁷² hatte unter anderem eine mehrbändige *Historia Antigua y de la Conquista de Mexico* (1880)¹³⁷³, die *Historia de la*

¹³⁶¹ Wobei er vor allem zum 16. Jahrhundert gearbeitet hat.

¹³⁶² Vgl. auch Ugarte, *Historia de México*, t. III, S. 487-488.

¹³⁶³ Letztere von Juan Comas angeführt als *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México (Ensayos sobre indigenismo)*, S. 127; vgl. auch Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 332.

¹³⁶⁴ Diese für die mexikanische Geschichte sehr wichtigen *Documentos para la Historia de México* von Icazbalceta waren Martí (in Mexiko, aber sicher auch in der Lenox-Bibliothek) zumindest potenziell ebenso zugänglich wie Kingsboroughs *Antiquities of Mexico*.

¹³⁶⁵ Die zunächst unvollständige Ausgabe der (*Memoriales para la*) *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. Icazbalceta, entspricht etwa den *Documentos para la Historia de México*, 1858 (nach Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 366). Die Chronik von Motolinía erschien zuerst in Kingsborough. Als Francisco del Paso y Troncoso seine "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México" abfasste, bereitete Icazbalceta offensichtlich eine neue und komplette Ausgabe vor, was als Dienst an der *Literatura Nacional* verbucht wird (vgl. *Anales del Museo*, t. III, entr. 5^a [1883], S. 141).

¹³⁶⁶ Fray Gerónimo/Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI* (verfasst 1596).

¹³⁶⁷ Dieser Auswahlbibliografie können hinzugefügt werden: *Diálogos de Francisco Cervantes Salazar* (1875); *Carta de Hernán Cortés al emperador Carlos V* (1855); eine Biografie von Zumárraga (1881); *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI* (1886).

¹³⁶⁸ Vgl. etwa Llanos, "Sahagún y su Historia de México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3^a [1883], S. 74; Brinton, AAA, S. 27. Die *Apuntes para un catálogo* hat Brinton angegeben als "valuable and rare".

¹³⁶⁹ Sowie später zu dem der *Sociedad Cuauhtémoc*, die sich die Förderung des indigenen Elements zum Ziel gesetzt hatte (vgl. dazu Perales, *Asociaciones*, S. 169).

¹³⁷⁰ Zu Letzterem siehe auch ebd., S. 102. Um das Thema dieses Netzwerkes nochmals aufzunehmen: Mit Martí und Persönlichkeiten wie Sánchez Solís, Chavero, García Cubas oder Manuel Orozco y Berra teilte sich Sosa das Engagement im *Liceo Hidalgo*; mit Martí und Ehrenmitgliedern wie Pimentel, Prieto, Vicente Riva Palacio, Orozco y Berra und García Cubas das innerhalb der Gruppe um *La Concordia*. Ferner gehörte Francisco Sosa zu dem von Martí ebenfalls frequentierten Kreis um Rosario de la Peña (vgl. Nuñez y Domínguez, *Martí en México*, S. 123 u. 40; Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 114; Perales, *Asociaciones*, S. 127-129; Martí, OCEC, III, S. 256).

¹³⁷¹ "Muestra de un ensayo de diccionario de vocablos indígenas, por Aristides Rojas", in: *Revista Venezolana*, Caracas, 1^o de jul. 1881, VII, S. 200-201.

¹³⁷² Nach Bravo Ugarte "ingeniero topógrafo y abogado" (*Historia de México*, t. III, México II, S. 366).

¹³⁷³ Nach Bravo Ugarte teilweise posthum erschienen (*Historia de México*, t. III, México II, S. 373).

*dominación española en México*¹³⁷⁴ sowie die *Geografía de las lenguas de México* verfasst (1864) und 1878 in Mexiko¹³⁷⁵ die *Crónica Mexicana* von Fernando (Hernando) Alvarado Tezozómoc (1598) herausgegeben und kommentiert (*precedida del Codice Ramírez*, einem Manuskript des 16. Jahrhunderts, titulierte *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*).¹³⁷⁶ Hinzu kommt das mehrbändige *Diccionario Universal de Historia y Geografía* (1853-6), für welches wiederum nicht nur er selbst, sondern auch Icazbalceta zahlreiche Artikel zur Geschichte Mexikos verfasste. Auch Orozco y Berra gehört zu den im 19. Jahrhundert (und später) vielzitierten Autoritäten für den indigenen Bereich. So zählen zu seinen Arbeiten auch Studien zum "Cuauhxicalli de Tizoc" oder dem *Códice Mendocino* (oder *Mendocino*) sowie Artikel wie "Dedicación del Templo Mayor de México" und "Doctrinas en geroglíficos", welche wiederum in den *Anales del Museo* publiziert wurden. Für die Konsolidierung des Nationalmuseums eine wichtige Persönlichkeit, war Orozco y Berra Mitglied mehrerer Gesellschaften, denen auch Martí verbunden war.

Ähnliches gilt fernerhin für Francisco Pimentel, der sich mit seiner *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla* (1864) der tatsächlichen sozialen Realität der Indios zugewandt hatte.¹³⁷⁷ Der mehrbändige *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana* desselben Autors datiert von 1863.¹³⁷⁸ Einem knappen Eintrag in den Notizen ist zudem zu entnehmen, dass Martí ein Werk von Guillermo Prieto über mexikanische Sprachen benutzte.¹³⁷⁹ Carlos María Bustamante (1774-1848), einer der für die mexikanische Historiografie des frühen 19. Jahrhunderts wichtigsten Männer, welcher z.B. *Tezcuco en los Tiempos de sus Antiguos Reyes* (1826) oder den *Cuadro histórico* verfasste¹³⁸⁰ und im Rahmen seiner intensiven Sammler- und Herausgebertätigkeit 1832 etwa auch die zweite und erweiterte Edition der *Dos piedras* von León y Gama sowie Ausgaben von de Mier und Sahagún¹³⁸¹ publizierte,¹³⁸² findet neben seinem Landsmann, dem Mexikaner Melchor Ocampo,¹³⁸³

¹³⁷⁴ Posthum 1938 publiziert (vgl. ebd.).

¹³⁷⁵ So etwa in Brintons *ANP*, S. 134.

¹³⁷⁶ Imprenta y Litografía de Ireneo Paz. Die drei letztgenannten Werke werden wiederum bei Brinton angeführt.

¹³⁷⁷ Hauptidee ist dabei die Integration eines mestizisierten Indios in die Nation, welche vor allem auf Konzepte wie Schulbildung, Gleichbehandlung oder Aufhebung der indianischen Isolierung (bedingt etwa durch die althergebrachten *comunidades*) abzielt. Die indigene Bevölkerung sollte gerade nicht abseits, außerhalb, am Rande der Gesellschaft angesiedelt werden, was auf der anderen Seite jene zukünftige "desaparición del indio como tal" impliziert, fasst man diesen als 'traditionelle', 'ethnische' Gestalt' auf (Angleichung von "costumbres" und "intereses", die ja auch von Martí ins Auge gefasst wurde; Christianisierung, biologische Mischung, Immigration; vgl. dazu Marzal, Manuel M., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona 1993, S. 383-384; Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 411-412). Wenn jedoch gerade in Mexiko das Stadienparadigma gerne und programmatisch für die Indios vorteilhaft zum Einsatz kam, kann dies auch für den Index des sogenannten 'rassischen Gesichtswinkels' gelten. So hatte Pimentel im Stil der Rassenanthropologie selbst, jedoch (hinsichtlich der Indios) gegen diese argumentiert: "Si acaso es cierto que la capacidad intelectual del hombre puede medirse por la extensión del ángulo facial [...] resulta que el exámen hecho de algunos cráneos mexicano es favorable á los indios, pues tienen un ángulo de 72, 76, 78 y aun 80°. Esta última medida es la que corresponde á las cabezas de la raza más inteligente, la europea: los negros apenas miden cosa de 70°" (*Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1864, S. 212; zitiert nach Stabb, "Indigenism and Racism", S. 411; vgl. auch hier Anm. 1293). Die Positionen Pimentels sind zu komplex, als dass sie hier ausreichend resümiert werden könnten. Wichtig erscheint mir jedoch, dass er, wenngleich (Stabb spricht hier von Ambivalenz) ein Befürworter der Immigration und damit des *blanqueamiento* sowie durchaus konservativen, ja anti-indigenistischen Positionen verbunden, mit Blick auf die Indios und den Bildungsfaktor einen gegenüber dem rassen-theoretischen Inventar antithetisch positionierten Standpunkt vertrat. Die geistige Minderwertigkeit der Indios wird zurückgewiesen: "¿El indio es rudo, por naturaleza, é incapaz de adquirir instrucción? Ninguno de los que le han observado de cerca lo cree así" (*Memoria*, S. 210, zitiert in Stabb, "Indigenism and Racism", S. 411). Als Ursache für die Degradierung der Indios und ihre "apparent inferiority" benennt Pimentel "institutional and environmental forces; never does he adopt the racists' explanation of group character in terms of innate and immutable 'racial traits'" (ebd.).

¹³⁷⁸ Pimentels *Historia crítica de la literatura y de las ciencias* erschien 1883. Er zählte zu den Mitgliedern der um 1885 gegründeten *Academia Náhuatl de Texcoco* (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 189).

¹³⁷⁹ "Cuaderno 14", XXI, S. 345; vgl. auch *Guatemala*, OCEC, V, S. 277. Zu Prieto siehe auch Martí, "A Gerardo Silva", OCEC, IV, S. 367-368; ebd., S. 209 u. 319; III, S. 145; II, S. 166.

¹³⁸⁰ Wobei er dafür auch auf Veitias Werk zurückgriff. Der *Cuadro histórico* bildet eine fünfbandige Serie und Teil eines Werkes in 22 Bänden (vgl. auch Ugarte, *Historia de México*, t. III, México II, S. 370-371).

¹³⁸¹ *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1829, mitunter angeführt als *Historia general del P. Sahagun*, 1829 (vgl. Sánchez, Jesús, "Cuestión histórica" ["Destrucción de los monumentos indígenas"], in: *Anales del Museo*, t. I [1877-

Eingang in die Sektion "Científicos" ("historiadores"): "los numerosos libros históricos de Bustamante.—"¹³⁸⁴ Der mit dem Kubaner persönlich bekannte und von diesem hochgeschätzte, mexikanische Archäologe und Geograf Antonio García Cubas¹³⁸⁵ (1832-1912), der 1863 und 1895 Ausgrabungsarbeiten an der Mondpyramide von Teotihuacán vornahm,¹³⁸⁶ publizierte neben dem *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos* (1888-91) sowie zwei wichtigen Atlanten Mexikos im Jahr 1876 *The Republic of Mexico in 1876, a Political and Ethnographical Division, Character, Habits, Customs and Vocations of its Inhabitants*, das Martí über die *Revista Universal* bekannt machte.¹³⁸⁷ Das Werk war vor allem gegen in den USA popularisierte Vorurteile gerichtet und besprach die Geschichte der toltekischen, chichimekischen, tlaxcaltekischen, aztekischen und anderer indianischer Völker; ihre Riten, Traditionen, Kämpfe, Monarchien und Sprachen. Aufgrund der detaillierten Kenntnisse und der hohen Meinung, die Martí über dieses Buch hat, kann es ebenfalls zu den primären Quellen des Kubaners gezählt werden.¹³⁸⁸ García Cubas gehörte ebenso wie etwa Orozco y Berra, Francisco Sosa, Chavero, Prieto, Pimentel, Sánchez Solís, Gerardo Silva, Vicente Riva Palacio, Vigil, Manuel Rivera Cambas¹³⁸⁹ und Martí zum Zirkel des *Liceo Hidalgo*.¹³⁹⁰ Er arbeitete zudem auch für die *Revista Universal*.¹³⁹¹ Der *Sociedad de Historia Natural* und damit insbesondere dem Kreis des *Museo Nacional* stand García Cubas nahe,¹³⁹² der *Sociedad de Geografía y Estadística* – einmal mehr Sammelbecken der genannten Persönlichkeiten – gehörte er an.

In der in den USA verfassten "Correspondencia particular" für die mexikanische Zeitung *El Partido Liberal* hebt Martí im Januar 1887 positiv *Los aztecas* von Lucien Biart hervor, "traducido del francés, con láminas muy ricas, y estimable por su ciencia y juicio"¹³⁹³, und sein auf 1894 datiertes

-
- 79], S. 52). Auch die von Bustamante publizierten Dokumente gehörten zum Inventar der für die *Anales del Museo* tätigen Autoren (so auch eine Ausgabe von Prescott, con notas y suplementos de Bustamante).
- ¹³⁸² León y Gamas *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* (11792; 21832) wurde in der Edition Bustamantes durch Studien zur *Piedra de Tizoc* und einen Schlangenfund ergänzt (siehe auch Anm. 1273).
- ¹³⁸³ "Melchor Ocampo, el gran hombre michoacano, el amante fervorosísimo de la Naturaleza" (so Martí in den *Fragmentos*, XXII, S. 171). Neben seinen politischen Tätigkeiten tat sich Ocampo (1814?-1861) im Bereich von Naturwissenschaft und Botanik hervor; er beschäftigte sich mit den indigenen Monumenten von Michoacán, verfasste ein *Diccionario de voces mexicanas* und hinsichtlich des Studiums der indigenen Sprachen gilt er als Vorläufer.
- ¹³⁸⁴ *Fragmentos*, XXII, S. 171. Was aus diesen Aufzeichnungen auch hervorgeht, ist Martí Interesse an Botanik und lateinamerikanischen Botanikern. So erwähnt er ferner Miguel Bustamante, "el botánico y ornitólogo guanajuatense" (ebd., S. 171; vgl. auch "Boletín", in: *RU*, 31 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 144). Der mexikanische Botaniker verfasste u.a. den *Curso de botánica elemental* von 1839 (vgl. Ugarte, *Historia de México*, t. III, México II, S. 367).
- ¹³⁸⁵ Schon aus dem eine "fiesta solemne" der *Sociedad de Historia Natural* referierenden "Boletín" Martí vom 31. Juli 1875 geht hervor, dass er García Cubas persönlich kannte (vgl. *OCEC*, II, S. 143, 144). Er galt ihm als "la inteligencia activa que en menos tiempo ha producido en México un número mayor de obras útiles" (*OCEC*, III, S. 197).
- ¹³⁸⁶ Eine Stätte, die, auch mit Desiré Charnay assoziiert, 1887 von Chavero beschrieben wurde.
- ¹³⁸⁷ Vgl. "El libro de García Cubas", in: *RU*, 16 de sept. 1876, *OCEC*, III, S. 197-199.
- ¹³⁸⁸ Die "obras de García Cubas, sus perfectos mapas, su Atlas notable" erwähnt Martí in seinen Artikeln zur mexikanischen Nationalausstellung ("Una ojeada a la Exposición", in: *RU*, 15 de dic. 1875, *OCEC*, II, S. 238; vgl. auch ebd., S. 259). In den *Atlas* von 1858 wurden auch Darstellungen alter Kodizes integriert, wie die einer auf die Sammlung Boturinis bzw. Sigüenzas zurückgehenden und von José Fernando Ramírez interpretierten *Tira de la peregrinación de los Aztecas* oder die des *Códice Ramírez*, welcher ursprünglich Ixtlilxóchitl gehört hatte (vgl. Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 40; Fernández del Castillo, Francisco, *Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*, Memoria leída en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, jueves 22 de noviembre de 1906, México, Imp. de Arturo García Cubas sucesores hermanos, 1907, S. 18). Beide Kodizes wurden im *Museo Nacional* ausgestellt (unklar ist, ab wann). Auf die Atlanten von García Cubas und die von ihm gelieferten Informationen zu Teotihuacán griffen selbstverständlich auch Autoren der *Anales del Museo* zurück (vgl. etwa t. I, S. 187). Martí rezensiert ferner die vierhundertseitigen *Escritos diversos* des Geografen (vgl. *OCEC*, IV, S. 143; siehe zudem ebd., S. 238, 244, 254, 262, 281, 304).
- ¹³⁸⁹ Für das von Vicente Riva Palacio geleitete Gemeinschaftswerk *México a través de los siglos* steuerten u.a. Chavero und Vigil Bände bei (5 Bde., 1883-88); für Manuel Rivera Cambas ist der Klassiker *México pintoresco, artístico y monumental* (3 Bde., 1880-83) zu nennen.
- ¹³⁹⁰ Vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 81, 91 u. 106. Es dürfte klar geworden sein, dass Martí sich also nicht auf Namen bezieht, die er einer beliebigen Bibliografie entnommen hat.
- ¹³⁹¹ Mitglieder der *Concordia* wie Gerardo Silva (ebenfalls *Revista Universal* und *El Federalista*), Sosa und Martí zählten ihn neben Orozco y Berra zu den *socios honorarios*.
- ¹³⁹² So ist aus Martí's "Boletín" vom 31. Juli 1875 zu folgern (*OCEC*, II, S. 143 u. 144).
- ¹³⁹³ 28 de ene. 1887, *EEU*, S. 774. Pedro Mártir (de Anglería), der vor allem als Autor der *Décadas del nuevo mundo* in Erscheinung trat, wird von Martí in einer 1892 im mexikanischen *El Partido Liberal* publizierten "Carta de José Martí" erwähnt (*EEU*, S. 1511).

"Cuaderno de apuntes 18" enthält, eingebettet in gedankliche Segmente zu "Indios considerados" wie Juárez, (Ignacio) Ramírez, (Juan) Álvarez und vor allem Sánchez Solís, den Hinweis "Leer *Tardes Americanas*".¹³⁹⁴

Notiert hat sich Martí auch: "'Los Paeces', estudio de Carlos Cuervo y Márquez en su 'Prehistoria y Viajes' – "'Pérou et Bolivie.¹³⁹⁵—Récit de voyage, suivi d'études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes'. Ouvrage contenant plus 1100 gravures, 27 cartes, et 18 plans. Paris, Hachette, 1880, Charles Wiener";¹³⁹⁶ und, um diese Aufzeichnungen durch den Martí auch auszeichnenden komparatistischen Ansatz zu ergänzen, in den auch seine Beschäftigung mit nordischen Sagen, dem Buddhismus oder der ägyptischen Kunst gehören¹³⁹⁷ : "Le 'Ruba-iyat d'Omar Khaiyam del Indostán.—¡Oh, erudición de 2ª mano!—De *Persia*.—

¹³⁹⁴ XXI, S. 384; vgl. auch hier Anm. 1214. Granados y Gálvez, José Joaquín, *Tardes Americanas. Gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana. Sucesos, casos notables y cosas ignoradas, desde la entrada de la Gran Nación Tolteca a esta tierra de Anáhuac, hasta los presentes tiempos. Trabajadas por un indio y un español*, edición en facsímil, México, UNAM/Porrúa, 1987 (1778, México). Nachdem er dem Franziskanerorden beigetreten war, kam Granados y Gálvez (1734-1794) in jungen Jahren nach Mexiko, wo er zum Bischof von Sonora (1788-1794) aufstieg. Die *Tardes Americanas* sind als auf siebzehn *tardes* verteilter Dialog zwischen einem Indio und einem Spanier konzipiert. Als Quellen verwendete Granados y Gálvez unter anderem: mehrere Werke von Alva Ixtlilxóchitl, Solís, Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera, Acosta, Fr. Juan de Torquemada sowie Manuskripte, "lienzos, mapas, y otros monumentos, [...] traducidos del mexicano, nahuatl, y chichimeco á el elegante idioma otomi" (S. 5 u. 229). Genannt werden als "Escritores Indios" auch: "Alvarado Tetzozomoc, Chimalpain [Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpa(h)in Cuauhthehuanitzin], Ayala Cazique, Ponce" (S. 7); mit Letzterem ist eventuell die in die Geschichte des *Códice Chimalpopoca* involvierte *Relación* von Pedro Ponce gemeint; Brinton führt als indigenen und adligen Autor Gabriel de Ayala an (AAA, S. 26), was auf "Ayala Cacique" hindeuten mag; eine zweibändige, kommentierte Übersetzung des Werkes von Chimalpahin Quauhthehuanitzin erschien 1889 unter der Federführung von Rémi Simeon in Paris. Einer der frühen Direktoren des *Museo Nacional de México*, José F. Ramírez, lobte 1851 nicht ganz zu Unrecht die Intention der *Tardes Americanas*: "Este fue el reivindicar a la oprimida y despreciada raza mexicana, que el autor exalta en todos sus ramos; hasta sobrepasarla algunas veces en sus mismos conquistadores, a cuya raza pertenecía el escritor" (zitiert in Labastida, Horacio, "Prólogo", in: *Tardes Americanas*, S. XXXII). So ist es jedoch der christianisierte Indio, welcher *conquista* und Kolonialismus apologetisch und im Lichte der katholischen Errettung durch Gott, Kirche und König interpretiert (vgl. S. 315, 528 u. 532). Eine deutliche Aufwertung und Verteidigung der indianischen Kultur – der Belehrte ist dabei eher der Spanier – geht also einher mit der moralischen Freisprechung der christlichen und kolonial-spanischen, wenn auch einzelne Verbrechen angesprochen und verurteilt werden (vgl. S. 129, 529-530 u. 186). Vor dem Hintergrund der 'wahren Religion' und ihrem apostolischen Segen wird jedoch die essenzielle Gleichwertigkeit und gemeinsame Vernunft von Indios und Spaniern propagiert. Der These der indianischen Tierhaftigkeit wird auf einer Ebene entschieden entgegengetreten (vgl. S. 529; siehe jedoch S. 291, 467). Die altmexikanische Religion, wenn auch an sich Aberglaube und Idolatrie, wird im Sinne der Vorsehung mit der katholischen vergleichbar gemacht, wodurch ihre Höherwertigkeit gegenüber anderen Kulturen herausgestrichen wird (etwa auch römischen, ägyptischen, griechischen oder hebräischen, vgl. S. 138-139). Daher könnten den *Tardes Americanas* zahlreiche Argumente entnommen werden, welche den 'Aberglauben' und die als barbarisch verurteilten Taten der Indios mit denen der europäischen Geschichte vergleichen und daher relativieren (siehe etwa auch S. 181-183). Auch ein gewisser *criollismo* ist zu konstatieren, wobei der nicht ohne Stolz eingesetzte Begriff *Nuestra América* hinzukommt (z.B. S. 361, 366, 412 u. 528). Die Eroberung erscheint jedoch als gottgewollt sowie von Wundern begleitet (z.B. S. 237, 239 u. 255ff., sowie "Tarde Décima") und die Christianisierung Lateinamerikas als Rettung der Indios, womit eine argumentative Nähe zur *guerra justa* gegeben ist. Gott und die göttliche Stimme vereinigten sich mit der "nueva Esposa Americana" (S. 345), die Flamme des wahren Glaubens hat Idolatrie und Teufel verbrannt (vgl. S. 505, 517-523). Die Zukunft liegt denn im "Cuerpo Católico" der *Madre América* (S. 527-528 u. 533). Wenn dem Autor – gerade auch aufgrund der Argumentationen des Indios – eine *durchgehend* einseitige, klischeebesetzte und oberflächliche Auseinandersetzung mit der alten Geschichte Mexikos und deren anti-indigenistischer Interpretation nicht vorgeworfen werden kann, münden die *Tardes Americanas* in eine das Christianisierungsprojekt verherrlichende und auf die Dankbarkeit der Indios ausgerichtete Sicht (vgl. auch insbes. S. 530-531; Hinweise auf die Zensur in der "Introducción"). Cortés geht als "gran Conquistador" in die Geschichte Amerikas ein (S. 540). Hier ist der Indio ebenso ein flammender Verteidiger des Katholizismus und des sozialen Status quo – indianische Aufstände gelten als Verrat (S. 464) –, wie er es vorher der indianischen Kultur war. Ganze Passagen lesen sich trotz des eingestreuten Anprangerns einiger Mißstände als Rechtfertigung der Monarchie und ihrer Ansprüche (vgl. S. 361-633, 375-377 u. 484ff.). Spanier, Kreolen und Indios sind 'gleich' in ihrer Unterordnung unter Religion, Papst und König. Falls Martí dieses Werk noch gelesen hat (die Notiz entstammt dem auf 1894 angesetzten Heft), war ihm nur die indigenistische Argumentation des Indios dienlich. Gerade der zweite Teil des Buches, welcher zahlreiche argumentative Ausläufer der um die *conquista* entbrannten Legitimierungsdebatte aufweist, ist dem Denken Martí entgegengesetzt. Von den in dieser Arbeit verwendeten Quellen werden die *Tardes Americanas* bei del Paso y Troncoso und Brinton genannt (vgl. ANP, S. 44; *Anales del Museo*, t. III, S. 105).

¹³⁹⁵ Als sich 1878 Martí's Entschluss festigte, Guatemala zu verlassen, gedachte er, eventuell nach Peru zu gehen (vgl. OCEC, V, S. 308 u. 311).

¹³⁹⁶ "Cuaderno de apuntes 7", 1881, und "Cuaderno 13", XXI, S. 215 u. 295.

¹³⁹⁷ Vergleiche zwischen altmexikanischen und ägyptischen (oder auch indischen) Kulturelementen gehörten damals zum Repertoire der im Bereich der Altmexikanistik tätigen Forscher Anáhuacs (vgl. auch Rojas, Aristides, *Estudios indígenas*, passim). Auf einen solchen Topos scheint auch das folgende Segment hinzudeuten: "[...] sus paisajes que serían egipcios si ya no fueran mexicanos [...]" (Martí, *Fragmentos*, XXII, S. 85). Das "Cuaderno de apuntes 7" bezeugt denn die Lektüre von *El Egipto en imagen y en palabra*, "por Jorge Ebers", "libro riquísimo en datos nuevos" (XXI, S. 206).

Fauche—traductor de Valnuk.—*Ollantái*—drama en versos quechúas del tiempo de los Incas.—Por G. Zegarra.—París, 1878".¹³⁹⁸

Neben seiner Beziehung zu dem Bereich der Indianistik verschriebenen Persönlichkeiten wie Sánchez Solís und Alfredo Chavero oder den in die Zirkel des *Museo Nacional* oder des *Liceo Hidalgo* integrierten Wissenschaftlern war Martí zudem (durch seine venezolanische Lebensetappe von 1881) auch mit dem passionierten venezolanischen Forscher und Autor Aristides Rojas befreundet: Dieser veröffentlichte in der *Opinión Nacional* u.a. seine *Humboldtianas*¹³⁹⁹, war an Martí's Projekt der *Revista Venezolana* beteiligt und veröffentlichte mehrere Werke über indianische Kultur und Geschichte – so etwa die bereits angeführten *Estudios indígenas* von 1878 –, welche Martí als Quellen benutzte.¹⁴⁰⁰ Der von Rojas verfasste *Ensayo de un Diccionario de vocablos indígenas de uso frecuente en Venezuela* (1881) wurde von Martí in der *Revista Venezolana* enthusiastisch rezensiert.¹⁴⁰¹ Die seinen Studien von Rojas Werken¹⁴⁰² entnommenen Daten integrierte Martí nicht nur in diverse Texte; er gedachte, sie für sein Buch *Los Milagros en América* zu verwenden.¹⁴⁰³

Im Mai 1884 verweist Martí im Rahmen der Besprechung einiger Neuerscheinungen auf dem amerikanischen Buchmarkt besonders auf die bei Osgood & Co. erschienenen *Indian Myths or Legends, Traditions, and Symbols of the Aborigines of America, compared with those of other Countries, including Hindostan, Egypt, Persia, Assyria, and China* von Ellen Russell Emerson (Boston 1884).¹⁴⁰⁴ Auch wenn sich Russell Emerson's Argumentation in den Bahnen darwinistischer und evolutions-anthropologischer Bahnen (und deren Verzahnung) bewegt, bietet ihr Buch ein Beispiel

¹³⁹⁸ "Cuaderno 7", XXI, S. 222 (Herv. Martí). Der gesamte Titel lautete: *Ollantái, Drame en Vers Quechuas du temps des Incas*, wobei *Ollantay* (*Uill/Uilla Antay*) wohl "la historia (o leyenda) de los Andes" bedeutet. Schon sieben Editionen des Dramas kursierten vorher (etwa auch eine deutsche Ausgabe von 1853: Tschudi, oder eine englische von 1871, London; vgl. Brinton, AAA, S. 53 u. 56; Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 345-346). Es handelt sich bei dem Herausgeber um Gavino Pacheco Zegarra, der zudem, so Brinton 1883, die Publikation von *Trésor de la Langue des Incas* vorbereitete, in denen auch einige von peruanischen *indígenas* verfasste *Yaravis* in Quechua integriert sein würden (vgl. AAA, S. 52). Aus "Autores americanos aborígenes", Martí's Besprechung des letztgenannten Werkes, sowie seinem Artikel über *El Güegüence* kann abgeleitet werden, dass er das Drama von *Ollantái* auch tatsächlich gelesen hat (vgl. VIII, S. 335 u. S. 338-340). Ebd., S. 339, geht Martí auch auf *Rabinal Achí* ein, ein im Quiché Guatemalas abgefasstes Drama, welches zunächst ins Französische übertragen und zusammen mit dem Originaltext von Brasseur publiziert wurde: *Rabinal-Achí, ou le Drame-Ballet du Tun*, Appendix in: *Grammaire de la Langue Quiché*, Paris 1862 (vgl. auch Brinton, AAA, S. 57; Vázquez, "El campo", S. 345). Werke wie *El Güegüence*, *Rabinal Achí* oder *Ollantái* erscheinen Martí schon alleine deswegen besonders wichtig, weil durch die *conquista* und die Christianisierung so zahlreiche Zeugnisse zerstört wurden: Das Werk der Kleriker war so barbarisch, "que no es maravilla que tan poco se sepa ahora de lo que expresaron y escribieron en Yucatán los ymetes, y en el Perú los amantas, y en Nicaragua los nahuatles sabios" ("El Güegüence", VIII, S. 338). Vor den hier dargelegten, komplizierten Publikationswegen wird denn auch Martí's durchaus kritisch aufzufassende Bemerkung zur "erudición de 2ª mano" verständlich.

¹³⁹⁹ Eine 1942 in einer Publikation zusammengefasste Artikelserie.

¹⁴⁰⁰ Vgl. dazu Vitier, Cintio, "Una fuente venezolana de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 110 (ene.-feb. 1977), S. 156-162; Rojas, Aristides, *Estudios indígenas*, Caracas 1878. Wie bereits festzuhalten war, wies Vitier stichhaltig nach, dass Martí zahlreiche, noch zu besprechende Motive aus den *Estudios indígenas* entnahm (vgl. auch Teil III, Anm. 1097). Obwohl dieser auf Kuba sehr bekannte Philologe, angeregt durch vorhergegangene Arbeiten seines Landsmannes Leonardo Acosta, seine akribisch recherchierte Studie zur indianischen Symbolik schon 1977 veröffentlichte, vermisst man in späteren kubanischen Publikationen vertiefende und anhand eines breiteren Rahmens angelegte Untersuchungen zu diesem Aspekt (zudem solche, die sich einer Umschreibung dieser Thematik in castristische Vorgaben enthalten; vgl. hier Anm. 28).

¹⁴⁰¹ Caracas, 1º de jul. 1881, VII, S. 200-201. Martí hebt insbesondere den Ansatz von Rojas hervor, die indigenen Sprachen anhand eines wissenschaftlichen Apparates gegen unwissenschaftliche Vorwürfe von Armlichkeit zu verteidigen – "duélele hallar la verdad desfigurada, y las lenguas de los buenos indios empequeñecidas". Neben dem Maya und dem Quechua oder Gebieten wie Mexiko oder Kuba nennt Martí als im *Diccionario* behandelte Bereiche: die Sprachen "de los chaimas como el de los aztecas, y el de los tupíes como el de los muisecas, y el de los guaraníes como el de los cumanagotos." Ein weiteres von Martí (in XXI, S. 328) erwähntes Werk mit dem Titel *Vargasia* geht, wie Vitier nur ansatzweise ermitteln konnte, ebenfalls auf Aristides Rojas zurück ("Una fuente venezolana", S. 162-163). Von Rojas' Veröffentlichungen nennt Martí ferner: *Un libro en prosa. Miscelánea de literatura, ciencia e historia* (1876), *Orígenes venezolanos: la península de los caracas* (1876). Auch die in der *Opinión Nacional* publizierten *Humboldtianas* von Rojas mögen von Martí benutzt worden sein (vgl. "Apuntes 7", XXI, S. 209; Vitier, "Una fuente", S. 157).

¹⁴⁰² In Rojas' *Estudios indígenas* werden als Quellen u.a. angegeben: Brinton, Humboldt, Fernández de Oviedo, D'Orbigny (*L'Homme américain*, auch bei Brinton angeführt), Brasseur (*Le livre sacré*), Torquemada, (Joaquín) Acosta (Nueva Granada), Oviedo y Baños; genannt werden ferner: Tschudi, Buschmann, Pimentel, Orozco y Berra und die mexikanische *Sociedad de Geografía y Estadística*.

¹⁴⁰³ Vgl. "Apuntes 7", 1881, XXI, S. 195.

¹⁴⁰⁴ Die von mir benutzte Ausgabe ist von 1965, Minneapolis, Ross & Haines, Inc.

dafür, wie man (gewissermaßen martianisch gedacht) trotz dieser Bahnen den Blick auf das Wesentliche und wesentlich Menschliche nicht verliert, und bereits der erste Satz des Vorwortes stellt die den Prognosen führender Sozio-Anthropologen ihrer Zeit entgegnetretende Absicht der Autorin klar – eine Absicht, die auch die Martí's war und daher besonders seine Aufmerksamkeit und Zustimmung hervorrufen musste: "By the compilation of these myths, I seek to make more evident the capacity of the Indian race for moral and intellectual culture."¹⁴⁰⁵ Sie stellt nicht nur heraus: "[...] it is here claimed that the Indian race is susceptible of that culture which has been gradually attained by its *brotherraces*. Progress is shown by history to be *native* to the Red Race. The intellect of the Indian has all the grasp, aspiration, and fidelity belonging to *man*"¹⁴⁰⁶, sondern greift auch auf andere Konzeptionen zurück, die von Martí geteilt wurden,¹⁴⁰⁷ und daher sein Urteil mitbedingt haben werden: "Diversity in unity is the vesture of God, the Parent energy of the universe. Diverse races are but the varying offspring of that ever existent Life of which the heavens are witness, whose measureless heights transcend the limits of thought."¹⁴⁰⁸ Martí hebt nun unter den Qualitäten des Werkes *Indian Myths* die "defensa fundada y casi entusiasta de la bondad y perfectibilidad de la gente india" sowie ihrer "natural inteligencia" hervor.¹⁴⁰⁹ Noch in einem weiteren Punkt sind Analogien zwischen Martí und Russell Emerson festzustellen: Im Rahmen seiner editorischen Projekte plante Martí nicht nur, ein Buch über amerikanische (sprich: indianische) Mythologien bzw. Mythen zu verfassen, sondern auch, diese über Vergleiche und Analogien mit allen anderen in Relation zu setzen: "Buen título tal vez para ese libro que desde hace tanto tpo. pienso—y que podría ser 2ª parte de mis *Mitologías Americanas*:—verdad por comparación: *Todas las Mitologías*."¹⁴¹⁰ Genau diese Worte fassen (auch) das Buch von Russell Emerson zusammen.¹⁴¹¹ Der Fokus des Interesses ist in beiden Fällen der gleiche.¹⁴¹² *Mitologías Americanas*, der erste Teil des Projekts *Todas las Mitologías*, wird ganz offensichtlich in einer knappen, in der Sektion "Indios" rubrizierten Notiz angerissen: "Libro s/ Mitología India".¹⁴¹³ Alleine dadurch erklärt sich Martí's Beschäftigung mit den indigenen Kulturen. Er suchte diese Mythen.

Neben zahlreichen Notizen und einzelnen Passagen seiner Schriften gehören in diesen zum martianischen Leitprinzip des *Versus uni* zurückführenden Kontext etwa auch das in der *Edad de Oro* angeführte Kreuz – in seiner christlichen, buddhistischen und im Maya-Bereich verankerten Variante¹⁴¹⁴ – sowie die von Martí festgehaltenen Ähnlichkeiten zwischen archäologischen Funden aus Hisarlik

¹⁴⁰⁵ Ebd., S. III.

¹⁴⁰⁶ Ebd., S. V [Herv. S.G.]; hier spricht sie allerdings auch die "tenacity of life" einer "unmixed species" oder die "laws of heredity" an (IV), eingebettet in das Konzept einer göttlich inspirierten Evolution.

¹⁴⁰⁷ Wie etwa auch die Konzeption einer Relation zwischen "oneness" und den "microscopic particles" (ebd., S. III) oder einer just und einmal mehr im Stadienparadigma tatsächlich und bewiesenermaßen implizierten Entwicklung und Perfektion von einer Periode von "greater barbarism" oder "savagery" zu einem Zustand, in dem eine als "less barbaric" postulierte Phase einem "semi-civilized" Stadium weicht, der letztlich als Ausdruck einer "progressive humanity" gelesen wird (vgl. ebd., S. V, VI).

¹⁴⁰⁸ Ebd., S. III.

¹⁴⁰⁹ "Un libro sobre los indígenas de Norteamérica", in: *La América*, mayo 1884, XIII, S. 446. Dies kongruiert durchaus mit der von Martí selbst vertretenen Position, wie etwa auch die in "Arte aborigen" artikulierte These der natürlichen Fähigkeiten der Indios verdeutlicht: "El indio es discreto, imaginativo, inteligente, dispuesto por naturaleza a la elegancia y a la cultura" (VIII, S. 329). Das Erscheinungsdatum Januar 1884 von "Arte aborigen" nähert sich deutlich dem der Rezension des Buches von Russell Emerson. Das von der Autorin verfasste Vorwort ist auf den 16. Januar 1884 datiert.

¹⁴¹⁰ "Libros", XVIII, S. 283 (Herv. Martí). In seinem "Cuaderno de apuntes 7" aus dem Jahr 1881 notierte Martí sich mehr als zehn Seiten an Informationen zu diesem Buch.

¹⁴¹¹ Im Rahmen dieses Projekts hätte Russell Emersons *Indian Myths* neben Werken von Brinton Martí zweifelsfrei als bibliografische Grundlage gedient. Überhaupt ließen sich die hier angeführten Quellen jeweils Teil I und II der von Martí projektierten *Mitologías* zuordnen. Brintons *Myths of the New World* etwa hätte sich für beide Teile oder Bände geeignet; die *Anales del Museo* können als hervorragende Option für den ersten Teil genannt werden.

¹⁴¹² Brinton, der als ein Hauptvertreter der These der *unity of the human mind* ebenso konstant auf Analogien bezüglich der verschiedenen indianischen Kulturen verwies, gehört zum bibliografischen Apparat von Emerson Russell's *Indian Myths*. Auch A. de Herrera, Humboldt, Morgan, Morton, Max Müller (*Ancient Sanskrit Literature, Science of Language*), Prescott, Squier oder Torquemada wären zu erwähnen.

¹⁴¹³ *Fragmentos*, XXII, S. 28. Die Abkürzung "s/" entspricht zweifelsohne "sobre".

¹⁴¹⁴ Vgl. Anm. 1455.

(Schliemann) und solchen aus Mexiko bzw. Peru. In "Congreso antropológico" erwecken denn die von Prinz Rolande Bonaparte besprochenen Analogien zwischen buddhistischen und mexikanischen Symbolen Martí's Interesse.¹⁴¹⁵ Für das Jahr 1888 finden wir einen weiteren, in diesem Kontext sehr wichtigen Text, in dessen Zentrum der komparatistische Ansatz und das Prinzip der Analogie stehen. "Semejanza" und "identidad" bilden einmal mehr den Fokus des martianischen Blicks während er, im nochmaligen Rückgriff auf den ähnlich argumentierenden Brinton oder auch Alexander von Humboldt, einige Bücher zum Kult oder Symbol der *serpiente* vorstellt.¹⁴¹⁶ Besonders interessant scheint mir, dass Martí sich seinerseits in diesem Artikel ganz besonders für ein Werk von John Adam Weisse interessiert, in dem Elemente der indianischen Ideenwelt wie die Schlange, bestimmte Zahlen wie drei, vier oder dreizehn, das Kreuz, kubische Formen, "círculos concéntricos" und "triángulos" ausgerechnet mit Figuren der Freimaurer in Relation gesetzt werden:¹⁴¹⁷ *The Obelisk and Freemasonry According to the Discoveries of Belzoni and Commander Goringe: Also, Egyptian Symbols compared with those Discovered in American Mounds* (1880). Ohne die Hauptthese des Autors zu übernehmen – "como prueba segura de que esos círculos, triángulos y serpientes demuestran que en América hubo antes de Colón, no sólo ritos secretos, que está probado que los hubo, sino las ceremonias propias de la masonería" –,¹⁴¹⁸ verweist Martí einmal mehr auf das auch aus diesem rezensierten Werk sprechende (aber demnach zumindest von Weisse nicht beachtete) pyramidale Konzept des *Versus uni*, welches seinem eigenen Menschen- und *Universalbild* zugrunde liegt: "[...] lo idéntico de la naturaleza y la semejanza inevitable de la observación de hombres diversos sobre ella [...]".¹⁴¹⁹ Ihm selbst geht es in diesem Artikel offensichtlich vielmehr darum, die indianischen Vorstellungen, ihre Mythen und Symbole in das (höhere) Identische, Eine miteinzubeziehen, von dem die Axiome der Freimaurer und ihre Symbolisierungen *auch* einen Teil – "hombres diversos" – bilden. Es ist das auf das Eine zulaufende Ähnliche, was die verschiedenen Menschen, Kulturen und Völker verbindet. Das den Formen übergeordnete Denken ist ähnlich, analog. Die Letzteren stammen jedoch nicht von den Ersteren ab. Es ist nicht eine zeitliche Linie, sondern es sind parallele Linien, auf denen sich das Eine abbildet. Die gleiche Argumentation brachte Martí gegen den Derivationsgedanken hervor. Martí setzt hier schlicht etwas um, was er schon 1875 ganz ähnlich formuliert hatte: "Se marcha en líneas paralelas [...]. La comparación de los seres existentes enseña que en las diversas épocas de los seres, la analogía se ha mantenido en una relación igual. [...] Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad."¹⁴²⁰ Mit Bezug auf die für ihn sehr interessanten, dem indianischen 'Kaziken' Guatavita und seiner Ehefrau zugeschriebenen Wunder der *laguna de Guatavita*¹⁴²¹ definiert er 1881 die Grundidee seines Buchprojekts *Los Milagros de América*:

¹⁴¹⁵ Letztere auch von Charnay festgehalten (vgl. *EEU*, S. 1070). In Martí's Fragmenten werden altamerikanische Skulpturen einmal mehr mit indischen, hier hinduistischen, verglichen (vgl. XXII, S. 27). Brinton etwa führte aus: "[...] to the same myth as it appears in Yucatan, Peru, and the hunting tribes, and to the parallel teachings of the Voluspa, the Stoics, the Celts, and the Brahmans [...]. And although the Hindoo legend is so close to the Aztec [...] yet this is not at all indicative of a derivation from one original, but simply an illustration how the human mind, under the stimulus of the same intellectual cravings, produces like results" (*MNW*, S. 231-232).

¹⁴¹⁶ "Curiosidades americanas. Egipto y América. La masonería en América", in: *El Economista Americano*, Nueva York, oct. de 1888, *EEU*, S. 1112-1113.

¹⁴¹⁷ Die wiederum zwischen den Ansätzen der Freimaurer und dem Krausismus bestehenden Kontaktpunkte wurden bereits angesprochen (vgl. Teil II, Anm. 712).

¹⁴¹⁸ Wir sprechen hier also von Denkformen und Symbolisierungen, die nicht nur durchaus bei den Freimaurern, im Krausismus oder etwa in Emersons Schriften zum Tragen kommen, sondern auch in indianischen Kulturen; wogegen Martí sich richtet, ist ihre (vertikal zu denkende) Gleichsetzung und die ihrer Bedeutungen. Indigene Kreuze und Schriftzeichen, "terraplenes de los aborígenes, construidos en círculo o triángulo" oder in "ciertas lápidas funerarias" eingearbeitete "obeliscos" sind nicht *gleichzusetzen* mit "figuras masónicas" oder "signos masónicos" (vgl. auch Martí, "Antigüedades mexicanas", VIII, S. 328).

¹⁴¹⁹ Herv. S.G.

¹⁴²⁰ "Boletín", in: *RU*, 2 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 99-100; vgl. Teil II, 1., Anm. 560 u. 584.

¹⁴²¹ Für Guatavita (Bereich der Muisca/Chibcha) dürften als Quellen Martí's insbesondere in Frage kommen: die in seiner

"Grandísima luz sobre los milagros modernos, y sobre la identidad del espíritu humano, y cómo en distintos pueblos obra igualmente en semejantes estados,—y cómo fue spre. la grey sacerdotal".¹⁴²² Und noch einmal präzisiert er, dass die einen nicht aus den anderen stammen oder miteinander gleichzusetzen sind: ¡Qué hueca explicación por comparación de los milagros cristianos,—por los milagros de América—y de aquella mitología por ésta!—"¹⁴²³ Zum Identischen, Einen gelangt man über die übergeordnete Analogie und Synthese des Verschiedenen – über das Verschiedene hinaus. Die "unidad" ist nicht das Verschiedene oder durch das Verschiedene begründet; sondern das Verschiedene ist *im* Einen.¹⁴²⁴

Schließlich und letztlich nahm Martí in seine Notizhefte Publikationen auf, aus denen er Informationen zu neu erschienenen Büchern ziehen konnte.¹⁴²⁵ An dieser Bibliothek Martí lässt sich nicht nur das enorme, geradezu eines Spezialisten würdige Engagement für indigene Themen ablesen; sie zeigt des Weiteren sehr klar, dass sich Martí – der maßgeblich an der sich an die politische Unabhängigkeit von Spanien anschließenden Öffnung des literarischen Sektors beteiligt war (und diese Öffnung auch forderte) – den vorgegebenen Dominanten (und auch Widersprüchen) des lateinamerikanischen Kulturprozesses, welche im Dienst einer weiterhin vor allem rezeptiv orientierten und asymmetrisch gezeichneten, aber nunmehr gesamteuropäischen Modell- und Vorbildfunktion standen, auch verweigert.¹⁴²⁶ Er holt die Bibliothek nach innen.¹⁴²⁷ Diese Bibliothek bleibt *vor Ort*. Sie kehrt heim (und dies, auch wenn sich der Kubaner an einem anderen Ort befand). Aus einer sich *einseitig* aus exogenen Konfigurationen speisenden – und sich daraus rechtfertigenden – Tradition bricht Martí aus.¹⁴²⁸ In diesem Sinne von Heimkehr und dem Verweis auf eine auch im eigenen Stand-

Bibliothek genannte "Historia del Nuevo Reino y de la Provincia de San Antonio, en la Región de Sto. Domingo" von Alonso de Zamora; Mariano Eduardo Rivero, *Antigüedades peruanas* (Brinton führt im Kontext von Guatavita Rivero und Tschudi an: *Peruvian Antiquities*, verweist jedoch auch auf Acosta, womit offensichtlich die *Historia natural y moral de las Indias* gemeint ist; vgl. *MNW*, S. 321 u. 131, sowie S. 56 u. 133). Auch Piedrahita dürfte sich für dieses Thema eignen.

¹⁴²² "Cuaderno de apuntes 7", XXI, S. 198. "Aquella alma serena de los lagos, de donde tomaban su inspiración las civilizaciones: Texcoco Titicaca Guatavita Granada" (*Fragmentos*, XXII, S. 24; zum "lago de Granada" siehe auch "Apuntes para las conferencias sobre América", *OCEC*, VI, S. 89). "Lakes are the natural centres of civilization. [...] Thus we can trace the earliest rays of Aztec civilization rising from lake Tezcucuo, of the Peruvian from lake Titicaca, of the Muysca from lake Guatavita", so in *MNW* von Brinton (S. 130).

¹⁴²³ XXI, S. 208. "Soy como aquella laguna colombiana, 'tan cristallina y limpia', que 'si una paja cae en ella, la despide luego a sus orillas'. De mí,—o de mi tipo de mujer. La laguna de Guatavita", so Martí's Analogie ("Cuaderno 13", ebd., S. 329). Die überaus dramatische Überlieferung endet mit dem Selbstmord der Gemahlin des Kaziken von Guatavita, nachdem dieser den Geliebten seiner Frau brutal hatte ermorden lassen. Sie lebte, so die Legende, auf dem Grund der Lagune weiter, nachdem sie sich geweigert hatte, zu ihrem Mann zurückzukehren, und wurde hernach in einem ausgeprägten Kult als Göttin verehrt. An der Verbreitung des 'Wunders von Guatavita' hatten Priester einen maßgeblichen Anteil.

¹⁴²⁴ Vgl. auch Teil II, Anm. 705. Ein Buch wie *Mitologías Americanas – Todas las Mitologías*, dies dürfte offensichtlich sein, hätte nicht die europäisch fundierten zum Maß aller anderen deklariert, um die indigenen in einen Bezugsrahmen von Inferiorität zu setzen. Es hätte die autochthonen Mythen an sich und für sich in ihrer *variedad* behandelt, um sie dann mit anderen in Bezüge von *semejanza* zu setzen und um schließlich alle in einem Rahmen von Synthese(n) und *orden ascendente* dem Einen zuzuordnen.

¹⁴²⁵ Vgl. "Cuaderno de apuntes 9", XXI, S. 262; siehe auch "Curiosidades americanas", in: *EEU*, S. 1112.

¹⁴²⁶ Womit nochmals die Thematik einer eigenen, kulturellen Selbstfindung und Originalität, wie sie im Zentrum (auch) der von Martí sehr persönlich miterlebten mexikanischen Debatten um die Erarbeitung einer Nationalliteratur stand, angesprochen wird (vgl. Einleitung, *Una patria mía*).

¹⁴²⁷ Wenn sich auch Berührungspunkte hinsichtlich der Konzeption von Equilibrium oder Vielfalt/Mannigfaltigkeit und Einheit finden ließen, taucht etwa der so gerne als (wahrer, zweiter) Entdecker Lateinamerikas gefeierte Humboldt bei Martí gewissermaßen nur unter 'ferner liefen' auf. Und dies nicht automatisch affirmativ: "y no hay hipótesis fantástica que no haya sido creada desde Marco Polo que hace a Moctezuma nieto de un Mogol de Tangut[o] hasta Humboldt que supone que los Toltecas invasores vienen de los Hunos" ("Apuntes sobre las conferencias sobre América", *OCEC*, VI, S. 89).

¹⁴²⁸ Martí's Bibliothek verdeutlicht auch einmal mehr den in Martí's *Nuestra América*-Konzept implizierten Gegenentwurf hinsichtlich der *criollos exóticos* und der von ihnen repräsentierten Politik von *copía*, *préstamo* und *traducción*, Ausdruck einer *alma importada* und eines exklusiv nach außen gerichteten Blicks: "Criados como parisienses se ahogan en su país: no sabrían vivir bien más que en París. Son plantas exóticas en su propio suelo [...] En la ciudad, una vida rara semipatriarcal, semiparisiense, espera a los forasteros. Las comidas que en ella se sirven [...], las sillas [...], los trajes [...], los libros que se leen, todo es europeo. [...] Sólo que se desdén el estudio de las cuestiones esenciales de la patria; [...] En literatura, tienen delirio por los españoles y los franceses. Aunque *nadie habla la lengua india del país*, todo el mundo traduce a Gautier, admira a Janin, conoce de memoria a Chateaubriand, a Quinet, a Lamartine. Resulta, pues, *una inconformidad absoluta* entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y urgentes del pueblo [...]" ("Un viaje a Venezuela", [o.O.u.J., 1881?] XIX, S. 154 [Herv. S.G.]). Nun kann das Schaffen der von Martí ausgewählten Autoren wie Sánchez Solís, Alfredo Chavero, Gumersindo Mendoza, Orozco y Berra und der anderen "estudiosos de México" sowie Aristides Rojas durchaus als Korrektiv der *alma importada* aufgefasst werden (auch

Ort verankerte Bildungsinstanz mag diese autochthone Bibliothek durchaus mit der noch zu besprechenden, nativen Figur des *Gran Semí* in Relation gesetzt werden, welche die Zukunft *Nuestra América* aus dem eigenen, indigenen Samen erstehen lässt.¹⁴²⁹ Zu dieser Bildungsinstanz müsste freilich eine weitere hinzugerechnet werden: die Bibliothek der von Martí selbst projizierten Bücher zu indigenen Themen – Lesen und Schreiben.

Auch wenn Martí nicht alle der angeführten Studien (ganz) gelesen haben mag (zahlreichen Büchern jedoch lassen sich Aufzeichnungen oder Passagen seiner Artikel zuordnen), eignete er sich ein gründliches Instrumentarium an, um in der Lage zu sein, zu indigenen Themen Stellung zu beziehen. "La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo [...]"¹⁴³⁰ Diese Bibliothek diente Martí dazu, eine Konzeption von Amerika und seinen Kulturen zu verschriftlichen, die einem *en, desde y para América* gerecht wird und die Einbindung ihrer *faz particular* in den *espíritu universal* dennoch nicht aufkündigt.

3. Die indianische Kultur im Rückblick: *Nuestra Grecia*¹⁴³¹

Wenn der Ansatz der indianischen Regeneration nach verschiedenen Themenbereichen geordnet werden kann wie: 1) ethische Komponenten (Schuld/Verantwortung), 2) psychologische Auswirkungen der *conquista*, 3) Lösungsvorschläge, 4) poetologische Aspekte (Dekolonisierungsansatz, indianische Mythologie, kultureller *mestizaje*), 5) die Revitalisierung der indianischen Kultur (geschichtliche Daten, Mythologie, Thema der eigenen Antike),¹⁴³² dann ist das erste Charakteristikum innerhalb des letzten Themenfeldes Martí's uneingeschränkte Anerkennung der von den *indígenas* erbrachten kulturellen Leistungen (freilich klar ist dabei, dass er indigene Geschichte überhaupt als Leistung präsentiert). Seiner Bewunderung für die präkolumbische Kultur ist deutlich eine Komponente von Schmerz angesichts ihrer Zerstörung hinzuzufügen, welchem er, wenn auch mitunter pathetisch, so doch von

wenn diese mitunter, um der Terminologie Martí's zu folgen, dessen radikale Abkehr der *alma colonial* nicht unbedingt deckungsgleich vollzogen haben). Martí's Bibliothek speist sich (darin mit Letzteren vergleichbar) nicht nur auch aus lateinamerikanischen (und mitunter indigenen) Autoren und einer entsprechenden Verlagerung, d.h. 'Nationalisierung' oder *Hereinnahme* von Autoritätsinstanzen; sie ist (trotz des kaum zu umgehenden Rückgriffs auf eine "erudición de 2ª mano") um die thematische Verortung in der eigenen, auch indigenen Realität – dem *tronco* von *Nuestra América* – bemüht und somit die Gegenversion einer exklusiven "política de alquiler" (*Amistad funesta*, XVIII, S. 198). Ein 'Ausländer' wie Brinton (oder Brasseur, Charnay, Stephens, Brigham...) verdient es, gelesen zu werden; denn er dient dem *Applizieren*. Lesen sollte darauf ausgerichtet sein, "para aplicar, pero no para copiar" ("*Nuestra América*", VI, S. 21). Er dient der Kenntnis und dem Respekt hinsichtlich der "realidad local" ("*Nuestra América*", VI, S. 19).

¹⁴²⁹ Vgl. "*Nuestra América*", VI, S. 23, sowie die Erläuterungen in Teil V, 13.

¹⁴³⁰ "*Nuestra América*", VI, S. 18. Im Gegensatz zur in der bisherigen offiziellen Martí-Rezeption zu konstatierenden Hintanstellung indigener oder interkultureller Themenbereiche wird vor allem eines deutlich: Martí studierte und verwendete *nahezu alle* maßgeblichen, im 19. Jahrhundert (und auch früher) publizierten Studien, Monografien und Forschungsergebnisse, die einen Zusammenhang mit den präkolumbischen Kulturen aufwiesen.

¹⁴³¹ Im Rahmen dieser Konzeption einer eigenen und keineswegs bei den Europäern zu 'mietenden' lateinamerikanischen Antike – *Nuestra Grecia* – bilden Formulierungen wie "nuestro artista rey" (Netzahualcóyotl; *OCEC*, IV, S. 296), "nuestra historia" (*OCEC*, II, S. 72), "nuestras antigüedades" (*OCEC*, IV, S. 360), "nuestra majestuosa laguna de Texcoco" (*OCEC*, III, S. 136), "nuestro insigne Ocampo" (*OCEC*, IV, S. 354), "nuestro Palenque – "nuestro Chichen" ("*Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington*", in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 8-9) gewissermaßen Unterpunkte. Dabei steht Martí durchaus in einer mexikanischen Tradition, denn auch in Arbeiten 'anderer Mexikaner' der Zeit fallen programmatische Begriffe wie "nuestro Veytia", "nuestro Clavigero", "nuestros indios", "nuestra Lingüística nacional", "nuestras cosas antiguas", "nuestros antiguos pueblos", "nuestros antepasados", "nuestro célebre arqueológico Leon y Gama" auf (del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo Nacional*, t. III, entr. 5ª [1883], S. 145, 146, 172; Sánchez, Jesús, ebd., t. I, S. 389, oder ebd., S. 48; Chavero, ebd., S. 373; Mendoza, ebd., S. 350; ders.; Sánchez, Jesús, ebd., t. II, entr. 7ª [1882], S. 447). Hier könnte auch nochmals angeknüpft werden, dass für führende mexikanische Intellektuelle zur *literatura nacional* auch die indianische Literatur (oder die den indianischen Kulturen gewidmete) zu zählen ist. Indigene Geschichte ist mexikanische und nationale Geschichte. Die indigene Vergangenheit zu verteidigen und in ein nationales Selbstverständnis zu integrieren ist Patriotismus. Wenn dies den Interessen bestimmter kreolischer Kreise entsprach und, um Guillermo de la Peñas These aufzunehmen ein Mythos ist, dann doch sicher einer, der dem von indigener Inferiorität und kakogener Pestilenz vorzuziehen ist. Wenn Paso y Troncoso in seiner Studie zur Geschichte der mexikanischen Medizin einem Mythos entgegentritt, dann dem – und hier steht er etwa in der Tradition von Alzate –, nach welchem eine präkolumbische Medizin nicht existierte.

¹⁴³² Hinzu kommt eine thematische Aufgliederung anhand der von Martí intendierten Bücher (siehe hier Anm. 1136). Ein Buch wie *Vida y costumbres de los indígenas de América* (XVIII, S. 288) ließe sich etwa dem fünften Bereich zuordnen.

einer starken Identifizierung und Empathie getragen Ausdruck verleiht.¹⁴³³ "[...] El pathos de las civilizaciones perdidas se cruza con la exaltación de su grandeza"¹⁴³⁴.

Sólo a los hindús se parecen las esculturas americanas, tan ricas en revueltas curvas, en extraños adornos, en menudos detalles que parecen las plumas de piedra, que tal se dirían sorprendidos en la embriaguez de la adormecedora marihuana [...]. – Los Chibchas, cuyos dioses se aparecen sentados sobre el arco iris con una vara de oro [...]. – Los Aztecas, que tuvieron una mitología no menos bella que la griega, y un Netzahualcōyotl no menos profundo de Platón. [...] no la barbarie de los pueblos primitivos, sino la delicadeza y feminidad de las civilizaciones más adelantadas.¹⁴³⁵ – El Mahabarata es más sentencioso; el Schahnameh, más grave; las profecías de Chilam Balam el yucateco, más reposadas y profundas;¹⁴³⁶ las odas de Netzahualcōyotl¹⁴³⁷ mexicano, más sublimes;¹⁴³⁸

¹⁴³³ Was wiederum auch auf die Identifikation der Leser abzielt. Die rhetorische und persuasive Komponente gerade solcher Texte wie etwa die der *Edad de Oro* sollte nicht übersehen werden.

¹⁴³⁴ Melis, "José Martí y el indio americano", in: Ette, Heydenreich, *José Martí 1895/1995*, S. 97

¹⁴³⁵ *Fragmentos*, XXII, S. 27 u. 28.

¹⁴³⁶ Die Formulierung Martí's ist hier nicht ganz korrekt, weist aber eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen Brintons in seinem früheren Werk *Myths of the New World* von 1868 auf (S. 204), wenn es dort mit Blick auf eine bei Brasseur (nach Brinton in dessen *Hist. du Mexique*, II, S. 605) referierte Prophezeiung heißt: "The prophecies are of the priest who bore the title—not name—*chilan balam* [...]. The verse [...] was very well known throughout Yucatan [...]." Dieser Ausdruck "the priest" ist ein früher Fehler von Brinton (offensichtlich entstanden durch Brasseur). *Chilam Balam* ist, wie spätestens 1882 durch Brinton selbst klar wurde, weder im Singular zu gebrauchen, noch ist darunter ein Eigenname zu verstehen (dieser Eindruck mag jedoch durch die oft getroffene Formulierung "El libro de Chilam Balam" vorher entstanden sein). *Chilam Balam* (auch *Chilám Balám*) war die Bezeichnung einer Priesterklasse, wobei *chilam* (moderner) oder *chilan* eher Interpret, "mouth-piece," from 'chij,' 'the mouth,' und *balam* Tiger (an anderer Stelle Jaguar) bedeutet. (*The Maya Chronicles*, 1882, S. 68 u. 69; vgl. auch AAA, 1883, S. 29-31). *Los Libros de Chilam Balam* oder in der Übersetzung Brintons *The Books of Chilam Balam* bilden eine Serie von in Mayasprache und lateinischer Schrift gehaltenen Texten bzw. Büchern, die nach der *conquista* von *indigenas* verfasst wurden, "Relying on their memories, and no doubt aided by some of the ancient hieroglyphical manuscripts, carefully secreted from the vandalism of the monks [...]" (*Maya Chronicles*, S. 68). "Wherever written, each of these books bore the same name; it was always referred to as 'The book of Chilam Balam'", ergänzt denn letztes Buch hinsichtlich der begrifflichen Verwirrungen (S. 69). Die einzelnen Bücher werden daher nach ihren Fundorten in Yucatan benannt. In der Tat jedoch integrierten die Verfasser in jene historische, medizinische, astrologische und religiöse Themen behandelnden *Libros* Gedichte oder lyrisch abgefasste Prophezeiungen, die zumindest teilweise auch auf 'Priester' bzw. deren Orakel zurückgehen (daher der Begriff *Maya Prophecies*). Nach Vázquez geht zudem die generische Bezeichnung dieser Bücher auf einen bestimmten, berühmten Priester aus Mani zurück ("El campo de las literaturas indígenas", S. 319). In diesem Sinne trifft also der Ausdruck Martí's zu. Es bietet sich jedoch noch eine weitere Möglichkeit an: Wie den Erläuterungen Brintons zur Rezeption der *Libros de Chilam Balam* zu entnehmen ist, kursierte in gedruckter Form bis zur Veröffentlichung der *Maya Chronicles* im Jahre 1882 lediglich eines dieser Maya-Dokumente (wenn auch andere von frühen Historikern vereinzelt erwähnt worden waren und wohl eine fragmentarische Übersetzung zu addieren ist), nämlich das (bzw. ein) *Chilam Balam de Mani* (vgl. *Maya Chronicles*, S. 81 u. 89; etwas anders bei Vázquez, "El campo", S. 319-320 u. S. 344; siehe auch Troncosos "Notas del traductor" zu den "Libros de Chilam Balam", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 101-102 u. 105). Eventuell war also Martí im Moment des Abfassens des oben zitierten und 1884 publizierten Textes erst dieses eine der *Balam-Libros* bekannt. Dies würde, wie bereits angemerkt, denn auch für die 1883 publizierten "Antigüedades mexicanas" gelten (vgl. VIII, S. 327: "aquel moisiaco apóstol", "el Confucio de los yucatecos, Chilam Balam, anciano y virtuoso") und damit bedeuten, dass Martí den von ihm für die dritte Nummer (1883) der *Anales del Museo* zumindest thematisch explizit erwähnten Artikel Brintons "Los libros de Chilam Balam" (trad. del Paso y Troncoso) höchstens überflogen und er auch bis zum Abfassen von "Autores americanos aborígenes" das Thema nicht genau studiert hatte. Die erste Veröffentlichung des Mani-Dokuments erfolgte (basierend auf der von Pío Perez vorgenommenen Wiedergabe) als englische Version 1843 in den *Incidents of Travel in Yucatan* von John L. Stephens (vol. II), der auch zu Martí's Quellen zählt. Diese Version wurde dann in anderen u.a. mexikanischen Veröffentlichungen übernommen (etwa im *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, t. VIII, 1855, von Orozco y Berra). Die zweite Veröffentlichung des Mani-Textes unternahm der von Martí oft erwähnte Brasseur de Bourbourg, der das Dokument, basierend auf Stephens, in den von ihm edierten Band der *Relación de las Cosas de Yucatán* von Landa integrierte (französische Ausgabe, Paris 1864). Es waren Martí also drei hauptsächliche Quellen zugänglich: Stephens (*Chilam Balam de Mani*), Brasseur (*Chilam Balam de Mani*, basierend auf Stephens) sowie potenziell Brinton (Auszüge aus verschiedenen *Libros*, basierend auf der Sammlung von Carl Hermann Berendt; spanische Version in *Anales del Museo*). Brintons *The Maya Chronicles* wurde von Martí erwähnt, jedoch nicht rezensiert.

¹⁴³⁷ In den *Obras Completas* der *Editorial Nacional* ist fälschlicherweise "olas" (!) gedruckt.

¹⁴³⁸ Zu der letztlich geringen Quantität an überlieferter Nahuatl-Poesie urteilt Brinton mit Blick auf den Poeten-Herrscher Netzahualcōyotl: "but the whole of it [fragments of Nahuatl poetry], as now existing, could give us but a faint idea of the perfection to which the art appears to have attained in the palmy days of the great Tezcucan poet-prince" (AAA, S. 52). Auf die Oden Netzahualcōyotl's nimmt Brinton oft Bezug. Martí spricht schon 1876 in der mexikanischen *Revista Universal* einen im Rahmen einer Veranstaltungsreihe von José González de la Torre gehaltenen Vortrag über Netzahualcōyotl an und betont den Wert eines solchen Ansatzes: "[...] no nos cansaremos de decirlo: sigase el ejemplo de González de la Torre; explíquense gratuitamente nuestra historia, para estimarnos bien, y la ajena, para despertar en nosotros el estímulo; hablemos nuestros literatos de nuestros poetas y escritores,—nuestros artistas de los fundamentos del arte y de nuestros derechos a la gloria; [...] ¿Por qué no piensa el Sr. González de la Torre en formar una asociación de conferencias?" ("Otra matiné", 1ro de ag., OCEC, IV, 296; siehe auch ebd., S. 288). Auf diesen Vortrag geht offensichtlich Martí's Ausdruck "nuestro artista rey" zurück. In seinen Notizheften notiert er hinsichtlich der Errungenschaften der Kolonialzeit: "—¿Valia más lo que había en América cuando expulsamos a los conquistadores, que lo que había cuando vinieron?—En poesía, ¿qué versos de la colonia valen lo que la única oda, u odas, que se conocen de Netzahualcōyotl? En arquitectura, ¿qué pared de iglesia, o celebrado frontispicio, ni aun el del churriqueresco Sagrario de México, vale lo que una pared de Mitla, o de la Casa del Gobernador [Uxmall]?" (XXI, S. 375). Die Suche nach den (damals) auf sechzig bis achtzig geschätzten Oden Netzahualcōyotl's war eine Obsession der

más apasionados los dramas peruanos: el Apu Ollantay, el Uska Pankar acaso; resplandecen las tradiciones de Tingal, como túnica cuajada de diamantes; pero como arroyo, como caballo nuevo de paso alado y crines de colores, como cinta de mago que en incontables vueltas se entrelaza y crece, como mar recién hecho que fulgura a una luz sana y virgen, o como sol no enrojecido por los vapores de la sangre, brillaría en mañana de agosto un ejército parlero de indias coronadas de campanillas azules e indios cubiertos de penachos plumados; como río de joyas [...] brillan las pintorescas relaciones de aquellos quichés y zutujiles [...] ¿cómo pudiera ser que, contra la *ley universal*, no tuviese la literatura indígena las condiciones de esbeltez, armonía y color de la naturaleza americana? [...] precisamente escribimos estas líneas para dar noticia del libro curioso en que un autor norteamericano halla esas cualidades en los retazos de obras que de los indígenas se conocen, y en todas aquellas en que después de la conquista mostró su abundancia y gallardía [...] el ingenio nativo. ¡Qué instituciones tenía Tlaxcala! ¡Qué bravos, Mayapán! Teotitlán,¹⁴³⁹ ¡qué escuelas! Copán, ¡qué circo! México, ¡qué talleres, plazas y acueductos! Zempoala, ¡qué templos! Los Andes, ¡qué calzadas! ¿Qué importa que vengamos de padres de sangre mora y cutis blanco? *El espíritu* de los hombres flota sobre la tierra en que vivieron, y se le respira. ¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni¹⁴⁴⁰, y se ve como propia¹⁴⁴¹ la que vertieron [...] los desnudos y heroicos caracas!¹⁴⁴²

Solcherlei eine ganze Bandbreite an Völkern und Kulturen umfassende Passagen dokumentieren nicht nur auf intensiver Lektüre basierende, breitgefächerte Kenntnisse (die Autoren wie Sarmiento, Bunde oder Arguedas gerade nicht nachgewiesen werden konnte);¹⁴⁴³ durch Ausdrücke, die nachgerade eine

Amerikanisten. Sie kursierten über mehrere Quellen: Hier sind vor allem die *Antiquities of Mexico* des Lord Kingsborough zu nennen, die, wie den hier verwendeten mexikanischen Arbeiten wiederholt zu entnehmen ist, in Mexiko nicht nur zugänglich waren, sondern in den Kreisen der *ciencia mexicana* auch verwendet wurden. Einige der Oden Netzahualcóyotls hat Brinton zusammengetragen und in *Ancient Nahuatl Poetry* in englischer Übersetzung veröffentlicht, etwa auch die auf Ixtlilxóchitls *Historia Chichimeca* zurückgehende (ebd., S. 37ff.). Eine im *otomí* erhaltene Komposition ist teilweise übersetzt in den *Tardes Americanas* (1778) von Granados y Gálvez erschienen (S. 90-94; in ANP, S. 44; auch in Torquemada, *Monarquía Indiana*; vgl. auch AAA, S. 51). Von den Kompositionen, die Brinton für ANP der Sammlung *Cantares de los mexicanos y otros opusculos* (von Brasseur kopiert, zurückgehend auf José F. Ramírez) entnommen hat, ist nur eine Ode definitiv dem "poet-prince" zugeschrieben (eine weitere gilt als fraglich; dazu ANP, S. 48, 67, 119 u. 146). Ignacio Ramírez hatte sich in seinem bereits erwähnten Aufruf an die Indios auf den "esplendor que disfrutásteis en los tiempos de Netzahualcóyotl" berufen (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 99).

¹⁴³⁹ Ich vermute einen Druckfehler. An anderen Stellen setzt Martí offensichtlich durchaus Tenochtitlán, in den *apuntes* die Abkürzung "Tenoch"; an anderer Stelle der OCEC Tenoxitlán, im Original aber Tenoxitán, so im (zweifelhafte) Kommentar (VI, S. 88; vgl. OCEC, XIX, S. 442). In den hier verwandten Quellen finden sich ohnehin orthografische Varianten (z.B. Tenutitlán, *Tardes Americanas*, S. 151). Im Rahmen seiner Aufzeichnungen zur *Relación* von Gage notiert Martí zur aztekischen Hauptstadt: "voz compuesta del que dan al fruto de nopal, que los españoles llaman higo de palo, higo de tuna, o higo chumbo, y los indios *nuchtili*; y de *Tetl*, cuya acepción es piedra o roca. En efecto, los fundadores de la ciudad echaron los 10s. cimientos de la q. pronto debía ser cabeza y corte de su imperio, junto a un peñasco situado en medio de la laguna, y al pie de la roca había un nopal, de donde viene q. México tenga por armas un nopal al pie de una roca, según la etimología del 1er. nombre de la ciudad" (*Fragmentos*, XXII, S. 183; *nopal* wird in der Altmexikanistik in der Regel angegeben mit *nochtli*; in OCEC, V, S. 355: *nopalli*). Neben der Flora gehören denn "maquey", "caña" und "nopales" auch zum Standardinventar eines Textes wie *Guatemala* (OCEC, V, S. 239ff. u. S. 355). Zur *tuná* ergänzt "Cuaderno de apuntes 13": "En algunos pueblos de Colombia, los campesinos ponen en la mano a los niños muertos una copa de cartón 'para no pasar sequía en el camino'.—Y le amarran a los pies unos zapatos de cartón 'para que no se *entunen*, porque el camino del cielo es muy estrecho y está muy lleno de *tunas*" (XXI, S. 325 [Herv. im Orig.]).

¹⁴⁴⁰ Während Martí im Rahmen dieser Zeilen von sich selbst spricht, ist in einer Variante der Fokus auf die ehemaligen Indios von Chichén-Itzá gerichtet: "y todo con el perfil firme, y el color tan fresco y brillante como si aún corriera sangre por las venas de los artistas que dejaron escritas en jeroglíficos y en las pinturas la historia del pueblo [...]" ("Las ruinas indias", XVIII, S. 389).

¹⁴⁴¹ Abgesehen von dieser Passage und dem ebenfalls bereits angeführten Gedicht, welches die grausame Geschichte Tamanacos nachzeichnet (vgl. Teil III, Anm. 1099), sind die Namen dieser Indios auch in einige Aufzeichnungen integriert, die auf eines der von Martí ins Auge gefassten Bücher (zumindest aber einen Text) hindeuten: "La embarcación de Campanero. / El ibis de Guatapano / Los símbolos de Cabruta / los hábiles Panos, escritores / los fuertes Zápaos / las admirables Jícaras / el que sabe cantar en el guipaes y el wampum. / El que recoge del suelo, para ofrecérsela en copa de oro lujosamente esmaltada, la sangre heroica que brota del pecho destrozado del bravo Tamanaco. / Guaicaipuro, vencedor de Fajardo y de Losada. / Paramaconi, que luchó cuerpo a cuerpo con Gonzalo de Silva, como luchó Héctor con Ajax. / el gran Pacamachaca / Tuja? —Quienes—del Guarani Dios no es más que Teos. / El Dios de los pensadores. / Maquiritares y guahibos del Orinoco. / Huanapó—huanapuro de los cumanagotos" (XXII, S. 241-242; vgl. auch Aristides Rojas, *Estudios indígenas*, S. 10-11, 33-65, 75-81 u. 95ff.). "Tuja? —Quienes—del Guarani Dios" ist sicherlich falsch gelesen worden und müsste korrigiert werden: "Tupa? [...] ¿Quién es?" (Rojas, *Estudios indígenas*, S. 77). *Huanapo* bzw. *huanapur* wird von Rojas als Vokabel der Sprache der *cumanagotos* angegeben: *heredad de campo* (S. 106 u. 147). Die "símbolos de Cabruta" werden ebenfalls in den *Estudios indígenas* diskutiert (vgl. S. 10). Es handelt sich um die in Felsen dargestellte Symbolik von: "sol", "luna", "cocodrillos", "boas" und "tigres". Neben Guaicaipuro (ebenfalls Rojas) besticht Paramaconi zudem in einem Fragment, welches die von Martí vertretene ethische Verpflichtung zum Ausdrück bringt: "Aquella raza que 300 años después, aún en el cautiverio, no ha aprendido ni a conformarse con él, ni a olvidar la flecha. Con Guaicaipuro, Paramaconi, con Anacaona, con Hatuey hemos de estar [...]" (OCEC, XXII, S. 27 [Herv. S.G.]).

¹⁴⁴² "Autores americanos aborígenes", 1884, VIII, S. 335-336 (Herv. S.G.); darin Paracamoni statt Paramaconi.

¹⁴⁴³ In dem am 6. Mai 1884 in der argentinischen *Nación* publizierten Artikel über die "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", der mit zahlreichen Informationen zur indianischen Kultur aufwartet, betont Martí: "De ese

ekstatische Bewunderung implizieren, wird deutlich, wie sehr Martí sich tatsächlich mit dem ursprünglichen Kulturelement identifiziert.¹⁴⁴⁴ Er 'atmet' nicht nur den Geist der Schöpfer solch großartiger Werke förmlich ein – hier bieten sich nochmals Begriffe an wie Interpenetration, Symbiose, Synthese¹⁴⁴⁵ –, sondern auch den der Unterlegenen und Betrogenen. Der Geist ist ihm unvergänglich und gegenwärtig.¹⁴⁴⁶ Auf ebenso nachdrückliche Weise vermittelt er seinen Lesern (in diesem Falle Kindern) die brutale Zerstörung durch die *conquista* mit einer Fassungslosigkeit, als ob in seinen Venen tatsächlich "la sangre enardecida" von Tamanaco und Paramaconi flösse (eine gewiss ganz eigene Art von 'Bluttransfusion').¹⁴⁴⁷

[...] era el pueblo español que mandó en América, y echó abajo las casas de los indios. Las echó abajo de raíz: echó abajo sus templos, sus observatorios, sus torres de señales¹⁴⁴⁸, sus casas de vivir, todo lo indio lo quemaron los conquistadores españoles y lo echaron abajo, menos las calzadas, porque no sabían llevar las piedras que supieron traer los indios,¹⁴⁴⁹ y los acueductos, porque les traían el agua de beber.¹⁴⁵⁰

Chichen Itzá se ha traído Desiré Charnay, que estas cosas no cuenta, porque estas cosas las hemos aprendido nosotros en las cercanías de Chichen [...]" (in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 11, siehe auch S. 5; zum Kontext siehe hier Anm. 1327).

¹⁴⁴⁴ Der führende kubanische Literaturwissenschaftler und ehemalige Direktor des CEM Fernández Retamar hatte hier, um dieses Argument nochmals aufzunehmen, Geschriebenes und durch Wunschdenken Hineingelesenes invertiert (vgl. auch Teil III, Anm. 1100). Durch eine solche textuelle Inversion wird Martí eine Bevorzugung der karibischen Geografie – und somit Kubas – zur Last gelegt, um damit Retamars These der kalibanesken Metapher Lateinamerikas zu festigen: "Esa carencia de familiaridad [con los nombres aquí evocados] no es sino una nueva prueba de nuestro sometimiento a la perspectiva colonizadora de la historia que se nos ha impuesto, y nos ha evaporado nombres, fechas, circunstancias, verdades. En otro orden de cosas –estrechamente relacionado con éste–, ¿acaso la historia burguesa no borró a los héroes de la Comuna del 71, a los mártires del primero de mayo de 1886 (significativamente reivindicados por Martí)? Pues bien: Tamanaco, Paramaconi, 'los desnudos y heroicos caracas', eran indígenas de lo que hoy llamamos Venezuela, de origen caribe o muy cercanos a ellos, que pelearon heroicamente frente a los españoles al inicio de la conquista. Lo cual quiere decir que Martí ha escrito que sentía correr por sus venas *sangre de caribe*, *sangre de Calibán*. [...] Así se conforma su visión calibanesca de la cultura de lo que llamó 'nuestra América'. Martí es, como luego Fidel, conciente de la dificultad incluso de encontrar un nombre que, al nombrarnos, nos defina conceptualmente" (*Calibán y otros ensayos*, S. 43 u. 46 [Herv. Retamar]). Denn auf textueller Ebene, und dies ist das Problem, hat Martí dies eben *nicht* gesagt. Zudem unterschlägt die selektiv verkürzte und aus dem Zusammenhang gerissene Zitation von Retamar zentrale Aspekte dessen, was Martí *gesagt hat* (und dies ist doch einiges). Nur so kann hier die Assoziationskette Karibik-Kuba-'Fidel' konstruiert werden (einmal abgesehen davon, dass ein Begriff wie *caribe* keineswegs auf Kuba einzugrenzen ist).

¹⁴⁴⁵ Vgl. Teil III, 2.

¹⁴⁴⁶ Diese Gegenwartigkeit dokumentiert sich auch in der doppelten Fokussierung des durch die Venen fließenden indianischen Blutes. Zur Unvergänglichkeit und lebendigen Präsenz des Geistes ("y se le respira"), der in den künstlerischen Schöpfungen zum Ausdruck kommt und den die Schöpfer 'dagelassen' haben, vgl. neben den Darlegungen zum Universalgeist in Teil II auch folgende Auszüge: "Pero de aquella absorción cruenta algo quedó de la vencida raza: el espíritu, que resiste siempre al acero, al hierro y al fuego" ("Apuntes varios", XIX, S. 443; OCEC, VI, S. 90) – eine Passage, die durch eine Art *Transsubstantiation* zu ergänzen wäre: "[...] las mansas y dolorísimos quejumbres que emanan de las almas invisibles de las razas muertas, perdidas por los aires, errabundas, *cargando espíritus blancos*; [...] Los dolores perdidos flotan, buscando eco. Cada muerto renace" (*Fragmentos*, XXII, S. 205 [Herv. S.G.]). Somit hat – denn auch hier greifen zentrale Postulate des martianischen Menschenbildes – der indianische Geist, die indianische Seele gleichberechtigt teil an der "alma universal que en todas partes flota, besa y corona", "flotante en la onda de aire" ("Fragmento", VII, S. 281; DPM, S. 547). Vergessen wir zudem erstens nicht, dass es gerade der Geist war, der den Indios jahrhundertlang abgesprochen wurde, und dass zweitens, jene kolonialistische Variante der "absorción cruenta" in der Nomenklatur der Gegenstimmen als wünschenswert formuliert wurde.

¹⁴⁴⁷ "[...] como si en realidad corriera por sus venas 'la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni' y fuera uno de los sobrevivientes de aquel imperio desaparecido" (Sacoto, Antonio, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", in: *Cuadernos Americanos* 156, 1 [ene.-feb. 1968], S. 151).

¹⁴⁴⁸ Diese "observatorios" und "torres" sind keineswegs eine Erfindung Martí's, sondern dürften auf seine Beschäftigungen mit den astronomischen Kenntnissen der Indios zurückzuführen sein (Mexiko, Cuzco). Das System wird z.B. von Alfredo Chavero in den *Anales del Museo* wiedergegeben ("La Piedra del Sol", t. III [1882]).

¹⁴⁴⁹ Jesús Sánchez zitierte in einem ganz ähnlichen Sinn Clavijero, der zu Teotihuacán geäußert hatte: "El [templo] del sol tenía una gran concavidad en el pecho, y en ella la imagen de aquel planeta, de oro finísimo. Los conquistadores se aprovecharon del metal, y los ídolos fueron hechos pedazos, por orden del primer obispo de México [...]" ("Cuestión histórica", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 51 [Herv. Sánchez]).

¹⁴⁵⁰ "La historia del hombre contada por sus casas" (*Edad de Oro*), Nueva York, 1889, XVIII, S. 371 (Herv. S.G.). Schon 1879 plante Martí vorzutragen: "Y vino a tierra toda aquella grandeza. Y cayó todo aquel mundo antiguo con estrépito. — Viniéronse abajo los templos de anchas naves; quebráronse las armas de Tecum-Unam; murieron en Tetzcoo [Texcuco] los últimos Mexitis; gimió muy tristemente el lago de Granada! — ¿A quién pedir ahora memorias de aquel tiempo?" ("Apuntes varios"/"Para las conferencias sobre América, XIX, S. 442; OCEC, VI, S. 89; zu Tecum-Unam (Tecum-Umám), einem von Alvarado besiegten Quiché-Führer, vgl. auch "*Guatemala, la tierra del quetzal*", 1888, VII, S. 183). Diese *memoria* bemühte Martí sich anzueignen: die Erinnerung, den Blick, die Stimme jener Zeiten: "Volver pudieran, y decir a aquellos movibles fortalezas, que no humanos soldados, mansiones tonantes del rayo matador: de vuestras aguas estáis bebiendo, sobre n/ ciudades levantásteis vuestras ciudades, vuestras imágenes son de madera, y las vuestras de piedra. León tenáis, y Salamanca y Burgos, porque Sevilla y Granada y Toledo son moras, Cholula, Chichén, Uxmal, Tenoch, Utatlán, esto dirían a aquellos hombres, de escudo de hierro y de almenado casco [...]. Por

Auf der einen Seite lässt hier die Wiederholung des "echó abajo" die unglaubliche Rohheit, die nicht zu unterbietende 'Unsensibilität' der spanischen Eroberer in ihrer ganzen Brutalität hervortreten.¹⁴⁵¹ Auf der anderen zeichnet sie einen drastischen Unterschied zwischen ihrem (vor allem im Kontext) nicht zu unterbietenden, niederen Verhalten¹⁴⁵² und der kulturellen Größe der aztekischen und anderer indianischer Erbauer. Allein das rein materielle Ausmaß der zu Boden gestampften Monumente, Heiligtümer (und "casas") kontrastiert hier mit der den Besiegten zugeschriebenen Feinheit, Kunst und Kultur. Anhand des "menos las calzadas"¹⁴⁵³/"y los acueductos" (also der bewussten Bewahrung derjenigen Kulturgüter, welche es auszuschlachten galt) erscheint die Zerstörung als auf eine methodische Kampagne zurückführbar, die dazu diente, die *indígenas* kulturell wie moralisch zu erniedrigen, zu lähmen und zu vernichten¹⁴⁵⁴ – vor allem auch im religiösen Sinn. Der Katholizismus erscheint als Besiegelung der Macht:

Y los sacerdotes que vinieron de España después de los soldados *echaron abajo* el templo del dios indio y pusieron encima el templo de su dios.¹⁴⁵⁵

nuestros acueductos bebéis. Por n/ calzadas andáis" (*Fragmentos*, XXII, S. 27).

¹⁴⁵¹ Im Text selbst tritt das spanische (bzw. maurisch-romanisch-spanische) Volk darin hervor, als einziges die Häuser und Bauten der Anderen, d.h. hier der indianischen Bevölkerung, bis auf den Grund zerstört zu haben. Zudem kontrastiert diese Zerstörung scharf zu der im Text beschriebenen universellen Kreativität. So wird ganz besonders deutlich, dass in einem weltweiten Panorama Amerika einen essenziellen Teil seiner Kultur, seiner *faz particular*, damit eingebüßt hat. Verstärkt wird dies durch "Las ruinas indias" in der zweiten Nummer der *Edad de Oro*.

¹⁴⁵² Zum menschlichen Faktor hatte Martí ähnlich scharf festgehalten: "Donde necesitó de sus rencillas para mandar el número invencible del odio de la llaneza al señorío, del rencor de los cacicazgos al imperio, dejó España con vida al indio que, más que el inglés, exterminó en Cuba, en Jamaica, en Haití, en el cerro uruguayo, rojo aún de la sangre épica de los charrúas. Por la justicia no se asimiló el español las razas conquistadas, sino por el sexo ineludible, la conveniencia de casar con india señora, y el sutil influjo de la raza natural [...]" (*La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española*, Nueva York, 1893, VII, S. 391).

¹⁴⁵³ Wobei die von den *indígenas* konstruierten Straßen wiederholt als rudimentär oder gar inexistent verunglimpft wurden, und dies, obwohl diese nach einigen Forschern die römischen übertrafen und selbst Pizarro konstatiert hatte: "en verdad no se encuentran tan bellas carreteras en toda la cristianidad" (zitiert bei Comas, *Ensayos*, S. 119).

¹⁴⁵⁴ Dies dürfte eine zutiefst menschliche und der Gerechtigkeit verpflichtete Darstellung sein, die – dieser Vergleich mit der ideologischen Gegenseite drängt sich nochmals auf – jeglichen rechtfertigenden Verweis auf unabänderliche oder biologische 'Gesetze' negiert: "Es preciso que seamos justos con los españoles; al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar, hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes" – "[...] vano es dolerse del desaparecimiento de sociedades que en sí no llevan las fuerzas necesarias para perdurar" – "La selección orgánica marcha sobre los cadáveres de los vencidos. [...] Las razas superiores de la humanidad son el premio alcanzado a costa de millones incontables de sus propios hermanos" (Sarmiento, Arguedas, Palacios).

¹⁴⁵⁵ "Las ruinas indias", Nueva York 1889, XVIII, S. 283 (Herv. S.G.). Bestechend ist hier nicht nur die Doppelung 'Gottes', sondern auch die zweimalige Setzung in Minuskeln. Beide Götter sind gleich-*berechtigt* und ebenbürtig, was natürlich impliziert, dass es – und hier folgt Martí der gleichen Struktur wie im Falle des *juego de palo* oder des *juego a la gallina ciega* – nicht nur eine und absolute Gottesvorstellung gibt. Dadurch wird der Anspruch auf totale, nämlich auch geistige und durch 'Gott' legitimierte Kolonialisierung und Unterwerfung letztlich unterminiert. Ebenso wird – und damit hatten schon die Missionare zu kämpfen – die Exklusivität und Rechtfertigungsfunktion des christlichen Kreuzes *ad absurdum* geführt, indem Martí diesem – einmal mehr im Sinne des *Versus Uni* – das der Mayas und Buddhisten hinzugesellt. "Así el mismo símbolo de la lógica del dominio deslegítima precisamente el principio de exclusión del otro" (Teja, "La urdimbre de *La Edad de Oro*", S. 166): "Y hay un templo de la Cruz [en Palenque] [...]; sólo que *no es* cruz cristiana, *sino como* la de los que creen en la religión de Buda, que *también* tiene su cruz" ("Las ruinas indias", XVIII, S. 385-387 [Herv. S.G.]). Geradezu leise und spielerisch führt Martí sein ganzes Ordnungssystem vor: das Verschiedene ("no es"; Palenque–Christentum–Buddhismus); die über die Differenz hinausweisende Ähnlichkeit oder Analogie ("como", "también"); das synthetisierende *Eine* Kreuz: Ein Symbol, Ein Kreuz – verschiedene Kulturen. Das christliche Kreuz bildet lediglich ein 'auch' – innerhalb eines universellen Rahmens von Kreuzsymbolen. Eine Vielzahl von Göttern oder Kreuzen drückt jedoch (wie bereits in Teil II angesprochen) weder lediglich eine pluralistische Vorstellung noch die Idee aus, alle Götter seien ein und derselbe. Weder nur Pluralismus, noch nur Identifikation. Chac-Mool ist nicht der katholische Gott. Gott kann nicht nur die *Form* eines der Wesen haben, wie es im Vorwort zum *Poema del Niágara* heißt (VII, S. 226). Die imaginierten Himmel, die Formen und der ästhetische Ausdruck Gottes sind verschieden – *panformes* – (vgl. OCEC, III, S. 201), das 'religiöse Gefühl' ist eines. Die verschiedenen Formen und Götter sind nach Martí's Prinzip des *Versus uni* das *detaillierte Universelle*, "el Universo varificado" ("Cuaderno de apuntes 9", 1882, XXI, S. 261): "Hay en el hombre un conocimiento íntimo, vago, pero constante e imponente, de *un gran ser creador* [hier: Herv. im Orig]: este conocimiento es el sentimiento religioso, y su *forma*, su expresión, la *manera* con que cada agrupación de hombres concibe este Dios y lo adora, es lo que se llama religión. Por eso, en lo antiguo, hubo tantas religiones como pueblos originales hubo; pero ni un solo pueblo dejó de sentir a Dios y tributarle culto. [...] La religión está, pues, en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las *formas varíen*, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el *mismo*" ("Fragmentos", XIX, S. 391 [Herv. S.G.]). Das Verschiedene ist *im* Einen. So bilden auch die Religionen ein "conjunto análogo" (OCEC, III, S. 201), welches über die Analysen und Differenzen *hinaus* und mit einem Blick von oben einige Synthesen zulässt: "Las religiones todas son iguales: *puestas una sobre otra*, no se llevan un codo ni una punta: se necesita ser un ignorante cabal [...] para no reconocer la identidad del mundo. Las religiones todas han nacido de las mismas raíces, han adorado las mismas imágenes, han prosperado por las mismas virtudes y se han corrompido por los mismos vicios" ("La excomunión del padre McGlynn", *EEU*, S. 904 [Herv. S.G.]). Wie bereits vorgebracht, legitimiert

Der christliche Tempel – Metapher der Macht und symbolischer Tod der autochthonen Kulturen – indiziert hier keinesfalls eine Rechtfertigung oder gar Deifizierung des Eroberungsunternehmens und der damit einhergehenden Vernichtung, sondern das koloniale Verbrechen, den kulturellen Betrug, die Entfremdung von der authentisch autochthonen Seinsweise und die Verwicklung der Kirche und der katholischen Doktrin in die kolonialen Gräueltaten.¹⁴⁵⁶ Mit einem Satz demontiert Martí nicht nur den

Martí damit letztlich nicht die Differenz der Kulturen, wie es bei Teja wiederholt heißt (etwa "Urdimbre", S. 163), sondern die übergeordnete Ähnlichkeit, die Identität. Und diese drückt sich auch anhand des Kreuzes aus (es ist bezeichnend, dass Martí nicht verschiedene – oder nur zwei – Symbole gegeneinanderstellt, sondern verschiedenen Kulturen *ein* Symbol zuordnet; die Formen und Bedeutungen mögen verschieden sein, das Symbol ist eines). Resümiert Teja also: "La riqueza de la unidad reside en su variedad. La esencia de la unidad, de la identidad, es su pluralidad" – "La revista [La Edad de Oro] configura la filosofía de la unidad y pluralidad [...]" (ebd., S. 167 u. 146), dann scheint mir, es sei nochmals festhalten, das Martí's konziliatorischem Gedankenbau so inhärente *in* dennoch nicht wirklich getroffen zu sein: "Y lo universo, lo univario, es lo vario en lo uno" ("Correspondencia particular de El Partido Liberal", in: EEU, S. 808 [Herv. S.G.]) – "Lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 47; zu krausistischen Parallelen vgl. Teil II) – "el genio perfecto es el que [...] co-explica el análisis y la síntesis, sin que ésta prescindiera de aquella, ni niegue aquélla a ésta, y suba a la síntesis por el análisis" (Fragmentos, XXII, S. 236) – "[...] las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad" ("Boletín", in: RU, 2 de jul. 1875, OCEC, II, S. 99) – "Todo es análogo en la tierra, y cada orden existente tiene relación con otro orden. [...] Todo va a la par, y todo es semejante" ("Boletín", in: RU, 17 de jul. 1875, OCEC, III, S. 39). Wenn Teja ihrerseits postuliert: "La identidad no implica homogeneidad sino respeto de la diferencia" ("Urdimbre", S. 167), würde ich also entgegenhalten: Jene martianische Identität führt über das Erkennen der über die Differenzen hinausgehenden und -weisenden Ähnlichkeiten und Synthesen, wie etwa die des Kreuzes.

¹⁴⁵⁶ Wie bereits vermerkt, ist eine der Konstanten im Werke Martí's seine Kritik an der kirchlichen Unmoral und Unterdrückung sowie der damit einhergehenden Verbrechen. Er versteht die katholische Kirche als Unterstützung und verlängerten Arm des kolonialen Repressionssystems sowie der blutbefleckten Ursprünge des Amerikas, welches, wie es in "Madre América" heißt, mit dem Hetzhund auf die Welt kam (VI, S. 136; vgl. auch "Patria y Libertad"). Die Kirche ist als Synonym für Inquisition und politische wie seelische Gewalt Mittäterin der kolonialen Verbrechen, wenn nicht sogar urhebliche Kraft des Kampfes gegen jeglichen Gebrauch von Vernunft und daher Feindin aller Freiheit. Die Kleriker sind durch diese aktive Involvierung ebenso 'befleckt' wie das System, welches sie stützten. Die Segnung von Menschenverbrennungen, getaucht in eine abnorme, hochfeierliche Atmosphäre, wird nicht nur zum Ausdruck kirchlicher Praxis, sondern auch zu dem ihrer 'heiligen' Perversität: "[...] y la prohombria, y el señor obispo, y el clero mayor; y en la iglesia, entre dos tronos, a la luz vivida de los cirios, el altar negro; afuera, la hoguera. Por la noche, baile" ("Madre América", VI, S. 137). Martí beschreibt ein System, das nur mittels inquisitorischer Maßnahmen bestehen konnte und im Laufe der Jahrhunderte den Kontinent entstellte: "El continente descuyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón [...]" ("Nuestra América", VI, S. 19). Folglich wird die Kirche von Martí als Element ausgewiesen, das die Spanier einbrachten und Bestandteil des 'verhängnisvollen Erbes' (Guatemala, OCEC, V, S. 243) ist, welches die Kreolen aus ihrem 'Blute' zu tilgen haben (vgl. auch Teil III, Anm. 1000). Seine antiklerikalen Positionen werden durch die postkoloniale Rolle der Kirche nochmals bestätigt. So durch ihre Führerrolle im Kampf gegen die liberalen Reformen und ihre materielle und ideologische Unterstützung von Aufständen, Plünderungen und Brandschatzungen in Mexiko: "¿Qué hacen los periódicos católicos?—Lo que hacen en todos los tiempos: vestirse con el manto de piedad; bajar a tierra estos ojos humanos que se han hecho para mirar de frente a todo; disimular bajo sus vestiduras negras las iracundas palpitaciones de su corazón, y ocultar con la sombra de sus hábitos la sonrisa" ("Boletín", in: RU, 2 de jun. de 1875, OCEC, II, S. 60). Ein dezidiertes Antiklerikalismus zählte zwar ebenfalls zum liberalen Programm der Zeit. Auf der anderen Seite bleibt Martí's Absage jedoch nicht auf die Kirche und ihre Rolle in *Nuestra América* beschränkt. Er erteilt sie desgleichen dem Katholizismus als solchem, welcher als Doktrin die geistige Freiheit des Menschen unterdrückt, ihn in Knechtschaft hält und somit *auch* den Weg zu einem neuen Amerika behindert. Das in "Nuestra América" gezeichnete Bild des "rosario" mag hier stellvertretend sein. Der katholische Glaube und Martí's Menschenbild sind inkompatibel. Martí will tatsächlich einen Menschen schaffen, der – *in* der Menschheit – seiner wahren, freien Natur würdig ist. Und dies ist ein Grundpostulat, das sowohl seiner Haltung gegenüber Rassenideologien als auch religiösen zugrunde liegt: "Yo quiero [...] que [...] el hombre ande libre en la humanidad" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 163). Martí fügt ein weiteres Postulat hinzu: "[...] la primera libertad, base de todas, es la de la mente" ("En los Estados Unidos", XII, S. 348). Ein indoktrinierter, disziplinierter, gegenüber falschen und verlogenen Ideologemen gehorsamer, seelisch kasteiter Mensch ist des Menschseins und Gottes nicht würdig. Er läuft dem *concepto humano* zuwider. Der Katholizismus ist eine *falsche* Religion: "[...] y si la religión católica desconfía de su fuerza, a pesar de su sobrenatural origen; si, a pesar de ser divina, tiene miedo de los hombres; si para dar al hombre la conciencia de sí mismo, quiere quitarle los medios de conciencia; [...] —este ser propio de que se nos quiere desposeer se levanta herido, este ser que tiene libre el pensamiento [...]: el *concepto humano* se rebela; [...] y la *religión de la libertad* común y el racional albedrío propio contra la dominación absorbente y la fiscalización y el encadenamiento de conciencia. Hay un Dios: el hombre" ("Boletín", in: RU, 8 de jun. de 1875, OCEC, II, S. 63-64 [Herv. S.G.]; vgl. auch Teil II, Anm. 803). Aus diesem Ansatz ergab sich auch eine grundsätzliche Religionskritik, in deren Zentrum der Mensch – und damit dessen Unabhängigkeit und Würde – steht: "única [religión] digna de la alteza humana" – "único Dios digno del hombre" ("Asuntos para Boletín", in: RU, 4 de jun. 1875, OCEC, III, S. 69-70). Es gilt aufzudecken, dass die katholische Religion nicht nur in vergangenen Zeiten die Menschheit belog, "sino que yerra en lo que ahora dice" ("La iglesia es astuta", o.O.u.J., XIX, S. 393). Die vorsätzlich unterdrückte, fehlende Wahrheit wird die falsche(n) Religion(en) zu Fall bringen (vgl. "Nuestra América", VI, S. 18): "¿A quien podemos preguntar? ¿A Dios?—¡Ay! No responde, porque nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero. [...] ¿A la fe?—¡Ay! No basta. En nombre de la fe se ha mentado mucho. [...] la fe, que niega primero lo que luego se ha visto obligada a aceptar;—esa fe no es un medio para llegar a la verdad, sino para oscurecerla y detenerla; no ayuda al hombre, sino que lo detiene; no le responde, sino que lo castiga; no le satisface, sino que lo irrita.—Los hombres libres tenemos ya una fe diversa. Su fe es la eterna sabiduría. Pero su medio es la prueba" ("Juicios. Filosofía", XIX, S. 363; OCEC, V, S. 207-208). Martí lehnt damit keineswegs ein ursprüngliches Christentum ab – jedoch: "El cristianismo ha muerto a manos del catolicismo. Para amar a Cristo, es necesario arrancarlo a las manos torpes de sus hijos. Se le rehace como fue" ("Boletín", in: RU, 26 de ag. de 1875, OCEC, III, S. 93). Wie bereits in Teil II angesprochen wurde,

einzigem, verabsolutierten Gott, sondern auch den immer wieder und gerade auch zu seiner Zeit 'aufgewärmten' Mythos, die Christen hätten den 'Wilden' – auf Kosten von "millones incontables" "cadáveres de los vencidos"¹⁴⁵⁷ – die Zivilisation gebracht.¹⁴⁵⁸ Der Gott der Christen steht hier stattdessen für *conquista* und damit Verbrechen und Barbarei¹⁴⁵⁹ (was ein Verbrechen am Menschen und am Universum miteinschließt). Synthetisiert wird dieser Themenstrang in einem weiteren Bild aus "Madre América": "En el pecho del último indio valeroso clavan, a la luz de los templos incendiados, el estandarte rojo del Santo Oficio."¹⁴⁶⁰

Neben der Aufwertung des Autochthonen¹⁴⁶¹ ist bei Martí immer wieder eine tiefe, wie er sagt, "ternura" für die Denk- und Seinsweise der *indígenas* und ihrer Interpretation des Universums zu finden.¹⁴⁶² Diese Zärtlichkeit¹⁴⁶³ jedoch ist (vielleicht sogar gerade aus einer europäischen Perspektive

besteht im martianischen Kulturprogramm eine der Hauptaufgaben der Literatur nun darin, die wahre Religion aus dem Netzwerk der Lügen hervorzuschälen und den Menschen – den *Priestern* – ihre geistige Selbstbestimmung und Natur zurückzugeben – sie mit der definitiven Religion zu versehen: der Religion der Freiheit, jener definitiven Utopie, wie sie auch im Text über Whitman formuliert wurde: "La literatura que anuncie y propague el concierto final y dichoso de las contradicciones aparentes; [...] la literatura que inculque en el espíritu espantadizo de los hombres una convicción tan arraigada de la justicia y belleza definitivas que las penurias y fealdades de la existencia no las descorazonen ni acibaren, no sólo revelará un estado social más cercano a la perfección que todos los conocidos [...]. Levantaos, porque vosotros sois los sacerdotes. La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad el culto nuevo" (1887, XIII, S. 135; auch "Henry Ward Beecher", XIII, S. 33 u. 36). Nicht Gott wird den Menschen beherrschen, sondern er sich selbst. Er ist der Priester: "ser mano y no masa; ser jinete y no corcel; ser su rey y su sacerdote; regirse por sí propio" (DPM, S. 265).

¹⁴⁵⁷ So formulierte es *Raza chilena* von Palacios, S. 292.

¹⁴⁵⁸ Martí sieht in der Kirche selbst die ursächliche, treibende Kraft hinsichtlich der Zerstörung von Beweisen der 'alten' Kultur, eine Maßnahme die dazu diene, den Mythos der 'zivilisatorischen Unfähigkeit' der *indígenas* faktisch zu belegen: durch das Fehlen von Fakten: "En ninguna parte se hallarán que los Obispos en aquellos tiempos desarmaron los leños de la Cruz para hacer con ellos teas con que quemar las memorias vivas y elocuentes de la civilización más original, genuina y autóctona que ha alcanzado pueblo alguno de la tierra. ¡Criminal incienso de aquellas [hecatombes del espíritu!] sacrilegas ofertas!— ¡Idolos, libros, altares, vasos, maravillas del arte hierático, todo vino a los pies del asolador Diego de Landa. y así en Chiapas: y así en Tetzucoco [Texcuco]. Y así en Cholula" ("Apuntes para las conferencias sobre América", OCEC, VI, S. 90). Die erste Seite des ersten Bandes der *Anales del Museo Nacional de México* begann mit folgenden, durchaus programmatisch gemeinten Worten von Jesús Sánchez: "Terminado el furor del primer Arzobispo Zumárraga, y de los conquistadores y misioneros para destruir todas las escrituras y monumentos aztecas, considerándolos como un obstáculo invencible para abolir la idolatría é inculcar el cristianismo á los pueblos subyugados, vino una época más ilustrada, y entonces se comprendió la pérdida irreparable que había sufrido la historia del Nuevo Mundo" ("Reseña histórica del Museo Nacional de México", t. I, entr. 1ª [1877]). Dieser Satz schien umso folgenschwerer gewesen zu sein, als Sánchez sich genötigt sah, die darin geäußerten Vorwürfe in einer späteren Nummer der *Anales* noch einmal aufzunehmen, zu rechtfertigen und zu verhärten. Zwei Thesen stellte er denn seiner "Cuestion histórica" voran: "1.ª Los primeros misioneros, con pocas excepciones, destruyeron todo lo que tenía relacion con el culto, la historia y las antigüedades de México. 2.ª El Sr. Zumárraga tomó un participio activo en esta destruccion" (t. I, S. 47-59). Als Beleg seiner Argumente führte Jesús Sánchez auch einen langen, auf Lucas Alamán zurückgehenden Auszug an, in dem dieser die Zerstörungszüge der Missionare in folgenden Worten resümiert hatte: "Comenzaron [...] el año de 1525, quemando, en el primer día de él, el templo mayor de Tezcucoc que era de los más hermosos, queriendo que así como la redencion del género humano había tenido principio en aquel día con la circuncision del hijo de Dios, así lo tuviese la regeneracion del país conquistado, con la destruccion de uno de los más famosos templos de su idolatría. [...] Estos actos solian hacerse de una manera pomposa [...] y cantando el salmo 113, se efectuaba prácticamente sobre los idolos el contenido de cada versículo" (ebd., S. 48-49). Im Gegensatz zu solchen (durchaus fortschrittlichen) Positionen und den bei ihren Autoren durchscheinenden Zugeständnissen – etwa angesichts der 'guten Absicht', der "ignorancia" bezüglich der zerstörten Objekte, der 'väterlichen Liebe' der zerstörungswütigen Missionare für die Indios (Sánchez) oder durch Begriffe wie "buen obispo" (Alamán, ebd., S. 50 u. 51) – kennt Martí, sind auch Parallelen allzu deutlich, tatsächlich keinen Pardon gegenüber den *asoladores*. Es gibt keine Rechtfertigung; auch nicht für die Zerstörung von 'Idolatrie'. Das von ihm angeprangerte Verbrechen ist vor allem eines an den Indios, am indianischen Menschen, und keineswegs nur oder vorzugsweise am historiografischen Zweig der Altmexikanistik und damit der Wissenschaft (vgl. ebd., S. 57). Begriffe wie "falsa deidad", "falsas deidades" (S. 57, 58) drücken dabei einmal mehr den Universalitätsanspruch einer katholischen Sicht aus, wie sie von Martí gerade nicht geteilt wurde.

¹⁴⁵⁹ Ebenso steht der Motivstrang der *conquista* für den Ausdruck des spanischen und kolonialen Erbes, welches es abzulegen gilt (vgl. etwa. "Cuaderno de apuntes 6", XXI, S. 176). Diese Absage ist jedoch weder als Verurteilung der gesamten spanischen Tradition zu verstehen, noch mit einer Verfemung der in die kubanische Unabhängigkeitsbewegung involvierten Spanier gleichzusetzen. Mit diesen fordert Martí gerade im Rahmen der letzten Thematik einen (wiederum) an ethischen Prinzipien gemessenen Umgang ein.

¹⁴⁶⁰ VI, S. 136.

¹⁴⁶¹ Die These der kulturellen Autochthonie der indigenen Völker wurde etwa auch von Chavero, Mendoza und Brinton vertreten (vgl. auch Teil II, Anm. 584).

¹⁴⁶² Eine ausgeprägte Sensibilität spricht aus Martí's Notizen, wenn er sich etwa Gedanken über das Recht, eine Mücke zu töten, oder die Schmerzen einer Margerite macht (vgl. "Cuaderno 11/12", XXI, S. 276 u. 280). Es ist das Konzept von *allumfassender Einheit*, die intensive *Identifizierung* Martí's mit anderen Lebewesen, die zu der Art von Universalität führt, die Fernet-Betancourt als "universalidad en la que cada humano se siente, a la vez, él y todos" definiert hat ("José Martí y la filosofía", S. 95). "Oigo en todas partes sollozos—porque estoy lleno de ellos" – so Martí's Umschreibung dieser Universalität ("Cuaderno 7", XXI, S. 195).

heraus) auch zahlreichen Motiven der indianischen Gedankenwelt eigen:

Sus Atreos y sus Niestes tuvieron los griegos, y voluble Europa; también los indios los tuvieron [...] con más lujo y pasión están contadas en sus pergaminos y sus piedras que las de Atridas y Pelópidas en el glorioso romance griego. ¡Qué augusta la Iliada de Grecia! ¡Qué brillante la Iliada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, poblada de colibríes¹⁴⁶⁴, son las estrofas indias.¹⁴⁶⁵ – Y esto no lo vemos sólo los que *amamos a los indios como a un lirio roto*;¹⁴⁶⁶ – [...] y se vivía como en una flor [...] En aquel país de pájaros y de frutas [...] Tenían el pensamiento azul como el cielo, y claro como el arroyo¹⁴⁶⁷ [...]. Caían, como las plumas y las hojas.¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶³ Mehr als Solidarität sieht Martí denn in *El Quitasol blanco en México* von Francis Hopkinson Smith: "Lo que encanta es la ternura con que este fino caballero [...] compadece a la raza india como si fuera una hermana en desgracia [...]" ("Un viaje a México", in: *La Nación*, 1º de jun. 1889, *EEU*, S. 1231).

¹⁴⁶⁴ Schon das Motiv des *colibrí* ist indigenen Ursprungs und ein in mexikanischen Quellen auffallend häufiges Element. Der Vogel wird nicht nur mit Farbprächtigkeit, sondern auch mit dem in Edelsteinen reflektierten Licht assoziiert: "[...] viene á la mente la idea del color, la piedra preciosa reflejando las miradas del sol." Daher nennt man ihn in einigen indianischen Sprachen auch *rayos* oder *cabellos del sol* (vgl. Rojas, *Estudios indígenas*, S. 85). Diese Idee von Lichtreflexen mag Martí im Obigen durch die *brillantez* angedeutet haben. Allerdings finden sich in den indianischen Kulturen generell und bemerkenswert zahlreiche Motive, welche die Idee von Licht, Strahlen und Glanz transportieren. So konnte Martí in den *Estudios indígenas* des Venezolaners Rojas auch nachlesen, dass der Morgenstern *sukra=la brillante* genannt werden konnte, das Glühwürmchen in einigen indianischen Sprachen *estrella de la tarde* und die Baumwolle *casa del sol* hieß (vgl. S. 79 u. 85). Es geht hier also nicht um eine persönliche Interpretation Martí's; auch Clavijero und ein Experte in indianischen Themen wie Brinton verwenden denn die Charakterisierung "brillante" oder "brilliant" bzw. "brillantly" (vgl. Brinton, AAA, S. 50-51; ders. *The Güegüence*, S. XX). "May the brilliant humming-birds come soon" ist nur eine Variante des durch die Kolibris verbreiteten Glanzes (Brinton, ANP, S. 55). Nicht nur wird die *brillantez* von Martí in zahlreichen Texten – so auch in seiner Rezension des letztgenannten Werkes von Brinton – als künstlerisches Merkmal der indianischen Kulturen hervorgehoben: "La pompa de los samanes, la elegancia de las palmeras, la varia y brillante fronda que viste a los montes americanos, lucen en los restos de obras de autores indios que se salvaron de manos de obispos Landas y Zumárragas" ("Autores americanos aborígenes", VIII, S. 335). Es sind auch just diese beiden Kleriker, deren Zerstörungswut Brinton mit Entsetzen konstatiert: "When Bishop Landa, in Yucatan, and Bishop Zumarraga, in Mexico, made bonfires, in the public squares of Mani and Tlaltilulco, of the priceless literary treasures of the Mayas and Aztecs, their maps, their parchment rolls, their calendars on wood, their painted paper books, their inscribed histories, it is recorded that the natives bewailed bitterly this obliteration of their science and their archives. Some of them set to work to recover the memories thus doomed to oblivion, and to write them out, as best they could. [...] The ruthless hostility of the Church to the ancient civilization, an hostility founded on religious intolerance, could be proved by hundreds of extracts from the early writers" (Brinton, AAA, S. 24; zum Thema der *brillantez* vgl. auch Teil III, 1.).

¹⁴⁶⁵ "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336 u. 337.

¹⁴⁶⁶ Ebd., S. 336 (Herv. S.G.). "Cuando el español vino a América la vida del indio era un lirio y el conquistador lo ha roto", wiederholte schon Sacoto dieses bei Martí ganz zentrale Bild ("El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 154). Es mag sich durchaus um einen intratextuellen Verweis handeln, wenn Martí über den hochgelobten Las Casas urteilt: "No se puede ver un lirio sin pensar en el Padre Las Casas, porque con la bondad se le fue poniendo de lirio el color [...]" ("El padre Las Casas", XVIII, S. 440).

¹⁴⁶⁷ Dieses Bild von blauem Denken=Himmel findet sich mehrmals in der *Edad de Oro*: "ya es de un azul como si se entrara por el pensamiento al cielo" ("Exposición de París", XVIII, S. 430-431). Hält man sich Martí's Kenntnis vieler indigener Traditionen und Begriffe vor Augen (das *Popol Vuh* begeisterte ihn), scheinen mir Motive wie "lirio" oder auch "flor" keineswegs willkürlich gesetzt zu sein. Die Figur des unter anderem im *Popol Vuh* behandelten Mondjaguars wurde in Zeichnungen alter Kodizes mit einer Wasserlilie geschmückt. Sowohl in alten indianischen Pergamenten (die Martí ja offensichtlich regelmäßig in den Händen hielt) als auch in Werken Brasseur's oder von Brinton mag er gelesen oder gesehen haben, dass zum symbolischen Schmuck der aztekischen Wassergöttin eine Wasserlilie gehörte (vgl. Brinton, MNW, S. 185). Blumen waren insbesondere der ganze Stolz der Azteken. Ganz allgemein wurde in aztekischem Einflussgebiet das gesamte öffentliche Leben mit Blumen und Blumenschmuck verschönert. Schon allein das Zusammenlesen der Begriffe "colibríes", "flor", "pájaros" und "plumas" gibt genügend Anlass dafür, an dieser Stelle indianische Überlieferungen als Vorlage anzunehmen. Durchaus mögen Blumen, Vögel und Früchte in obiger Passage (deren zweiter Teil Martí's Text über Las Casas entnommen ist) insbesondere auf die karibische Natur verweisen, lassen jedoch auch weitere Verbindungen annehmen. So galten "piedras preciosas", "aves" oder "frutos" bei altmexikanischen Völkern als Tributzahlung (vgl. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 60). In durch Werke Sahagúns oder Brasseur de Bourbourg's überlieferten indianischen Quellen und ethnologischen Studien wie denen Brinton's wird von im Osten gelegenen Ursprungs- oder 'paradiesischen' Orten bzw. Bergen oder Höhen gesprochen (Tula, Tlalocan, Tonacatepec), in denen ein Reichtum an Vögeln, wertvollen Federn und duftenden Blumen herrschte; von einem Land der Smaragde, des Silbers, des Goldes und der Türkise. Die Bewohner von Tlapallan – von Brinton wiedergegeben als 'das Land der Farben' oder 'das rote Land' – galten als Kinder der Luft oder Quetzalcóatl's, und der Mitte Tlapallan's entwuchs der heilige Berg Tonacatepec, 'der Berg unseres Lebens' oder 'unseres Daseins' (vgl. Brinton, MNW, S. 90-92). Auch im *Popol Vuh* wird von einem wundervollen Land des Luftgottes berichtet, reich an Korn, Früchten und Honig. In einer der von Chavero interpretierten Episoden des *Códice Vaticano* herrscht Xochiquetzalli, und ein Überfluss an "yerbas, flores y frutos" beglückt die Menschen. Blumen und Blumensträuße schmücken die Körper. "[...] pudiera decirse que es la imagen de la edad de oro de aquellos pueblos, la pintura de la *Arcadia* de este Continente" ("Piedra del Sol. Segundo estudio", um 1879, in *Anales del Museo*, t. I, S. 373 [Herv. Chavero]). Vgl. auch Chavero's *Ensayo arqueológico* von 1876, S. 23: "es un triángulo color de rosa, limitado por ramas entrelazadas cubiertas de flores; en el centro se ven unas semillas produciendo flores y frutos; la diosa *Xochiquetzalli* baja sobre esa tierra dichosa, columpiándose de las ramas; y en la parte inferior, hombres y mujeres se pasean contentos con banderolas y flores; [...] detras de ella y á su lado, brotan semillas, flores y frutos; y en el adorno de su cabeza trae tambien las semillas y las flores." Ein Begriff wie 'Ort' oder 'Land der Blumen' könnte darüber hinaus leicht ins Nahuatl übertragen werden: Xochitlalpan. Sowohl der Begriff als auch das Land existierten (auch "tierra florida", vgl. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 11 u. 12). Einige der Attribute der mexikanischen Blumengöttin Xochiquetzal(li) überschneiden sich zudem mit denen der Muttergöttin Tonacaciuatl (Tonacacihuatl), die mit ihrem Gefährten eine Art Paradies bewohnte, "donde hay todas maneras de árboles, flores, y frutos [...]. Dos de los nombres de la gran diosa eran *Xuxiketçalli*, numen de las flores; y *xikome koatl*, numen de los frutos" (Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, S. 807; vgl. auch S. 636). Aufgrund der Übereinstimmungen mit der von

Morian¹⁴⁶⁹ de pena, de furia, de fatiga, de hambre, de mordidas de perros.¹⁴⁷⁰

Die Wirkung der letzten Sätze nährt sich, in deutlicher Abgrenzung zu einer rein eurozentristischen Perspektive, durch den drastischen Gegensatz zwischen einer als natürlich, geradezu unschuldig und zart präsentierten Daseinsform dieser Indios¹⁴⁷¹ und den Todesarten, die ihnen von den Spaniern zugebracht wurden. Es ist gerade die in der Sicht der Sieger als so barbarisch diffamierte Lebensform, welche das Verbrechen besonders hervorhebt. Sie rechtfertigt es nicht, vielmehr steigert sie es.¹⁴⁷² Mit ausgeprägter Empathie¹⁴⁷³ demonstriert Martí, was von einer oftmals blühenden Kultur übrig blieb, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, er eigne sich nicht nur die Stimme der Indianer an, sondern auch ihren Schmerz, ihre "sollozos":¹⁴⁷⁴

De toda aquella grandeza apenas quedan en el museo unos cuantos vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida,¹⁴⁷⁵ y uno que otro anillo labrado.¹⁴⁷⁶ Tenochtitlán *no existe*. *No existe* Tulán, la ciudad de la gran

Martí verfassten Passage geraten jedoch insbesondere die *Estudios indígenas* von Aristides Rojas in den Blick: Zu den ersten Bewohnern des Kontinents, die Kolumbus zu Gesicht bekam – den in der (östlich und im Norden des Orinoco gelegenen) Region *Paria* lebenden *Parias* oder *Pariagotos* –, heißt es bei Rojas: "Cuando amaneció quedó embelesado contemplando la belleza de *aquel país*. Estaba mui cultivado, mui poblado y cubierto de una vegetación riquísima. Las habitaciones de los naturales estaban edificadas en bosques llenos de *flores y frutos*. Las parrás se enlazaban con los árboles, y volaban de rama en rama innumerables *pájaros* de espléndido plumaje. Era el aire suave y templado y respiraba la fragancia de las flores de que estaba empapado, y mil sonoras fuentes y cristalinos *arroyos* conservaban la frescura y la lozanía de las plantas" (S. 119 [Herv. S.G.]). Vitier führt zusätzlich ein Buch von Aristides Rojas aus dem Jahr 1854 an, welches den Titel trägt *El lenguaje de las flores y el de las frutas con emblema de las piedras preciosas y los colores* ("Una fuente venezolana", S. 168).

¹⁴⁶⁸ "Las ruinas indias" leitet folgender Passus ein: "No habría poema más triste y hermoso que el que se puede sacar de la historia americana. No se puede leer sin *ternura*, y sin ver como *flores y plumas* por el aire, uno de esos buenos libros viejos forrados de pergamino, que hablan de la América de los indios, de sus ciudades y de sus fiestas, del mérito de sus artes y de la gracia de sus costumbres" (XVIII, S. 380 [Herv. S.G.]). "Por entre las ruinas de los gigantes desaparecidos surgieron, bellos y pintados como pájaros, los pueblos de indios nuevos [...]" ergänzt der "Discurso en honor de Centroamérica" (jun. 1891, VIII, S. 113). In der Tat finden sich in indianischen Texten nicht nur gehäuft Blumen und Federn, sondern zahlreiche Motive, die Leichtigkeit oder Zartheit bekunden: Schmetterlinge, Regen von roten Federn, Grünfeder, Maisblütenhaus, Wahre Maisblüte, Kolibriwasser.

¹⁴⁶⁹ *Caer* kann hier auf zwei Ebenen gelesen werden: a) im Sinne von sterben, b) in einer indianisch inspirierten Lesart, da in alten Quellen oftmals die Idee von fallenden oder regnenden Federn ausgedrückt wird. So findet sich in Martí's Fragmenten die offenbar mit Blick auf die Mayafamilie der Lacandonen formulierte "lluvia de plumas" (XXII, S. 27), und in einem Gedicht wie "La noche es la propicia" zeichnet er "Flores de plumas" (XVI, S. 246).

¹⁴⁷⁰ "El padre Las Casas", in: *La Edad de Oro*, Nueva York, sept. 1889, XVIII, S. 441 u. 442. Martí bezieht sich damit auf die in einer eurozentristisch perspektivierten Geschichte als ganz besonders primitiv erachteten Indios der Insel Española.

¹⁴⁷¹ In offensichtlicher Anlehnung an Las Casas hält der Text zur körperlichen Konstitution jener karibischen Indios fest: "En *aquel país* de pájaros y de frutas los hombres eran bellos y amables; pero no eran fuertes. [...] no sabían matar, forrados de hierro, con el arcabuz cargado de pólvora. Con huesos de frutas y con gajos de mamey no se puede atravesar una coraza."

¹⁴⁷² Die technische Überlegenheit der an der Eroberung beteiligten Soldaten ist ein im Werk Martí's wiederholt in diesem Sinne angesprochenes Thema: "Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en la riqueza, y la soldadesca sobrante, criada con vino crudo y el odio a los herejes, se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón. Llenos venían los barcos de caballeros de media loriga, de segundones desheredados, de alféreces rebeldes, de licenciados y clérigos hambrones" ("Madre América", 1889, VI, S. 136). (Auch) dabei wird das Argument der zivilisatorischen Überlegenheit der Spanier wiederholt hinterfragt. Während das Eroberungsunternehmen und die damit einhergehende Vernichtung im sozialdarwinistischen Referenzrahmen als Sieg der 'Zivilisation' oder der 'überlegenen Rasse' verhandelt wurde, erscheinen bei Martí die an der Eroberung beteiligten Spanier als Konglomerat von zweifelhaften und antisozialen Elementen. Der Erfolg der Eroberung ist nicht Ausdruck von Überlebenskampf, sondern von Tragik.

¹⁴⁷³ Der Identifikation mit dem indigenen Element nähert sich Martí auch über das altmexikanische Pseudonym *Anáhuac*, welches er schon im März 1875 annahm (vgl. S. 26-27 dieser Arbeit). Implizierte dieser Begriff aufgrund seiner Einbettung in das widersprüchliche Spannungsverhältnis zwischen europäischen und amerikanischen Kulturwerten zunächst durchaus ambige Züge, ergibt sich ein erster Bezug zur "búsqueda martiana de lo autóctono, de la descolonización colonial, de una identidad basada en las propias raíces, búsqueda que empezó precisamente en este Anáhuac [...]" (Ette, "Apuntes para una orestiada americana", S. 143). Klar dürfte auch sein: "Al elegir esta designación del antiguo imperio precolombino situado en el altiplano de México alude a mucho más que a un simple recuerdo de su amigo mexicano Manuel Mercado, es mucho más que un indicio de su pensamiento en favor de la unidad americana, como sospechaba Baeza Flores" (ebd.; siehe auch Baeza Flores, Alberto, *Vida de José Martí, El hombre íntimo y el hombre público*, La Habana 1954, S. 306).

¹⁴⁷⁴ Es scheint, als spüre Martí tatsächlich jenen 'Schlag auf die eine Wange': "[...] hombres montañosos más pagados del interés humano que del suyo, que [...] sobre la frente llevan, por santo misterio de martirio, los yugos que sobre las frentes de todos los demás hombres pesan, que se cierran dentro del pecho, como huéspedes propios, los dolores humanos, que recogen en su seno [...] las hidalgas iras, las sofocantes humillaciones, las generosas cóleras, los bochornosos sufrimientos de *los infortunados de la tierra*.—Es que se siente en el rostro el calor abrasante de una bofetada, cuando se ve a los hombres encorvados, puesto la frente, no rumbo al cielo, sino a las plantas de un Señor" (*Fragmentos*, XXII, S. 206 [Herv. S.G.]).

¹⁴⁷⁵ Obsidian und Joch gehören zu den Kulturelementen, die für das alte Mexiko als typisch zu erachten sind (vgl. z.B. Mendoza, Sánchez, "Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional" und die entsprechenden

feria. *No existe* Texcoco, el pueblo de los palacios.¹⁴⁷⁷ Los indios de ahora, al pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza, mueven los labios como si dijese algo, y mientras las ruinas no les queden atrás, no se ponen el sombrero.¹⁴⁷⁸ [...] no quedó *después de la conquista* una ciudad entera, ni un templo entero.¹⁴⁷⁹

Das Werk der *conquista* erscheint als totale Negierung und bis in die Gegenwart reichende, geradezu abgrundtiefe Schande,¹⁴⁸⁰ welche bis heute nicht wiedergutmacht ist und auf den Kreolen lastet. Die amerikanische Geschichte hingegen ist ein Gedicht – ein wunderschönes, trauriges Gedicht aus Blumen und Federn.¹⁴⁸¹ Die Zerstörung der indigenen Kulturzeugnisse stellt sich hier als ein irreparabler, nicht zu begreifender Schock von universeller Tragweite dar. Von der Größe der altmexikanischen Kultur scheinen nur ein paar geradezu lächerlich anmutende Vasen, Obsidiansteine und heimlich flüsternde, kulturell gebrochene Indios geblieben zu sein; gebrochen nicht durch ihre 'schlechte Konstitution' oder 'Minderwertigkeit' ihrer 'Rasse', sondern, so Martí, durch den niemals überwundenen Verlust all ihrer Kultur, all ihrer Werte, all ihres Lebens:

"Notas" von Alfredo Chavero, in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 445-486). Hinter den bei aztekischen Menschenopferungen eingesetzten *yugos* vermutete Chavero ein 'Verfahren', welches durch Ersticken dem Geopferten die mit dem Herausreißen des Herzens einhergehenden Qualen ersparte (vgl. ebd., S. 476 u. 485). Masken, wie sie in Abbildung dem Artikel "Las ruinas indias" vorangestellt sind, gehören nicht selten zu den beeindruckendsten Zeugnissen altmexikanischer Kunst.

¹⁴⁷⁶ Unklar bleibt, auf welches Museum Martí sich hier bezieht und ob überhaupt ein spezielles angesprochen sein soll. Aufgrund der mit der Eroberungsgeschichte einhergehenden Zerstörung und auch anderer Faktoren wie etwa Raub von Kulturgütern durch Ausländer, ging Mexiko zahlreiches Material verloren, so dass vom Nationalmuseum jeder Fund gehütet wurde wie ein Schatz. Wirft man denn aber einen Blick in den 1882 publizierten Museumskatalog wird schnell klar, dass, wenn in Grundzügen durchaus zutreffend, eine Aussage wie "apenas quedan en el museo unos cuantos vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida, y uno que otro anillo labrado" einer Untertreibung entspricht, was auf die textuelle Intention zurückzuführen sein dürfte. Vasen, Schmuckstücke und *yugos* bildeten nur einen kleinen Ausschnitt der ausgestellten Kostbarkeiten. Allein für den *patio* des Museums werden 47 Statuen bzw. "monumentos", "idolos" und Figuren aufgeführt. Hinzu kämen (auch dies nur ein Ausschnitt) 3 Objekte "en estantes", 7 Objekte "en pedestales", 24 "pinturas", diverse Waffen und Hausgeräte, diverse Objekte aus Metall, diverse "sellos" und "pipas", "máscaras", "arcos", "espejos", "utensilios de barro", "platos", "urnas", "objetos de barro" (u.a. Sammlung Charnay), Steinfiguren, Fundstücke aus "urnas funerarias", weitere Statuen und "monumentos" (Tenochtitlán, Yucatán), eine "lápida de Palenque", eine ganze Liste von Zeichnungen etc.

¹⁴⁷⁷ Eine Mischung mehrerer Zeitebenen manifestiert sich in "Juan de Dios Peza", insofern Martí darin retrospektiv über seinen früheren Kollegen der *Revista Universal* Mexikos festhält: "Aún me parece verlo, en aquellas mañanas de oro de la suntuosa Tenochtitlán, entrar por la redacción de *La Revista* [...]" (VIII, S. 205).

¹⁴⁷⁸ Diese Reste von Referenzen gegenüber den früheren Heiligtümern verdeutlichen auch den Unterschied zur ägyptischen Antike von Memphis: "La estatua de Ramsés, echada en un pantano, en medio de un bosque de palmeras, al lado del cual pasan indiferentes los hombres de hoy, ignorantes de lo que fue Memphis" ("Apuntes 7", 1881, XXI, S. 209; vgl. auch "Antigüedades mexicanas", VIII, S. 328). Seitens der indigenen Bevölkerung bekundeten religiösen Verehrungen gegenüber der 1790 entdeckten Coatlicue begegnete man, indem man die Statue wieder eingrub!

¹⁴⁷⁹ "Las ruinas indias", 1889, XVIII, S. 384-385 (Herv. S.G.). Trotz der tiefen Verbundenheit, die zweifelsohne aus diesen Passagen spricht, erscheint es mir als äußerst einseitiger und einmal mehr propagandistisch abzielender Schluss, wenn Acosta schreibt, die Suche Martí nach dem Autochthonen entspringe dem Bestreben, "de *aniquilar* lo europeo en nosotros" (*La América precolombina*, S. 101 [Herv. S.G.]). Diese Behauptung scheint mir auf zwei Ebenen zu korrigieren zu sein: Sie impliziert, dass für Martí die indianischen Kulturen nicht *an sich* Wert genug aufwiesen, um studiert und entsprechend gewürdigt zu werden. Diesen nicht genügenden Wert impliziert auch die Aussage von Julio Ramos, wenn er ausführt: "[...] Martí elabora el concepto de la América Latina como *diferencia* a partir de su versión del pasado autóctono, y en respuesta al imperialismo, europeo o norteamericano" (vgl. die dem Text "Antigüedades de Centroamérica" beigefügte Erklärung "Un artículo en *La Nación*, de Buenos Aires", in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 8 [Herv. Ramos]). Martí's Werk ist weitaus komplexer und allein seine indigenen Themen gewidmeten Buchprojekte – man denke insbesondere an *Mitologías Americanas* – weisen auf das Indigene *an sich*. Eine rein funktionale Ausrichtung, ja Funktionalisierung des Autochthonen würde schon seinem 'geschriebenen' und 'praktischen Lebenswerk' "de la regeneración de los indios" in keiner Weise gerecht werden. Die Aufwertung und kulturell-ideelle Restitution des Indianischen bedeutet zudem nicht zwangsläufig die Vernichtung oder auch nur Abwertung des Europäischen *en bloc*, wie Acosta es aus einer übereilten und ideologisch übersteigerten Perspektive heraus wiederholt: "[...] Martí, quien se planteó como objetivo muy concreto *desarraigar lo español, lo colonial, lo europeo en nosotros*" (ebd., S. 88 [Herv. Acosta]; auch S. 106). Dies ist nicht nur mit der martianischen Auffassung des *mestizaje* nicht in Einklang zu bringen, sondern widerspricht auch seiner Forderung nach einem offenen Amerika, welches äußere Impulse und Einflüsse durchaus assimiliert, dabei jedoch den eigenen Wurzeln, dem Stamm treu bleibt.

¹⁴⁸⁰ Diese Schande kontrastiert mit der Haltung eines 'Anti-Kolumbus' wie dem buddhistischen Mönch Hwin Shan, der in dem von Martí rezensierten Buch *An Inglorious Columbus* von Edward P. Vining (1885) als früher 'Entdecker' Mexikos verhandelt wurde: "[...] aquel que vino a América, y no esclavizó, ni mató, ni trató a gente de matar, sino que enseñó y amó, y se volvió a Asia sin más almirantazgo que su conciencia satisfecha, ni más trofeos que sus honradas barbas" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, *EEU*, S. 494; vgl. auch "Congreso antropológico", *EEU*, S. 1070). Wenn W. I. Brigham in seinem Guatemala gewidmeten Buch nicht auf die Kolonialgeschichte der Spanier eingehen will, zitiert Martí den Autor: "no sería viaje de recreo el que hubiera de hacer por entre cloacas de engaño y montes de tiranía" ("*Guatemala, la tierra del quetzal*", in: *El Economista Americano*, Nueva York, ene. 1888, VII, S. 181).

¹⁴⁸¹ Die Auffassung der amerikanisch-indigenen Geschichte als Gedicht, die Metaphorik und die Autorschaft der indigenen "raza artística" bedingen sich gegenseitig ("Las Ruinas indias", XVIII, S. 380).

[...] los dolores sin cuento, de la olvidada y triste raza india, que con su apatía y silencio protesta de la propia vida de que se les privó.¹⁴⁸²

Martí orientiert also auf die psychologischen Kausalzusammenhänge zwischen der Vergangenheit, der gegenwärtigen Lage und der allgemein und übereilig gerne als 'rassisch' bedingt beklagten Apathie der Indios.¹⁴⁸³ Durch den Kontakt mit den Ruinen und den Resten ihrer vergangenen Kultur – so kann hier zwischen den Zeilen gelesen werden – scheint ihnen permanent ins (Unter-)Bewusstsein gerufen zu werden, dass ihre eigene, zu Boden gestampfte Kultur 'keinen Pffferling' mehr wert ist. Getreu seinem Motto der 'entliehenen Stimmen'¹⁴⁸⁴ rekonstruiert Martí nun in einem mitunter punktuellen, aber dennoch konstanten Bezug auf diese authentische, amerikanische Geschichte und ihre Akteure¹⁴⁸⁵ sowie im Rückgriff auf jegliche verfügbaren Daten und Funde die kulturellen Restbestände, welche den Wert der ureigenen amerikanischen Welt bezeugen:¹⁴⁸⁶ "Y quien lo dude,¹⁴⁸⁷ vaya al Palenque"¹⁴⁸⁸ – "vea vencer

¹⁴⁸² "Apuntes varios" / "Para las conferencias sobre América", XIX, S. 444; OCEC, VI, S. 92. Dies impliziert natürlich die Annahme eines wie auch immer gearteten, unterschwellig (Unter-)Bewusstseins der Indios hinsichtlich der präkolumbischen Zeit.

¹⁴⁸³ Wenn Martí hier also den alten Topos der indigenen *tristeza* anspricht, verankert er diesen in keinerlei Bezugsrahmen von 'rassisch'-hereditärer Atiologie, sondern einem historischen. Eine Art kollektive Traurigkeit scheint jedoch auch er vorauszusetzen: Denn in der Rubrik "Escultores" nennt er nicht nur "Caspicara, el buen escultor del Perú, indio, pobre indio.—", sondern auch "Luis Medina, el oscuro indio de Huanta, que da a sus esculturas toda la tristeza humilde de su raza" (*Fragmentos*, XXII, S. 169 u. 171). Relativiert wird dies durch seinen Verweis auf indigene Komödien, "bailes hablados" und "bailes de teatro", "danzas y canciones" und die Musik der Nahuas ("El Gregüence", VIII, S. 339, 340). Unter keinen Umständen driftet das Thema der *tristeza* bei Martí in eine alle Indios unter eine Kategorie subsumierende Homogenisierung ab, die bei Bunge auf der Verallgemeinerung von Azara basierte: "No tienen juegos, bailes, cantares, ni instrumentos músicos, tertulias ni conversaciones ociosas; y les es tan desconocida la amistad particular [...] jamás manifiestan las pasiones del ánimo [...]. Esto, que dice Azara de los indios Charrúas, [...] puede generalizarse más o menos a todos los demás" (*NA*, S. 106-107).

¹⁴⁸⁴ Vgl. "Apuntes varios" / "Para las conferencias sobre América", XIX, S. 444; OCEC, VI, S. 91. Die Losung der 'entliehenen Stimmen' – 'nicht zu hörende Worte', die aus dem 'Inneren der indianischen Eltern' aufsteigen und sich dem Sohn, Martí, enthüllen – ist auch in anderen, bereits angeführten zielsetzenden Bezeugungen präsent: 1877 nahm er sich etwa vor, "dar vida a la América, hacer resucitar la antigua, fortalecer y revelar la nueva" ("Carta a Manuel Mercado", Guatemala, 21 de sept. 1877, XX, S. 31). Für seine Lesungen im Jahre 1879 (nachdem er 1878 etwa auch erneut sein Pseudonym *Anáhuac* ins Spiel gebracht hatte) notierte er denn auch programmatisch: "Viejas memorias, nuevos descubrimientos, personales impresiones, arte americano, letras americanas, glorias americanas; esa será la materia de mis conferencias" ("Apuntes varios" / "Para las conferencias sobre América", 1879, XIX, S. 443; OCEC, VI, S. 91).

¹⁴⁸⁵ Das Motiv der indigenen, und zwar der lebendigen Stimme manifestiert sich in "Las ruinas indias" über Ausdrücke wie "oír", "contaba", "oyendo", "decían", "discurso", "contó", "conversaciones". Für die Zeitebene nach der *conquista* setzt Martí Schweigen und "mueven los labios como si dijese algo".

¹⁴⁸⁶ In diesem Sinne hebt Martí den Wert von Brinton hervor: "En el libro de Brinton noy hay sólo hechos y deducciones, sino lista de documentos: ha unido al libro un índice de todo lo que hoy se conoce y se tiene como escrito por autores indigenas" ("Autores americanos aborígenes", 1884, VIII, S. 337). Wenn er also – wie es auch von mexikanischer Seite erfolgte – die Publikationen Brintons popularisiert, dann insbesondere weil seine Arbeiten den von Martí immer wieder geforderten Respekt vor den autochthonen Kulturen förderten: "Por el respeto entra el amor: a quien se desdén, no se puede querer: los pueblos de indios, como casi todos los de América, con ellos han de andar, o andarán poco contra ellos. [...] Brinton [...] lleva publicados en su 'Biblioteca de la Literatura Aborigen' libros donde se ve que esta que por el mal trato de los españoles y la *desidia nuestra parece* raza bárbara, tuvo desde el nacer lengua admirable, rica imaginación, fiestas floridas" ("La cronología prehistórica de América. Daniel G. Brinton", in: *El Economista Americano*, Nueva York, ag. 1887, VIII, S. 341-342 [Herv. S.G.]). Ein Leser von *Aboriginal American Authors* gibt Martí Recht; die Lektüre einiger Werke des US-Wissenschaftlers hätte, retrospektiv betrachtet, vielleicht einen oder anderen Vertreter der autochthonen 'Barbarei' belehren können. In den von Martí erwähnten *Maya Chronicles* von 1882 ist zum Potenzial der Mayas zu lesen: "As I had said, the Mayas were naturally a literary people. Had they been offered the slightest chance for the cultivation of their intellects they would have become a nation of readers and writers" (S. 67). Im § 8 von *Aboriginal American Authors* findet sich ein breitangelegter Aufruf Brintons, die Zeugnisse der indianischen Kulturen zu bewahren und zu verbreiten: "My object is to engage in their preservation and publication the interest of scholarly men, of learned societies, of enlightened governments, of liberal institutions and individuals, not only in my own country, but throughout the world" (S. 59). Die Parallelen zum Ziel Martí springen ins Auge.

¹⁴⁸⁷ Wie es dann 1883 auch Sarmiento tun wird, wenn er schon die in *History of the Conquest of Mexico* von Prescott vorgenommene Darstellung in Abrede stellt.

¹⁴⁸⁸ Es heißt weiter: "vea vencer a Xicotencatl, vea morir a Cuauhtemotzín, asista al viejo reinado [Senado] de Tlaxcatlán, recorra en la imperial Tenochtitlán las limpias calles, y estudie en su torre de meditación la imponente y platónica figura de Nezahualcōyotl, triunfador como el Vara Vara de los Híndues, y cristiana y mística como el gran pensador casi divino" ("Apuntes para las conferencias sobre América", La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 88). Für die *Edición Crítica* wurde hier in einigen Fällen die Orthografie Martí abgeändert. Man verweist etwa darauf, dass im Manuskript stets "Nezahualcōyotl" zu lesen war (ebd., S. 88; vgl. auch OCEC, XIX, S. 442-443). Nicht immer muss eine heute unübliche Schreibweise Martí auf einen Fehler seinerseits (oder eine fehlerhafte Transkription) hindeuten, wenn sich die Orthografie des Nahuatl zahlreicher Varianten erfreute. Die Setzung Netzahualcōyotl etwa ist kein Fehler, sondern entspricht einer damals durchaus üblichen Schreibweise (vgl. OCEC, VI, S. 88). Zudem variiert mitunter Martí Schreibweise von Text zu Text.

el que lo dude a Xicotencatl".¹⁴⁸⁹ "Lo negará sólo quien no haya leído un cuento de batalla o un título de propiedad de los indios guatemaltecos."¹⁴⁹⁰ In zahlreiche Texte integrierte Martí die zum jeweiligen Zeitpunkt aktuellen und aktualisierten Daten.¹⁴⁹¹

En estos momentos se enriquece con bajo-relieves de importancia extraordinaria el Museo Nacional de Washington: trozos de nuestro Palenque, copias de nuestro Chichen Itzá, altares, aves sagradas, festonadas cornisas, procesiones de guerreros. Desiré Charnay los ha traído de su último viaje a Centro América; Desiré Charnay, el explorador afortunado, autor de ese buen libro que anda en manos de todos los americanistas,¹⁴⁹² ameno como los de Brasseur de Bourbourg, pero menos atrevido que los de este¹⁴⁹³: '*Ciudades y ruinas americanas*':¹⁴⁹⁴—¡ciudades hay enteras, ciudades hechas todas de piedra tallada,¹⁴⁹⁵ enterradas bajo selvas espesas, bajo capas de tierra de un metro y dos de altura! Los indios como un muro callan; su silencio es conmovedor y admirable. [...] Y cuando les decubren una ruina, lloran.¹⁴⁹⁶ [...] Desiré Charnay [...] vio a Uxmal, a Chichen Itzá, a Palenque; a Chichen Itzá y Uxmal, con sus edificios de piedras labradas afuera y sus muros cubiertos de figuras de colores, curvas y expresivas, adentro; a Palenque, con su palacio monumental, y sus altares, y sus tablas de piedra con figuras y

¹⁴⁸⁹ Diese Segmente gehören offensichtlich zu zwei Versionen desselben Textes. In der zweiten Version kommt hinzu: "[...] vea defenderse a Socoleo,—vea luchar al bravo rey Copán [...] álcese en armas con el belicoso Sinacam—y estudie en su torre de meditación aquel severo, aquel magnánimo,—aquel astrónomo, aquel poeta, a aquel amado rey Nezahualcōyotl [...]" (OCEC, VI, S. 88). Es ist zu vermuten, dass im Laufe der verschiedenen Übertragungen vor "Copán" ein "de" verlorengegangen ist. Xicotenca(tl) (Sohn) kämpfte mit seinen Truppen gegen Cortés, auf dessen Befehl er später gehängt wurde. Wenn Martí's "Discurso en honor de México" (1891) den Namen Cuauthémoc evokiert bzw. die "alma indómita que chispeaba al rescoldo en las cenizas de Cuauthémoc nunca apagadas" (OCEN, VII, S. 65), ist eine Ähnlichkeit zu den Netzahualcōyotl zugeschriebenen Worten nicht zu leugnen: "if I ask you where are the sacred ashes of our first father Xolotl", was (auch) auf Quetzalcōatl deutet, "or even the still warm cinders of my glorious and immortal, though unhappy and luckless father Ixtlilxochitl" (Brinton, ANP, S. 46; in Otomí überliefert durch Granados y Gálvez, *Tardes Americanas*).

¹⁴⁹⁰ "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 335. "De las aptitudes de los indios, solo el que los hubiera estudiado ligeramente dudaría", ist aus den "Reflexiones" von 1877 abzuleiten (VII, S. 165; OCEC, V, S. 100). Zur Kosmogonie des *Popol Vuh* heißt es analog: "[...] curiosísimos asuntos, desdeñados sólo por los que no los conocen [...]" (VII, S. 177).

¹⁴⁹¹ Wenn die rassistischer oder rassenbildender Ideologie zugeschriebene Formel von Ursachenbestimmung 'eine solche biologische Rasse, eine solche Kultur (und/oder Zivilisation)' in den Argumentationen von Bunge, Arguedas, Sarmiento und Palacios als Variante 'die Indios/salvajes/Mestizen/Mulatten sind/sind nicht/können nicht' erkennbar wurde, ergibt sich in der von Martí vertretenen Aufwertung der indigenen Kulturen eine klare Gegenposition.

¹⁴⁹² Wie auch mit Blick auf Brintons Bücher in "Curiosidades americanas" – "no hay mesa de americanista que éste cabal sin sus obras" (EEU, S. 1112), – zählt Martí sich hier indirekt zu den Amerikanisten. Begriffe wie Amerikanist/Amerikanismus begannen sich zur damaligen Zeit als Termini für einen dem Studium der indigenen Geschichte und Kultur geltenden Fachbereich zu etablieren (vgl. etwa Sánchez, "El Congreso Internacional de Americanistas", in: *Anales del Museo*, t. I., S. 388; verfasst 1879).

¹⁴⁹³ Brasseur wird von Brinton etwa für seine vielfach historisch orientierten Interpretationen von mythologisch fundierten Zusammenhängen kritisiert (vgl. etwa MNW, S. 81-82). Generell werden Brasseur zahlreiche Fehler nachgesagt. Martí's Charakterisierung lautet: "Solía dar por cierto lo que le parecía" (X, S. 328) – "aquellos ampulosos y ligeros comentarios suyos" ("El Greguence", VII, S. 339).

¹⁴⁹⁴ *Cités et ruines américaines; Mitla, Palenqué, Izamal, Chichen-Itza, Uxmal, recueillies et photographiées par Mr. Charnay*, Paris 1863.

¹⁴⁹⁵ Allein ein Begriff wie "piedra" ist hier gegen-Indiz, denn die Indios lebten keineswegs nur in Hütten oder Holzhäusern, wie es im Rahmen des damals diskutierten Themas zu vernehmen war (siehe etwa *Anales del Museo*, t. II, entr. 3ª [1880], S. 193-194). Vgl. auch "Ruinas indias": "[...] aquella raza fina que vivía al sol y no cerraba sus casas de piedra [...]" (XVIII, S. 381) und "*Guatemala, la tierra del quetzal*": "[...] cuya gente nativa, que hizo a Izmachi de piedra y cimienta, no era por cierto indiana ruda" (VII, S. 181).

¹⁴⁹⁶ Es darf nicht übersehen werden, dass erst am Ende des 18. Jahrhunderts die (ersten) großen indianischen Funde das Tageslicht wieder erblickten. Wenn Eduardo Matos Moctezuma die Ausgrabung der *Dos piedras* (Coatlucue und *Piedra del Sol*) im Jahr 1790 und die der *Piedra de Tizoc* (auch *Piedra de los sacrificios*) sowie einer großen Schlange im darauffolgenden Jahr als "reencuentro de un pueblo con su pasado que había sido negado a partir de la conquista en 1521", dann bringt er ihre Bedeutung sicherlich sehr treffend zum Ausdruck (in León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, México 1990, zitiert nach Franch, *Arqueólogos*, S. 120). Die von Bischof Moxó y Francoly überlieferten Reaktionen der *indígenas* auf den Anblick ihrer Statue im Hofe der Universität mögen dies illustrieren: "Los indios, que miran con tan estúpida indiferencia todos los monumentos de las artes europeas, acudían con inquieta curiosidad a contemplar su famosa estatua. Se creyó al principio que no se movían en esto por otro incentivo que por el amor nacional, propio no menos de los pueblos salvajes que de los civilizados y por la complacencia de contemplar una de las obras insignes de sus ascendientes que veían apreciada hasta por los cultos españoles. Sin embargo se sospechó luego que en sus frecuentes visitas había algún secreto motivo religioso. Fue pues indispensable prohibirles absolutamente la entrada; pero su fanático entusiasmo y su increíble astucia burlaron del todo esta providencia. [...] salían de sus atalayas e iban apresuradamente a adorar a su diosa Teoyaoomiqui. Mil veces [...] sorprendieron a los indios, unos puestos de rodillas, otros postrados [...] delante de aquella estatua y teniendo en las manos velas encendidas o alguna de las varias ofrendas que sus mayores acostumbraban presentar a los ídolos. Y este hecho [...] obligó a tomar [...] la resolución de meter nuevamente dentro del suelo la expresada estatua" (zitiert nach Franch, *Arqueólogos*, S. 122). Auf eine solche Reaktion mag Martí sich beziehen "y cuando [...] lloran". Er geht jedoch ebenso auf die von den *indígenas* eingenommene Verteidigungshaltung hinsichtlich ihrer alten Stätten ein: "[...] el indio aterrado, tan leal a lo suyo, que cuando ha poco le profanaban sus ruinas de Utatlán, aún halló valor para alzarse a defenderlas [...]" ("*Guatemala, la tierra del quetzal*", VII, S. 181; vgl. auch "Isla de Mujeres", OCEC, V, S. 45).

viñetas bellas, sus estatuas, sus adornos de estuco, sus pisos de grandes losas cuadradas, sus casas rectangulares, sin arcos como las griegas, con las cabezas de las vigas adornadas, el techo sustentado por largas y elegantes galerías. ¡Cómo hubiera podido acabar, a haber vivido abandonada a sí propia, raza que con hermosuras tales comenzaba!¹⁴⁹⁷ Desde el cimientito al tope, no hay punto en la fachada de aquellas casas que no esté cincelada, como una espada o taza del buen tiempo, o como una de aquellas señoriales sortijas aztecas. [...] ¿Quién no ha oído hablar, que de América lea, del altar de la Cruz,¹⁴⁹⁸ enclavada entre dobles hileras de jeroglíficos, que a tantas conjeturas ha movido a los visitantes de Palenque? [...] cosas raras de América, y muy bellas! Hay seda e hilo de oro en el espíritu nativo americano. Y color y elegancia.¹⁴⁹⁹

Neben Formulierungen, die das ursprünglich Autochthone zum Repräsentanten Amerikas werden lassen¹⁵⁰⁰, sind zahlreiche, den indigenen Themenbereichen gewidmete Texte Martí mit eingestreuten Verweisen gespickt – hier "sin arcos como las griegas" –, anhand derer sich die indigene Geschichte zur Konzeption einer eigenen, amerikanischen Antike verdichten lässt. Die Kultur der Indios erscheint als gleichberechtigt neben der der Griechen, die *auch* eine Antike ist: Analog zum *juego de palo* oder dem Kreuz wird Lateinamerika mit Europa und der damit assoziierten, prestigebesetzten Bildungstradition vergleichbar:

¹⁴⁹⁷ (Auch) hier zeigt sich im Rahmen (oder trotz) einer evolutionistischen Perspektive der schon erläuterte 'übersprungene Anfang' (vgl. Teil II, Anm. 572). In den *Anales del Museo* entspricht diese Idee eher einer von den Indios 'übersprungenen Mitte': "ellos no han pasado por el segundo grado, [...] como ha sucedido en el otro continente y que todos los historiadores filósofos señalan como el segundo paso de la humanidad para llegar a una civilización más avanzada: aquí, [...] repentinamente, sin transición ninguna, se presentaron como agricultores en una época muy remota, cultivando el grano por excelencia, el *tlaoilli*, el *zea maíz* [...]; y debemos llamar mucho la atención de todos los hombres de ciencia, que los americanos han llegado a este tercer grado de civilización, sin poseer otra fuerza viva más que la de los hombres mismos: también debemos llamar la atención de los mismos sabios respecto a este otro hecho, y es, que el *zea maíz* es propio de este continente, y así podemos afirmar que los pueblos civilizados de estas bellas regiones se han desarrollado por sí mismos, que han vivido de sus propias fuerzas, y que nada han recibido de las razas del Antiguo mundo, bajo el aspecto material por decirlo así" (Mendoza, "Complemento", t. I, entr. 5ª [1878], S. 224).

¹⁴⁹⁸ Generell wurden die autochthonen Kreuze in zahlreichen Studien besprochen, die Martí Bibliothek eigen waren (z.B. Chavero, Brinton).

¹⁴⁹⁹ "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", 1884, in: *Anuario del CEM* 8 (1985), S. 8-9. Martí charakterisiert die altmexikanische Kunst in Begriffen wie "elegancia", "combinación natural" oder "colorido a armonía sorprendentes" (ebd., S. 10 u. 11).

¹⁵⁰⁰ Martí setzt in letztgenanntem Text nicht nur einmal mehr *Nuestra América* mit den indigenen Kulturen in eins – "nuestro Palenque", "nuestro Chichen Itzá", "que de América lea" –, er kritisiert auch (ganz im damaligen Stil) den Raub an Kulturgütern und die Überfremdung der mexikanischen Archäologie durch die Einmischung ausländischer Regierungen. Auch verdeutlicht dieser Text, welchen hohen Grad an Kenntnissen Martí erreicht hat: Neben Brasseur, Charnay und Stephens werden auch der mit Letzterem arbeitende Maler Catherwood sowie del Río und Dupaix genannt, was eine recht genaue Beschäftigung mit der Geschichte der mexikanischen Archäologie voraussetzt, die diesem Zweig zuzurechnenden Illustrationen miteingeschlossen. Antonio del Río wird vor allem mit Palenque (1787) in Verbindung gebracht: z.B. *Descriptions of the Ruins of an Ancient City discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala in Spanish-America*, London 1822; mitunter als *Informe* angegeben (franz. Ausgabe 1825); mit Lithografien von Jean Frédéric Waldeck (der wiederum 1832 nach Palenque reisen sollte). Eigene, der Stätte von Palenque geltende Zeichnungen bzw. *láminas* Waldecks wurden 1866 in *Monuments anciens du Mexique, Palenqué et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique* von Brasseur publiziert. Brinton gibt ferner Waldecks *Voyage Pittoresque dans le Yucatan* an (MNW, S. 154; vgl. auch Alcina Franch, *Arqueólogos o anticuarios*, S. 112-158). Waldeck erscheint in Martí Fragmenten unter "vasos de Waldeck" (XXII, S. 258). Der Spanier österreichischer Herkunft Guillermo (auch William) Dupaix und sein Maler Luciano Castañeda unternahmen (1805, 1806, 1807-08) Expeditionen nach Palenque, Xochicalco, Mitla, Cholula, Xochimilco und Monte Albán: z.B. *Viajes de Guillermo Dupaix sobre las antigüedades mexicanas. The monuments of New Spain*, in: Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, vols. IV, V u. VI, London 1830/1831; französische Ausgabe 1834-44 (Näheres in Franch, *Arqueólogos o anticuarios*, cap. 8; zu Castañeda S. 142ff.). Die Bilder und Zeichnungen von Castañeda erschienen u.a. 1820 in Mexiko: *Colección General de Láminas de los Antiguos Monumentos de Nueva España*. Die von Dupaix/Castañeda veröffentlichten Illustrationen wurden auch für die mexikanischen *Anales del Museo* verwendet (Castañeda war zudem in den 20er Jahren als Zeichner im *Museo* angestellt). Wie aus Martí Artikel zu den "Antigüedades de Centroamérica" hervorgeht, war zur Zeit dessen Abfassung die Ausstellung im Nationalmuseum von Washington noch nicht eröffnet. Er kann also, wie es seine genauen (und an dieser Stelle nicht weiter angeführten) Beschreibungen der archäologischen Objekte zunächst nahelegen, nicht direkt vor Ort Informationen gesammelt und visuelle Eindrücke verschriftlicht haben, so dass er seine früher gesammelten Daten (etwa auch die in "Antigüedades de Centroamérica" genannten Quellen) durch eine zunächst in den USA publizierte Monografie ergänzt haben mag: Rau, C.C., "The Palenque Tablet in the U.S. National Museum", in: *Smithsonian Contributions to Knowledge*, vol. XXII (1879), Washington. Das *Instituto Smithsoniano* ist etwa in Martí "Sobre la ciencia" (1887, EEU, S. 921) explizit erwähnt als "centro de todos los americanos [americanistas?]", die Studie wurde zudem in der dritten Nummer des Jahres 1880 in den *Anales del Museo Nacional* veröffentlicht: Rau, Ch., "Tablero del Palenque en el Museo Nacional de los Estados Unidos" (t. II [1880-1882], S. 129-203). Darin wird die Chronologie der in Palenque vorgenommenen Arbeiten, welche Martí Artikel kurz abhandelt, eingehend und detailliert referiert, um die Geschichte des zum Kreuztempel gehörenden *Tablero* und dessen Weg ins Museum von Washington nachvollziehbar zu machen. Dieser *Tablero* steht denn auch im Zentrum von Martí Beitrag. Wenn nun Herrera Franyutti etwa über die "Ruinas indias" fast erstaunt referiert: "[...] que Martí pinta como si los tuviera ante sus ojos [...] quizá porque tiene ante sus ojos los cuadros de Catherwood" (*Martí en México*, S. 271, 272 [Herv. S.G.]), dann gelangt er zu dieser Feststellung, weil Martí (nicht nur) sie vor Augen gehabt hat.

Sus Ateos y sus Niestes tuvieron los griegos, y voluble Europa; también los indios los tuvieron [...] con más lujo y pasión están contadas en sus pergaminos y sus piedras que las de Atridas y Pelópidas en el glorioso romance griego. ¡Qué augusta la Iliada de Grecia! ¡Qué brillante la Iliada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, poblada de colibríes, son las estrofas indias.¹⁵⁰¹

Es ist jedoch insbesondere Netzahualcōyotl, der eine Annäherung an den in den hier angeführten Passagen implizierten semantischen Kern erlaubt: *Nuestra Grecia*: "Los Aztecas, que tuvieron una mitología no menos bella que la griega, y un Netzahualcōyotl no menos profundo que Platón."¹⁵⁰² So spielt neben den Oden des "artista rey" auch der ihm nachgesagte und auf seine philosophischen Ansätze weisende Turm seine diesbezügliche Rolle:

[...] asista al viejo reinado [Senado] de Tlaxcatlán, recorra en la imperial Tenochtitlán las limpias calles, y estudie en su torre de meditación la imponente y platónica figura de Netzahualcōyotl, triunfador como el Vara Vara de los Hindues, y cristiana y mística como el gran pensador casi divino. [...] en su torre de meditación aquel severo, aquel magnánimo,—aquel astrónomo, aquel poeta, a aquel amado rey Ne[t]zahualcōyotl [...].¹⁵⁰³

Durch "Las ruinas indias" wird das Thema durch die 'Eine Ursache' ergänzt.¹⁵⁰⁴

hay monarcas justos como Netzahualcōyotl, el gran poeta rey de los chichimecas, que sabe, como el hebreo Salomón, levantar templos magníficos al Creador del mundo, y hacer con alma de padre justicia entre los hombres.¹⁵⁰⁵

So ersetzt Martí *Grecia* nicht nur durch den programmatischen und auf die Integration der autochthonen Kulturen abzielenden Begriff *Nuestra Grecia*, – was natürlich sofort *Nuestra América* evoziert –, sondern lässt den Vergleich zwischen indianischer und griechischer Mythologie auch in eine seiner Formulierungen zur Hybridität miteinfließen: "Allí se juntan, híbridas, la mitología india, no menos

¹⁵⁰¹ "Autores americanos aborígenes" (1884, VIII, S. 336 u. 337). Mit Blick auf das indigene Theaterwesen und entsprechende "bailes de teatro" heißt es im Rückgriff auf Brinton: "[...] forma natural de éste en pueblo nuevo, que solían ser coreados como entre los griegos del Tragos y de Thespis" ("El Gregüence", VIII, S. 340). Zum Ausdruck "pueblo nuevo" vgl. auch Teil II, Anm. 597.

¹⁵⁰² *Fragments*, XXII, S. 28. Diese Fragmente erlauben nicht nur eine Annäherung an die Idee von *Nuestra Grecia*, sondern belegen auch unmissverständlich (und eventuell besteht dabei ein direkter Zusammenhang) Martí's Kenntnisse im Bereich der Nahuatl-Mythologie. Einen weiteren Hinweis enthält einer der fragmentarischen Entwürfe: "[...] la sangre heroica que brota del pecho destrozado del bravo Tamanaco. / Guaicaipuro, vencedor de Fajardo y de Losada. / Paramaconi, que luchó cuerpo a cuerpo con Gonzalo de Silva, como luchó Héctor con Ayax" (XXII, S. 241-242). Wenn in "Antigüedades americanas. Los esposos Le Plongeon" die Isla de Mujeres Thema ist, fügt Martí folgenden Vergleich ein: "Chipre no tiene bahía más apacible y bien cortada. Resplandece y vibra el aire, como alrededor de los templos de mármol en las islas griegas" (in: *Anuario del CEM* 5 [1982], S. 15). "La Pampa, juicio crítico" von 1890 fügt hinzu: "A qué leer a Homero en griego, cuando anda vivo, con la guitarra al hombro, por el desierto americano?" (VII, S. 367; vgl. auch "Agrupamiento de los pueblos", in: *La América*, Nueva York, oct. 1883, VII, S. 325). Zum unter anderem in "Nuestra América" eingesetzten Motiv der *vincha* vgl. Teil III, Anm. 1051: "¡De vuelta, los corredores triunfantes, en mangas blancas, con el cabello cogido por la frente con la 'vincha' de color!" – "cuando sujeta los caballos humeantes, con su jinete de camisola y 'vincha' a la cabeza, como los corredores griegos" ("La Pampa", VII, S. 373 u. 369).

¹⁵⁰³ "Apuntes para las conferencias sobre América", La Habana, 1879, OCEC, VI, S. 88; OCEN, XIX, S. 442.

¹⁵⁰⁴ Die Netzahualcōyotl zugeschriebene Philosophie wird bei Brinton in *Ancient Nahuatl Poetry* von 1887, S. 36, in den Rahmen der "unity in diversity" gesetzt: "Following the inherent tendency of the enlightened intellect to seek unity in diversity, the One in the Many, he reached the conclusion to which so many thinkers in all ages and of all races have been driven, that underlying all phenomena is one primal and adequate Cause, the Essence of all Existence. This conclusion he expressed in a philosophic apothegm which was preserved by his disciples, in these words: [...] 'in the ninth series is the Cause of All, of us and of all created things, the one only God who created all things both visible and invisible.'" Als Symbol dieser 'Einen Ursache' ließ Netzahualcōyotl offensichtlich einen neun Stockwerke umfassenden Turm bauen. Analog dargestellt ist es bei Granados y Gálvez im Rückgriff auf Boturini und Sigüenza y Góngora (*Tardes Americanas*, S. 135). Jene 'Eine Ursache' (oder auch Höchstes Wesen) entsprach nach Boturini *Tloque Nahuaque* (ebenso in Robelo, *Diccionario*, S. 603: Ixtlilxóchitl). Zur Zahl Neun führt Brinton im Rückgriff auf Sahagún unter anderem aus: "To this tower he gave the name Chililitli, a term of uncertain meaning, but which we find applied in Tenochtitlan to a building sacred to the Nine Winds. [...] I should add that a certain school of Nahuatl priests taught that the heaven above and the earth below were divided into nine concentric arcs, each leading farther away from the conditions of the present life" (ANP, S. 37). Der Turm wurde auch als astronomisches Observatorium interpretiert (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 603). Im Zusammenhang mit dem Prinzip des *Versus uni* hatte nun Martí unter anderem notiert: "Hay un ser en quien todo reside, y en él se asienta y se resume toda verdad: él es el ser generador de las verdades [...]" ("Cuaderno de apuntes 2", XXI, S. 55-56). Ergänzend fügte er hinsichtlich des Monadenprinzips hinzu: "No la Mónada igual en cada una de las Mónadas: la Mónada sobre todas las Mónadas [...]" (ebd., S. 59 [Herv. Martí]). Durch die "Apuntes para las conferencias sobre América" von 1879 kommt hinzu: "estudiando con espíritu analógico, de maravillosos efectos, se entiende el monismo de Platón y las Mónadas de Leibnitz. —Todo, ascendiendo, se generaliza [...]" (OCEC, VI, S. 87). In genau diesen *apuntes* wandte er sich auch der "platónica figura" Netzahualcōyotl und seiner "torre de meditación" zu.

¹⁵⁰⁵ 1889, XVIII, S. 381-382.

delicada que la griega, y la pompa española".¹⁵⁰⁶ Verweise auf die griechische Antike und Namen wie den Platons stellen den Bezug der indigenen Kultur mit einem anerkannten und als Kulturleistung im Kanon etablierten Referenzbereich her.¹⁵⁰⁷ Mehr noch: Griechenland muss 'unserem Griechenland' weichen. Ein eigener Herakles ist einem 'geliehenen' vorzuziehen.¹⁵⁰⁸ "Nuestra América" bringt dies synthetisch auf den Punkt:

La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. [...] Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio.¹⁵⁰⁹

In dieser durchaus auf mexikanisch-kreolische Ansätze zurückgreifenden Argumentationslinie¹⁵¹⁰

¹⁵⁰⁶ "Las Crónicas Potosinas, VII, S. 380. Wenn überdies Martí bereits angeführte "Correspondencia particular de *El Partido Liberal*" (28 de ene. 1887, in: *EEU*, S. 776 [Herv. S.G.]) die Idee von *Nuestra Grecia* artikuliert hatte: "[...] los instrumentos y artefactos de los aztecas, aquellos que fueron codicia de los conquistadores y pasmo de los joyeros y lapidarios de Madrid [...]! ¿Y aquellas curiosísimas fundiciones, [...] aquellos juguetes ingeniosos que no pudieron imitar los plateros de España, y se vendían en el hermoso mercado que pinta Cortés a Carlos V, con sus calles limpiísimas, sus *jueces como en Grecia*, sus gremios inspectores", ist für oben zitierten Auszug der "Apuntes para las conferencias sobre América" anzunehmen, dass jene Variante des "reinado de Tlaxcatlán" *senado* entsprechen sollte, wie es denn OCEM, Martí's Brief an Sánchez Solís oder auch "El Gregüene" nahelegen (vgl. hier Anm. 1213).

¹⁵⁰⁷ Auch Lateinamerika hat seine Antike, sein Griechenland. Jegliche eurozentristische Exklusivität, Superiorität und Verabsolutierung wird in relative Bezüge überführt – eine Dezentrierung, die insbesondere der weitere Kontext verdeutlicht: "Hay reyes como el chichimeca Netzahualpilli, que matan a sus hijos porque faltaron a la ley, *lo mismo que* dejó matar al suyo el romano Bruto; hay oradores que se levantan llorando, como el tlascalteca Xicotencatl, a rogar a su pueblo que no dejen entrar al español, *como se levantó Demóstenes a rogar a los griegos que no dejasen entrar a Filipo*; hay monarcas justos como Netzahualcoyotl, [...] que sabe, *como el hebreo Salomón*, levantar templos magníficos al Creador del mundo [...]" ("Las ruinas indias", XVIII, S. 381-382 [Herv. S.G.]). Auch die europäische Antike hat ihre barbarischen Komponenten: "[...] Hay sacrificios de jóvenes hermosas a los dioses invisibles del cielo, *lo mismo que* los hubo en Grecia [...]; hubo sacrificios de hombres, *como el del hebreo Abraham* [...]; hubo sacrificios en masa, *como los* había en la Plaza Mayor, [...] cuando la Inquisición de España quemaba a los hombres vivos [...]" (ebd., S. 382 [Herv.S.G.]; vgl. auch Teil III, Anm. 932). Die indigene Antike wird mit der europäischen vergleichbar; die hierarchische Distanz minimiert. Die Säulen der zum alleinigen Maßstab deklarierten europäischen Zivilisation – Römer, Hebräer, Griechen – werden der indigenen Antike ähnlich. In einem solchen erweiterten Rahmen wären Vergleiche zwischen indigenen Figuren und Buddha, Konfuzius sowie ägyptischen Elementen natürlich hinzuzufügen.

¹⁵⁰⁸ Die Idee eines 'indigenen Griechenlands' ist, wenn auch nicht explizit, in Arbeiten mexikanischer (oder 'mexikanisierter') Autoren zur präkolumbischen Geschichte präsent. Insbesondere ist hier der Vergleich des indianischen Sonnenkultes mit der Figur des Herakles zu nennen, welcher sowohl an exponierter Stelle bei Martí (was aufzunehmen sein) als auch bei Chavero zu finden ist: "[...] los nahoas, como todos los pueblos primitivos, personalizaron a los astros que por dioses tuvieron. No fueron solamente los griegos, quienes del sol hicieron su Herakles, el valeroso que llevó a cabo los doce trabajos. Los nahoas, siguiendo la natural tendencia de los pueblos nuevos [...]" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 17). Die 'Meinigen', so der während der *Tardes Americanas* von Granados y Gálvez argumentierende Indio (und darin ähnlich wie Brinton und Mendoza), schulden Sokrates, Platon, Aristoteles... nicht 'das geringste Licht' (S. 105-106). Alle Erfindungen "adquirieron las [Naciones] mias, sin otra luz, doctrina, y magisterio, que el de su estudio y aplicacion"; sie errichteten – "Ciudades y famosas Poblaciones, sin haber aprendido de Cain, Saturno, Cecrope, Siclopes, Trason, y otros" (S. 105). "Y aunque por la historia que llevo referida, y falta por referir, no pueda venir Vm. en un total conocimiento de esta cultura de ciencias de mis antiguas Gentes, por carecer del apoyo de testimonios ó exemplares de sus doctrinas [...] no estuvo el defecto de parte de la barbarie de los mios, sino de la ignorancia de los de Vm. porque no entendiendo los caracteres con que se explicaban, enseñaban, y escribian sus libros, de que había innumerable copia; destruyeron, quemaron, y borrarón quantos lienzos y tablas pudieren haber á sus manos; y lo que no, quedó sepultado y escondido por mis Antiguos [...]. Si antes de que se hubieran conocido los Héroes de Troya, Cartago, y Roma, los hubiera asolado y destruido [...], nada hubieran sabido Homero y Virgilio de los Eneas, Hectores, Ulises, Annibales, Césares, y Augustos. Si las doctrinas que escribieron los Filósofos de Atenas, Sabios, y Maestros, hubieran corrido la misma suerte que la de los mios, deberian graduarse por ignorantes, bárbaros, é incultos. Si Ciceron hubiera elegido que se quemaran sus obras, por libertar su vida, [...] nada supiera el Mundo de su eloquencia. [...] y como en la entrada de los Españoles quemaron á Ciceron, y á sus obras, ni quedaron las vivas voces para enseñar, ni las difuntas persuasiones de las doctrinas para aprender. Conocióse el uso de la Moral Filosofía en *Tlotzin*: la Natural y Racional en *Yxtlil*: el uso de la Lógica, Física, Aritmética, Geometría, Poesía, y Jurisprudencia en *Netzahualcoyotl*: el uso de la Retórica, Astrología, Medicina, Música y Venatoria en *Netzahualpilli*. El uso de la Pintura, Labranza, y Arquitectura sirvió de admiracion á los Conquistadores [...]. En la Maquinaria no tuvieron que ceder sus ingenios á los Arquimedes, Diógenes, Epímaco, Callas, Fenicio [...]. En la Escultura eran tan excelentes [...] aquella altísima disposicion de fundir, hasta ahora no imitada de los Españoles ni de Nacion alguna [...]" (S. 108-113; vgl. auch S. 83-89). Martí's *Nuestra Grecia* reiht sich also in eine pro-indianische Argumentation ein, die in Mexiko bereits einer gewissen Traditionslinie entsprach (zu nennen wären auch Pedro José Márquez, Clavijero, Orozco y Berra, Gumesindo Mendoza oder del Paso y Troncoso). Wie bereits angesprochen, war es in im engeren Sinne archäologischen Arbeiten des 19. Jahrhunderts geradezu Sitte, die indianische Architektur mit jener der Griechen oder der Ägypter zu vergleichen.

¹⁵⁰⁹ "Nuestra América", VI, S. 18-21.

¹⁵¹⁰ Für die letzte Aussage ließen sich gerade und einmal mehr in Mexiko durchaus Belege finden: 1) die Gründung des Lehrstuhls für Nahuatl an der *Escuela Nacional Preparatoria* durch del Paso y Troncoso; 2) der didaktische Ansatz des *Museo Nacional* und die damit verschränkte Förderung des Nahuatl-Studiums; 3) die von Perales erwähnte, um 1885 gegründete *Academia Náhuatl de Texcoco*; 4) der Einsatz des Nahuatl auf politischen Veranstaltungen (wie der Einweihung der Cuauhtémoc-Statue 1887). Es scheinen solche kulturpolitischen und didaktischen Ansätze zu sein, die Martí 1889 von mexikanischen "escuelas" sprechen lassen, "donde el blanco aprende, porque ya llegó la hora tranquila de enseñar con amor, la lengua en que ha de invitar a vivir al hombre estancado, al indio" – "hay otros conventos

korrigiert Martí nicht nur das über die indianischen Völker propagierte Negativ-Bild,¹⁵¹¹ sondern präsentiert den Kreolen seiner Zeit ein positives Bild der eigenen Geschichtsmündigkeit – eine Mündigkeit, die ebenso traditionell negiert wurde. Die Aufwertung der präkolumbischen Zivilisation,¹⁵¹² die damit einhergehende Abwertung der *civilización devastadora*, das Demonstrieren der Stärke der heute Marginalisierten kann und soll die Amerikaner – Gegen-Konfiguration zur *alma colonial* oder *importada* – zu einer interkulturell verstandenen Sicht ihrer selbst, ihrer Herkunft und der so notwendigen inneren Befreiung der Mechanismen von hegemonial ausgeübter Unterdrückung führen.¹⁵¹³

Sich auf die indianische Kultur zu berufen heißt, amerikanisch zu sein, denn "La inteligencia americana es un penacho indígena".¹⁵¹⁴ Hiermit stellt Martí nicht nur das Autochthone ins Zentrum der amerikanischen Kultur, sondern spielt ohne Zweifel auf den *penacho arco-iris* an,¹⁵¹⁵ "en cuanto metáfora indígena de la inteligencia que preside a la naturaleza, desprendiéndose como última consecuencia de ella".¹⁵¹⁶ Der Indio und seine Kultur sind die Wiege des 'natürlichen Amerika'.¹⁵¹⁷ Die

ahora", "que son los de los profesores" ("Un viaje a México", *EEU*, S. 1232)

¹⁵¹¹ Wie bereits besprochen, richtet sich diese Korrektur sowohl gegen diachron als auch synchron erfolgte, anti-indigenistische Propaganda.

¹⁵¹² Diese Aufwertung bezieht sich keineswegs ausschließlich auf indianische Kulturleistungen vergangener Zeiten. So scheinen Martí im Rahmen einiger Überlegungen zur Ehe die von mexikanischen Indios erarbeiteten Lösungen durchaus Modellcharakter zu besitzen: "Debe hacerse—salvo malicia—lo que hacen ciertos indios del Estado de Veracruz—tomarse a prueba. Vivir bajo el mismo techo. Ir juntos al arroyo. Cargar juntos la leña. Oírse y conocerse.—Y si la simpatía definitiva de las almas no sanciona la atracción pasajera de los cuerpos—separarse. El equilibrio entre las condiciones de los cónyuges, y su mutuo conocimiento, son en el matrimonio las únicas condiciones de ventura" ("Cuaderno de apuntes 8", 1880-82, S. 233). Aus Vergaras *Historia de la literatura en Nueva Granada* leitet er ab: "Los indios aprendían antes y mejor la lengua de los misioneros, que éstos las de ellos: así los *paezes*" ("Cuaderno 13", XXI, S. 324 [Herv. Martí]). Vgl. auch die Passage ebd., S. 313, in der Martí die Beweise der "aptitud de los indios para las artes mecánicas" bespricht. Die besondere Befähigung oder "natural aptitud" der Indios, Fremdsprachen zu erlernen, wird auch in Brintons *Aboriginal American Authors* hervorgehoben (S. 12; ebenso bei Humboldt, vgl. ebd., S. 13). Hinsichtlich der nordamerikanischen Indios beruft sich Martí auf das Zeugnis eines, wie er festhält, sehr angesehenen Senators. Dabei widerlegt er nicht nur das insbesondere auf die 'Wilden' zugeschnittene Theorem der zu einem natürlichen Wesenszug erklärten 'Unfähigkeit' zur Selbstregierung: "Lo que los indios son, o pueden ser, lo enseña el senador Ingalls, que ha vuelto del territorio de los cherokeeses [...] viene maravillado de lo que ha visto en las tribus; ¡pues no tienen un gobierno democrático, con un jefe elegido por sufragio, y su Senado y su Congreso, que cada año se juntan! Tienen sus tribunales, con jueces también electivos; tienen su sistema de penas, *tan ordenado como el de los blancos*; y *no tienen leyes para cobrar las deudas, porque entre ellos no hay deudas*" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, *EEU*, S. 497 [Herv. S.G.]). Als besonders lobenswert erachtet Martí auch ihr Schulsystem. Das Problem der Landverteilung habe nach Ingalls dieses Volk gelöst "con ventaja sobre cuanto pueblo civilizado conozco". Wiederholt implizieren solche Wertungen 'sie sind/haben mehr X als wir', ein Zugeständnis, welches in fremdrassenbildenden Abwertungen ihren Gegenpart findet.

¹⁵¹³ Vgl. Teja, "La urdimbre de *La Edad de Oro*", S. 147.

¹⁵¹⁴ "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336. Welch hohen ethischen Wert diese letztlich radikale Aussage tatsächlich impliziert, veranschaulicht ein nochmaliger direkter Vergleich mit bereits angeführten Attributen, welche die jahrhundertalten Einstellungen der Eliten gegenüber dem Indio ausdrücken: "[...] dieses Gesindel, Hurensöhne [...], schlimmer als Vieh [...] Mist-Indio, feiger Indio, sie übertragen Krankheiten und verderben alles mit [...] ihrem Dreck [...] sexuell Abartiger, sie sind wie Hunde, man muß sie kastrieren [...] muß man den Indio abrichten und säubern, [...] nicht einmal als Dünger zu gebrauchen [...]" (Garzón Valdés, "Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista", S. 68). Wie in Teil I herausgearbeitet, kursierte zur Zeit Martí nicht nur weiterhin solches und ähnliches Gedankengut, sondern es wurde durch Anthropologie und Sozialdarwinismus 'wissenschaftlich' geadelt und objektiviert (noch einmal exemplarisch verdeutlicht anhand der Position Sarmientos, alle Zitate entnommen aus *Conflicto*): "Los indios no piensan porque no están preparados para ello" (S. 172), "los indios, por miserable que sea su existencia y limitado su poder intelectual" (S. 75), "masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia" (S. 139), "los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea" (S. 279), "tienen todos el cráneo del mismo tamaño, y piensan todos lo mismo; es decir, no piensan, sino que sienten" (S. 195).

¹⁵¹⁵ Dieses Motiv wurde von Aristides Rojas in den *Estudios indígenas*, S. 78, besprochen.

¹⁵¹⁶ Vítier im Rückgriff auf Rojas in: "Una fuente venezolana", S. 168. Zudem wohnte in der Mythologie der Kariben dem *arco iris* die Bedeutung *penacho de Dios* inne (vgl. Vítier, S. 167; *Estudios indígenas*, S. 78). "Es una idea mui original de los Caribes, la de representar en el arco de los siete colores de la luz el penacho de Dios, como un modelo del penacho de sus caciques, formado por una diadema de vistosas plumas. El simbolo de la *mitología griega* que representa á la mensajera de Juno transformada en arco-iris, no tiene la espontaneidad de la metáfora caribe" (ebd. [Herv. S. G.]; zu *Grecia* siehe auch ebd., S. 75). Martí spricht in diesem Kontext von der Notwendigkeit: "[de] alimentarse [...] por el estudio justiciero y la amorosa lástima de ese ferviente *espíritu de la naturaleza* en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de *toda raza* que de ella surgen y en ella se sepultan" ("Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336 [Herv. S.G.]). Wie Vítier betont, hebt Martí hier nicht den 'rassischen', sondern den autochthonen Faktor hervor (vgl. "Una fuente venezolana", S. 168) und damit die Harmonie und Verschmelzung mit der amerikanischen Natur, welche als Quelle des Intellekts und der Inspiration dienen sollte. In diesem Sinne heißt es in "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas": "¿Qué es, sino cáliz abierto al sol por especial privilegio de la *naturaleza*, la *inteligencia* de los americanos?" (Nueva York, 1884, VIII, S. 334 [Herv. S.G.]). Aus "Autores americanos" geht außerdem deutlich hervor,

Unterdrückung der indianischen Kultur bedeutet Unterdrückung der amerikanischen Kultur und ihrer *faz particular* – bedeutet eine Leerstelle im Universalgeist:

Hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam; hay que deshelar, con el calor de amor, montañas de hombres.¹⁵¹⁸

Die amerikanische Identität erstarrte demnach mit derjenigen der Indios. Solange diese erstorbene Stimme nicht wieder spricht – und auch hier greift der mit Sánchez Solís geschlossene Pakt über die "regeneración de los indios" –, wird Amerika weiterhin unter den Verhüllungen und Masken falscher, fremder Identitäten verschüttet bleiben. Gemäß der martianischen Auffassung des *mestizaje cultural* handelt es sich hierbei nicht nur um eine kulturelle Inkorporation der "Stimme des Anderen"¹⁵¹⁹, sondern um ein Ent-decken der (auch) eigenen Welt, des eigenen Selbst¹⁵²⁰. Die Akzeptanz des indigenen Kulturanteils kann und soll somit zum Ablegen einer jahrhundertelangen Selbstverleugung und

dass dieses Sich-Nähren "por el recuerdo y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima, de ese ferviente espíritu de la naturaleza", ebenfalls dem Harmoniekonzept folgt: Es ist dem industriellen Fortschritt und einer "falta de espíritu o alarde de espíritu falso" als geistiges Gegengewicht zugeordnet. Auch hier gilt jene Maxime: "por el equilibrio del mundo".

¹⁵¹⁷ Auch in der *Edad de Oro* wird insbesondere das Indigene als das Amerikanische "de nuestras tierras de América" apostrophiert (vgl. "Exposición de París" (XVIII, S. 417).

¹⁵¹⁸ "Fragmento", VII, S. 285. Zu Chilam vgl. Anm. 1436. Obige Idee eines "concierto humano interrumpido" manifestiert sich auch in jener bereits besprochenen Passage aus "El terremoto de Charleston": "Trae cada raza al mundo su mandato, y hay que dejar vía libre a cada raza, si no se ha de estorbar la armonía del universo, para que emplee su fuerza y cumpla su obra, en todo el decoro y fruto de su natural independencia: ni ¿quién cree que sin atraerse un castigo lógico pueda interrumpirse la armonía espiritual del mundo [...] (vgl. Teil II, Anm. 784). Diese *armonía espiritual* wurde sowohl im lateinamerikanischen als auch im universellen Kontext durch die *conquista* unterbrochen und zerstört. Dabei impliziert allein der Begriff "concierto" über seine semantische Vielschichtigkeit (Konzert/Stimme; vereinbaren, übereinstimmen, übereinkommen, in Einklang bringen) nicht nur eben jenes *uni-verso*, sondern synthetisiert auch Martí Menschen- und Weltbild.

¹⁵¹⁹ Schumm, "Mestizaje" und "culturas híbridadas", in: Scharlau (Hrsg.), *Lateinamerika denken*, S. 71. Diese Stimme des Anderen hatte Martí sich ja 'geliehen'.

¹⁵²⁰ Neben den autobiografischen Hinweisen ("padres de Valéncia y madres de Canarias") ist daher auch in diesem Sinne jene "sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi", die 'man' durch seinen Körper oder seine Adern fließen spürt, ohne Weiteres auf Martí selbst, sein eigenes Selbst, zu beziehen (siehe Teil III, 2.). Im Gegensatz zu Fina García Marruz (z.B. "Modernismo, modernidad y orbe nuevo", *Anuario del CEM* 14 [1991], S. 29) bewerte ich das Selbstbildnis Martís als Chac-Mool, auch *Rey Tigre* getauft, analog: Einem in seiner Form und Position genau dem Modell entsprechenden und sofort mit der indianischen Gottheit zu identifizierenden Körper entspricht der Kopf von Martí. Dies scheint mir weder eine "autocaricatura" zu sein (Adelaida de Juan) noch der Ausdruck von 'etwas anderem' (García Marruz). Auch nach der Einschätzung von A. de Juan bestechen die Zeichnungen Martís durch einen hohen Grad an Intimität und persönlichem Bezug, so dass sie ebenfalls zu dem Ergebnis gelangt, Martí sehe sich selbst (vgl. "Lo que Martí dibujó", in: *Revista de la Universidad de La Habana* 245 [ene.-dic. 1995], S. 175-178). Der Bezug zwischen (indigenem) Körper und (europäisiertem) Kopf bzw. deren fehlende gegenseitige Ausrichtung und disharmonische, gesplante Körperlichkeit steht wie besprochen auch im Mittelpunkt einer der zentralen Passagen von "Nuestra América". Der dort beschriebene, exotische Kreole ist Ausdruck von Maskierung und *hat kein Gesicht*. Der berühmte Text schließt mit dem Bild der Befruchtung, der Fruchtbarmachung *Nuestra Américas* durch indianischen Samen – auch Chac-Mool wurde neben seiner Funktion als *Dios de los mantenimientos* (Nahrung) aufgrund von Regen- und Wasser-Attributen schon damals eine Nähe zum Komplex der Fruchtbarkeit sowie eine Ähnlichkeit mit Tlaloc ('dem, der sprießen macht') nachgesagt (vgl. Sánchez, "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool ó Rey Tigre", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 270-208; Brinton, *Maya Chronicles*, S. 264). Aufgrund der (schon in damaligen Studien als Annäherung formulierten) Entsprechung von Chac-Mool und dem aztekischen Tlaloc repetiere ich einen Auszug aus Brintons *Myths of the New World*: "Tlaloc was appealed to as inhabiting each of the cardinal points and every mountain top. His statue rested on a square stone pedestal, facing the east, and in one hand a serpent of gold. Ribbons of silver, crossing to form squares, covered the robe, and the shield was composed of feathers of four colors, yellow, green, red, and blue. Before it was a vase containing all sorts of grain; and the clouds were called his companions, the winds his messengers" (S. 170). Die Winde und ihre Symbolisierungen wurden zudem auch als 'Regenbringer' verstanden. Dem Fundort des Chac-Mool haftete denn wohl einiges der hier hineinspielenden Themen an. So erläutert Jesús Sánchez den Kontext der Entdeckung, die Martí ja entsprechend verfolgt hatte: "Fué hallada [...] no lejos del castillo señorial de Chichen, al cual se llega subiendo unas escalinatas de 90 gradas, que miran a los cuatro vientos cardinales" ("Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool ó Rey Tigre", S. 271). Ferner – um das Bild des Kopfes zu ergänzen – befand sich in der Nähe der von Le Plongeon entdeckten Chac-Mool-Statue eine "estatua de piedra, representando un tigre sobre una base cuadrilonga tambien, que ántes de hoy conservaba *cabeza humana*, la cual se presume coronó el mausoleo ántes de su destrucción": jene "cabeza humana" womöglich "el hombre tigre", von Boturini als eine der wichtigsten Gottheiten angenommen, der eine "época del hombre-tigre" entsprach (ebd., S. 271 u. 274 [Herv. S.G.]). Die Bezeichnung "hombre" oder *Rey Tigre* lässt natürlich auch an *balam* denken; so heißt es denn auch in einem bei Sánchez zitierten Brief von Le Plongeon: "El nombre Chac-Mool, ó Balam [...]" (ebd., S. 273). Ich vertrete hinsichtlich des Selbstbildnisses und entsprechend ikonotextueller Bezüge daher die These des Ineinandergreifens von 1) starker Identifizierung, 2) einem harmonischen Bezug zwischen Körper (indigen) und Kopf (Bildung), 3) einem modellhaften, an Martí selbst vorgeführten harmonischen *mestizaje cultural*, 4) einer noch näher zu kommentierenden Komponente von Opferung. Die Symbolik von Chac-Mool war Martí so wichtig, dass er plante, ein Werk über diese Gottheit oder Kraft zu verfassen. Das Notizheft Nr. 16 (XXI, S. 357-360) besteht aus einem ersten und noch näher zu besprechenden Entwurf dieser "tragedia simbólica de los tiempos presentes", in der Chac-Mool das 'Erwachen' oder die Bewusstwerdung der Indios symbolisiert.

kulturpolitischen Verzerrung führen.

Insbesondere "El hombre antiguo de América"¹⁵²¹ demonstriert konzentriert die Schönheit und den Wert der besiegt Kultur sowie die wirkliche Tragweite und Tragik ihrer Zerstörung – sowohl in ethischer als auch in ästhetischer Hinsicht. Die Sprache Martí *ist* die der Indios:

No más que pueblos en *cieme*¹⁵²² [...] no más que pueblos en bulbo eran aquellos en que con maña sutil de viejos vidiores se entró el conquistador valiente, y descargó su ponderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural. El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la Naturaleza.¹⁵²³ —¡Robaron los conquistadores una página al Universo!¹⁵²⁴ Aquellos eran los pueblos¹⁵²⁵ que llamaban a la Vía Láctea 'el camino de las almas'; para quienes el Universo estaba lleno del Grande Espíritu, en cuyo seno se encerraba toda luz, del arco iris coronado como de un penacho,¹⁵²⁶ rodeado, como de

¹⁵²¹ 1884, VIII, S. 335 (Herv. S.G.).

¹⁵²² In den *Estudios indígenas*, welche als Vorlage für "El hombre antiguo de América" dienten, urteilt Aristides Rojas zu den Stämmen des früheren Venezuela: "No puede considerarse esta sección del continente [...] cual un pueblo en decadencia; creemos lo contrario, que era una sociedad *en ciemes* que en nada participaba de la grandeza y poderío de los imperios al Occidente de América." Es handele sich eher um eine "naciente civilización" (S. 49 [Herv. S.G.]).

¹⁵²³ "El tallo esbelto": Einmal mehr wird das Schicksal der Indios über eine Variante des Blumenmotivs – "un lirio roto" – symbolisiert. Das Bild der *flor* überträgt Martí auch auf die nordamerikanischen *indígenas*: "Porque no los miran, cual debieran los agentes, como a una raza rudimentaria y simpática, estancada en flor por el choque súbito con la acumulada civilización de los europeos de América; sino que los tienen como a bestias; y los odian" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 3 de oct. 1885, *EEU*, S. 529). In "Darwin ha muerto" verwies Martí auf jene "indios muertos que un pueblo romántico y avaro segó en su primera flor" (XV, S. 374).

¹⁵²⁴ "Naiguatá no es pico, es atalaya; Terepaima no es cuesta escabrosa, sino escala de cadáveres; Guaire no es río, es onda que maldice; Caruao no es pueblo, sino la primera *página de una historia inmortal*", so Rojas in seinen *Estudios indígenas* (S. 36-37; vgl. auch S. 69: "páginas de lo pasado" [Herv. S.G.]). Auch der mit Martí ebenfalls befreundete Mexikaner Chavero hatte hinsichtlich der indigenen Kultur eine 'Seite der Geschichte' postuliert (ähnlich und wiederholt Orozco y Berra, *Anales del Museo*, t. I, S. 14 u. 60). Die mit fehlenden Kenntnissen einhergehende, eingebildete Haltung der europäischen Wissenschaftler kritisierend hält er fest: "y desconocen por completo la lectura de los jeroglíficos y de las inscripciones de nuestros monumentos, *páginas inmortales* de esa civilización que dan por prestada y que por completo ignoran" ("La Piedra del Sol", ebd., t. III, entr. 2ª [1883], S. 52 [Herv. S.G.]). Martí hat jedoch signifikanterweise "historia inmortal" durch "Universo" ersetzt, wodurch einmal mehr und geradezu vorhersehbar sein *Versus uni* evoziert wird. Jene indigene "página" repräsentiert das Partikulare, die *faz particular* (*la parte, la porción, lo vario*), welches dem Ganzen, jenem martianisch-krausistischen *Uno*, geraubt wurde. Die Eroberer und ihre 'Zivilisation' brachten Amerika also nicht etwas ('Zivilisation', Technik, die wahre Religion, den wahren Gott, das Buch, die Lehrer...), sie nahmen es Amerika (anders bei Rojas). Spricht Sarmiento hingegen eine "primera página" der Menschheit ans, ist diese als eine Art 'erster *boceto*' des Menschen zu lesen und auf den "hombre primitivo, sin artes, sin hierro ni bronce para hacerse armas, aunque en algunos puntos conociese el oro, la plata, tejiese fibras, labrase piedras y edificase templos" sowie den indigenen und schwarzen 'Gorilla' bzw. 'Orang-Utan' perspektiviert ("Darwin", S. 116 [Herv. im Orig.]; Teil I, S. 63).

¹⁵²⁵ Die ersten Untersuchungen zum symbolischen Gehalt der oben folgenden der Passage lieferte Cintio Vitier in "Una fuente venezolana"; vgl. auch ders., "Las imágenes en 'Nuestra América'", in: *Anuario del CEM* 14 (1991), S. 160-176.

¹⁵²⁶ Wir sahen bereits durch Rojas, wie in der Mythologie der Kariben das Motiv des *arco iris* mit "plumas", "penacho" und "Dios" verbunden wurde. In der *Nación* erörtert Martí die genannte, noch ausstehende, zehnbändige Publikation zum antiken Centroamérica des deutschen Ethnologen Berendt "donde dicen que se ven, bien traducidos, aquellos títulos de propiedad indígenas, que eran la historia de cada cosa, y tanticos en coloreada imaginería que no parecen documentos de dominio, sino mantos de plata luciente, revestidos de piedras preciosas, colas de aves del paraíso, segmentos de arco iris" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, X, S. 268). Mit dem Hinweis auf "títulos de propiedad" (ebenso in "El Gregüence" sowie "Autores americanos aborigenes" von 1884 und daher auf Brinton verweisend, vgl. AAA, S. 32) spricht Martí eine Art Genre der indigenen Literatur an: Chroniken und *memoriales*, die nach der *conquista* dem Nachweise von Eigentum oder adliger Herkunft dienten und oftmals als Familienchroniken verfasst waren, in denen historische Komponenten durch mythologische ergänzt wurden. Durch den französischen Abbé Brasseur überliefert ist etwa die Schrift *Título de los Señores de Tonicapán*, mitverfasst vom Sohn des Lahuh Noh, 'Zehn Erdkraft'. Eine weitere wurde 1876 auf Spanisch in Guatemala publiziert (vgl. AAA, S. 33; Cordan, *Buch des Rates*, S. 11). Auch das 1873 in Guatemala publizierte *Memorial de Tecpán Atilán* bzw. *Memorial de Sololá*, von Brinton 1885 als *Annals of the Kakchiquels* publiziert, scheint zu dieser vor allem dem Bereich der Mayas, Quichés und *cakchiqueles* zuzurechnenden Gattung zu gehören (vgl. dazu Brinton, AAA, S. 31-32; *Buch des Rates*, S. 11-14; Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 341). Sammlungen solcher Chroniken wurden vor allem mit Namen wie Juan Pío Perez und Crescencio Carrillo y Ancona (dessen Arbeiten wiederum in die *Anales del Museo* eingingen) verbunden (vgl. dazu AAA, S. 30-33, sowie *Buch des Rates*, S. 11-14). Der ebenso wie Brasseur zu Martí Bibliothek zu zählende Domingo Juarros griff auf ganz ähnliche Dokumente zurück, unter anderem ein dem Sohn des Chignavincolut zugeschriebenes Manuskript. Chignavincolut, ein während der Eroberung durch Pedro Alvarado getöteter Quiché-Führer, gehört wiederum zu den Persönlichkeiten und "olvidados elementos", welche in Martí's "Poesía dramática americana" vom 25. Februar 1878 evoziert werden (OCEC, V, S. 227 u. 228-229; dort und im Kommentar auf S. 370 als Chignavitcolut gedruckt, in *El Porvenir*, in dem "Poesía dramática" erschien, jedoch als Chignavincolut; in der Ausgabe des *Editorial Nacional*, VII, S. 176, wiederum Chignaviucelut; Brinton setzt Chignavincolut). Es scheinen nun solche Dokumente zu sein, die Martí anspricht, wenn es in "Poesía dramática" heißt: "Hojeando cronicones, desempolvando manuscritos, reanimando cuentos, admirando héroes incógnitos, recogiendo muy tristes leyendas" und in diesem Kontext auch der Herrscher von Atilán erwähnt wird (OCEC, V, S. 225-226). Sololá und sein See Atilán werden in Martí 1877 abgefassten Büchlein *Guatemala* angesprochen, welches zudem Juarros und José Milla als Historiker gerade auch der indigenen Geschichte hervorhebt, wobei durch Letzteren indirekt auch das *Popol Vuh* in den Blick gerät (vgl. OCEC, V, S. 257; auch ebd., S. 102). Tecpán Atilán war ein am Ufer des Sees Atilán gelegenes Dorf in der guatemalteken Provinz Sololá (AAA, S. 31; Vázquez, "El campo", S. 342).

colosales faisanes¹⁵²⁷, de los cometas orgullosos¹⁵²⁸, que paseaban por entre el sol dormido¹⁵²⁹ y la montaña inmóvil¹⁵³⁰ el espíritu de las estrellas¹⁵³¹; los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; ¡sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma!¹⁵³²

"Lo impresionante, en efecto, no son las citas¹⁵³³ o las alusiones", so Vitier (was allerdings bestreitbar ist), "sino la identificación de Martí con aquel lenguaje,¹⁵³⁴ con aquellos hombres, con aquellos pueblos 'que llamaban a la Vía Láctea el camino de las almas' [...]".¹⁵³⁵ Um ein besonders schönes Motiv hervorzuheben, sei mit Rojas der 'Weg der Seelen' als Ausdruck für die Milchstraße erläutert:

Pero ni la ficción griega que supone la Via-láctea formada de la leche de Juno derramada por la boca de Júpiter; ni el Río celeste de los Chinos y de los Árabes; ni la Via de polvo luminoso de los Quechuas; ni la Mansion del sol de los Caribes; ni, finalmente, la Enagua estrellada de los Aztecas, tienen la belleza de la frase con la cual conocen la Via-láctea los salvajes de las praderas del Misisipi. Para éstos, la grande isla luminosa, se llama, *El Camino de las Almas*. ¿Qué puede haber más filosófico que esta frase? ¿No se comprende en ella la idea del alma inmortal? En

¹⁵²⁷ Die "colosales faisanes" werden von Vitier, da sie in den *Estudios indígenas* nicht erwähnt werden, als Eigenkreation Martí postuliert: "Pero es evidente que Martí prefiere, como homenaje a la raigal inteligencia e imaginación americanas, su propio lenguaje metafórico, al que inclusive colabora con esos 'colosales faisanes' que no encontramos en el texto de Rojas [...]" ("Una fuente", S. 169). In zahlreichen Texten hat Martí jedoch indianische Motive oder Themen *verschiedener* Quellen und Völker vermischt. Welche Vielzahl an Studien und Schriften zu den indigenen Kulturen Martí vorgelegen haben, geht aus seiner Bibliothek hervor. Zu bedenken scheint mir hier ferner, dass entgegen der These des europäischen Imports die Mayas z.B. Fasane hielten (dazu Cordan, *Buch des Rates*, S. 171). In den 1882 publizierten *Maya Chronicles* von Brinton wird ein Auszug aus der von Nakuk Pech verfassten *Chronik von Chac Xulub Chen* wiedergegeben: Als den Spaniern zugedachte Kostbarkeiten nennt sie süße Speisen, Geschenke, Honig und Fasane; auch als Tribut oder Gabe erscheint wiederholt der Fasan (S. 220, 229, 233 u. 235). Yucatán bzw. das Land der Mayas war zudem unter seinen Bewohnern auch als das Land des Hirsches und des wilden Truthahns oder Fasans bekannt (vgl. ebd., S. 237 u. 16, sowie die Angabe in Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 198). In einer die außergewöhnliche Prachtigkeit Tenochtitláns mit Faszination beschreibenden *Eroberung Mexikos* von Prescott werden unter anderem die prachtvolle Vogelzucht des aztekischen Herrschers und damit der Kolibri sowie der Goldfasan gewürdigt (vgl. die deutsche Ausgabe von 1972, Leipzig, S. 131). Auch Adler und Truthähne finden Eingang in diese Passage. Im *náhuatl* hieß der Fasan *coxoliltli*. Der altmexikanische Ort Tototlan wird von Chimalpopoca übersetzt als "lugar de muchos pavos" (*Anales de Cuauhtitlan*, S. 13).

¹⁵²⁸ Arisitides Rojas erläutert die indigenen Bezeichnungen des Kometen: "Los Mácusies, en la misma región del Orinoco, llaman al cometa Copeeseima": *nube orgullosa* (*Estudios indígenas*, S. 80 [Herv. Rojas]; vgl. auch Vitier, "Una fuente", S. 168).

¹⁵²⁹ "En algunos idiomas americanos, según Humboldt, la Luna se conoce con el nombre de *Sol de noche*. Los indios del Canadá dicen, *Nipia Kisathwa*", was *sol que duerme* bedeutet (*Estudios indígenas*, S. 81-82 [Herv. Rojas]; vgl. zu diesem Motiv auch Vitier, "Una fuente", S. 169).

¹⁵³⁰ "A Sirio, el más bello de los soles del firmamento, lo llamaron los Quechuas, *Urku-K'killay*", was *La montaña de hierro* bzw. *montaña inmóvil* heißt: "Con esto querían decir, que Sirio era, según sus estudios astronómicos, el centro del Universo" (*Estudios indígenas*, S. 81; ebenfalls in Vitier, "Una fuente", S. 169).

¹⁵³¹ Rojas gibt neben den indianischen Astralbezeichnungen *danza de la muerte* oder *espíritu de los muertos* für den Kometen *el espíritu de las estrellas* an: "Hermosa frase para significar el polvo cósmico, la génesis celeste en su primera evolución giratoria! [...] el indio salvaje no vió en ellos sino una lei de atracción, *la nube orgullosa*, el polvo cósmico como representante *del espíritu de las estrellas*" (*Estudios indígenas*, S. 80 [Herv. Rojas]; vgl. auch Vitier, "Una fuente venezolana", S. 168-169). Wie bereits Vitier festhalten konnte, finden sich auch in der Eingangspassage von "Nuestra América" Reminiscenzen solcher Symbole: "Cree al aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, [...] ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas [...] ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos" (VI, S. 15; "Una fuente", S. 169).

¹⁵³² Das Motiv der "semilla de la palma" wird an späterer Stelle im Zentrum stehen. Es handelt sich um eine in weiten Gebieten verbreitete Schöpfungsbzw. Neuschöpfungsgeschichte, nach der Amalicava, der 'Vater' der Tamapacos, zusammen mit seiner Frau nach einer Überflutung aus dem Samen der *palma moriche* neue Menschen schuf. Ähnlich wie im Falle Quetzalcóatl's scheinen sich hier historische und mythologische Aspekte zu vermischen, und ähnlich wie jener verschwand Amalicava, nachdem er sein Lebenswerk vollbracht hatte, in ein unbekanntes Land, der *otra orilla*, wie Humboldt in *Viajes al Orinoco* zu Papier gab (vgl. Rojas, *Estudios indígenas*, S. 26-30). Martí identifiziert sich nicht nur mit diesem Denken und der Vorstellung einer Geburt aus dem Palmensamen; was er an dieser Stelle auch hervorhebt, ist die Absenz von Misogynie, wie sie etwa auch aus der Bibel spricht. "Aquellos pueblos" sollten vielmehr als Beispiel dienen.

¹⁵³³ Hier mag deutlich werden, wie nah Martí manch geplantes Buch kommt: "*Poema americano* Podemos, es claro, escribir n/poema: (Tecum Unam, Sucre, Túpac Amaru, Juárez). Pero *no con lengua prestada*, ni siquiera con la de Homero, sino con algo que sea en el color y la gracia como el vestido de gala de los magnates indios, penachos de volcán, pechos desnudos, lágrimas patriarcales, columpios de pluma;—y transportados por alas invisibles, y ruidos por águilas coléricas" ("Libros", XVIII, S. 286 [Herv. S.G.]). Auch an dieser Stelle ist zu bedenken, dass die von Rojas veröffentlichten Daten zu indianischen Kulturen Martí bei der Abfassung seines Werkes über *Los Milagros de América* dienlich sein sollten, anhand dessen er die Idee der *identidad espiritual* am Beispiel von autochthonen Mythen und Wandern zu demonstrieren gedachte.

¹⁵³⁴ Zum Kometen hält Rojas auch fest: "Los Quechuas llaman al cometa [...] *Arena Brillante*, y también, *Cabellera de Arena*" (*Estudios indígenas*, S. 80). *Polvo de oro* ergänzt die Metaphorik der Sternenvelt (S. 82). Martí nennt seinerseits in "Arte aborigen" eine Figur, "hecho en barro que brillaba como si tuviese arenas de oro" (VIII, S. 330). Vgl. auch: "¡Cuántas veces he visto en las tinieblas elaborarse sobre mi cabeza la luz! (centelleos, relampagueos, senos abiertos, curvas de cometa, rectas y curvas)" ("Cuaderno de apuntes 14", 1886-87, XXI, S. 343).

¹⁵³⁵ Vitier, "Una fuente", S. 169.

todos los pueblos existe la creencia de que el espíritu del hombre, después de la muerte, asciende á las regiones luminosas donde se supone que está Dios. [...] *El Camino de las Almas*, esto quiere decir; el sér moral purificado por la desgracia, emancipado por la muerte, que asciende en pos de la recompensa eterna, de la luz inextinguible, del *Sér eternamente jóven*, según la feliz expresión de los quechuas.¹⁵³⁶

Die von Martí in "El hombre antiguo" eingesetzte, zutiefst ästhetische und poetische Sprache ist also vornehmlich der Mythologie derjenigen *salvajes* entnommen, die, um es im Jargon Sarmientos auszudrücken, 'nicht einmal bis fünf zählen konnten'. Die Vorstellung des *Ser eternamente joven* der Quechuas erkennt Rojas zudem und jedoch als die charakteristische, gemeinsame Basis der meisten indigen-amerikanischen Konzeptionen des *Grande Espíritu*, von Gott.¹⁵³⁷ Dies sind nur einige erste Beispiele für indianische Kosmogonien von Kreislauf, Erneuerung und ewiger Harmonie¹⁵³⁸, welche Martí seinem poetologischen Ansatz gemäß verarbeitet – gewissermaßen als Wiederaufnahme des *hilo roto* – und anhand derer er in der Linie seines Freundes Rojas verdeutlicht, zu welchem ästhetischem und tiefgründigem philosophischen Denken eben auch jene angeblich 'ungebildeten', 'zivilisationsfernen' Völker dank einer "cultura intelectual mui notable"¹⁵³⁹ fähig waren.¹⁵⁴⁰ "Eran aquellos", "aquellos eran los pueblos", "los pueblos eran" drückt vielmehr aus, welchen Verlust die Unterdrückung solcher Kulturen impliziert;¹⁵⁴¹ Kulturen, die Sarmiento, wie Alazraki darlegt, "razas abyectas" zugewiesen hätte.¹⁵⁴²

¹⁵³⁶ *Estudios indígenas*, S. 83 [Herv. Rojas]; vgl. auch Vitier, "Una fuente", S. 169-170. Auch Brinton verweist auf die Vorstellung der Milchstraße als 'Weg der Seelen', d.h. als Weg, den die Seelen nehmen, um in das Land zu gelangen, in dem die Sonne lebt (vgl. *MNW*, S. 261).

¹⁵³⁷ *Estudios indígenas*, S. 76-77; Vitier, "Una fuente", S. 171. Nach Sarmiento konnten und durften die *salvajes* keine Idee von Gott haben: "los pueblos salvajes no tienen la palabra Dios, porque no tienen la idea" (*Conflicto*, S. 279). Gerade solchen Verdikten stellen sich Rojas und Martí entgegen. Das entsprechende Kapitel der *Estudios* beginnt signifikanterweise mit den Erläuterungen des Wortes 'Gott' (vgl. S. 75ff.).

¹⁵³⁸ Vgl. Rojas, *Estudios indígenas*, S. 77 u. 76.

¹⁵³⁹ Ebd., S. 74. Zu dem Ergebnis eines "espíritu cultivado de la antigua sociedad americana" (ebd., S. 84) konnte man also trotz der Konzepte von *salvajismo* und "infancia" (ebd., S. 81) gelangen.

¹⁵⁴⁰ Die *Estudios indígenas* von Aristides Rojas haben die aus einer *ästhetischen* Perspektive erfolgende Untersuchung der indianischen Sprachen zum erklärten Ziel (vgl. S. 73). Dabei tritt der Venezolaner explizit denjenigen entgegen, welche die linguistische und gedankliche 'Armlichkeit' jener Sprachen behauptet hatten (vgl. auch hier Anm. 1401). Die *Estudios indígenas* zeigen hingegen auf, welche Schönheit und besonderen Reichtum die Sprachen und bildlichen Vorstellungen jener *salvajes* besaßen. Den auch ästhetischen Wert des *Ensayo de un diccionario de vocablos indígenas (de uso frecuente en Venezuela)* beurteilt Martí in der *Revista Venezolana*: "Aristides Rojas agota cuanto toca. [...] ¡Qué andarse, como por casa propia, entre el pic-huun, el libro de los mayas, y el quippu, el libro quechua. ¡Qué tomar la palabra en su huevo, y jugar con ella y desmenuzarse, y incorporarla, y mostrarla al que la lee absorto en toda su hermosura y poderío! [...] explica y desmenuza el vocablo de los chaimas como el de los aztecas, y el de los tupíes como el de los muiscas, y el de los guaraníes como el de los cumanaquitos. Si de cosas de México habla, manéjalas como pudiesen don Francisco Pimentel, que mereció lauros de Francia, y Orozco y Berra, a quien toda la o sea debida por su extremada ciencia mexicana. [...] a esta tierra de América, por cuya gloria, gracia ingenua y valer desconocido vive, y cuyo genio posee; duélele hallar la verdad desfigurada, y las lenguas de los buenos indios empuerqueñadas; [...] A honor marcado tiene la *Revista* la publicación de esta muy rica muestra filológica [...]" (1º de jul. 1881, VII, S. 200-201). Allein Orozco und Berra gegen Humboldt gerichtete Bewertung des im alten Mexiko ausgeklügelten Kalendersystems spricht für sich: "Asombra verdaderamente tan grande perfección, que habla muy alto en favor de los pueblos de México. Descubierta por ellos, aprendido si se quiere de pueblos más antiguos, de todas maneras este cálculo astronómico era muy perfecto en el Nuevo que en el Antiguo Mundo" ("*Códice Mendocino*", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 312).

¹⁵⁴¹ Martí hat sich also nicht nur mit den indianischen Hochkulturen auseinandergesetzt, und es waren auch nicht nur diese, die seinen Glauben an die potenziellen Fähigkeiten der Indios genährt haben, wie Alazraki darlegt ("El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", S. 136, 145-146, 155 u. 157; ähnlich auch Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento frente al indio", S. 412). In zahlreichen Texten nimmt Martí geradezu programmatisch Bezug auf 'weniger entwickelte' oder 'zivilisierte' Völker. Gerade das Orientierungskonzept am Zivilisationsstadium der Indios und eine darauf *fixierte* Interpretation werden von ihm (nicht nur im Obigen) unterlaufen. Respekt ist es, was er einfordert: "Por el respeto entra el amor: a quien se desdefía, no se puede querer". "Ama a la Naturaleza. Ama a los indios. Huellas nada", lautet denn das sich selbst auferlegte Gesetz ("*Cuaderno de apuntes 4*", XXI, S. 156). In seinen Notizen zu den *Antigüedades peruanas* (und eventuell auch den *Memorias científicas*) von Mariano Eduardo Rivero ist im Zusammenhang mit den architektonischen Talenten der Peruaner zu lesen: "¡Pobres—desconfiados indios!" ("*Cuaderno de apuntes 8*", 1880-82, XXI, S. 245). Herausragende indianische Persönlichkeiten wie etwa Juárez und die indianischen Hochkulturen mögen Martí Konzeptionen des Indigenen und der Potenziale der Indios begründet und gefestigt haben. Daraus ist, wie insbesondere in Teil II deutlich wurde, jedoch nicht abzuleiten, dass er seine Urteilsprinzipien im Falle der "hombres primitivos" verlässt. Er erkennt mitunter ihre 'Primitivität' ausdrücklich als negativ besetzt an, ohne jedoch in einen zynischen Diskurs der Aburteilung und Diffamierung abzugleiten: "El indio es discreto, imaginativo, inteligente, dispuesto por naturaleza a la elegancia y a la cultura. De todos los hombres primitivos es el más bello y el menos repugnante. Ningún pueblo salvaje se da tanta prisa a embellecerse, ni lo hace con tanta gracia, corrección y lujo de colores" ("*Arte aborigen*", VIII, S. 329). "Primitivo" ist bei Martí kein verächtliches Schimpfwort. Anders gestaltet sich dies, hält man nochmals Sarmientos Verdikt dagegen, welches das Himindiz Pate stehen ließ: "Penetremos [...] en el toldo del indio del Chaco para sorprender al hombre primitivo que no ha podido, porque no ha necesitado, contarse los dedos, ni

Festzuhalten bleibt: Eines der klassischen Argumente innerhalb der Legitimationsdebatte der *conquista*, nach welchem der amerikanische Kontinent durch das Eroberungsunternehmen in die *historia universal* integriert wurde, wird von Martí nicht nur strikt abgelehnt – für ihn drückt diese Sicht eine Inversion der realen Wertigkeiten aus: Durch die kriminelle Zäsur der *conquista* wurde der natürliche und legitime Verlauf der indianischen Zivilisation brutal gestoppt und durch eine aufoktroierte, anatürliche und illegitime ersetzt. Jegliche Möglichkeit einer eigenen Fortentwicklung wurde den Indios – "raza simpática estancada en flor" ebenso wie "lirio roto" – entzogen. Durch die Aufnötigung der spanisch-europäischen Kultur wurden die *indígenas* dem Universalgeist nicht zugeführt, sondern entrissen.¹⁵⁴³ Eine *Universalität* kann es nur unter Einbezug und Re-Integration der amerikanischen *faz particular* geben. "Hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana".¹⁵⁴⁴ Nur ein wahrhaft menschliches 'Konzert' kann der Menschheit und dem Universum das bringen, was Martí als Utopie einer *felicidad universal*, einer *vida total* und einer Brüderschaft aller Menschen, formuliert hatte.

Die legitime Geschichte Amerikas wäre eine autochthone gewesen – so wurde sie zu einer fremden, aufgestülpten und nicht-authentischen europäischen: zu einem Abbild fremder Geschichte, zu Anti-Geschichte. Ein jeglicher Ethik zuwiderlaufendes Verbrechen an Mensch, Geist und *Naturaleza* ist also nach Martí nicht imstande, den geschichtlichen Gang voranzutreiben oder den so ersehnten Fortschritt zu sichern; im Gegenteil: Es führt zu kultureller Paralyse der authentisch amerikanischen Geschichte und ist in zentralen Punkten die Ursache für deren Rückschritt.

"Es gibt nichts mehr zu sehen", hieß es am Ende des *Popol Vuh*. "So ist nun alles zu Ende in

los de una mano siquiera, pues su enumeración no alcanza sino hasta cuatro" (zitiert aus *Obras XLII*, nach Alazraki, "El indigenismo de Martí", S. 145; vgl. auch Teil I, Anm. 294). Eine bereits angesprochene, entgegengesetzte Rezeptionslinie, welche für Martís Schriften die Priorisierung des *barbarischen* Amerikas artikuliert – es stehen sich hier zwei Rezeptionslinien gegenüber – ist jedoch ebenso wenig durch die martianischen *Obras* verbürgt.

¹⁵⁴² "El indigenismo de Martí", S. 136. Wenn Alazrakis Argumentation (ohnehin nicht frei von Widersprüchen) auf der verkürzten These aufbaut, Martí habe sich auf die indigenen Hochkulturen bezogen und seinen Indigenismus aus dem Indio 'des Mexiko von Benito Juárez' abgeleitet, wohingegen Sarmientos Augenmerk auf die argentinischen Indios gerichtet gewesen sei, mithin einen Indio von "herencia magra" "que tan poco [...] puede alcanzar" – "tan poco lo que estas razas pueden ofrecerle a Sarmiento, como manifestación del grado de civilización que alcanzaron" (ebd., S. 147, 138, 145) –, ist dies schon deswegen wenig einleuchtend, weil die Indios der Hochkulturen Sarmiento nicht viel mehr boten: "[...] los araucanos, como ciertos otros pueblos salvajes, han sido condenados por el Creador a no salir jamás de la vida salvaje, por carecer del carácter perfectible de nuestra especie. [...] Precisamente porque *no son perfectibles*, existen pueblos salvajes desde la creación hasta nuestros días; [...] Entre el hombre, *humano*, moral y civilizado de Europa, y la creación brutal, hay escalonadas cuatro o cinco razas, hasta el habitante de la Tierra del Fuego o el neoholandés que parecen contar entre los últimos. [...] sólo en América se ha encontrado el hombre *enteramente salvaje*. [...] Los españoles en Méjico, Perú y Bolivia encontraron pueblos amansados por gobiernos regulares, y esos pueblos sometidos a la dominación española sin resistencia, subsisten hoy después de tres siglos en contacto con los blancos, tan *bárbaros e incapaces* como al principio" ("Instituciones militares de Chile", 1849, in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, 1949, S. 215-216 [Herv. S.G.]). "Los araucanos [...] no se han civilizado hasta hoy porque son rebeldes a toda mejora [...]. Ultimamente, *salvajes menos salvajes aún*, como los del Perú y Méjico, están ahí después de dos siglos *amenazando la existencia de la raza blanca*" (ebd., S. 217-218 [Herv. S.G.]). In *Conflicto* heben sich die Begriffe 'Zivilisierung' und 'hombre prehistórico' mitunter gegenseitig auf, so dass gewissermaßen ein geringfügig 'besserer' "hombre prehistórico" entsteht (S. 73-74). Die *salvajes* können zum Oberbegriff der "razas indígenas" schlechthin geraten, und Bolivien, Peru sowie Mexiko sind Beispiele für 'nicht verdaute', vom 'Hass auf die Zivilisation' gezeichnete "razas salvajes o bárbaras [...] que conservan obstinadamente [...] sus idiomas primitivos y sus hábitos de indolencia y la repugnancia desdeñosa contra el vestido, el aseo, las comodidades y los usos de la vida civilizada" (*Educación popular*, verfasst 1850, zitiert in: Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento", S. 420).

¹⁵⁴³ Mit Blick auf Heredia schrieb Martí: "Así quiso [...] a los indios infelices, por quienes se le ve siempre traspasado de ternura, y de horror por los 'hombres feroces' que contuvieron y desviaron la *civilización del mundo*, alzaron a su paso montones de cadáveres, para que se vieran bien sus cruces" ("Heredia", jul. 1888, V, S. 136 [Herv. S.G.]).

¹⁵⁴⁴ Auch hinsichtlich der Bewertung der Eroberung und der damit einhergehenden Idee eines Gesetzes von *equilibrio* und *compensaciones* zeigen sich Übereinstimmungen zwischen Rojas und Martí: "Resucitar los horrores del Circo romano en la plenitud del cristianismo [...]", so die Beurteilung der Unterwerfung der Mariches. "Afortunadamente en la Historia, la lei de las compensaciones sostiene el equilibrio, y la verdad moral resplandece como el sol." Drei Jahrhunderte später fällt das Pendel der "conquista castellana" zurück, "con los crímenes inauditos que aquella cometió en nombre de la civilización y de Dios, y que en nombre de Dios y de la civilización debía purgar trescientos años más tarde" (*Estudios indígenas*, S. 44 u. 45; vgl. auch Vitier, "Una fuente", S. 166). Auch die martianische Forderung nach Reintegration der indianischen Kulturen in die "civilización universal" ist bei Rojas präsent, jedoch keineswegs so pointiert wie bei Martí und zudem aufgrund einer positiven Bewertung der kolonialzeitlichen "España educacionista" (z.B. S. 71) anders gelagert.

Quiché, Santa Cruz genannt".¹⁵⁴⁵ 'Die Legende der Welt – und ihr Ende': so könnte man denn eine Passage aus Martí "Discurso en honor de Centroamérica"¹⁵⁴⁶ betiteln, die nicht nur einmal mehr den illegalen Einschnitt der *conquista* verdeutlicht, sondern auch in Bezug auf die Frage nach Martí Quellen einen vorrangigen Platz einnimmt. Der Textausschnitt impliziert zwei Ebenen: 1) eine mythisch-indigene, 2) eine reale. Diese wiederum umfasst eine Szene, die geradewegs für das von Martí anvisierte Buch *Vida y costumbres de los indígenas*¹⁵⁴⁷ verfasst scheint (vor der *conquista*), sowie das Beenden dieses Lebens durch die Taten von Pedro de Alvarado (nach der *conquista*). Martí kombiniert Elemente verschiedener indigener Traditionen, anhand derer er die Passage strukturiert. Es ist das *Popol Vuh*, das für die mythologische Ebene als Vorlage diente. Martí textualisiert im ersten Abschnitt tatsächlich nichts anderes, als den Schöpfungsbericht der 'Mayabibel'.¹⁵⁴⁸

Por entre las ruinas de los *gigantes* desaparecidos surgieron, bellos y pintados como los pájaros, los pueblos de indios nuevos que tejían y tañían, y levantaban con gracia heroica sus atalayas de carrizos, y narraban bajo la sombra de los árboles la leyenda del mundo, cuando centellearon en la creación los espíritus celestes, y a la voz ¡tierra! surgió el Universo de la nada, con el hombre que fue primero *arcilla*, y luego *tronco duro*, y luego *árbol ramoso*; con la *mujer de caña*, y luego los *cuatro hombres* de carne y pensamiento, a cuya cabeza se sentaron las *cuatro mujeres*, coronadas de *pluma de garza*. Hoy era el mercado, de tejidos y diademas, y pórpidos y oros, y birretes y tobilleras del plumón más fino, y pitos y atabales; la boda era mañana, con danzas y convites, y las casas *blancas* festoneadas de *orquídeas* olorosas; o era que el rey pasaba, con su manto de *pluma azul* y la corona refulgente, cargado a hombros de nobles, en su silla de oro y pedrería; o vitoreaba la multitud a los caballeros del torneo que a punto de flecha mantenían por el aire la mazorca de maíz; o volvían a sus hogares aterrados, porque venía el zutujil a sangre y fuego, el cazador que traía al cinto como un iris la pluma del quetzal, el atjiye canoso, abrazado a los manuscritos de las leyendas¹⁵⁴⁹, el coro de la escuela desbandada. [...] Vino el rubio de España, con el trueno en las manos; [...] Y cuando pasó la nube de humo, resplandecía el sol indiferente en la caña y la pluma de las hecatombes.

1) "Los gigantes" / "a la voz 'tierra'": Legenden von Giganten sind zwar ein universelles Phänomen, hier jedoch einem indianischen Kontext entnommen, der auf den mythischen Ursprung der Maya-Völker verweist.¹⁵⁵⁰ Götter-Helden und Titanen sind auch im *Popol Vuh* am kosmischen Werke, und gerade für das göttliche Wort des ersten Abschnitts diente keineswegs die Bibel als 'Vorlage'. Das *Popol Vuh* beginnt mit einer seiner schönsten Passagen:

Das ist die Kunde. Da war das ruhende All. Kein Hauch. Kein Laut. Reglos und schweigend die Welt. Und des Himmels Raum war leer. Dies ist die erste Kunde, das erste Wort. Noch war kein Mensch da, kein Tier. [...] Nur der Himmel war da. Noch war der Erde Antlitz nicht enthüllt. Nur das sanfte Meer war da und des Himmels weiter Raum. Noch war nichts verbunden. [...] Nur die ruhenden Wasser, das sanfte Meer, einsam und still. Nichts anderes. [...] Aber im Wasser, umflossen von Licht, waren diese: Tzakól, der Schöpfer, Bitól, der Former; der Sieger Tepëu und die Grünfederschlange Gucumátz¹⁵⁵¹; Alóm auch und Caholóm, die Erzeuger.¹⁵⁵² Unter grünen und blauen Federn

¹⁵⁴⁵ Cordan, *Buch des Rates*, S. 162). Ähnlich knapp, aber umso deutlicher formuliert es das *Libro de Chilam Balam* von Chumayel: "In the sixth katun they were destroyed, and it was ended with those called Mayas" (Brinton, *The Maya Chronicles*, 1882, S. 181).

¹⁵⁴⁶ Nueva York, jun. 1891, *OCEAN*, VIII, S. 113-114 (Herv. S.G.).

¹⁵⁴⁷ Vgl. "Libros", XVIII, S. 288.

¹⁵⁴⁸ Wenn sich, wie Ette bereits für ein hispanoamerikanisch konzipiertes Werk wie *Amistad funesta* konstatieren konnte, der Roman Martí durch seine intertextuellen Relationen und eine "Konstellation aufgerufener Texte" bestimmt, die auch auf eine im lateinamerikanischen Raum entstandene (bzw. entstehende) Literaturtradition verweist (etwa José Mármols *Amalia*, Jorge Isaacs *María*, Martí *Guatemala* sowie *Amistad funesta* selbst, wobei der von Martí oft und programmatisch erwähnte mexikanische Maler Manuel Ocaranza hinzuzufügen wäre), gilt dies umso mehr für das in den martianischen Schriften nachweisbare Aufrufen indigener oder auf den indigenen Raum zurückgehender Texte und damit einen auch im Präkolumbischen – der amerikanischen oder indigenen Bibliothek – anzusiedelnden Kulturraum (zu Ersterem vgl. "Cierta india que sabe francés": Intertextualität und literarischer Raum in José Martí *Amistad funesta*", in: *Iberoamericana* 9, 2, 3 [1985], S. 42-52).

¹⁵⁴⁹ Im *Popol Vuh* selbst werden etwa auch die Schriften von Tula genannt, "die Schrift, worinnen ihre Geschichte aufgeschrieben stand (Cordan, *Buch des Rates*, S. 142). Manuskripte, Papiere und Bücher gehörten zu den durch die Spanier bevorzugt zerstörten indigenen Kulturgütern.

¹⁵⁵⁰ Vgl. zu diesem Aspekt auch Teil V.

¹⁵⁵¹ Gucumátz oder Kukulcán, so geben es einige Kodizes wieder, wurde von Ixmucané das Weben beigebracht. Ixmucané, Urahnin der 'Mayabibel' und auch in Martí "El *Popol Vuh* de los quichés. Páginas del libro de José Milla" erwähnt, kann man auch als 'Urweberin' bezeichnen. In diesem Sinne erscheint sie auch im *Códice Troano*, der 1869 von Brasseur kommentiert wurde (vgl. *Buch des Rates*, S. 168). Neben dem synchronen Aspekt erlangt so selbst das von Martí

waren sie verborgen [...]. So beschlossen sie die Schöpfung [...], den Beginn des Lebens und die Erschaffung des Menschen. [...] 'Es geschehe! Es fülle sich die Leere! Weichet zurück, ihr Wasser, und gebet Raum, daß die Erde aufsteige und sich festige!' So sprachen sie. [...] Darauf schufen sie die Erde. Die Wahrheit ist, daß sie die Erde schufen. 'Erde!' sagten sie, und im Augenblick war sie geschaffen. In Nebel, Wolken und Staub geschah die Schöpfung, als die Berge sich aus den Wassern erhoben [...].¹⁵⁵³

2) "El hombre que fue primero arcilla" / "luego tronco duro": Zur ersten Seite des dem *Popol Vuh* vorangestellten Vorspruchs des indianischen Erzählers und der dort genannten Offenbarung von Bitól kommentiert Cordan: "Eigentlich also: die Former, wie ja auch *elohim*, das dritte Wort der hebräischen Genesis, Plural ist. *Bit* – bilden, formen, Figuren aus Ton machen."¹⁵⁵⁴ So entstanden denn die ersten Menschen aus Erde bzw. Lehm.¹⁵⁵⁵ Diese ersten unvollkommenen 'Menschen' wurden von ihren Schöpfern zerstört, um die menschliche Schöpfung zu perfektionieren. Eine weitere der ersten im *Popol Vuh* erschaffenen Menschengenerationen war aus Holz. Sie wurde in einer Flut vernichtet. Es regnete schwarzen Regen, und flüssiges Harz triff vom Himmel.¹⁵⁵⁶

3) "Árbol ramoso" / "mujer de caña": Damit ist zunächst der *árbol de pito* gemeint, dessen Schoten glänzende, feuerrote *tsité*-Bohnen enthalten.¹⁵⁵⁷ Genaugenommen wurde der Mann dieses zweiten Versuchs der Menschwerdung aus jener Bohne des *tsité*-Baumes, die Frau aber aus Schilf, also *caña*, geformt.¹⁵⁵⁸ *Tsité*-Bohne (männliches Element) und Mais bzw. Maiskorn (weibliches Element) vereinigten sich zunächst in einem magischen Wahrsageritual und besiegelten so den holzigen Entwurf des Menschen.¹⁵⁵⁹ Die Nachkommen dieser ersten Menschen, so sagt das *Popol Vuh*, seien die in den Wäldern lebenden Affen.¹⁵⁶⁰

4) "Los cuatro hombres de carne y pensamiento" / "las cuatro mujeres": Es ist unmöglich, an dieser Stelle die nicht nur in indianischen Kulturen, sondern – einmal mehr – universell erarbeitete,

gesetzte "tejian" eine heilige Note. Auf musikalischer Ebene thematisiert das *Popol Vuh* Flöten- und Trommelspiel (vgl. etwa S. 71).

¹⁵⁵² In der "Sección constante" der venezolanischen *Opinión Nacional* beruft sich Martí nun im Rückgriff auf Diego de Landa und Brasseur de Bourbourg auf ebenjene Mythen: "Oimos hablar de la lengua maya como de un documento antiguo de una civilización muerta, salvada del olvido en un libro de Diego de Landa y revivida por las investigaciones del abate Brasseur de Bourbourg, americanista famoso. [...] como si viviera en los tiempos de Chilam-Balam, que fue una especie de Moisés yucateco, aquella lengua armoniosa en que se llama al corazón *puctzikal*, y a Dios se llama *Kahal-yum*, señor verdadero, o *Oichkelem-yum*, señor hermoso" (13 de feb. 1882, XXIII, S. 198; in XIX, S. 443, ist "Hahalyum" abgedruckt). Caholóm, in der Version von Cordan, wird auch als 'Der Söhne-Erzeuger', der 'Große Vater' wiedergegeben (*Buch des Rates*, S. 166). Brasseur hatte *Quaholom* gesetzt, "El que da el Ser", abgeleitet von "*quaholah*, engendrar, tener hijo, formado de *quahol*, hijo." Auch *Alom* taucht als weitere Bezeichnung des Schöpfers auf (*El libro sagrado*, S. 125 u. 358). Die von Martí gezogene Verbindung von de Landa, Brasseur und "Chilam-Balam" deutet auf die 1864 von Brasseur herausgegebene *Relación de las Cosas de Yucatán*.

¹⁵⁵³ *Buch des Rates*, S. 29-30. Für die spanische Version von Brasseurs Ausgabe des *Popol Vuh* wurde übersetzt: "¡Tierra!, dijeron, y al instante se formó" (*El libro sagrado*, S. 121). Ebenso bei Brinton: "called out Earth!" (*MNW*, S. 211). Eine ähnliche Genesis ist von den Mixteken überliefert. "Tierra, dijeron, y al instante se formó", zitiert Martí das *Popol Vuh*, wie es in José Millas *Historia Antigua de Centro América* wiedergegeben wurde ("El *Popol Vuh* de los Quichés", VII, S. 178-179). Die oben angeführte Passage des "Discurso en honor de Centroamérica" und die Beschreibung der Genesis in "El *Popol Vuh* de los Quichés" ergänzen sich.

¹⁵⁵⁴ *Buch des Rates*, S. 165; vgl. auch S. 33.

¹⁵⁵⁵ In Martí's "El *Popol Vuh* de los Quichés" steht "barro" statt "arcilla" (VII, S. 179). In der von mir zusätzlich herangezogenen, spanischen Übersetzung der Ausgabe von Brasseur ergänzte dieser "tierra, lodo" durch "tierra arcillosoa" (*El libro sagrado*, S. 359).

¹⁵⁵⁶ "Se oscureció la faz de la Tierra y comenzó una lluvia tenebrosa que no daba tregua ni de día ni de noche. Cayó una resina espesa que ahogaba a los hombres [...]", gibt Martí in "El *Popol Vuh* de los Quichés" wieder (VII, S. 179).

¹⁵⁵⁷ Vgl. *Buch des Rates*, S. 34-35 u. 170, sowie *El libro sagrado*, S. 130-134.

¹⁵⁵⁸ In "El *Popol Vuh* de los Quichés" (VII, S. 179) nennt Martí sowohl *tzité* als auch *sibak* ("médula de la espadaña", Rohr). *Zibak* hatte Brasseur für 'Rohr' gesetzt. Überhaupt ist die *caña* im altmexikanischen Bereich schon aufgrund des kalendarischen Systems geradezu allgegenwärtig. Der Priester-König Quetzalcóatl wurde etwa in einem Jahr 1-*caña* geboren. Schon auf der ersten Seite des *Popol Vuh* taucht ein göttlicher Name auf, der nach Cordan das Element *Blasrohr*-Mann enthält (ebenso Brasseur, *El libro sagrado*, S. 116 u. 355: "cerbatana"). Im "Zwischenspiel der Halbgötter" berichtet der indianische Erzähler vom Schicksal der beiden jungen Götter Hunahpú und Ixbalanqué, die Blasrohre bei sich trugen. Mit diesen kämpften sie etwa auch gegen Siebenpapagei. Zahlreiche religiös besetzte Formen des Rohrs werden genannt. Die *caña* gehört generell zu den oft genannten Motiven der auf Mexiko oder Guatemala perspektivierten Texte Martí's.

¹⁵⁵⁹ "Labrados en madera" in der spanischen Version (*El libro sagrado*, S. 131 u. 133).

¹⁵⁶⁰ Diese Überreste des zweiten 'Menschenversuchs' der Götter erscheint auch in Martí's "El *Popol Vuh* de los Quichés" (VII, S. 180). Das Thema findet sich auch in den von Sánchez Solís übersetzten *Anales de Cuauhtitlan*.

Bedeutung der Zahl vier zu repetieren, welche auch diesem Passus einen heiligen Aspekt verleiht.¹⁵⁶¹ Martí bezieht sich damit auf das in der Mitte der Erzählung angesetzte Kapitel zur "Vollendung der Schöpfung" und damit auf das Erscheinen des wahren Menschen, wie die Götter sich ihn wünschten.¹⁵⁶² Als Fleisch, als Lebensstoff, diente der Mais; Maisbrei formte sich zu Armen und Beinen. Wasser verwandelte sich in Menschenblut. Vier erste Menschen wurden erschaffen: "Es waren gute und schöne Menschen und ihr Körper war der eines Mannes. Vernunft war ihnen gegeben. [...] Groß war ihre Weisheit. Wunderbare Menschen waren sie in Wahrheit".¹⁵⁶³ Es handelte sich um 'Waldjaguar', 'Nachtjaguar', 'Nachtherr' und 'Mondjaguar' (bzw. -tiger).¹⁵⁶⁴ Erschaffen wurden sie v. Tzakól, Bitól, Alóm, Caholóm, Tepëu und Gucumátz – verborgen unter grünen und blauen Federn –, welche als dem 'Herz des Himmels' (Hurakan) übergeordnet erscheinen. Vier Frauen wurden den ersten Männern hinzugesellt: Martí spricht also 'Himmelswasser', 'Brunnenwasser' bzw. 'erlesenes Wasser', 'Kolibriwasser', 'Papageienwasser' bzw. 'Regen von roten Federn' an.¹⁵⁶⁵

5) "Pluma de garza": Eine explizit mit Reiherfedern geschmückte Frau tritt in der hier verwendeten deutschen Ausgabe des *Popol Vuh* zwar nicht in Erscheinung; bei der 'Sonnenfahrt' gen Osten¹⁵⁶⁶ nehmen jedoch die Söhne der vier Erzväter als Zeichen ihrer Würde unter anderem rote Papageienfedern und weiße Reiherstandarten entgegen.¹⁵⁶⁷ Der Reiher zirkulierte zudem in einigen indigenen Quellen als *tlauchechol*: "the native name of the red, spoon-billed heron".¹⁵⁶⁸ Eine 'Reiherblume', "flor de garza", ist durch die *Anales de Cuauhtitlan* überliefert.¹⁵⁶⁹ Im religiösen Bereich ist der Reiher an rituelle Opferungszeremonien geknüpft.¹⁵⁷⁰

6) "Casas blancas" / "festoneadas de orquídeas": Martí erwähnt insbesondere im Zusammenhang mit Yucatán wiederholt weiße Häuser oder Häuschen. Der indianische Erzähler des *Popol Vuh* erwähnt jedoch explizit, dass die Stämme unter der vierten Königsreihe begannen, beim Häuserbau Mörtel und Kalk zu verwenden.¹⁵⁷¹ Just in diesem Zusammenhang werden zudem Hochzeitsfeierlichkeiten thematisiert. Die dem Reich der Quichés einverleibte Stadt Zac-cabá-há übersetzt Cordan als "weiße Pfahl- oder Palisandenhäuser: Weißenburg".¹⁵⁷² Desgleichen findet ein 'weißer Opferplatz' Eingang in Cordans Erläuterungen.¹⁵⁷³

Auch die Orchidee steht hier nicht zufällig. Im Kapitel über das "Blutige Opfer" ist zu Balam-Quitze und seinen drei Begleitern zu lesen: "Und ihre Herzen jammerten um Tohil, Avilix und Hacavitz, deren Bilder sie zwischen Bromelien und grauem Moss zurückgelassen hatten." Cordan erläutert:

Eine als *Ek* schon in der Schöpfungsgeschichte auftretende Halborchidee mit riesigen roten oder elfenbeinfarbenen

¹⁵⁶¹ Sie wird an späterer Stelle noch einmal aufzunehmen sein. Im indigenen Kontext Lateinamerikas ist zunächst auch an das Kreuz und, damit einhergehend, die vier Windrichtungen zu denken. Eine zentrale Stelle im *Popol Vuh* behandelt die Kreuzung der vier Wege, an der das Schicksal von Eins- und Siebenjäger besiegelt wird (vgl. *Buch des Rates*, S. 82 u. 58). Bei den alten Mayas gab es zudem vier *Bacáb*, Weltträger.

¹⁵⁶² Ursprünglich enthielt das *Popol Vuh* keine Kapitelunterteilung.

¹⁵⁶³ Cordan, *Buch des Rates*, S. 103-104.

¹⁵⁶⁴ Balám Quitzé, Balám Acáb, Iqui Balám, Mahucutáh. Von diesen ersten Männern wird auch erzählt, sie kämen "über das Meer vom Aufgang der Sonne her" (ebd., S. 141). Ihre Söhne wiederum gingen ebenso wie Quetzalcóatl dorthin, "wo die Sonne entspringt"; zur anderen Seite des Meeres, von der sie einst zurückkehren würden (ebd., S. 141-142). Der Erzvater Mondjaguar wurde in symbolischen Darstellungen von einer Wasserlilie gekrönt (abgedruckt ebd., S. 204).

¹⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 204-205 u. 105-106. Brasseur hatte in seiner Ausgabe des *Popol Vuh* 'Fallendes Wasser', 'Schönes Wasser', 'Schlangenvasser' und 'Vogelwasser' wiedergegeben (vgl. dazu auch Brinton, *MNW*, S. 83).

¹⁵⁶⁶ Die, so der Text, einen Bezug zu Tula hatte.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 142.

¹⁵⁶⁸ Brinton, *ANP*, S. 130; vgl. auch ebd., S. 55.

¹⁵⁶⁹ S. 27. Aztlan, das mysteriöse Herkunftsland der Azteken, wird ebd. (S. 29) auch als Ableitung von *aztlatl*, "garza blanca", angeführt.

¹⁵⁷⁰ Näheres dazu in Teil V, Anm. 2740.

¹⁵⁷¹ Vgl. *Buch des Rates*, S. 143-145.

¹⁵⁷² Ebd., S. 150, 151 u. 218.

¹⁵⁷³ Vgl. ebd., S. 221.

fleischigen Blütenrossen. Noch heute bei allen indianischen Festen als Blumenschmuck gebraucht.¹⁵⁷⁴

Auch das "graue Moss" klassifiziert er als Bromelienart. Ziehen wir Martí "Guatemala, la tierra del quetzal" hinzu:

[...] volcanes de Hunapú y los lagos ardientes,¹⁵⁷⁵ suelo de amor y lujo, cubierto de verde espeso y de más flores que hojas, flores menudas, bermejas y amarillas; [...] y en este libro [...] halla lugar, con ayuda del buen obispo Juarros y el capitán Fuentes, de la "Recordación Florida", y el "Popol Vuh", que tradujeron Brasseur y Ximenes, y Milla, que tomó su historia de éstos, para narrar en fieles versículos la pintoresca creación de la biblia quiché [...].¹⁵⁷⁶

In der Sektion "América" seiner Fragmente hatte er notiert:

Maury dijo que los Americ. respiraban el aroma de los canelos de Ceylan, de las magnolias del Teschedama, de las selvas de Australasia, del Asia y del Medit: amata, seiba, ombú, ahuehuete, samán colgado de *bromelias* y de *orquídeas* [...].¹⁵⁷⁷

7) "Manto de pluma azul": Quetzalcóatl, bzw. Gucumátz, dessen Symbol (mit dem Quetzalvogel assoziierte) blau-grüne Federn waren, spielt eine zentrale Rolle im Schöpfungsgeschehen des *Popol Vuh*. In der Mayasprache bedeutet das Wort *yax* je nach Zusammenhang entweder grün oder blau.¹⁵⁷⁸ Martí hatte also theoretisch drei Möglichkeiten, dies in seinen Texten wiederzugeben: *azul*, *verde*, *turquesa*. In der ersten Passage des *Popol Vuh* werden die Göttlichkeiten 'Herz der Lagune', 'Herz des Meeres', 'Meister' bzw. 'Herr der grünen Schale'¹⁵⁷⁹ (Erde) und 'Meister der blauen Schüssel' (Himmel)¹⁵⁸⁰ erwähnt.¹⁵⁸¹ Die Grünfederschlange Gucumátz oder Kukumátz, das Äquivalent von Quetzalcóatl (und Kukulkáns), kann von *kukum* Feder und *cumatz* Schlange abgeleitet werden. Ebenso aber von *kukum* Feder und der alten Form für 'grün' *atz* statt *yax*. Dann heißt Gucumátz nämlich Grünfeder¹⁵⁸²; folglich wohl auch Blaufeder. Martí "Guatemala, la tierra del quetzal" schließt denn: "¡el quetzal del Quiché [...] que muere cuando cae preso, o cuando se le quiebra la pluma verde de la cola!"¹⁵⁸³ "El *Popol Vuh de los Quichés*" ergänzt u.a. die "Serpiente cubierta de plumas" durch Zitation: "Están envueltos en verde y azul, y por eso se llaman Gucumatz."¹⁵⁸⁴ Die Federn eines Kunstwerkes von herrschaftlichem Federumgang (*delantal*), welcher in Wien gewissermaßen entdeckt, als vermutliches Eigentum Moctezumas eingestuft und in den *Anales del Museo* abgebildet und besprochen wurde, waren hauptsächlich grün:

¹⁵⁷⁴ Ebd., S. 125 u. 210; 48 u. 175.

¹⁵⁷⁵ "Das *Popol Vuh* wurde inmitten der Vulkankette Guatemalas konzipiert", so Cordan (ebd., S. 170). Hunapú ist eine der zentralen Figuren.

¹⁵⁷⁶ In: *El Economista Americano*, Nueva York, ene. 1888, VII, S. 183.

¹⁵⁷⁷ XXII, S. 24 (Herv. S.G.). Im Nahuatl wurde eine Bromelienart *matzatlí* genannt, "en virtud del penacho de hojas que se encuentra en la parte superior del tallo, y que sirve de corona, más tarde, á la inflorescencia fructífera" (del Paso y Troncoso, "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5ª [1883], S. 192. Zu den Bromelien siehe auch Rojas, *Estudios indígenas*, S. 81.

¹⁵⁷⁸ Vgl. *Buch des Rates*, S. 167.

¹⁵⁷⁹ Oder Jadeschüssel: *Ah raxa lac*.

¹⁵⁸⁰ *Ah raxa sel; raxa* (Maya: *yax*) ist grün oder blau, vgl. *Buch des Rates*, S. 167. In "El *Popol Vuh de los Quichés*" (1884) hatte sich Martí u.a. auf "Serpiente cubierta de plumas", "Señor del planisferio que verdea" und "Señor de la superficie azulada" bezogen (VII, S. 177).

¹⁵⁸¹ Im "Preámbulo" der Version Brasseurs entsprechen Letztere dem "Dueño del Planisferio Reverdecido" und dem "Dueño de la Superficie Azulada" (*El libro sagrado*, S. 115 u. 121).

¹⁵⁸² Vgl. *Buch des Rates*, S. 222.

¹⁵⁸³ Enero 1888, VII, S. 183.

¹⁵⁸⁴ VII, S. 178. Ebd. wird zu Gucumátz im Rückgriff auf Brasseurs Ausgabe des *Popol Vuh* angemerkt: "Significa serpiente cubierta de plumas de quetzal (verde y azul)." Auch die Nahuatl-Wurzel *xiuh* konnte ursprünglich blau oder grün bedeuten (Brinton, *ANP*, S. 131). Das aztekische *xiuitl* "means a plant, as well as a turquoise, a comet, a year, and in composition a greenish or bluish color" (*Maya Chronicles*, S. 109). In *Ancient Nahuatl Poetry*, S. 29-30, gibt Brinton einige Beispiele für den 'poetischen Dialekt' des Nahuatl: "The golden drum's turquoise-bell-tinkling" – "*xiuitl*, something blue or green"; "There was a book painted in red and green" – "*xiuhtic*, blue or green"; "*chalchiuhuitl*, the jade; *cozcatl*, a jewel" – "I unwind my song like a string of precious jewels". "Bird-green fountain" und die Jade *chalchiu/chalchiuitl*, "the famous green-stone, jade or emerald, so highly prized by the Mexicans; often used figuratively for anything noble, beautiful and esteemed", können hinzugefügt werden (*ANP*, S. 55 u. 130). Um also die Palette von Blau, Blau-Grün, Grün und Türkis näher einzugrenzen, müsste man gegebenenfalls auf Bilderhandschriften zurückgreifen.

La lista superior del delantal queda formada de las plumas color azul de cielo, de la hermosa ave *Cotinga maynana* [...]. La segunda tira se compone de plumas color de fuego [...] á la que sigue una faja verde esmeralda, compuesta de las plumas de menor tamaño de la bellísima ave sagrada de los Quichés, llamada Quetzal por los mexicanos [...].¹⁵⁸⁵ Toda la parte inferior del vestido está compuesta de las plumas largas de la cola del Quetzal [...].¹⁵⁸⁶

Auf einen solchen "manto" spielt Martí oben an.

8) "La mazorca de maíz": Um den Mais ranken sich sowohl in aztekischen Überlieferungen als auch im *Popol Vuh* Legenden in mannigfaltigen Formen. Schon die Schöpfung basiert auf der Wahrsagung von *tsité* und Maiskorn. Aus Mais waren die ersten 'richtigen' Menschen. Ihre Kraft und Stärke bezogen sie durch Maistrunk. Die Opferstätte nannte man Maisblütenhaus.¹⁵⁸⁷

Lässt Martí nun nach einem Hinweis auf kriegerische Auseinandersetzungen unter den Indios¹⁵⁸⁸ den im "Discurso en honor de Centroamérica" referierten heiligen und alltäglichen Kosmos mit den durch die *conquista* verursachten Hekatomben enden – "y cuando pasó la nube de humo, resplandecía el sol indiferente en la caña y la pluma de las hecatombes" –, erinnert dies nicht nur an die von Sonne und Nebel getragene Semantik der im *Popol Vuh* angestimmten Lichtklage;¹⁵⁸⁹ stand die Sonne noch im Zentrum der heiligen Legende, überstrahlt sie nun entheiligt und jeglicher Sinnstiftung beraubt das Schlachtfeld der Leichen; "caña" und "pluma" werden zum Synonym von Ende und Tod. Schöpfung vs. Zerstörung. "Es gibt nichts mehr zu sehen".

4. Los indios hoy:¹⁵⁹⁰ psychologische Facetten des Indioproblems

Neben der Konzipierung einer eigenen Antike und einer ebenfalls eher diachron gefassten Sympathieethik hinsichtlich der besiegten Völker und Kulturen sowie der darin inbegriffenen dezidierten, moralischen Verurteilung der Täter widmet Martí besondere Aufmerksamkeit der bitteren gegenwärtigen Realität der Indios. Im Gegensatz zur eugenischen Linie, die hinsichtlich des 'Indioproblems' für 'Transplantations'- 'Amputations'- und Genozid-Maßnahmen eintrat, analysiert Martí es in möglichst vielen historischen wie psychologischen Facetten und beleuchtet es vor allem als psychologisches Phänomen, welches geradezu das *Produkt* der Eroberung und der kolonialen Unterdrückung ist. Dabei liegt sein Augenmerk stets¹⁵⁹¹ auf den Kausalitätsbeziehungen folgender Komponenten: *conquista* – *indio* – *América*: "Era como una mañana todo el día [...] Tenochtitlán no existe. No existe Tulán, la ciudad de la gran feria. No existe Texcoco [...]."¹⁵⁹² Auch innerhalb dieses Themenstranges bedient er sich der betonenden Wirkung der beiden Gegenpole 'vor – nach' der *conquista*,¹⁵⁹³ um den aktuellen

¹⁵⁸⁵ In einem etwas profaneren Zusammenhang vermerkt Martí zur Färbung der mexikanischen Atmosphäre: "el aire es rosado, violeta y verde azul" ("Un viaje a México", *EEU*, S. 1235).

¹⁵⁸⁶ Maler, J., "Un hallazgo importante! Un primoroso ropaje de plumas" t. III, entr. 1ª (1882), S. 1-2.

¹⁵⁸⁷ Vgl. *Buch des Rates*, S. 221.

¹⁵⁸⁸ Kriege und Streitigkeiten unter den indianischen Völkern selbst spricht Martí nicht nur vielfach in seinen Texten an; die *desunión* der Indios ist für ihn der ausschlaggebende Faktor, der die Eroberung überhaupt möglich machte (vgl. Anm. 1133). Die *zutujiles* (Tzutuhiles), die er in diesem Sinn anspricht, hießen wohl 'die Maisblüten', folgt man dem Kommentar Cordans zum Namen ihres Fürsten Tzutuhá: 'Wahre Maisblüte' (*Buch des Rates*, S. 217 u. 148). Die Kämpfe zwischen "kachiques, quichés y zutujiles" werden mit Verweis auf Millas *Historia* von Guatemala in Martí gleichnamigem Büchlein erwähnt (*OCEC*, V, S. 274).

¹⁵⁸⁹ Vgl. *Buch des Rates*, S. 123.

¹⁵⁹⁰ So der Titel eines weiteren von Martí geplanten Buches über die Indios. Es sollte mit dem Untertitel *Estado actual de las razas indígenas en América* versehen werden (vgl. "Libros", XVIII, S. 283). Einige der im Folgenden besprochenen Auszüge mögen als Fragmente dieses Buches konzipiert worden sein oder zumindest die Idee davon mitbedingt haben. Auch eine zusätzliche Studie zu Buffalo Bill beschäftigte den Kubaner: "Un estudio, en verso: en redondillas: Buffalo Bill, o la vida india. Bien estudiado." Danach ist zu lesen: "Aquel modo de sentarse de los indios tiene algo de calumpio." – "Del chiquito, con el sombrero,—una estrella." – "El otro, el grave, de ojos medio cerrados, q. sabe esperar, el águila." – "Hay algo de sagrado, en estos hombres producidos originalmente por la tierra en que habitan" ("Cuaderno de apuntes 12", Nueva York, 1886, XXI, S. 279-280; zu Buffalo Bill siehe auch *EEU*, S. 358-361).

¹⁵⁹¹ Vor allem nach seinen Mexiko-Erfahrungen.

¹⁵⁹² "Las ruinas indias", XVIII, S. 383-384.

¹⁵⁹³ Diese Sicht lässt sich wiederholt in den indigenen Kulturen gewidmeten Arbeiten von Mexikanern der damaligen Zeit

sklavischen Abgrund ganzer indianischer Bevölkerungsschichten als Folge eines abrupten sozialen Absturzes herauszukehren und das Ausmaß dieser Degradierung zu markieren. Dadurch verlagert Martí die Gewichtung von 'rassischen' Unzulänglichkeiten, Unfähigkeiten und Krankheiten auf die Ursachebeziehung von *conquista* und dem 'Danach'.¹⁵⁹⁴ In der Geschichte der Indios gibt es somit vor allem zwei *edades*:

Fue México primero, antes de la llegada de los arcabuces, tierra como de oro y de plumas, donde el emperador, pontífice y general, salía de su palacio suntuoso, camino de la torre mística [...] por entre el pueblo de mantos largos y negro cabello, que henchía el mercado, comprando y vendiendo; o aplaudía la comedia al aire libre, con los niños vestidos de pájaros y mariposas; o abría campos a los magnates de vuelta del banquete, con sus bailarines y bufones; o saludaban al paso del teculi ilustre¹⁵⁹⁵ que mostró en sus pruebas de caballería el poder de domarse a sí propio; o bullía por las calles de las tiendas, probándose al dedo anillos tallados [...]; o danzaba, con paso que era aire, el coro de la oda; o se agolpaba a ver venir a los guerreros de escudo de águila, que volvían en triunfo, con su ofrenda de víctimas [...] se entró [...] el alcalde astuto de Santiago de Cuba. Los templos de las pirámides rodaron despedazados por las gradas; sobre el cascajo de las ruinas indias alzó sus conventos húmedos, sus audiencias rebeldes y vanidosas, sus casucones de reja y aldaba, el español; todo era sotana y manteo en la ciudad de México, y soldadesca y truhanería, y fulleros e hidalguetes, y balcón y guitarra. *El indio moría desnudo, al pie de los altares*.¹⁵⁹⁶

Auf nahezu schockierende Weise setzt Martí hier den Kontrast zwischen der indianischen und spanischen Kultur in Szene: "oro", "plumas", "pájaros", "mariposas" auf der einen Seite¹⁵⁹⁷ – Militärgewalt, Betrug und Katholizismus auf der anderen.¹⁵⁹⁸ Ebenfalls verschärft äußern sich hier die Illegitimität und der Importcharakter der oktroyierten und in jeglicher Adaptation an die autochthonen Realitäten fehlgehenden spanischen 'Kultur'. 'Damals' und 'heute' (zu beachten sind ferner die jeweils

nachweisen. Als Beispiel mag an dieser Stelle ein Ausschnitt aus "Las pirámides de Teotihuacan" von Gumesindo Mendoza genügen: "[...] mucho habían adelantado para aquellas remotísimas edades, en todos los ramos de la ciencia humana. [...] las casas de aquella ciudad en otros tiempos llena de vida y hoy sepultada en el silencio de la muerte [...] cuando esto vimos, la tristeza se apoderó de nuestras almas, mayormente al comparar aquellos restos de grandeza y lujo de gentes que moraron allí, con la rusticidad, el poco gusto é ignorancia de los que hoy viven entre aquellas solemnes y majestuosas ruinas" (*Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 189).

¹⁵⁹⁴ Das 'Vor' der *conquista* lässt sich vor allem als dem Buch *Vida y costumbres de los indígenas* entsprechend lesen; das 'Danach' als Themenbereich von *Los indios hoy. Estado actual de las razas indígenas en América* (vgl. "Libros", XVIII, S. 288, 283).

¹⁵⁹⁵ Wahrscheinlich tecuhtli.

¹⁵⁹⁶ "Discurso en honor de México", VII, S. 65-66 (Herv. S.G.).

¹⁵⁹⁷ Vgl. hierzu auch nochmals "se vivía como en una flor [...] aquel país de pájaros y de frutas [...] tenían el pensamiento azul como el cielo" ("Las Casas", XVIII, S. 440-442) sowie "copas de palma, pobladas de colibríes, son las estrofas indias" ("Autores americanos", VIII, S. 337). Diese Motive sind keineswegs Schöpfungen Martí's, sondern (analog zu Martí's *libros*) den indigenen Mythologien und *costumbres* entnommen. Die Beschreibung indigener Wirklichkeit, wie sie in dem Auszug "[...] o aplaudía la comedia al aire libre, con los niños vestidos de pájaros y mariposas [...]" zum Tragen kommt, ist eine direkte Übertragung aus Zeugnissen zur präkolumbischen Kultur, die einmal mehr in Brintons *The Güegüence* wiedergegeben wurden ("Introduction", S. XX-XXII). So wurde in einem vom Symbolismus von Federn, Pfeil und Bogen sowie dem Obsidianspiegel getragenen Schauspiel das Thema der Fruchtbarkeit nachvollzogen und der in glänzenden Farben geschmückte Fruchtbarkeitsgott geehrt. Als Vögel (oder auch Affchen) gekleidete Kinder schwebten, an einer entsprechenden Konstruktion befestigt, vom Himmel herab. In einer der *Historia de las Indias de Nueva España* (t. II, México 1880) entnommenen Passage hatte Durán beschrieben: "[...] usaban bailar al rededor de un volador alto vistiendose como pájaros y otras veces como monas volaban de lo alto [...]" (zitiert ebd., S. XXI). "The seated divinity on the summit of the pole represents the god of fertility throned in the heavens. The two boys are the messengers he sends to earth; the arrows refer to the lightnings which he hurls below; the feather fan typifies the breezes and the birds; the mirror, the waters and rains" (ebd., S. XXII). Ähnliche Szenen wurden auch von Oviedo, Thomas Gage, Clavijero und in Boturinis Manuskripten wiedergegeben (zu Letzteren vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 223). Neben Vögeln und Federn gehörten ebenso Blumenkränze und -girlanden zum Inventar (vgl. *The Güegüence*, "Introduction", S. XXVI). Zu den Akteuren des altmexikanischen Freilufttheaters hatte Sahagún als Vögel oder Schmetterlinge verkleidete Darsteller gezählt (vgl. z.B. Galindo y Villa, *Don Francisco del Paso y Troncoso*, S. 652). Auf einen solchen Symbolismus nimmt wohl auch der von Martí 1891 vorgetragene und auf das *Popol Vuh* rekurrierende "Discurso en honor de Centroamérica" Bezug: "Por entre las ruinas de los gigantes desaparecidos surgieron, bellos y pintados como los pájaros, los pueblos de indios nuevos [...]" (*OCEN*, VIII, S. 113). Fernerhin zeigt sich bei einem Vergleich der bei Martí angesprochenen indigenen Themenbereiche auf der einen Seite (insbesondere gilt dies auch für die von ihm intendierten Bücher), und entsprechenden mexikanischen Studien auf der anderen, eine deutliche Übereinstimmung. So sollte später etwa Francisco del Paso y Troncoso auf dem Amerikanistenkongress in Paris das Thema der Nahuatl-Komödien vorstellen. Einen weiteren Bereich seines Themenkatalogs bildeten die *Usos y costumbres de los antiguos mexicanos* (vgl. Galindo y Villa, *Don Francisco del Paso y Troncoso*, S. 650 u. 561). Auch durch solcherlei Parallelen erhalten Texte Martí's gewissermaßen einen mexikanischen Akzent.

¹⁵⁹⁸ Das Thema der Menschenopferungen braucht an dieser Stelle nicht nochmals detailliert besprochen zu werden. Klar ist: Martí zeichnet sie als dem alltäglichen und natürlichen Leben des alten Tenochtitlán eigen.

zunehmenden Kenntnisse Martí's zu indigenen Themen) konzentrieren sich auch in *Guatemala* zu einem Bild des Schreckens:

Y ellos, los que vieron un guerrero español y lo copiaron en muy dura piedra en el circo asombroso de Cobán; los que tenían escuelas, donde se loaba al alto Dios; los que elevaron torres, donde se estudiaban los hermosos astros; las bravos paladines; los ingeniosísimos geómetras; los delicados tejedores; las heroicas mujeres; su senado de ilustres, más grave y respetado que nuestras severas Cortes de Justicia;¹⁵⁹⁹ los de grandes ejércitos, populosísimas ciudades, brillantes guerras; los defensores de Uxatlán; los rebeldes Mames; los clásicos quichés, los profundos cantores del grande Whenb-Kaquix [...];¹⁶⁰⁰ los allá idos de México y Cuba; los vivaces niños, los celosos amantes; ellos son los que con el copetón sobre la frente, con el caloso pie agrietado, con la mirada imbecil, con la rodilla y el beso siempre prontos, con el esclavo espíritu, con la cargada espalda, a paso de mula o de buey sirven hoy al cura, adoran nuevos ídolos, visten miserables ropas, y ni aleteo de águilas, sino sustento de arrobos, pasan montes y ríos, praderas y ciudades, hondos y cerros.¹⁶⁰¹

Vermittels des gleichen Verfahrensmodus ent-deckt Martí das 'Danach' in "Madre América":

De cantos tenía sus caminos el indio libre, y *después del español* no había más caminos que el que abría *la vaca husmeando el pasto*, o el indio que iba llorando en su treno la angustia de que se hubiesen vuelto hombres los lobos. Lo que come el encomendero, el indio lo trabaja; como *flores que se quedan sin aroma*, caen muertos los indios; con los indios que mueren se ciegan las minas.¹⁶⁰²

Sympathie und Verständnis für die Indios,¹⁶⁰³ Verbitterung und schärfste Kritik gegenüber dem *español* und seinem System sprechen aus diesen Passagen. Ohne die geringste Beschönigung legt Martí die kolonialen Verbrechen offen und verurteilt eine spanische Tradition, die für eigennützige Interessen, aus Indifferenz oder als Paradebeispiel des Herrschafts-rassismus kolonialistischer Natur eine ganze 'Rasse' opferte, zu Vieh degradierte. Die Existenz dieser Art von Vieh hatte Martí in Mexiko Gelegenheit zu beschreiben.

La altivez es útil: todo hombre deber ser altivo. Irritan estas criaturas serviles, estos hombres bestias que nos llaman amo y nos veneran:¹⁶⁰⁴ es la esclavitud que los degrada [...]. Avergüenza un hombre débil: duele, duele mucho la certidumbre del hombre-bestia. [...] Pululan por las calles; quiebran en la extensión que su cuerpo indolente cubre, las raíces que comienzan a brotar; echados sobre la tierra, no la dejan producir; satisfacen el apetito; desconocen las noblezas de la voluntad.—Corren como los brutos; no saben andar como los hombres, hacen la obra del animal: *el hombre no despierta en ellos.*¹⁶⁰⁵

¹⁵⁹⁹ In seinem 1882 verfassten Brief an Sánchez Solís schrieb Martí: "Ud. habla, para mí, lengua de siglos. No sé si será Ud. ahora senador, pero pienso en Ud. siempre como si lo fuese, y no de estos ruines senados de hoy, sino de aquellos sencillos y majestuosos de Tlaxcala" (in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 27).

¹⁶⁰⁰ "Whenb-Kaquix", eine Figur des *Popol Vuh*, wird in Teil V näher erläutert.

¹⁶⁰¹ México, 1878, *OCEAN*, V, S. 286-287. Zum Ende des präkolumbischen Lebens hatten indigene Quellen wie das *Libro de Chilam Balam* von Chumayel lakonisch konstatiert: "In the sixth katun they were destroyed, and it was ended with those called Mayas. It was the eleventh ahau katun in which it ended with those called Mayas. The Maya men were all called Christians and came under the control of Saint Peter and the King, the rulers" (Brinton, *The Maya Chronicles*, 1882, S. 181; zu "ahau" siehe ebd., S. 57). Quiché wurde zu Santa Cruz.

¹⁶⁰² VI, S. 136-137 (Herv. S.G.). Hinzugefügt werden kann nochmals der "Discurso en honor de Centroamérica" von 1891: "[...] bellos y pintados como los pájaros, los pueblos de indios nuevos que tejían y tañían, y levantaban con gracia heroica sus atalayas de carrizos, y narraban bajo la sombra de los árboles la leyenda del mundo [...]. Vino el rubio de España, con el trueno en las manos; [...] Y cuando pasó la nube de humo, resplandecía el sol indiferente en la caña y la pluma de las hecatombes. Se bebió entonces, al sol de Pacaya, el vino de Valladolid, entre barajas y votos; y apuró el cacao de Soconusco, en los casucones levantados sobre indios, el deán que ensartaba con la tizona al alguacil que lo venía a prender. La calle era del oidor, de gorra y garnacha, o del encomendero desdentado, de casco y gamuza, o del presidente que echaba a desvergüenzas al buen obispo que le venía a pedir la ley para la indiana [...]; y monseñor se gastaba la renta de la Catedral en festejos a los que salían a matar lacandones" (VIII, S. 113-114).

¹⁶⁰³ 1884 ließ Martí in "El Gregüence" (Güegüence) einfließen: "Llorar hemos visto a un patriarca indio en las cercanías de México sobre los cimientos arrasados de uno que debió ser gran pueblo, en las cercanías de Tlacotalpan [Tlacotalpan?]; y *ahora* enseña sus raíces de piedra, sustento un día de espaciosas moradas, y tristes *hoy* y solas, como una elegía" (in: *La América*, Nueva York, jun. 1884, VIII, S. 339-340 [Herv. S.G.]).

¹⁶⁰⁴ Eines (aber nur eines) der Gegenbeispiele – die Martí programmatisch in seine Argumentationen miteinbezieht – bildet natürlich Juárez: "aquel indio egregio y soberano [...] en quien el *alma humana* tomó el temple y el brillo del bronce" (VII, S. 25 [Herv. S.G.]). Geradewegs im Gegensatz zu "indios apáticos" werden in *Guatemala* "límpisimos pueblos" angesprochen, "que obedecen a un gobernador indígena, que lee periódicos, que sabe francés, que con el ejemplo y la palabra enseña virtudes, y en el humilde campo estableció y mantiene escuelas" (VII, S. 140).

¹⁶⁰⁵ "Boletín", in: *RU*, 10 de jul. 1875, VI, S. 265-266; *OCEAN*, II, S. 117 (Herv. S.G.). Am 14. Februar 1876 schließt sich Martí dem von Manuel Rivera Cambas und José María Rodríguez y Cos initiierten Projekt zur Verbesserung der indianischen Bevölkerung an und macht den an maßgebliche Intellektuelle gerichteten Aufruf zur Mithilfe der beiden dem mexikanischen Publikum über die *Revista Universal* bekannt. Es heißt im Text: "[...] necesitamos para realizarlo [el ideal

Ein Volk, welches Herr seiner selbst, seiner Freiheit, seiner Kultur und auch seiner Kriege war,¹⁶⁰⁶ wurde durch die Ankunft des *español* auf einen Haufen Tiere reduziert – entmenschlicht. Der Besitz des eigenen Selbst wurde negiert, zerstört:¹⁶⁰⁷

Ellos imaginaron *su* gobierno, *su* religión, *su* arte, *su* guerra, *su* arquitectura, *su* industria, *su* poesía.¹⁶⁰⁸ – Volví los ojos hacia los pobres indios, tan *aptos* para todo y tan *destituidos* de todo, herederos de artistas y maestros, de los trabajadores de estatuas, de los creadores de tablas astronómicas, de la gran Xelajú, de la valerosa Uxatlán.¹⁶⁰⁹ – Ellos son hoy miserables, fanáticos, y tercos, y fueron, en otros tiempos, artistas, gobernantes, guerreros, arquitectos y poetas. [...] Ellos son los herederos de caudillos valerosos, de propietarios opulentos. Ellos sabían la lengua de las estrellas, escribían *su* historia, pintaban *sus* hazañas, tejían *sus* vestidos, [...] discutían *sus* leyes, elegían *sus* jefes, daban voto a los padres de la familia [...]:—por la mañana, todo amanece.¹⁶¹⁰

político] de la unidad social. Somos a la par miserables y opulentos; hombres y bestias; literatos en las ciudades, y casi salvajes en los pueblos: las naciones no se constituyen con semejante *falta de armonía* entre sus elementos: todo debe repartirse equitativamente: un pueblo es tanto más grande cuanto que sus partes componentes están más cercanas a la posible igualdad: sobre todo, una nación libre necesita estar formada por un pueblo de *hombres*. Nada de esto diríamos [...] si no hubiese entre nosotros una criminal indiferencia hacia una raza que es todavía una esperanza, pero que pudiera llegar a anonadarnos con su enorme peso. Instruida, será una grandeza; y torpe, es una rémora. Aunque no nos obligara a su educación la generosidad, el egoísmo debiera forzarnos a ser sus apóstoles y sus maestros" ("La civilización de los indígenas", OCEC, II, S. 266-267 [Herv. S.G.]; vgl. auch Teil III, S. 69ff.). Aus Rivera Cambas' Feder stammt das bereits angeführte und sehr bekannte Werk *México pintoresco, artístico y monumental* (1880-83); Rodríguez y Cos, der an der *Escuela Normal* und der *Preparatoria* lehrte, verfasste Werke wie *El Anáhuac* oder *Cuauhtémoc*. Es ist wenig einleuchtend, dass der von Martí zusammen mit diesem Artikel veröffentlichte Aufruf an die intellektuelle *Crème de la Crème* Mexikos in der *Edición Crítica* nicht abgedruckt ist. Neben einer knappen Erläuterung werden dort lediglich die Adressaten genannt – u.a. Faustino G. Chimalpopoca (der u.a. die *Anales de Cuauhtitlán* übersetzte), Manuel Orozco y Berra, Juan de Dios Peza, Francisco Pimentel, Ignacio Ramírez, Francisco Sosa, Manuel Peredo, Joaquín Téllez, Gerardo Silva, José Vicente Villada (Besitzer und Herausgeber der *Revista Universal*), José María Vigil und, einmal mehr, Felipe Sánchez Solís: "El texto de la carta convocaba a una junta para constituir una sociedad para 'civilizar' a los indios, de manera que saliesen de la ignorancia y se pudieran convertir en empresarios o 'trabajadores inteligentes' en la agricultura y la minería" (laut der Erläuterung in OCEC, S. 267). Gerade der aus einfachsten Verhältnissen kommende Sánchez Solís war keineswegs Land- oder Minenarbeiter (vgl. auch seine 1851 in Toluca veröffentlichte Rede). Das gleiche gilt für seinen Schüler Gumesindo Mendoza und Chimalpopoca. Die 1891 gegründete *Sociedad Cuauhtémoc* hatte sich etwa die "protección decidida al elemento indígena" explizit zur Aufgabe gestellt. "Se procuró desde luego que la mayor parte de los integrantes fueran descendientes de las tribus aborígenes o bien realmente indígenas" (Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 169). So gehörte, als 1885 in Texcoco die *Academia Náhuatl* gegründet wurde, selbst der gerne als konservativ eingestufte Pimentel, welcher überdies einen Teil des um die Mondpyramide von Teotihuacán gelegenen Gebietes erworben und Ausgrabungen angeordnet hatte, zu ihren *socios* (vgl. ebd., S. 189; Mendoza, *Anales del Museo*, t. I, S. 189). 'Zivilisation' war es auch, die sich der Direktor des *Museo Nacional* Gumesindo Mendoza für die Indios wünschte: "pero Cortés apareció, y con su nuevo Dios, y con su séquito de santos interrumpió los avances del primero [*Tloque*], y los hijos del Anáhuac han quedado sin sus Dioses, sin el orden moral que ellos habían establecido, y hoy son unos párias entregados á una grosera idolatría, medio cristiana, medio azteca-pagana. Con el tiempo, esperamos que los gobiernos comprendan bien sus intereses, y hagan un esfuerzo para sacar de ese marasmo en que han caído las razas indígenas, y las levanten, para que, marchando juntamente con las razas mixtas por las vías del progreso, ellas también participen de los gozos de la civilización de nuestro siglo, fuente universal de la felicidad de las Naciones" ("*Cosmogonía azteca*" [wahrsch. 1879], in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 353). Unter 'Zivilisation' verstand man etwa auch ganz generell die Popularisierung des Theaterwesens, und eine Gesellschaft wie *La Concordia* aus Veracruz setzte sich den "adelanto cultural de sus miembros" zum Ziel (vgl. ebd., S. 199 u. 206). Altamirano sprach der Literatur (speziell dem Roman) eine ausgesprochen zivilisierende Funktion im Hinblick auf 'das Volk' zu, und generell war in dem hier umrissenen Rahmen 'Zivilisation' eher Synonym von Bildung und damit des Faktors, welcher in kolonialen Zeiten den Indios vorenthalten wurde. Halten wir fest: Auch wenn Martí in "La civilización de los indígenas" den Egoismus, den Sarmiento ins *Zentrum* seiner mixophobisch und kolonialistisch-akkulturatv begründeten Argumentation gestellt hatte (vgl. Teil I, Anm. 307), als Antriebskraft für Hilfsmaßnahmen gegenüber der indianischen Bevölkerung nicht ausschließt, sind sowohl argumentatives Fundament wie Zielsetzung gänzlich andere: das Bilden einer integrativen, menschlichen Einheit, welche das Fehlen der Harmonie unter den nationalen und ethnischen Konstituenten aufhebt und equilibriert. Solange ein Teil der Bevölkerung nicht zu 'wahren Menschen' emporgehoben wird, wird der Zustand dieses Elements auf das gesamte Volk ausstrahlen und die Freiheit aller verhindern. Alle sind miteinander und untereinander verbunden, "y no es manera de alzar el conjunto el negarse a ir alzando una de las partes" (V, 468). Es fällt zudem auf, dass Martí auch hier nicht von den Anderen, 'ihnen', den *salvajes*, spricht, sondern von 'uns': "Somos a la par miserables y opulentos; hombres y bestias [...]." Zur Bestialisierung der Indios *durch* Arbeit konstatiert der gebürtige Kubaner zudem: "Parece que los vecinos entienden que ha pasado la época de los guerrilleros, y ha llegado la época de los trabajadores. Pero entienden también que no ha de redimirse nuestra gran masa de indígenas por el trabajo bestial que ahora la abruma y la aleja de todo centro de adelanto. Por eso apoya Coyoacán las iniciativas de las personas que se interesan en su prosperidad" ("*Coyoacán*", in: *RU*, 11 de ene. 1876, OCEC, II, S. 261).

¹⁶⁰⁶ Als Symbol des 'Davor' mag auch Netzahualcóyotl fungieren: "Hay leyes, más como en México, donde prohíben las lidias de toros, buenas para hacer toros de los hombres, en el recinto de Tenochtitlán, y dejan las que haya en el pueblecillo cercano de Tlanepantla, donde un tiempo oró en su torre alta el gran Netzahualcoyotl, poeta, rey y capitán excelso, y hoy desjarretan brutos vestidos de toreros de comedia, hombres nacidos, por la grandeza de la tierra que los cría, a más glorioso empleo" (IX, S. 256).

¹⁶⁰⁷ Wobei das kolonialistische Vorgehen der Unterjochung gerade mit der Absenz eines Selbst des Anderen begründet wurde (vgl. auch Teil II, Anm. 524 u. 554).

¹⁶⁰⁸ "La ruinas indias", XVIII, S. 380.

¹⁶⁰⁹ "Carta a V. Pujol", Guatemala, 27 de nov. de 1877, VII, S. 110 (Herv. S.G.).

¹⁶¹⁰ "Apuntes varios"/"Para las conferencias sobre América", 1879, XIX, S. 444; OCEC, VI, S. 92 u. 93 (Herv. S.G.). Zur

Aus einem Zustand von Selbstbestimmtheit, Geschichtsmündigkeit und Würde¹⁶¹¹ sanken die Indios herab auf das Niveau von "hombres bestias" – bedingt durch die jahrhundertelange Negierung ihres Menschseins, die Vergewaltigung ihrer Identität, die Abwertung ihrer Kultur. Vier Jahre vorher, im Jahr 1875 hatte Martí noch keineswegs so intensiv dem Thema der indigenen Regeneration verschrieben in der mexikanischen *Revista Universal* drucken lassen:

Es la esclavitud que los degrada: es que esos hombres mueren sin haber vivido: es que esos hombres avergüenzan de la especie humana. Nada lastima tanto como un ser servil; parece que mancha; parece que hace constantemente daño. La dignidad propia se levanta contra la falta de dignidad ajena;¹⁶¹² quisiérase crear, transformar, producirse en los demás; quisiérase dar de sí mismo para que los serviles fueran iguales a nosotros.¹⁶¹³ [...] El hombre está dormido y el país duerme sobre él.—La raza está esperando¹⁶¹⁴ y nadie salva a la raza. La esclavitud la degradó, y los libres los ven esclavos todavía: esclavos de sí mismos, con la libertad en la atmósfera y en ellos; esclavos tradicionales, como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente.¹⁶¹⁵

Bereits 1875 erkannte Martí – wenn auch noch nicht so konsequent ausformuliert – die Enthumanisierung der *indígenas* während der Kolonialzeit sowie eine andauernde gesellschaftliche Unterjochung als die Ursache "de esta pequeñez de tantos seres".¹⁶¹⁶ W. Matzat weist auf eine Stelle hin, an der Martí die Misere der Indios der "constitución de la raza"¹⁶¹⁷ zuschreibe, also die passive und 'primitive' Mentalität als einen 'rassischen' Zug der Indios werte.¹⁶¹⁸ Genau diesen miserablen, unmenschlichen Zustand bezeichnet er jedoch in demselben Artikel (29. Juli 1875) explizit auch als "abandono" und "extravío": "El hombre inteligente está dormido en el fondo de otro hombre bestial".¹⁶¹⁹ Der wahre Mensch ist sozusagen verschüttet, eingeschláfert.¹⁶²⁰ Dies widerspricht (trotz der bereits

Degradierung der Indianer durch das Kolonialsystem hieß es geradezu paradoxal bei Sarmiento: "Debe tenerse en cuenta esta gran distinción entre los *indolentes* y *groseros* aborígenes, y sus descendientes actualmente *degenerados*, que han sufrido la servidumbre por siglos" (*Conflicto*, S. 112 [Herv. S.G.]). Hier scheint der Indio vor wie nach seiner jahrhundertelangen Knechtung ein verachtungswürdiges Objekt zu sein.

- ¹⁶¹¹ Dabei beleuchtet Martí gerade den Herrschaftsanspruch der Azteken und die daraus resultierenden Kriege auch kritisch.
- ¹⁶¹² Es ist wiederholt die beobachtete Unterwürfigkeit, gegen die Martí sich nachgerade auflehnt und welche er als mit der menschlichen Würde inkompatibel auffasst: "Nada lastima tanto como un ser servil" – "nos llaman amo y nos veneran". Diese Servilität kommt wiederkehrend im Begriff des *beso* zum Ausdruck, wie etwa im 1877 verfassten *Guatemala*: "ellos son los que con el copetón sobre la frente, con el calloso pie agrietado, con la mirada imbécil, con la rodilla y el beso siempre prontos, con el esclavo espíritu, con la cargada espalda [...]" (*OCEC*, V, S. 287). Jedoch auch schon hinsichtlich einer Feier in dem mexikanischen Dorf La Magdalena hatte Martí publiziert: "besaban manos y saludaban harto humildemente los indígenas, en lo que hubo sombras y tristezas para los que aman esta hermosa idea de la altiva dignidad personal" ("Boletín", 10 de ag. 1875, *OCEC*, II, S. 159).
- ¹⁶¹³ Ein Gedanke, an dem Martí auch zehn Jahre später in einem der in der argentinischen *La Nación* publizierten Artikel über die nordamerikanischen Indianer der Reservas festhält: "[...] que ha visto esas señales de degradación, como que es hombre, se ha sentido avergonzado, y quiere levantar a los infelices de ella [...]" (*La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. de 1885, X, S. 322). "Cuanto reduce al hombre, reduce a quien sea hombre": diese Maxime ist es, welche die implizierte Anteilnahme oder Teilhabe des Einzelnen an den anderen synthetisiert (*DPM*, S. 277). Auch das Prinzip der einen Wange schwingt hier mit: "[...] y sube a mis mejillas ardorosas la vergüenza de todos los demás ("Extranjero", *OCEC*, II, S. 299) – "[...] y es todo vergüenza, por faltar en los demás; y es todo mejilla" ("Juan Carlos Gómez", 1884, VIII, S. 189).
- ¹⁶¹⁴ "Los indios esperan su Mesías" heißt es an anderer Stelle ("Boletín", in: *RU*, 29 de sept. 1875, *OCEC*, II, S. 191). Dies kann sich auf einen Messias der Art von Sánchez Solís beziehen oder auf den Mythos des wiederkehrenden Quetzalcoatl. Es ist jedoch auch nicht auszuschließen, dass Martí sich hier selbst meint.
- ¹⁶¹⁵ *RU*, 10 de jul. 1875, VI, S. 265-266; *OCEC*, II, S. 117 (Herv. S.G.).
- ¹⁶¹⁶ *RU*, 29 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 139. In diesem Punkt können die Indios durchaus mit jenen "cubanos flojos" verglichen werden, die Martí als "producto natural de la colonia" und des kolonialen Dienertums ansieht ("La recepción de Filadelfia", en: *Patria*, 20 de ag. de 1892, II, p. 137).
- ¹⁶¹⁷ In: *RU*, 29 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 139. Martí unterscheidet ebd. zwischen einer "necesidad inmediata y accidental" und "el mal en la esencia, la constitución de la raza, el sacudimiento vigoroso de esa existencia aletargada".
- ¹⁶¹⁸ Matzat, Wolfgang, "La imagen de México en las 'Escenas Mexicanas' de José Martí", in: Ette, Heydenreich (eds.), *José Martí 1895/1995*, S. 205-206. Der Autor schreibt, das historisch begründete Argument Martí "pierde lo unívoco por la referencia a una sentencia fatídica que pesaría eternamente sobre los indios. El juicio negativo sobre los indios está aún más marcado en otro pasaje [...]. Aquí Martí vuelve a hablar de la 'indolencia' del indio, añadiendo 'que el hombre inteligente está dormido en el fondo de otro hombre bestial' [...]. La connotación biológica y, por lo tanto, esencialista que implica esta afirmación se acentúa en lo siguiente, donde Martí atribuye la miseria de los indios a la 'constitución de la raza'".
- ¹⁶¹⁹ VI, S. 283 u. 284; *OCEC*, II, S. 139.
- ¹⁶²⁰ In einem weiteren Text erläutert Martí den Topos der *pereza* und die "inteligencias dormidas" der Mexikaner etwas näher und gleicht dabei seine Argumentation an das Indio-Thema an. Die 'schläfrige' Mentalität ist keineswegs Zeichen einer indianischen Spezifität: "[...] inteligencias dormidas ahora porque no se les pone a mano el medio de aplicación [...] adormécese el ingenio, el mismo genio se adormece por falta de cultivo y desarrollo, y así viven en la tarea de inutilizarse los que pudieran dar, a sí mismos, la satisfacción de su trabajo; a la literatura, fama; al pueblo, ejemplos; [...]"

angesprochenen argumentativen Schwankungen Martí¹⁶²¹) einer biologischen Essenzialität ebenso wie die starke Betonung der Versklavung – "es la esclavitud que los degrada".¹⁶²² Auch der Umstand, dass die Indios zwar Sklaven repräsentieren – zudem "de sí mismos" –, aber dennoch grundsätzlich die Freiheit verschüttet in sich tragen – "en ellos" –, ist mit der These einer 'rassisch'-immanenten 'Bestialität' (und ebenso mit dem Theorem der Unveränderbarkeit) schwer zu vereinbaren.¹⁶²³

Bate el ave las alas en la región poblada por los aires: ¿dónde las bate esta pobre ave herida, aletargada en el fondo de cada inteligencia pensadora y de cada noble corazón? El ser duerme en sí mismo: antes que en su envilecimiento, consiste en su olvido y en su sueño. [...] Vivos así, no tienen en lo práctico manera de vivir" ("Boletín", in: *RU*, 4 de ag. 1875, *OCEC*, II, S. 149; zum Thema der *pereza* siehe auch ebd., S. 122-125, u. Teil III; zu dem der *aplicación* auch *Guatemala*, *OCEC*, V, S. 265; *Un viaje a Venezuela*, *OCEC*, XIX, S. 167). Eine Variante des 'schlafenden Menschen' ist jedoch auch: "todo niño lleva en sí un hombre dormido" ("Boletín", in: *RU*, México, 30 de nov. 1875, *OCEC*, II, S. 215).

¹⁶²¹ Vgl. Teil III, 1.

¹⁶²² Vgl. auch die einem "tiempo inmemorial" zugewiesene Charakterisierung der Indios als "bestia de bosque" in der Argumentation von Arguedas in Teil I, Anm. 300.

¹⁶²³ Daher dürfte der Begriff "perpetuamente" – "como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente" – auch nicht ohne Weiteres mit 'ewig', im Sinne von 'schon immer', 'von Anfang an', zu übersetzen sein, wie es bei Matzatz impliziert scheint. Der Terminus De-gradieren und die den Indios immanente, jedoch verschüttete Freiheit und Intelligenz beinhalten eher das Gegenteil. Die hier greifenden Bezüge scheinen mir also wesentlich komplexer zu sein, als Matzatts Artikel nahelegt. Auch die in den obigen Zitaten enthaltenen biologischen Konnotationen in "constitución"/"esencia", "raza" oder "hombre bestia", welche Matzatts Argumentation ebenfalls impliziert, müssten stärker relativiert werden: So beschreibt Martí die Indios im betreffenden Artikel zwar als "raza imbécil" und "miserable", jedoch ebenso als "seres", deren "pequeñez" und "constitución de la raza" einer des Menschen unwürdigen "existencia aletargada" entspricht: "esa raza olvidada y sin ventura, masa ahumana de tal manera viva, que no pueden los que la forman hacer oficio y obra útil de hombres" (*OCEC*, II, S. 139; in *OCEC*, VI, S. 283, wurde nicht "ahumana", sondern *humana!* gedruckt). Hinzu kommt das durch ihre Lebensform verursachte Fehlen von "necesidades" und "aspiración" sowie die allgemeine Verhinderung einer "aplicación creadora" (10 de jul., VI, S. 266; *OCEC*, II, S. 117; auch im "Boletín" vom 14. Juli, *OCEC*, II, S. 122-125). Im Artikel vom 10. Juli (VI, S. 266; *OCEC*, II, S. 117 [Herv. S.G.]), ist zu lesen: "¿Quién despierta a ese pueblo sin ventura? ¿Quién reanima a ese espíritu aletargado? No está muerto:—está dormido". Selbst ein "espíritu muerto" würde eine vorherige Vitalität voraussetzen: "[...] el mal que invariablemente hemos visto humilde, esclavizado, arrastrado ante nosotros mismos, y el hombre por esencia individualista, no piensa que la vergüenza ajena lo avergüenza, no sabe cómo acongoja este ser vivo que anda y que está extendido sin embargo en el fondo de sí mismo como un muerto" ("Boletín", in: *RU*, 21 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 132). Im Text vom 10. Juli kommt ferner das Postulat von positiv bewerteten "sentimientos primitivos", einer "natural bondad" sowie eines "entendimiento fácil" hinzu (VI, S. 266; *OCEC*, II, S. 117). Auch fanden sich bereits 1875 und vorher Belege für das in Teil II thematisierte martianische Menschenbild. Es dürfte jene Art von 'geistiger Umnachtung' sein, die in seinen Argumentationen durchscheint (vgl. Teil II, Anm. 803; *Fragmentos*, XXII, S. 83). So scheinen mir auch obige Äußerungen vielmehr zu verdeutlichen, dass Freiheit, Autonomie und bewusster Wille für Martí unveräußerliche Grundcharakteristika des Menschen darstellen – durch sie wird er überhaupt erst zu einem solchen. Fehlen diese, hat er den Namen Mensch nicht verdient: "¿Son hombres todos los que viven en nuestros campos con forma humana?" ("Boletín", in: *RU*, 21 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 132 [Herv. S.G.]; vgl. auch ebd., S. 63). Dieses Insistieren auf dem Konzept des Menschen ist insbesondere, aber nicht ausschließlich der Indiothematik eigen. "La civilización de los indígenas" vom 14. Januar 1876 integriert daher die Forderung, aus den Indios 'wahre' Menschen zu machen: "sobre todo, una nación libre necesita estar formada por un pueblo de *hombres*" (*OCEC*, II, S. 266 [Herv. S.G.]). "El problema indio en los Estados Unidos" wiederholt zehn Jahre später: "Un pueblo no es un conjunto de ruedas; ni una carrera de caballos locos; sino un paso más dado hacia arriba por un concierto de verdaderos *hombres*" (X, S. 376; *EEU*, S. 584 [Herv. S.G.]). Im Rahmen der Charakterisierung der 'wilden' *fueguianos* unterscheidet Martí zwischen Anschein und Essenz: "Mas, a poco que se les mira, surge de aquella bestia el hombre" – "y ve a los míseros apires, que *son* hombres y *parecen* bestias [...]" ("Darwin ha muerto", XV, S. 375 [Herv. S.G.]). In "Tamanaco, de plumas coronado", dem bereits angeführten Gedicht, das einen im Rahmen der *conquista* von den Spaniern begangenen Mord zum Thema hat, wird das Spiel von Anschein oder Form und Sein umgekehrt. Die Spanier *sind* Tiere: "En forma de hombres se levantan fieras" (XVII, S. 237). Auch in einem Fragment, welches womöglicherweise in Mexiko oder Guatemala verfasst wurde, invertiert Martí die Semantik der Bestie: "A esas indias que van por la mañana al trabajo, ¿quién las ofenderá? Míreselas, con respeto y como aliento. Al que las injuria con una mirada de deseo, a esta bestia, póngasele a lo mismo la hija, y en el asiento en que mancha a la humanidad" (XXII, S. 30). Ebenso wie die Semantik des Begriffs *barbaro* aufgefächert wird und auf einen ethischen Sachverhalt hinweisen kann, erscheint Unterdrückung als gesteuert von Bestien. Zur Entwicklung der jüdischen Religion notiert in diesem Sinne Martí: "Déspota, educa por medio del terror.—No sonrías a tu hija". *Eclesiastés. Bestias*" (*Fragmentos*, XXII, S. 45). Grundsätzlich ist nach Martí Prinzipien auch das Mensch-Sein von Unterdrückern fraglich: "[...] ¿debe andar triste por dentro, el corazón de quien ayuda a oprimir a los hombres! ¿Y es hombre, el que ayuda a oprimirlos?" (*DPM*, S. 291). Wie Martí mit solchen Begriffen jongliert, wird insbesondere durch intratextuelle Bezüge deutlich: So erscheint Abraham nicht nur als barbarisch, sondern als Beispiel der menschlichen Bestie (vgl. "Cartas de Martí", IX, 455; *EEU*, S. 292). Es heißt generell zum 'Tier im Menschen' zudem: "la guerra es una de las semejanzas del ser humano con la fiera, y el hombre fiera duerme en el fondo del más humilde ser" – "Todo hombre es una fiera dormida. Es necesario poner riendas a la fiera. Y el hombre es una fiera admirable: le es dado llevar las riendas de sí mismo" (VI, S. 219; V, S. 110) – "en la escala moral de fiera a hombre, hay sus grados, como en la escala zoológica. La victoria está en humillar la fiera" (*DPM*, S. 266). Mensch-Sein wird von Martí auf einer deutlich höheren Ebene angesetzt als dem Niveau der puren Existenz einer *máquina de comer* (vgl. "Maestros ambulantes", VII, S. 290): "El hombre ignorante no ha empezado a ser hombre" (XIII, S. 52) – "No hay que dudar entre un pueblo de Dioses y un pueblo de bestias" ("Educación popular", XIX, S. 375) – "Los tiempos no son más que esto: el tránsito del hombre-fiera al hombre-hombre" (*DPM*, S. 266). Zu dem in den USA generell verbreiteten Übermaß an Materialismus und Fehlen von 'Seele' heißt es: "De este empequeñecimiento es necesario sacar estas almas" (X, S. 376; *EEU*, S. 583). So entzieht Martí ferner den vom "apetito de la novedad" besessenen und dem Diktat des Neuen gehorchenden Autoren – die Verben "seguir" und "obedecer" zeichnen ihre Haltung eines 'Hahns im Hühnerstall' aus – den Status des Menschen: "Pues, por Dios que ya son hombres, deben serlo" (XXII, S. 226-227). Die *reconquista* des (wahren) Menschen ist denn – als einer der martianischen Grundsätze

Schon im Zusammenhang mit der Mestizisierung konnte konstatiert werden, dass Martí trotz punktueller Überschneidungen mit dem eugenischen Diskurs jene am 'Rassenaspekt' orientierten Denkkategorien (auch schon in den Artikeln der *Revista Universal*) immer wieder einer Demaskierung und Relativierung unterzieht:

Imaginativo por esencia, más crea nuestro pueblo en la fantasía que en lo real: la raza madre está bruta, y la raza occidental tiene *hábitos mortales* de señorío y de pereza,¹⁶²⁴ sin pensar que *nadie está más cerca de lo servil* que el que tiene la costumbre de ser dueño. La esclavitud¹⁶²⁵ contagia: hace sus siervos la miseria a costa de la olvidada dignidad.¹⁶²⁶

In beiden Fällen handelt es sich nicht um 'rassische Züge'¹⁶²⁷ (wenn auch für Martí's Verhältnisse recht drastisch formuliert). Auch die spanischen Gewohnheiten haben keine biologischen Ursachen, jedoch: Sie sind tödlich – vor allem für den Unterdrücker selbst. Das ethische Unrecht fällt auf ihn selbst zurück. Der Sklavenhalter ist derjenige, der stigmatisiert wird, nicht eine 'unterlegene Rasse'.¹⁶²⁸ Der Zustand der Indios ist vor allem psychisch bedingt und hat historische Ursachen:¹⁶²⁹

überhaupt – auch auf den indianischen Menschen bezogen: "[...] devolver a los hombres su personalidad lastimada o desconocida" – "Cada hombre se ocupa de sí mismo, y fía a su obra propia [...] su éxito" (*Guatemala, OCEC*, V, S. 260 u. 256-257). Dabei ergibt sich auch der Bezug zur Neuen Religion und dem *hombre de sí mismo*. Die Providenz des Menschen ist er selbst: "Ruin será el hombre, y pobre en actos, mientras no se sienta creador de sí y responsable de sí, y providencia de sí mismo. Fomenta la cobardía, laxa el carácter, impide el desenvolvimiento natural del espíritu humano la idea de una aciaga Providencia cooperadora" (*DPM*, S. 568). "Al hombre se le ha de criar la divinidad que trae en sí: lo animal del hombre, que nos es lo más conocido de él, no triunfará al fin sobre lo divino del hombre, menos conocido [...]" (*DPM*, S. 276).

¹⁶²⁴ Es sei auch nochmals darauf verwiesen dass die *pereza* einen ganz allgemein auf Mexiko perspektivierten Topos der frühen Schriften Martí's repräsentiert. Einige Begrifflichkeiten der *RU*-Artikel lassen sich allerdings auch als Reminiszenzen des europäischen Mythos vom 'Guten Wilden' lesen: "esa raza, llena de sentimientos primitivos, de natural bondad" (10 de jul., VI, S. 266). Vgl. dazu Ette, "Apuntes para una Orestiada americana", S. 142). In diesem Kontext führte Ette auch einen am 19. Juni 1875 in der *Revista Universal* publizierten Artikel an: "Los norteamericanos combaten al los indios salvajes que los atacan [...]" – "No es lo mismo rechazar a unos indígenas de carácter agresivo y fiero, que esclavizar y extinguir a una raza buena y sencilla [...]" Diese Argumentation wird Martí später überdeutlich revidieren.

¹⁶²⁵ Einige der in der *RU* angebrachten Argumente wiederholen und verdichten sich in *Patria y libertad (drama indio)* bzw. den entsprechenden Notizen: "Entre otras cosas dice [un español], al oír el calor con que defienden a los indios:— / — Y no los veis raza bestial hecha p^a la obediencia. / —Se recuerda lo q. eran cuando la conquista.— / Y no les veis la torpeza en el rostro. —Son los tres siglos de nuestra esclavitud los que les pesan sobre la frente, y oprimen sus mejillas. La esclavitud desfigura, y la grandeza embellece. Los cascos de nuestros caballos les pusieron de ese modo el rostro.—" ("Apuntes relacionados con *Patria y libertad [drama indio]*, *OCEC*, V, S. 170; *Fragmentos*, XXII, S. 195). "Quebrantado / Su espíritu de hombre, ya no quedan / Al indio de los campos más que espaldas / Para llevar las cargas de la Iglesia, / Para pagar tributo a los caciques, / Para comprar al español sus telas! / [...] Y más llanto lloré con estos ojos / Por mi eterna ignominia siempre nueva", lautet die Anklage des Indio in dem als Thesenstück konzipierten *Patria y libertad*. "Indio soy con disfraz, pues que torcieron / De modo mi infeliz naturaleza / Que natural parece la ignominia" (*OCEC*, V, S. 118).

¹⁶²⁶ *RU*, 14 de ag. de 1875, VI, S. 311 (Herv. S.G.). In *OCEC*, II, S. 170, ist "raza accidental" statt "occidental" abgedruckt. Der Schlußschluss von "noble, cura y doctor", welcher auf ökonomischer, intellektueller und religiöser Ebene die Kolonialmacht stützte, lässt in *Patria y libertad* den *criollo* Pedro festhalten: "Y esa raza de siervos con casaca" (*OCEC*, V, S. 126).

¹⁶²⁷ Schon das Verb "está" dürfte anzeigen, dass es sich nicht um eine typische Grundcharakteristik, sondern um einen temporären Zustand handelt. Im Gegendiskurs galten Traurigkeit, Apathie, Verlogenheit, Primitivität, mindere Intelligenz, naturalisierte Unfähigkeit, Angstlichkeit, Bestialität zu einem Ensemble von *Markern* oder fixen Indizien indianischer 'Rasseneigenschaften'.

¹⁶²⁸ Zum Vergleich nochmals einige von Tiermetaphorik gezeichnete Auszüge der Texte von Sarmiento und Arguedas: "Los araucanos eran más indómitos, lo que quiere decir, animales más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europeas" (*Conflicto*, S. 103) – Verdad es que tan bellas cualidades, las ofuscan vicios que las niegan: la pereza, la embriaguez, la ignorancia del salvaje y la altanería del animal de presa" (S. 105) – "[...] el Kanaka es un animal silvestre que perece de inanición cuando se le reduce a las formas civilizadas" (ebd., S. 310) – "[...] las ineptitudes de raza para el gobierno, que son orgánicas del hombre prehistórico, bravo como un oso gris, su compañero de vida en los bosques de los Estados Unidos, amansado como una llama en la vasta extensión del Perú, perezoso, sucio, ladrón como en las Pampas [...]" (S. 310; vgl. auch S. 107). Die Indios erscheinen nicht als misshandelte Träger der Menschheit, sondern als Vertreter einer minderwertigen, tierischen Kategorie. In Arguedas *Pueblo enfermo* erschweren bzw. verhindern zoomorphe Zuschreibungen wie "bestia de bosque" (S. 34), "como bestias" (S. 35), "animal expansivo" (S. 36), "como las bestias" (S. 37), "que gruñen y huelen mal" (ebd.), "revolcándose en sus propios excrementos y en el de los animales" (ebd.), "feroz por atavismo [...] en quietismo netamente animal" (S. 38), eine wahrhafte Identifikation mit der "Psicología de la raza indígena" und erscheinen als Ausdruck derselbigen.

¹⁶²⁹ Auch diese Argumentationslinie birgt die Annahme einer Art kollektiven Psyche oder kollektiven Erinnerung, die den Indios hinsichtlich ihrer Vergangenheit und Unterdrückung anhaftet. So impliziert die martianische 'Beweisführung', welche die in der Vergangenheit verbürgten Fähigkeiten und Kulturleistungen zum Maßstab für die potenziellen Fähigkeiten der Gegenwart setzt, ein unterschwelliges, kollektives Kontinuum, welches gewissermaßen lediglich brachliegt. Dass Martí jedoch die 'traditionellen' Kulturvölker nicht zum alleinigen Maß deklariert und auch denjenigen zu Anerkennung und einem ethischen Umgang verhelfen wollte, denen man im Grunde jede Kultur absprach, wurde

Allá andan, por valles y montañas, esos hombres sumisos e infelices [...] ahí andan con el triste rostro oscuro, más que por natural triste de su tez, porque en él llevan *la vergüenza de 400 años*,¹⁶³⁰ ¡allá van con las espaldas dobladas! ¡allá van con los espíritus dormidos!¹⁶³¹

Ebenso verwies Martí immer wieder auf die historischen und psychisch bedingten Ursachen des Zustands der Indios, wenn er aus den USA über die nordamerikanischen Indianer schrieb, jedoch in Lateinamerika rezipiert wurde:¹⁶³²

¡Y dicen ciertos caballeros de nariz canina, porque los ven infortunados y desnudos, y a veces, por culpas históricas que ahora se pagan, violentos y feroces, dicen que los indios son gente inferior, buena sólo para envainar la espada o encajar la lanza! ¡*Esa es la inmigración* que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios! [...] ¿cómo podemos andar, historia adelante, con ese crimen a la espalda, con esa impedimenta?¹⁶³³

Festzuhalten bleibt: Die elende Realität der allgemein hin durch *pereza*, Apathie, ein schlafendes Wesen, Servilität und den Zustand eines Tieres gezeichneten Indios – *Los indios hoy* – ist (vor allem mit zunehmender Beschäftigung) für Martí nicht eine Frage von und nach pathogenetischer oder eugenischer Logik, sondern das Resultat der *conquista* sowie der darauf folgenden Erniedrigung.¹⁶³⁴

wiederholt deutlich. So liest man etwa über die nordamerikanischen 'Wilden': "Lo que los indios son, o pueden ser, lo enseña el senador Ingalls [...]" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 20 de ag. 1885, X, S. 273; *EEU*, S. 497).

¹⁶³⁰ Die gleiche Idee bringt ein *indígena* des Dramas *Patria y libertad* zum Ausdruck: "¡Doblada está mi espalda, mi piel negra! / ¿Ni cómo ha de estar blanca, si aquí llevo / De cuatrocientos años la vergüenza?" (*OCEC*, V, S. 117). "Son los tres siglos de nuestra esclavitud los que les pesan sobre la frente, y oprimen sus mejillas. [...] Los cascos de nuestros caballos les pusieron de ese modo el rostro", ergänzen die entsprechenden "Apuntes relacionados" (*OCEC*, V, S. 170; *Fragmentos*, XXII, S. 195). Die Seele des Indios – in der Legitimationsdebatte der *conquista* wiederholt negiert und in der Praxis gewissermaßen religiöse Jagdtrophäe der Missionare – wird im Drama als durch die kirchliche Taufe verbrannt vorgeführt (vgl. *OCEC*, V, S. 118).

¹⁶³¹ "Apuntes varios"/"Para las conferencias sobre América", XIX, S. 44; *OCEC*, VI, S. 934 (Herv. S.G.). Wie festgehalten, wird dieser schlafende Geist jedoch nicht auf die Indios eingeschränkt; er betrifft vielmehr auch die Indios: "La mayor parte de los hombres ha pasado dormido sobre la tierra. Comieron y bebieron; pero no supieron de sí. [...] Los hombres son todavía máquinas de comer [...]. Es necesario hacer de cada hombre una antorcha" ("Maestros ambulantes", mayo 1884, VIII, S. 289 u. 290). Nicht nur die Indios müssen sich in Martí's Sicht (zurück)erobern.

¹⁶³² In seinen Texten zu den nordamerikanischen Indios hielt Martí den lateinamerikanischen Lesern – vor allem in Buenos Aires – einen Spiegel vor. Ein in diesen Texten auch auf die lateinamerikanische Problematik fokussierter Blick äußert sich denn in geografischen 'Doppelungen' wie: "acá" (in den USA) und "pero nosotros" (wir Lateinamerikaner), "nos", "nuestros propios indios", "¿cómo podemos [...]?" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 20 de ag. 1885, X, S. 272-273; *EEU*, S. 497).

¹⁶³³ Ebd. (Herv. S.G.). Der Darstellung des mexikanischen Volkes als "pueblo incapaz y débil" in nordamerikanischen Publikationen hält Martí entgegen: "[...] las razas corpulentas y vigorosas miran con cólera, como a un estorbo, a las razas de cuerpo menor y vida difícil que la historia les pone en el camino. Hay que estar perennemente dentro de la raza corpulenta, e ir la convenciendo. [...] En los Estados Unidos se crean a la vez, combatiéndose y equilibrándose, un elemento [ir]respetuoso y rampante, de que hay que temerlo todo, [...] y un elemento de humanidad y justicia [...]. Dada la dificultad de oponer fuerzas iguales en caso de conflicto a este país pujante y numeroso, es útil irle enfrentando con sus propios elementos y procurar con el sutil ejercicio de una habilidad activa, que aquella parte de justicia y virtud que se cría en el país tenga tal conocimiento y concepto del pueblo mexicano, que con la autoridad y certidumbre de ellos contraste los planes malignos de aquella otra parte brutal de la población [...]. A libros enemigos libros justos." Eine entsprechende Meinung in der US-Bevölkerung und insbesondere *A Study of Mexico* von David Ames Wells erscheinen "incapaces de entender nuestros méritos en la historia misma de nuestras luchas y debilidades [...] un libro en que México aparece desprovisto, no sólo de su visible capacidad de adelantar, sino de su riqueza natural y su hermosura histórica! [...] No explica nuestros males, ni quiere entender que debemos padecer de ellos por razones históricas, y aún padecemos menos de lo que debiéramos. [...] con cuánta dificultad ha de ir creciendo en un territorio desigual y vastísimo una minoría educada a lo universitario y europeo, que adelanta, armada sólo de libros y alteza de espíritu, contra una raza negada a vivir, estancada, petrificada. No mira a la lucha religiosa, que la dominación de España le dejó a México clavada en el costado. No atiende a que, medidos con los obstáculos que ha tenido que domar el adelanto [...] corre parejas con el de cualquiera otro pueblo rápido de nuestros tiempos. [...] ¿qué tiempo ha habido aún, con tanta lucha interna irremediable, con el conflicto entre las prácticas rancias de la colonia y las aspiraciones sublimes de los constituyentes, para revivir la raza nativa, que sería lo más cuerdo y posible [...]?" ("Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", 28 de ene. 1887, México, in: *EEU*, S. 775-776). In diesem Zusammenhang hebt er denn im positiven Sinne und gewissermaßen als *libro justo* das in den USA übersetzte Werk *Los aztecas* von Lucien Biart hervor; als ein weiteres käme *El Quitasol blanco en México* von Francis Hopkinson Smith in Frage (vgl. "Un viaje a México", *EEU*, S. 1231-1240). Überhaupt scheint mir dieses Verhältnis von *libros enemigos* und *justos* sowie die darin einmal mehr implizierte Idee des Gleichgewichts eine nähere Untersuchung wert zu sein; denn neben so bekannten und mit Blick auf Martí's Werk oft besprochenen Autoren wie Emerson oder Whitman wären auch Ellen Russell Emerson, Brinton oder Joaquin Miller dem nordamerikanischen "elemento de humanidad y justicia" zuzurechnen. Ein wenig beachteter Schachzug Martí's (den es sich ebenfalls lohnt, einmal detaillierter zu verfolgen) bestand darin, in seinen für ein lateinamerikanisches Publikum konzipierten Texten nordamerikanische Autoren oder Persönlichkeiten anzuführen, die lateinamerikanische Länder und insbesondere die Indios *positiv* beurteilten (neben Russell Emerson, Brinton, Miller z.B. Helen Hunt Jackson, Brigham, Ingalls, Lamar, Francis Hopkinson Smith). Zu Brigham's Verdienst hält er denn fest: "[...] queda éste [el país] pintado por manos extranjeras como lo hubiese descrito un buen observador indígena" ("*Guatemala, la tierra del quetzal*", VII, S. 181).

¹⁶³⁴ These-artig präsentiert in *Patria y libertad*. Hinsichtlich des Umgangs mit den nordamerikanischen Urvölkern kommen

Folglich haben nach Martí die *Menschen* und insbesondere die Kreolen als Abkömmlinge der Konquistadoren die historisch-ethische Verpflichtung, die Schuld der 'Väter' zu tilgen – den niedergestreckten, gedemütigten *Menschen* aufzuhelfen, sie sich ähnlich, ja gleich zu machen: "Es deber del hombre levantar al hombre"¹⁶³⁵ – "levantar a los infelices".¹⁶³⁶ Die Lösung liegt also nicht darin, sich von den Indios zu befreien, sie zu 'amputieren', sondern in der Befreiung von der eigenen Schuld, die Erfüllung dieser Pflicht unterlassen zu haben.

5. Die Schuldfrage: *la raza olvidada*

Die aktuelle Verfassung der zugrunde gerichteten, apathischen Urbevölkerung zeigt Martí sowohl als Resultat der *conquista* und des Kolonialsystems an, wie er auch Anklage gegen das Versagen der Kreolen erhebt, die, nachdem sie sich politisch emanzipiert hatten, im Allgemeinen die Lage der *indígenas* nicht oder nicht wesentlich verbesserten, ja sie völlig übergangen – vergaßen: "Y esto es un pueblo entero; ésta es una raza olvidada; ésta es la sin ventura población indígena de México".¹⁶³⁷ Der Verantwortung gegenüber den Urvölkern, ungeachtet ihrer kulturellen Leistungen, wurde nicht nachgekommen. Sie wurden von der neuen Freiheit ausgenommen.¹⁶³⁸ So lautet Martí's Botschaft: Apathisch und schwerfällig sind sie, weil 'wir' (die Europäer, die Weißen die angeblich 'Zivilisierten') sie zu dem gemacht haben, was sie heute darstellen: degradierte, entmenschte Wesen. Also müssen 'wir' auch diejenigen sein, die ihnen ihr Mensch-Sein zurückgeben. Er fordert somit historische Entschädigung für das Vergehen, sie in ihrem Sklavenzustand belassen zu haben. 1875 formuliert er diesen Gedanken folgendermaßen:

[...] cuando pasa a nuestro lado un ser, *en forma igual a nuestro ser, por nuestro descuido* casi imbécil, dueño, sin embargo, de dormidas fuerzas que, despertadas por una mano afectuosa,¹⁶³⁹ dieran honra e hijo útil a la hermosa patria en que nació. [...] ¿por qué, pobre raza hermana, cruzas la tierra con los pies desnudos, duermes descuidada sobre el suelo, oprimes tu cerebro con la constante carga imbécil? ¡Oh, cómo, cómo duelen estas desgracias de los otros!¹⁶⁴⁰

Wiederholt äußert sich in den mexikanischen Auszügen der Aspekt der eigenen Schuld anhand des Motivs der *esclavitud*, welche auf die Unterdrücker selbst zurückfällt.¹⁶⁴¹ Dies betrifft sowohl ein aktives unterdrückerisches Handeln, als auch ein passives Dulden der Ungerechtigkeiten, also das Unterlassen des Einschreitens¹⁶⁴² – ebenfalls eine amerikanische Tradition:

Komponenten hinzu wie: Verlust ihrer Heimat, ihrer gewohnten Umgebung und Natur, Zwangsumsiedlungen in völlig ungewohnt heiße oder verpestete Gebiete, Union mit fremden Völkern, Betrug durch Regierungsagenten, ein aufgezwungenes, sinnloses oder perverses Schulsystem, Krankheiten, ungenügende oder keine Medikamente.

¹⁶³⁵ "Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", México, 29 de mayo 1886, *EEU*, S. 605.

¹⁶³⁶ Letzteres galt den nordamerikanischen Indios (*La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. de 1885, X, S. 322).

¹⁶³⁷ *RU*, 10 de jul. de 1875, VI, S. 266. Auf das Motiv der vergessenen Rasse kommt Martí in seinen Schriften immer wieder zurück. Ihr entsprechen auf kultureller Ebene die "olvidados elementos", die nach Martí wiederbelebt werden müssen, um in eine amerikanische Kultur zu münden ("Poesía dramática americana", in: *El Porvenir*, Guatemala, 25 de feb. 1878, VII, S. 177; *OCEC*, V, S. 228-229).

¹⁶³⁸ Vgl. hierzu besonders König, "Die Mythisierung der 'Conquista' und des 'Indio'", S. 361-375.

¹⁶³⁹ Spricht Martí im "Boletín" vom 21. Juli 1875 von einer "forma humana" und oben von einer "forma igual", impliziert dies mit Blick auf die *indígenas*, dass die äußere, menschliche Form, der Körper, nicht dem wahren, inneren Menschen – dem *concepto humano* – entspricht. Nur äußerlich sind die beiden Wesen sich gleich. Auffallend ist jedoch, dass Martí an dieser Stelle hinsichtlich der Form, also der von den Rassenlehren besetzten Physis, von einer gleichen ausgeht. 'Rassische' Indizien sind hier abwesend.

¹⁶⁴⁰ *RU*, 21 de jul., *OCEC*, II, 132-133 (Herv. S.G.). Einer deutlichen Kritik unterzieht Martí in seinen frühen Artikeln auch die dreckigen und fauligen Lebensbedingungen der Armenviertel von Mexiko-Stadt – menschenunwürdige Lebensbedingungen, die durch *Apathie* der Stadtverwaltung verursacht wurden (vgl. etwa "Boletín", in: *RU*, 24 de nov. 1875, *OCEC*, II, S. 213-214; 4 de sept. 1875, ebd., S. 172-174).

¹⁶⁴¹ "El que degrada a los demás se degrada a sí mismo", so die hier greifende martianische Maxime (*DPM*, S. 123).

¹⁶⁴² Den dabei implizit enthaltenen, äußerst hoch angesetzten ethischen Anspruch formuliert Martí 1885 selbst: "– se es responsable de todo mal que se sabe y no se remedia: es una *pereza criminal*, es una culpabilidad pasiva que sólo se diferencia en grado de la culpa de hacer" ("Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. de 1885, X, S. 322 [Herv. S.G.]). Man kann hier von einem *crimen por omisión* sprechen: "es deber del hombre levantar al

Todavía está expuesto a ser esclavo el que mantiene esclavos a su lado.¹⁶⁴³ – La libertad no es placer propio: es *deber extenderla a los demás*: el esclavo desdora al dueño: da vergüenza ser dueño de otro. [...] un pueblo libre no puede alimentar a un pueblo esclavo: el siervo avergüenza al dueño: *lleguen a hombres los que han nacido para serlo* [...].¹⁶⁴⁴

So sind letztendlich die kreolischen 'Skaven' diejenigen, die an den Pranger gestellt werden müssen, nicht die zu Knechten verkümmerten Indios. Ähnlich formuliert er ca. zweieinhalb Jahre später in *Guatemala*:

Ellos son—¡terrible castigo que deberían sufrir los que lo provocaron!— [...] Se pide *alma de hombres* a aquellos a quienes desde el nacer se va arrancando el alma. Se quiere que sean ciudadanos los que para bestias de carga son únicamente preparados. [...] Las virtudes se duermen, la *naturaleza humana* se desfigura, los generosos instintos se deslucen, el *verdadero hombre* se apaga.¹⁶⁴⁵—Aire de ejemplo, riego de educación necesitan las plantas oprimidas.¹⁶⁴⁶ La libertad y la inteligencia son la natural atmósfera del *hombre*.¹⁶⁴⁷

1877 hat sich das Moment der historischen Schuld weiter ausdifferenziert:

Si hoy las [sus cualidades] emplean en rechazar toda mejora, es porque los hombres que pretenden llevar las reformas a sus pueblos, son los mismos que en otro tiempo, de generación en generación, lo han venido engañando, castigando y burlando; los que aparecen a sus ojos como los hurtadores de sus propiedades, como los seductores de sus mujeres, como los profanadores de sus ritos, como los iconoclastas de su religión. *Intereses malévolos los mantienen en estas condiciones*. ¿Qué medios habría para torcer estas hostiles voluntades, para hacernos amigos de los que con razón harta, nos han tenido siempre como sus enemigos implacables? Hacernos amar de aquellos de *que nos hemos hecho odiar*.¹⁶⁴⁸

Eindeutige Schuldzuweisung, volles Übernehmen von Verantwortung und vor allem tiefes Verständnis für die Situation und die Beweggründe der *indígenas* treten uns aus diesen Zeilen entgegen. Martí "grito de condenación"¹⁶⁴⁹ verschafft sich – stets mit 'beiden Augen' auf *Nuestra América* blickend – nochmals verschärft und schonungsloser in den Artikeln über die nordamerikanischen Indianer Gehör, deren entwürdigendes Schicksal in mehr als der psychologischen Hinsicht dem der lateinamerikanischen ähnelte.¹⁶⁵⁰ Explizit und implizit tritt Martí dabei den rassistischen Theoremen und

hombre: se es culpable de toda abyección que no se ayuda a remediar" (*EEU*, S. 605; zudem ebd., S. 630). Auch kann an dieser Stelle nochmals an die 'Wange der Menschheit' erinnert werden: Den Schlag auf die Wange der anderen auf der eigenen nicht zu spüren, ist auch eine Unterlassung.

¹⁶⁴³ *RU*, 21 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 132 (Herv. S.G.).

¹⁶⁴⁴ *RU*, 10 de jul. 1875, *OCEC*, II, S. 117-118 (Herv. S.G.).

¹⁶⁴⁵ Nicht nur in *Guatemala* wird jedoch auch die gegenläufige Entwicklung vorgeführt.

¹⁶⁴⁶ Leitkonzepte wie Mensch, Seele und gleichberechtigter Bürger lässt Martí wiederholt ineinandergreifen.

¹⁶⁴⁷ *OCEC*, V, S. 286 (Herv. S.G.). "Reo es de traición a la naturaleza el que impide, en una vía u otra, y en cualquiera vía, el libre uso, la aplicación directa y el espontáneo empleo de las facultades magnificas del hombre" ("El *Poema del Niágara*", VII, 230-231).

¹⁶⁴⁸ "Reflexiones destinadas a preceder a los informes traídos por los jefes políticos a las conferencias de mayo", *Guatemala*, wahrscheinlich 1877, VII, S. 164; *OCEC*, V, S. 100 (Herv. S.G.). Liest man hier die Ablehnung jeglicher "mejora" als Hinweis auf die vor allem auch den Indianern 'wissenschaftlich' bescheinigte 'Unfähigkeit zu Zivilisation' bzw. das Ideologem der Unveränderbarkeit ihrer 'Inferiorität', ist diese also kein 'rassistisch'-essenzieller Makel, sondern ein jenseits aller *Marker* und kranio-metrischer Theoreme zu verortender, historisch und durch "intereses malévolos" erzeugter psychischer Effekt; Folge, nicht Ursache.

¹⁶⁴⁹ Sacoto, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 156.

¹⁶⁵⁰ Martí übersetzte das 1884 erschienene Buch *Ramona* der von ihm hochgeschätzten Helen Hunt Jackson, die sich schon 1881 mit *A Century of Dishonor* für die Indianer Nordamerikas eingesetzt hatte (erwähnt in "México en los Estados Unidos", 1887, *EEU*, S. 867). *Ramona* kann als Resultat der Untersuchungen gelten, die sie als Beauftragte für die Bestimmung der Lebensbedingungen der kalifornischen Indios durchgeführt hatte. Martí's Notiz "R. fue la forma poética de aquellos estudios" mag sich darauf beziehen (*Fragmentos*, XXII, S. 178). Im Vorwort der 1888 publizierten Übersetzung, die den Titel *Ramona. Novela americana* trägt (²1889), schreibt Martí: "Pocos libros interesan más que *Ramona*, y pocos dejan una impresión tan dulce. [...] una obra que en nuestros países de América pudiera ser de verdadera resurrección [...]. Helen Hunt Jackson ha escrito quizás en *Ramona* nuestra novela. [...] El libro nos va dando hermanos e ideas" ("Ramona", de Helen Hunt Jackson", Nueva York, sept. 1887, XXIV, S. 203-205). In einem seiner Fragmente betont er: "I hope that 'Ramona', in this translation, in which I have put all my heart, may be considered by you as the occasion of a not unprofitable or disagreeable acquaintance" (XXII, S. 288). Gerade für Mexiko hat das Buch, in welches er eine "fe supersticiosa" investiert und das er auch schlicht "El libro" nennt (XXII, S. 178), nach Martí besonderen Wert: "Lo escogí, quiero decirselo, porque es un libro de México, escrito por una americana de nobilísimo corazón, para pintar con gracia de idilio y color nuestro, lo que padeció el indio de California, y California misma, al entrar en poder de los americanos. Desde que leí el libro, pensé en publicarlo en español: he leído pocos de su especie en que la naturaleza esté pintada con más arte, y un país original tan bien visto por un extranjero, y nuestra raza, a menudo desdeñada sin razón, tratada con tan ingenuo afecto, y en toda su bondad reconocida, por una escritora

Markern entgegen, welche über die Indios schlechthin popularisiert wurden. Vielleicht wird insbesondere in diesen Texten deutlich, welche Tragik er mit dem Schicksal dieser Völker verband und welche Unmenschlichkeit und Gewalt ein darwinistisches Theorem implizierte wie: "En todas las esferas de la vida social humana, [...] la lucha es continua, y vence el más apto".¹⁶⁵¹ Während der Diskurs von Rassenkampf und tödlicher oder mörderischer Ausmusterung "millones" von "cadáveres de los vencidos" zur Basis des Schöpfungsplans deklarierte¹⁶⁵² – "[...] vano es dolerse del desaparecimiento de sociedades que en sí no lleven las fuerzas necesarias para perdurar"¹⁶⁵³ –, sind für Martí allein die Reservate an sich ein Verbrechen an der Menschheit der Indios:¹⁶⁵⁴

"—Él es gentil, y bravo, decía en la convención el venerable Erastus Brooks, cuya palabra ama y pesa: he aquí a decenas, a centenas, los ejemplos de la historia americana, que demuestran que el indio, en condiciones iguales, es capaz, mental, moral y físicamente de todo aquello de que es capaz el hombre blanco".¹⁶⁵⁵ Pero hemos hecho de él un vagabundo, un poste de taberna, un pedidor de oficio.¹⁶⁵⁶ No le damos trabajo para sí, que alegra y eleva; [...] le acostumbramos a no depender de sí,¹⁶⁵⁷ le habituamos a una vida de pereza, sin más necesidades y gozos que los del hombre desnudo primitivo; le privamos de los medios de procurar por sí lo que necesita [...]; el hombre blanco que conoce es el tabernero que lo corrompe, es el buhonero que lo engaña, es el racionero que halla modo de mermarle la ración, es el maestro improvisado que le repite en una lengua que él habla apenas palabras sin gusto ni sentido, es el agente que le despide a risas o a gritos cuando va a él a demandar justicia. Sin trabajo, sin propiedad, sin esperanza, sin la tierra nativa [...] ¿qué han de ser más que hombres torvos, perezosos y sensuales, nacidos de padres que ya vieron a sus padres, *apagada la pipa y el alma*, llorar sentados en cuclillas en el suelo por la nación perdida, por la sombra del árbol grande que presenció siglo por siglo sus matrimonios, sus justicias, sus regocijos y sus consejos? Un esclavo es muy triste de ver; pero aún es más triste un hijo de esclavo [...].¹⁶⁵⁸

famosa entre los que más nos desdennan [...] sin excitar la pasión contra el americano [...] su lectura deja en el ánimo— inevitablemente, sin violentar la lección ni insinuarla siquiera, la convicción de que al mexicano no le iría bien en manos de Norteamérica" ("Carta a Manuel Mercado", 8 de ag. 1887, in: *Epistolario*, t. I, La Habana 1993, angeführt in: *DPM*, S. 409; XX, S. 112-113). Drei Aspekte fallen hier auf: die Übertragbarkeit auf den lateinamerikanischen, insbesondere den mexikanischen Kontext, die Identifizierung Martí mit der Autorin und deren Absicht sowie seine Identifizierung mit den Mexikanern und den mexikanischen Indios ("nuestra raza", "nos desdennan"). Zudem ist mit *Ramona* eines der verhältnismäßig wenigen von Martí *de facto* publizierten Bücher eines über Indios (und überdies ein wohl recht erfolgreiches; vgl. Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México 1989, S. 89). Neben dem in Martí *Edad de Oro* erschienenen Gedicht "Los dos príncipes", einer Adaptation der Ideen Helen Hunt Jacksons, kann hier als eine weitere (unvollständige) Übersetzung Longfellows *The Song of Hiawatha*, "poema de los indígenas de América [del Norte]", genannt werden (vgl. OCEC, V, S. 387; "Carta de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 22 de marzo 1882, *EEU*, S. 167).

¹⁶⁵¹ Holmberg, *Botánica elemental*, zitiert in Montserrat, "Presencia evolucionista", S. 97.

¹⁶⁵² Palacios, *Raza chilena*, S. 292.

¹⁶⁵³ Arguedas, *PE*, S. 176.

¹⁶⁵⁴ Nicht nur wertete der Argentinier Sarmiento Repressionen gegen die US-Indianer als "ejemplares acciones" (vgl. Viñas, "Sarmiento y su itinerario racista", S. 20); nicht nur bewertete er die von den 'Angelsachsen' eingehaltene 'Rassenschranke' positiv, sondern würdigte die nordamerikanischen Reservate als zusätzliche Barriere für eine 'degradierende' Mestizisierung der nordamerikanischen Gesellschaft (vgl. *Conflicto*, S. 309-310, 420 u. 449). Martí konstatiert indes mit Entsetzen: "Pero en estas reservas todo es miseria" ("Cartas de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 1º de mayo 1882, *EEU*, S. 183). Das System der *reducciones* erfasst er generell – ungeachtet der weiteren kriminellen Implikationen – als ein "sistema de tutela degradante" ("Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, 4 de dic. 1885, *EEU*, S. 551; X, S. 323).

¹⁶⁵⁵ Und für diese Fähigkeit spielt das Stadium des *salvajismo* und ein angeblich entsprechendes Hirnvolumen keinerlei Indizienrolle.

¹⁶⁵⁶ Ähnlich auch in "Cartas norteamericanas", in: *La Nación*, 6 oct. 1889, *EEU*, S. 1291.

¹⁶⁵⁷ Oder: "a no usar de sí".

¹⁶⁵⁸ "Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. de 1885, *EEU*, S. 551 u. 553; X, S. 324-325 (Herv. S.G.). Seine in Argentinien publizierten Artikel spickte Martí geradezu mit Themen, die den US-Indianern gewidmet waren. Dies legt den Schluss nahe, er habe dies ganz bewusst getan, um damit der argentinischen Indiopolitik entgegenzutreten. So diente das nordamerikanische Verfahren mit der Urbevölkerung in Argentinien von offizieller Seite als Modell (Vernichtungsschlachten gegen die Indios, Eingrenzung in *reducciones*; auch die Grenzproblematik zeigte deutliche Parallelen, Näheres hierzu in Bünstorf, "Die Ausbildung kolonialer Strukturen", S. 383; Helg, "Race in Argentina and Cuba"). Schon 1882 hatte der von Sarmiento protegierte Holmberg den sozialdarwinistischen Aktionsrahmen zusammengefasst: "Acabamos con los indios, porque la ley de Malthus está arriba de esas opiniones individuales" (*Carlos Roberto Darwin*, S. 65-66, zitiert nach Montserrat, "Presencia evolucionista", S. 97; vgl. auch ders., "Evolutionist Mentality", S. 15). Nach Helg soll denn die indigene Bevölkerung Argentiniens im Jahr 1895 auf 0,7 % gesunken sein (vgl. "Race in Argentina and Cuba", S. 40). Dies ist, um Darwin zu paraphrasieren, das Ergebnis der Malthusschen Doktrin, "angewandt mit zehnfacher Stärke" (vgl. Teil I, Anm. 271 u. 434). Just im Jahre 1885 hatten sich die letzten wehrhaften argentinischen *salvajes* ergeben. In den hier angesprochenen Artikeln – einer trägt etwa den Titel "Los últimos indios" – fragt Martí nun den argentinischen Leser: "El salvaje vive, y aunque en diversos grados de civilización, vive como salvaje. [...] está en las tierras mismas que el gobierno le dio a cambio de las suyas, que le fue quitando, y éstas no se las podría quitar sin cometer infamia y violar sus contratos. Las comarcas cultivadas de los blancos rodean ya de todas partes el territorio y las reservas indias. ¿Qué se ha de hacer pues? ¿Exterminar al salvaje? ¿Corromperlo, como medio de exterminarlo? [...] Si los agentes los compelen a arrendar sus tierras a los ganaderos a mal precio, o sin

Auch hier spielen Postulate mit hinein, die keineswegs spezifisch auf die Indios als *solche* fokussiert sind. Selbstverantwortung – im Sinne eines *hombre de sí mismo* – ist eine der grundlegenden Komponenten des martianischen Menschenbildes und ihre Unterdrückung wird in zahlreichen Schriften Martí's und mit Blick auf multiple Verursacher als Verbrechen am Menschen und Erniedrigung seiner wahren Natur gebrandmarkt. Es ist die Idee des Menschen an sich und die von Würde und Selbstbestimmung des Individuums – Ausgangspunkt und 'Atom' von Gesellschaft und Menschheit – welche sich im Konzept der (*re*)conquista de sí mismo und in Ausdrücken wie *hombre de sí mismo*, *descubrimiento de sí mismo*, *regirse por sí*, *labrar a sí propio*, *vivir por sí mismo*, *pensar por sí mismo*, *ser sí mismo*, *ejercicio de sí propio*, *dueño de sí mismo*, *utilización de sí mismo*, *conciencia de sí*, *hábito de sí* verdichtet.¹⁶⁵⁹ Diese Grundauffassung kontrastiert hinsichtlich der Indios mit Wendungen wie "le acostumbramos a no depender de sí", "a no usar de sí", "no le damos trabajo para sí", "le privamos de los medios de procurar por sí". Dies ist es, was Martí's Menschenbild so diametral entgegensteht.¹⁶⁶⁰ Hinsichtlich der Indios oszilliert Martí gewissermaßen – auch hier erkennbar das Prinzip des *Versus uni* – zwischen einer übergeordneten, aus allgemeinen Postulaten bestehenden Ebene und dem einzelnen, konkreten und hier indianischen Fallbeispiel – der *porción*. Die Indios werden stets als Teil, als Portion der Menschen, der Menschheit und des Ganzen gedacht. "El indio es muerto; [...] el hombre crece con el ejercicio de sí mismo, como con el rodar crece la velocidad de la rueda; y cuando no se ejercita, como la rueda, se oxida y se pudre."¹⁶⁶¹

'Wir' sind die Schuldigen – auf 'uns' lastet das Verbrechen, sie auf das Niveau erniedrigt zu haben, welches sie heute darstellen, denn 'wir' haben ihnen nicht das Recht gegeben, Menschen zu

precio, hay fraude en estos arriendos, y la ley no debe autorizarlos. Si hay en algunas comarcas, como la de los pintes, como la de los apaches, un centenar de indios tercos y nómades que se resisten a ser mudados de lugar y a vivir sometidos a la gente, ésta no es razón para que se trate como vasijas de barro a las cinco tribus civilizadas, los cheroqueses, los choctaws, los chickasaws, los creeks y los bravos seminolas de la Florida: los apaches son la forma excesiva de la venganza india [...] de una vez por todas, es necesario tratar de atraer, por modos graduales, a una civilización definitiva a los 200,000, nada más que 200,000 indios, muy adelantados ya muchos de ellos, que viven enclavadas entre los Estados blancos [...] (La Nación, 18 de feb. 1886, X, S. 372-373; EEU, S. 581). Und Bezug nehmend auf die 'Überlegenheit' der Weißen urteilt er: "A un vil se le conoce en que abusa de los débiles" (ebd., 3 de oct. de 1885, X, S. 288; EEU, S. 530). Dies ist ein überdeutlicher, verbaler Hieb gegen die argentinischen Vertreter der Vernichtungsstrategie. Auch bezüglich der 'zivilisatorischen' Immigrationsförderung lassen sich, wie bereits näher kommentiert, offenkundige Anspielungen in den *Nación*-Artikeln nachweisen: "¡Esa es la inmigración que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios!" (20 de ag. de 1885, X, S. 272-273; EEU, S. 497; auch VII, S. 384). Es steht außer Frage, dass hinsichtlich eines Referenzobjektes wie den nordamerikanischen *indígenas* aufgrund von ethnischen und historischen Gründen kontextuell anders bedingte Faktoren ihre zusätzliche Rolle spielten. Jene "caballeros de nariz canina" jedoch propagierten nicht nur in den USA die Inferiorität der Indios, sondern taten sich auch besonders in *Nuestra América* darin hervor (Sarmiento, Ingenieros und Bunge waren zudem allesamt Argentinier) und die behauptete Inferiorität war in der Regel auf *die Indios* schlechthin gemünzt: "caballeros de nariz canina [...] dicen que los indios son gente inferior" (X, S. 272). Auf Martí's Spiel mit einer nord- und südamerikanischen Perspektive wurde bereits verwiesen: "Acá en los Estados Unidos no tanto [...]: pero nosotros, ¿cómo podemos andar, historia adelante, con ese crimen a la espalda [...]" Ein argentinischer Leser wird nicht umhingegeben sein, sich darin selbst zu erkennen. Die Parallelisierung der nord- und südamerikanischen Problematik erreicht Martí ferner durch vergleichende Verweise, die der präkolumbischen (z.B. der guatemaltekkischen) Geschichte Südamerikas entnommen sind: "¡Y escuelas! ¡Los cheroqueses tienen escuelas! [...] La escuela tiene dos habitaciones, como las de Uatlián de los cachiqueles que a botes de lanza exterminó Alvarado" (20 de ag. 1885, X, S. 273; EEU, S. 497).

¹⁶⁵⁹ Vgl. auch *DPM*, S. 260, 261, 264, 265, 266. Diese Konzeptionen werden von Martí zudem als zentrale Leitprinzipien insbesondere von Bildung und Pädagogik formuliert. "Todo hombre nace rey; la labor está en hallar en sí los útiles con que se hace el trono" (*DPM*, S. 267). Die Zügel seines Denkens und seines Willens muss der Mensch – als *hombre-hombre* oder *hombre-dios* – in der eigenen Hand halten (vgl. XXII, S. 199-200). Dies kann tatsächlich als Grundlage des martianischen Denkens formuliert werden.

¹⁶⁶⁰ Und dies auch in einer generellen Perspektive, wie zusätzlich die folgende pessimistische Diagnose eines Zustands von reduzierter Masse in einer falsch verstandenen Republik illustrieren mag: "La gran masa no es capaz de cuidar de sí, lo que es el cimiento de la República, y se abandona a quien en sus horas de miseria le hace caridad, y en sus horas de miedo de lo futuro le asegura con una práctica religiosa que nada le cuesta y acaso le agrava por darle la Iglesia lujosa lo brillante y grandioso que a la propia vida le falta, y toda vida necesita e involuntariamente busca, el perdón eterno; y, prometiéndole cuidar de él aquí y en otra vida, le quita el cuidado de sí, que fortifica, desenvuelve y completa al hombre. Por este mal camino va la República" (*Fragmentos*, XXII, S. 224).

¹⁶⁶¹ "Los indios en los Estados Unidos", 4 de dic. 1885, X, S. 323; EEU, S. 551. Mitunter ist es anklagender Sarkasmus, der aus Martí's Artikeln spricht: "Grandes criaderos de hombres son esas reducciones de indios. Segarlos de cuajo hubiera valido más que envilecerlos" ("Los indios en los Estados Unidos", 4 de dic. 1885, EEU, S. 551-552).

sein. 'Wir' sollten diejenigen sein, die im Zentrum der permanenten 'Inquisition' stehen, nicht die Anderen. Die Unfähigkeit liegt also nicht bei den Indios,¹⁶⁶² sondern in der Endgruppe:

[...] a él no le reconocen alma humana¹⁶⁶³ [...] El indio es muerto; con este *sistema* vil que apaga su personalidad [...] lo que el hombre tiene de noble les está vedado, y permitido no más lo que tiene de bestia [...] la bestia que el *sistema* ha desarrollado.¹⁶⁶⁴ Todo hombre esclavo es así; no es el indio sólo¹⁶⁶⁵ [...] ¿qué blanco que tenga el seso en su lugar no entenderá que no puede echar en cara al indio el ser como los blancos lo han hecho?¹⁶⁶⁶

Der Konsens der *convención de Mohonk* könnte denn lauten:

"Ebrios y ladrones son porque así los hicimos:¹⁶⁶⁷ pues tenemos que pedirles perdón por haberlos hecho ebrios y ladrones, y en vez de explotarlos y de renegarlos, demosles trabajo en sus tierras y estímulos que les muevan a vivir, que ellos son buenos, aun cuando les hemos dado derecho a no serlo".¹⁶⁶⁸

Und im Rückgriff auf Erastus Brooks präzisiert Martí: "¡No hay vicio suyo de que no seamos responsables! ¡No hay bestialidad de indio que no sea culpa nuestra!"¹⁶⁶⁹ Er zeigt also das Verhalten gegenüber der Urbevölkerung als ein in jeder Hinsicht ethisches Versagen an.¹⁶⁷⁰ Das zentrale Problem

¹⁶⁶² "I owe them much", hatte Martí unter dem Motto "justicia al indio" aus Joaquin Millers *My own Story. Life amongst the Modocs* (1890) zitiert. "I owe no white man anything at all. [...] surely I owe no white man for favor, or friendship, or lesson of love, or forbearance of any sort. Yet, to the savage red men that gathered about the base of Mount Shasta to battle and to die, I owe much—all that I am or ever hope to be" ("Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 420-421).

¹⁶⁶³ Zum Thema der nordamerikanischen Indios vgl. auch "Cartas norteamericanas", in: *La Nación*, 6 de oct. 1889, *EEU*, S. 1290-1291. Der entsprechende Passus des Textes konzentriert sich auf *Nube Roja*, den Anführer der *sioux*.

¹⁶⁶⁴ Der Zustand von Schwäche, der Alkoholismus, die Apathie und angeblich 'organische' Bestialität der Indios – dieses wilden, brutalen und 'versoffenen' Graubären (Sarmiento) – indizieren keine *natürlichen* Faktoren. Mit einer (weiteren) hinsichtlich der 'rassisch' formulierten Vulgate prägnanten Antithese wartet auch "Los indios en los Estados Unidos" auf: "Que los indios de las reducciones son perezosos y amigos de jugar y de beber lo sabía toda la convención; [...] pero sabía también que el indio *no es así de su natural*, sino que así lo ha traído a ser el *sistema* de holganza y envilecimiento en que se le tiene desde hace cien años" (in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. 1885, *EEU*, S. 550; *OCEN*, X, S. 322-323 [Herv. S.G.]). Die "pereza" der Weißen, *no remediar el mal*, wiegt weitaus schwerer: "es una pereza criminal" (*EEU*, S. 550; *OCEN*, X, S. 322). Den Rahmen des Artikels bildet eine Konferenz in Lake Mohonk, während der sich die "amigos de los indios" zusammenfanden, "para tratar en paz del modo de atraerlos a una vida inteligente y pacífica en que no sean *como ahora*, burlados sus derechos, engañada su fe, corrompido su carácter y sus revueltas frecuentes y justas" (*EEU*, S. 549 [Herv. S.G.]). In diesem Text arbeitet Martí sehr genau heraus, dass die den Indios als 'rassischer' Zug unterstellte *pereza* Ausdruck eines psychischen Verfalls ist, der durch die Weißen und 'Zivilisierten' verursacht wurde. So wie der nordamerikanische Indio jetzt ist, wurde er durch ein hundertjähriges System. Der Begriff 'Rasse', wenn auch deutlich typifizierend, kann so zum Synonym positiver Wertungen umgeschrieben werden: "Allí donde el indio ha logrado defenderse con mejor fortuna, y seguir como era, se le ve como él es de raza, fuerte de mente y de voluntad, valeroso, hospitalario, digno. Fiero aún, como todo hombre, como todo pueblo que está cerca de la naturaleza [...]" (*EEU*, S. 550; *OCEN*, X, S. 322-323). Die Indios sind perfektibel. "¡Mienten del indio los agentes interesados en mantenerles embrutecido bajo su dominio!", konstatiert Martí im Rückgriff auf den "buen Erastus Brooks" ("Los indios en los Estados Unidos", 4 de dic. 1885, *EEU*, S. 552; X, S. 325). Die wahren Gründe seiner Korruptionierung und seiner Rebellionen werden vertuscht.

¹⁶⁶⁵ "Desengañense; no se ha sometido hasta hoy a los araucanos, por la misma razón que no se sometieron nunca los Sioux, los Delaware, y cien poblaciones más; porque el indio que las compone es un terrible animal, hurraño, soberbio, astuto", so propagierte der Argentinier Sarmiento ("Instituciones militares de Chile", in: *Obras Completas de Sarmiento*, 1949, t. IX, 1949, S. 223). "Los norteamericanos no han civilizado pueblo ninguno de salvajes, no obstante la esperanza que han dejado concebir algunos *hechos parciales*. [...] Dos siglos han bastado, empero, para hacer *lo único que era posible hacer con ellos*, arrearlos delante de sí, espantarlos *como a los búfalos*, para someter la tierra a la cultura, para que las leyes de la perfectibilidad humana se realicen, por quienes han sido preparados por Dios para realizarlas, que son las razas humanas perfectas en su organización y perfectibles" (in: *La Crónica*, Okt. u. Nov. 1849, ebd., S. 215-216 [Herv. S.G.]). Das Hirnindiz ist einmal mehr ausschlaggebend, wenn Sarmiento *Notes on the United States of North America* zitiert, in denen Combe alle Klischees hinsichtlich der Indios an ihrem (angeblichen) Schädel abliest: "La organización de su cráneo muestra un carácter orgulloso, cauto, astuto, cruel, obstinado, vengativo, y poco capaz de reflexión o de combinación. El indio norteamericano ha escapado a la degradación de la esclavitud, porque es un salvaje hurraño, vengativo, astuto e indomable, demasiado peligroso para que los blancos se abandonen con ellos a un franco intercambio social, y sin embargo demasiado obtusos e intratables para someterlos a servidumbre." – "Los araucanos no han sido absorbidos por la colonización española porque era alimento ese de difícil digestión; no se han civilizado hasta hoy porque son rebeldes a toda mejora [...]" – Makel und Marker gleichzeitig. "Todas las doscientas naciones de los Estados Unidos, han desaparecido una a una, se han roto en mil pedazos antes de doblegarse ante la civilización. [...] Así arribamos [...] a las mismas conclusiones que los hombres que han tratado más de cerca a los indígenas, que son los que menos fe tienen en su civilización" (ebd., S. 217-218).

¹⁶⁶⁶ "Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 4 de dic. de 1885, *EEU*, S. 550, 551; X, S. 323-324 (Herv. S.G.).

¹⁶⁶⁷ Die Verlagerung einer der Formel 'Die Indios sind...' entsprechenden Perspektive auf eine von "los hicimos" erreicht Martí insbesondere durch Wendungen wie: "hábitos mortales de señorío", "nuestro descuido", "desidia nuestra", "los que lo provocaron", "hacernos amar", "nos hemos hecho odiar", "hemos hecho de él", "no le damos", "le acostumbramos", "le habituamos", "le privamos", "lo han hecho".

¹⁶⁶⁸ *EEU*, S. 552; X, S. 326.

¹⁶⁶⁹ *EEU*, S. 552.

¹⁶⁷⁰ Dies gilt für Nord- ebenso wie für Südamerika. Im Vergleich mit der Situation der indigenen Bevölkerung Nordamerikas

(auch) der Indiothematik ist eines von ethischer Bedeutung, nämlich jenes heutiger moralischer Verantwortung für Taten bzw. unterlassene Taten der Vergangenheit (die der anderen) und der Gegenwart (die der anderen und die eigenen).¹⁶⁷¹ So gipfelt diese Argumentationslinie des martianischen *Nuestra América*-Konzepts in der kontinental gültigen Aufforderung, endlich diese um Jahrhunderte hinausgezögerte Verantwortung zu übernehmen.

6. *Saber andar*: soziale und menschliche Komponenten – Lösungsprogramm

Martí belässt es nicht bei Analyse, Anklage und Verurteilung, sondern propagiert einen (wenn auch über zahlreiche Texte verstreuten, so nicht minder konturierten) Lösungsplan, der, so Martí, zur Entschädigung und "redención" dieser 'vergessenen Rasse' führen würde. Dieser umschließt die drei folgenden Hauptbereiche: soziale bzw. bildungspolitische Komponenten, ökonomische Komponenten und menschliche Beziehungen. Erster und wichtigster Schritt – darin wie bereits festgehalten insbesondere krausistischem Ideal verbunden und bestätigt durch maßgebliche mexikanische Persönlichkeiten¹⁶⁷² – ist für ihn die Bildung der Indios.¹⁶⁷³

lässt er nur einen 'positiven' Aspekt zu Geltung kommen, nämlich die Indios nicht bis zum Letzten ausgelöscht zu haben: "nosotros, allá en nuestra América, la [su raza] tenemos sofocada torpemente, pero no la hemos asesinado" ("Postrimerías del verano", 1887, *EEU*, S. 925). 1889 berichtete er bereits von den "últimos indios" der USA (in: *La Nación*, 6 de oct. 1889, *EEU*, S. 1288-1293); 1887 von ihrem letzten Baum: "Los indios, donde aún les queda un árbol a que acogerse [...]" (in: *La Nación*, *EEU*, S. 916).

¹⁶⁷¹ Ein solcher Ansatz lässt wenig Raum für Extrapunitivität. Anstelle einer mitleidserregenden Viktimisierung der Kreolen oder einer ausschließlich auf andere projizierten Schuld (die Spanier würden sich dabei als besonders exponiert gestalten) bezieht Martí alle in ein 'Wir' mit ein; ein 'Wir', das die Weißen sind. Mit Blick auf die Indios setzt er nicht nur 'da ist das Opfer'; er setzt auch 'wir haben geopfert'. Und trotz aller Anklagen bezieht sich diese Verantwortungsnahme nicht auf die Spanier von *conquista* und Kolonialzeit, sondern die Kreolen (vgl. hierzu auch Garzón Valdés, "Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista", S. 65-69). Die Zuschreibung besonderer Verantwortlichkeit gegenüber diesen ergibt sich aus der historischen Tatsache, dass ein "ursprüngliches Unrecht festgestellt ist", sich die moralische Verantwortung jedoch nicht nur über "Generationen hinweg erstreckt", sondern "daß das ursprüngliche Unrecht regelmäßig und fortgesetzt erneuert wird" (ebd., S. 65 u. 67).

¹⁶⁷² Nicht nur war generell das Schulwesen – und hier greift auch die in Teil II näher kommentierte Krausismusdebatte hinein – ein sehr diskutiertes Thema, während Martí in Mexiko lebte. Insbesondere forderten die Vertreter der kulturellen Elite die Integration der Indios über und in das nationale Schulwesen. Ein 'Indio' wie Sánchez Solís hatte nicht nur ein entsprechendes Schulwesen genossen, sondern war insbesondere in diesem an exponierter Stelle tätig (Ähnliches gilt für Ignacio Ramírez oder auch Gumesindo Mendoza). So trat denn auch der bei Martí als "indio", "americano" und "demócrata" in Erscheinung tretende Altamirano ("Ignacio Altamirano", 1893, VIII, S. 237) – zusammen mit Justo Sierra und in diesem Punkt ähnlich wie Pimentel – 1883 in der Zeitung *La Libertad* gegen Francisco Cosmes an, welcher die Position vertrat, die Indios seien in ein nationales System von Schulpflicht nicht integrierbar (vgl. dazu Anm. 1293; Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 410 u. 414-415). "The positivists, – particularly the earlier 'Comtian' group –", so Stabb und in diesem Punkt dem Krausismus ähnlich, "had great faith in the power of education to mold society" (ebd., S. 414). So schlossen insbesondere auch Positivisten die Indios von diesem Ansatz gerade nicht aus. Der als führender Positivist Mexikos geltende Gabino Barreda bezog 1877 eine klare Position: "Otra influencia social de la más alta importancia que podrá sacarse de esta *fusión de todos los alumnos en una sola escuela*, será la de *borrar rápidamente toda distinción de razas y de orígenes entre los mexicanos*, educándolos a todos de una *misma manera* y en un mismo establecimiento, con lo cual se crearán lazos de fraternidad íntima entre todos ellos, y se promoverán nuevos enlaces de familias; único medio con que podrán llegar a *extinguirse* la [sic!] *funestas divisiones de raza*" (zitiert ebd. [Herv. S.G.]). Eine auch im politischen Bereich so einflussreiche Persönlichkeit wie Justo Sierra setzte etwa dem biologischen Stigma von Inferiorität das Prinzip einer inferioren Ausbildung entgegen (vgl. ebd., S. 415). Während des 1889 abgehaltenen *Primer Congreso de Instrucción* wurde in diesem Sinne und die intellektuellen Fähigkeiten von *hombre salvaje* und *civilizado* gleichstellend zugunsten der Indios entschieden: "Estas facultades son las mismas en el hombre salvaje como en el civilizado". Die einzige dissidente Stimme, so gibt Stabb wieder, war die von Francisco Cosmes (vgl. dazu ebd., S. 416). Wenn man also – so das allgemeine Panorama – gerade was die Indios und deren *educabilidad* anbetraf in Mexiko aus dem sozio-biologischen und deterministischen Rahmen ausscherte, schlägt sich dies in zentralen, bereits in den siebziger Jahren vorgebrachten Argumenten Martís nieder (vgl. nochmals Anm. 1293).

¹⁶⁷³ Der Überzeugung, die Bildung sei die Grundvoraussetzung für jedwede Verbesserung der 'indigenen Indolenz', sind letztlich Martí's gesamte Schriften verpflichtet. Wenn darin, wie etwa Ette angemerkt hat, auch der europäischen – und damit einer aufgrund ihrer Transposition in einen anderen ethnisch-kulturellen Kontext durchaus als ambivalent betrachteten – Tradition verhaftet (vgl. dazu "José Martí's Lateinamerikabilid und das lateinamerikanische Selbstverständnis", S. 173-174), knüpft Martí nicht nur wiederholt auch an indigene Bildungsinstitutionen an, sondern dient bei ihm – darin seinem *concepto humano* treu – die Bildung grundsätzlich und in erster Linie dem Ziel der Selbstbestimmung und Perfektion eines jeden Menschen, *ungeachtet* seiner indianischen, europäischen, reichen oder armen Herkunft: "lleguen a hombres los que han nacido para serlo" forderte er schon im Juli 1875 explizit bezüglich der Indios (*RU*, *OCEC*, II, S. 117-118). "Deben tener los hombres conciencia plena de sí mismos" stellte er als Motto einem am intergralen Menschen orientierten Schulwesen voran ("Boletín", *RU*, *OCEC*, II, S. 50). Martí pocht überdies, wie zu besprechen bleibt, auf eine Änderung der *Bildungsinhalte*. Was das Schulwesen anbelangt, nimmt er also auf der einen Seite Impulse der liberalen Regierungen bzw. Kreise auf (Mexiko, Guatemala): Besonders mexikanische Größen wie

[...] vagando por las calles grupos acusadores de infelices indios, masa útil y viva, que se desdeña como estorbo enojoso y raza muerta. Y es que hacen dolorísimo contraste la mañana, nacer del día, y el indio, perpetua e impotente crisálida de hombre.¹⁶⁷⁴ Todo despierta al amanecer, y el indio duerme: hace daño esta grave falta de armonía.¹⁶⁷⁵ ¿Qué ha de redimir a esos hombres? La enseñanza obligatoria. ¿Solamente la enseñanza obligatoria, cuyos beneficios no entienden y cuya obra es lenta? *No la enseñanza solamente*: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. En la constitución humana, es verdad que la *redención* empieza por la satisfacción del propio interés. Dense necesidades a estos seres: de la necesidad viene la aspiración, animadora de la vida.¹⁶⁷⁶

Um also diese Menschen von ihrer Indolenz zu befreien und das gewissermaßen verpuppte Wesen 'herauszuschälen',¹⁶⁷⁷ gilt es, ihre Sensibilität zu erwecken, Aufgaben und Ziele abzustecken und zu formulieren, ihren Geist wachzurütteln, zu ent-wickeln. "No les permite su vida gran número de necesidades: la aspiración es para ellos afán desconocido e inútil: la indolencia en el trabajo es natural consecuencia de la indolencia en el espíritu"¹⁶⁷⁸:

Nada tiene porque nada desea. [...] La raza no ve más que hoy: nada más que para hoy trabaja: trabaja lo que necesita, hace producir lo que cree que consumirá: su inteligencia es estrecha, estrecho es todo lo que concibe y lo que hace.¹⁶⁷⁹

Der Geist müsse stimuliert werden,¹⁶⁸⁰ Bedürfnisse erst einmal zu empfinden – "dense necesidades a estos seres". Diese erscheinen als Grundvoraussetzung für Strebsamkeit, Ehrgeiz, Dynamik – und ohne Zielstrebigkeit kein Fortschritt, Essenz des Lebens, so Martí. Im Rahmen seiner Lebensbedingungen ent-wickelt sich der Indio nicht, weil er keine Zukunft hat und daher nach nichts strebt.¹⁶⁸¹ Man erweitere seine 'Zukünftigkei', sein Bewusstsein und seine Intelligenz – und sein Lebensraum wird sich erweitern; seine Existenz wird die eines (mehr und mehr) würdevollen Menschen

Benito Juárez oder Ignacio Ramírez – beide indianischer Herkunft – bewirkten bildungspolitische Reformen zugunsten der indigenen Bevölkerung, von denen wiederum Ignacio Manuel Altamirano profitierte. Ihm wurde über den Weg des *Instituto* von Toluca sowie des *Colegio de Letrán* eine Intellektuellenlaufbahn ermöglicht. Auch erhielt er eines der für Indios konzipierten Stipendien, die von Ramírez eingeführt worden waren. So tat sich Letzterer (offensichtlich in Zusammenarbeit mit Sánchez Solís) in Toluca insbesondere durch eine "remarkable campaign" zugunsten der Bildung der Indios hervor (vgl. Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 412). 1875 wurde im Rahmen der bzw. weiterer *Leyes de Reforma* das neue Reformgesetz über die allgemeine Schulpflicht und den kostenlosen Unterricht erlassen. Im Oktober wurde dieses Projekt zur *instrucción pública* in der Abgeordnetenkammer vorgestellt und diskutiert (vgl. dazu Martí, "Boletín", in: *RU*, 26 de oct., *OCEC*, II, S. 210-212). Wenn Bildung und Schulwesen an vorderster Stelle zum nationalen Fragekatalog Mexikos gehörten (und dies auch im Hinblick auf die Erschaffung einer mestizischen Nation), gehört in diesen Kontext nicht nur die sich insbesondere mit dem Positivismus auseinandersetzen-de Krausismusdebatte, sondern auch die Konsolidierung der *Escuela Nacional Preparatoria*, die von Martí wiederholt angesprochen wird. Sein Ansatz ist jedoch zum einen radikaler – 1884 wird er "Academias de Indios" fordern –, zum anderen transponiert er nationale Dimensionen auf eine kontinentale Ebene: "La inteligencia americana es un penacho indígena". Die Indioproblematik wird von ihm ins Zentrum gesetzt. Ferner sollte nicht übersehen werden, dass die liberalen Programme nicht unwesentliche der gerade für die Indios formulierten Ziele verfehlten.

¹⁶⁷⁴ Hier wiederholt sich der Bezug vom 'schlafenden Menschen' und dem Vergleich "como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente".

¹⁶⁷⁵ Wie in Teil II formuliert, ist das Gleichgewichts- oder Harmonieprinzip schon an sich nicht auf die siebziger Jahre, die teilweise mit Martí's Schaffensphase in Mexiko koinzidieren, beschränkt. Das gilt auch für die Indiothematik im Speziellen. Diese wird nicht nur in einem weiteren mexikanischen Text wie "La civilización de los indígenas" durch das Prisma der Harmonie betrachtet. Solange das Bilden einer integrativen, menschlichen Einheit das Fehlen oder die Störung der Harmonie und der gegenseitige Ausrichtung unter den nationalen und ethnischen Konstituenten nicht aufhebt oder equilibriert und solange der indianische Teil der Bevölkerung nicht zu 'wahren Menschen' emporgehoben wird, wird es keine freie mexikanische Nation geben: "las naciones no se constituyen con semejante *falta de armonía* entre sus elementos: [...] un pueblo es tanto más grande cuanto que sus partes componentes están más cercanas a la posible igualdad: sobre todo, una nación libre necesita estar formada por un pueblo de *hombres*" (*OCEC*, II, S. 266-267 [Herv. S.G.]). Auch in einem zehn Jahre später veröffentlichten Artikel, in dem Martí die Problematik der nordamerikanischen Indianer bespricht, wird diese Idee eingeleitet: "[...] por la repulsión que a una mente sana inspira la falta de relación y armonía [...]" (in: *La Nación*, 4 de dic. 1885, *EEU*, S. 549).

¹⁶⁷⁶ "Boletín", *RU*, 14 de sept. de 1875, *OCEC*, II, S. 179 (Herv. S.G.). Dieses Argument von "necesidad" und "aspiración" unterscheidet sich nicht von der Linie, die Martí bezüglich der als allgemein mexikanisch angenommenen Lethargie vorbringt (vgl. "Boletín", 10 de sept. 1875, *OCEC*, II, S. 175). In beiden Fällen soll dem 'schlafenden Geist' oder der *pereza* mit Stimulierung begegnet werden (vgl. auch "Reflexiones", VII, S. 163; *OCEC*, V, S. 98).

¹⁶⁷⁷ Die "impotente crisálida de hombre" wird Martí 1877 zum Motiv der Larve ausarbeiten: "[...] una raza nueva, detenida en su estado de larva,—larva de águila!—Ella será soberbia mariposa" (*Guatemala*, VII, S. 117-118; *OCEC*, V, S. 240; vgl. Teil III, Anm. 942 u. 958).

¹⁶⁷⁸ "Boletín", in: *RU*, 29 de jul. de 1875, *OCEC*, II, S. 139.

¹⁶⁷⁹ Ebd.; *OCEC*, VI, S. 283.

¹⁶⁸⁰ Die Frage danach, wie es zu dieser geistigen Indolenz kommen konnte, steht, wie angemerkt, auch im Zentrum der den US-Indios gewidmeten Texte.

¹⁶⁸¹ Vgl. hingegen Arguedas: Teil I, Anm. 267.

sein, nicht die eines unterwürfigen 'Tieres', denn "el cultivo de la inteligencia, ennoblece"¹⁶⁸² – "Saber leer es saber andar. Saber escribir es saber ascender".¹⁶⁸³ Die Welt wird sich den Indios wieder öffnen, die Indios werden wieder Welt haben.¹⁶⁸⁴ "Saber es tener".¹⁶⁸⁵

Das Erwecken von Bedürfnissen und Interessen neben dem Aufzeigen von Formen ihrer Befriedigung wird, wie Martí darlegt, die schlafenden Fähigkeiten, das schlafende Wesen in ihnen 'hervorkitzeln': "De esas caras cobrizas brotará nueva luz. La enseñanza va a revelarlos a sí mismos".¹⁶⁸⁶ Durch Bildung und ein reformiertes Schulsystem wird der in Apathie getriebene Indio transformiert, geistig flexibler werden,¹⁶⁸⁷ sein wahres, als verschüttet angenommenes Ich zum Vorschein kommen – und noch einmal: "será soberbia mariposa"–, denn er wird erst dann ein Bewusstsein seiner selbst erlangen,¹⁶⁸⁸ zu seiner authentischen Seele zurückfinden – neu geboren werden.¹⁶⁸⁹

Un indio que sabe leer puede ser Benito Juárez,¹⁶⁹⁰ un indio que no ha ido a la escuela, llevará perpetuamente en cuerpo raquítico un espíritu inútil¹⁶⁹¹ y dormido.¹⁶⁹²

¹⁶⁸² *RU*, 10 de jul. de 1875, VI, S. 267; *OCEC*, II, S. 118.

¹⁶⁸³ *Guatemala*, VI, S. 156; *OCEC*, V, S. 284. Die "Reflexiones" ergänzen zur Schulbildung in einem allgemeinen Sinn: "[...] la instrucción, complemento de la personalidad humana" – "¿Cómo se podrá hacer todo esto, y sentirse hombre y decirse que se lo es, si no se sabe leer y escribir?" (VII, S. 161 u. 164). Der von der liberalen Gruppe um Altamirano und Sierra in der Polemik der *Libertad* kritisierte Cosmes hatte ein fatalistisches Argument vorgebracht, welches das Schicksal des Indio als das eines ewigen Analphabeten besiegelte: "La instrucción obligatoria es inútil porque de nada sirve al indígena saber leer y escribir; esto no cambia su suerte" (zitiert aus *Obras completas del maestro Justo Sierra*, México 1948, VII, S. 108, in Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 415). Seinen Einspruch gegen den Beschluss des *Primer Congreso Nacional de Instrucción* begründete Cosmes mit auf die 'Rassen' zurückzuführenden 'Differenzen' und ihren entsprechend 'unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten', welche einem einheitlichen System von Ausbildung zuwiderlaufen würden (vgl. ebd., S. 416). Zum pro-indianischen Konsens des *Congreso* konstatierte Stabb: "The liberal view of the Indian's educability which clearly characterized the thinking of many of the delegates to the Educational Congress does not represent the isolated opinion of a limited group of pedagogues" (ebd.).

¹⁶⁸⁴ Über den nordamerikanischen Indio, wie er jetzt ist, hält Martí hingegen fest: "Él no puede, si el ansia de ver mundo le posee, salir de aquel potrero humano [...]" ("Los indios en los Estados Unidos", 4 de dic. 1885, X, S. 323; *EEU*, S. 551).

¹⁶⁸⁵ "Educación popular", XIX, S. 375.

¹⁶⁸⁶ *RU*, 26 de oct. de 1875, VI, S. 352-353 (Herv. S.G.).

¹⁶⁸⁷ In diesen Rahmen fügt sich denn Martí Unterstützung des Projekts zur "Civilización de los indígenas" ein (vgl. hier Anm. 1605; *OCEC*, II, S. 266-267).

¹⁶⁸⁸ Auch diese Idee des 'sich-selbst-Kennens' und das dadurch erhoffte Erwachen des 'schlafenden Seins' findet ein Äquivalent bei Ignacio Ramírez: "Fuera de los conocimientos generales [...] los indígenas deben conocerse a sí mismos y tener nociones exactas sobre todo lo que los rodea, no como sabios, sino como hombres bien educados, responsables de sus acciones y miembros de una sociedad deliberante y soberana [...]" (*Obras de Ignacio Ramírez*, México, 1889, t. II, S. 184; zitiert in: Stabb, "Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 414). Den "esplendor que disfrutásteis en los tiempos de Netzahualcōyotl" als Maßstab nehmend, hatte sich Ramírez direkt an die Indios gewandt: "Cortés no existe y no existirá ya otro Cortés, ¿por qué vuestra libertad no ha despertado? Considerad que no sólo se os oprime, sino que vuestros enemigos se avanzan a asegurar que no pertenecéis a la especie humana [...]" (vgl. Herrera Franyutti, *Martí en México*, S. 99; Pendini, Guadalupe, "Por su artículo 'A los Indios', Ramírez el Nigromante, fue acusado", in: *Excelsior*, 13 de mayo 1992, S. 6-7). Auch die von Justo Sierra postulierte Transformation der Indios beruhte auf der Annahme, sie 'schlafen': "[...] yo creo que esta raza que ha dado muestras de colosal energía no está próxima a perecer; pero que ha llegado precisamente el momento de despertarla, y que para despertarla es enteramente necesario el programa educativo" (*Obras completas del maestro Justo Sierra*, México 1948, VIII, S. 256; zitiert bei Stabb, S. 416).

¹⁶⁸⁹ All dies impliziert natürlich einmal mehr eine klare Gegenposition hinsichtlich der für rassistische Positionen typischen These der Permanenz oder Dauerhaftigkeit der 'Rasse' bzw. des Typs.

¹⁶⁹⁰ Solcherlei offenkundige Beispiele konnten natürlich auch von anderen Mexikanern angeführt werden. So hielt Luis Mesa der von Bulnes vertretenen, rassistischen Theorie, welche die Inferiorität der 'indigenen Rassen' auf den Mais als Nahrungsmittel und eine entsprechende 'Dephosphorisierung' zurückführte, entgegen: "[...] si es educado en mejor medio, esta raza 'desfosforada' a consecuencia de alimentación de maíz, produce un Juárez, un Altamirano [...]" (in: *Revista Positivista* II [marzo 1902], S. 97; zitiert in Stabb, "Indigenism and Racism", S. 417; vgl. auch Teil I, 239).

¹⁶⁹¹ Ein martianisches Schlüsselkonzept wie *ser útil* bzw. *inútil* lässt sich dabei sowohl auf die Indios selbst als auch eine gesamtgesellschaftliche Dynamik und Nützlichkeit beziehen.

¹⁶⁹² Ein Zitat, welches im "Boletín" der *RU* vom 26. Okt. 1875 im thematischen Rahmen der *enseñanza obligatoria* und des Projekts zur *instrucción pública* zu finden ist (VI, S. 351; *OCEC*, II, S. 210). In diesem Artikel wird das Thema der krausistisch inspirierten Schulpflicht explizit mit dem des Indios verknüpft. Zur Verdeutlichung sei daher das soeben angeführte Zitat ergänzt: "[...] libertad de enseñanza, y enseñanza obligatoria. O mejor, enseñanza obligatoria y libertad de enseñanza; porque aquella tiranía saludable vale aún más que esta libertad. ¿Cabe aducir una razón en pro de la enseñanza obligatoria? No: no cabe aducir más que un pueblo: Alemania. Y un propagador: Tiberghien. [...] Cuando todos los hombres sepan leer, todos los hombres sabrán votar, y, como la ignorancia es la garantía de los extravíos políticos, la conciencia propia y el orgullo de la independencia garantizan el buen ejercicio de la libertad. Un indio que sabe leer puede ser Benito Juárez [...]. Hasta estas palabras me parecen inútiles: tan invulnerable y tan útil es para mí la enseñanza obligatoria. [...] La enseñanza obligatoria es un artículo de fe del nuevo dogma. [...] ¿Que no hará entre

Dieser Kontrast (der durch indigene Persönlichkeiten wie Sánchez Solís, Altamirano, Álvarez oder auch Ignacio Ramírez zu ergänzen wäre¹⁶⁹³) bestätigt Martí's Überzeugung von der Fähigkeit und Intelligenz des indigenen Menschen.¹⁶⁹⁴ Die in ihrer Würde und *humanidad* verstümmelten Indianer werden ihre eigenen Persönlichkeiten entwickeln, wieder Herr ihrer selbst sein,¹⁶⁹⁵ den Menschen in sich ergründen – "sentirse hombre".¹⁶⁹⁶ Bildung, so Martí's Überzeugung, ist die Schmiede des Geistes, sie versieht den Menschen mit Instrumenten der Seele. Dort, wo vorher Stammeln war, wird Eloquenz sein; der geistige Käfig wird sich öffnen für Träume von Zukunft, Arbeit, Ruhm und – "cielos". Daher sieht Martí auch vor allem den Indio als Lehrer und betont den durch ihn gegebenen Ausstrahlungseffekt:

nosotros el nuevo sistema de enseñanza? Los indígenas nos traen un sistema nuevo de vida. Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia; pero ellos nos revelarán lo que tomen de la naturaleza. De esas caras brotará nueva luz. La enseñanza va a revelarlos a sí mismos" (OCEC, II, S. 210 u. 211-212). Stoetzer hält zur krausistischen Bildungsphilosophie fest: "[...] law should guarantee to man an equality of opportunities in society. [...] For Krause, law should not only guarantee any free and ethical activity of the individual person, but should establish all those conditions which could enable man to achieve his rational self-realization through the attainment of all goods necessary for life. [...] Such was the case of the right to education as a logical consequence of the principle of freedom of thought, since an uneducated person could hardly have any chance of freedom of his own mind" (*Krause and his Influence*, S. 20-21).

¹⁶⁹³ Das Schaffen herausragender indianischer Persönlichkeiten wie Sánchez Solís, Gumesindo Mendoza, Altamirano, Ignacio Ramírez, Álvarez oder Benito Juárez und das Erbe der indianischen Hochkulturen mögen für Martí die Negierung der Potenziale der Indios geradezu mit Selbstverständlichkeit *ad absurdum* geführt und daher sein Vertrauen in die indigenen Fähigkeiten untermauert haben. Auch spricht aus seinen Schriften eine besondere Affinität für den mexikanischen und guatemaltekischen Bereich. Daraus ist, wie dargelegt, jedoch weder ein exklusiver Bezug auf die sogenannten Hochkulturen abzuleiten noch eine Abänderung seiner Grundprinzipien im Falle der "hombres primitivos".

¹⁶⁹⁴ Auf die präkolumbischen Schulen, die in diesem Kontext auch eine Rolle spielen, verweist Martí ganz gezielt.

¹⁶⁹⁵ Die koloniale Geschichte hinter sich zu lassen und im Hier und Jetzt zu agieren beleuchtet Martí programmatisch als Haltung oder Entwicklung mit geradezu Vorbildlichen Konsequenzen. Daher bietet ihm, trotz seiner historisch-psychologischen Perspektive, eine einseitig auf die Vergangenheit und die kolonial bedingte Degradierung der Indios gerichtete Sicht auch Anlass für Kritik. Wenn ein verhältnismäßig langer Artikel (auch) zur Indiothematik wie "Un viaje a México" in einigen Punkten als positives Gegenstück zur Rezension von *A Study of Mexico* von David Ames Wells gelten kann (vgl. hier Anm. 1633) und von einer tiefen Sympathie für Francis Hopkinson Smith und dessen *libro justo* zeugt, ist es gerade dieser Aspekt, den Martí hinsichtlich der Publikation *El Quitasol blanco en México* als negativ herauskehrt: "No fue Hopkinson Smith a México a ver lo que se levanta, sino lo que muere; no visitó las escuelas, sino las sacristías, ni estudió instituciones, sino cuadros. [...] sin ver que en el maíz molido del indio oaxaqueño hay médula para una nación, sin notar como una juventud entre francesa y griega, hecha por igual a la plomada y al toro, sucede a la generación de patriarcas que sacó de entre las serpientes el arca de la libertad, y desaparece en la vejez [...], la nación a quien no ha dado aún bastante sosiego la fortuna para [...] despertar de su espanto a la gran raza dormida [...]. En México no visita los talleres, donde el mexicano inventa máquinas [...] sino los paseos [...]. Va al canal de Santa Anita, a pintar, cómo vienen de las chinampas [...] en sus canoas de frutas, las indias coronadas de flores; pero no a las escuelas donde el blanco aprende, porque ya llegó la hora tranquila de enseñar con amor, la lengua en que ha de invitar a vivir al hombre estancado, al indio: no ve que hay otros conventos ahora, que son los de los profesores. [...] Lo nuevo no tiene encanto para este artista curioso [...]. Los indios le entran por el corazón, o los que él llama peones, en lo que van juntos indios y mestizos, que le parecen 'raza desinteresada, paciente y sensible, de gran belleza personal, valor y refinamiento, capaz de la mayor cultura y digna del estudio más profundo'. Les halla 'habilidad y gusto innatos', y 'una etiqueta y cortesía en sus costumbres que sorprende en una raza tiranizada'. No ve *el indio médico, el indio pintor, el indio comerciante, el indio juez, el indio presidente, el indio triunfante, el indio libre*: no ve más que 'la pobreza desesperada y la miseria y sufrimientos diarios de esta gente infeliz, y la injusticia y crueldad de todo': lo dice como si se le oprimiera el corazón, y cerrara los ojos para no ver aquella 'pobre raza mansa, sentada inmóvil durante horas enteras; arrebujada en el sarapa, mirando enfrente de sí, humillada, degradada, esclavizada, desde Cortés hasta ahora, por una casta social tan rígida como las castas hindús'. [...] sin querer pensar [...] en lo que 'su raza ha sufrido por siglos, aunque bien sé que bajo este encanto del aire, del color y de la cortesía, acecha, como el miasma mortífero del pantano, adormecido mientras luce el sol, mucho de degradación, injusticia y crimen'. [...] No entra en políticas ni sociologías [...] y en Toluca fue a ver la iglesia en vez del instituto, y en México prefirió el patio de San Hipólito a la escuela de minas, el Sagrario a la preparatoria, el canal al museo" (in: *La Nación*, 1º de jun. 1889, *EEU*, S. 1231-1239 [Herv. S.G.]). Hopkinson Smith besichtigte also die Kirche anstelle des ehemals von Sánchez Solís geleiteten *Instituto (Científico y Literario) de Toluca*; mit "preparatoria" dürfte die *Escuela Nacional Preparatoria* angesprochen sein, und Museum meint hier offensichtlich einmal mehr *Museo Nacional de México*.

¹⁶⁹⁶ "Reflexiones", VII, S. 164; *OCEC*, V, S. 99. In Anlehnung an sein Gottesprinzip schreibt Martí in "Educación popular" (XIX, S. 375): "Un hombre ignorante está en camino de ser bestia, y un hombre instruido en la ciencia y en la conciencia, ya está en camino de ser Dios". Diese für den Bildungsbereich als zentral proklamierten Komponenten von "ciencia" und "conciencia" sowie die Ausbildung zu einem autonomen "ser íntegro" werden, so war zu konstatieren, in den martianischen Texten zur Schulbildung und deren Potenzial mit krausistischen Begrifflichkeiten wie *relación, armonía* und *Universum* besetzt. Es ist dieser Bereich, in welchem Martí hinsichtlich des Kindes oder Schülers an vorderster Stelle Konzepte wie "conocimiento del orden, armonías y fuerzas del mundo", "la ciencia de su cuerpo y alma y de su semejanza y relación con el Universo", die Erhöhung des Menschen "a su grado perfecto" – "lecciones directas y armónicas", "hermosura y superior conjunto de las formas universales de la vida" – "descubriendo por sí mismo analogías", "aprendiendo lo uno de lo vario" setzt ("Revolución en la enseñanza", *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 19; XI, S. 81; *Fragmentos*, XXII, S. 39; siehe auch Teil II, Anm. 760). So bildeten denn die Pflege von Wissenschaft sowie das Applizieren der Vernunft im Krausismus einen Grundpfeiler auf dem Weg zu Gott, und wenn auch Mensch und Gott als solcher nicht gleichgesetzt werden, erlaubt dieser Weg dem Individuum "creer que está en el camino de la verdad, del amor y del bien, esto es, en el camino de Dios" (*Ideal*, S. 274 [Herv. S.G.]; vgl. auch Oría, *Martí y el krausismo*, S. 62-63).

Vienen con los pies desnudos:—vuelven profesores normales. Traían la miseria [...], llevan a sus pueblos una escuela, un hombre instruido y un apóstol. [...] Aindiados, descalzos, huraños, hoscos, bruscos, llegan de las soledades interiores niños y gañanes y de pronto por íntima revelación y obra maravillosa del contacto con la distinción y con el libro, el melenudo cabello se asienta, el pie encorvado se adelgaza, la mano dura se perfila, el aspecto mohíno se ennoblece, la doblada espalda se alza, la mirada esquiva se despierta: la miserable larva se ha hecho hombre. [...] ¡Qué vuelta la del maestro joven a la aldea lejana, donde para recibirlo ciñó su madre al pelo la trenza más hermosa, y al cuello los mejores corales, y vistió el buen viejo, indio o ladino, su más blanca camisa de algodón! Se fue con sus harapos; y vuelve con sus sueños, con sus bancas, con sus instrumentos de alma, con sus riquezas espirituales, con sus libros. Se fue burdo, y viene afinado. Se fue tartamudo, y vuelve elocuente. Antes soñaba en vacas; hoy en el porvenir, en gran trabajo, en gloria, en cielos. [...] A su calor, sin alejarse ya del hogar sabroso, crecerán almas nuevas. Él fue hecho a semejanza de otras y él hará otras a su semejanza. [...] Hombres recogerá quien siembre escuelas.¹⁶⁹⁷

So hält Martí der devoten Verfassung der Indianer und der dadurch ausgelösten, eigenen Scham schon 1875 eine von menschlicher Gleichwertigkeit getragene Interaktion entgegen: "No nos dará vergüenza que un indio venga a besarnos la mano: nos dará orgullo que se acerque a darnosla."¹⁶⁹⁸ Der direkt vorangestellte Satz "la enseñanza va a revelarlos a sí mismos" transportiert die aus der Bildung erwachsene Mensch-Werdung.¹⁶⁹⁹ *Cacaxte* und *conciencia* bringen denn diesen Gegensatz zwischen Enthumanisierung und einer 'natürlichen Atmosphäre' des Menschen symbolisch auf den Punkt: "Derribaré el *cacaxte* de los indios, el huacal ominoso, y pondré en sus manos el arado, y en su seno dormido la conciencia."¹⁷⁰⁰ Denn dieser einer Existenz von Lastenträgern eigene Behälter kann dem martianischen Konzept von menschlicher Würde nur zuwiderlaufen.¹⁷⁰¹ Am Ende dieses Textes folgen, wiederum eingebettet in den Vergleich 'vor – nach' der *conquista*, die Details: Aus Adlern werden Klammeraffen:

Se pide alma de hombres a aquellos a quienes desde el nacer se va arrancando el alma. Se quiere que sean ciudadanos los que para bestias de carga son únicamente preparados.¹⁷⁰² [...] el verdadero hombre se apaga. [...] La libertad y la inteligencia son la natural atmósfera del hombre. [...] los que tenían escuelas, donde se loaba al alto Dios; los que elevaron torres, donde estudiaban los hermosos astros; los bravos paladines; los ingeniosísimos geómetras; los delicados tejedores; las heroicas mujeres; su senado de ilustres [...] los de grandes ejércitos, populosísimas ciudades, brillantes guerras; los defensores de Uatlán; los rebeldes Mames; los clásicos quichés [...]; los allá idos de México y Cuba; [...] *ellos son los que* con el copetón sobre la frente, con el calloso pie agrietado, con la mirada imbécil, con la rodilla y el beso siempre prontos, con el esclavo espíritu, con la cargada espalda, a paso de mula o de buey sirven hoy al cura, adoran nuevos ídolos, visten miserables ropas, y ni aleteo de águilas, sino sustento de arrobos [...].¹⁷⁰³

Martí's Programm macht weder an dieser Stelle noch allgemein beim Austausch von *cacaxte* und Pflug halt.¹⁷⁰⁴ Denn schon in *Guatemala* hatte er ein neues Apostolat eingefordert, welches durchaus an die präkolumbischen Schulen anknüpft: "¡Qué gran pueblo no puede hacerse de ellos, haciendo, por ejemplo, a manera de una escuela normal de indios!"¹⁷⁰⁵

¹⁶⁹⁷ *Guatemala*, OCEC, V, S. 260, 283, 285.

¹⁶⁹⁸ 26 de oct. 1875, in: *RU*, OCEC, II, S. 212.

¹⁶⁹⁹ Wobei nochmals auf das in diesem Kontext mit Insistenz propagierte Werk des belgischen Krausisten Tiberghien verwiesen sei.

¹⁷⁰⁰ *Guatemala*, VII, S. 117; OCEC, V, S. 239. Sowohl das Wort *cacaxte* (aus dem Nahuatl: *cacaxtli*) als auch *huacal* (*hucacalli*) bezeichnet einen in der Regel auf den Schultern oder dem Rücken sitzenden Korb, mit dem Waren transportiert wurden. Mit dem *huacal*, so in OCEC, V, S. 353, wurden wohl eher Lastentiere beschwert. Die Indios Zentralamerikas beförderten die Lastenkörbe mittels eines um die Stirn gebundenen Tragemens (*patán*; geläufiger: *mecapáll/mecapalli*, aus dem Nahuatl). Vgl. *Buch des Rates*, S. 176; Brinton, *The Güegüence*, S. 77-78.

¹⁷⁰¹ Darauf mag symbolisch auch *Patria y libertad* deuten, wenn es dort heißt: "Un indio llega: le quitan el huacal" ("Apuntes relacionados con *Patria y libertad*", OCEC, V, S. 170).

¹⁷⁰² Hinsichtlich der nordamerikanischen Indios wiederholt Martí: "Que el indio vuelva a su alma clara, y suba a ciudadano" ("Los indios en los Estados Unidos", 1885, *EEU*, S. 553).

¹⁷⁰³ Herv. S.G.

¹⁷⁰⁴ Der Pflug impliziert nicht nur generell den Aspekt einer Modernisierung der indianischen Arbeitskraft, sondern verweist auf den im liberalen Programm propagierten und von Martí geteilten Ausbau der Landwirtschaft Guatemalas. Eine funktionierende Landwirtschaft sah Martí stets als sichere Garantie für die Prosperität der lateinamerikanischen Länder an. Der Pflug symbolisiert also die Integration der im Agrarsektor tätigen Indios in ein nationales Landwirtschaftssystem.

¹⁷⁰⁵ VII, S. 158; OCEC, V, S. 287.

Dies ist die 'Revolution', die Martí als grundlegend für die Indios ansieht:

Y benévolos y humanos, en vez de desdénar la pobre raza tanto tiempo azotada y olvidada, no la relegan a las selvas, ni abruman sus espaldas con cargas ominosas, sino procuran infundirles, concediéndosela, y llamándolos con avidez, la libre personalidad de que carecen.— La mejor revolución será aquella que se haga en el ánimo terco y tradicionalista de los indios.¹⁷⁰⁶

Denn dieser durch die beschriebenen und aufgezwungenen Umstände bewirkte "ánimo tradicionalista" steht nach Martí der Entwicklung einer freien Persönlichkeit (gewissermaßen der wahren geistigen Anatomie) ebenso im Wege wie einer Integration in eine nationale Dynamik.¹⁷⁰⁷

Auch dieser Aspekt bietet Raum für ein 'Vor' und ein 'Nach' der Eroberung. Eine der den Indios gewidmeten "Cartas de Martí" umschließt neben dem Thema der gesamtgesellschaftlichen Dynamik sowohl die diachrone als auch die synchrone Perspektive. Nicht nur organisieren jene als *salvajes* kategorisierten US-Indios autonom ein Schulsystem für 70.000 Einwohner; Martí kehrt auch die Qualität und die vorbildliche Verantwortung der indianischen Regierung hervor:

¡Y escuelas! ¡Los cheroqueses tienen escuelas! ¡Cincuenta por ciento del dinero público de los cheroqueses es empleado en las escuelas! Dondequiera que hay trece niños reunidos, levantan una escuela, y la proveen del mejor maestro que hallan [...]. La escuela tiene dos habitaciones, como las de Utatlán de los cachiqueles que a botes de lanza exterminó Alvarado: una habitación es para las niñas, y para los niños otra: de las escuelas de Utatlán salían los niños indios en procesión, a aquel sol suave, con sus vestidos blancos: ¡salían cantando!¹⁷⁰⁸ Los edificios de escuelas de los cheroqueses son de apariencia noble, y el gobierno cheroqués no sólo paga los maestros, sino que viste y alimenta a los alumnos:¹⁷⁰⁹ y cuando estos completan la educación que puede darles la escuela india, como que en su territorio no quieren los cheroqueses a gente blanca, mandan a los estudiantes a los colegios famosos de los Estados Unidos, a Darmouth, y Yale.¹⁷¹⁰

Jene bereits kommentierten und an einen mexikanischen Bekannten (wahrscheinlich Rafael de Zayas Enríquez¹⁷¹¹) gerichteten Zeilen drücken ganz besonders die Wichtigkeit aus, die Martí dem Faktor Bildung und Schule beimaß und welches Ausmaß dieses nie vollendete Projekt tatsächlich hatte.¹⁷¹²

[...] te pida un ejemplar de tu estudio sobre "*la redención de la Raza Indígena*", que es cosa que me va al corazón, y sobre la que llevo mucho escrito,—como que aquí soy suscriptor de "The Manus [Morning] Star", que es periódico que publican los alumnos indios de la escuela de Carlyle y ahora mismo acabo de recibir los excelentes datos que el Gral. me manda sobre la educación en Hampton, que es dice buen colegio.—*Aquí es donde está la salvación de tu tierra*, más que en buscarla de gente extranjera [...]. Si yo no fuera cubano, quisiera ser mexicano; y siéndolo le ofrendaría *lo mejor de mi vida*, la expondría, aunque los hombres prácticos hicieron burla primero de lo que habían de agradecer después, en *enseñar a los indios*.—De casa en casa iría pidiendo piedras para levantar una hermosa

¹⁷⁰⁶ "Reflexiones", VII, S. 163; OCEC, V, S. 98.

¹⁷⁰⁷ Zu den historisch begründeten Ursachen der im postkolonialen Lateinamerika entfachten Kriege erläutert Martí in "Las guerras civiles en Sudamérica" etwa auch: "que las revueltas, siempre exageradas por censores ignorantes, de los pueblos hispanoamericanos, son el procedimiento forzoso de ajuste, igual en el mismo grado de desarrollo de todos los pueblos del orbe, entre las comarcas aisladas y rivales de las repúblicas nacientes y las reformas decisivas a que se opone, primero, la teocracia arraigada en las masas indias y el núcleo soberbio de la clase principal, y luego la vehemencia de los reformadores, inevitable ante la resistencia astuta y sorda [...]" (in: *Patria*, Nueva York, 22 de sept. 1894, VI, S. 26).

¹⁷⁰⁸ Im Vorwort zum *Popol Vuh* hielt Cordan fest: "Vor der Unterwerfung sangen die Indios, erst seither verstummten sie" (*Buch des Rates*, S. 11). Daten zur Volksgruppe der Cakchiqueles (nach Cordan) konnte Martí über die von Brinton 1885 edierten *Annals of the Kakchiquels* erhalten, auch *Memorial de Sololá* oder *Tzololá* genannt. Die französische Version von Brasseur, die zudem 1873 von Juan Gavarrete aus dem Französischen Brasseurs ins Spanische rückübersetzt und in Guatemala als *Memorial de Tecpán Atitlán* veröffentlicht wurde, kommt auch in Betracht (vgl. Vázquez, "El campo de las literaturas indígenas", S. 341; *Buch des Rates*, S. 11-14; Brinton, AAA, S. 31-32).

¹⁷⁰⁹ Weder waren also die Indios unfähig ein Schulsystem aufzubauen, noch sind sie es zur Zeit Martí's.

¹⁷¹⁰ "Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, X, S. 273; EEU, S. 497. Im folgenden Jahr stellt Martí den Bericht des im Innenministerium tätigen Lamar vor: "[...] sugiere que se eduque a los indios por medio de los indios: que en vez de enviarlos, contra la voluntad de sus padres, a escuelas lejanas de la nación, se les envíe a las escuelas excelentes de los cheyennes, donde son indios casi todos los profesores, donde los indios, y no el gobierno, fueron los que fundaron y los que pagan la enseñanza, donde la enseñanza iguala, en sus ramos, y en el cuidado con que se estudian, a la de las escuelas superiores de la Nueva Inglaterra.—el secretario Lamar lo dice" ("El problema indio en los Estados Unidos", in: *La Nación*, 18 de feb. 1886, X, S. 373; EEU, S. 581-582).

¹⁷¹¹ Zu Rafael de Zayas Enríquez siehe Anm. 1221.

¹⁷¹² Ferner wird deutlich, wie intensiv Martí sich auch in den USA dieses Themas annahm.

Bezieht man den 1889 publizierten Artikel "En los Estados Unidos" mit ein, wird deutlich, dass sich Martí mit den Schulen von Hampton und Carlyle auf ein offensichtlich eigens für *indígenas* konzipiertes System von praktischer Ausbildung bezieht.¹⁷¹⁴ Im Rückgriff auf die vom nordamerikanischen "Departamento Indio" veröffentlichten Empfehlungen betont er die Vorteile der Kombination von theoretischem und praktischem Ansatz:

recomiendan lo que de viejo se sabe,—que sólo por la educación general, benévola, tenaz, puede convertir la gente roja, viciosa o rebelde, en pueblos de mozos activos y mujeres finas, como los indios que se educan en los campos y talleres de las escuelas prácticas, donde aprenden a la vez libros y oficios, y redactan su periódico, *La estrella matutina* [...].¹⁷¹⁵

Denn – und dies ist ein weiterer Pfeiler seines durch die Formel *hacer hombres* geprägten didaktischen Konzepts – eine Schulbildung, die diesen Namen verdient, hat nach Martí nicht nur eine am integralen Menschen (Körper und Geist, *unidad* und *variedad*) ausgerichtete, sondern auch praktisch applizierbare, d.h. nützliche und damit die Selbstständigkeit fördernde Ausbildung zu liefern.¹⁷¹⁶ Bezug nehmend auf die aus dem Bildungssystem erwachsende Bewusstseinshebung formuliert Martí denn nochmals ein Stück seines Utopia, welches *auch* für die Indios gilt. Diese die Essenz des Menschen an sich und seinen harmonischen Bezug zu Menschheit und Universum betreffenden Axiome sind es letztlich, die auch seinen Darlegungen zur Bildung der Indios – der indianischen *Menschen* – zugrunde liegen:

La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza, y para darles, con el conocimiento de la ciencia llana y práctica, la independencia personal que fortalece la bondad y fomenta el decoro y el orgullo de ser criatura amable y cosa viviente en el magno universo.¹⁷¹⁷

Eng verknüpft mit der Bildungsfrage ist daher in den Darlegungen Martí's der ökonomische Faktor. Konkret heißt das einerseits mit einem auch auf spezifisch agrarische Aspekte bezogenen, praktisch

¹⁷¹³ Dieses Fragment (XXII, S. 33-34 [Herv. S.G.]) kann durch die 1884 in "Mente latina" formulierte Forderung nach "Academias de indios" ergänzt werden (in: *La América*, Nueva York, nov. 1884, VI, S. 25). Hinsichtlich des 1887 publizierten Essay von Rafael de Zayas Enriquez hatte Stabb von einem "general program of social justice for the Indian with considerable emphasis upon compulsory elementary education" gesprochen. "Zayas Enriquez feels confident that such a program will prove effective in redeeming the Indian, for he considers his mental capacities to be of the same order as those of the European" ("Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 416-417). Die so beschriebene Linie ist deckungsgleich mit der von Martí vertretenen.

¹⁷¹⁴ Vgl. Anm. 1216.

¹⁷¹⁵ In: *La Nación*, 28 de feb., *EEU*, S. 1170; vgl. auch ebd., S. 867.

¹⁷¹⁶ Vgl. dazu auch "La enseñanza objetiva y la *Biblioteca Didáctica Mexicana*", 1876, *OCEC*, II, S. 263-266; "Maestros ambulantes", 1884, VIII, S. 288-292; "Revolución en la enseñanza", 1894, abgedruckt in: *Anuario del CEM* 8 (1985), S. 14-19. Dabei verweisen auch andere zentrale Komponenten des martianischen Lehrprogramms wie *hacer hombres*, Unterricht inmitten der Natur, praktisch orientiertes und auf das konkrete Leben vorbereitendes Lehren, Funktion des Lehrers, *perfeccionamiento* des einzelnen Menschen und *damit* der Menschheit auf krausistische Ansätze (vgl. auch Teil II, Anm. 673). Als gemeinsamer ethischer Ansatz konnte ferner die Schaffung von *mujeres* bzw. *hombres buenos y útiles* genannt werden.

¹⁷¹⁷ "Maestros ambulantes", VIII, S. 289. Diese doch ziemlich gleichbleibende Grundidee der Rückeroberung oder des *readquirirse* kann und konnte auch anhand folgender Auszüge festgemacht werden: "Revelar a los hombres su propia naturaleza", "[...] devolver a los hombres su personalidad lastimada o desconocida" (*Guatemala*, *OCEC*, V, S. 260) – "El hombre debe realizar su naturaleza" ("Azcarate", 1894, *DPM*, S. 278) – "El primer trabajo del hombre es reconquistarse" ("Poema del Niágara", VII, S. 230) – "[...] época de la verdadera revelación: la del hombre a sí propio" (VIII, S. 410; vgl. auch Teil II, Anm. 682). Mit *El concepto de la vida* sollte ein ganzes Buch dem Thema des *reconquistarse* gewidmet werden: "Examinaré en él esa vida falsa que las convenciones humanas ponen en frente de nuestra verdadera naturaleza, torciéndola y afeándola [...]" (XX, S. 284). Dass wiederum im Krausismus ganz ähnliche Ideen eine zentrale Rolle spielten, verdeutlichen allein folgende Zitate von Sanz del Río: "[...] para desacostumbrarnos de la moral servil de la obediencia pasiva, o la interesada del temor y la esperanza, o la hipócrita de la letra muerta, o la perezosa y estacionaria que pone nuestro destino fuera de nuestras obras [...]. Para este complemento, y rehabilitación de la vida, cuya falta nos duele secretamente, debemos lo primero volver al conocimiento más profundo de nuestra naturaleza en su realidad permanente, en su universal igualdad entre todos los hombres, y en su relación armónica con todos los seres" (zitiert nach Clementi, "Una lectura del *Ideal*", S. 187). Zur Funktion von Schulbildung hatte Sanz del Río übersetzt: "y, mediante una educación renovada con plan sistemático, debe renacer incesantemente nuestra humanidad en sus venideras generaciones. [...] hácia este fin de realizar toda nuestra naturaleza en la tierra y en la historia [...]" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 111). Von Nicolás Salmerón konnte der Titel angeführt werden: *La Historia Universal tiende [...] a restablecer al hombre en la entera posesión de su naturaleza*.

orientierten Erziehungssystem, welches auf reale (natürliche) Notwendigkeiten des Landes, d.h. des agrarischen Arbeitsalltags eingeht (wie z.B. Beschaffenheit der Erde, Düngerarten, Abschaffen der Monokultur).¹⁷¹⁸ Den Indios sollen somit Grundlagen und Mittel geliefert werden, die sie konkret umsetzen und anwenden können, um selbst zur Überwindung ihrer Situation beitragen zu können:

Ve el mejor modo de sembrar, la reforma útil que hacer, el descubrimiento aplicable, la receta innovadora, la manera de hacer buena la tierra mala; [...]. Siémbrense química y agricultura, y se cosecharán grandeza y riqueza.¹⁷¹⁹ – La instrucción acaba lo que la agricultura empieza. La agricultura es imperfecta sin el auxilio de la instrucción. La instrucción da medios para conocer el cultivo, acrecerlos, perfeccionarlo [...].¹⁷²⁰ – "espárzase la escuela", decía al fin el subinspector de escuelas de indios, la escuela útil, la escuela viva:—que todo esfuerzo por difundir la instrucción es vano, cuando *no se acomoda la enseñanza a las necesidades, naturaleza y porvenir del que la recibe*.¹⁷²¹ No maestros de ocasión [...]. No la educación por textos [...] Lo que es el campo que ha de cultivar, y lo que es él y el pueblo en que vive ha de enseñarse al indio. [...] que sepa de política práctica, para que alcance lo conveniente del respeto mutuo; que conozca cómo está dispuesto el país, y cuáles son sus derechos de hombres a poseer y pensar en él, y el modo de ejercitarlos: que la escuela le enseñe a *bastar a su vida*.¹⁷²²—escuela campesina para la gente del campo. Ni particulas ni verbajes: sino el modo de criar animales y sembrar la tierra, así como todos aquellos oficios que lo hagan *miembro útil y dueño de sí* en una comunidad de trabajadores. No se envíen sólo entre los indios, ni entre la gente de campo, maestros de letras. El maestro es la letra viva. Enviense maestros agricultores y artesanos.¹⁷²³

Zum anderen unterstützt Martí – und auch diese Position könnte man durchaus als grundlegend mexikanisch inspiriert verstehen – konsequent die von den liberalen Regierungen durchgeführte Aufteilung des Landes, um damit eine Individualisierung der indianischen Arbeitskraft voranzutreiben.¹⁷²⁴

¹⁷¹⁸ Eine auch praktische Schulausbildung für die Indios hatte ebenfalls Ignacio Ramírez eingefordert. Stabb hielt zum 'mexikanischen Voltaire' insbesondere fest: "Ramírez' ideas on the education of the Indian are determined by the concrete needs of these people and by a profound appreciation of the autochthonous culture; when El Nigromante calls for practical vocational training for the Indian, it is clear that such training is to be given him not because Ramírez considers the Indian incapable of assimilating higher education, but simply because such training will in general benefit this group more than traditional academic learning" ("Indigenism and Racism in Mexican Thought", S. 414). In dieser Linie argumentierte Justo Sierra: "[...] el pueblo terrigena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie. Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión" (*Obras completas del maestro Justo Sierra*, México 1948, IX, S. 127; zitiert ebd., S. 416). Dabei vertrat Ramírez insbesondere ein der Realität der Indios angepasstes Vorgehen. "He repeatedly emphasized that the first steps to be taken toward the goal of the Indian's redemption must be based upon recognition of his language, modes of thought, etc." Eine "verdadera civilización", so Ramírez, sei nur möglich "cultivándoles la inteligencia por medio del instrumento natural del idioma en que piensan y viven" (Stabb, S. 413, zitiert aus *Obras de Ignacio Ramírez*, México 1889, t. II, S. 177; vgl. auch hier Anm. 1510). Martí gedachte Ramírez neben Sánchez Solís mit seinem Buch über "indios considerados" biografisch zu bedenken (vgl. "Cuaderno de apuntes 18", XXI, S. 384).

¹⁷¹⁹ *Guatemala*, OCEC, V, S. 284; siehe auch ebd., S. 283.

¹⁷²⁰ "Reflexiones", VII, S. 164; OCEC, V, S. 99: "¿Cómo se podrá elegir el mejor arado, si no se conocen las diversas clases de arado? ¿Cómo se podrá reformar la tierra, si no se conoce la naturaleza de la tierra? ¿Cómo se podrá reclamar un derecho si no se sabe definir su esencia? ¿Cómo se podrá hacer todo esto, y sentirse hombre y decirse que se lo es, si no se sabe leer y escribir?"

¹⁷²¹ "Que se eduque al indio en conformidad con sus necesidades y alcances" – "cámbiese, dijo la convención, todo el sistema de enseñanza actual y torpe" ("Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, 4 de dic. 1885, X, S. 326; *EEU*, S. 553). In einem allgemeineren, übergeordneten Sinn formuliert Martí das Ziel einer sinnvollen, lebensnahen Ausbildung: "La educación ha de ir a donde va la vida. Es insensato que la educación ocupe el único tiempo de preparación que tiene el hombre, en no prepararlo. La educación ha de dar los medios de resolver los problemas que la vida ha de presentar. Los grandes problemas humanos son: la conservación de la existencia,—y el logro de los medios de hacerla grata y pacífica" (*Fragmentos*, XXII, S. 308).

¹⁷²² Hinsichtlich der Ziele einer krausistischen Pädagogik und insbesondere der darin ebenfalls inbegriffenen Vorbereitung auf die "economía de la vida terrestre" formulieren die *Mandamientos de la humanidad* (Tiberghien: Madrid 1875, S. 268) unter anderem: "ponerle [al hombre] en estado de bastarse a sí mismo".

¹⁷²³ "Los indios en los Estados Unidos", in: *La Nación*, 4 de dic. 1885, X, S. 327; *EEU*, S. 553 (Herv. S.G.).

¹⁷²⁴ Einige grundlegende Positionen des liberalen Programms dürften auch in Pimentels *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla* reflektiert sein (insbesondere über jene Aspekte, welche auf die Aufhebung gesellschaftlicher Isolation sowie die Förderung von Eigentum und auch ökonomischer Gleichberechtigung oder eher Gleichsetzung abzielten). Es wurde oft genug auf die für jene nach traditionellen Mustern und insbesondere im Agrarbereich lebenden Indios verheerenden Konsequenzen der liberalen Maßnahmen verwiesen (Zerstörung des Gemeindewesens, Verarmung, Proletarisierung, Konzentration des Landbesitzes in wenigen Händen). Insbesondere festzuhalten bleibt für die von Pimentel vorgetragene Position jedoch: 1) das Postulat der Gleichheit, 2) ein auf alle ausgerichteter Blick, 3) die Negation von Isolierung, Trennung und Grenzen. So betonte der führende Positivist Agustín Aragón nicht nur den Bildungs- und Ausbildungsfaktor für die Integration der Indios, sondern auch die Notwendigkeit der Verteilung von Land (vgl. Stabb, "Indigenism and Racism", S. 417; hier Anm. 253). Auch die von führenden mexikanischen Intellektuellen immer wieder vorgebrachte Bejahung des

[...] la distribución de la propiedad, y el cambio de tierras estériles en tierras productivas, aunque lastime preocupaciones de partido y añosos intereses tradicionales, es causa inmediata de la riqueza del país, lográble fácilmente con la creación de muchos pequeños propietarios.¹⁷²⁵

Zweifelsohne besaß auch die von ihrem "protector" Sánchez Solís betreute indigene *comunidad* von Tultepec für Martí eine diesbezügliche Modellfunktion, denn er hatte die Organisation dieser Gemeinde als vorbildlich präsentiert:

Todo habitante tiene su propiedad: todos tienen asegurada manera de vivir.—Allí cada casa tiene jardín, y cada jardín da a un campo de magueyes: unos son naturalmente mayores que otros; pero la riqueza está bien dividida, el trabajo está garantizado, el comercio está protegido, y el hambre y la miseria no tienen nada que hacer en aquel pueblo. No hay un vestido repugnante: no hay un mendigo en el lugar: en todas partes hay pobreza, pero pobreza satisfecha, cómoda y holgada. Y cuando uno se pregunta por el autor de aquella ventura, por el que ha dividido aquella riqueza [...] tiene una respuesta franca y espontánea [...] al ver entrar por las calles del pueblo al señor Sánchez Solís. [...] Tultepec está dividido en corporaciones: aquí los gallineros, allí los pulqueros, acá los comerciantes: cada ramo tiene su grupo, y cada grupo, fraternal organización.¹⁷²⁶ [...] aquellos habitantes son felices, porque un hombre bueno los guía, y porque tienen para sus fuerzas trabajo modesto y suficiente [...].¹⁷²⁷

Um diese Individualisierung (der Arbeit und der entsprechenden Verantwortung aber auch des Eigentums¹⁷²⁸) zu erreichen, akzeptiert Martí selbst die Anwendung von Zwang. Die an folgender Stelle durchscheinende, an ihrer Logik wohl auch etwas zweifelnde paternalistische Haltung und das besonders konfliktive Potenzial dieser Maßnahme wird durch die Schlussbemerkung fast entschuldigend kommentiert:

Y ya el terreno falta para los que lo quisieran poseer. Bien hacen los que rigen hoy la vida guatemalteca. La raza indígena, habituada, por imperdonable y bárbara enseñanza a la pereza inaspiradora y a la egoísta posesión,¹⁷²⁹ ni siembra ni deja sembrar, y enérgico y patriótico, el Gobierno a sembrar la obliga, o permitir que siembren. Y lo que ellos, perezosos, no utilizan, la obliga, o permitir que siembren. Y lo que ellos, perezosos, no utilizan, él, ansioso de vida para la patria, quiebra en lotes y lo da. Porque sólo para hacer el bien, la fuerza es justa. Para esto sólo;¹⁷³⁰ siempre lo pensé.¹⁷³¹

mestizaje, die, wie angemerkt, Martí durchaus Anstöße geliefert haben mag, dürfte hier nochmals zu nennen sein. So sollte für die (von Martí ja frequentierten) intellektuellen Zirkel des damaligen Mexiko nicht vergessen werden, dass sich diese keineswegs nur über – wie es gerne und ohne nähere Differenzierungen vermerkt wird – Vertreter der kreolischen, weißen Oberschicht konstituierten, sondern auch über Mestizen und kulturell mestizisierte *indigenas* wie Ignacio Ramírez, Altamirano, Sánchez Solís oder Gumesindo Mendoza. Das Reden über die Indios war also nicht nur eines von 'Weißen', sondern auch von Indios selbst (wenn diese auch nicht von einer 'ethnisierten' Position aus sprachen).

¹⁷²⁵ "Reflexiones", VII, S. 167; OCEC, V, S. 102. Martí tritt also ebenso wie die liberalen Regierungen für die Auflösung des indianischen Kommunalbesitzes und damit für einen Eingriff in die indianischen Gewohnheiten ein, was in seiner Sicht die Individualität der Indios fördern würde bzw. sollte. Dabei geht es Martí nicht um den Gemeindebesitz als solchen, sondern um die Nutzbarmachung nicht bewirtschafteten Landes ("inmóvil e improductivo privilegio de ejidos y comunidades", ebd., S. 103). Was er hierbei offensichtlich nicht (genügend) erkannte, war die Tatsache, dass aufgrund dieser Maßnahmen und ihrer Einbindung in ökonomische Entwicklungen die Ausbeutung der Indios zunahm (vgl. jedoch "Coyoacán", 1876, OCEC, II, S. 261, u. hier Anm. 1605; zudem Rodríguez, "Guatemala: José Martí en el camino", S. 212). Darüber hinaus waren in Guatemala von der Landenteignung die Kirche und große Teile der indianischen Gemeinschaften betroffen, nicht aber die Großgrundbesitzer. "Y este [el indio] nunca fue convertido en ese pequeño propietario al que se refiere Martí [...]" (ebd., S. 228). Liberales und martianische Ansinnen klaffen hier also einerseits auseinander (synchron betrachtet), andererseits zeitigte das liberale Programm nicht die intendierten Resultate. Verschärfend kommt hinzu, dass die im Rahmen der Benötigung von Arbeitskräften von der guatemaltekischen Regierung erlassenen Richtlinien eher Zwangsarbeit als euphorischem Patriotismus der Indios gleichkamen (vgl. OCEC, V, S. 259).

¹⁷²⁶ Diese Organisation in Zünfte erinnert durchaus an das aztekische System.

¹⁷²⁷ "Tantos beneficios son prodigados por un hijo de aquellos pueblos olvidados" ("Fiesta en Tultepec", in: *RU*, 7 de mayo 1875, OCEC, II, S. 31, 32, 35).

¹⁷²⁸ 1885 postuliert er die Aufteilung von Land "en propiedades individuales" als "medida ennoblecedora"; "elevantes el carácter" bedeutet "ganar su sustento con la labor propia" ("Los indios en los Estados Unidos", X, S. 325 u. 322; *EEU*, S. 552 u. 550); "[...] protéjase el trabajo individual", hatte er 1877 gefordert: "De la independencia de los individuos depende la grandeza de los pueblos" (*Guatemala*, VII, S. 124; OCEC, V, S. 248).

¹⁷²⁹ In diesem Beispiel steht eine "bárbara enseñanza" in einem Ursacheverhältnis zur indigenen *pereza*. Bunge's *Nuestra América* postulierte hingegen die *pereza* als das im 'Rassenplasma' vererbte Resultat von "bárbaros mestizajes".

¹⁷³⁰ "El porvenir está en todos lo desean. Todo hay que hacerlo; pero todos, despiertos del sueño, están preparados para ayudar. Los indios a veces se resisten; pero se educará a los indios. *Yo los amo*, y por hacerlo haré" (*Guatemala*, VII, S. 157; OCEC, V, S. 286 [Herv. S.G.]).

¹⁷³¹ *Guatemala*, VII, S. 134; OCEC, V, S. 259. In den "Reflexiones" jedoch wird nicht nur Verständnis für die Ablehnung der *indigenas* hinsichtlich solcher Maßnahmen propagiert, sondern auch präzisiert: "Probarles con actos repetidos que se trata de su bien. [...] Educados los indios, crecería, con el buen acuerdo en el reparto de las tierras, el área cultivada" (VII, S. 165; OCEC, V, S. 100 u. 101).

Martí sah diese Maßnahmen immer als unumgänglich an,¹⁷³² da er sie im Rahmen des Wohls an allen – des *conjunto* – und des Austausches zwischen 'allen' und dem 'Einzelnen' – den *partes* – bewertete.¹⁷³³

Nadie debiera resistir estas medidas, si pensara que lo que sacrifica en bien de todos refluje luego en bien de cada uno.¹⁷³⁴

Diese Haltung reflektieren denn auch die den nordamerikanischen Indios geltenden Texte der achtziger Jahre, wobei eine deutlicher artikuliert Forderung von Beachtung und Rücksichtnahme auf die Partikularitäten ihrer Traditionen konstatiert werden kann:

Que ya que se les ha quitado [...] sus derechos de naciones libres, no se les quiten, a los indios sus derechos de hombres. Que el despojo de sus tierras, aun cuando racional y necesario, no deja de ser un hecho violento que todas las naciones civilizadas resienten con odios y guerras seculares, el cual no ha de agravarse con represiones y tráficos inhumanos. Que ha de [...] abrirles poco a poco la tierra nacional, confundiéndolos con la población blanca, de modo que puedan pronto poseer tierra en los Estados de la nación, y gozar de los derechos que tienen en ellos los demás ciudadanos, y estar a sus obligaciones.¹⁷³⁵

1885 fungierten die *cheroqueses* geradezu als Modell. Ihre Lösung erscheint als sinnvoll, klug und den 'zivilisierten Völkern' überlegen.¹⁷³⁶

Y el senador Ingalls viene asombrado de la manera en que los cheroqueses, 'con ventaja, dice, sobre cuanto pueblo civilizado conozco', tienen resuelto el problema de la distribución de la tierra. Toda la tierra pertenece en común a la tribu; lo que no excluye la propiedad, ni el derecho de traspasarla según las leyes de la tribu; pues la tierra es del que la cultiva, eso sí, mientras la trabaje, porque en cuanto el propietario de la tierra no la trabaje, vuelve al común. Mientras la cultiva, es su propiedad absoluta. Cualquier cheroqués puede cultivar cuanta tierra le plazca, con tal de no llegar sino como hasta un cuarto de legua a distancia de los linderos del vecino. Con esto se impide la acumulación de vecinos en pequeñas comunidades, que a juicio de los cheroqueses favorece la holganza y sus vicios. Y con que la tierra vuelva al común tan pronto como su propietario no la cultive, se estorba que una misma mano llegue a poseer mucha tierra, y cuanto viene de eso. 70 000 habitantes tiene el país de los cheroqueses: no hay ni un mendigo.¹⁷³⁷

¹⁷³² "En América, pues, no hay más que repartir bien las tierras, educar a los indios donde los haya, abrir caminos por las comarcas fértiles, sembrar mucho en sus cercanías, sustituir la instrucción elemental literaria inútil,—y léase bien lo que decimos altamente: la instrucción elemental literaria inútil,—con la instrucción elemental científica,—y esperar a ver crecer los pueblos" ("Inveniciones recientes", in: *La América*, 1884, VIII, S. 439).

¹⁷³³ So entspricht, wie bereits dargelegt, das Konzept *Para el bien de todos* nicht einer erst im Rahmen der kubanischen Unabhängigkeit und ihren Zielen formulierten ethischen Ausrichtung. Zum Vergleich ein in einem sehr viel weiteren Rahmen situierter Auszug aus "La Exposición Nacional" vom 10. Sept. 1876: "[...] pero el país que, abandonado a su indolencia, no puede resistir la división de las opiniones políticas, es fuerte contra ellas cuando cada ciudadano modifica y conforma sus pensamientos en relación al *interés público*, que no es más que la gran congregación de los intereses personales. [...] repártase el trabajo a manos llenas, créense explotaciones de todos nuestros artículos, búsquense empresarios atrevidos, dése a *cada hombre* medio honesto y constante de vivir, favorézcase en *cada persona* la creación de un interés personal [...]. Ábranse caminos, reúnanse los capitalistas para abrirlos, no esperen siempre la iniciativa, no posible a veces, del gobierno. Cruzado nuestro país por buen número de vías, y aplicados a nuestros artículos los industriales extranjeros, México sería un gran país agrícola, industrial y exportador [...]" (in: *RU, OCEC*, II, S. 245-246 u. 260 [Herv. S.G.]).

¹⁷³⁴ "[...] Atender al bien general es favorecer y acelerar el propio [...]" ("Reflexiones", VII, S. 168 u. 166; *OCEC*, V, S. 103 u. 101. Was hier einmal mehr deutlich greift, ist das 'Verschiedene im Einen': Die Idee des Equilibriums, "el bien humano", "el bien de una suma mayor de hombres", "el bien mayor de un grupo de hijos del país" sowie "el bien de todos" gelten als übergeordnete Ausrichtungen, die einer partikularen und lokal begrenzten Begünstigung von geringerem Radius voranzustellen sind (vgl. Teil II, Anm. 677). Die partikularen Ziele des Einzelnen sind dem nationalen oder allgemein menschlichen, d.h. dem gemeinsamen, einen Ziel unterzuordnen und an diesem zu orientieren. Für das krausistisches *Ideal* konnte denn im Gegenzug angeführt werden: "una sociedad y asociación de los hombres como *hombres*, debe reunir á todos, individuos y pueblos, en pensamiento y obra, para el cumplimiento del fin comun con subordinación de los fines particulares" (z.B. Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, S. 110-111 [Herv. im Orig.]). Dieses Prinzip wendet Martí im Zusammenhang mit der Landreform an.

¹⁷³⁵ "Los indios en los Estados Unidos", 4 de dic. 1885, X, S. 326; *EEU*, S. 552-553. Martí erkennt das Gewaltpotenzial solcher Maßnahmen explizit an; seine Grundposition ändert er jedoch nicht.

¹⁷³⁶ "De la barbarie de los indios hablan; fuera más justo hablar de sus virtudes y prudencia" (1884, *DPM*, S. 313).

¹⁷³⁷ "Cartas de Martí", in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, *EEU*, S. 497. Nochmals angeführt sei das Zeugnis des offensichtlich einflussreichen und geachteten Senators Ingalls, "que [...] viene maravillado de lo que ha visto en las tribus; ¡pues no tienen un gobierno democrático, con un jefe elegido por sufragio, y su Senado y su Congreso, que cada año se juntan! Tienen sus tribunales, con jueces también electivos; tienen su sistema de penas, *tan ordenado como* el de los blancos; y *no tienen* leyes para cobrar las deudas, porque entre ellos no hay deudas. ¡Y escuelas! ¡Los cheroqueses tienen escuelas!" (ebd. [Herv. S.G.]). Er ergänzt ein Jahr später in *La Nación*: "[...] los cheyennes, que de mucho tiempo atrás se gobiernan con innegable sabiduría [...]" ("El problema indio en los Estados Unidos", 18 de feb. 1886, X, S. 374; *EEU*, S. 582).

Diese Überzeugung bestätigt er nochmals 1886. Er bleibt also seinen schon in Mexiko formulierten Konzeptionen treu, plädiert aber auch hier im nochmaligen Rückgriff auf das Modell von Lamar¹⁷³⁸ für ein den indianischen Traditionen angepassteres System:

[...] el Secretario indica que la tierra ha de dividirse, pues no hay otro modo de elevar al hombre que hacerlo *creador de sí* y propietario de algo,¹⁷³⁹ pero eso ha de hacerse de manera que ni choquen mucho al principio con las costumbres de la raza [...].¹⁷⁴⁰

Ist durch diese Landreform für die Indios auch die Auferlegung einer ihnen fremden Lebensführung gegeben, bildet sie nach Martí den Grundstock für das allmähliche Herausbilden gleicher Interessen und Ziele von *indígenas* und Kreolen (oder Nordamerikanern)¹⁷⁴¹ und folglich der harmonischen Angleichung der Bevölkerungsgruppen, deren Spaltung oftmals auch auf der Inkompatibilität zweier grundverschiedener ökonomischer Systeme beruhte. Dabei ist diese *imposición* weniger eine der ökonomischen Nische als eine der Persönlichkeitsauffassung, der menschlichen Individualität. Der Imperativ ist Integration, *Konziliation*.

In diesem Rahmen werden die in den USA erarbeiteten Modelle den Kreolen und insbesondere den Argentinern (deren Repräsentanten ja gerade die in den USA ansässigen 'Angelsachsen' als

¹⁷³⁸ Martí differenziert sehr genau zwischen Vertretern der Linie von systematischer Unterdrückung und *exterminio* sowie entsprechenden Interessen und den nordamerikanischen *amigos de indios*. Der Sekretär des Innenministeriums Lamar wird von ihm sehr geschätzt. "Lamar es de las águilas" (*EEU*, S. 581).

¹⁷³⁹ Ebenfalls eine Grundforderung Martí, die sich auf den Menschen an sich erstreckt und sich daher auch in "Vindicación de Cuba" niederschlägt: "[...] el amor del hombre a la propiedad adquirida con el trabajo de sus manos [...]" (1889, I, S. 236).

¹⁷⁴⁰ "El problema indio en los Estados Unidos", in: *La Nación*, Buenos Aires, 18 de feb. 1886, X, S. 373; *EEU*, S. 582 (Herv. S.G.). Diese Rücksicht auf die indigenen Gewohnheiten mag sich auch auf unter den indianischen Ethnien selbst zu konstatierende Unterschiede beziehen: "No parecen bien al Secretario los agentes fijos, que obran sobre tribus en distintos grados de civilización con un sistema igual para todas. No: el Secretario cree que cada caso ha de resolverse en acuerdo con sus especiales exigencias: que el indio de la reserva de los pueblos, que apenas tiene carne que comer y algo que vestir, tiene razón para resistirse a pagar las cargas públicas de una ciudadanía de que no goza, y de unas leyes escritas en una lengua que no entiende" (ebd.). Zu dem von Lamar vorgeschlagenen System legt Martí dar: "En cuanto a tierras, ya los sioux poseen las suyas, por separado, y están contentos con ellas; pero como los indios han sido tan traídos y llevados y los contratos del gobierno con ellos violados tantas veces; como es tanto su miedo natural de que toda promesa nueva sea olvidada, y es tan vivo y legítimo su apego a las tradiciones de su raza, más ardiente mientras más amenazadas las ven, y menos tradiciones les quedan; la posesión de la tierra en común es uno de sus hábitos más arraigados y queridos, el Secretario indica que la tierra ha de dividirse, pues no hay otro modo de elevar al hombre [...]. Divídase en haciendas personales parte de la tierra que hoy posea por contrato cada tribu: compre el gobierno a los indios a buen precio y resérvela para su adelanto, la tierra sobrante: prohibase a los indios, por un plazo que baste para que entiendan el valor de su propiedad, que enajenen o hipotequen su tierra, o que la arrienden a cualquiera que no sea un indio de su propia tribu. [...] y recomienda el Secretario para la tribu de losumatillas, que como no conocen aún las ventajas y goces de la propiedad individual, y no la ven hasta hoy sino como una revolución temible en sus costumbres, que les viene del blanco engañador, se divide la tierra en lotes individuales de a ochenta acres; se elija un grupo de diez a quince indios jóvenes, se les enseñe a cultivar y dirigir sus fincas, trabajando los diez o quince en común en las fincas de todos, bajo maestros prácticos a un costo de \$7,000 al año; y cuando este año preparatorio esté acabado, se ponga cada hacienda en manos de su dueño preparado ya para hacerla prosperar, en tanto que se comienza de nuevo al año siguiente con otro grupo; y así hasta que quede enseñada toda la tribu. [...] En 1886 se recomienda, pues—¡oh hombres vanidosos!—para resolver el problema indio—lo mismo que recomendaba, en la lengua sana y nueva de aquellos tiempos, la ordenanza de 1787, lo mismo que decía en su informe en 1822 aquel hombre de gran frente [...] John Calhoun, 'el sistema de educación que es la base de todo, la reducción de sus comarcas y la división de la propiedad territorial'. Ya entonces decía Calhoun, también Secretario: 'Todas las tribus, no sólo no resisten, sino que solicitan la educación de sus hijos. Los informes de los maestros son unánimemente favorables. El progreso de los niños indios es enteramente igual al de los niños blancos de la misma edad; y parecen tan capaces como ellos de adquirir hábito de trabajo.' Y acaba Lamar recomendando que no se les aparte de los lugares en que hoy viven, porque no podrán entonces, con el miedo de ser expulsados de la tierra que hubiesen cultivado, entregarse con fe a la labor a que se quiere aplicarlos definitivamente. No podrán las compañías ferrocarrileras pasar por las tierras indias sin compensar cumplidamente la ocupación que usurpan. Y las nuevas haciendas individuales serán registradas como cualquiera otra propiedad de un ciudadano de la república y asignadas por el título respectivo a su dueño indio. Así, educado por maestros de su propia raza, encariñado con su labor productiva en tierra definitivamente suya, y ayudado, en vez de burlado sangrientamente por sus conquistadores, podrá, con paz segura, con los placeres de la propiedad, con la conciliación de la vida de su raza y la vida civilizada, con la elevación de la mente instruida, permanecer el indio como elemento útil, original y pintoresco del pueblo que interrumpió el curso de su civilización y le arrebató su territorio" (X, S. 373-375; *EEU*, S. 582-583).

¹⁷⁴¹ Bestätigt wird er 1882 etwa von den Erfolgen der *cheyenne*: "Crecían a la par, arbusto y hombre. Llenos ya del placer de poseer, se enamoraban de sus plantas, que les parecían sus hijos [...]. Y hoy ya piensan en hacerse de escuela, para lo que guardan en sus arcas muy buenos dineros; y no hay mercader que no quiere mercadear con ellos, porque palabra de indio es oro; [...] Y así viven, ya dueños de sí, y dueños de su tierra, en que han hecho muy lindas haciendas" ("Cartas de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 1^o de mayo 1882, *EEU*, S. 183-184).

Nonplusultra 'rassischer' Fähigkeiten und daher als Vorbild postulierten) als mögliche Lösungen präsentiert (hierbei geht Martí insbesondere auf die Eigenleistungen der Indios und die Funktionalität ihrer Gesellschaftsmuster ein). Dieses System impliziert die Verwerfung jeglicher Argumentation von 'rassischer' Ungleichheit und deren Naturalisierung sowie die Absenz des für rassenbildende Diskurse so konstitutiven "Fundamentalismus des Unterschieds"¹⁷⁴²; vielmehr setzt es auf eine anthropologische Universalität. So schließt denn "El problema indio en los Estados Unidos" mit dem Postulat: "Un pueblo no es un conjunto de ruedas; ni una carrera de caballos locos; sino un paso más dado hacia arriba por un concierto de *verdaderos hombres*."¹⁷⁴³ Das heißt, Martí setzt auch in diesem Themenbereich vornehmlich den Menschen – "elevar al hombre", "creador de sí" – statt ethnisch-kulturelle Differenz. Seine Menschenkonzeption wird (wenn auch zunehmend mit einer Rücksichtnahme auf spezifische Lebensformen der Indios belegt) gerade nicht zugunsten einer indigenen Differenz und als different postulierten indigenen Identität suspendiert. Mit Nachdruck vertrat Martí einen sich selbst erschaffenden, unabhängigen und eigenverantwortlichen Menschen, so dass vor diesem Hintergrund eine jenen (mitunter Enteignungsmaßnahmen gleichkommenden) Landreformprojekten affirmativ gegenüberstehende Position nicht nur allzu verständlich, sondern als geradezu vorhersehbar erscheint.

Ebenso vorhersehbar – bildet dies doch bereits ein Thema der in Mexiko publizierten Texte – erscheint die Insistenz, mit der Martí die Verantwortung für modernisierende Maßnahmen und Aktionen, vermittels derer das Applizieren von ökonomischen Prinzipien, von wirtschaftlichem Engagement und ungenutzten Fähigkeiten gesichert wird, auch, aber nicht nur den staatlichen Instanzen überantwortet.¹⁷⁴⁴ So bestand eine weitere mit der mexikanischen und guatemaltekischen Landreform einhergehende Unternehmung (bzw. entsprechende Forderung) in der Verbesserung und Ausgestaltung der Verkehrs- bzw. Transportwege. Die Erschwerung oder Unmöglichkeit des Erreichens von Märkten und damit ein geringer Gewinn hatten (so die entsprechenden Berichte) bisher Untätigkeit wie Interesselosigkeit (nicht nur) der Indios verursacht bzw. verstärkt. Die mit der Ausweitung des Verkehrsnetzes einhergehende Erleichterung des Exports würde hingegen als Stimulus dienen.¹⁷⁴⁵ So weist Martí in seinen *Reflexiones* anhand der bisherigen politischen *informes* Punkt für Punkt nach, dass genau die Kombination dieser drei Faktoren – Schulbildung, Landreform und Ausweitung der Verkehrs- bzw. Handelswege¹⁷⁴⁶ – zu einem stetigen und unleugbaren Anheben (nicht nur) des indigenen Lebensniveaus geführt hat:¹⁷⁴⁷ Die Produktion wuchs an, Aktivität und Arbeitsmoral wurden gesteigert (selbst die sogenannten 'Wilden' sollten ihre potenziellen Fähigkeiten beweisen und strafen damit die darwinistischen und eugenischen Ideologeme Lügen¹⁷⁴⁸) und – was vielleicht besonders

¹⁷⁴² Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 283.

¹⁷⁴³ X, S. 376; *EEU*, S. 584 (Herv. S.G.).

¹⁷⁴⁴ In diesem Sinne konnte bereits "La Exposición Nacional" vom 10. Sept. 1876 angeführt werden (vgl. Anm. 1733; *La América*, jun. 1883, VII, S. 25).

¹⁷⁴⁵ Diese Argumentation kann als Variante des martianischen Themas von Aspiration und Applikation aufgefasst werden. "La posibilidad de la exportación despierta el apetito del agricultor: la imposibilidad o dificultad, lo hace desconfiado y perezoso. La venta es el premio del trabajo: los caminos que facilitan la venta, son su estímulo" ("Reflexiones", VII, S. 166; *OCEC*, V, S. 101). Schon in der mexikanischen *Revista Universal* wird das Problem der Verkehrswege in diesem Sinn angesprochen. "De los dormidos, bien despiertos; y de la tierra perezosa, una riqueza", so etwa der "Boletín" vom 6. Okt. 1875 (*OCEC*, II, S. 193). "El hombre vivo se ahoga sin aire: los pueblos se ahogan sin vías de comunicación" (ebd., S. 195; vgl. auch "Boletín", 4 de sept. 1875, *OCEC*, II, S. 173; für die achtziger Jahre: "Un viaje a Venezuela", *OCEC*, XIX, S. 167-168).

¹⁷⁴⁶ Die guatemaltekischen "Reflexiones" (1877 laut *OCEC*, V, S. 96) beziehen sich auf Maßnahmen politischer Stellen und in erster Linie auf die vorhergegangenen offiziellen Berichte regionaler Politiker bezüglich der obigen drei Faktoren und deren Relation zur Indioproblematik.

¹⁷⁴⁷ "En América, pues, no hay más que repartir bien las tierras, educar a los indios donde los haya, abrir caminos por las comarcas fértiles, sembrar mucho en sus cercanías, sustituir la instrucción elemental literaria inútil [...] con la instrucción elemental científica [...]", insisitiert Martí daher 1884 nochmals knapp ("Invenciones recientes", VIII, S. 439).

¹⁷⁴⁸ "[...] y cómo los mismos fieros indígenas de Olapa, en medio de sus rudos hábitos, revelan los conocimientos que ya tienen, y las cualidades de inteligencia y trabajo que en ellos se podrían utilizar. Educados los indios, crecería, con el buen acuerdo en el reparto de las tierras, el área cultivada" ("Reflexiones", VII, S. 165; *OCEC*, V, S. 101).

entscheidend ist – die Alkoholsucht (Topos der Eugenik schlechthin) nahm ab. "Crear, pues, necesidades, es un seguro medio de favorecer la moralidad, ocupando a los hombres [...] en la manera de satisfacer aquellas."¹⁷⁴⁹ Wo diese Faktoren hingegen fehlten, so die Berichte, zerstörten Alkoholismus und Apathie weiterhin das Dasein der Indios, d.h. der Menschen.¹⁷⁵⁰ Martí beweist also anhand von empirischen und *konkreten* Daten die sozialen und psychischen Ursachen des indianischen Zustandes.

Ein Aspekt, welcher zudem in den *Reflexiones* (und auch in den Texten zur US-Thematik) einen vorrangigen Stellenwert einnimmt, bildet der Komplex des menschlichen Umgangs mit der autochthonen Bevölkerung, der sich bis dahin auf einem zutiefst traurigen Niveau eingependelt hatte. Um der Resistenz der Indios besser (oder überhaupt erst) begegnen, sie überhaupt annehmen (bzw. von ihnen angenommen werden) zu können – und nicht nur der Harmoniegedanke einer "indispensable asimilación de razas", sondern auch die für Martí's Konzeptionen von Mischung und Union konstitutive Utopie eines "tiempo feliz en que los hombres se tratan como amigos, y se van juntando" erscheint hier am Horizont –,¹⁷⁵¹ ist nach Martí ein Umdenken hinsichtlich ihrer historischen und persönlichen Situation sowie ein radikaler Wandel in den Umgangsformen erforderlich. Die bisherigen Beziehungen waren geprägt von einer ausschließlich 'weißen' und daher einseitigen und völlig unzureichenden Sicht.¹⁷⁵² 'Man weiß' muss hier in Anführungsstriche gesetzt werden:

Estos informes confirman lo que de los indígenas se sabe.¹⁷⁵³ Son retraídos, tercos, huraños, apegados a sus tradiciones, amigos de sus propiedades, enemigos de todo Estado que cambie sus costumbres. Pero estos mismos defectos, estudiados en su origen, acusan las inapreciables cualidades de los indios. Dedúcese de ellos que son constantes, leales, firmes y severos; que aman profundamente; que rechazan fieramente lo que no creen bueno. ¿Qué no podría hacerse, cuando logremos atraernos a hombres que tienen tales dotes? ¿Cuándo la fidelidad, la lealtad y la constancia fueron en raza alguna, malas condiciones?¹⁷⁵⁴

Martí blickt hier hinter das angebliche Wesen, die angebliche 'Natur' der Indios. Dieses 'Wesen' der Indios, wenn auch an sich ein Problem!, birgt für das zukünftige Verhältnis eine "ambivalencia salvadora"¹⁷⁵⁵, denn die vermeintlichen Defekte konstituieren grundsätzlich menschliche Qualitäten, aus denen man schöpfen kann.¹⁷⁵⁶ Die dahinterliegende Kraft stellt den potenziellen indigenen Anteil an der Zukunft Amerikas dar. Diese Wesenszüge könnten die Indios in eine von Vertrauen und Affinität getragene Beziehung einbringen:

Hacernos amar de aquellos de que *nos hemos hecho* odiar.¹⁷⁵⁷ [...] Inculcar a los ladinos conmiseración y apego a

¹⁷⁴⁹ Ebd., VII, S. 168; OCEC, V, S. 103. "En la constitución humana, [...] la redención empieza por la satisfacción del propio interés. Dense necesidades a estos seres: de la necesidad viene la aspiración, animadora de la vida", hatte Martí am 14. Sept. 1875 in der mexikanischen *Revista Universal* zu Papier gegeben ("Boletín", OCEC, II, S. 179). "La Exposición Nacional" vom 10. Sept. 1876 forderte: "[...] favorézcase en cada persona la creación de un interés personal [...]" (in: *RU*, OCEC, II, S. 245-246).

¹⁷⁵⁰ "[...] que allí donde los hombres viven sin gran esfuerzo y sin estímulos, la embriaguez y la pereza merman las fuerzas del hombre;—y allí donde se trabaja, donde se lee, donde se abren caminos; donde [...] se desean máquinas, donde se aspira a mayor bien, allí la embriaguez, si existe, disminuye y la moralidad pública aumenta" ("Reflexiones", VII, S. 168; OCEC, V, S. 103). Bei Sarmiento hingegen war nicht einmal die Bereitschaft festzustellen, nach den wahren Gründen für die den Indios (bzw. ihrem Blut) nachgesagte Alkoholsucht zu fragen.

¹⁷⁵¹ Vgl. Teil III. Es ist dieser Text – "Reflexiones" –, in dem Martí sich nicht nur der Einforderung einer "indispensable asimilación de razas" anschließt, sondern auch die Maxime formuliert: "Este pueblo por natural vocación, ha de ser un gran pueblo agrícola. [...] No lo será, si—en vez de mantener en lucha los elementos que lo forman,—no se asimilan estrechamente, y obran, ladino e indígena, movidos por pensamientos comunes y semejantes intereses" (VII, S. 161 u. 168; OCEC, V, S. 96 u. 103).

¹⁷⁵² Einmal abgesehen von einem durch rassenbildende Mechanismen bestimmten Beziehungsverhalten.

¹⁷⁵³ Hier lässt Martí sich zunächst auf die von der nicht-indigenen Bevölkerung (oder ihrer Eliten) vorgenommenen, kollektivierenden Zuschreibungen ein: "lo que de *los indígenas* se sabe" – "Son".

¹⁷⁵⁴ "Reflexiones", VII, S. 164; OCEC, V, S. 99-100.

¹⁷⁵⁵ Vela, David, *Martí en Guatemala*, La Habana 1953, S. 174.

¹⁷⁵⁶ In diese Richtung deuten denn auch Martí's Aufzeichnungen seiner *Diarios*: "Por el poder de *resistencia* del indio se calcula cuál puede ser su poder de *originalidad*, y por tanto de *iniciación*, en cuanto lo encariñen, lo muevan a la fe justa, y emancipen y deshielen su naturaleza" ("De Montecristo a Cabo Haitiano", S. 76 [Herv. im Orig.]).

¹⁷⁵⁷ Vgl. dazu auch "Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", 5 de marzo 1887, *EEU*, S. 809.

los indígenas. Probarles con actos repetidos que se trata de su bien. No puede deshacerse en pocos años el hondo mal en muchos años hecho. Pero cuando con inteligencia y decisión se realice esta obra; cuando con incansable amor se cumpla; cuando trayéndolos a los pueblos los invitemos, a los honestos goces de la vida comunal, cuando en vez de inspirarles recelo¹⁷⁵⁸, les inspiremos con nuestra ternura para ellos, ternura y confianza, los indios industriosos, leales, artistas, ágiles y fuertes, *serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora.*¹⁷⁵⁹

Und Martí bezieht sich in zwei unspektakulären Worten auf die in den "Reflexiones" reflektierte Politik, aus denen nicht nur die gesamte bisherige verfehlte Haltung spricht; zwei Worte, welche die Sensibilität und das Verstehen Martí gegenüber der Lage der *indígenas* einfangen: "Nótase tacto en el Supremo Gobierno [...]"¹⁷⁶⁰.

7. El indio – América

Die Hauptverantwortung für die Zukunft Amerikas und das untrennbar damit verbundene Schicksal der Indios besteht also zunächst in der Überwindung des rückschrittlichen Bildungssystems, denn:

Ser culto es el único modo de ser libre.¹⁷⁶¹ – [...] toda nación será infeliz en tanto que no eduque a todos sus hijos. [...] La educación es el único medio de salvarse de la esclavitud.¹⁷⁶²

Dies traditionsgemäß zu unterlassen, ist einer der gravierendsten Fehler des postkolonialen *criollismo*. Da dies einer der Hauptanklagepunkte Martí in dieser Thematik ist, formuliert er soziale und moralische Ansprüche, die kontinentale Ausmaße annehmen und die Sache des Indios mit ganz *Nuestra América* (und darüber hinaus) verknüpfen:

El indio, que en la América del Norte desaparece, anonadado bajo la formidable presión blanca o diluido en la raza invasora, en la América del Centro y del Sur es un factor constante, en cuyo beneficio se hace poco, con el cual no

¹⁷⁵⁸ Zu der Unzugänglichkeit vieler Indios bietet Martí noch eine andere psychologische Begründung: "Los indios, como un muro, callan; su silencio es conmovedor y admirable. No han podido amparar sus hogares con sus manos novicias y sus pechos desnudos, y los amparan con su silencio" ("Antigüedades de Centroamérica", 1884, in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 9). "Y cuando les decubren und ruina", schreibt er weiter, "lloran" (vgl. dazu auch Anm. 1496). "Un viaje a Venezuela" artikuliert den Gegensatz zwischen "indígenas que temen a los blancos" und "aristócratas que aborrecen a los negros" (XIX, S. 154).

¹⁷⁵⁹ "Reflexiones", VII, S. 165; OCEC, V, S. 100 (Herv. S.G.). Abgesehen von den in Martí Sicht zentralen Aspekten der Liebe und des Vertrauens (erneut auch das Thema der Schuld), weist das Konzept der "rémora" auf in Mexiko beinahe traditionelle Konzeptionen. José Antonio Bedia Pulido zitiert im Rückgriff auf Jacqueline Covos *Las ideas de la Reforma en México. 1855-1861* (México 1983) aus *El Monitor Republicano* (13 de junio 1856): "De lo que se trata es de civilizar a esa gran masa de nuestra población que permanece hundida en la ignorancia, sirviendo así de rémora a la marcha de la República [...]. Se trata en una palabra de que estos indios sean verdaderos mexicanos" (*José Martí ante el liberalismo mexicano, 1875-1876*, La Habana 1998, S. 63). Bereits angebracht wurde eine Passage aus Martí "La civilización de los indígenas" aus dem Jahre 1876: "Nada de esto diríamos [...] si no hubiese entre nosotros una criminal indiferencia hacia una raza que es todavía una esperanza, pero que pudiera llegar a anonadarnos con su enorme peso. Instruida, será una grandeza; y torpe, es una rémora. Aunque no nos obligara a su educación la generosidad, el egoísmo debiera forzarnos a ser sus apóstoles y sus maestros" (OCEC, II, S. 266-267). Wichtig scheint mir hier zu sein: 1) die Überzeugung von den Fähigkeiten sowie der positiven Veränderbarkeit der Indios; 2) ihre Integration wird nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern angestrebt; ihre 'Zivilisierung' gilt nicht nur als möglich: "serán el más potente apoyo", "será una grandeza"; 3) es sind die *indígenas*, die hier als potenzielle Stütze der 'Zivilisation' postuliert werden und keineswegs Repräsentanten europäischer und 'weißer Rassen'. Und während "Una ojeada a la Exposición (V)" ganz allgemein formuliert: "¿Puede estorbar un pueblo indolente el adelanto y el bienestar de los demás?" (26 de ene. 1876, OCEC II, S. 241), hatte es in mit Blick auf die "enseñanza obligatoria", "la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido" konkreter zu den Indios geheißen: "Se tiene en gran parte un pueblo de bestias: ¿no es verdad que es bueno, agradable y útil no pensar en que puede bajo el peso de estas bestias morir súbitamente ahogado" ("Boletín", in: *RU*, 14 de sept. 1875, OCEC, II, S. 179 [Herv. S.G.]). Die Gefahr, die Martí im Zustand des Landes sieht, ergibt sich schon alleine aus der Demografie einer "escasa población blanca entre seis millones de indios" (VIII, S. 355). *Guatemala* setzt diese Linie fort: "pero se educará a los indios. Yo los amo, y por hacerlo haré. [...] Ellos son—¡terrible castigo que deberían sufrir los que lo provocaron!—ellos son hoy la rémora, mañana la gran masa que impelerá a la juvenil nación" (VII, S. 157; OCEC, V, S. 286).

¹⁷⁶⁰ "Reflexiones", VII, S. 165; OCEC, V, S. 100. Taktgefühl, "persuasión", "convencimiento", "dulzura", "suavidad" und "calma" fordert Martí ein anstelle von "disposiciones acres y perentorias" (ebd.).

¹⁷⁶¹ "Maestros ambulantes", VIII, S. 289.

¹⁷⁶² "Educación popular", XIX, S. 376. "Popular" meint hier nicht die "clase pobre", sondern alle Klassen des Volkes, wie Martí ebd., S. 375, erläutert. Ebenso kategorisch schließt Martí sich Emile Erckmann und Alexandre Chatrian an (*Cuentos vosgos*, 1877): "La ignorancia mata a los pueblos, y es preciso matar a la ignorancia" ("Libros nuevos", OCEC, V, S. 298).

se ha querido calcular aún, y sin el cual no podrá, en algunos países almenos, *hacerse nada*.¹⁷⁶³

Neben der wiederkehrenden Thematik der durch den Einschnitt der *conquista* herbeigeführten Sklaverei, welche die indianischen Völker in den geistigen Ruin trieb und sie zu Knechten ihrer selbst, ihres eigenen gelähmten Bewusstseins herabsetzte, vermittelt Martí, darin seinen mexikanischen Kollegen ähnlich, kontinuierlich anhand des Schlüsselbegriffs *raza dormida* und der damit verbundenen Metaphorik, basierend auf auch antonymen Assoziationen wie Bewusstlosigkeit–Erwachen,¹⁷⁶⁴ dass die autochthone Bevölkerung nicht in der Realität lebt, ihr Bewusstseinszustand gemindert ist – ihr wahres Potenzial jedoch unter Schichten der seelischen und gesellschaftlichen Erniedrigung verschüttet liegt.¹⁷⁶⁵ Dies impliziert ebenfalls, dass es sehr wohl möglich (gewesen) wäre, sie zu 'erwecken' und basierend auf Bildung und Ausbildung die Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, bewusste(re) Menschen aus ihnen zu machen.¹⁷⁶⁶ Denn: "La libertad no es placer propio: es deber extenderla a los demás".¹⁷⁶⁷ Dies wurde unterlassen: "la raza indígena, habituada por imperdonable y bárbara enseñanza, a la pereza inaspiradora y a la egoísta posesión [...]".¹⁷⁶⁸ Neben der todbringenden Erbschaft der *conquista* und der Kolonisation ist also eine weitere mit dem kläglichen Zustand der *indígenas* und Amerikas verbundene Ursache in der Tatsache zu finden, dass bisher ein *barbarisches* Bildungswesen für die Indios vorherrschte: nämlich keines. Dies ist es, was einem Übergehen von Notwendigkeiten geradezu 'naturgesetzlicher' Art für die Zukunft ganz Amerikas gleichkommt. Die autochthonen Amerikaner – immerhin "montañas de hombres"¹⁷⁶⁹ – waren bisher von den gesellschaftlichen Lösungs- oder Befreiungsprojekten ausgeschlossen worden. Ganze Bevölkerungsschichten wurden ignoriert. Die bisherigen Einigungs- und Identitätsprojekte hatten nicht für die autochthonen Amerikaner gegolten:¹⁷⁷⁰ Sie waren, so resümiert "Nuestra América", außerhalb geblieben – unbekannt, verkannt, verachtet, unfrei und sprachlos.¹⁷⁷¹ Dabei invertiert diese Sichtweise einmal mehr die traditionelle Dichotomie *civilización/barbarie*: Der Barbar ist nicht der Indio, sondern der

¹⁷⁶³ "Arte aborigen", Nueva York, 1884, VIII, S. 329 (Herv. S.G.).

¹⁷⁶⁴ Vgl. dazu auch Matzat, "La imagen de México en las 'Escenas Mexicanas'".

¹⁷⁶⁵ Vgl. auch *Patria y libertad (drama indio)*, Guatemala, OCEC, V, S. 117-119. Während darin Padre Antonio, die Perspektive der Kirche vertretend, die indianischen "dormidas poblaciones muertas" als Garantie seiner Macht und ihr 'Erwachen' als Bedrohung sieht, hält der Indio entgegen: "La astucia de los indios no está muerta! / [...] ¡Alzar quisisteis catedrales de oro / Sobre graves cimientos de conciencias / Y sobre los sepulcros de una raza / Comprar encajes y elevar iglesias!— [...] La conciencia dormita, no está muerta, / [...]". Diejenigen Indios, die sich dem Kolonialgeschehen weitgehend entziehen und zumindest bis zu einem gewissen Grad ihre Eigenständigkeit bewahren konnten (solcherlei Völker werden etwa auch in den *Anales des Museo* explizit angesprochen, Chavero, t. III, entr. 2ª [1883], S. 43), werden keineswegs im zeittypischen Rahmen der Unfähigkeit (nicht einmal der Weigerung), die 'weiße Zivilisation' zu adaptieren, verhandelt; vielmehr gelten sie Martí als Beispiel der Bewahrung von Autonomie: "En México, como en Guatemala y en Chile, hay indios puros que no se han rendido jamás." Und noch einmal greift er auf den mexikanischen General zurück, der bei solchen Indios um militärische Unterstützung gegen die Franzosen bat: "¿Y por qué, cacique de dos colores,—le respondió el indio—me pides que te ayude en una guerra que no es contra mí? Tus blancos trajeron a ese blanco barbón; peléenla tus blancos. Tú te sometiste; echa a tu amo tú. Yo no me sometí; yo no tengo amo". Y esa es, en verdad, el alma de México, que hace bien en deshelar, como deshiela ahora, la raza india, donde residen su libertad y su fuerza; ésta es la luz que se ve brillar en los rostros, de blancos y de mestizos y de indígenas [...]" ("El día de Juárez", Nueva York, 1894, VIII, S. 255; vgl. auch "Antigüedades de Centroamérica", 1884, in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 8).

¹⁷⁶⁶ So nennt Martí in seinem "Cuaderno de apuntes 16" (XXI, S. 359-360) das über die Figur des Chac-Mool transportierte Leitmotiv des "indio [que] se despierta" signifikanterweise "el canto de América".

¹⁷⁶⁷ Dieser Imperativ ist explizit auf die mexikanischen Indios bezogen ("Boletín", in: *RU*, 10 de jul. 1875, OCEC, II, S. 117). "Con ser hombres, traemos a la vida el principio de la libertad; y con ser inteligentes, tenemos el deber de realizarla", formuliert "La democracia práctica" von 1876 (VII, S. 349 [Herv. S.G.]). "La libertad y la inteligencia son la natural atmósfera del hombre", ergänzt *Guatemala* (publ. 1878, VII, S. 157).

¹⁷⁶⁸ *Guatemala*, VI, S. 134 (Herv. S.G.).

¹⁷⁶⁹ "Fragmento", VII, S. 285.

¹⁷⁷⁰ Es wurde jedoch auch hinlänglich deutlich, dass Martí die gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diesbezüglich unternommenen Anstrengungen und diskutierten Ansätze nicht nur positiv gewürdigt, sondern auch unterstützt und selbst propagiert hat.

¹⁷⁷¹ "Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones. [...] Eramos una visión [...]. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. [...] Eramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza" ("Nuestra América", VI, S. 18-20; vgl. auch Teil III).

kolonialistisch konditionierte Kreole und seine *alma colonial*. Wenn Martí den Anspruch auf einen Zustand von Zivilisation bereits im Falle der eroberischen *civilización devastadora* indirekt negierte, dann setzt sich diese Negation in Kolonie und postkolonialer Unabhängigkeit fort in Form eines barbarischen Systems.¹⁷⁷² "Los campos les entregaron, y no las libertades", heißt es denn 1889 rückblickend in Anspielung auf die liberalen Agrarreformen, deren Umsetzung (und retrospektiv: Halbherzigkeit) Martí insbesondere in Guatemala verfolgen und kommentieren konnte.¹⁷⁷³

Da nun das indianische Element nach Martí eine der Hauptkomponenten der lateinamerikanischen Identität ist und den Kern der amerikanischen Partikularität darstellt – "la inteligencia americana es un penacho indígena"¹⁷⁷⁴ –, ist es unerlässlich für den gesamten Kontinent, den Indios die Hände entgegenzustrecken¹⁷⁷⁵ und sie – endlich – als gleichberechtigt anerkannte Menschen in eine authentisch amerikanische Allianz zu integrieren (martianischer Sprachgebrauch wäre hier wohl: sie 'emporsteigen' zu lassen). Es ist mithin jene Verbrüderung nachzuholen, die im Rahmen von Eroberung und Kolonie unterblieb.¹⁷⁷⁶ Ohne Assimilation dieser Ethnien und ihrer Kulturen wird die Kolonie fortdauern.¹⁷⁷⁷ Der Universalgeist wird weiterhin durch eine Leerstelle, eine fehlende Seite gekennzeichnet sein. Das Schicksal *Nuestra América* hängt unmittelbar von dem dieser unterdrückten Gruppe ab.¹⁷⁷⁸ Martí stößt damit in die Geburtsstunde, der gesamten "identidad

¹⁷⁷² Dabei wird strenggenommen dieser Kontinuität von Machtstrukturen und Mentalitäten der Begriff des Postkolonialismus nicht gerecht, drückt er doch eher einen historischen Bruch aus, den Martí (nicht nur) im Obigen gerade negiert (vgl. hierzu auch McClintock, *Imperial Leather*, S. 12).

¹⁷⁷³ "Tipos y costumbres bonaerenses", VII, S. 357. Dass dies keine Verurteilung des Liberalismus *en bloc* bedeutet, ist allein der in "Un viaje a México" präsenten und mehr als positiven Wertung abzulesen: "[...] el trabajo titánico de sus hombres nuevos para sacar los brazos con la libertad en salvo, por encima de las torres de las iglesias; [...] la fatiga heroica de la generación liberal que lleva a cuestras el país resucitado [...]" (in: *La Nación*, 1^o de jun. 1889, *EEU*, S. 1240).

¹⁷⁷⁴ "Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336.

¹⁷⁷⁵ "¡[...] me parece buena una cadena para atar, dentro de un cerco mismo, a todos los pueblos de mi América! [...] para unir vivo lo que la mala fortuna desunió. [...] Las manos están tendidas; ésta es la hora": so lautete es 1877 schon in *Guatemala* (VII, S. 118 u. 119; *OCEC*, V, S. 240 u. 242).

¹⁷⁷⁶ "Nuestra América" formuliert: "El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. [...] ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos!" (VI, S. 20-21).

¹⁷⁷⁷ Bereits 1878 (Guatemala) greift Martí die sich im Zuge der postkolonialen Umgestaltung abzeichnenden Fehlentwicklungen in der Geschichte Amerikas auf, die etwa in Mexiko, Guatemala und Venezuela in caudillistische Systeme mündeten bzw. noch münden sollten. Zusammengefasst bestehen diese Entwicklungen aus der folgenschweren Unterlassung, die politische Unabhängigkeit erreicht zu haben, ohne jedoch die tieferen Ursachen der (vor allem mentalen) Abhängigkeit anzugehen; die Kolonie abgeschafft, ohne jedoch die Ausläufer des Kolonialsystems aufgelöst zu haben; der äußere Feind wurde geschlagen, der innere nicht einmal wirklich zur Kenntnis genommen. So entstanden die ersten 'unabhängigen' bzw. feudalen und pastoralen Republiken aus "gérmenes podridos" ("Carta a J. J. Palma", *Guatemala*, 1878, V, S. 95). Die von einem despotischen und bösartigen Kolonialherren (vgl. "Nuestra América", VI, S. 19) geerbten Elemente im gesamten Gesellschaftssystem hemmten die Entwicklung zu einer vernunftgemäßen und stabil demokratischen Regierung: "Como la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización democrática de la República [...] La colonia continuó viviendo en la república" (ebd.). Daher Martí *criollismo* im Sinne einer 'rassen-übergreifenden, geistigen und vor allem ethischen Bewegung: "que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena" ("Nuestra América", VI, S. 20). Dies ist jedoch solange nicht möglich, wie die Amerikaner weiterhin mental kolonisiert sind: "Aun en aquellos pueblos tan bien conquistados, que lo parecían todavía, después de haber escrito con la sangre de sus mártires, que ya no lo eran" ("Códigos nuevos", VII, S. 98; *OCEC*, V, S. 89). Die Amerika erstickende "herencia funestísima" (*Guatemala*, *OCEC*, V, S. 243) bzw. der "tigre de adentro" ("Nuestra América", VI, S. 21) hält die Amerikaner in mentaler Unmündigkeit und Knechtschaft. Dies ließ sich im Kontext der *alma importada* bereits deutlich an den "raquíticos naturalistas" und "siervos naturales" exemplifizieren, welche im Rahmen einer dependenten "política de alquiler" und als *esclavos* "de las palabras ajenas y de los libros traducidos" jene die Indios als Untermenschen abqualifizierenden "razas de librería" 'aufwärmen' (VII, S. 253; XVIII, S. 203; II, S. 26; VI, S. 22); und dies als Sklaven (auch) ihrer eigenen Geistesverfassung, ihrer *alma colonial*: "el delito de haber sabido ser esclavo, se paga siéndolo mucho tiempo todavía" ("Carta a J. J. Palma", V, S. 95). So sind Knechte sowohl Indios als auch (einmal mehr) Kreolen, beide gleichsam eingeschnürt durch "nuestro terrible manto de cadenas" ("Fragmento", VII, S. 290). Das Problem der Unabhängigkeit bestand also nicht in einem formalen, sondern in einem *geistigen* Wandel: "El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu" ("Nuestra América", VI, S. 19). Ein Volk, so Martí, ist nicht frei, wenn es die Ketten seiner kolonialen Herren abgeschüttelt hat; es beginnt, es zu sein, wenn es die Laster der Sklaverei *von seinem Wesen* reißt und eine Bewusstseinsstufe einnimmt, die der Unterwürfigkeit und Abhängigkeit radikal entgegengesetzt ist.

¹⁷⁷⁸ So wird "Nuestra América" als einen der "grandes yerros" den "desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen" pointiert hervorheben (VI, S. 19).

'dolorida'¹⁷⁷⁹: "[...] como del mismo golpe que paralizó al indio, se paralizó a América."¹⁷⁸⁰ Die Wange der Indios ist hier gewissermaßen die Wange *Nuestra Américas*.¹⁷⁸¹ Die Erstarrung Amerikas hat ihre Wurzeln in der Erstarrung der Indios. Die Komponenten *el indio – América* werden auf eine gemeinsame Ebene transponiert und als ein Ganzes gesetzt. Das Schicksal der Indios – konstitutives Mit-Glied von Amerika und *humanidad* – ist mit dem aller Amerikaner verzahnt und strahlt auf Letztere aus. Die "felicidad general de un pueblo" hängt von der "independencia individual" "[de] cada uno de sus hijos" ab; eine "nación libre" von ihren "pobladores libres"; "el conjunto" von der Würde und Selbstbestimmung "[de] las partes todas".¹⁷⁸² Die Fortentwicklung Amerikas schreitet korrelativ zu derjenigen der ehemaligen Ureinwohner.¹⁷⁸³ "Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América."¹⁷⁸⁴ Und eine noch strengere Prämisse Martí dient als programmatische Basis eines jeglichen Plans hinsichtlich der Entwicklung Hispanoamerikas: Als logische Konklusion aus all vorhergegangenen Aspekten der Zukunft von *Nuestra América* kann folgendes als Abschlussurteil gelten: "O se hace andar al indio o su peso impedirá la marcha."¹⁷⁸⁵

Wenn in dieses Urteil auch ethische, kulturpolitische und ökonomisch-soziale Aspekte hineinspielen,¹⁷⁸⁶ heißt dies jedoch ebenso: Die Indios sind *per se* und *qua Indio* nicht automatisch eine Bereicherung, die dazu angetan ist, in die Rede von der 'schönen Vielfalt' zu verfallen; *los indios hoy* bedeuten nicht automatisch eine alle (vor allem die Nicht-Indios) bereichernde Differenz und Pluralität¹⁷⁸⁷, sondern Paralyse und *rémora*. Während der Ist-Zustand aufgrund dieses "peso" also deutlich negativ ausfällt, könnten die Indios der Zukunft jedoch "el más potente apoyo de la civilización" sein: Der Soll-Zustand entspricht dem einer "grandeza",¹⁷⁸⁸ einem Mit- statt einem Gegeneinander.¹⁷⁸⁹ Es ist dies der Grund, warum Gegenentwürfe wie "el indio médico, el indio pintor, el indio comerciante, el indio juez, el indio presidente, el indio triunfante, el indio libre"¹⁷⁹⁰ und das darin enthaltene Integrationspotenzial von solch enormer Wichtigkeit für Martí Zukunftsvision sind. Denn auch dies hat man sich gewissermaßen unter seiner *Maxime completar la independencia* vorzustellen¹⁷⁹¹: die *independencia* der Indios. Während drei Jahrhunderten Kolonialgeschichte war solch ein Anspruch

¹⁷⁷⁹ Ainsa, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid 1986, S. 44.

¹⁷⁸⁰ "Aurores americanos aborígenes", 1884, VIII, S. 337.

¹⁷⁸¹ Zum Prinzip der *mejilla* siehe Teil II, 2.; Anm. 1642 in diesem Teil.

¹⁷⁸² *DPM*, S. 573; ebd., S. 574; V, S. 468-469.

¹⁷⁸³ Vgl. auch Sacoto, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", S. 158.

¹⁷⁸⁴ "Aurores americanos aborígenes", VIII, S. 337. Diese Erkenntnis drängt sich Martí 1877 (laut *OCEC*) schon aufgrund seiner Mexiko- und Guatemala Erfahrungen auf: "La raza indígena. Muy difícil problema [...] sobre el que se echan con descuido los ojos, cuando el bienestar de todos que en esta tierra viven, de él depende" ("Reflexiones", VII, S. 164).

¹⁷⁸⁵ "Arte aborígen", 1884, VIII, S. 329. Dies weist zurück auf die Idee der *rémora*: "[...] cuando [...] les inspiremos con nuestra ternura para ellos, ternura y confianza, los indios industriosos, leales, artistas, ágiles y fuertes, serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora" ("Reflexiones", 1877, VII, S. 165; *OCEC*, V, S. 100) – "[...] si no hubiese entre nosotros una criminal indiferencia hacia una raza que es todavía una esperanza, pero que pudiera llegar a anonadarnos con su enorme peso. Instruida, será una grandeza; y torpe, es una rémora" ("La civilización de los indígenas", 1876, *OCEC*, II, S. 266-267) – "pero se educará a los indios. Yo los amo, y por hacerlo haré. [...] Ellos son—¡terrible castigo que deberían sufrir los que lo provocaron!—ellos son hoy la rémora, mañana la gran masa que impelerá a la juvenil nación" (*Guatemala*, verf. wohl 1877, VII, S. 157; *OCEC*, V, S. 286).

¹⁷⁸⁶ Die ethische Komponente des Fortschritts zeigte sich ganz klar im Zusammenhang mit der 'indianischen Immigration': ¡Esa es la inmigración que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios! [...] ¿cómo podemos andar, historia adelante, con ese crimen a la espalda, con esa impedimenta?" ("Cartas de Martí", in: *La Nación*, Buenos Aires, 20 de ag. 1885, X, S. 272-273; *EEU*, S. 497).

¹⁷⁸⁷ Innerhalb des Paradigmas von Pluralität und Differenz wird selten danach gefragt, ob die Anderen wie etwa die Indios die 'eigenen' europäischen und letztlich weißen Kulturformen ebenfalls *per se* als Bereicherung und Reichtum definieren.

¹⁷⁸⁸ Was also Martí Position – im Gegensatz zur den Rassenlehren folgenden und damit antiutopischen Analyse von Bunge, Sarmiento oder Arguedas – also auch dann auszeichnet, wenn er negative Gesellschaftsbilder skizziert, ist die Tatsache, dass er dabei nicht von einer festgeschriebenen Wesenhaftigkeit bzw. einer "wesenhaften Unveränderbarkeit" oder "wesenhaften Verderbtheit" ausgeht (vgl. dazu Horl Groenewold, "Selbstbild. Amerika als Utopie und Gegenutopie", in: Kohut [Hrsg.], *Der eroberte Kontinent*, S. 316).

¹⁷⁸⁹ Hier könnte auch nochmals "Nuestra América" angeführt werden: "¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más" (VI, S. 16).

¹⁷⁹⁰ "Un viaje a México", *EEU*, S. 1233; vgl. auch Anm. 1695.

¹⁷⁹¹ Vgl. "A Valero Pujol", Guatemala, 27 de nov. 1877, *OCEC*, V, S. 190.

undenkbar, die Losungen der Unabhängigkeitsführer hatten sich als leere Formeln herausgestellt, und im 19. Jahrhundert verunmöglichten die rassentheoretischen und sozialdarwinistischen Ansätze – gepaart mit ökonomischen Manövern und Pragmatismen – auch nur den Gedanken an solch radikale Maßstäbe. Für Martí hingegen wird es solange kein Amerika geben, bis jene "culpa de hacer" der Kreolen ebenso ausgeglichen ist wie jener "crimen por omisión".¹⁷⁹² Der Indio ist Amerika.¹⁷⁹³

8. Die *historia de los incas* und die *pedra de los sacrificios*: das Thema der Dekolonisierung

Ein Themenstrang des martianischen Œuvre, der sich für einen im engeren Sinne kulturellen Rahmen als zentral herauskristallisiert, entspricht einem allgemein und fast klischeehaft als Dekolonisierung zu verstehenden Ansatz, der auf einer analytischeren Ebene als kulturpolitische, ästhetische (und auch ethisch fundierte) Option zugunsten der indianischen Kulturen definiert werden kann. Wie es bereits an Martí's Konzeptionen von Mischung sowie damit einhergehenden Konzepten von lateinamerikanischer Originalität und Besonderheit abzulesen ist, strebte er eine ganzheitlich ausgerichtete, interkulturell konzipierte Kultur und Literatur Lateinamerikas an, welche die durch eine kolonialistische Praxis von sozialer sowie kultureller Hierarchie und Diskriminierung verursachten Lücken schließt (was mit der Entwicklung von Maske zu *hombres reales* in Beziehung zu setzen wäre). Die Hereinnahme der diskriminierten und/oder nicht dargestellten Aspekte der vergangenen und damit auch eigenen Kultur steht für ihn an vorderster Stelle. Eine eigene Antike – jene *Grecia nuestra* – gilt es aus 'subkulturellen' Zuweisungen herauszulösen und in den offiziellen Kanon zu integrieren.

Wenn für den Kontext Martí's nicht nur das Andauern eines Kulturprozesses zu konstatieren ist und auch deutlich konstatiert wurde, der zwar eine allgemeine *desespañolización* bedeutete, jedoch im weiteren Rahmen einer Europäisierung der kulturellen Strukturen weiterhin in Bahnen von Dependenz, Außenorientierung (im literarischen Sektor: insbesondere mit Blick auf Frankreich, Paris; im 'soziologischen' die Popularisierung des Sozialdarwinismus und der Rassentheorien) und Asymmetrie verlief, richtet sich der Kubaner genau gegen diejenigen Ansätze, welche eine diskriminierende Distanzierung gegenüber dem Autochthonen nach sich zogen (bzw. fortsetzten).¹⁷⁹⁴ Denn eine traditionelle, an europäischen und nordamerikanischen Modellen gemessene Tendenz äußerte sich weiterhin auf der Ebene eines Indiobildes, welches nicht nur einer "kontrastiven Identität"¹⁷⁹⁵ gleichkommt, sondern einem Feindbild. Autoren wie Sarmiento, Alcides Arguedas oder Esteban Echeverría und José Hernández geben die autochthone Bevölkerung regelrecht "zum Abschuss frei"¹⁷⁹⁶. Abgesehen von explizit artikulierten rassistischen Formeln, sind insgesamt (innerhalb eines

¹⁷⁹² Vgl. Anm 1642 und "El día de Juárez": "¡Hasta ahora no había América – hasta que los marqueses lloran por el indio!" (VII, S. 255).

¹⁷⁹³ Es ist erschreckend bemerkenswert (oder vice versa), dass ein führender Indigenist wie Juan Comas noch in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts den gleichen Vorurteilen, Anschuldigungen und Theorien entgegentreten musste. Der im 20. Jahrhundert aufgekommene und institutionalisierte Indigenismus bildet eine Strömung bzw. ein Projekt, welches in zentralen Punkten mit den bereits im 19. Jahrhundert von Martí aufgestellten Forderungen übereinstimmt (vgl. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*). Dabei knüpften diese wiederum an mexikanische Topoi an und nahmen Ansätze auf, die insbesondere auf das *Museo Nacional* verweisen.

¹⁷⁹⁴ Dabei schloss auch eine sich auf europäische Modelle berufende Institutionalisierung der Literatur indigene oder schwarze Elemente nicht unbedingt kategorisch aus. Sie wurden mitunter "gerade als diskriminierende und differenzierende Textelemente benötigt", wie es Ette in einem vergleichbaren Zusammenhang formuliert hat ("Asymmetrie der Beziehungen. Zehn Thesen zum Dialog der Literaturen Lateinamerikas und Europas", in: Scharlau, *Lateinamerika denken*, S. 302).

¹⁷⁹⁵ Ebd., S. 299

¹⁷⁹⁶ Rössner, *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, S. 184. 'Amerikanisch' heißt dabei 'nicht-indianisch'. Auch innerhalb der romantisierenden Richtung lassen sich offenkundige Abwertungen der *indigenas* nachweisen. Zum anderen weisen die Werke des romantischen Indianismus einen stark idealisierenden Charakter auf, über den sich die europäisch geprägte Wahrnehmung der Indios dokumentiert. Diese fungieren eher als dekorative Staffage. Fernerhin war eine

allgemeinen und notwendigerweise verkürzten Panoramas) in der amerikanischen Literatur jener Zeit wenig ernsthafte Ansätze zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der indianischen Kultur zu erkennen.¹⁷⁹⁷ Im Selbstverständnis jener Autoren spielten die indianischen Elemente angesichts der Orientierung an exogenen Vorbildern,¹⁷⁹⁸ dem Fortschrittsprinzip und exogen konstruierten 'Rassenmodellen' keine identitätsstiftende Rolle.¹⁷⁹⁹

Umso deutlicher orientiert Martí sich denn an in Mexiko erarbeiteten Positionen (Aristides Rojas wäre insbesondere für Venezuela hinzuzufügen; das *Popol Vuh* und Milla für Guatemala), die aus diesem Panorama ausscheren. Wenn er sich nun in das postkoloniale Klima der *desespañolización*¹⁸⁰⁰ und der damit einhergehenden Positionen von Dekolonisierung einreicht – und dies gilt auch für das Thema der sich dabei abzeichnenden Europäisierung –, ist er darin sehr wohl ein Mann seiner Zeit (und nicht mehr). Er war weder der einzige noch der erste, der eine Nationalisierung der Kultur forderte. Gerade seine mexikanischen Jahre und die dem literarischen Nationalismus gewidmeten Diskussionsforen *Anáhuacs* haben deutlich den Grundstock für als ausgereifter zu betrachtende, synthetische Formulierungen in "Nuestra América" gelegt. Martí's Positionen sind mitunter von den durch Altamirano, Ramírez oder Vigil repräsentierten kaum zu unterscheiden.¹⁸⁰¹ Er wurde jedoch einer der radikalsten Verfechter einer Eigenbesinnung auf amerikanische Realitäten und betonte unermüdlich das Ablegen eines immer noch kolonialen und unterwürfigen Nachvollzugs fremder Kulturwerte. Dabei sollte er jedoch nicht nur weitaus mehr Wert auf die Integration des Indigenen legen; es stand für ihn im Mittelpunkt:

Un pueblo nuevo necesita una nueva literatura. Esta vida exuberante debe manifestarse de una manera propia. Estos caracteres nuevos necesitan un teatro especial. [...] Los pueblos que habitan nuestro continente [...] han menester en el teatro—no de copias serviles de naturalezas agotadas—de brotación original de tipos nuevos. [...] ¿Cómo quiere tener vida propia y altiva, el pueblo que paga y sufre la influencia de los decaimientos y desnudeces repugnantes de la gastada vida ajena?¹⁸⁰²

Die Formel *soluciones propias*¹⁸⁰³ könnte als (explizites und implizites) Motto einer ganzen Reihe von Argumentationen, Themen und Texten dienen, wobei sich immer wieder das krausistisch fundierte

verklärende Erhöhung der Indios gerade zu Beginn der Romantik dazu dienlich, den Hass auf die Kolonialherren zu schüren.

¹⁷⁹⁷ Einigen wenigen Werken wird jedoch auch eine Anteilnahme an der sozialen Situation der Indios attestiert: Hier wäre *Necrología* (1857) der Ecuadorianerin Dolores Veintemilla de Galindo und *Aves sin nido* (1889) der Peruanerin Clorinda Matto de Turner zu nennen, in dem die Darstellung der elenden Situation der Indios gepaart ist mit einer deutlichen Kritik an der katholischen Kirche (vgl. dazu Rössner, *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, S. 175; siehe auch Teil III, Anm. 905; Teil II, Anm. 661).

¹⁷⁹⁸ Kreative Leistungen im Sinne einer genuin amerikanischen Literatur finden sich für den hier angesprochenen Zeitraum nach einigen Literaturhistorikern eher auf der Themen- und somit Inhaltsebene (vgl. Rössner, *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, S. 169 u. 172). Dabei seien neben dem Indianismus etwa der *costumbrismo*, die Darstellung der Kolonialzeit sowie der *independencia* und der starke Einbezug typisch amerikanischer Landschaften zu nennen (vgl. auch Grossmann, *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur*, S. 231; S. 23-25 dieser Arbeit; zu Mexiko insbesondere Höz, "Liebe auf mexikanisch", ders., "Ancianos y Modernos", ders., "Gesellschaftliche Entfremdung").

¹⁷⁹⁹ Vielmehr, so die Position einiger Kritiker, handelte es sich gerade auch im Falle der Staffagefunktion der Indios um eine weitere Ausbeutung in literarischer Form (siehe etwa auch Arroyo, *América en su literatura*, S. 503). Hinzu kommt, dass die entsprechenden Autoren weder das präkolumbische Erbe noch die indianische Gedankenwelt gut genug kannten, um sich auch nur einigermaßen kompetent dazu zu äußern. Als Gegenbeispiel dürfte nochmals Mexiko aufzurufen sein, wo sich nicht nur eine mitunter intensive Auseinandersetzung mit den indigenen Kulturen abzeichnete, sondern das autochthone Element in zunehmendem Maße zum offiziellen Forschungsgegenstand erhoben und zum Fundament der nationalen Identität deklariert wurde.

¹⁸⁰⁰ Wie bereits umrissen wurde (S. 19ff.), hatten sich die Mexikaner insbesondere während der dortigen Jahre Martí's mit dem Problem der kulturellen Selbstbestimmung auseinanderzusetzen. Der stimulierende Einfluss dieses Klimas, an dem nicht nur Vigil und die Tatkraft Altamiranos, sondern insbesondere das *Liceo Hidalgo*, Zirkel wie *La Concordia*, die *Sociedad Alarcón*, die *Sociedad Netzahualcóyotl* oder das *Museo Nacional* teilhatten, muss hier nochmals mitbedacht werden. Kaum einen Monat im Land der ehemaligen Azteken begibt sich der Kubaner an das Projekt einer Nationalliteratur.

¹⁸⁰¹ Vgl. dazu Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 47ff., 81-82, 67-68, 103-104 u. 117; Bedia Pulido, *José Martí ante el liberalismo mexicano*, S. 56, 66.

¹⁸⁰² *RU*, 11 de mayo 1875, *OCEC*, II, S. 39.

¹⁸⁰³ "A propia historia, soluciones propias. A vida nuestra, leyes nuestras" ("Boletín", in: *RU*, 14 de ag. 1875, *OCEC*, II, S. 170).

Prinzip des *vario en lo uno* manifestiert und mit insbesondere auf einen mexikanischen Kontext verweisenden Dekolonisierungsparadigmen alterniert.¹⁸⁰⁴ Ein auf den eigenen Standort und das eigene Schaffen (*crear vs. copia, préstamo, traducción*) konzentrierter¹⁸⁰⁵ und mit dem Thema der Mischung verzahnter Dekolonisierungsansatz dient vor allem der Herausbildung der eigenen Originalität und Partikularität; des Besonderen, Verschiedenen (und Geraubten) des Universums, welches (zunehmend) just als im indigenen und mestizischen Bereich fundiert postuliert wird. "No somos aún bastante americanos: Todo continente debe tener su expresión propia"¹⁸⁰⁶: [...] Hay en América hombres perfectos en la literatura; pero no tenemos un literato exclusivamente americano."¹⁸⁰⁷ Mit zunehmender Konturierung bezieht Martí sich auf den nachgerade zum Dogma avancierten Modellcharakter Europas und geißelt eine mit der Negation des Indigenen korrelierende und auf jene in "Nuestra América" gezeichnete Maske deutende Übernahme literarischer Klischees – eine "dejación de la dignidad de la inteligencia"¹⁸⁰⁸. Nochmals artikuliert sich dies insbesondere in "Un viaje a Venezuela":

En la ciudad, una vida rara semipatriarcal, semipariense, espera a los forasteros. Las comidas [...], las sillas [...], los trajes [...], los libros que se leen, todo es europeo. [...] En literatura, tienen delirio por los españoles y los franceses. Aunque *nadie habla la lengua india del país*, todo el mundo traduce a Gautier, admira a Janin, conoce de memoria a Chateaubriand, a Quinet, a Lamartine.¹⁸⁰⁹ Resulta, pues, *una inconformidad absoluta* entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y urgentes del pueblo que ha de ser dirigido¹⁸¹⁰ [...] Las soluciones [...] a que se llega en los pueblos antiguos, nutridos de viejas serpientes [...] no pueden ser las leyes de la vida para un país constituido excepcionalmente, habitado por razas originales cuya propia mezcla ofrece caracteres de singularidad [...].¹⁸¹¹

¹⁸⁰⁴ Wobei ja die Propagierung des Krausismus im Mexiko der siebziger Jahre als zusätzlicher bzw. erklärender Faktor hinzukommt.

¹⁸⁰⁵ Auch die martianische Formel des *crear vs. copiar* kann auf die mexikanische Biografie Martí zurückgeführt werden und scheint mir insbesondere mit dem Postulat Altamiranos einer kreativen *translatio* vergleichbar (vgl. Einleitung, *Una patria mía*). Dabei beleuchtete Altamirano die Europäisierung des mexikanischen Literaturmarktes dennoch durchaus kritisch: "Cada país tiene su poesía especial, y esta poesía refleja el color local, el lenguaje, las costumbres que le son propios" (*La literatura nacional*, I, S. 659).

¹⁸⁰⁶ Auch dies Ausdruck nicht nur einer grundlegend mexikanischen Position der Zeit, sondern ebenso einer krausistischen (wie sie denn auch zu dem von Guasp und Martí 1875 initiierten Projekt der Nationalisierung des mexikanischen Theaters führte (Teil II, Anm. 743 u. Teil III, 1.). Dabei ist der Grundsatz einer eigenen und in ihrer jeweiligen Verschiedenartigkeit anzuerkennenden "Volklebensweise" – "estos pueblos [europeos] y todos deben conservar [...] cada cual la originalidad de su carácter y destino en la unidad del destino humano" (Ureña u.a., *El Ideal de la humanidad*, "Resúmenes/Parágrafos 80, "Sociedad humana — Porvenir") – leicht mit dem akuten Thema der Erarbeitung einer eigenen und originellen Literatur zu verschränken (vgl. auch Oría, *Martí y el krausismo*, S. 93-94). Darauf deutet schon der enge Bezug zwischen den krausistischen Konzepten 'Eigenthümlichkeit', 'Eigenleben' und *lo vario, lo particular, lo original*.

¹⁸⁰⁷ "Boletín", in: *RU*, 26 de oct. 1875, *OCEC*, II, S. 211. In diesen Kontext sind auch folgende Auszüge zu setzen: "México tiene su vida; tenga su teatro. Toda nación debe tener un carácter propio y especial" ("Boletín", in: *RU*, 8 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 65) – "La Economía Política es una ciencia que necesita en México distinta aplicación que en Europa. He aquí el gran mérito de Don Guillermo. No se ha contentado con explicar las grandes teorías: ha tenido empeño en amoldarlas a las necesidades de nuestra vida práctica", wie es zu Prietos *Nociones Elementales de Economía Política* heißt ("Un buen libro", in: *RU*, 3 de sept. 1876, *OCEC*, IV, S. 319). Im Rahmen des Bezugs vom Einen (Prinzip) und dem Verschiedenen (Form, Kontext, Applizieren) ergänzte schon Martí "Boletín" vom 23. September 1875: "no [debe sujetarse la polémica] a encomiar determinada escuela económica; no a sostener su aplicación en México porque se aplicó con éxito en otra nación; [...] —debe la polémica ceñirse [...] a buscar solución propia para nuestras propias dificultades. [...] La imitación servil extravía, en economía, como en literatura y en política" (*OCEC*, II, S. 187-188). Gegen die "engendros franceses" wird er hervorbringen: "la imitación servil de un pueblo enfermo, no conviene a una patria naciente [...]" (*La cadena de hierro*), in: *RU*, 27 de ag. 1876, *OCEC*, III, S. 195).

¹⁸⁰⁸ Und wie er später feststellt, ein "abandono total de la inteligencia por los estudios literatos" ("La poesía", in: *El Federalista*, México, 11 de feb. 1877, *OCEC*, V, S. 28; "Un viaje a Venezuela", XIX, S. 160).

¹⁸⁰⁹ Einen vergleichbaren Ansatz sollten die von Martí propagierten Werke des Venezolaners Aristides Rojas verfolgen. In den *Estudios indígenas* (S. 56) fordert Rojas die "adquisición, por completo, de las lenguas indígenas" sowie die "introducción de vocablos indígenas", was einem "triumfo en los anales del habla castellana" entsprechen würde. "No está distante el día en que los ingenios americanos llenen este vacío de la literatura castellana."

¹⁸¹⁰ Für 1898 bringt Hölz die Analyse des Mexikaners José Portillo y Rojas an: "Dominados por la magia de los libros europeos, nuestros poetas y novelistas hacen poesías y novelas [...] sobre asuntos extraños a la realidad de nuestra vida y de nuestras pasiones actuales, produciendo así creaciones falsas [...]. Convertir a México en un París minúsculo y prestarle a fuerza de artificio las excelencias, bajezas, vicios y virtudes de la capital francesa, es el afán harto transparente de no pocos de nuestros mejores ingenios, pues se empeñan en ser elegantes y voluptuosos como Musset, solemnes y paradójicos como Victor Hugo, obscenos como Zola, y limadores desesperantes de la frase como Flaubert y los Goncourt" ("Ancianos y Modernos", S. 428).

¹⁸¹¹ XIX, S. 159-160 (Herv. S.G.); vgl. auch "Mente latina", VI, S. 26, sowie Teil III, 1.

In einer vielbemühten Passage eines Briefes an José Joaquín Palma des Jahres 1878 prangert er die Haltung jener "plantas exóticas"¹⁸¹² an, die in ihrer Negation dessen, *que es* – nämlich der indigenen und mestizischen Realität¹⁸¹³ –, Ausdruck einer importierten, d.h. exotischen Seele ist:¹⁸¹⁴

Dormir sobre Musset; apegarse a las alas de Víctor Hugo; herirse con el cilicio de Gustavo Bécquer; arrojarse en las cimas de Manfredo; abrazarse a las ninfas de Danubio; *ser propio y querer ser ajeno*; desdeñar el sol patrio, y calentarse al viejo sol de Europa; [...] vale tanto, ¡oh, amigo mío! tanto como apostatar. [...] Así comprometeremos sus destinos, torciéndola [la patria] a ser *copia de historia y pueblos extraños*.¹⁸¹⁵

Aufgrund der spanisch-kolonialen bzw. europäischen Einwirkungen sowie der damit einhergehenden Verachtung der eigenen Elemente und Scham angesichts des indianischen Ursprungs, welche hinter imitierten Formen verdeckt wird – "porque llevan delantal indio, de la madre que los crió"¹⁸¹⁶–, herrschte jahrhundertlang der dominierende Einfluss importierten Gedankenguts, welches, so Martí, unreflektiert, kritiklos und sklavisch adaptiert und kopiert wurde.¹⁸¹⁷ Wie anhand obiger Auszüge deutlich wird, erkennt Martí jedoch deutlicher als viele seiner Zeitgenossen (und einmal mehr mit mexikanischen Bezugspunkten versehen) die Gefahr jener 'dekolonisierenden' Ausrichtungsverschiebung einer gesamteuropäische Musterbildung, welche weiterhin die Entwicklung einer eigenen Identität und damit auch autochthonen Kultur hemmte.¹⁸¹⁸ Auch nach Abwerfen der politischen Fremdbestimmung dauerte der Identitätskomplex des "querer ser ajeno" an. Wo auf der Ebene des kulturellen Austausches kein Verhältnis von Egalität herrscht, sondern ein Abhängigkeitsgefälle, kann dieser 'Austausch' nur zu kultureller Selbstentfremdung führen.¹⁸¹⁹

Auf diese Weise entstand jenes verkleidete und maskierte Pseudo-Amerika, welches Martí als so verkehrt interpretiert: 1. Das aus kolonialistischen Faktoren stammende Erbe Spaniens und eine unreflektierte, nicht adaptierte bzw. adaptierbare Modellfunktion Europas laufen den realen Begebenheiten zuwider; es sind ja gerade die "razas originales" und deren "propia mezcla", welche die amerikanische Besonderheit ausmachen (Besonderheit steht dabei gegen *razas de librería*). 2. Spanien, Europa und seine Kultur sind sehr wohl eine, aber eben nur eine Wurzel der eigenen Herkunft, der eigenen Identität, jedoch nur auf die amerikanische und damit mestizische Ebene transponiert zu akzeptieren. Um also kein Identitätshemmnis zu sein, müssen fremde Raster und Ideen durch eine

¹⁸¹² "Un viaje a Venezuela", XIX, S. 154.

¹⁸¹³ "A lo que es [...] hay que atender para gobernar bien. [...] El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. [...] Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma del gobierno y gobernar con ellos": so die in "Nuestra América" synthetisierte Formel (VI, S. 16-17 [Herv. S.G.]).

¹⁸¹⁴ Diese exotische Seele tritt auch als "[...] mendugo de las literaturas extranjeras, fatigándose en vano por acomodar a un molde exótico el alma criolla [...]" in Erscheinung ("Carta a Gonzalo de Quesada", Nueva York, 1892, V, S. 197).

¹⁸¹⁵ "Carta a J. J. Palma", Guatemala 1878, OCEAN, V, S. 95-96; OCEC, V, S. 320-321 (Herv. S.G.).

¹⁸¹⁶ "Nuestra América", VI, S. 16. Dieser an ein 'kriminelles Verständnis' von Amerikanismus gekoppelte Selbstverleugnungskomplex äußert sich auch in der Annäherung der kreolischen Eliten an Nordamerika, welches seine Indianer 'im Blut ersäuft' (vgl. ebd.).

¹⁸¹⁷ Schon für Martí's mexikanische Zeit galt: "América, [...] va redimiéndose de su confusión y del servilismo de las doctrinas importadas, y vive propia vida, y [...] camina hacia sí misma, se crea instituciones originales, reforma y acomoda las extrañas [...]. El demócrata americano, con ser uno en espíritu, ha de ser distinto en la forma del demócrata europeo. Una es la belleza y múltiples las maneras de realizarla. Una es la libertad y distintas las maneras de conseguir su afianzamiento" ("*La democracia práctica*", in: RU, 7 de marzo 1876, OCEC, III, S. 167-168). Der "carácter especial de nuestras tierras" bzw. die "originalidad de nuestra vida" "nos exige especiales formas."

¹⁸¹⁸ Hieran wird auch der Reifungsprozess von Martí selbst deutlich. (Auch) durch die intensive Auseinandersetzung mit indigenen Kulturformen wird er der internen Widersprüchlichkeiten oder Inkonsequenzen seiner eigenen Konzeptionen gewahr; Wenn auch nicht einer ausschließlich reproduktiven Haltung anheimgefallen, hatte er in Mexiko doch selbst mit seiner Übersetzung von *Mes fils* zur Popularisierung Hugos im Sinne einer universellen Übertragbarkeit beigetragen und den entfremdenden und problematischen Aspekt eines unreflektiert rezeptiven (vs. produktiven) Kulturtransfers offensichtlich unterschätzt (vgl. Einleitung, *Una patria mía*, u. Ette, "Cierta indio que sabe francés", S. 44; ders., "Apuntes para una Orestíada americana", S. 142-143).

¹⁸¹⁹ Vgl. Ette, "Cierta indio", S. 47. Es ließen sich allerdings schon für 1875 bzw. 1876 Belege dafür finden, dass Martí gerade den indigenen Traditionen und "antigüedades" ein Potenzial attestiert, welches im Rahmen jener asymmetrischen mexikanisch-europäischen bzw. nordamerikanischen Kulturbeziehungen als positives Gegengewicht nutzbar zu machen sei (vgl. "Boletín", OCEC, II, S. 71-72; "Nuestras antigüedades", OCEC, IV, S. 360; hier Teil IV, 1.).

eigene Inhalts- und Ausdruckswelt ergänzt (mitunter ersetzt), in die Funktion des Eigenen gestellt, in mestizische Formen umgeschrieben werden (*americanizar* ist hier das Stichwort); nur unter dieser Prämisse wäre ein Kulturtransfer akzeptierbar. Martí fällt also keineswegs einer undifferenzierten Xenophobie oder abkapselnden Ethnisierung anheim;¹⁸²⁰ indessen liegt der Kern seiner Vorstellungen in der dezidierten Verlagerung des Kulturfundaments: Das geistige Fundament muss amerikanisch, d.h. mestizisch-autochthon sein: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas."¹⁸²¹ So strebt Martí denn nicht die Zerstörung des Europäischen an,¹⁸²² sondern das Zusammenspiel, die Synthese und Union der Elemente; die harmonische *Relation* zwischen dem Europäischen und dem Indianisch-Mestizischen.¹⁸²³

Oberste Priorität innerhalb der eigenen Realitäten besitzt das Integrieren der indianischen Kultur und Geschichte, wobei sich gerade dieser auf den Begriff *Nuestra Grecia* gebrachte Punkt und Martí's Bibliothek gegenseitig bedingen. Die Maxime aller dichterischen und künstlerischen Schaffensfragen kann, um hier aus Martí's Notizen zu übertragen, auf die Formel "ponernos en posesión de nosotros mismos" gebracht werden.¹⁸²⁴ Die Integration der abgespaltenen indigenen Identitätskomponente kommt (in nochmaliger Übertragung auf den kulturellen Bereich) einer Rückeroberung des amerikanischen Menschen, dem Wiederfinden des eigenen Seins gleich: "El primer trabajo del hombre

¹⁸²⁰ Das heißt, dass Martí eine isolierte Konzeption und Kategorisierung der amerikanisch-kollektiven Identität vermeidet und damit die Tendenz, "aus jeder Art ethnisch-kultureller Zugehörigkeit eine feste Burg und ein Gefängnis zu machen", die Taguieff etwa für den modernen Antirassismus konstatiert (*Die Macht des Vorurteils*, S. 425). Die Welt kann weiterhin Einzug halten. So ist die von Ada María Teja vorgebrachte Formel mehr als zutreffend: "una América centrada en sí y abierta al mundo" ("La urdimbre de *La Edad de Oro*", S. 146).

¹⁸²¹ So einer der vielzitierten Sätze aus "Nuestra América" des Jahres 1891 (VI, S. 18). Jedoch schon 1889 stellte Martí der *Edad de Oro* den gleichen Gedanken voran: "El abono se puede traer de otras partes; pero el cultivo se ha de hacer conforme al suelo" ("Carta a Manuel Mercado", Nueva York, 3 de ag. 1889, XX, S. 147). Zahlreiche Kulturschaffende gingen in dieser Sicht den eher umgekehrten Weg: Der Stamm, der Boden (und nicht nur dieser) war europäisch und sollte dies sein. Diese Haltung lässt sich besonders deutlich an den Essayisten ablesen, welche die amerikanische Wirklichkeit durch das Prisma der in Europa konstruierten Rassentheorien betrachteten. Altamirano negierte seinerseits die außerordentliche "utilidad de estudiar todas las escuelas literarias del mundo civilizado" keineswegs; er hielt dies für unabdingbar: "pero deseamos que se cree una literatura absolutamente nuestra, como todos los pueblos tienen, los cuales también estudian los monumentos de los otros, pero no fundan su orgullo en imitarlos servilmente" (*La literatura nacional*, t. I, S. 14f.). "El anhelo mayor a que puede aspirar una literatura nacional —sostenía Altamirano— es poseer un estilo poético que participe de todas las escuelas sin reproducir ninguna en su carácter peculiar, y ser hijo de un carácter propio y fuertemente individual" (Perales, *Asociaciones literarias mexicanas*, S. 117; siehe auch ebd., S. 103-104). Der dichterische Standort muss Amerika sein. Dem besonderen Charakter mestizischer Gesellschaften, der Präsenz indigener Völker und deren Einfluss sowie dem durch Klima, Natur und die amerikanische Wesensart bedingten Lokalen ist Rechnung zu tragen (vgl. Einleitung, *Una patria mía*). Der zudem ebenso wie Altamirano an der Dissemination des Krausismus beteiligte Vigil hielt der Orientierung an einer bestimmten Strömung ein weit offenes Konzept von Literatur entgegen, das anhand von Analyse und Synthese verfährt und eine kosmopolitische Perspektive mit dem Bewusstsein von "nuestra realidad" und "nuestras necesidades" vereint (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones*, S. 103ff.; siehe auch Martínez, *La emancipación literaria de México*, S. 68-69, 71, 79-84).

¹⁸²² Wie es bei Acosta behauptet wurde (*La América precolombina*, S. 101; vgl. auch hier Anm. 1479). Martí unterscheidet etwa auch zwischen subjektiver und objektiver Dichtung: "Se llama ahora poeta subjetivo [...] al que pinta su propio ser, toma en sí mismo el motivo—*sujeto*—de sus inspiraciones, y no procura que del exterior—*objeto*—vengan las inspiraciones a su alma: no es el cristal de un lago: es un tronco robusto que de sí brota ramas y follajes." Dabei schlägt Martí ebenso ein ausgeglichenes Verhältnis beider Ansätze und solcher Elemente wie "independiente y sabio, conocedor de los demás y de sí mismo, a la par instruido e inspirado" vor ("La poesía", in: *El Federalista*, México, 11 de feb. 1877, OCEC, V, S. 28 [Herv. im Orig.]).

¹⁸²³ Man kann Fornet-Betancourt folgen, wenn er festhält: "[...] la práctica de este estilo de un pensar inculturado y contextualizado en América nada tiene que ver con provincialismo, con regionalismo; o con un intento de nacionalismo intelectual que, cerrado por una mala comprensión de lo particular diverso, represente un corte en la dinámica de los procesos de comunicación y transculturación de los pueblos" ("José Martí y la filosofía", hier in: Ette, Heydenreich, *José Martí 1895/1995*, S. 52). Was den Bezug des martianischen Projekts und der europäischen Tradition ausmacht, besteht darin, "contemplar Europa no como el todo, sino como un sector particular" (Teja, "Urdimbre", S. 147). Nicht die Ablehnung des Europäischen *per se* steht im Zentrum des martianischen Ansatzes, sondern eine Rezeptionshaltung, welche im Bewusstsein der eigenen Einbindung in die Welt und das Universum die Transposition exogener Konzepte an der Frage von Vermittelbarkeit und Applikation hinsichtlich des eigenen *tronco* bemisst. 'Indigenismus' meint (auch) im Falle Martí's keine *total* antagonistische "Frontstellung zu Europa und der europäischen Kultur", die auf der Haltung basiert, "die Originalität Lateinamerikas könne sich erst dann zeigen, wenn man die Kultur Europas ablehne" (vgl. die Ausführungen von Mario Vargas Llosa in Garscha, Karsten, "Abhängigkeit und Befreiung. Zur Geschichte der lateinamerikanischen Literatur", Teil I: "Von der Conquista bis zur Unabhängigkeit", in: *Revista Iberoamericana* 1 [1977], S. 18).

¹⁸²⁴ "Cuaderno de apuntes 6", 1881, XXI, S. 178-179.

es reconquistarse".¹⁸²⁵ Solange dieser Prozess nicht stattgefunden hat, werden die Amerikaner, so könnte als Antithese zur "soberbia mariposa" und unter Bezugnahme auf den kulturellen Untergang der Azteken formuliert werden, "águilas caídas"¹⁸²⁶ sein. Denn die authentisch-amerikanische Stimme erstarb in der Kehle von Netzahualcóyotl und der Chilam Balam.¹⁸²⁷ So ist das martianische Programm des Wiedereingliederns dieser Stimme in ein harmonisches 'menschliches Konzert' eine ganz maßgebliche Komponente der *regeneración de los indios*.¹⁸²⁸

Hojeando cronicones, desempolvando manuscritos, reanimando cuentos, admirando héroes incógnitos, recogiendo muy tristes leyendas, la poesía dramática, con todos sus contrastes, con el fragor de su combate interno, con su potencia resucitadora [...] abraza tiernamente al dormido escritor americano, le sonrío como al gallardo monarca de Atitlán debió sonreír Ixcunsocil, y, como desdeñada amante que ama, le pregunta: '¿Por qué, mi amante estéril, vives puerilmente de las hojas de las rosas y de las aguas de los ríos? [...] ¡Yo traigo conmigo conquistadores legendarios, tenaces conquistas, indias de oro, indios de hierro, rencores de raza, infortunios inmensos, fuertes cuerpos quemados en los valles, tiernas almas burladas y vendidas, plumas de Cuauhtemoczn, cascos de Hernán Cortés, lágrimas de Marina, crueldades de Alvarado! Yo traigo aquí conmigo *no* contados cuentos, *no* descritas guerras, *no* pintados caracteres, *no* revelados lánguidos amores. Yo también tengo [...] mis lindas cautivas, mis rudos herejes, mis doncellas heridas de amores, mis historias de maravillas increíbles, de misteriosas fugas, de mágicos rescates. Tengo bajo el cielo vasto un *mundo nuevo*.¹⁸²⁹ Tengo en cuatro siglos dos epopeyas no trovadas, más héroes que hojas verdes la costa del Atlántico,¹⁸³⁰ más lagrimas que corales tiene Honduras, minas México y perlas el rumoroso río Guayabo. ¡Amante perezoso, ven a mí!¹⁸³¹

Es ging Martí nicht um einen durch die Ornamente der amerikanischen Natur geschmückten literarischen Amerikanismus,¹⁸³² um gleichsam am Schlagwort der *penachos* das vordergründig Amerikanische zu erkennen zu geben, sondern um ein lernendes und einführendes Eindringen in den verschütteten Kosmos der *indígenas*, ihre Denk- und Bewusstseinsformen, um die symbolische Substanz ihrer Kosmogonien und Schöpfungen, die als stumme Zeugen der *desdicha histórica* auch noch in die gegenwärtige Zeit hineinreichen – aber zum Sprechen gebracht werden können.¹⁸³³ Durch

¹⁸²⁵ "Poema del Niágara", VII, S. 230. Das bekannte Zitat heißt vollständig: "Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual. El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver los hombres a sí mismos; urge sacarlos del mal gobierno de la convención [...] Sólo lo genuino es fructífero". Dies bedeutet sinngemäß ein "alimentarse de sí mismo" (vgl. ebd., S. 237).

¹⁸²⁶ "La poesía", VI, S. 367. Zum Bezug zwischen *mariposa* und *águila* vgl. Teil III, S. 180.

¹⁸²⁷ Vgl. "Fragmento", VII, S. 285.

¹⁸²⁸ Dabei zeichnet sich Martí nicht nur durch eine besondere Affinität für das Indigene aus; er ist in diesem Punkt in erster Linie mit Sánchez Solís zu vergleichen. Auch das Engagement der dem *Museo Nacional* Verschiedenen dürfte hier richtungsweisend gewesen sein.

¹⁸²⁹ "Hay un México: inspire México a los claros ingenios mexicanos. [...] No se aspire a una forma nueva: sean nuevas las inspiraciones y los motivos del teatro. Hay historia que llorar, heroísmo que recordar, dolores que compadecer. Hay educación literaria abundante, y con esto pueden hacer dramaturgos y poetas brillantes vestiduras; hay innumerables hechos propios y de ellos pueden hacerse bellísimos cuerpos de vestir. [...] ¿qué azul no reflejará en los versos el cielo immaculado del seductor Valle de México? [...] Las alturas se reproducen en las entrañas: el ónix copia el celaje; y ¿será menos que piedra el generoso corazón humano? [...] ¡qué vigor y qué esplendor y qué martirio no encontrará [Roberto Esteva] en las tradiciones de esta tierra majestuosa en que nació", hieß es vorgeformt schon zum mexikanischen Theaterwesen ("Los Maurel", in: *RU*, 4 de ene. 1876, *OCEC*, III, S. 154).

¹⁸³⁰ Schon dem Indio der *Tardes Americanas* (1778) brachte eine ganz ähnliche Argumentation vor (vgl. S. 223ff., 534-536).

¹⁸³¹ "Poesía dramática americana", Guatemala, 1878, VII, S. 175. Weiter heißt es ebd., S. 176 u. 177 (bzw. *OCEC*, V, S. 227 u. 228-229): "¿Qué hacen en sus tumbas Ricab el animoso, Acxopil el prudente, Jiutemal el tenaz, Acxicuat avariento? ¿Dónde son idas la voz de los Ahaos, la respetada voz de los Calpules, aquellos cánticos de Xelajú [*OCEC*: Xelahub], aquellas arengas de Tecún Umán? ¡Chignaviucelut no tiene poeta, ni Sinacam, ni Sequechul tiene honradores! [...] todo un pasmoso teatro! [...] ¡Cruzada de unión y de resurrección! ¡trátense y familiarícense todos los poetas de nuestras tierras! [...] surjan y revivan los olvidados elementos de que por la riqueza y nuevo color de los lugares [...], por el continentalismo inevitable [...] está llamado a ser [...] un imponente teatro nacional!" Zu Chignavincelut siehe auch Anm. 1526; dem in "Poesía dramática americana" (*OCEC*) genannten Xelajú (Xelahub in *OCEC*, V; S. 370 auch als Gebiet in Quezaltenango bezeichnet) steht der in *Guatemala* genannte "Xelajuk indígena" entgegen, womit offensichtlich ein Vulkan gemeint ist (*OCEC*, V, S. 250). Einige der "olvidados elementos" deuten auf Domingo Juarros' *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala* sowie das mit Brasseur verbundene *Memorial de Tecpán Atitlán* (1873), auch bekannt als *Memorial de Sololá* bzw. *Anales de los Cakchiqueles* (engl. Ed. 1885, Brinton). Vgl. auch hier Anm. 1526.

¹⁸³² Er spricht sich etwa in "Poesía dramática americana" recht deutlich gegen "esta fácil poesía de la naturaleza" aus (*OCEC*, V, S. 225; vgl. auch *Fragmentos*, XXII, S. 59-60).

¹⁸³³ Ein erster Kontakt mit den in "Poesía dramática americana" angesprochenen Manuskripten und einer in diesen angelegten Poetologie geht einmal mehr insbesondere auf Sánchez Solís zurück: "[...] y acumula documentos, reúne manuscritos, colecciona y estudia antigüedades, prepara cuadros que copien las culminantes escenas de la muy bella historia mexicana, y a todo esto hace morada en un notable salón de gusto azteca [...] para fomentar una era nueva para las artes nacionales, [...] a la par que [...] hayan los poetas motivo de inspiración fresca y sabrosa, los pintores

die Anspielung auf offizielle geschichtliche Zeugnisse sowie das wiederholte "no" nimmt Martí hier implizit Bezug auf das Niveau bisheriger kulturpolitischer Direktiven: Die wahre Geschichte ist schon deshalb nicht enthüllt worden, weil sie lückenhaft war.¹⁸³⁴ Ein unerschöpfliches Arsenal wartet auf den "amante perezoso", den "dormido escritor americano"¹⁸³⁵ – gleichsam das Double der indianischen *raza dormida*.¹⁸³⁶ Auch zeigt sich neben der innigen emotionalen Verbindung Martí's zu dieser 'Alten Welt' nochmals, welch geradezu fantastisches Geschehen¹⁸³⁷, aber auch welch ethischen Wert die Entdeckung dieser 'Neuen Welt' offenbaren würde.

Explizit wird auch das Thema der Opferung zum zentralen Motiv des amerikanischen Themenkatalogs erhoben, wenn schon 1875 "Una visita a la exposición de Bellas Artes" in dieser Linie festhielt:

A nueva sociedad, pintura nueva. Imagínese y créese; que en todas las épocas existe lo fantástico; pero no se ate la imaginación a épocas muertas, [...]. Hoy poblamos nuestra alma de fantasmas: realicémoslos y produzcámoslos. [...] Copien la luz en el Xinantecatl y el dolor en el rostro de Quautemotzín: adivinen cómo se contraen los miembros de los que espiraban sobre la piedra de los sacrificios; arranquen a la fantasías los movimientos de compasión y las amargas lágrimas que ponían en el rostro de Marina el amor invencible a Cortés, y la lástima de sus míseros hermanos. Hay grandeza y originalidad en nuestra historia: haya vida original y potente en nuestra escuela de pintura. ¡Pinte Cordero, ya que tanto ama las tintas rojas de la luz, cómo al pie de las espigas de maíz quebrantadas por los corceles del conquistador, lloraba al caer de la tarde amargamente un indio sobre la vestidura ensangrentada del hermano que pereció en la pelea, armado de piedra y lanza contra el jinete cubierto de acero, ayudado por el trueno de Dios, y favorecido todavía por los acerados dientes de un mastín!¹⁸³⁸

Eine die Trennung überwindende, harmonische Union der Lateinamerika ausmachenden Elemente wird zur Prophetie deklariert:

Mas apenas se acercan los elementos del pueblo a la unión, acércanse y condénsanse en una gran obra profética los elementos de su Literatura. [...] ¿Se unirán, en consorcio urgente, esencial y bendito, los pueblos conexas y antiguos de América? [...] ¡Pues no vive próspera ni largamente pueblo alguno que tuerce su vía de aquello que le marcan sus orígenes, y se consagra a otro fin que aquel fatal que presentaban los elementos de que consta!¹⁸³⁹

Es ist die später ausgedrückte Formel "la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia"¹⁸⁴⁰, die hier bereits unterlegt ist.¹⁸⁴¹ Um

asuntos bellos para cuadros, los literatos nueva forma de literatura americana, [...] espacio original y nuevo donde reanimar y consolar las que hoy aparecen como desfallecidas y agotadas fuerzas del espíritu humano [...] ("Boletín", in: *RU*, 12 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 71-72).

¹⁸³⁴ Hier visiert Martí gewissermaßen eine anhand von auch indianischen Zeugnissen abgesteckte Korrektur der *memoria colectiva* an. Dies mag zwar aufgrund der implizierten Heldennarrativik ideologische Züge eines Konstrukts aufweisen, transportiert aber über die Inwertsetzung der indigenen Geschichte dennoch eine sehr ethisch ausgerichtete Komponente.

¹⁸³⁵ Altamirano hatte etwa von Mexiko als einem "campo virgen" für die Dichter gesprochen (vgl. dazu Perales, *Asociaciones*, S. 74; in diesem Sinn auch González Obregón, vgl. ebd., S. 160-161).

¹⁸³⁶ Die *pereza* wird noch einmal aufgenommen und als negatives Charakteristikum der dem Indianischen abgewandten Schriftsteller gesetzt.

¹⁸³⁷ "[...] ¡qué vigorosa escena, asombro y alimento de los siglos, no podría surgir de los riquísimos veneros de inspiración que casi intactos guarda la historia de la larga infancia y trabajosa juventud de América! ¡Qué terribles tragedias, con nuevos e históricos resortes! [...] savia permanente al teatro nuevo, que calentaría, puesto que América está destinada a vivificarlo y calentarlo todo, la fatigada fantasía europea!" ("Poesía dramática", *OCEC*, V, S. 226-227).

¹⁸³⁸ In: *RU*, 29 de dic., VI, S. 390; *OCEC*, III, S. 141.

¹⁸³⁹ "Cuaderno de apuntes 5", 1881 [o.O.], XXI, S. 164. Bezug zum Thema des *mestizaje* in Teil III, S. 189-198.

¹⁸⁴⁰ "Nuestra América", VI, S. 18.

¹⁸⁴¹ Martí's Konzeptionen lassen die indigene Kultur als die authentische des Kontinents erscheinen. Ein Zusammenleben – hier dürfte nochmals ein Postulat greifen wie das des "en amistad" zu vollziehenden "acercamiento universal [de] los pueblos todos" (VI, S. 153) – ist für ihn gerade aufgrund der historischen Entwicklungen jedoch unumgänglich. Der Imperativ der Integration oder *Konziliation* bedeutet etwa auch, dass das von Chac-Mool symbolisierte Versprechen von Rache an den Weißen abgelehnt und durch eine Zukunft von Union mit dem "blanco bueno" ersetzt wird (so im "Cuaderno de apuntes 16", XXI, S. 359-360). Martí optiert keineswegs für eine isoliert autonome Entwicklung der präkolumbischen Ethnien; indigene Parallelgesellschaften strebt er nicht an. Ein Indio, "que sabe francés" (*Guatemala*, *OCEC*, V, S. 266), wird nicht als Symbol von Kultur- und Identitätsverlust bzw. Leugnung des 'traditionellen' Indios verhandelt, sondern als Bildungsmodell, welches gegenüber internationalen Bildungsinstanzen offen ist (und daher durchaus auch, aber nicht an erster Stelle der Lektüre von Hugo). Dies bedeutet, dass gesamtgesellschaftlich eine Entwicklung zu mehr Homogenität indirekt gegeben (und wohl auch kaum zu umgehen) ist. Was Martí's *ideario americano* auszeichnet, ist die Tatsache, dass dies auch für die Weißen bzw. Kreolen gilt (nicht nur für 'sie', sondern auch für 'uns'). Nicht nur implizieren seine Konzeptionen eine vor allem in die zukünftige Entwicklung projizierte (und

abschließend noch einmal auf die Ebene *el indio – América* zurückzukommen, bleibt auch im kulturellen Bereich festzuhalten, dass ohne eine ganzheitliche Integration der endogenen, autochthonen Faktoren, ohne die Konstituierung eines gemeinsamen Kulturraums ein wahrhaft amerikanischer Identitätsausdruck – jene *alma propia* – unmöglich bleibt. "Por ahí se ha de ir la poesía, y en eso hay más de lo que los poetas se figuran."¹⁸⁴² So kann man mit Martí selbst ergänzend hinzufügen – und dies scheint mir der fundamentale Unterschied zu den früheren und auch den ähnlichen Amerikanisierungsprojekten zu sein –, dass seine *Madre América* in Wirklichkeit die Indios sind:

[...] y con decir que hablaré de mi inmensa madre América digo que hablaré de ellos—los dolores sin cuento, de la olvidada y triste raza india, que con su apatía y silencio protesta de la propia vida de que se les privó.¹⁸⁴³

Die Berufung auf diese ureigenen Wurzeln stellt nach Martí die wahre Dekolonisation dar. Die indianische Kultur erscheint als Schlüssel zur amerikanischen Identität und der Kultur, die seinerzeit unter dem Stichwort 'national' bzw. 'originell' diskutiert wurde. Werden diese Faktoren weiterhin in kolonialistischen Bahnen oder mit dem getrübbten Blick und den "palabras ajenas" einer 'übersetzten' europäischen (oder nordamerikanischen) Soziologie von Stelzen missachtet, wird Amerika gezwungen, lediglich Kopie fremder Geschichte zu sein – also als Amerika im Grunde inexistent.

insbesondere auf die Verantwortung der Weißen fokussierte) kreative Dynamik, welche letztlich das Aushandeln mestizischer Kulturformen (im Inneren) und den Kulturkontakt mit der Welt als einen dialogischen Prozess von stets erneuerten und erneuerbaren, inter- und transkulturellen Bezugspunkten postuliert ("injértese en nuestras repúblicas el mundo"; "se imita demasiado", "la salvación está en crear": produktiv vs. rezeptiv). Eine Abschaffung oder Unterdrückung des Spanischen oder Europäischen würde den historischen Fakten zuwiderlaufen, welche vielmehr in Bahnen einer angemessenen, kontextualisierten Adaptation zu lenken sind. Martí's zentrale, insbesondere an mexikanische Entwicklungen anknüpfende und nachgerade als Forderung zu verstehende Konstatierung – man denke nochmals an einen Kritikpunkt wie "aunque nadie habla la lengua india del país" – richtet sich jedoch nicht auf die Hispanisierung der Indios, sondern das Erlernen und Beherrschen der indigenen Sprachen und (im weitesten Sinne sowie als in gleich mehrere und in dieser Arbeit angesprochene Unterzweige aufgeteilt zu verstehen) des Indianischen seitens der europäisierten Kreolen: "Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio" ("Nuestra América", VI, S. 21). Beide kulturellen Stränge müssen zur Geltung kommen, um die innere Asymmetrie aufzuheben. Wogegen Martí sich stellt, ist die Abqualifizierung und den Ausschluss des Indianischen. Diese Formel des *aprender indio* entspricht nicht nur im höchsten Maße dem Programm von Martí selbst; es verdeutlicht das, was Fornet-Betancourt treffend als einen "proceso vivo de comunicación con y de apertura a" definiert hat: interkulturell, grenzüberschreitend; *con*: integrativ; *a*: offen, auf den anderen zu ("José Martí y la filosofía", hier in: Ette, Heydenreich, *José Martí 1895/1995*, S. 52 [Herv. Fornet]). Letztlich erscheint also die martianische Auffassung eines harmonischen *mestizaje* als Stichwort und damit die Aufhebung der Antithese Indianisch vs. Europäisch durch Synthese (wie es nicht nur Knight in "Racism, Revolution, and *Indigenismo*", S. 85, etwa auch für das spätere Programm der Mexikanischen Revolution formuliert hat, sondern in den Grundzügen den von führenden Mexikanern geradezu traditionell vorgebrachten Lösungsvorschlägen entspricht). Wenn, wie festgehalten werden konnte, das Bildungswesen die Basis der *regeneración de los indios* ausmacht und dabei durchaus auch ambivalente Komponenten impliziert, ist es gerade der Bildungssektor, welcher auf die Präsenz indigener Völker, Kulturen und Geschichte (und damit die realen Bedingungen) ausgerichtet werden soll. Das auf die Formel "la historia de América, de los incas acá" gebrachte Bildungswesen bildet also, in einem zweiten Schritt, die Basis dafür, dass eine bewusste Rekulturierung im Sinne Martí's überhaupt erst stattfinden kann. Denn ebenso wie die (exotischen) Kreolen müssen demnach die Indios in einem kontextbezogenen, amerikanischen, d.h. autochthon fundierten Curriculum an ihre vergangene Antike wieder herangeführt werden (was durchaus Sinn macht, bedenkt man die hohe Analphabetenrate der Zeit und die damit auch fehlenden Kenntnisse zur präkolumbischen Geschichte – Quetzalcoatl und Tlaloc eingeschlossen – der Indios selbst; vgl. dazu auch die Anmerkung in Knight, S. 110): "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana" ("Nuestra América", VI, S. 18). Wenn auf der anderen Seite die gesellschaftliche und mestizisierende Integration von traditioneller orientierten Ethnien, welche (und dies belegen genügend Beispiele) zumindest grundlegende Komponenten ihrer alten Kultur und Religion in die Gegenwart retten konnten, also auch Akkulturation, mithin Dekulturation und kulturelle oder bildungsinhaltliche 'Verweißung' bedeutet (Beispiele: Juárez, Sánchez Solís, Mendoza, Ramírez, Altamirano), findet diese 'Deindianisierung' ihren Gegenpart in der 'Indianisierung' und (gewissermaßen seitenverkehrten) Akkulturation der Kreolen (hier könnten Troncoso, Chavero und auch Martí genannt werden). Die Dekulturation der Indios wird durch ihre Rekulturierung zumindest aufgefangen (und dies ferner im Rahmen von "Academias de indios": in "Mente latina") und über die indigene Akkulturation der *criollos* ergänzt. Eine kulturelle Verschiebung gilt für beide Seiten, wenn das unterlegte Konzept das von beidseitiger Annäherung und Reziprozität ist. Martí's Entwürfe bedeuten letztlich den Versuch, sowohl das Fetischisieren ethnischer und ethnisierender Differenz sowie festgeschriebener Partikularität (für die Indios) als auch eurozentristische Uniformierung auszugleichen und zu regulieren: weder abkapselnder Ethnozentrismus geschlossener Gemeinschaften noch nach europäischen Maßstäben verabsolutierender und damit totalitär behafteter, kolonisierender 'Universalismus'. Und "Mente latina" formuliert einen gerade für den "espíritu nuevo" ganz maßgeblichen Grundsatz: die "absoluta e indispensable consagración del respeto al pensamiento ajeno" (VI, S. 25).

¹⁸⁴² *Fragmentos*, Nueva York, größtenteils wohl 1885-1895, XXII, S. 33-34.

¹⁸⁴³ "Apuntes varios"/"Para las conferencias sobre América", XIX, S. 444; OCEC, VI, S. 92.

Teil V

Der Sonnenadler und die Asche Quetzacóatl: indigene Interferenzen und Verwandlungen in der Lyrik José Martí

1. INDIGENE METAMORPHOSEN: SONNE, ADLER, SEELE, BLUME

Los Aztecas, que tuvieron una mitología no menos bella que la griega,
y un Netzahualcóyotl no menos profundo que Platón.
José Martí

In einem abschließenden Bereich soll es nun darum gehen, anhand konkreter Beispiele näher zu untersuchen, inwieweit Martí selbst seinen Forderungen, welche auf die Integration des indigenen Elements in die lateinamerikanische – und auf einer höheren Ebene: die universelle – Kultur abzielen, nachgekommen ist. Kann insbesondere in der Lyrik Martí sein Anspruch auf eine kulturpolitische Integration des Indigenen als erfüllt angesehen werden? Fragen nach der intratextuellen Einbettung lyrischer Elemente, der Relation zwischen poetischer Praxis und poetologischer Theorie, zwischen Prosa (Prätex) und Poesie sollen in den folgenden, grob in Themenbereiche eingeteilten Ausführungen die Klärung dieses Aspekts unterstützen. Denn gerade die poetologischen Betrachtungen und Einforderungen bieten einen hervorragenden (und auch sehr offensichtlichen) Zugang zu weiten Teilen der Lyrik und der darin verarbeiteten Motive. Der hinsichtlich der indigenen Thematik bis heute kaum eingelöste Vergleich der theoretischen Ebene und der textuellen Umsetzung ist umso erstaunlicher, als auch die poetologischen Artikulationen selbst nicht nur eindeutig einem konkreten kulturellen, sondern auch einem interkulturellen Raum zuzuordnen sind. Generell postulierte Martí indigen verankerte Chroniken, Manuskripte, Legenden und die (zumindest im offiziellen Kanon) unbekannte, nicht erzählte Geschichte als Matrix des dichterischen Schaffens:¹⁸⁴⁴

Hojeando cronicones, desempolvando manuscritos, reanimando cuentos, admirando héroes incógnitos, recogiendo muy tristes leyendas la poesía dramática [...] con el fragor de su combate interno, con su potencia resucitadora [...] abraza tiernamente al dormido escritor americano,

um ihr Wort an ebendiesen schlafenden, unbewussten Dichter zu richten: "Tengo bajo el cielo vasto un mundo nuevo."¹⁸⁴⁵ Was Martí hinsichtlich der Malerei festhielt, kann auf eine allgemein kulturelle Ebene übertragen und als paratextueller Schlüssel gelesen werden:

¿por qué *huir del medio* en que se produce la inspiración real? [...] Imagínesse y créese; que en todas las épocas existe lo fantástico; pero no se ate la imaginación a épocas muertas [de "las vírgenes católicas", del dogma] [...].

¹⁸⁴⁴ Wenn das Thema des Indigenen in der Martí-Forschung deutlich unterrepräsentiert ist, gilt Ähnliches für den Bereich Mexiko, wobei dieses (breite) Themenfeld der mexikanischen 'Phase' Martí aufgrund seiner Bibliothek und deutlicher Hinweise auf etwa die *Anales del Museo Nacional de México* oder die New Yorker *Lenox Library* zeitlich ohnehin nicht strikt zu begrenzen ist und auf spätere 'Phasen' ausgedehnt werden müsste. Wird "[...] die Produktion gerade der mexikanischen Zeit ihres eigenen Wertes, ihres eigenen Ortes innerhalb des Œuvre beraubt" (Ette, "Körper und Schreiben", S. 103-104), dann gilt dies umso mehr für das Thema der Indios und ihrer Kultur, die in den dazu publizierten Arbeiten wiederholt ihres eigenen (ästhetischen, epistemologischen, kulturellen) Wertes – sowohl für Martí als auch den Leser – beraubt werden. Dass innerhalb der dabei implizierten ideologisch verkürzten Lektüre mitunter die Sicht der gleichzeitig angeprangerten Kolonialisten gespiegelt und wiederholt wird, bemerken die Autoren selbst kaum. Entzieht sich Retamar auch in einem wohlkalkulierten Geständnis dem Vorwurf mangelnder Kenntnisse hinsichtlich indigener Persönlichkeiten (*Calibán*), interessieren Netzahualcóyotl und Quetzalcóatl in dieser Sicht nicht. Eines der Verdienste Martí besteht jedoch gerade darin, den eigenen Wert der indianischen Kulturen demonstriert und zu ihrer Kenntnis beigetragen zu haben.

¹⁸⁴⁵ "Poesía dramática americana", Guatemala, 1878, *Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba (im Folgenden stets mitangegeben als *OCE*N; Edición Crítica weiterhin *OCE*C), VII, S. 175.

Copien la luz en el Xinantecatli y el dolor en el rostro de Quautemotzín: *adivinen cómo se contraen los miembros de los que espiraban sobre la piedra de los sacrificios*;¹⁸⁴⁶ [...] Hay grandeza y originalidad en nuestra historia: haya vida original y potente en nuestra escuela de pintura. ¡Pinte Cordero [...] cómo al pie de las espigas de maíz quebrantadas por los corceles del conquistador, lloraba al caer de la tarde amargamente un indio sobre la vestidura ensangrentada del hermano que pereció en la pelea, armado de piedra y lanza contra el jinete cubierto de acero, ayudado por el trueno de Dios, y favorecido todavía por los acerados dientes de un mastín!¹⁸⁴⁷

Wie sich bereits anhand einiger Beispiele seiner Prosa zeigte, verwendet Martí im Zusammenhang mit der Welt der antiken Völker *Nuestra Americas* Motive wie "colibríes", "arco iris", "penacho", "camino de las almas", "flor", "lirio", "águila", "mariposa", "sol", "oro", "pájaro", "estrella" oder "serpientes", welche sich auch in seinen Gedichten als *palabras-signos*¹⁸⁴⁸ herausstellen. Diese *palabras-signos* zeichnen sich durch eine ungewöhnliche Häufung in den martianischen Texten und/oder dadurch aus, dass sie von Martí entweder konsequent mit indigenen Themenbereichen verknüpft oder programmatisch eingesetzt werden. Doch was verbirgt sich hinter diesen Symbolen? – "¿qué quiso decir Martí realmente?"¹⁸⁴⁹ Eine zusätzliche Fragestellung ergibt sich durch die Kombination bestimmter Metaphern, die Martí's Gedichten zugrunde liegt und mit einem indigenen Bedeutungsrahmen korrespondiert. Gerade die Verdichtung bestimmter Symbole zu ganzen Themenkomplexen scheint insbesondere auf einen entsprechend bedeutungstragenden Hintergrund zu verweisen. Um solcherlei Fragen genauer beantworten zu können, seien hier vorerst die wichtigsten Nahuatl-Motive sowie die Art und Weise, wie sie verknüpft und strukturiert sind, dargelegt.¹⁸⁵⁰

EL ÁGUILA: Innerhalb der indianischen Vogelmotivik nimmt (auch) der geradezu omnipräsente Adler *Cuauhtli* einen besonderen Raum ein. Er repräsentiert (oder vielmehr ist) die Sonne und gilt als Sonnenvogel schlechthin.¹⁸⁵¹ Mit dem Begriff *cuautlehuamitl*, "águila que tiene flechas de fuego", "designaban al sol al saludarlo todas las mañanas cuando aparecía en el oriente: ¡Águila de dardos de fuego!"¹⁸⁵² Gemeinsam mit dem *tigre* besetzt er zudem semantisch den Komplex des Blumenkrieges *xochiyaoyotl*, die *guerra florida*,¹⁸⁵³ welche – komprimiert formuliert – den *heiligen oder kosmischen*

¹⁸⁴⁶ In der Zitation von Luis Ángel Argüelles Espinosa wurde diese interessante Forderung ausgelassen ("José Martí, cronista de la vida mexicana [1875-1876], S. 184).

¹⁸⁴⁷ "Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: *RU*, 29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 141 (Herv. S.G.). Ein halbes Jahr vorher mündete das Engagement von Sánchez Solís in folgende Betrachtungen: "[...] con verdadero amor mantiene la idea de despertar la atención sobre la no bien estimada raza indígena: y acumula documentos, reúne manuscritos, colecciona y estudia antigüedades, prepara cuadros que copien las culminantes escenas de la muy bella historia mexicana, y a todo esto hace morada en un notable salón de gusto azteca [...] para fomentar una *era nueva para las artes nacionales* [...] a la par que con el trato continuo con las cosas patrias, se alimente la vida nacional, hayan los poetas motivo de inspiración fresca y sabrosa, los pintores asuntos bellos para cuadros, los literatos *nueva forma de literatura americana*, [...] espacio *original y nuevo* [...]" ("Boletín", in: *RU*, 12 de jun. 1875, *OCEC*, II, S. 71-72 [Herv. S.G.]).

¹⁸⁴⁸ Vgl. Acosta, Leonardo, "Martí descolonizador. Apuntes sobre el simbolismo náhuatl en la poesía de Martí", in: *Casa de la Américas* 73 (1972), S. 31.

¹⁸⁴⁹ Ebd., S. 30. Diese von Acosta aufgeworfene und – im Hinblick auf lyrische Kompositionen wenig prädestiniert – geradezu simple Frage scheint mir insbesondere aufgrund der interkulturellen Beziehungen der *vita* und des Werkes von Martí für das hier zu diskutierende Thema durchaus berechtigt.

¹⁸⁵⁰ Aufgrund der Vielzahl an Motiven und ihrer äußerst komplexen, geradezu netzartigen Strukturierung – was ebenso für die den martianischen Schriften extrahierten Beispiele wie die indigenen Kosmogonien selbst gilt – ist der Aufbau dieses Teils der Arbeit nur mit diversen Abstrichen zu vollbringen. Um die angeführten Gedichte nicht gänzlich zu fragmentieren und um ein Minimum an Zusammenhang zu gewährleisten, werden zahlreiche, keineswegs als zusätzliche zu denkende Informationen hinsichtlich der von Martí verarbeiteten Motive in den Fußnoten abgehandelt. Die nur anhand von eher groben Themenbereichen orientierte Einteilung dieses Teilbereichs ist ebenfalls ein Zugeständnis an die Komplexität der behandelten Motive.

¹⁸⁵¹ Was bei den Azteken und Tolteken der Adler ist, entspricht im Mayabereich dem Papagei (vgl. Cordan, *Popol Vuh. Das Buch des Rates*, S. 172). Ich werde weiterhin auf die deutsche Ausgabe zurückgreifen, da sie erstens sehr leicht zugänglich ist und der von Cordan wiederholt komparatistisch angelegte Kommentar Bezüge zum Nahuatl-Bereich erlaubt. Auf die spanische Version des *Popol Vuh (El libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana)*, die dem von Martí (auch) benutzten Text Brasseur de Bourbourg von 1861 folgt, wird in diesem Teilbereich Bezug genommen, insofern sie insbesondere Einblick in den Kommentar Brasseurs gibt. Als Ergänzung kann der von Krickeberg verfasste Kommentar zu einigen Kapiteln der von Brasseur publizierten Ausgabe des *Popol Vuh* gelten (*Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, Jena 1928, S. 355ff.).

¹⁸⁵² Robelo, Cecilio A., *Diccionario de mitología nahoa*, S. 134 (vgl. auch Anm. 1889). Im vorliegenden Teil werden nur die von der Verfasserin vorgenommenen Hervorhebungen angegeben.

¹⁸⁵³ Oder "batalla de flores", von *xochitl*=Blume und *yaoyotl*=Krieg (*Anales de Cuauhtitlan*, S. 58; Orozco y Berra, Manuel, "El

Kampf oder *Krieg* zwischen Himmel und Erde symbolisiert und die Entstehung der beiden aztekischen Kriegerkassen der Adler und Tiger (oder Jaguare¹⁸⁵⁴) motivierte.¹⁸⁵⁵ "They go were are the flowers¹⁸⁵⁶ [...] they are known as flowers of wise counsel in the affairs of war [...] famed as flowers on the field of battle", heißt es in dem bei Brinton angeführten Gedicht "Tezozomocli ic motecpac"¹⁸⁵⁷ über die mexikanischen Krieger. Gerade der Adler ist vom Komplex des Krieges, der altmexikanischen (Menschen-)Opferung und – damit einhergehend – den *flores* und der Sonne nicht zu trennen;¹⁸⁵⁸ er ist geradewegs Synonym dafür. Einige der Gebäude des *Templo Mayor* nannten sich *cuauhxicalco*, "en la jícara ó vaso de las águilas". Der Opfer- oder Blutstein *cuauhxicalli* war der Sonne gewidmet.¹⁸⁵⁹ Der Adler ist weiterhin emblematisch verknüpft mit dem mythologischen Komplex des *árbol del mundo*.¹⁸⁶⁰ Einen ganz konkreten Hinweis auf die Kriegerkassen bietet Martí bereits in einem seiner bekannten Prosatexte – "Las ruinas indias":

[...] tres guerreros con cascos de madera,¹⁸⁶¹ uno con forma de cabeza de serpiente, y otro de lobo, y otro de tigre, y por afuera la piel, pero con el casco de modo que se les viese encima de la oreja las tres rayas que eran entonces la señal del valor.¹⁸⁶²

Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 28). In den von Gumesindo Mendoza und Luis Felipe Sánchez Solís übersetzten *Anales de Cuauhtitlan* (S. 67) wird eine "grande guerra de sangre" bzw. "una guerra formal" dem Krieg des Typs *xochiyaoyotl* entgegengesetzt. Der Blumenkrieg diente der Beschaffung von Opfern (auch in Zeiten des Friedens). Er war vor allem ein religiöser (vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 813). Die zur Opferung, zum 'Blumentod' Bestimmten nannte man *xochimique* (Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphia 1887, S. 95 u. 141 [ANP]). In den *Anales de Cuauhtitlan* wird die *guerra florida=xochiyaoyotl* jedoch auch als eine Art Spiel postuliert ("casi jugaban", "parecía un juguete"; S. 58). Sie implizierte aber wohl eher eine kampftechnische 'Übung'.

¹⁸⁵⁴ Der Begriff *ocelotl* bezieht sich auf beide Tiere. So gibt Cordan als Erklärung des Namens Ixbalanqué: "dem Jaguar ähnlich. Tigrillo, Ozolote" *Buch des Rates*, S. 172); "*balam*, tigre o jaguar", "Tigrito" bei Brasseur (*El libro sagrado*, S. 363). Bei Jesús Sánchez heißt es zum *ocelotl* schlicht: "tigre americano" ("Glosario de voces castellanas derivadas del idioma Nahuatl ó Mexicano", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 2^a [1883], S. 64). Auch andere Quellen übersetzen *ocelotl* als *tigre*. Eine ähnliche Konstellation herrscht offensichtlich beim Begriffspaar Jaguar-Puma. Wenn vom *lobo* die Rede ist, sollte zudem der mexikanische *coyotl/coyote* mitgedacht werden. Dementsprechend liest sich in Martí's "El hombre antiguo de América": "[...] desentendiéndose a golpes de pedernal del tigrillo y el puma [...] vivió errante por las selvas de América el hombre primitivo en las edades cuaternarias" (*OCEAN*, VIII, S. 332).

¹⁸⁵⁵ So bei Acosta "El simbolismo náhuatl", S. 33; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 134; Brinton *MNW: The Myths of the New World. The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas*, New York 1976 [1868], S. 103ff. In einer gleichfalls bei Brinton angeführten altmexikanischen Überlieferung lassen Begriffe wie Adler oder Jaguar/Tiger Würde und Verdienst der Adligen erkennen (vgl. *ANP*, S. 57 u. 161).

¹⁸⁵⁶ Für Mexiko ist gar eine 'Tigerblume' (*oceloxochitl*) belegt.

¹⁸⁵⁷ "The Reign of Tezozomocli" in der Übersetzung Brintons, *ANP*, S. 89. Dieses Buch erschien 1887, also zwischen dem Druck von *Ismaelillo* (1882) und der Publikation der *Versos sencillos* (1891). Brinton gibt die Herkunft der von ihm übersetzten *songs* an: "All of them are from a MS. volume in the library of the University of Mexico, entitled *Cantares de los Mexicanos y otros opusculos*, composed of various pieces in different handwritings, which [...] were attributed by the eminent antiquary Don José F. Ramírez, to the sixteenth and seventeenth centuries. The copy I have used is that made by the late Abbé Brasseur (de Bourbourg)" (S. 48). Brinton erwähnt eine weitere, von Faustino Chimalpopoca angefertigte Kopie der *Cantares*, welche nach dem Tod von Ramírez 1880 einen neuen Besitzer fand (ebd., S. 49). Martí mag (insbesondere begünstigt durch seine Bekanntschaften) schon in Mexiko (Feb. 1875 - Dez. 1876) Zugang zu diesen Quellen gehabt haben. So hatte Icazbalceta bereits 1866 jene *Cantares* in seinen *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* aufgeführt (vgl. Brinton, *AAA*, S. 51). Auf José Fernando Ramírez, zeitweilig auch Direktor des *Museo Nacional de México*, geht die erste, von F. Galicia Chimalpopoca vorgenommene Übersetzung der *Anales de Cuauhtitlan* zurück, welche später auch Martí's Mentor Sánchez Solís bearbeitet hat.

¹⁸⁵⁸ Der Kriegertod und der Opfertod wurden in ihrem Wert gleichgestellt und erscheinen oftmals als Synonyme.

¹⁸⁵⁹ Vgl. Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877), S. 3-36; Chavero, *Calendario azteca. Ensayo arqueológico* (21876), S. 12; Robelo, *Diccionario*, S. 134 u. 135.

¹⁸⁶⁰ Das gilt auch für das noch näher zu erläuternde Kreuz: Zu den Paraphernalien des zunächst zu nennenden Wasser- und Regengottes Tlaloc zählt ein gleichschenkliges Kreuz, welches als auf die Konzeptionen des Lebensbaums deutend interpretiert werden kann (vgl. Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 473; Mendoza, Gumesindo; Sánchez, Jesús, "Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional de México" [notas Alfredo Chavero], in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 484; Robelo, *Diccionario*, S. 567ff.). Von diesem Komplex lässt sich leicht auf das Motiv des Berges schließen.

¹⁸⁶¹ Der *penacho* ist hier sofort hinzuzudenken. In Martí's "Discurso pronunciado en honor de México" erscheinen die amerikanischen Republiken denn als im Dienste der aztekischen Krieger stehend: "[...] como los guerreros de manto y penacho de diversos climas [?] se juntaban al pie del ahuehuete [...]" (*OCEAN*, VII, S. 67).

¹⁸⁶² *OCEAN*, XVIII, S. 383; siehe auch "Guatemala, la tierra del quetzal", *OCEAN*, VII, S. 182: "un cuadro en que los indios, sin más coraza que un peto de lana, ni más casco que una cabeza de jaguar [...]". Im "Discurso en honor de México", der dieses Land als "tierra como de oro y plumas" charakterisiert und (um nochmals auf eines der Buchprojekte Martí's anzuspielen) die *Vida y costumbres* von Tenochtitlan referiert, berichtet er von den "guerreros de escudo de águila, que volvían en triunfo, con su ofrenda de víctimas" (*OCEAN*, VII, S. 65). Die *Anales de Cuauhtitlan* berichten von einem Traum Tezozomocli's, in welchem als Zeichen von Krieg ein Adler, ein Tiger und ein Wolf ("un lobo" – der *coyote*) erscheinen (S. 71). Die Darstellung von Sonnenkriegern und ihren typischen Insignien, gewissermaßen verkleidet als Tiger und

LA MARIPOSA: Der Schmetterling, ein weiteres, in der indianischen Vorstellungswelt omnipräsentes Lufttier, deutet zunächst auf das Feuer und die Flamme. Des Weiteren wird er mit der noch des Öfteren zu kommentierenden, sich an die 'Metamorphose' anschließenden Verwandlung in Lichtenergie¹⁸⁶³ assoziiert. Er erscheint daher auch in den Opfer- und Sonnenkomplex eingebettet (und verweist somit indirekt auch auf die Seele und deren Potenzial).¹⁸⁶⁴ Der *papalotl* steht zudem für Bewegung;¹⁸⁶⁵ er mag ebenso als Symbol der Sonne fungieren wie ihrer *movimientos*. Als Attribut wird er mehreren Gottheiten beigegeben: Der 'Obsidianschmetterling' Itzapapalotl, ebenso aztekische Erd- und Todes- wie Feuergöttin und Herrin der in Sterne transformierten Seelen¹⁸⁶⁶, gebar mittels eines Obsidianmessers – (auch) Symbol von Lebenskraft und Seele – 1600 Halbgötter bzw. -göttinnen.¹⁸⁶⁷ Sie wird als *mariposa* oder Frau mit Opfermesser und einem Herzen auf ihrem Rock¹⁸⁶⁸ repräsentiert.¹⁸⁶⁹ Der Kopfputz der Blumengöttin Xochiquetzalli¹⁸⁷⁰ – auch mit der 'aufrechtstehenden Blume' assoziiert¹⁸⁷¹ – wurde unter anderem mit zwei Schmetterlingen geschmückt.¹⁸⁷²

LAS PLUMAS:¹⁸⁷³ Die Federn repräsentieren (darin dem Adler ähnlich oder auch dessen Substitut)

-
- Adler, findet sich recht häufig in den alten Kodizes. Die Gesichter der Krieger schauten aus dem Schnabel bzw. Maul der Adler- und Tigerhelme heraus (siehe dazu auch Mendoza, G.; Sánchez, J., "Catálogo" (notas A. Chavero), in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a (1882), S. 472). Zur ersten näheren Verdeutlichung kann die in *Die blutige Herrschaft der Azteken* angegebene Beschreibung dienen: "Die Gesichter der Krieger starren aus geöffneten Schnäbeln, und ihre Arme stecken in mit Federn geschmückten Ärmeln, die wie Adlerschwinge ausgebreitet sind" (S. 94). Ein in neuerer Zeit entdeckter, in Form einer Tonfigur gestalteter Adlerkrieger winkelt seine gefiederten Arme an, "als wolle er sich jeden Augenblick in die Lüfte erheben" (ebd., S. 123). Mancherlei Helme scheinen eher aus einem eisenartigen Metall gefertigt worden zu sein (ein Thema, welches wiederholt anzusprechen bleibt).
- ¹⁸⁶³ Besondere Bedeutung kommen dabei der Sonne und der Venus zu. In kalendarischen Darstellungen der altmexikanischen Kultur repräsentiert sowohl die *estrella matutina* als auch die *estrella vespertina* zudem Quetzalcoatl. Auch dieses Datum war im 19. Jahrhundert bereits bekannt und zugänglich (vgl. z.B. Alfredo Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 18, 31-32 u. 42; ders. "La Piedra del Sol. Estudio arqueológico", in: *Anales del Museo Nacional de México* t. III, entr. 1^a [1882], S. 15 u. 25; ebenso Mendoza, Gumesindo, "Mitos de los nahoas", ebd., S. 31-36; *Anales de Cuauhtitlan*, S. 22).
- ¹⁸⁶⁴ Es wurde etwa auch von der Verwandlung der Adler(krieger) in Schmetterlinge berichtet. Vor dieser Folie wird denn nachvollziehbar, warum Martí in *Guatemala* die indigene "raza nueva" als "larva de águila" zeichnet, die zur "mariposa" wird (*OCEAN*, VII, S. 118; *OCEC*, V, S. 240).
- ¹⁸⁶⁵ Vgl. Robelo, Cecilio A., *Diccionario de mitología nahoá*, México, Porrúa, 1982, 1905, Imprenta del Museo Nacional, S. 326. Robelo war Mitarbeiter der mexikanischen *Sociedad de Geografía y Estadística* und ebenso wie J. Fernando Ramírez, Alfonso Herrera, García Icazbalceta, M. Orozco y Berra, F. del Paso y Troncoso, José M. Vigil, Chavero, Justo Sierra, Francisco Sosa oder José Peón Contreras Mitglied der *Academia Mexicana* (vgl. Perales Ojeda, *Asociaciones literarias*, S. 133-137). Zur *Sociedad de Geografía y Estadística* und einigen der Genannten hatte Martí nachweislich und mitunter enge Verbindungen. Mit diesem *Diccionario* erweitert sich das für diese Arbeit herangezogene, vom *Museo Nacional de México* publizierte Material. Das *Diccionario* von Robelo erschien zudem in Auszügen in den *Anales del Museo* (t. II, III, *segunda época*).
- ¹⁸⁶⁶ Leonardo Acosta hatte etwa die Metamorphose der *mariposa* mit der des Morgensterns in Verbindung gesetzt (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 33).
- ¹⁸⁶⁷ Auf eine Variante dieses Mythos mag sich Martí in der "Correspondencia particular de *El Partido Liberal*" (México) beziehen: "y aquel lindo bullicio de 'las sesenta mil ánimas!'" (*EEU*, S. 777).
- ¹⁸⁶⁸ Chavero zählte zu den Attributen von Itzapapalotl auch den Totenschädel (vgl. "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 484).
- ¹⁸⁶⁹ Vgl. Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 222-223. Es existieren Varianten dieses Mythos: So konnte das Opfermesser bzw. der Feuerstein (*pedernal, tecpatl*) – Symbol des Feuers und des entsprechenden Gottes – auch Omecihuatl, der weiblichen Seite des obersten Gottes, entspringen (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 481). In *The Gospel of the Toltecs. The Life and Teachings of Quetzalcoatl* (Rochester 2002, S. 161) gibt Frank Díaz ein etwas anders gelagertes Beispiel für die metaphorischen Kompositionen des Nahuatl: "'Obsidian butterfly.' This deity represents the incarnation and the human birth. *Itz*, 'stone,' is the body, while *papalotl*, 'butterfly,' is the immortal soul." Schon in der ersten Spalte der *Anales de Cuauhtitlan* wird Itzapapalotl abgehandelt. Nach Chimalpopoca leitet sich der Begriff ab aus "*ixtil*, navaja" und "*papalotl*, mariposa" (S. 11).
- ¹⁸⁷⁰ Wie bereits angesprochen, fanden indianische Begriffe sowohl in kolonialzeitlichen Quellen als auch in der wissenschaftlichen Literatur verschiedene Schreibweisen. Um die Orthografie nicht weiter zu verkomplizieren, führen die Namen von Göttern in Anlehnung an das heutige Spanisch einen Akzent (wie es in entsprechender Literatur auch üblich ist). Im Falle von Figuren des Maya-Bereiches folge ich Cordan (und zum Teil Bellinger), im Falle von Zitationen der jeweiligen Orthografie des Autors.
- ¹⁸⁷¹ Zur Bezeichnung 'aufrecht stehende Blume' vgl. z.B. Robelo, *Diccionario*, S. 813).
- ¹⁸⁷² Ebd., S. 326.
- ¹⁸⁷³ Auch in altmexikanischen Listen von Tributzahlungen fallen Motive auf wie: *oro*, *pluma*, *flor*, *pedra preciosa*, *plumas de quetzal*, *esmeraldas*, *corales*, *amatistas* sowie eine ganze Bandbreite von Federn (vgl. auch Arrom, José Juan, *Certidumbre de América. Estudios de letras, folklore y cultura*, La Habana, 1980 [1959], S. 99-100). Wenn solcherlei Motiven eine allein dekorative Funktion zugeschrieben wird, geht dies auf eine mangelhafte Auseinandersetzung mit der indigenen Kultur zurück. Die *esmeralda* gehört neben *oro*, *plata*, *turquesa*, *coral*, *amatista*, *jade* oder *ópalo* zu den in indigenen Texten häufig genannten Edelsteinen.

übernatürliche Sonnenattribute und sind daher dem Sonnenkult zu eigen; Federornamente verweisen auf einen über- oder 'außer'-menschlichen Zustand, der neben dem Opferungsbereich etwa auch den göttlicher Schöpfung betrifft: "plumas resplandecientes que son como álas"¹⁸⁷⁴, können daher als Symbol eines Aufstiegs zu einer höheren Realität verstanden werden.¹⁸⁷⁵ Auch als ein Emblem der Seele tritt die Feder in Erscheinung; im Mythos von der Geburt des Huitzilopochtli, *dios-colibrí*¹⁸⁷⁶ und Kriegs- bzw. Sonnengott der Azteken, versinnbildlicht eine Feder die Seele, die in den Körper der Göttin Coatlicue eindringt und so den Gott hervorbringt. Weitere Gestalten der Seele sind: der *pájaro*¹⁸⁷⁷ und die *piedra preciosa* – das Herz¹⁸⁷⁸. Dieses Seelenhafte muss stets mitbedacht werden.¹⁸⁷⁹

*EL PÁJARO*¹⁸⁸⁰: Es wird schnell deutlich, wie sehr im martianischen Kosmos Vögel (vor allem der Adler) und damit einhergehende Attribute wie Flügel mit dem Aufstieg zur Sonne – und damit einem Komplex von atmosphärischer Bewegung (Ausdehnung, Freiheit, auch innere Größe, Bereich der Ethik¹⁸⁸¹) zusammenhängen. Für das indigene Denken ist dieser Aufstieg durch Konzeptionen von

¹⁸⁷⁴ Robelo, *Diccionario*, S. 615.

¹⁸⁷⁵ Vgl. Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 33.

¹⁸⁷⁶ Er hieß der 'Kolibrilinke' (vgl. z.B. das Nachwort in Prescott, *Die Eroberung Mexikos*, S. 372); auch 'Kolibri zur Linken des Südens'. Zum Kolibri *huitzitzillin* vgl. auch Teil IV, Anm. 1464.

¹⁸⁷⁷ Ein ganz deutlich auch mit Quetzalcóatl in Verbindung gebrachtes Lufttier. Dies zeigt sich schon daran, dass von diesem berichtet wird, er opfere nur Schmetterlinge, Schlangen und Vögel (z.B. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 8).

¹⁸⁷⁸ Die dem Herzen geltenden Bezeichnungen der Nahuas lassen auch ohne nähere Kommentare eine reichhaltige Semantik der Seele erahnen. Die Assoziation von Herz und Edelstein und damit der Seele ist überdeutlich. Chavero gibt eine bei Sahagún zu findende, an die 'Beichtenden' gerichtete Priesterformel der Nahuas an: "Tu padre y madre *Quetzalcoatl* [...] te formó como una piedra preciosa, y como una cuenta de oro de mucho valor" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 23). In die Urne eines eingeäscherten Toten legte man einen Edelstein: 1) "representaba el corazón del que moría" (Mendoza, "Cosmogonía azteca" in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 349); 2) "que le había de servir de corazón en el otro mundo" (Robelo, *Diccionario*, S. 174; überliefert bei Sahagún und Clavijero). Während der zu Ehren eines Königs vollzogenen Exequien "le ponían en el labio inferior una esmeralda, que le serviría de corazón en la otra vida" (ebd., S. 174-175).

¹⁸⁷⁹ Gerade dem *náhuatl* wurde bereits im 19. Jahrhundert (und früher) ein ausgeprägter sprachlicher Reichtum nachgesagt.

¹⁸⁸⁰ Schon in den Prosatexten Martí's war die konzentrierte Präsenz solcher Motive zu konstatieren, wobei für den folgenden Auszug das mythische Schauspiel Modell stand, welches Brinton in der von ihm abgefassten Einführung von *The Güegüence* wiedergegebenen hatte und in dessen Zentrum das über den Symbolismus von Vögeln und Federn, Pfeilen sowie des Obsidianspiegels transportierte Thema der Fruchtbarkeit stand: "Fue México primero, antes de la llegada de los arabuces, tierra como de oro y de plumas [...] con los niños vestidos de pájaros y mariposas [...]" ("Discurso en honor de México", VII, S. 65; vgl. dazu auch Teil IV, Anm. 1597) – "se vivía como en una flor [...] aquel país de pájaros y de frutas [...] tenían el pensamiento azul como el cielo" ("Las Casas", XVIII, S. 440 u. 442) – "copas de palma, pobladas de colibríes, son las estrofas indias" ("Autores americanos", VIII, S. 337). In all diesen Texten konnten Interferenzen indigener Mythologien identifiziert werden. So umtanzten ferner während des altmexikanischen Blumenfestes als Vögel und Schmetterlinge verkleidete Jünglinge die Statue der Xochiquetzal.

¹⁸⁸¹ Gerade der Adler eignet sich – und Martí setzt dieses Motiv auch entsprechend ein – für einen interkulturell verständlichen und universell ausgerichteten Rezeptionsrahmen. Daher ist der Adler in vielen Texten als ein schlichtweg mit Höhe, "vuelo a lo alto", Freiheit und dem bereits thematisierten Blick "desde las nubes" assoziiertes Lufttier zu verstehen. Dieser 'von oben' erfolgte und mit Martí's Konzeption von Synthese einhergehende Blick ist es, der etwa auch Emerson oder Wendell Phillips als *Typ* Adler erscheinen lässt, nämlich als "veedor" ("Emerson", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 186ff.). Das heißt, dass sich im martianischen Werk durchaus verschieden gelagerte, polysem und anhand mehrerer Bedeutungsebenen organisierte Konzeptionen des Adlermotivs manifestieren, die mit verschiedenen Kontexten korrelieren mögen, sich jedoch aufgrund von semantischen Analogien auch überschneiden. Dennoch lassen sich *águila* oder *estrella* (*luz, ave, alas, nube*) regelmäßig einem autochthonen bzw. präkolumbischen Bezugsrahmen zuordnen. Nicht selten werden zudem (auch explizit) indigen verankerte Motive oder Konzeptionen auf andere Bereiche übertragen (was vor allem für lateinamerikanische Themen gilt). In einem solchen Sinne tritt der Nordamerikaner Emerson mitunter auch als "sabino" bzw. "samán" (für Mexiko bzw. Südamerika typische Bäume) in Erscheinung, und auch das Bild des Kondors versieht, an ein lateinamerikanisches Publikum gerichtet, einen so 'nordamerikanischen' Text wie "Emerson" mit eigenen geokulturellen Bezugspunkten (ebd., S. 186, 194 u. 195; 1539). Wenn also "Longfellow" durch die Präsenz solcher Motive wie "águila" oder "cóndores heridos" hinsichtlich des Satzes "la vida, como un ave que se va, dejó su cuerpo" eine solche Übertragung eher nur anzudeuten scheint (1882, *EEU*, S. 175 u. 176), können die folgenden Auszüge als Beispiele für eine autochthone bzw. indigene Verankerung herangezogen werden: "[...] las libres, férreas alas de nuestra grande águila de México!" ("La situación", México, 10 de dic. 1876, *OCEC*, II S. 296) – "los ojos negros del águila de México" (*Fragments*, *OCEC*, XXII, S. 85). In der berühmten Rede "Madre América" verdichtet Martí die im Namen der *Sociedad Literaria Hispanoamericana* abgehaltene Versammlung von lateinamerikanischen Delegierten zur Atmosphäre eines "[...] aire tético y plomizo animado como de sombras, sombras de águilas que echan a volar, de cabezas que pasan moviendo el penacho consejero, de tierras que imploran, pálidas y acuchilladas, sin fuerza para sacarse el puñal del corazón [...]" (dic. 1889, *OCEC*, VI, S. 133). Das "Cuaderno de apuntes 12" enthält die Aufzeichnung: "Aquel modo de sentarse de los indios tiene algo de columpio." – "Del chiquito, con el sombrero,—una estrella." – "El otro, el grave, de ojos medio cerrados, q. sabe esperar, el águila." – "Hay algo de sagrado, en estos hombres producidos originalmente por la tierra en que habitan" (*OCEC*, XXI, S. 280). Ein anders gelagertes Motiv wie etwa die *azahares* kann als Symbolisierung indischer Philosophie auftreten ("Emerson", *EEU*, S. 193), jedoch auch als typisch mexikanisches Element ("Discurso en honor de México", 1891, *OCEC*, VII, S. 65; "Poesía dramática americana", 1878, *OCEC*, V, S. 225).

seelisch-materieller Transformation und Wiedergeburt zu ergänzen. Bei Brinton¹⁸⁸² ist nachzulesen, dass in vielen indianischen Kulturen Vögel nicht nur als göttliche Botschafter betrachtet wurden,¹⁸⁸³ sondern auch als Träger der Seelen 'Verstorbener'.¹⁸⁸⁴ Unter den Azteken galt die Metamorphose in Singvögel zudem als Auszeichnung für gute Taten, und die verwandelten Seelen konnten in Vogelform einige Zeit im wunderbaren Ort im Osten verweilen. Oft ist zudem die Parallelisierung von Vogel und Wolke auszumachen.¹⁸⁸⁵ Generell assoziierte man Vögel mit dem Wind und Windphänomenen wie eben den Wolken, den Jahreszeiten oder den 'Regenbringern' (z.B. Tlaloc, Quetzalcóatl), und diese wiederum mit dem Atem, dem Leben, der Seele (Brinton). Die *pájaros* können also als Tiere oder Symbole dieser 'Götter' oder Kräfte aufgefasst werden. Als spezielle Vögel sind etwa zu nennen: der schon angeführte Adler und die Eule. Die vom 'Ort der Sonne' wiedergekehrten Seelen, so hatte Torquemada wiedergegeben,

[...] pasados quatro Años se tornaban las Animas de estos Difuntos, en diversas Aves de pluma rica,¹⁸⁸⁶ y color, y que chupaban Flores, así allá en el Cielo, como en este Mundo, á la manera que los Paxaritos Tzintzones las chupan.¹⁸⁸⁷

"Los nahoas, pueblo [...] que vivía en nuestros arbolados de eterna primavera, esmaltado de flores y de plumajes de aves de mil colores", so Chaveros Kommentar, "convirtieron su cielo en un bosque, a las almas en colibrís que gustaban rosas y mirtos siempre frescos."¹⁸⁸⁸

XOCHITL – LA FLOR:¹⁸⁸⁹ nochmals ein Emblem der Seele, welches neben einer deutlichen

¹⁸⁸² MNW, S. 103ff.

¹⁸⁸³ Zu diesen Luftwesen, die (aufgrund ihrer Flügel, ihres Gesangs) auch als Mittler zwischen 'den Welten' zu denken sind, gehören neben dem Adler oder dem andinen Kondor, dem *tlolli* (Falke/Sperber), den Kolibris, dem Quetzal oder der Eule auch der Schmetterling, die Biene oder Wespe und die Bremse *tábano*.

¹⁸⁸⁴ Bedingt durch die bibliografischen und thematischen Hinweise von Martí selbst, werden mir als Vergleichsgrundlage auch die von Brinton ausgewählten und aus dem Nahuatl übersetzten Kompositionen dienen.

¹⁸⁸⁵ Mit der Wolke zusammenhängende Konzeptionen sind zahlreich (vgl. etwa in Robelos *Diccionario de mitología nahoa* das Element *Mix-*, bzw. *mixtli*). Die *nube* ist zudem ein von Martí bevorzugtes Motiv.

¹⁸⁸⁶ Die Seelen der Adligen, so ein Glaube unter den Tlaxkalteken, verwandeln sich in Edelsteine, "en nieblas, en nubes, en pájaros" (Robelo, *Diccionario*, S. 264).

¹⁸⁸⁷ Zitiert nach Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 23; ähnlich auch in Mendoza, "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 350.

¹⁸⁸⁸ "La Piedra del Sol", t. III, entr. 1^a (1882), S. 23. Solche Prinzipien von Wiedergeburt oder 'Weiterleben' mussten Martí schon deswegen interessiert haben, da sie sich mit seinen eigenen überschneiden: Metempsychose.

¹⁸⁸⁹ Die soeben erläuterten Motive altmexikanischer Herkunft bilden Teil des Katalogs, den Leonardo Acosta in seinem 1972 publizierten Artikel "Martí descolonizador. Apuntes sobre el simbolismo náhuatl en la poesía de Martí" in reduzierterer Form aufstellte. Er hatte in Martí's Texten drei "conjuntos" von Ideen, Themen und "imágenes" ausgemacht, die jeweils den folgenden Traditionen zuzuordnen seien: "la grecolatina-cristiana de la tradición literaria occidental", "la orientalista-esotérica", "el mundo simbólico de los pueblos antiguos de América". Und im Hinblick auf die Rezeption Martí's hielt er fest: "Pero hay que estar en guardia frente a la tendencia a confundir los elementos de uno de los tres grandes universos simbólicos que usa Martí con la *totalidad* del simbolismo martiano, sobre todo en su poesía" ("El simbolismo náhuatl", S. 30). Acosta kommt das Verdienst zu, als Erster der Frage der Nahuatl-Symbolik in Martí's Gedichten nachgegangen zu sein (vgl. auch Vitiers Erläuterungen in: *En torno a José Martí*, S. 118, sowie ebd., S. 61ff., und "Lava, espada, alas" [1972], in: *Temas martianos*, S. 56; Vitier bezieht sich auf Acostas 1971 publizierten Artikel "La concepción histórica de Martí", in: *Casa de las Américas* XI, 67, La Habana, sowie "Apuntes sobre el simbolismo náhuatl"). Dabei bezog er sich vor allem auf Gedichte der *Versos libres* und der sogenannten *Flores del destierro*. Die in seiner Vorarbeit implizierten Ansätze haben entscheidende Impulse zur folgenden Untersuchung geliefert. Dieser Teil der Arbeit ist als Erweiterung und Komplettierung zu verstehen, und zwar dahin gehend, als schon Acosta Martí's Lyrik als ein *vehículo del simbolismo indoamericano* besprach ("Simbolismo náhuatl", S. 31) – was dann etwa in Vitiers angeführte Studie zur "Fuente venezolana" Martí's mündete (vgl. auch "La irrupción americana en la obra de Martí", in: *En torno a José Martí*, S. 43-70). Daher sollen die zentralen, von Acosta in seinem eher als eine erste Skizzierung konzipierten Artikel schon vorgebrachten Beispiele in meine Überlegungen mitaufgenommen, überdacht, erweitert und mit von Martí selbst angegebenen Quellen in Bezug gesetzt werden. Auch intratextuelle Bezüge sollen die Relation der martianischen Texte zu indigenen Themensträngen stärker verdeutlichen. Vor allem der Frage der Quellen von Martí soll hier näher nachgegangen werden – mithin einer Frage, die Acosta nur dürftig behandelt bzw. eher nur gestreift hat. Dabei – und der hier vertretene Ansatz ist ein anderer – verwendete er hauptsächlich zeitgenössische Quellen: "diversos libros" von Laurette Séjourné (etwa "Antiguas culturas precolombinas", 1971); Westheim, Paul. *Arte antiguo de México* (1971); die mit dem Jahr 1963 angegebenen Kommentare zum *Códice Borgia* von Eduard Selser (welcher allerdings auch schon im 19. Jahrhundert tätig war). Am Rande verweist Acosta zudem auf Lumholtz, *Unknown Mexico*, New York 1902 (Vitier bezieht sich in *En torno a José Martí* und *Temas martianos* wiederum auf Acosta und Séjourné, am Rande auch Miguel León-Portilla; nur "Una fuente venezolana" ist hinsichtlich dieser Quelle synchron ausgerichtet). Der vorliegende Teil der Arbeit hingegen ist 1) in erster Linie an von Martí selbst angeführten und/oder besprochenen Quellen orientiert (wie sie in Teil IV vorgestellt wurden); er hat 2) das Prinzip zur Grundlage – und dies geht teilweise mit Ersterem einher –, so nahe wie möglich am Forschungs- und Wissensstand der Zeit Martí's zu bleiben, sich also

Verbindung zur Poesie ebenso wie der Adler, die Federn und der Schmetterling jedoch auch unmissverständlich mit der Sonne assoziiert wird, gar als deren Symbol erscheint. Der Moment des Blühens oder Aufblühens des Herzens, des *florece*, bedeutet Wiedergeburt¹⁸⁹⁰ – daher auch die doppel-deutige Umschreibung der 'Adler' und 'Tiger' "they are known as flowers"; "cuando el cuerpo 'florece', una nueva fuerza luminosa da nueva vida al sol".¹⁸⁹¹ Dieser Akt des *florece* meint nichts anderes als den Tod durch Opferung an die Sonne (und verbindet auf metaphorischer Ebene *flor-corazón-sol*).¹⁸⁹² Im Gegensatz zu den Reinkarnationsvorstellungen, welche die Wiedergeburt als den Eintritt einer Seele in den Körper postuliert, bezeichnet sie im Falle der altmexikanischen Vorstellungen

innerhalb des martianischen Horizontes zu bewegen. Von den in Teil IV angeführten und gegebenenfalls kommentierten Quellen, die von Martí selbst aufgeführt werden oder auf Persönlichkeiten zurückgehen, zu denen er näheren Kontakt hatte, sind für die hier zu besprechenden Aspekte folgende von vorrangiger Bedeutung: einige Werke von Brinton, das *Popol Vuh*, die *Anales del Museo Nacional de México* (herangezogene Bände: 1877-1886), die von Martí Mentor Sánchez Solís übersetzten und noch einmal näher zu erläuternden *Anales de Cuauhtitlan*. Von den für die *Anales del Museo* tätigen Autoren kommt aufgrund der in Martí Texten zu findenden Hinweise Manuel Orozco y Berra, Sánchez Solís, dessen Mitarbeiter Gumesindo Mendoza und Alfredo Chavero ein besonderes Gewicht zu. Als vor allem terminologische Stütze – die also mit Absicht auf den potenziellen Kenntnisstand José Martí ausgerichtet war – dienten mir in die *Anales del Museo* und in Werke Brintons integrierte Vokabularien sowie das 1905 publizierte *Diccionario de mitología naho* des Mexikaners Cecilio A. Robelo, welches aber zu großen Teilen im 19. Jahrhundert verfasst sein dürfte. So ist im Hinblick auf die chronologische Nähe das *Diccionario de mitología naho* zwar erst nach Martí Tod erschienen, aber der Informationsstand Robelos' kommt dem Martí sehr nahe (Robelo wurde 1839 geboren). Die Quellen dieses Mexikaners, und hier wären insbesondere auch Brinton oder der dem Kreis der *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* angehörende Fernández del Castillo zu nennen (*Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*), bauen zudem in nicht geringem Maße auf Arbeiten auf, die Martí wiederum selbst verwendete. So sind hinsichtlich des von ihm bearbeiteten, mexikanischen Themenfeldes als besonders interessante Bezugsquellen von Robelos *Diccionario* zu nennen: Chavero, Orozco y Berra, Sahagún, Clavijero, del Paso y Troncoso, Brin(g)ton, die *Anales de Cuauhtitlan*. Brintons *Myths of the New World* wurde in den bereits angeführten Texten Martí nicht explizit genannt, spricht jedoch wiederum nicht wenige Themen an, die in dessen *apuntes* zu finden sind. Sieht man einmal von dem überdeutlichen, mitunter geradezu fantastischen ideologischen Propagandacharakter der von Acosta publizierten 'Notizen zum Nahuatl-Symbolismus' ab, hat die (nicht nur) von diesem Autor aufgeworfene Kritik (S. 30 u. 43) an einer Martíologie, deren Fokus die europäische Tradition der martianischen Lyrik bildet und die sich somit durch die Ausblendung und Abwertung der indigen-amerikanischen Linie auszeichnet (welche ohnehin durch eurozentrische Prämissen verdeckt wird), heute nicht nur wenig an Gültigkeit eingebüßt; gerade eine Re-Kontextualisierung der martianischen Lyrik – die Acosta, abgesehen von seiner wenig am lateinamerikanischen Raum orientierten und hinsichtlich seiner auf den Aspekt der Autochthonie abzielenden Kommentare nicht einer gewissen Ironie entbehrenden bibliografischen Auswahl, schon aufgrund seiner ideologischen Prämissen absichtlich nicht vornimmt – scheint mir ein bis heute nicht eingelöster Ansatz zu sein (vgl. auch die von Ette in seinen Arbeiten vorgebrachte Kritik). Dieser fünfte Teil der Arbeit ist also als Beitrag dazu anzusehen, durch eine Re-Kontextualisierung der martianischen Schriften die Frage nach dem indigenen Symbolismus in Martí Poesie zu klären.

¹⁸⁹⁰ In den *Anales de Cuauhtitlan* wird das Wort "yollotli" wiedergegeben mit "corazón, alma, entendimiento" (S. 42). Ähnlich definiert erscheint das Herz auch in den Martí Bibliothek zuzurechnenden *Tardes Americanas*. Generell wird das Herz, ein durchaus naheliegender Gedanke, mit Leben (oder dem vitalisierenden Prinzip) assoziiert. Wenn im *Popol Vuh* in altertümlichem Nahuatl Yolcuat-Quitzaucuat genannt ist, wird nicht nur die Figur Quetzalcóatl evoziert. Das leicht mit *yollotli* zu identifizierende *yo* bedeutet Samen, Leben und Herz, womit die Analogie zu Dynamik und Wachstum gegeben ist. Damit gelangt man über diese drei Bedeutungen zu Quetzalcóatl als Lebens- oder Zeugegott bzw. Zeugeschlinge (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 210 u. 123). Das Wort *yo* wird auch in Brintons Ausführungen zu den von Martí genannten *Maya Chronicles* analysiert: "ol or yo is the heart or centre of the leaf or plant" (S. 184). Er ergänzt: "*Puctzikal* appears to be a root-word, though of three syllables. It means the heart of men and animals, also the mind or soul, the desires, and the interior of certain growths, as the pith of maize, etc." (ebd., S. 249; vgl. auch Brasseurs Kommentar in *El libro sagrado*, S. 358). So ist nicht nur einmal mehr das Herz mit Samen oder 'Kern' sowie dem Wachstum von Pflanzen oder Blumen verbunden – und dies allein aufgrund des Signifikats der Wörter *yo*, *yollotli* und *puctzikal*. Über diese Inhalte ergibt sich die Assoziationskette Herz=Samen=Blume=Seele=*florece*. Das Herz *puctzikal* wird von Martí explizit als Beispiel für die harmonische Sprache der Mayas angeführt: "[...] aquella lengua armoniosa en que se llama al corazón *puctzikal*, y a Dios se llama *Kahal-yum*, señor verdadero, o *Oichkelem-yum*, señor hermoso" ("Sección constante", in: *Opinión Nacional*, 13 de feb. 1882, *OCEC*, XXIII, S. 198; zu *Kahal-yum* vgl. Teil IV, Anm. 1552). Wie schon den auf 1879 datierten "Apuntes para las conferencias sobre América" zu entnehmen ist, gedachte Martí während einer Vortragsreihe im *Ateneo* von Havanna vorzutragen: "Pero ¿y aquellos libros que guardaban los indios de Huehuetan? Y aquellos manuscritos en que los Mayas contaban el poder del pisan, el espíritu creador y sentidor; las emociones del *puctzikal*, el generoso corazón; las magnificencias brahmánicas de su veraz y poderoso Hahalyum [sic!], señor de la verdad—y aquellas pinturas de Tetzco, reveladoras rigurosas de los altos hechos de la dinastía de Huitzilpochtli" (*OCEC*, VI, S. 90). Bedenken wir neben den dem Herz *puctzikal* geltenden Ausführungen Martí die Assoziation von Herz und *piedra preciosa* scheint die Semantik des *puctzikal* auch in "*Los Maurel*" mitzuschwingen: "Hay un México: inspire México a los claros ingenios mexicanos. [...] sean nuevas las inspiraciones y los motivos del teatro. [...] ¿qué azul no reflejará en los versos el cielo immaculado del seductor Valle de México? [...] Las alturas se reproducen en las entrañas: el ónix copia el celaje; y ¿será menos que piedra el generoso corazón humano?" ("*Los Maurel*", in: *RU*, 4 de ene. 1876, *OCEC*, III, S. 154 [Herv. S.G.]).

¹⁸⁹¹ So bei Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 33.

¹⁸⁹² Daher wohl auch der Begriff *xochicalli*=Haus der Blumen (von *xochitl*=*flor* und *calli*=*casa*) bzw. *xochicalco* (*co=en, lugar de*) für das oftmals als Tempel bezeichnete Gotteshaus, welches als Schauplatz der Opferungen diente (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 792-793).

(wenn nicht in allen, so doch in einigen konzeptuellen Bereichen¹⁸⁹³) eher die 'Loslösung' der Seele vom Körper, den *Austritt* aus dem Körper.¹⁸⁹⁴ *La flor* verkörpert somit den Sieg über den Tod.¹⁸⁹⁵ Wenn das geopferte Herz dem göttlichen Idol angeboten wurde, "it was an emblem of the life that was thus torn from the field of this world and consecrated to the rulers of the next."¹⁸⁹⁶ Ebenfalls in Brintons *Myths of the New World* wird ein Informant von Sahagún zitiert: "death is the commencement of another life, it is as waking from a dream,¹⁸⁹⁷ and the soul is no more human but divine (*teot*)".¹⁸⁹⁸ Das Ziel der

¹⁸⁹³ Hier müsste genauer zwischen Volksglauben und philosophischen Ansätzen unterschieden werden.

¹⁸⁹⁴ Entsprechende Interpretationen sind in den überlieferten Kosmogonien selbst angelegt. In diesem Sinne zu deutende Angaben sind etwa bei Sahagún (aufgenommen z.B. bei Brinton) zu finden.

¹⁸⁹⁵ Dies konnte schon Acosta festhalten: "La flor como signo de la victoria sobre la muerte" – "la vida superior surgiendo de la muerte" ("Simbolismo náhuatl", S. 36 u. 35). Wolfgang Cordan verwendet in seinen Kommentar zu den zahlreichen Wiedergeburt- und Transformationsmythen der Mayas und anderer indianischer Völker den Begriff "Stirb-und-Werde-Mysterium" (etwa im Zusammenhang mit sich um Sonne und Mond rankenden Astralmythen, *Buch des Rates*, S. 194 u. 199). Das *Popol Vuh* weist (teilweise auch sprachlich) Einflüsse aus dem Nahuatl-Bereich auf.

¹⁸⁹⁶ So in Brintons *MNW* aus dem Jahre 1868, S. 254. Der Tod ist also stets in Anführungszeichen zu setzen. Mit Robelo ist hinzuzufügen: "La vida para los mexicanos estaba contenida en el corazón, y por eso se ofrecía a la divinidad apenas arrancado del pecho." Das *Diccionario* von Molina gibt unter *yoli* explizit an: "[...] vivir, animar, resucitar [...]" (Robelo, *Diccionario*, S. 847-848).

¹⁸⁹⁷ Eine ähnliche und offensichtlich auf Quetzalcóatl zurückgehende Überlieferung wird von Frank Díaz angegeben: "The dead one do not die; they wake up. We who live here are not really living; we are dreaming. To die is to become a god, a sun, a moon, a star, the wind, the sea, the land. [...] The dead ones wake up from this life's dream" (*Gospel of the Toltēcs*, S. 161; Quellen sind: Sahagún und *Cantares de los señores de la Nueva España*). *Ancient Nahuatl Poetry* führt als Übersetzung eines Frühlingsgesangs an: "But what can I speak truly here of the Giver of Life? We only dream, we are plunged in sleep" (S. 79).

¹⁸⁹⁸ S. 264. 'Zu Gott werden' bedeutet 'sterben'; 'sterben' bedeutet 'nicht wirklich sterben', 'neu leben' oder 'aus dem Traum erwachen'. Eine Todesformel lautete etwa: "Sir, old lady, awake, awake; already does the dawn appear; even now is the light approaching; already do the birds of yellow plumage begin their songs to greet thee; already are the gayly-tinted butterflies flitting around thee" (Brinton übersetzt aus Sahagún, *Historia de la Nueva España*, *MNW*, S. 264). Einmal im Jahr gaben die Azteken ein Fest zu Ehren ihres/eines Toten und sprachen zu ihm: "come soon, for we await you" (nach *Codex Telleriano-Remensis*, ebd., S. 275). Deutliche Spuren dieser Vorstellungen manifestieren sich in "Arte aborigen": "En la del hombre [...] figura que adornó acaso un sepulcro, se veía la afable sonrisa de un espíritu que se exhala satisfecho, y el *reposo* aún tibio de la muerte *nueva*" (1884, *OCEN*, VIII, S. 330 [Herv. S.G.]). Einige für dieses Thema – auch der altemexikanische Schmetterling, Symbol von Flamme und Feuer, mit Transformationsvorstellungen des Solarkomplexes assoziiert und möglicherweise auch in den soeben zitierten Ausschnitten angedeutet, gerät in den Blick – sehr interessante Motivkombinationen, in deren Rahmen das mit den römischen Vestalinnen assoziierte Feuer auf die *mariposa* übertragen wird, finden sich einmal mehr in Martí *apuntes*. Im offensichtlich 1881 in Venezuela verfassten fünften Notizheft hielt er zunächst fest: "Las Vestales encienden el fuego sagrado. ¿Dónde estáis, Vestales ocultas, que encendéis el fuego sagrado del amor para conservar la vida?" (*OCEN*, XXI, S. 160). Das "Cuaderno de apuntes 7" setzt das Thema fort: "La mariposa es la vestal del aire.—(A. Rojas).—Busca las flores azules.—El *papilio saphyro*—la bellísima mariposa de la tierra colombiana." – "Y como el mirlo azul a la llama que le finge el Sol, el alma se despierta y se entrega entera, a todo afecto que le parece ser aquel extraordinario amor que ansia" (ebd., S. 212 [Herv. S.G.]). Diesen Einträgen Martí lag wahrscheinlich die Lektüre der Studie "El rayo azul en la naturaleza y en la historia" von Aristides Rojas zugrunde (aus der Serie *Ciencia y poesía*). Besondere Aufmerksamkeit schenkte der Venezolaner darin auch den "flores azules" der Tropen und den Schmetterlingen (einige Daten zu diesem Artikel sind zu finden in: Juan Saturno Canelón, *Aristides Rojas, mensajero de la tolerancia*, Caracas 1944, S. 40-41). Auch die im "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio" von 1881 erwähnten Schmetterlinge deuten auf diesen Kontext: "mariposas de la llama enamoradas, que si en ella mueren, de su amor a ella viven" (*OCEN*, VII, S. 283). Der Bezug von Feuer, "mariposa", "azul" und "Sol" ("flores azules", "alma", Tod) basiert hier auf einem ganz und gar autochthonen Boden (auf Aristides Rojas' *Estudios indígenas* griff Martí ja ebenfalls zurück). Eine auf ein europäisches Fundament fokussierte Verortung der von Martí eingesetzten Farblehre (*azul*), wie sie mitunter für Arbeiten der Modernismusexegese typisch ist, kann nicht ohne Weiteres geltend gemacht werden. Vitier, der sich in "Una fuente venezolana" (S. 157) ebenfalls knapp auf Martí's Notizbucheinträge zu den durch Rojas inspirierten "flores azules" bezieht, vermutet als Begründung das Interesse beider Männer am Thema der Analogie. Ein in der Analogie liegender Grund scheint mir hier wahrscheinlicher – "¿cómo persigue la imagen poética!" –, wobei nicht nur Martí's astronomisches Interesse und damit der Bezug von Wissenschaft und Poetik hinzukommt, sondern auch an seinen Notizbüchern abzulesende Niederschläge von Studien zum Sonnensystem und dessen Farbspektrum: auch daher die Assoziation von Sonne und der Farbe Blau: "azul brillante" (vgl. "Cuaderno de apuntes 5", *OCEN*, XXI, S. 161). So erscheint denn auch im "Discurso en honor de Centroamérica" das Motiv der "mariposa azul" als autochthonen: "allí, en cráteres orlados del jardín silvestre, chispean, sigilosas, las lagunas; allí, en la boca desecha del Volcán del Fuego, revolotea la mariposa azul; y corren por las faldas, entre guijas de colores y anémonas y tréboles que lucen como lapislázuli y coral, ríos de una agua tan clara [...] en nombre de la América cuya fe indígena proclaman y mantienen [...]" (*OCEN*, VIII, S. 115-116). In der Sektion *Polvo de alas de mariposa* (*Poesía Completa*, II, S. 203) wird dieses Motiv lyrisch mit dem Mond und dem Schnee verarbeitet: "[...] Qué mariposa azul habrá que lleve / A ti este amor más claro que la luna / [...]". Die Fragmente ergänzen: "¿Qué niño recién nacido en blanca cuna, / Qué mariposa azul habrá que lleve / A ti este amor más claro que la luna / Sobre un prado cubierto por la nieve?" (*OCEN*, XXII, S. 277). Festzuhalten ist: Der blaue Schmetterling verweist zweifelsohne auf eine amerikanische, d.h. autochthone Herkunft und bildet ein treffendes Beispiel dafür, auf welchem Wege bestimmte Farben in das martianische Œuvre gelangen. Die Farbgebung spielt zudem in zahlreichen indianischen Quellen und Überlieferungen eine zentrale Rolle. Im Zusammenhang mit Brinton und dem Thema der *costumbres indígenas* führt Martí aus: "pero como arroyo, como caballo nuevo de paso alado y crines de colores, como cinta de mago que en incontables vueltas se entrelaza y crece, como mar recién hecho que fulgura a una luz sana y virgen, o como a sol no enrojecido por los vapores de la sangre, brillaría en mañana de agosto un ejército parlero de indias coronadas de campanillas azules e indios cubiertos de penachos plumados; como río de joyas, o como si sus

berühmten *guerra florida* besteht (gewissermaßen 'übersetzt') in der Überwindung, dem Ausgleich der Spannung der (vermeintlich) gegensätzlichen Kräfte oder Zustände des Universums und bedeutet letztendlich einen 'Krieg' um die Seele(n), um die Wiedergeburt, um die Aufrechterhaltung der *Harmonie* des Kosmos – und dies durchaus auch in einem auf den geistigen Bereich übertragbaren Sinne.¹⁸⁹⁹ Der an den Blumenkrieg gebundene Opferritus¹⁹⁰⁰ aktualisiert den Mythos¹⁹⁰¹ und ist dabei auf Transzendenz, (höheres und weiteres) Leben und Perpetuation ausgerichtet: 'Stirb-und-Werde'.¹⁹⁰² Metaphorisch werden diese Konzeptionen übersetzt in die Sprache der Blumen, der Sterne, der Sonne. Ein auf die zentralen Vorstellungen des Blumenkrieges verweisender Begriff ist *atl tlachinolli: agua quemada*.

Zur Verdeutlichung dieses Rituals und der dem Fest des *nahui óllin*¹⁹⁰³ immanenten Symbolik können gleich mehrere, in den *Anales del Museo Nacional de México* erschienene Artikel angeführt werden.¹⁹⁰⁴ In einer die Kombination der implizierten Motive überdeutlich zum Ausdruck bringenden Passage beschreiben sowohl Alfredo Chavero (1882) als auch Orozco y Berra (1877) im Rückgriff auf Durán¹⁹⁰⁵ (und Sahagún) die aztekischen Krieger folgendermaßen:

[...] una órden de valerosos soldados que hacían juramento de morir en defensa de su patria y de no huir nunca ante los enemigos cualquiera que fuese su número; tenían estos valientes por dios al sol, y le celebraban en su signo *nahui óllin* [=cuatro movimientos] las dos veces que caía en el año. [...] Este templo del sol [...] se llamaba *Cuacuauhtlinchan* ó casa de las águilas, porque los individuos de esa órden militar se llamaban águilas o tigres, *cuauhtli ú océlotl*, 'por ser el águila entre las demas aves la más balerosa y el tigre entre los demas animales el más brauo y feroz.' El jefe de estos guerreros era el *Quauhtli-océlotl*. [...] y en el templo se veía pintada en una manta la imágen del sol en figura de mariposa con un cerco de oro con muchos rayos y resplandores. [...] En medio del patio estaba una gran piedra cilíndrica llamada *cuauhxicalli*, la cual tenía en su parte superior la imágen del astro.

Zum Opferungsvorgang der "hijos valerosos del sol" – der symbolische Gehalt fällt sofort ins Auge – fährt Chavero in den Worten Duráns, die Orozco schon 1877 zitiert hatte, fort:

[...] sacaban á un cautivo de guerra cercado de gentes valerosas é ilustres: tenía las piernas embijadas de rayas blancas, media cara de rojo, y pegado á los cabellos un plumage blanco; en la una mano un báculo con lazos de cuero y adornos de pluma, y en la otra una rodela con cinco copos de algodón; á las espaldas llevaba una carguilla con plumas de águila, pedazos de almagre y tiza, brea y unos papeles rayados con resina de hule.¹⁹⁰⁶ Ponían al cautivo al pié de las gradas, y allí le encargaban que fuese á ver al dios-sol; y le dijese que sus hijos y soldados le rogaban que de ellos se acordase y los favoreciese; y que le entregase al báculo *para con que camine*, y la rodela

pensamientos desatase, sobre el riachuelo limpio de la selva, una doncella pura, brillan las pintorescas relaciones de aquellos quichés y zutujiles [...]" ("Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 336). Das Blau fiel darüber hinaus schon mit Blick auf "El padre Las Casas" auf: "se vivía como en una flor [...] aquel país de pájaros y de frutas [...] tenían el pensamiento azul como el cielo, y claro como el arroyo" (*OCEN*, XVIII, S. 440 u. 442).

¹⁸⁹⁹ Eine Art innerer 'Krieg' versinnbildlicht (im wohl engeren, totekischen und ursprünglicheren Sinn) auch einen metaphysischen Bereich der Auseinandersetzung mit dem Hier und Jetzt (dem Traum) und dem 'Jenseits' (dem wahren Leben). Der in alten Quellen insbesondere Quetzalcóatl zugeschriebene Status eines Transformierten, der den kosmischen Zyklus vollendet hat, 'jenseits' war, 'wahres Leben' und einen unsterblichen Atem erreicht hat, zurückgekehrt ist, göttlich wurde, scheint einen solchen Bezug zu kodieren (Näheres in Diaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 209, 129, 149, 166ff., 199ff.).

¹⁹⁰⁰ So abstoßend das auch scheinen mag – und man, um mit Todorov zu sprechen, die Beschreibungen der Menschenopfer nicht gerade lesen kann, "ohne mit der Wimper zu zucken" (*Die Eroberung Amerikas*, S. 222): Dem Blut wurde eine ausnehmend mystische Bewandtnis zugeschrieben.

¹⁹⁰¹ Das heißt, etwa den Mythos, der besagt, dass die Götter sich selbst opferten und (mitunter) ihr Herz herausrissen, um den Fortbestand der Sonne und damit des menschlichen Lebens zu gewährleisten (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 112ff. und S. 175ff.). Cordan wählt in einem ähnlichen Zusammenhang den Ausdruck "Nachspielen der Weltordnung" (*Buch des Rates*, S. 18). Die Ritualhandlungen inszenieren und wiederholen gewissermaßen als Schauspiel, was sich auf mythischer Ebene ereignete.

¹⁹⁰² Dies ist nicht nur an zahlreichen Beispielen des *Popol Vuh* zu verifizieren, sondern gilt auch für Quetzalcóatl und die der Sonne Geopferten.

¹⁹⁰³ Es existieren orthografische Varianten dieses Begriffs (etwa auch *nauholin* oder *Ollintonatiuh*).

¹⁹⁰⁴ Vgl auch Robelo, *Diccionario*, S. 288-289.

¹⁹⁰⁵ Offensichtlich handelte es sich um dessen *Historia de las Indias de Nueva España*, welche dann 1880 mit einem von Chavero verfassten Appendix publiziert wurde. Es existierte auch eine mexikanische Ausgabe bzw. ein Band I von 1867 (siehe z.B. Brinton, *Maya Chronicles*, S. 24).

¹⁹⁰⁶ Nach Sahagún kleidete man zudem die Statue der Sonne mit einem "plumaje" aus, "que se llamaba *cuetzaltonamelutl*" (vgl. Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 3).

para su defensa con todo lo demas que iba en la carguilla.

Danach vollzieht der "mensajero del sol" den Weg der Sonne, "le degollaban mandándole fuese con su mensaje al verdadero sol á la otra vida.¹⁹⁰⁷ [...] cuando había acabado de desangrarse, le sacaban el corazón y se lo prestaban al sol."¹⁹⁰⁸

2. ÁRBOL DEL MUNDO: DAS KREUZ, DIE SONNE, DER BAUM, DAS LEBEN

Acosta leitete seinen Artikel mit einem sehr schönen, höchst synthetischen, aber deswegen nicht weniger deutlichen Eintrag aus Martís *apuntes* ein: „Yo nací de mí mismo, y de mí mismo brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo.“¹⁹⁰⁹

Dieses Bild lässt sich nach Acosta in drei Hauptelemente zergliedern: 1) *autocreación*,¹⁹¹⁰ 2) *ojos=soles*, 3) *árbol del mundo*.¹⁹¹¹ Hinzuzufügen wären: Die Schöpfung als solche, die Sonne als solche und ihre *Verbindung* zum Lebensbaum.

Die Vorstellung eines *dios-hombre que crea a sí mismo* wie auch die der Augen als Sonnenemblem ist vielen mittel- und südamerikanischen Kosmogonien gemein.¹⁹¹² Die Verbindung von Augen und Sonne (bzw. den Augen *als* Sonne) begegnete Martí indirekt denn auch im *Popol Vuh*: 'Sonnenaugen-Feuervogel' (oder '-Papagei') hieß der Sonnengott *Kin-ich K'ak-mó*.¹⁹¹³ Auf einen sich selbst erschaffenden Gott, wie er in den *apuntes* in Erscheinung tritt, bezieht Martí sich – und dies zeigt deutlich, dass ihm die von Acosta angesprochene, göttliche *autocreación* durchaus geläufig war – unter anderem in "Las ruinas indias": "[...] el príncipe que iba siempre en hombros venía a decir al rey lo que mandaba hacer desde el cielo el dios ¹⁹¹⁴ que se creó a sí mismo, el Pitao-Cozaana."¹⁹¹⁵ Das gleiche

¹⁹⁰⁷ Und über diesen Weg, so ist fernerhin alten Bilderkodizes zu entnehmen, gelangten die Geopferten in Vogelgestalt zur Sonne.

¹⁹⁰⁸ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S. 3-4; Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., t. I, entr. 1ª (1877), S. 14-15. Chavero verkürzt die Passage ein wenig, Orozco zitiert wörtlich. Zu den in den *Anales del Museo* veröffentlichten Arbeiten sei hinzugefügt, dass sie teilweise den Umfang von ganzen Büchern aufweisen.

¹⁹⁰⁹ "Cuaderno de apuntes 5", XXI, S. 167 (wahrscheinlich Venezuela, 1881).

¹⁹¹⁰ Eine Variante dieser *autocreación*, kombiniert mit der Idee von Perpetuation, findet sich im "Cuaderno de apuntes 5" von 1881: "Nació en sí mismo. Hijo de sí mismo. Otros nacen" (Venezuela, XXI, S. 162). Darauf wird zurückzukommen sein.

¹⁹¹¹ Vgl. Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 29.

¹⁹¹² "Ojos de oro' viene a ser otra reiteración", konstatierte Acosta hinsichtlich der Lyrik Myrtis: "tanto el ojo como el oro son símbolos solares entre los aztecas" ("Simbolismo náhuatl", S. 32). Daher führte er (S. 30-32) als weitere Beispiele der "ojos como soles" an: "[...] tus dos ojos / Allá en lejanas / Tierras relampaquean, / Y en las doradas / Olas de aire [...] / Pudiera con mi mano / Como si haz segara / De estrellas, segar haces / De tus miradas" – "El cielo, el cielo, con sus ojos de oro" ("Media noche") – "Mis ojos [...] Quemán, me quemán [...] / Y en mi rostro los siento y en el cielo [...] – "Con mis voraces ojos en el cráneo / Y en sus órbitas anchas encendidas" ("Homagno"). Zum Auge siehe auch Brinton, *MNW*, S. 108. Die Symbolik von Sonne und Gold artikuliert bereits die von Chavero und Orozco y Berra angebrachte Beschreibung des *nahui óllin* hinlänglich.

¹⁹¹³ Dessen Identität wird von 'Sieben Feuerfeder' angenommen. Die entsprechende Passage des von Martí so geschätzten Buches hat Cordan übersetzt: "Denn aus Silber sind meine Augen, wie Edelsteine blitzen sie, wie Smaragde. Meine Zähne blitzen wie kostbare Steine gleich dem Antlitz des Himmels. Von ferne leuchtet meine Nase wie der Mond. Mein Thron ist aus Silber und der Erde Antlitz erleuchtet sich, wenn ich vor meinen Thron trete. So denn bin ich die Sonne, bin ich der Mond für das Geschlecht der Menschen. So soll es sein, denn mein Blick reicht weit" (*Buch des Rates*, S. 172 u. 38; vgl. auch *El libro sagrado*, S. 137-138). Ein Begriff wie *Kinich kakmo* taucht auch in einem der von Brinton publizierten *Libros de Chilam Balam* auf, "mentioned by Cogolludo as that of an idol worshipped at Itzamal. [...] Its components are kin, the sun, day; ich, the eye, the face; kak, fire; moo, the macaw, *Psittacus Macao*, deemed sacred throughout Mexico and Central America, on account of its beautiful plumage. [...] 'the Eye of Day, the Sacred Bird of Fire,' a symbolic name of a solar deity" (*Maya Chronicles*, S. 169, 173-174).

¹⁹¹⁴ Wie Landa zu entnehmen war, wurden auch die Chilam Balam-Priester auf den Schultern der Untergebenen getragen (vgl. dazu Brinton, *Maya Chronicles*, S. 69). Clavijero und Orozco y Berra besprachen zudem die *silla de dios (teoicpalli)*, ein von den Azteken auf ihrer berühmten *peregrinación* mitgeführtes Tabernakel ihres Stammesgottes *Huitzilopochtli*: "[...] y eligieron los sacerdotes que debían llevarlo en hombros [...]" (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 506-507; siehe auch Prescott, *Die Eroberung Mexikos*, S. 140).

¹⁹¹⁵ Im gleichen Text Martí heißt es: "[...] había otro rey que mandaba en los templos y en el mismo palacio real, y no salía nunca a pie, sino en hombros de los sacerdotes, oyendo las súplicas del pueblo, que pedía por su medio los favores al que manda al mundo desde el cielo, y a los reyes en el palacio, y a los otros reyes que andan en hombros de los sacerdotes" (XVIII, S. 385 u. 384). Der sich mitunter aus der Symbolik des *Popol Vuh* nährende "Discurso en honor de Centroamérica" blendet dieses Thema ebenfalls ein: "o era que el rey pasaba, con su manto de pluma azul y la corona refulgente, cargado a hombros de nobles, en su silla de oro y pederria" (1891, *OCEN*, VIII, S. 113-114). Hinzu kommt der "Discurso en honor de México": "[...] tierra como de oro y de plumas, donde el emperador, pontífice y general, salía

kann von Ometeotl gesagt werden, dem auch als *Tloque Nahuaque* identifizierbaren, aztekischen dualen Urgott und 'Zwei-Herr' oder 'Herr der Zweiheit', der auch Ursache des eigenen Lebens ist, da er sich selbst erdacht oder erschaffen hat.¹⁹¹⁶ Orozco y Berra, von Martí ob seiner "extremada ciencia mexicana" lobend hervorgehoben, bezieht diese Selbsterschaffung gar auf die *Sonne* bzw. den Sonnengott: "que nadie lo crió ó formó, sino que él solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo".¹⁹¹⁷

Der *árbol del mundo* ist ein essenzielles Element zahlreicher antiker Religionen und, wie Acosta im Rückgriff auf Mircea Eliade darlegte, identisch mit dem *árbol cósmico*, dem *pilar cósmico* oder der *montaña cósmica*. Ein bescheidenerer Begriff wie 'der Berg' reicht hier jedoch auch. Dieser Lebensbaum verweist auf den heiligen Charakter der Welt und deren Fruchtbarkeit, die Unsterblichkeit¹⁹¹⁸ und die Idee einer höheren, absoluten Realität. Regeneration, Perpetuation, Transformation, Wiedergeburt sind die übergeordneten Themen.¹⁹¹⁹ Zu den mit dem *árbol del mundo* verknüpften Motive¹⁹²⁰ gehören neben der Milch,¹⁹²¹ der Quelle¹⁹²² oder den Früchten: *arco iris*, *águila*, *serpiente*¹⁹²³ und *perro*. Im lateinamerikanischen Kontext kommt jedoch, wie detaillierter bei Brinton

de su palacio suntuoso, camino de la torre mística, en hombros de los caballeros naturales, [...] con los niños vestidos de pájaros y mariposas; [...] o saludaban al paso del teculi ilustre que mostró en sus pruebas de caballería el poder de domarse a sí propio [...]" (*OCEN*, VII, S. 65). Hier mag *tecu(h)tlí* als "teculi" gelesen worden sein.

¹⁹¹⁶ Ometeotl wird mit dem ebenfalls dualen Tonacatecuhtli identifiziert. *Moyocoyani*, "the self-created being", gibt Díaz als Bezeichnung (des obersten) Gottes an (*Gospel of the Toltecs*, S. 38). In den *Anales de Cuauhtitlan* scheint dies dem "centro del cielo" zu entsprechen (vgl. S. 16). Diese Gottheit(en) steht oder stehen für (Er)Zeugung, Schöpfung, Urheberschaft – "la dominación absoluta del Universo" (Robelo, *Diccionario*, S. 306). Das Erreichen einer selbsterschaffenden Urheberschaft mag auch als Kennzeichen des sagenumwobenen Quetzalcoatl-Priesters 'durchscheinen', wenn Díaz aus verschiedenen indigenen Überlieferungen zusammenstellen konnte: "[...] It is I, the priest, the lord of transformations! I have come back, I have remade myself. I reached true life. Here I am! [...] I am coming from conquering my destiny! [...] I am a mediator! [...] I myself burned this coffer of jades and was reborn. [...] I know jades through my own experience! My heart has come to be perfect. [...] Only the one who comes to be himself, as I, god of dawn and owner of light have done, will be able to sing my chant. [...] I have made myself creator, sustainer, and life. [...] I, Quetzalcoatl, colored with blood of serpents, have been born anew. I have become a self-made man [...] I came to be my own father. I have come to know destiny's cycles [...]" (*Gospel of the Toltecs*, S. 208-211 u. 220). Der angedeutete Aspekt der Selbsterschaffung wird in Martí's "Discurso en honor de México" dem durch die *conquista* verursachten 'Danach' der Selbst-Zerstörung entgegengesetzt. Dass solchen Passagen intensive Lektüre sowie zahlreiche Überlegungen und Notizen vorausgingen, kann an den Notizheften Martí's abgelesen werden: "Bochica es el *Adán* y el *Dios de los Muisacs*: ¿*Adán* y *Dios* a un tiempo?" ("Cuaderno de apuntes 13", *OCEN*, XXI, S. 293). Zur Mythologie der Muisca, die den auch mit Sua ("the White One, the Day, the East") identifizierten Bochica hervorbrachte, hat vor allem Piedrahita ("*Piedrahita*, indígena" bei Martí) gearbeitet (*Historia de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*). Mit Piedrahita überkreuzen sich einmal mehr Brintons und Martí's Quellen.

¹⁹¹⁷ "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877), S. 14

¹⁹¹⁸ Diese Idee ist in indianischen Kulturen so selbstverständlich, dass ein Todesgott ohne Weiteres gleichzeitig mit Fruchtbarkeitssymbolen bestückt wird. Leben und Tod, so könnte allgemein formuliert werden, wurden nicht als gegensätzliche Zustände aufgefasst, sondern eher als Verbindung, als sich ausgleichende und ineinanderfließende Kräfte, welche die Harmonie des Kosmos ausmachen. Im *Popol Vuh*, das Cordan recht treffend als "Lebensoper" bezeichnet, wird ein (in diesem Fall selbstgewählter Tod) mit dem Ausdruck 'sich zur Verwandlung aufmachen' umschrieben (vgl. *Buch des Rates*, S. 93-94, 181 u. 199). So lässt auch die im *Popol Vuh* tradierte 'Reinkarnation' des geopferten Hun Hunahpú im Jicara-Baum an den Lebensbaum denken. Cordan nennt explizit die "Jicara-Frucht am Lebensbaum" (vgl. ebd., S. 61, 179 u. 190-191). Als es eine Jungfrau nach den Jicara-Früchten gelüstete, benetzte Hun Hunahpú ihre Hand als Liebespfand mit Speichel und trägt ihr zu: "Du wirst nicht sterben." "Und schon war sie schwanger an Söhnen, allein durch den Speichel. So geschah die Zeugung von Hunahpú und Ixbalanqué" (ebd., S. 62-63). Toten Frauen gab man, so Clavijero, eine *jicara*-Frucht mit in das Grab (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 464). In Martí's Aufzeichnungen findet sich neben dem bereits besprochenen Tamanaco Folgendes: "[...] El ibis de Guatapano / los símbolos de Cabruta / los hábiles Panos, escritores / los fuertes Zápaos / las admirables Jícaras [...]" (*OCEN*, XII, S. 241). *Jicara* leitet sich nach Orozco y Berra zudem aus dem Nahuatl *xicalli*=vaso ab (vgl. "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a, S. 12; *OCEC*, V, S. 354).

¹⁹¹⁹ Auch in Robelos *Diccionario de mitología nahoa* angesprochen.

¹⁹²⁰ Vgl. Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 29, sowie Brinton, *MNW*, S. 96ff.

¹⁹²¹ Vor dem Hintergrund dieser Motive bekommt auch Martí's ohnehin bereits außergewöhnliche Beurteilung des *Popol Vuh* einen besonderen Sinn: "Vivi unos días en pleno *paraíso*: me parecía que bebía, como me ha parecido luego leyendo a Homero, y el Schab-Nameh y el *Popol Vuh*,—*la leche de la vida*" (*Fragmentos*, XXII, S. 285 [Herv. S.G.]).

¹⁹²² Zur Milch bzw. einer Art Milchbaum vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 158.

¹⁹²³ In "Curiosidades americanas. Egipto y América. La masonería en América" tritt unbezweifelbar hervor, dass sich Martí nicht nur mit dem Motiv der Schlange auseinandergesetzt hat, sondern insbesondere mit der indianischen *serpiente* (*EEU*, S. 1112-1113). Allein in diesem Text wird die Schlange als "símbolo real o divino" "que llevaban sobre el occipucio" "ciertos héroes y reyes de México" erwähnt sowie als Symbol des Sieges über das Böse unter nordamerikanischen *aborígenes*, "cuando no lo era del misterio y la sabiduría" (ebd., S. 1113). Auf rein visueller Ebene schien Martí mitunter nicht von ihr angetan zu sein: "El tepulucal (tapa el c...) de Izquitepeque, es tal vez la misma víbora blanca Ulum: excreta por la mitad del cuerpo: tiene dos cabezas plateadas; ligera. Muy deleznable" (*Fragmentos*,

nachzulesen ist und wie dieser es ebenso wie Martí selbst insbesondere für Palenque hervorgehoben hat, das Kreuz hinzu.¹⁹²⁴

Auf verschlüsselte Weise ist, wie schon Acosta aufgezeigt hat¹⁹²⁵, das Motiv des *árbol del mundo*

XXII, S. 196; OCEC, V, S. 170) – "Y en medio de la bandera rectangular de lienzo blanco [...] un águila, con las alas abiertas, se remonta por el cielo, apretando entre sus garras a una horrible serpiente" (OCEN, "Arte aborigen", VIII, S. 330). "Las ruinas indias" und die "ruinas notables" von Uxmal lassen ihn hingegen konstatieren: "A una de las casas le dicen de la Culebra, porque por fuera tiene cortada en la piedra viva una serpiente enorme, que le da vuelta sobre vuelta a la casa entera: [...] ¿Adónde ha ido, adónde el pueblo fuerte y gracioso que ideó la casa redonda del Caracol; la casita tallada del Enano, la culebra grandiosa de la Casa de las Monjas en Uxmal? ¡Qué novela tan linda la historia de América!" (OCEN, XVIII, S. 387 u. 389). Als Zeichen von Weisheit ist die Schlange zunächst als Attribut von Eremiten überliefert und verweist auf eine Priesterklasse. Brinton (vgl. MNW, S. 112ff.) bespricht gar die oft auszumachende, rein sprachliche Ähnlichkeit zwischen den Wörtern 'Schlange' und 'Geist'. Im Nahuatl-Bereich konnte sie als Symbol für die Zeit auftreten (Häutung, Regeneration, Metamorphose, Unsterblichkeit); ein Kreis in Kombination mit dem Motiv der Sonne deutete nach Brinton unter den Azteken auf eine sich selbst 'essende' Schlange, im Maul ihr Ende (ein durchaus universell auftretendes Motiv): Zeit ist, so dürfte hier abzuleiten sein, endlos; Zeit und Schlange sind Unendlichkeit (vgl. MNW, S. 116). Gelegentlich wurde der Blitz auch als Schlange des Himmels bezeichnet: Daher hält der Regen- und Donnergott Tlaloc, auch mit dem Lebensbaum und dem Berg assoziiert, in seiner Hand eine goldene Schlange (MNW, S. 118: Torquemada, *Monarquía Indiana*; zu Tlaloc auch Chavero, *El último Quetzalcóatl. Códice jeroglífico Aubin*, México 1978, S. 38 u. 54). Energie oder Elektrizität war es sicherlich auch, was durch die *víbora blanca de las nubes* ausgedrückt werden sollte (siehe oben: "víbora blanca Ulum": "*Itzacmixcoatl: Coatl, víbora; Itzac, blanca; Mix, la nube*" (Mendoza, "Mitos de los náhuas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 32). Für den Nahuatl-Bereich wären im Zusammenhang mit dem Motiv der Schlange insbesondere Quetzalcóatl, Coatlicue und damit auch Huitzilopochtli zu nennen.

¹⁹²⁴ Dieses Symbol wurde, wie der nordamerikanische Wissenschaftler wiedergibt, im altmexikanischen Raum "Tree of Our Life" oder "Tree of Our Flesh" genannt (MNW, S. 98; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, "Tonacacuahitl", S. 634). Das Kreuz, auch (!) Symbol der Kardinalpunkte und der damit zusammenhängenden Winde oder "rain bringers" "who dispense the fertilizing showers", repräsentierte den Gott der Regen und der Gesundheit, die aztekische Regengöttin hielt ein Kreuz in ihrer Hand und eines der Zeichen Quetzalcóatls war ein "mace like the cross of a bishop; his rope was covered with them strown like flowers [...]" (MNW, S. 98 u. 100; Quellen sind hier u.a. Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca*; Sahagún, *Historia de la Nueva España*). Seine Kleidung war verziert mit Kreuzen. Im Hinblick auf den durch Brasseur erhaltenen *Título de los Señores de Totonicapán* heißt es im Kommentar des *Popol Vuh* von Cordan: "Nacxit ist die Kurzform für den historischen Quetzalcóatl, dessen voller Titel *Topiltzin Nacxitl Quetzalcóatl* war. Die Ableitung lautet: *navi-icxitl*='der auf den vier Weltecken steht'. Dem entspricht der Mayatitel *ah-can tzicnal*" (S. 214). In der Verbindung Kreuz-Lebensbaum können die kreuzförmigen mexikanischen Gräber als Zeichen von 'Auferstehung' oder einer neuen Existenz interpretiert werden (MNW, S. 97-100). An dieser Stelle spricht Brinton auch die *bacab* der Mayas an. Das Kreuz gibt er in ihrer Sprache im Rückgriff auf Landas *Relación de las cosas de Yucatán* an als: "*vahom che, the tree erected or set up*" (ebd., S. 100; als Quellen gibt er u.a. Sahagún, Ixtlilxóchitl und Cogolludo an). Dazu erläutert del Paso y Troncoso: "Si se ha interpretado bien el significado del vocablo *Vaom* por 'árbre dressé', ó mejor por 'a piece of wood set upright', como quiere el Dr. Brinton, tendríamos una analogía marcadísima entre esta idea y la del *Quauhtlicac* de los nahuas [...]. Porque la palabra mexicana significa literalmente 'árbol parado' ó 'palo parado', de *quahuhtl*, árbol, palo, é *icac*, en pié" (Brinton, "Los libros de Chilam Balam", trad. F. del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo*, III, entr. 3ª [1883], S. 103). Einige entsprechende und von Troncoso in seinen *notas* angeführte Auszüge – Passagen einer Prophezeiung, die teilweise schon im *Manuscrit Troano* (1869-70) von Brasseur übersetzt wurden –, lauten: "Y la cruz se manifestará ya al mundo" / "en oposición de la mentira se aparece oy" / "en contra del árbol primero del mundo." Diese prophetischen Verse sind offensichtlich nicht nur auf den Ursprung der Menschheit perspektiviert, sondern auch den "Árbol de nuestro alimento, el *Tonacaquahuhtl* de los nahuas" (ebd. u. S. 109). "The cross frequently recurs in the ancient Egyptian writings, where it is interpreted *life*" (MNW, S. 101), so kann hier ebenso ergänzt werden wie der Verweis des Kreuzes auf Konzeptionen der Sonne – die Anmerkung "la cruz era el árbol del sol" geht etwa auf Chavero zurück (Robelo, *Diccionario*, S. 381). Solche Zusammenhänge mögen (neben dem Venuskomplex) auch gegriffen haben, wenn Quetzalcóatl das Kreuz bzw. den Baum in die prophetischen Zeichen einer neuen Menschheit einschreiben konnte: "A new day is coming, the magnificent day of radiant beauty when I must return to myself. [...] The golden doors will open, and the peoples of earth will come in matrimony to the temple of the four directions [...]. And the symbol of unity will manifest itself in an erected tree. [...] It will be Omoteotl's dawn. [...] Enliven the light in your hearts, oh brothers! [...] Time is growing closer; the hour is coming. The humanity of the new sun has been born. [...]" (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 221; als Quellen dienen: *Chilam Balam, libro de los libros; Cantares de los señores de la Nueva España*). Diese Liste ließe sich leicht fortsetzen; hinzugefügt sei noch, dass das präkolumbische Kreuz nicht ein beliebiges, sondern ein ganz zentrales Symbol repräsentierte, welches gerade auch in mexikanischen Studien des 19. Jahrhunderts in seinen zahlreichen Varianten diskutiert wurde. Die im Folgenden, von Martí verfassten Auszug präsenste Idee der Unsterblichkeit – des 'Lebenssaftes', des Baums – erinnert zudem an die blutenden und kreuzförmigen Bäume des von Chavero besprochenen Wiener Kodex: "Cada muerto renace.—Tierra que sangra ahora, da *árboles de sangre*. [...] fuego de entraña de volcán que deslumbra y consume [...], ímpetus que como llamas impacientes nos muerden y abrasan el *pecho*, ganosos de salida, y como *hijos del Sol* [...]" (*Fragmentos*, OCEC, XXII, S. 205 [Herv. S.G.]). Im Vergleich dazu die bei Robelo zu findende Zitation: "Chavero, explicando los árboles cruciformes del Códice de Viena, que mucho han llamado la atención [...] porque de su raíz destillan sangre, dice: que el marcado con 37 es el árbol de la vida por el que circula la sangre, y que manifiesta también esa vitalidad con las flechas ó rayos del sol [...]" (*Diccionario*, S. 125; vgl. auch S. 377: "el árbol en forma de cruz, que se quiebra y chorrea sangre"). Just ein solcher Blutbaum ist nun ebenfalls im *Popol Vuh* präsent. Sein Saft gilt in der Passage als Ersatz für ein geopfertes Herz: "Saft denn, nur Saft soll ihrer sein [...]. Nie soll mein Herz vor ihrem Angesicht verbrannt werden. So sei es! Nehmet von diesem Baum! Roter Saft rann aus dem Baum, fiel in die Schale. Zu etwas Rundem wurde er, wie ein Herz geformt. Saft wie Blut rann heraus, wie wirkliches Blut. Dann gerann das Blut, der Saft des Baumes [...]. 'Rotschaumbaum' hieß er; seither 'Blutbaum' genannt, weil sein Saft Blut geheißen wird" (Cordan, *Buch des Rates*, S. 64-65). Die "árboles de sangre" sind also sowohl mythologisch als auch real. Cordan erläutert: "Blutbaum, *Croton Sanguifluus*, auch Drachenblutbaum genannt. [...] In Quiché: *chuh cakché*. *Chuh* = schäumen; *k'kak* = Feuer und rot; *ché* = Baum."

¹⁹²⁵ "Simbolismo náhuatl", S. 29 u. 31.

auch in den *Versos sencillos* (1891) enthalten.¹⁹²⁶ Bereits die erste Zeile verweist auf die Idee der Unsterblichkeit:

A mí denme el bosque eterno
Cuando rompe en él el sol
Busca el obispo de España
Pilares para su altar;
¡En mi templo, en la montaña,
El álamo es el *pilar!*
[...]
Y la luz viene del techo
Del techo de cielo azul.
[...]
Y crece en mi cuerpo el *mundo*.
[...]
La gasa del horizonte
Prende, de un aliento, el sol.¹⁹²⁷

Der Sinngehalt ergibt sich hier aus der Wiederholung oder "redundancia" des Schlüsselbildes, bedenkt man mit Acosta, dass *árbol del mundo* zugleich *montaña cósmica* und *pilar del mundo* bedeutet.¹⁹²⁸ Solche *pilares* repräsentierten etwa auch die im Zeichen des Kreuzes gelesenen *bacab* der Mayas, "[...] who in the Yucatecan mythology were supposed to stand one at each corner of the world, supporting, like gigantic caryatides, the overhanging firmament".¹⁹²⁹

Durch die religiöse Semantik des "templo" kann dieser nun mit der "montaña" auch leicht zu 'heiliger Berg' zusammengelesen werden,¹⁹³⁰ womit die in der Tat universell existierende Vorstellung

¹⁹²⁶ *Versos sencillos* (III) (im Folgenden *VS*), *Poesía Completa*, t. I, Edición Crítica (*PCEC*), Editorial Letras Cubanas, La Habana 1985, S. 238 (Herv. S.G.). Die den Gedichtbänden entnommenen Zitate stammen in der Regel aus dieser Ausgabe (ts. I, II), die römischen Ziffern verweisen wiederum auf den jeweiligen Band (im Falle der *VS* zudem auf das jeweilige Gedicht). Gleiches gilt u.a. für die *Versos libres* (*VL*), *Ismaelillo* (*IS*) und die *Versos varios* (*VV*). In einigen Fällen werde ich zudem, sofern es der Verdeutlichung von Begriffen oder Motiven dient, in der *EC* angeführte Varianten in eckigen Klammern mitangeben ("p.i." entspricht "palabra[s] ilegible[s]", mitunter angegeben mit *). Der Druck des *Ismaelillo* erfolgte 1882, die *Versos sencillos* erschienen 1891. Die *Versos libres* werden in den *Obras Completas*, Editorial Nacional, auf 1878 (und damit Guatemala) veranschlagt, einige der 'freien Verse' jedoch auf 1882 (vgl. *OCEN*, XVI, S. 127). Von früheren Lektüren und Arbeitsgebieten Martí einmal abgesehen, scheint mir für die ab 1882 gerechnete Zeitspanne erwähnenswert, dass diese mit seinen indigenen Themen geltenden Studien in der New Yorker Lenox-Bibliothek zusammenfällt. Bereits im Februar 1882 konstatierte der ab Mitte des Jahres 1881 in den USA Exilierte eine *sobrecarga* an "ricos anaqueles" und "libros raros y preciados" hinsichtlich dieser Institution (vgl. *OCEN*, IX, S. 241 u. *EEU*, S. 147; *OCEN*, XXII, S. 253). Zum Inventar der Lenox-Bibliothek gehörten auch die *Anales del Museo Nacional de México*.

¹⁹²⁷ Die Verbindung von *sol* und *monte* fällt im lyrischen Werk Martí zudem durch ihre Abundanz auf (vgl. hier Teil V, 12.). So scheint, um hier einiges vorwegzunehmen, "Hervor de espíritu" eine Variante zu beinhalten: "Sentir que sobre el monte / Sol fuera, luminar del horizonte" (*VV*, *PCEC*, II, S. 164). *Monte* und *sol* werden dabei zudem mit dem Thema der Herzopferung verquickt. Das gleiche gilt, wenn in einem anderen Beispiel der *Versos sencillos* "monte" mit einem der auffälligsten indigenen Solarattribute – den *plumas* – verknüpft wird, wodurch der Berg auf kodierte Weise mit der Sonnenthematik verschmilzt: "Mi verso es un monte y es / Un abanico de plumas" (*PCEC*, I, S. 241). Acosta vermerkte knapp: "La variante *abanico de plumas* no hace sino reforzar la imagen solar, por la forma radial del abanico, que lo asemeja a los ornamentos de plumas de los indios americanos y representa al sol naciente en casi todas las mitologías" ("Simbolismo náhuatl", S. 37). Hinzuzufügen wäre ein Auszug wie: "[...] si las montañas, cambian / a la luz del Sol. / como el plumaje de los colibríes [...]" (*OCEN*, XXII, S. 25).

¹⁹²⁸ Vgl. Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 29 u. 31. Hat in diesem Beispiel auch die von Martí postulierte, in der Natur begründete *religión nueva* Pate gestanden, ist die mythologische Ebene darum nicht weniger präsent. Dies gilt denn auch für eine der "Cartas de Nueva York", 1882, *EEU*, S. 180-181: "Y todos los credos, a despecho suyo y como anuncio de mejores días de paz, se juntan en esta creencia suma en la naturaleza. [...] y todas las creencias vendrán a ser en suma [...] esta mejorada y reverente en la divinidad de la naturaleza. Al buen Jesús celebran los cristianos, y los teutones viejos celebraban a la Primavera buena; [...] los indios de los Altos en Guatemala, que antes van a ofrecer el recién nacido, en la cima de un monte, a la naturaleza [...]" Zu dieser Auffassung von 'Naturreligion' vgl. ferner die *Apuntes* (1882), *OCEN*, XXI, S. 254, sowie "Política internacional y religión": "[...] en los umbrales de la Iglesia nueva donde, con el cielo por techo, se sentará el Cristo católico, junto al Cristo hindú, con Confucio de un lado y Wotan de otro, sin más clérigo que el sentimiento del deber, ni más candelabros que los rayos del sol, ni más incensarios que los cálices de las flores [...]" (1890, *EEU*, S. 1372).

¹⁹²⁹ Brinton, *MNW*, S. 82; vgl. auch S. 101. Zu einer mixtekischen Legende eines 'paradiesischen', hohen Gartens hält der Nordamerikaner fest: "It lay between a meadow and that lofty peak which supports the heavens and the palaces of the gods" (ebd., S. 92 [Herv. S.G.]).

¹⁹³⁰ Wobei das Motiv des Berges durch "mi monte de laurel" noch verstärkt wird. Der Lorbeerbaum ist keineswegs auf die europäische Geografie einzuschränken, galt er im alten Mexiko gar als Tributzahlung. Mit dem von Martí eingesetzten Begriff *aguacate* (*ahuacatl*) wird in der *Edición Crítica* eine mexikanische Lorbeerbaumart erläutert (II, S. 337). "El

wiedergegeben wird, nach welcher der Lebensbaum¹⁹³¹ auf einem heiligen Berg zu finden war.¹⁹³² Die Art des martianischen, 'hohen' Tempels¹⁹³³ erfährt zudem eine Betonung durch ihren Gegensatz zum katholischen Altar, der dadurch als künstlich und falsch ausgewiesen wird.¹⁹³⁴ Neben der Tatsache, dass die alten Nahuas ihre Tempel bevorzugt auf – wenn nötig, künstlich angelegten – Hügeln oder Bergen errichteten,¹⁹³⁵ ist mit Blick auf Martí "templo, en la montaña" auch die von Brinton gezogene Verbindung zwischen Kreuz, Hügel und Altar interessant: "[...] in the State of Wisconsin many low mounds are found in the form of a cross with the arms directed to the cardinal points. [...] Were they not altars built to the four Winds?"¹⁹³⁶ Die in diesem Kontext vom selben Autor angebrachte Erläuterung der beiden 'paradiesischen' Orte Tlalocan und Tlapallan¹⁹³⁷ sowie des heiligen Berges Tonacatepec¹⁹³⁸ ist nicht weniger deutlich: "Its inhabitants were surnamed children of the air, or of Quetzalcoatl, and from its centre rose the holy mountain Tonacatepec, the mountain of our life or subsistence"¹⁹³⁹: "Tree of Our Life" – "mountain of our life" – 'Kreuz des Lebens'.¹⁹⁴⁰

Wenn diesem Lebensbaum nun – wie im angeführten Auszug der *apuntes* von Martí – mit der Sonne das Element Wärme zugeordnet wird – "que lo *calentaban* como soles" –, resultiert daraus eine auch rein begriffliche Annäherung an das Nahuatl: Denn der Lebensbaum *tonacacuahuitl* setzt sich zusammen aus *cuahuitl*, "árbol" und *tonacayotl*, "calor, vida".¹⁹⁴¹ Eine weitere Relation entsteht, wenn,

bosque obscuro / Do florece el laurel, done el *tzinitzcan*, / Alegre mora" wird auch in alten Nahuatl-Kompositionen bedichtet (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 610).

¹⁹³¹ Schon der Gedichttitel "Árbol de mi alma" scheint den Lebensbaum zu evokieren. Es entspricht den mythologischen Regeln, wenn Martí darin das Kreuz setzt.

¹⁹³² Vgl. etwa Brinton, *MNW*, S. 83, 87ff. u. 98. Folgt man diesem Autor, scheinen diese Vorstellungen auch für die Geschichte des Begriffs Paradies zuzutreffen; der Berg galt etwa auch als Zentrum des Paradieses. In zahlreichen Texten Martí findet man zudem die konsequente Verbindung des Themenkomplexes 'Indio' und *monte* (ein überreich belegtes Motiv der indigenen Überlieferungen). Im Zusammenhang mit seinen Aufzeichnungen zum kolumbianischen Bereich führt der Kubaner auch ein *poema indio* an, welcher nicht nur genau diese Zusammenhänge zwischen dem besonderen Charakter des Berges und dem Kreuz einfängt, sondern in dessen Zentrum auch einmal mehr die (nicht nur) für Martí so zentrale *ascensión* steht: "Surubu loma: / Nevin ra: / Canan cruz: / Nigua gra:" – "Subí a una altura, / Allí me senté, / Encontré una cruz, / Me puse a llorar" ("Cuaderno de apuntes 13", wahrsch. 1886, *OCEAN*, XXI, S. 296). Die lateinamerikanische Geschichte des Kreuzes hat zu vielerlei (insbesondere christlichen) Verwirrungen geführt. In diesem Fall mag vor allem die Verbindung mit dem Berg für einen originär indigenen Gehalt des Kreuzsymbols sprechen. Die Präsenz des Kreuzes (der Sonne, des Berges, Bochicas) ist denn auch für Überlieferungen des Ortes Sogamoso besprochen worden (hier kann Krickeberg herangezogen werden, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska* [Chibcha], 1928, S. 219-229, 230 u. 376). Es ist zu vermuten, dass Sogamoso bzw. Suamox, eigentlich ein indigener Titel, auf den bei Martí angesprochenen Sugamuxí deutet (vgl. hier Anm. 1966). Krickeberg stützt sich mehrheitlich auf im 19. Jahrhundert (und früher) publizierte Quellen und Studien. Schon aus Prosatexten Martí ist abzuleiten, dass auch und gerade das Kreuzmotiv keineswegs mit dem eurozentristischen Automatismus einer europäischen Verankerung korrelieren sollte. In den hier zitierten Gedichten Martí manifestiert sich das Element *crux* hauptsächlich über Verben bzw. Adjektive.

¹⁹³³ In seinen auf die guatemaltekeische Lebensperiode zu veranschlagenden Aufzeichnungen zur (eher allgemeinen) Geschichte der Philosophie zeichnete Martí einen Berg, auf dessen Höhe Bäume zu erkennen sind. Darunter ist zu lesen: "de vida" (*OCEC*, V, S. 202-203; *OCEAN*, XIX, S. 358).

¹⁹³⁴ Ebenso wie der seinen Titel geradezu usurpierende Bischof, der im Gedicht geografisch (und politisch) Spanien zugewiesen wird: "¡Díganle al obispo ciego, / Al viejo obispo de España / que venga [...] A mi templo, a la montaña!"

¹⁹³⁵ Vgl. auch Brinton, *Maya Chronicles*, S. 132. Wiederholt beziehen sich indigene Begriffe mit dem Element 'Berg' auf den Himmel oder die Tempel.

¹⁹³⁶ *MNW*, S. 100.

¹⁹³⁷ Das oft erwähnte Tlapallan wurde von Brinton wiedergegeben als 'das Land der Farben' oder 'das rote Land' (vgl. *MNW*, S. 90-92).

¹⁹³⁸ Der Erd- und Maisgöttin Centeotl (manchmal männlich definiert), mitunter auch als Gestalt der Urschöpferdualität und Lebensursache Tonacacuahuitl errichtet, "le edificaron un templo en la cima de un alto monte [...]" (Robelo, *Diccionario*, S. 637). Centeotl gilt auch als Tonacayahua, "La que tiene nuestro sustento, que nos mantiene" (ebd.). Den Totonaken galt sie als Frau der Sonne: Vater der Wärme, Mutter der Ernte. Das mit ihr in Verbindung gebrachte Zeitalter ist "Sol de tierra" (ebd., S. 72).

¹⁹³⁹ *MNW*, S. 91; vgl. auch S. 85.

¹⁹⁴⁰ Für das hier besprochene Gedicht III der *Versos sencillos* mögen das Element Luft ("y canta el aire y retoza") und ein (zumindest autochthon anmutendes) Motiv wie die "pájaros azules" Teil jener Religion der *naturaleza* sein; für die mythologische Ebene ist die Betonung der Sonne sowie der Bezug zwischen Sonne und Berg einerseits, und "montaña" – "pilar" – Kreuz – *árbol del mundo* andererseits auffallend.

¹⁹⁴¹ Robelo, *Diccionario*, S. 634. Wenn Tonatiuh der Sonne entsprach, bedeutete das Verb *tona* scheinen, wärmen (Brinton, *ANP*, S. 130). Francisco Fernández del Castillo gibt im Kontext von *tona* und *tonalli* "hacer calor", "hacer sol", "ardor"/"calor del sol" sowie "figurado, alma, espíritu" an (*Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*, Memoria leída en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, jueves 22 de noviembre de 1906, México 1907, S. 5).

wie etwa bei Orozco y Berra und Torquemada dargelegt wurde, auf indigener Seite vom Lebensbaum=Kreuz=*tonacacuahuitl* gesagt wird "que da el sustento de la vida", eine weitere 'paradiesische' und vom "señor del sustento de la vida" Tonacatecu(h)tli¹⁹⁴² bewohnte Region die Bezeichnung "Entre los árboles de la vida ó sustento" trägt¹⁹⁴³ und ein Autor wie Alfredo Chavero diesen Herrn als Sonne und die *Sonne* als den Astralkörper charakterisiert, "al [que] debemos nuestro ser",¹⁹⁴⁴ oder (wie im Falle Robelos) als "creador de todas las cosas": "como soles" – "el árbol del mundo". Der Lebensbaum oder *árbol del mundo* verbindet oder umspannt die mit Himmel, Erde und dem Erdinneren vorgestellten Sphären.¹⁹⁴⁵ Genau dies gilt auch für Tonatiuh, die Sonne, welche drei Erscheinungen – "como soles" – hat bzw. ist: In ihrem Lauf leuchtet und erwärmt sie tagsüber den Himmel, taucht abends als Tzontémoc in die Erde, um sich dann zur nächtlichen Sonne des Erdinneren zu verwandeln.¹⁹⁴⁶ Das Fest dieser Sonne(n) war das *nahui óllin*.¹⁹⁴⁷

Das lyrische Ich der *apuntes* von Martí schöpft *sich aus sich* und – diesen kraft seiner göttlichen 'Sonnenaugen' erwärmend – den Lebensbaum. Auch wenn sich also im Werk Martí's Ausdrücke wie *del por sí mismo/propio* häufen und eine Grundidee vermitteln, vermute ich aufgrund der dargelegten Zusammenhänge und Überschneidungen mit helischen Konzeptionen, dass er an einer solchen Stelle – "nací de mí mismo, y de mí mismo brotó" – nicht sich 'im Auge' hat, sondern er die Perspektive (das Auge, die Stimme) eines autogam charakterisierten indianischen Gottes einnimmt. Denn diese Perspektive stimmt überein mit Varianten des Sonnengottes, des 'Sonnenauges' oder von Tonacatecuhtli und dessen Schöpfungskraft¹⁹⁴⁸ sowie seiner (zumindest interpretierten) Verbindung zur Sonne¹⁹⁴⁹. Es spricht die Stimme eines Gottes wie Tonacatecuhtli-sol, "[...] el creador siendo la primera criatura de sí mismo".¹⁹⁵⁰ Damit vereint der dem fünften Notizheft Martí's entnommene Auszug schließlich den Aspekt der Schöpfung ("de mí mismo", "brotó", "como soles") mit dem bei Chavero als "vivificador" ("calor", "sustento", "vida") bezeichneten Belebungsaspekt ("como soles", "árbol del mundo"). Der Schöpfer: "yo"; das Geschaffene: "yo" und "el árbol del mundo".

¹⁹⁴² Tecutli oder auch -tecuhtli.

¹⁹⁴³ Robelo, *Diccionario*, S. 634. Eine solche Region der Schöpfer würde Brinton unter dem Oberbegriff "high hill (of heaven)" subsumieren (vgl. *MNW*, S. 87).

¹⁹⁴⁴ Robelo, *Diccionario*, S. 649. Zu Chaveros These vgl. auch ebd., S. 635; zu Robelos Kritik an Chavero ebd., S. 636, 649 u. 612-614.

¹⁹⁴⁵ Ähnlich auf Quetzalcóatl bezogen in Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 184. Der dabei dem Himmel entgegengesetzte Begriff "Inferno" deutet auf die 'Unterwelt' oder (das jenseits oder unterhalb, mitunter *in der Erde*, jenseits des Horizonts, 'unterhalb' des Sonnenuntergangs vorgestellte und mit der Nacht, assoziierte) Mictlan. Missionare haben hier die undifferenzierte Vorstellung von 'Hölle' und 'Teufel' beige-steuert. Ähnlich 'höllische Verirrungen' des im *Popol Vuh* gezeichneten Xibalbá führt Brinton auf christliche Einflüsse zurück (vgl. ebd., S. 269). Mictlan war der (bzw. ein) Ort der Toten, abgeleitet von *micqui=muerto*: "lugar"/"mansión de los muertos" (Robelo, *Diccionario*, S. S. 267, 170 u. 565); er wurde in den Kodizes oft als "lugar á la derecha de la salida del sol" gekennzeichnet und dabei als im Norden angesiedelt interpretiert: "direction of Mictla", "where the shadows pointed" (Brinton, *MNW*, S. 94-96).

¹⁹⁴⁶ Vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 650, sowie Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 35. Tzontémoc, als die untergehende Sonne, taucht in den Quellen auch als *tlalchitonatiuh* auf – ein Begriff, der abzuleiten ist von *tlalli*, "tierra"; *chi*, "hacia"; *tonatiuh*, "el sol" (*Diccionario*, S. 567), also gewissermaßen 'die Bewegung der Sonne in Richtung Erde' ausdrückt. Der Interpret des *Código Telleriano*, auf den etwa auch schon Brinton in *MNW* zurückgriff, hatte ein entsprechendes Piktogramm kommentiert: "este es el escalamiento ó calor que da el sol á la tierra [...]" (ebd. [Herv. S.G.]).

¹⁹⁴⁷ In den Worten Chaveros "el símbolo más famoso de la cosmogonía nahoa." Es bestand aus einem Kreuz (in der Regel "de San Andres acostada"), welches in der Mitte, als Zeichen der Sonne, einen Stern aufwies ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 3). Das *nahui óllin* symbolisierte die (vier) Bewegungen, den Lauf der Sonne.

¹⁹⁴⁸ Orozco y Berra hielt in seiner Besprechung von Tonacatecuhtli und dessen weiblicher Seite (oder 'Frau') Tonacacihuatl fest: "no reconocian origen, era el principio de la creación" (in: Robelo, *Diccionario*, S. 634 u. 56). Tonacacihuatl wird in Chaveros Schema als *Erde* interpretiert: "el sol da vida con su fuego á la tierra [...]" (ebd., S. 635). Diese (von Robelo anders gedeutete) Vereinigung, so könnte hier 'übersetzt' werden, macht das Leben aus.

¹⁹⁴⁹ Diese Perspektive allerdings zeigt deutliche Übereinstimmungen mit seiner eigenen Auffassung eines selbstbestimmten, sich selbst erschaffenden, göttlichen Menschen – daher ganz offensichtlich die Leichtigkeit, mit der er solche indigenen Konzeptionen adaptiert (vgl. etwa Teil IV, Anm. 1659).

¹⁹⁵⁰ So Chavero, in: Robelo, *Diccionario*, S. 635. Er fasst zusammen: "Tenemos ya al sol creador" – "primera criatura de sí mismo" – "con el nombre de *Ometecuhtli*"; "como vivificador con el de *Tonacatecuhtli* y como astro con el de *Tonatiuh*. La figura de éste se ve en la Piedra del sol."

Der sich selbst erschaffende (Mensch-)Gott und jene *autocreación* verweisen darüber hinaus auf die mittelamerikanische Schlüsselfigur Quetzalcóatl, den totekischen Weisen, Priester¹⁹⁵¹ und *hombre-dios*, dessen emblematischer Name 'Gefiederte Schlange' ist.¹⁹⁵² Nach einigen Quellen hatte dieser (wohl zwischen 950 und 1000) die Glaubensvorstellung von einem einzigen Gott, der Ursprung aller Dinge ist und sich selbst erschuf, gelehrt und verbreitet.¹⁹⁵³ Er erscheint als Kulturbringer und 'Erfinder' des Kalenders. Ihm werden religiöse Erneuerungen zugeschrieben, die Predigt von Frieden,¹⁹⁵⁴ Liebe und persönlicher Integrität, "la práctica de la virtud, el desprecio al crimen".¹⁹⁵⁵ Wohl ist bei den alten Nahuatl-Völkern mit dieser Figur und den auf sie zurückgeführten Techniken bzw. Erfahrungen die Vorstellung verwoben, sich auf dem Wege des Erlangens von Erkenntnis oder bestimmten Bewusstseinsstufen über die gegenwärtige Realität zu erheben (symbolisiert durch Federn) und in ein vergöttlichtes 'Herz' zu verwandeln.¹⁹⁵⁶ Damit kehren wir zu den geistigen und existenziellen Bedeutungen¹⁹⁵⁷ von *yol*, *yollotli*, *yolcuat* zurück – Seele, Leben, Wachstum – und auf der anderen Seite der Auffassung, die 'gestorbene' Seele sei nicht mehr menschlich, sondern göttlich (Sahagún, Brinton).

Ein solches Prinzip betrifft zum einen also das mythische Geschehen um die Figur des

¹⁹⁵¹ Oder König bzw. Priesterkönig.

¹⁹⁵² Er besaß mehrere Bezeichnungen oder Titel: u.a. Klapperschlange, Wind, Herr der vier Winde (Ehecatl) – und (auch) daher mit dem Kreuz assoziiert –, Herr des Morgen- oder Ostlichts. Sowohl mythisch als auch kalendarisch wird er mit der Venus assoziiert. Göttliche und historische (und später vergöttlichte) Figur sind nicht strikt zu trennen, bilden sie doch eher ein Konglomerat. Anachronismen sind keine Seltenheit; hinzu kommen regionale Unterschiede. Chavero führt die Kreuzsymbolik Quetzalcóatls – in diesem Falle zweier Kreuze – auf den Lauf oder die Perioden der *estrella vespertina* und *matutina* zurück (vgl. "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 25). Weiterhin galt Quetzalcóatl auch als "Messenger of Tlaloc, god of rains", "he was figuratively said to sweep the road for him, since, in that country, violent winds are the precursors of the wet seasons. [...] Yet as thus emblematic of the thunder-storm, he possessed in full measure its better attributes. [...] he gave fire to men, and peace, plenty, and riches blessed his subjects" (Brinton, *MNW*, S. 197-198; Clavijero, Sahagún; vgl. auch *Buch des Rates*, S. 113, dort Tohil). Daher ist er neben dem Wind – gleichsam seine Hauptaufgabe – ebenso mit Wasser (Regen) und Feuer assoziiert. Als mit Quetzalcóatl einhergehende Symbole und Motive sind also zunächst zu nennen: der Vogel (Wolken/Luft), die Schlange (Blitz), das Kreuz (die vier Windrichtungen), der Feuerstein (Blitz, Gewitter, Feuer) (nach Brinton, *MNW*, S. 198; Sahagún, Torquemada). Des Weiteren wurde er mit folgenden Figuren verknüpft: der Venus, den Federn sowie Himmel-Erde. *Quetzalcóatl* ist Symbol (z.B. Erde/Schlange – Himmel/Seele), Mythos (Wind, Venus) und Mensch (toltekischer Kulturheros). Schon im Artikel zu Millas *Historia Antigua de Centro América* zählt Marti unter den Götternamen des *Popol Vuh* explizit die "Serpiente cubierta de plumas" auf (*OCEAN*, VII, S. 177).

¹⁹⁵³ Vgl. etwa die entsprechende Passage aus dem Werke Sahagúns bei Robelo, *Diccionario*, S. 359, sowie Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 37-38, 44-45 u. 142-155. Die sich um Quetzalcóatl rankenden Legenden können aufgrund ihrer Komplexität und auch Widersprüchlichkeiten in diesem Rahmen weder repetiert noch annähernd zusammengefasst werden. Allein der dieser Berühmtheit gewidmete Eintrag im *Diccionario* Robelos beläuft sich auf um die neunzig Seiten.

¹⁹⁵⁴ Auch im Sinne der Ablehnung von Menschenopferungen: *Anales de Cuauhtitlan*, Brousseau: *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (1857-59; vgl. dazu Brinton, *MNW*, S. 313-314). Das Gegenargument liefert das *Popol Vuh*. Einer der Netzahualcóyotl attribuierten Gesänge (*Tardes Americanas*) erwähnt ihn in der Übersetzung Brintons als "peaceable Topiltzin" (*ANP*, S. 46).

¹⁹⁵⁵ Robelo, *Diccionario*, S. 361, im Rückgriff auf Orozco y Berra "citando Torquemada". Schon im 19. Jahrhundert beherbergte das mexikanische Nationalmuseum eine *culebra con plumas*, die im Katalog der *Anales del Museo* näher erläutert wurde (t. II, entr. 7ª [1882], S. 453). Es kann auf eine erste Annäherung Martis an Quetzalcóatl durch seine Kontakte zu Mitarbeitern des Museums (Sánchez Solís, Chavero) geschlossen werden.

¹⁹⁵⁶ Bei Díaz ist der Begriff *moteotia* zu finden: "to deify oneself" (*Gospel of the Toltecs*, S. 38). Er wird als spirituelle Technik der Nahuas bezeichnet und bezieht sich auf die von Quetzalcóatl gelernte Fähigkeit, "how to find the inner divine" (ebd., S. 37; vgl. auch hier, Anm. 1916). Als für das entsprechende Kapitel herangezogene Quelle werden der *Códice Florentino* Sahagúns sowie die Ausgabe von 1945 des *Códice Chimalpopoca* angeführt. Die ab 1879 veröffentlichten *Anales de Cuauhtitlan* warten mit dem Terminus "moteotia(ya)" auf; die entsprechende Übersetzung fällt undurchsichtig aus, scheint sich jedoch auf den Kontakt mit dem "centro del cielo" zu beziehen (S. 16). Auf kodierte, esoterische Bedeutungen (die durch eine wörtlich genommene Praktizierung mittels Menschenopferung einer vormals symbolisch aufzufassenden 'Herzmetaphysik' wohl auch verdeckt werden) kann in älteren Quellen und Arbeiten eher geschlossen werden. Die hinsichtlich der Quetzalcóatl-Mythen etwa von Díaz zusammengetragenen Überlieferungen und Erklärungsmuster können hier jedoch als ergänzende Informationen dienen.

¹⁹⁵⁷ Zu der im Folgenden besprochenen indianischen Motivik sei angemerkt, dass bezüglich vieler Symbole oder Überlieferungen nicht strikt nach Herkunft unterschieden werden kann. Aufgrund der historischen und interkulturellen Entwicklungen finden sich zahlreiche Motive sowohl bei den Mayas als auch den Azteken oder Tolteken bzw. sowohl in Mexiko als auch z.B. in Guatemala und mitunter auch in Peru. So muss, wenn von Quetzalcóatl die Rede ist, Kukulcán bzw. Gucumátz der Mayas mitgedacht werden. Ähnliches gilt für Chac-Mool und Tlaloc. Eine auch nur annähernd einheitliche oder rein aztekische Kosmogonie gibt es nicht (vgl. z.B. Haberland, Wolfgang, "Das Hochtal von Mexiko", in: *Geheimnisvolles altes Mexiko. Die Kultur der Azteken*, Augsburg 1994, S. 65 u. 84). Zudem sind mancherlei Gottesvorstellungen der Ausdruck einer Akkumulation und Vermischung von Ideen verschiedener Epochen und Völker. Mythen verschiedener Provenienz und mythologische Fragmente wurden zusammengelesen. Kosmogonische Mythen sind oftmals nicht von astronomischen Konstellationen zu trennen.

Quetzalcóatl¹⁹⁵⁸; zum anderen die Gestalt des Sonnenkriegers oder -Adlers, d.h. dessen seelischen Aufstieg in höhere Realitäten, welcher symbolisch und faktisch im rituellen Geschehen der Azteken in Szene gesetzt wird. Die Transformation der Seelen (der Blumen, der Herzen) in Gestirne¹⁹⁵⁹ konstituiert eines der zentralen mythischen Geschehnisse in altmexikanischen Kosmologien,¹⁹⁶⁰ und der totekische Weise war eine ganz wesentliche Gestalt einer solchen 'luminösen' Verwandlung – und dies auf astralkosmischer Ebene.¹⁹⁶¹ "El alma desceñida, a ver el mundo / Se asoma desde el seno de una estrella"¹⁹⁶² – so eine erste Übersetzung dieser Verwandlung bei Martí.

Im Opferritus sollte nun die Transformation der Menschen in Gestirne das Leben der Sonne¹⁹⁶³ und der kosmischen Kräfte sichern. Im Mittelpunkt stehen dabei die Sonnen-Krieger.¹⁹⁶⁴ Ort des Opferungsvorgangs war (auch) der Sonnentempel, 'Haus der Adler'.¹⁹⁶⁵

3. SOL EN MI SENO: VOGEL – BLUME – STERN

Schon im *Ismaelillo* sind zahlreiche, auf verschiedene Arten strukturierte und auf indigene Vorstellungen zurückgehende Motivkombinationen zu finden. Ein noch recht knapper Auszug soll zunächst einen ersten Einblick in das Sonnengeschehen von Opferung und Verwandlung verschaffen. Sonne, Herz, Blut, Lichtenergie, Schmetterling, Vogel, Federn und Aufstieg ergänzen sich zum semantischen Gesamtgefüge des indianischen Ritus. Allein schon die Motive "aire", "Sol" und "alas" verweisen auf jene zur Sonne aufsteigende Seele (Vogel=Luft=Feder=Seele=Sonnenattribute=Aufstieg). Durch "alma" und "seno" ist zudem die Nähe von Seele und Herz (*yo!*) gegeben:

Cual si mi alma por mirra

¹⁹⁵⁸ Wenn Martí die (angeblich) in Mexiko überlieferte Erinnerung an den buddhistischen Mönch Hwin Shan(g) bespricht, der laut Edward P. Vining (*An Inglorious Columbus*) in diesem Land gelebt hatte – "que llegó por el Pacífico, y traía barba larga, y todo el cuerpo cubierto de extraños vestidos, con los que anduvo respetado y enseñando su religión por varias comarcas de México" –, bezieht er sich auf eine der vielen Quetzalcóatl-Varianten (*EEU*, S. 494).

¹⁹⁵⁹ Die Vorstellung der "stars" als "souls of the departed" bespricht Brinton auch für die *indígenas* der Pampa und Patagoniens (*MNW*, S. 262). Bei den Eskimos wurde das Sternbild 'Tanz der Toten' genannt (*MNW*, S. 262-263; Rojas, *Estudios indígenas*, S. 78). Hier gerät auch noch einmal die von Martí festgehaltene Milchstraße, aufgefasst als *camino de las almas*, in den Blick. In seinen *Estudios indígenas*, die Martí wiederholt als Vorlage dienten, bespricht Rojas solche Konzeptionen mit Blick auf ebenjene "Patagones de la Pampa": "creen que las constelaciones del cielo austral simbolizan *El espíritu de los muertos*, según Bryton. [...] La imágen de la muerte representada por la onda luminosa que se ensancha y se contrae, en virtud de un cambio de electricidad entre el espacio y la tierra, es una de las más bellas figuras con las cuales el ingenio humano ha podido significar la placidez del espíritu emancipado de la materia" (S. 78). Über die Elemente Sternkonstellationen, die 'Seelen der Toten' und die Elektrizität gelangt man nun wiederum zur Metamorphose in Lichtenergie.

¹⁹⁶⁰ Camaxtli, Gestirn- und Stammesgott der Chichimeken sowie Jagdgott der Azteken (auch verehrt bei den Tlaxcalteken und *huejocincas*), wurde nachgesagt, er geleite die geopferten u. gefallenen Krieger, deren Seelen als Sterne an den östlichen Himmel versetzt werden. Sein Gesicht wird mit Sternmotiven dargestellt (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 56ff.; Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 89).

¹⁹⁶¹ Im *Popol Vuh* waren dies göttliche Zwillinge. Auch in diesem Buch, welches bei Acosta trotz dessen Wichtigkeit für Martí nicht einmal erwähnt wird, hatte Letzterer also Gelegenheit, dieser Astralverwandlung zu begegnen.

¹⁹⁶² "Aparece: reluce...", VL, "Apéndice I", *PCEC*, I, S. 192.

¹⁹⁶³ Bei den Azteken wurde die Sonne von Huitzilopochtli verkörpert. Ebenso wie in den nordischen Legenden die Götter nur die durch den Speer Getöteten zum Fest von Walhall zuließen, gelangten bei den Azteken die im Kampf gefallenen Krieger und die Geopfertenen ewiglich in das 'Land der Sonne' des Ostens – jedoch auch die bei der Geburt gestorbenen und vergöttlichten Frauen. Jeden Tag, so hatte Torquemada wiedergegeben, begleiten die 'toten' Sonnenkrieger die Sonne auf ihrem Weg zum Zenit, wo sie mit Tanz, Musik und Blumen von den Seelen der gestorbenen Mütter empfangen werden, die dem Gestirn dann während des Abstiegs in den Westen Gesellschaft leisten (vgl. *MNW*, S. 263-264). Chavero resümiert dieses Prinzip im Zusammenhang mit dem aztekischen *nahui óllin*-Fest und den *cuauhtli*- und *océlotl*-Kriegern (Adler/Tiger): "los primeros son los soldados muertos en la guerra que lo [al sol] llevan del Oriente al Zenit, las segundas las mujeres muertas en el primer parto, que del Zenit lo conducen al Ocaso" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 16). Was Martí nun geradezu erfreut zur Legende von Walhall und dem damit verbundenen Belohnungsprinzip konstatiert, könnte auf den aztekischen Bereich übertragen werden (und wurde es auch): "¡Qué hermosos! Sólo entran en el cielo, y se sientan al lado de Dios *los que han batallado!*" (*Fragmentos*, XXII, S. 63; vgl. auch *MNW*, S. 263).

¹⁹⁶⁴ In dem das *nahui óllin* referierenden Passus konnte nachverfolgt werden, wie sich für den Sonnenkult essenzielle Motive wie Sonne, 'Söhne der Sonne', Adler, Tiger, Schmetterling, Gold (und weitere Glanzelemente), Feder und Herz zum Komplex der Sonnenopferung verdichten.

¹⁹⁶⁵ So hatten Chavero und Orozco y Berra angegeben (vgl. hier Teil V, 1.).

Virtiese al aire;
 [...]

 Cual si el Sol en mi seno

 La luz fraguase:—

 Y estallo, hiervo, vibro;

 Alas me nacen!¹⁹⁶⁶

¹⁹⁶⁶ "Musa traviesa", *JS, PCEC*, I, S. 25 (Herv. S.G.). Martí hat sich nicht nur nachweislich mit dem indianischen Sonnenkult beschäftigt. Er betont den Begriff auch immer wieder, indem er ihn in Majuskeln setzt: "Y el culto indio del Sol ¿no resulta ser estrictamente científico" ("Cuaderno de apuntes 18", angegeben mit dem Jahr 1894, *OCEN*, XXI, S. 429). Dabei bezieht Martí sich vermutlich auf das hinter dem Kult liegende astronomische Wissen. Daten zur Wissenschaftlichkeit, die in zahlreichen indianischen Kreationen zum Ausdruck kommt, konnten seinerzeit schon allein den *Anales del Museo* entnommen werden. Im Original ist just auf dieser Seite des Notizheftes ein Zeitungsausschnitt mit einem Gedicht oder Vers in aztekischer Sprache! eingefügt. In den *OC* (Ed. Nacional) wird dieses nicht wiedergegeben. Dabei würde es sich eventuell lohnen, einmal Martí's Texte nach möglichen (Spuren von) Übersetzungen zu überprüfen. War er des Nahuatl als Sprache, wie es scheint, auch nicht mächtig, so kannte er doch zahlreiche Ausdrücke und konnte sich (ebenso wie der heutige Leser) über die *Anales del Museo*, die Publikationen Brintons sowie das den *Anales de Cuauhtitlan* beigelegte *vocabulario* einen guten Einblick in die Kompositionsverfahren des Nahuatl und die Metaphorik seiner Sprecher und seines Weltbildes verschaffen. Die Sonne hatte – was auch in Martí's Werk nachweisbar ist – sowohl als physikalisches als auch als geistig-metaphysisches Prinzip eine zentrale Funktion inne, wofür schon der figurative Sinn von *tonaltonalli*=Sonne und *almal espíritu* sprach. Zahlreiche Indio-völker gaben an, sie kämen daher, 'wo die Sonne aufgeht'. Dem mexikanischen Ort Tula oder Tollan wurde die gleiche Bedeutung zugesprochen: "the place of the Sun" ("a syncopated form of *Tonatlan*", Brinton, *Maya Chronicles*, S. 111; *ANP*, S. 176). Im in der *Historia de México* von Brasseur de Bourbourg aufgenommenen *Memorial de Tecpan Atitlan* überliefert eine indianische Autorität: "There is a Tullan, where the sun rises" (zitiert nach: Brinton, *MNW*, S. 91), wobei es nicht an Forschern fehlt, die auch hinter der Bezeichnung Tollan/Tula ein wenn nicht ursprünglich geistiges, so doch rein mythologisch zu begreifendes Prinzip vermuten (Nicholson, *Mexikanische Mythologie*, S. 15; Brinton). Die mit Quetzalcóatl untrennbar verbundenen Tolteken galten als 'am Ort der Sonne Verweilende', Diener des Lichtgottes bzw. 'Herrn des Morgenlichts' (vgl. Brinton, *Maya Chronicles*, S. 111). Vor seinem 'Tod' wendet sich der toltekische Führer dem 'Heim der Sonne' zu (vgl. *MNW*, S. 195ff.). Der Sonnentempel von Chichén Itzá gilt als mit dem Osten assoziierter Ort. Das *Popol Vuh* berichtet von den ersten Menschen, "die über das Meer vom Aufgang der Sonne her kamen. [...] Aufbrechend sagten sie: 'Wir gehen dahin, wo die Sonne gemacht wird [...].'" (Cordan, *Buch des Rates*, S. 141). Die Götter und Helden kamen mehrheitlich aus dem Osten und verschwanden dort wieder, um von dort dann einst zurückzukehren. "Wir werden nicht sterben, wir kommen zurück", so der Wortlaut des *Popol Vuh*. "Und dann gingen sie übers Meer und gelangten dorthin, wo die Sonne entspringt" (ebd., S. 142). Die vom 'Ort der Sonne' wiedergekehrten Seelen verwandelten sich in Schmetterlinge oder Vögel, "Aves de pluma rica" (Torquemada). "Eten: lugar por donde nace el Sol.—" (Peru) ist nun in Martí's "Cuaderno de apuntes 8" festgehalten (1880-82, *OCEN*, XXI, S. 243), und dieser Ort Eten 'wo die Sonne entsteht' taucht also als Variante bereits reichlich im *Popol Vuh* auf. In seinen Aufzeichnungen zu (oder aus) der *Relación* von Thomas Gage notiert Martí zum letzten Aufbäumen der Azteken gegen Cortés und seine Männer: "y después, dirigiéndose al Sol mismo, le suplicaban que pusiera fin a su mísera vida, y los dejara ir a gozar del descanso que esperaban hallar junto a su dios Quetzalcóatl" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 186). Hinsichtlich der in Teil II erörterten Gleichzeitigkeit verschiedener Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes betont "El hombre antiguo de América" die Synchronie des Sonnenkultes: "Pues hoy mismo [...] ¿no se trabajan sílices, se cavan pedruscos, se adoran ídolos, se escriben pictógrafos, se hacen estatuas de los sacerdotes del sol entre las tribus bárbaras" (*OCEN*, VIII, S. 333). In der Linie des Solarkomplexes und mit Blick auf die kreolischen 'Sonnensöhne' fährt Martí fort: "Los aromas de las flores, el olor penetrante de las selvas, el ruido majestuoso de los ríos, el calor cargado de gérmenes del Sol, los eluvios embriagadores y poderosos, como de regazo de la india joven; de la suntuosa tierra, las mansas y dolorisimas quejumbres que emanan de las almas invisibles de las razas muertas, perdidas por los aires, errabundas, cargando espíritus blancos; [...] Los dolores perdidos flotan, buscando eco. Cada muerto renace.—Tierra que sangra ahora, da árboles de sangre. [...] fuego de entraña de volcán que deslumbra y consume [...], ímpetus que como llamas impacientes nos muerden y abrasan el pecho, ganosos de salida, y como hijos del Sol [...]" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 205 [Herv. S.G.]). Ein weiteres, an indigenen Vorgaben festgemachtes Fragment postuliert ein amerikanisches 'Sonnenvolk': "y que podamos ser en América pueblo solar". Im Anschluss notierte Martí zwei Wörter: "lacunoso lagunoso". Vier Seiten weiter folgt der Ausschnitt einer für einen mexikanischen Kontext vorbereiteten Rede, die trotz gegenläufiger Anmerkungen in den *OCEN* aufgrund einiger textueller Formulierungen auf Martí's letzten mexikanischen Aufenthalt im Juli 1894 zu veranschlagenden sein dürfte: "[...] y cantarán entonces los quetzales la libertad única [...] y brillarán con nuevo brillo los ojos negros del águila de México" (XXII, S. 81 u. 85). Im Rahmen seiner Aufzeichnungen zur *lengua chibcha* (Muisca-Reich) gibt Martí die Übersetzung eines in dieser Sprache verfassten Gedichts an: "¡Oh gran dolor! Aquí yace el gran Sugamuxí compasivo y amante pastor de su rebaño: el mejor hombre de Cundinamarca: la corona y honra de su nación: el amigo de los hijos del sol, y que al fin adoró las luces del Sol eterno. Roguemos por su alma" ("Cuaderno 13", XXI, S. 323). Gewissermaßen die weibliche (und ebenfalls vor allem für den Bereich des alten Peru belegte) Variante, zumal gekoppelt an die Idee von Gott, mag in *OCEN*, VIII, S. 20, einblendend sein: "[...] estimulados por esa magnífica fiereza, divina hija del sol de nuestros montes, a erigirse como dioses [...]" (auch *EEU*, S. 670). In Martí's Rede zu Ehren Mexikos scheint die "hora del Sol" dem Ausdruck "sol de Hidalgo" entgegengesetzt zu sein (*OCEN*, VII, S. 66). Das Fragment 357 integriert gar explizit eine "geistige Sonne": "[...] esos hijos de la selva virgen, de la cutis cobriza, más que por capricho del azar, porque como que se les amarillea con su fulgor el sol de oro que, más alto que ningún otro sol espiritual, incendió Naturaliza en el apasionado y fiero hombre americano" (*OCEN*, XII, S. 241). Wenn zusätzlich "Arte aborigen" eine "parafernalia de la danza del Sol" erwähnt (*OCEN*, VIII, S. 331), erlangt die 'Intelligenz der Amerikaner' in diesem Kontext vielleicht auch eine etwas anders gelagerte Bedeutung: "¿Qué es, sino cáliz abierto al sol [...] la inteligencia de los americanos?" ("El hombre antiguo de América", *OCEN*, VIII, S. 334 [Herv. S.G.]). Und vergessen wir schließlich nicht, dass Martí in New York die Reproduktion des aztekischen Sonnensteins direkt vor Augen hatte, nachdem er, wie bereits angemerkt, während seiner mexikanischen Jahre regelmäßig am Original vorbeispazieren konnte (bzw. musste). Es kommt hinzu, dass er generell die Forschungen im Bereich der Astronomie verfolgte (wozu auch die Konjunktionen der Venus zählen; vgl. dazu auch Zaragoza Escalona, *José Martí y las Ciencias Naturales*, S. 9-10).

Im Zentrum dieser Verse steht nichts anderes als der Austritt der Seele aus dem Körper, die Transformation des Menschen (Mensch-Vogel-Verwandlung), der Seele, in "energía luminosa"¹⁹⁶⁷ – "el culto indio del Sol". Der *hijo del sol* – Tiger oder Adler – ging, wie hinsichtlich des *nahui óllin* zitiert wurde, 'zur Sonne' und 'in das andere Leben'; "le sacaban el corazón y se lo prestaban al sol." "Surgir radiante" – "sus talleres / La luz les abre", zeichnet "Musa traviesa" nach. Das Motiv der Sonne wird, wie für das indigene Symbolsystem erläutert wurde, assoziiert mit *la flor*=Seele; das Opfern des Herzens=*piedra preciosa*=Seele¹⁹⁶⁸ (ganz deutlich durch "en mi seno") ist der Moment des *florecer*, an dessen Anschluss die Seele aufsteigt und den Weg der Sonne vollzieht.¹⁹⁶⁹ Der Aufstieg selbst wird

¹⁹⁶⁷ Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 35, über Quetzalcóatl's Transformation. Die Verwandlung in Lichtwesen wird, wie bereits festgehalten, auch im *Popol Vuh* behandelt und ist keineswegs auf den aztekischen Bereich einzuschränken. Auch die umgekehrte Bewegung wird von Martí thematisiert: "¿Se vive antes de vivir? ¿O las estrellas, ganosas de hacer un viaje de recreo por la tierra, suelen por algún tiempo alojarse en un cuerpo humano?" (*Lucía Jerez*, ed. Carlos Javier Morales, Madrid 1994, S. 133). Ebenso wie in der Zeile "Sol en mi seno" ist in diesem Beispiel zudem die Lichtenergie ins Innere des Menschen verlagert.

¹⁹⁶⁸ Ebenso wie eine 'Tigerblume', gab es die *yxoloxochitl*: "flor, en forma de corazón, de la *Magnolia mexicana* [...]. El nombre se deriva de *yollothli*, corazón, y *xochitl*, flor" (Sánchez, J., "Glosario de voces castellanas derivadas del idioma Nahuatl", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 2ª [1883], S. 67). Diese schon von Clavijero, Vetancur und Sahagún besprochene Magnolienart *yolo-* oder auch *yxoloxochitl*, mitunter beschrieben als elegante Blume "de muy hermoso aspecto [...] que tiene pétalos gruesos, blancos al exterior, y rosados interiormente", wurde so hoch geschätzt, dass sie dem aztekischen Adel vorbehalten war (vgl. del Paso y Troncoso, "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", ebd., t. III, entr. 5ª [1883], S. 149, sowie ebd., entr. 6ª [1884], S. 235).

¹⁹⁶⁹ Es konnte festgehalten werden, dass viele Einträge der *Cuadernos de apuntes* auf die von Martí dem Motto *verdad por comparación* und damit dem Rahmen des *Versus uni* unterstellten Bücher verweisen. Er intendierte nicht nur – und hat es teilweise auch –, ein Buch über die amerikanische, d.h. die "Mitología India" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 28) zu verfassen, sondern auch, diese über Vergleiche und Analogien in einen universellen Rahmen zu setzen. Seinen Notizen ist zu entnehmen, wie intensiv er dieses Projekt bereits bearbeitet hatte. Sie reflektieren diese Bücher und entsprechenden mythologischen Bezüge: "Buen título tal vez para ese libro que desde hace tanto tpo. pienso—y que podría ser 2ª parte de mis *Mitologías Americanas*:—verdad por comparación: *Todas las Mitologías*" ("Libros", *OCEN*, XVIII, S. 283). In diesem Rahmen verweist daher die seelische *ascensión al sol* – und damit dient sie als Beispiel des von Martí mit solcher Insistenz vertretenen Prinzips des *Vario en lo Uno* – nicht nur auf indigene Vorstellungen, sondern auch die Figur des Jesus und dessen 'Himmelfahrt' sowie den verbrennenden Herakles. Eine weitere Anmerkung zum Sonnenkomplex lautet denn: "Herakles: "Pálido, puro, virginal, ansioso. Va Herakles por el cielo. Envuelto en llamas que le sirven de alas, en su camino al reposo, como los dolores a los hombres, en el camino a la muerte. Pisa nubes negras. Sonríe tristemente, como quien acaba de perder gran suma de sangre. [...] Por símbolos, a la Mitología: por aspiraciones, a la Religión." – "Del hombre: Herakles, Dios del Sol. Su carrera es oscurecida, y a menudo estorbada, por las nubes" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, *OCEN*, XXI, S. 161-162). Ebenso wie Russell Emersons *Indian Myths or Legends, Traditions, and Symbols of the Aborigines of America, compared with those of other Countries, including Hindostan, Egypt, Persia, Assyria, and China* (vgl. Teil IV) oder der Ansatz von Brinton sowie in einem philosophischen Sinn das für Martí's Denkweise entscheidende und entscheidend krausistische Prinzip des *Versus uni* ist sein Ansatz auch in diesem Sinn von mythologischer *comparación* ein auf Relationen ausgerichteter, vergleichender, auf das Eine hin orientierter. Sein anthropologisches und ethnologisches Interesse ist der Ausdruck seines Menschenbildes. Diese Perspektive gilt nicht nur für die indianischen Kulturen untereinander, sondern auch für Parallelen zwischen skandinavischen, indischen und indianischen Kulturelementen oder zwischen denen der Ägypter und der Indios. Gerade dieser Weg reflektiert die von Martí ebenfalls mit Insistenz vertretene Re-Integration der indigenen Vorstellungen in ein universelles Ganzes ohne Brüche und Lücken. Martí stand zudem mit solcherlei mythologischen Bezügen keinesfalls allein. So lässt eine ebenfalls um einen brennenden Mantel kreisende Legende des *Popol Vuh* Cordan automatisch an das Nessushemd des Herakles denken (vgl. *Buch des Rates*, S. 212; ähnlich Brinton). Sahagún verglich seinerseits Quetzalcóatl mit dem Schicksal des Herakles. Auch die Vestalinnen waren für solche Analogien prädisponiert, was (etwas anders gelagert) auch für das Prinzip der Taufe gilt. "Las voluptuosas esfinges del Serapeum.—Recuerdo a Chacmool", so ein weiterer Bezug bei Martí; "—es el paso de la escultura de la esfinge, a la sentada, a la en pie.— Posición que recuerda el origen. Tono general, que da aun en el contorno del hombre, el esfingeo contorno. [...] Como los brahmanes en las selvas,—luchaban los servidores de Osiris por la íntima purificación [...] *Mohanes* de los Indios Paeces.—*Brahmanes* indios. [...] Como en ciertos lugares de México—las indias de Páez se echaban después del parto, ella y sus hijos, en el río" ("Cuaderno de apuntes 7", teilweise Venezuela, 1881, *OCEN*, XXI, S. 206 u. ff., S. 214). In diesen vergleichenden Ansatz gehören auch Martí's linguistische Betrachtungen (womit er einen für die Epoche typischen Ansatz verfolgt, der auch Brinton zu eigen war): "*Ari-Argueta*: en el mapa de Fuentes = *de la posesión* de Argueta. Luego en indio *ari* indicaba *señorío*.— Y *¿arya* no significaba *señor* en Asia vieja?—De ahí *aryano*" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 196; vgl. auch "Cuaderno 4" u. "Cuaderno 13", *OCEN*, XXI, S. 322-333 u. 139ff.). Komparatistisch konzipiert scheinen auch die Einträge des "Cuaderno 7" zu sein: "Le 'Ruba-iyat d'Omar Khaiyam del Indostán.—[...]—De *Persia*.—Fauche—traductor de Valnuk.—*Ollantai*—drama en versos quechúas del tiempo de los Incas" (*OCEN*, XXI, S. 222). Für den Bereich der indischen Philosophie – und auch dabei durch das Prisma von Synthese und Analogie gelesen – erwähnt Martí denn nicht nur das (dabei, wie es scheint, projizierte) Motiv der "mariposa de fuego" als Zeichen der zu Brahma aufsteigenden Seele (dies wiederum ein Begriff, den er wiederholt auf den indianischen Bereich überträgt), sondern auch die "Sonnenfahrt": "Y es que aquella filosofía india embriaga, [...] y acontece con ella como con ver volar aves, que enciende ansias de volar. Se siente el hombre, cuando penetra en ella, [...] camino de lo alto, en llamas azules. Y se pregunta entonces si no es fantasmagoría la naturaleza, y el hombre fantaseador, y todo el Universo una idea, y Dios la idea pura, y el ser humano la idea aspiradora, que irá a parar al cabo, como perla en su concha, y flecha en tronco de árbol, en el seno de Dios" ("Emerson", in: *Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 193). Auch das im Zusammenhang mit dem Kreuzsymbol, der *ascensión* der Seele und ihrer Unsterblichkeit genannte "ley de Tao" wäre hier zu nennen ("Un funeral chino", in: *La Nación*, 16 de dic. 1888, *EEU*, S. 1142).

eingefangen im Bild des *pájaro*, von Martí hier angedeutet durch "alas".¹⁹⁷⁰ Deutlicher wird dieser Komplex der Sonnenopferung durch die Doppelung von "Sol en mi seno" und "sol en mi alma" sowie Motive wie "rasgarse el [...] pecho", "vaciar su sangre", "luz madre"¹⁹⁷¹, "vida", "mariposas" (Feuer, Sonnenkomplex, *nahui óllin*; im Gedicht zudem verschränkt mit "combate") und "indio plumaje". Bedenkt man nun, dass in "Musa traviesa" neben den "alas" auch der Kontext der "águilas" der Sonne zugeordnet wird,¹⁹⁷² entsteht das Gesamtbild eines Sonnenadlers.¹⁹⁷³ Das erste, dem Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli geweihte Opfer galt als *chichilcuauhtli*, "águila roja".¹⁹⁷⁴ Damit kombiniert der Kubaner allein in diesem Auszug vier Motive, die im indigenen Denken zur Symbolik der Seele gehören, wobei neben der expliziten Nennung der Sonne schon die Federn und Adler alleine auf den Solarkomplex verweisen. Die Symbolik eines insbesondere altmexikanischen Adlers transportiert vor allem das herausgerissene Herz und das sich aus dem Körper entleerende Blut.

Vogel, Feder, Blume und Stern gehen in Martí's Texten häufig – beinahe gehäuft – metaphorische Verbindungen ein. In den Fragmenten findet sich ein nicht näher kommentierter Gedichtentwurf, in dem Martí die Relation von Vogel und Seele auslotet: "Un pájaro ¿no es un alma?"¹⁹⁷⁵ Eine Notiz zu altmexikanischen Motiven¹⁹⁷⁶ zeugt von der Betonung der indigenen Verankerung von Schlange und Vogel: "Pipas de piedra, y entre ellas una de barro de figura muy curiosa, circundada por una serpiente. [...] el pájaro, tan usado en todos sus ornamentos—Massive slab of volcanic rock of Tuxpan—15 figs.—"¹⁹⁷⁷ Im "Cuaderno 4" (1878-80/81¹⁹⁷⁸) entsteigt dem Körper ein Seelen-Vogel: "El alma, como un ave, bate el ala:— / [...] Y el cuerpo, como un ebrio, titubea, / Y volar, y se abrir, y olear parece".¹⁹⁷⁹ "Las almas humanas son como las flores; se abren, y perfuman todo en torno suyo [...]", ist dem "Cuaderno 5" zu entnehmen¹⁹⁸⁰. "Ábrese el alma an flor" ergänzt das schon von Acosta in diesem Sinn angeführte "Árbol de mi alma"¹⁹⁸¹, wohingegen in anderen Versen der Stern den Ort der Seele¹⁹⁸² bzw. der Blume übernimmt.¹⁹⁸³

¹⁹⁷⁰ An anderer Stelle spricht Martí im Zusammenhang mit "Ríos de luz", "segundo florecillas" und "estrellas" vom Aufstieg "por la solemne atmósfera" (in: "Flores del cielo", VL, PCEC, I, S. 77).

¹⁹⁷¹ Zur Verbindung von Sonne und Licht im Moment der Schöpfung ist in den *Anales de Cuauhtitlan* (S. 9) zu lesen: "[...] ellos sabían que hubo un Sol y decían que con él fué hecha y creada la Luz [...]" Aus der Sonnensubstanz erschuf und belebte Quetzalcóatl-Gott (hier Schöpfer) alle Dinge auf Erden (dies wird noch näher zu kommentieren sein; vgl. Anm. 2430).

¹⁹⁷² Diese charakteristische Kombination von Sonne, Vogel/Adler, Blume, Edelstein und Stern ist gleichfalls in einem zunächst nur punktuell wiedergegebenen Fragment erkennbar, welches die Dichtung von José Joaquín Palma zum Anlass hatte. Poetologische Betrachtungen und eine stellenweise durchscheinende Modernekritik werden über (auch) indigen verankerte Motive artikuliert: "[...] y bajo la esclavina de hilo de oro, cuajada de esmeraldas, zafiros y rubíes, por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota, [...] salir (de él) volando un águila. [...] enciendes en las nubes estrellas olvidadas [...] como en los tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos [...] El alma [...] de sí mismo nutrido, [...] intenta [...] echar la cárcel abajo. [...] tu serenata viene extraña y triste, como una espada rota; a que [...] hubiesen nacido alas [...] asciende [...] como en cesto de luz, ramos de flores! [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]" (OCEN, XXII, S. 225-226).

¹⁹⁷³ Daher beziehe ich die aus "Musa traviesa" zitierten Zeilen auch nicht wie Acosta auf Quetzalcóatl. Die für die Nahuakultur so typische Assoziation von Sonne und Adler artikuliert fernerhin "Era sol".

¹⁹⁷⁴ "ó colorada" (Robelo, *Diccionario*, S. 158); hier wohl eher 'rot', 'blutig'.

¹⁹⁷⁵ *Fragmentos*, OCEN, XXII, S. 262.

¹⁹⁷⁶ Ebd., S. 257.

¹⁹⁷⁷ Bei Robelo wird eine Studie von Chavero zitiert, in der dieser sich auf Tuxpan als Fundort bezieht (*Diccionario*, S. 704).

¹⁹⁷⁸ Vgl. dazu Teil III, Anm. 1099.

¹⁹⁷⁹ OCEN, XXI, S. 136. Das DPM führt unter dem Eintrag *¿Otra vida?* einen *Verso de amor*: "Dicen que suele volar / Por los espacios perdida / El alma, y en otra vida / Sus alas puras bañar" (DPM, S. 389).

¹⁹⁸⁰ OCEN, XXI, S. 160. Ein betrübter Seelenzustand lässt Martí 1887 an den Mexikaner Mercado schreiben: "Si fuera verdad la hermosura de la mitología, y un hombre pudiera convertirse en árbol o en flor, yo quedaría ahora mismo convertido en sauce" (DPM, S. 359).

¹⁹⁸¹ "Árbol de mi alma", VL, PCEC, I, S. 157.

¹⁹⁸² Das von Acosta im Zusammenhang mit der Sonnen- bzw. Augen-Symbolik zitierte Gedicht "Luz de Luna" impliziert ebenso den Bezug zwischen Vogel, Stern, Augen und damit den Sitz der Seele: "Tras los párpados blancos se veían / Aves de plata, estrellas voladores". 'Sieben Feuerfeder' des *Popol Vuh* hatte zu seinem weitreichenden Blick vermerkt: "Denn aus Silber sind meine Augen, wie Edelsteine blitzen sie, wie Smaragde. Meine Zähne blitzen wie kostbare Steine gleich dem Antlitz des Himmels" (*Buch des Rates*, S. 172 u. 38; vgl. auch *El libro sagrado*, S. 137-138).

¹⁹⁸³ Es können jedoch auch die Blumen Federn generieren: "Flores de plumas / Bajo lo pobres versos" ("La noche es la

Die für den Nahuatl-Bereich so typische Identifikation von Vogel¹⁹⁸⁴ und Seele¹⁹⁸⁵ drückt sich, verschränkt mit einer seelischen Bewegung von atmosphärischer Ausdehnung, auch in "Mujeres" aus:¹⁹⁸⁶ "Pájaros, sólo pájaros: el alma". Mag diese Zeile, insofern sie keine näheren indigenen Schlüsselwörter liefert, auch einem allgemeineren kulturellen Text zugeordnet werden,¹⁹⁸⁷ so versetzt die unmittelbar folgende den Leser direkt in das kosmogonische Geschehen des alten Mexiko: "Su ardiente amor reserva al universo."¹⁹⁸⁸ Neben der Identifikation von Seele, Vogel¹⁹⁸⁹ und Feuer¹⁹⁹⁰ manifestiert sich an dieser Stelle ein erster ganz entscheidender Hinweis auf ein zentrales Mythologem, bedenkt man, dass sowohl diverse Astralverwandlungsformen als auch die Opferzeremonien der Aufrechterhaltung des Universums dienten.¹⁹⁹¹ Die zentrale Bedeutung kam dabei der Sonne zu, wobei Feuer und Sonne im indigenen Denken Mexikos nicht selten in eins gesetzt wurden.¹⁹⁹² Diese

propicia", *Flores del destierro*, OCEN, XVI, S. 246).

¹⁹⁸⁴ Eine nicht näher zu kommentierende Notiz zum Vogel liegt dem "Cuaderno 19" bei: "Metan los pájaros, porque se mueren con la pólvora.—(Méx.)" (OCEN, XXI, S. 455).

¹⁹⁸⁵ Nicht nur treten uns aus den altmexikanischen Quellen (neben der Feder, dem Schmetterling, dem Stern) der Vogel und die Blume als Embleme der Seele entgegen. Wie nah sich solcherlei Embleme und Begriffe wirklich kommen, mag durch einen weiteren Rückgriff auf Brinton deutlich werden. Zur Maya-Wurzel *xiu*, deren Entsprechung das aztekische *xiuitl* bildet, und dem daraus abgeleiteten *xiuitl* führt er aus: "[...] to open like a flower, to brood as a bird, to augment, to grow" (*The Maya Chronicles*, S. 109 [Herv. S. G.]). Die Göttin Xochiquetzalli etwa verbindet in ihrem Namen die Blume und den Vogel (oder die Feder); sie trug als Nasenschmuck einen stilisierten Schmetterling.

¹⁹⁸⁶ In diesem Sinne auch Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 34.

¹⁹⁸⁷ So ist Folgendes einigen Notizen Martí zu dem französischen Dichter Coppée zuzuordnen: "Se ve a un alma abrir las alas: y al sacudirlas en el aire se abren, no en plumas, sino en lluvia de flores" (OCEN, XXII, S. 296).

¹⁹⁸⁸ "Mujeres", VL, PCEC, I, S. 95.

¹⁹⁸⁹ Zum Bezug zwischen *pájaro* und *alma* hatte Acosta auch "Árbol de mi alma" angeführt ("Simbolismo náhuatl", S. 34). Dieses Gedicht kombiniert das Vogelmotiv auch mit dem Herzen; gelesen als *yol=corazón* symbolisiert dieses wiederum die Seele: "Y a recibíste, oh pájaro sin mancha, / Apresto el corazón enajenado" (VL, PCEC, I, S. 157).

¹⁹⁹⁰ Hier kann sowohl 'brennende Seele' oder 'Seelenfeuer' ("alma" + "ardiente") als auch Feuervogel ("pájaros" + "ardiente") gelesen werden. Im *Popol Vuh* ist es nun 'Sieben Feuerfeder', der bereits durch seinen Namen den Titel der wahren Sonne 'Sonnenauge-Feuervogel' usurpiert (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. u. 38 u. 172). Abgesehen von der zu Beginn des fünften Teils erläuterten Semantik und der durch Martí Poesie selbst verbürgten Einbettung der Flügel in den Sonnenkomplex ist die Verbindung von Vögeln, Federn und dem Feuer nicht nur recht häufig in den indigenen Mythen zu finden; sie ist vielen geradezu immanent. Damit ist nun über einen Text wie *Guatemala* ein weiterer Bezug zum *Popol Vuh* gegeben. Neben dem deutlichen Hinweis auf die "clásicos quichés" nennt Martí in diesem 1877 verfassten Text "los profundos cantores del grande Whenb-Kaquix" (OCEN, VII, S. 158; OCEC, V, S. 286; zu José Milla, der in *Guatemala* ebenfalls erwähnt wird, vgl. Teil IV, 2., u. Anm. 1526, 1551, 1553 u. 1588). Schon im zweiten Kapitel des *Popol Vuh* begegnet dem Leser dieser Herr. Es handelt sich um jenen Uucub-k'aquix: "Uúc: sieben; k'ak: Feuer; quix: Feder. Uucub-k'aquix: Sieben Feuerfeder, Siebenpapagei" (*Buch des Rates*, S. 38 u. 172). Brasseur setzte in seiner Ausgabe des *Popol Vuh* Vukub-Cakix; in anderen Quellen auch Vucub-Caquix; Brasseur gab zu Vukub-Cakix an: "Siete Guacamayos" (*El libro sagrado*, S. 362). Also abgesehen von der Möglichkeit eines Schreibfehlers durch Martí oder, was hier aufgrund der martianischen Schrift um einiges wahrscheinlicher ist, einer fehlerhaften Transkription seiner Schrift – die in der Tat auf "Whenb" hingedeutet haben mag –, spricht Martí an dieser Stelle von 'Sieben Feuerfeder' bzw. 'Siebenpapagei' des *Popol Vuh*; von jenem überstolzen Wesen, welches sich anmaßte, die Sonne bzw. der Sonnengott (Feuervogel) zu sein: "Ich bin die Sonne, bin das Licht, der Mond. [...] Aber in Wahrheit war Siebenpapagei nicht die Sonne, er rühmte sich nur seiner Federn und Reichtümer" (Cordan, *Buch des Rates*, S. 38). So gelangt man auch über das *Popol Vuh* zur Verbindung von Feuerfedern und Sonne. Wenn nun ebenfalls und immer noch in der *Edición Crítica* des *Centro de Estudios Martianos* von 2001 "Whenb-Kaquix" zu lesen ist, spricht dies kaum für eine gewissenhafte Arbeitsweise; eher demonstriert dies, mit welcher Nachlässigkeit indianische Themen behandelt werden, die zudem mit der minutiösen Ausarbeitung anderer, vor allem kubanischer Kontrastieren (vgl. OCEC, V, S. 286 u. 431). Martí selbst waren die Transkriptionsprobleme durchaus bewusst, und er hatte Manuel Mercado vor der Publikation von *Guatemala* in weiser Voraussicht explizit gebeten: "Cuideme el párrafo de los pobres indios" (vgl. ebd., S. 223). Obwohl also Martí mit Insistenz auf das im 20. Jahrhundert in Lateinamerika recht berühmt gewordene *Popol Vuh* der Mayas verweist, blieb ein Vergleich mit diesbezüglich vom Autor selbst genannten Texten und Werken aus. Ein kurzer Blick in das *Popol Vuh* hätte gereicht, um oben genannten Fehler zu korrigieren. Aufgrund der fehlerhaften Transkriptionen und der fehlenden Hinweise in auch der aktuellen kritischen Ausgabe wird jedoch nicht einmal deutlich, dass Martí sich auf das *Popol Vuh* bezieht bzw. ganze Passagen wiedergibt (z.B. im "Discurso en honor de Centroamérica", 1891, OCEN, VIII, S. 113-114; vgl. auch Teil IV, Anm. 1552).

¹⁹⁹¹ Martí bringt damit also ein ganz zentrales Argument der Nahuatl-Kosmogonie auf den Punkt.

¹⁹⁹² Vgl. dazu Robelo, *Diccionario*, S. 368 u. 776ff.; Sánchez, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 4ª [1883], S. 134; Brinton, *MNW*, S. 146ff. u. S. 147: "Fire worship was closely related to that of the sun [...]". Auch Orozco y Berra bespricht die enge Beziehung von Feuer- und Sonne (ngott) (*Anales del Museo*, t. I, S. 14). Neben der Assoziation von Flammen und Höhe oder Himmel konnte Feuer, so Brinton (um hier nur einige Aspekte zu nennen), unter indianischen Völkern die Semantik von Blut und Krieg bestimmen. Sprachliche Relationen drücken die Nähe bzw. Identität von Sonne und Feuer aus: *tah* bedeutete sowohl Sonne als auch Feuer; dem Sonnenkomplex waren Begriffe für Feuer eigen; Brinton spricht auch die sprachliche Nähe von 'Feuer', 'rot', 'Blut' und deren Verzahnung mit dem Sonnenkult an (vgl. *MNW*, S. 147). Die "symbolic force of fire as life" verwies wiederum auf die Vorstellung von Feuer als Perpetuation der menschlichen Spezies (vgl. ebd., S. 152-153 u. 150). Der 'Alte Gott', Vater und Mutter allen göttlichen Seins, wurde denn als der des Feuers identifiziert, "which is in the centre of the court with four walls, and which is covered with gleaming feathers like unto wings" (so ein von Sahagún überliefertes aztekisches Gebet, *MNW*, S. 151-

Überschneidung mag auch durch den der Sonne geopfertem 'roten Adler'¹⁹⁹³ angedeutet sein, welcher in "Musa traviesa" durch den Sonnenadler impliziert ist.¹⁹⁹⁴

Das dritte der kosmogonischen Zeitalter¹⁹⁹⁵ (=Sol!) war das des Feuers: *Tletonatiuh*=*Sol de fuego*, so die allgemeinere Bezeichnung.¹⁹⁹⁶ Eine weitere bezieht sich auf die *lluvia de fuego* (*tlequiahuitl*). In den Kodizes herrschen in diesen Komplex die Farben Rot und Gelb vor.¹⁹⁹⁷ "Ardiente 'sol de fuego'" nennt Robelo das Zeitalter *Tletonatiuh*.¹⁹⁹⁸ Zum Gott des vulkanischen Feuers ist in einer entsprechenden Passage des "Segundo estudio" zur *Piedra del Sol* von Chavero zu lesen: "A la espalda trae un gran *tecpatl* rojo,¹⁹⁹⁹ color con que en ninguna otra parte se ve pintado, como expresión del fuego ardiente. [...] y tiene el dios una gran cauda amarilla de fuego [...]"²⁰⁰⁰ Nun wird jedoch auch berichtet, dass sich inmitten dieser Feuersbrunst des *Sol de fuego* ein Menschenpaar zu retten vermochte, indem es sich in eine Höhle flüchtete: "[...] se ven tres aves alrededor de la gruta, de donde vino tambien la tradición de que los hombres se habían convertido en pájaros."²⁰⁰¹ Eines der Embleme des Feuergottes Xiuteuctli war ein blauer Vogel.²⁰⁰²

Hinsichtlich "Musa traviesa" ist also ferner interessant, dass mit dem Bild des Sonnenadlers und dem des Schmetterlings gleich ein doppelter Verweis auf das Element Feuer und damit die Farbe Rot gegeben ist. Das Gelb wird explizit angeführt; der *tecpatl* "sílex" ebenfalls!

4. MUTTER – SCHLANGE – TOD

Nehmen wir ein Motiv wie "Sol en mi seno" als Anlass, den Entstehungskontext von "Yugo y estrella" näher zu beleuchten, sei zunächst mit Blick auf dieses Sonnenbild auf zwei sich hier überkreuzende Ebenen verwiesen: 1) die der Sonne geltende Herzopferung, eingefangen in "Sol en mi seno" (=Herz=*pedra preciosa*) und "alas" sowie der Kombination mit Elementen wie "águilas", "mariposas", "indio plumaje", "rasgarse el [...] pecho" und "sangre"; 2) die kosmogonisch verbürgte Verbindung von *Sol*, *seno* (dabei eher zu lesen als Schoß) und der Mutterfigur. In der etwa durch die *Anales de*

152). Die Kombination von Motiven wie Sonne, Feuer, Blut, Federn und "wings" ("alas") ist denn auch in "Musa traviesa" deutlich präsent.

¹⁹⁹³ Der Papagei oder 'Feuerfeder' des Mayaberichs entsprach dem Sonnenadler der Nahuas (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 172). Neben metaphorischen Parallelen korrespondieren die beiden Vögel auch im Kalenderwesen (vgl. ebd.).

¹⁹⁹⁴ Wobei der bereits angeführte und für die morgendliche Sonne zum Einsatz kommende Begriff "águila que tiene flechas de fuego" oder *águila de dardos de fuego* ja schon Sonne und Feuer vereint.

¹⁹⁹⁵ Diese kosmogonischen Zeitalter bilden einen Themenbereich der altmexikanischen Mythologie (durchsetzt mit auch historischen Daten).

¹⁹⁹⁶ Die für die *edades* oder *Soles* verwandten Termini setzen sich zusammen aus dem Glied *solltonatiuh* und einem der Elemente (vgl. dazu auch Chavero, "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-1879], S. 372).

¹⁹⁹⁷ "El símbolo natural del fuego es el color rojo y lo ha sido siempre", heißt es kategorisch bei Robelo (*Diccionario*, S. 613). Dem Feuergott entspricht demnach die Farbe Rot, die mit dem Komplex des Sonnengottes piktografisch einhergehende Farbe ist das Gelb (so ebd., S. 507). Chavero führt eine Sonne an, "que se conoce en su rostro amarillo y en la lengua roja de fuera" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 16). "Al dios del fuego *Xiuh'tetl*, llamábanle el *dios amarillo*" (ders., "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 363). Für das sogenannte Zeitalter des Feuers, *sol* oder *lluvia de fuego*, gibt Chavero auch die Bezeichnung "edad roja" an (ebd., S. 370). Fest steht: Rot und Gelb sind dem Komplex von Feuer und Sonne zu eigen (vgl. auch Brinton, *MNW*, S. 146ff.).

¹⁹⁹⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 593-595. Wie ebd., S. 594, angegeben, ist die *lluvia de fuego* unter anderem bei Clavijero, Orozco y Berra und Chavero besprochen worden, mithin also bei Autoren, deren Bedeutung für Martí durch dessen Schriften verbürgt sind.

¹⁹⁹⁹ *Pedernal, sílice*; eines der Symbole des Feuergottes Xiuteuctli (*Xiuh'tetl*).

²⁰⁰⁰ Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 363; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 593. Vorlage ist hier der *Códice Vaticano*. Mit Blick auf die dem "Segundo estudio" beigefügten Abbildungen aus diesem Kodex erläutert der Mexikaner: "En las manos tiene [...] una especie de estandarte [...] éste se compone de dos hileras de *tecpatl*, piedras volcánicas, y una lluvia amarilla de lava y fuego" (S. 363). Die verschiedenen *Soles* und ihre Motive sind von Chavero schon in seiner ersten Studie (21876) zum Sonnenstein diskutiert worden: hier *Ensayo arqueológico*, S. 21-22 (vgl. dazu auch Teil IV, 1).

²⁰⁰¹ Ders., "Segundo estudio", S. 363; Robelo, *Diccionario*, S. 593-594. In dem von Robelo verfassten Poem "Los cuatro Soles" deutete er: "Apiadados los dioses de infelices / Que acaso, como Lot, fueron virtuosos, / En aves voladoras los cambiaron, / Y huyeron de la muerte en raudo vuelo."

²⁰⁰² Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 781.

Cuauhtitlan schriftlich fixierten Überlieferungslinie wird zunächst von der auch als 'erdgeborene Jungfrau' bezeichneten²⁰⁰³ Mutter Quetzalcóatl²⁰⁰⁴ berichtet: "y se dice que [...] la madre de Quetzalcoatl, que fue llamada Chimaucan [...] se tragó una piedra preciosa, y ésta se colocó en el seno de ella".²⁰⁰⁵ Das heißt, Quetzalcóatl gelang als (in einigen Quellen grüne) *piedra preciosa* in den *seno* seiner Mutter. Eine ähnlich wundersame Geburt wurde Huitzilopochtli, *Sonnen-* und kriegerischer Stammesgott der Azteken, nachgesagt, der als eine Art Federflocke in den Schoß seiner Mutter Coatlicue eindrang, laut einigen Überlieferungen wiederum auch die Gebärende Quetzalcóatl. Angedeutet wird solch eine Geburt auch im Falle der altmexikanischen Prinzessin Chimalaxoch, wenn sie in Erinnerung an den Gott Tezcatlipoca ihrem zweiten Kind den Namen Tezcatlteuctli verleiht: "La obligó también a esto, el haber traído en su seno, [...] un espejo", welcher in der Version von Mendoza/Sánchez Solís einer "piedrecilla de cristal", in ihrem Schoß entspricht.²⁰⁰⁶ Das Motiv des *seno* ist also nicht nur ein recht häufiges; es findet sich an zentralen Stellen, d.h. am Anfang nicht weniger Schöpfungslegenden und im Kontext von Geburt angesiedelt.²⁰⁰⁷

Nun verwies schon Acosta darauf, dass in einigen Versen Martí trotz des Bezugs auf "virgen María" (oder gerade deswegen, nämlich im Sinne eines Korrektivs, so wäre hinzuzufügen) die Relation von Mutter und Tod nicht mit dem christlichen, sondern dem prähispanischen Kontext korrespondiert und die der Mutterfigur zugeordneten Attribute eher auf Coatlicue zutreffen,²⁰⁰⁸ die zudem – Symbolisierung der Erde – ebenfalls die Wesenszüge 'Jungfrau' und Mutter in sich vereinigte. Wie Acosta zudem treffend hinzufügte, gilt dies auch für die Identifikation der Frau mit der *Erde* und dem inneren Stern.²⁰⁰⁹ Als Referenz gab Acosta u.a. folgende Auszüge (A, B) an:

A) "Cuando nació, sin sol, mi madre dijo: / —Flor de mi seno, Homagno generoso [...]" aus "Yugo y estrella".²⁰¹⁰ Den Darlegungen Acostas hinzuzufügen sind: 1) die Übereinstimmung des Motivs des *seno*; 2) die von Martí auch in diesen Beispielen implizit nachvollzogene symbolische Nähe von *piedra preciosa*, *plumas* und *flor*,²⁰¹¹ von "Flor de mi seno"²⁰¹², im wörtlichen Sinne von Brust und damit Herz²⁰¹³, gelangt man zudem leicht zum Blühen, dem *floreecer* desselbigen. 3) Der Bezug des recht

²⁰⁰³ Begriff so in Bellingier, *Lexikon der Mythologie*, S. 98. Der katholisch besetzte Begriff Jungfrau ist zu Unrecht in die diesbezügliche Literatur eingegangen. Er ist insofern unzutreffend, als in den entsprechenden Mythen damit lediglich gesagt sein soll, dass eine Frau/Göttin ohne das Zutun eines Mannes 'schwanger' wurde.

²⁰⁰⁴ Hier des historischen.

²⁰⁰⁵ S. 14 [Herv. S.G.]; so auch von Torquemada, jedoch mit dem Namen Chimalma überliefert (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 369). Chimaucan bzw. Chimalma(n) war Mutter und 'Jungfrau' (vgl. auch Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 33; Robelo, *Diccionario*, S. 160).

²⁰⁰⁶ *Anales de Cuauhtitlan*, S. 36-37. Nach Sahagún wurde jedoch generell eine ungeborene Kreatur als "piedra preciosa" oder "pluma rica" aufgefasst (Robelo, *Diccionario*, S. 793). Die Sprache bleibt sich gleich.

²⁰⁰⁷ Es wird sich zeigen, dass sich der Begriff *seno* in Martí Gedichten häuft.

²⁰⁰⁸ "El simbolismo náhuatl", S. 35.

²⁰⁰⁹ Dabei bezog er sich auch auf die in Martí Gedichten präsente indigene Astralverwandlung und zitierte: "No es hermosa / La fruta en la mujer, sino la estrella. / La tierra ha de ser luz, / y todo vivo / Debe en torno de sí dar lumbre de astro" ("Hiero", VL, PCEC, I, S. 68 [Herv. S.G.]). Motive wie Frucht, Frau, Erde, Licht und Stern deuten jedoch generell auf die im hier besprochenen Komplex implizierten weiblichen Gottheiten oder Kräfte: Die Erdgöttin oder *diosa-tierra* Coatlicue hatte einen ihrer Wirkungsbereiche in der Fruchtbarkeit; Citlali(ni)cue, eine weitere Frauenfigur und Göttin einer Astralkonstellation wie der Milchstraße, hieß "star skirt" (MNW, S. 161) oder 'Sterne sind ihr Rock' (und war daher sozusagen eine 'Sternenfrau'). Erde und 'Stern(enrock)' waren also weiblich: Coatlicue-Erde und Citlali(ni)cue-Stern. 'Erdfrau' und 'Sternenfrau'. Die deutliche Verbindung von Erde und Licht korrespondiert zudem mit der noch näher zu erläuternden Semantik von Cipactli=Erde, wie sie von Chavero vorgetragen wurde. Cipactli-Erde, die wohl eher weiblich war, jedoch als männlich oder weiblich interpretiert wurde, korrespondiert in Chaveros Studien mit dem Licht und der Lichtwerdung (vgl. etwa *Ensayo arqueológico*, S. 38-39). Der Cipactli-Komplex war integraler Bestandteil der *Piedra del Sol*.

²⁰¹⁰ VL, PCEC, I, S. 84.

²⁰¹¹ Acosta bespricht diese Relationen nur ansatzweise und auf andere Beispiele fokussiert.

²⁰¹² Zudem gehörten zu den Paraphernalien des im *seno* empfangenen Quetzalcóatl *piedras preciosas* und "una flor con plumas de quetzal" (so im *Código Vaticano*, vgl. Mendoza, "Mitos de los nahoas", in *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 33).

²⁰¹³ Wobei die Verbindung von *seno* und Empfängnis natürlich auch einen Ausdruck wie 'ein Kind unter dem Herzen tragen' evoziert.

auffälligen Elements "sin sol" und Coatlicues Sohn Huitzilopochtli (*Sol, plumas*) wird zusätzlich deutlich, bedenkt man, dass zur Zeit seiner 'Zeugung' das Licht, die Sonne noch nicht erschaffen war und neben dem Höchsten Wesen und seiner 'Gemahlin' lediglich der dreizehnte Himmel²⁰¹⁴ existierte: *sin sol*. Die Schöpfung stand noch aus.²⁰¹⁵ Eine andere und hier vielleicht noch deutlicher greifende Überlieferung zu Chimalma legt hingegen Folgendes nahe: Chimalma als Mutter des Quetzalcóatl (-Gottes) war die Frau des Camaxtli, welcher sich als Tezcatlipoca in die erste, vollständige *Sonne* verwandelte.²⁰¹⁶ Chimalma nun 'empfangt' ihren Sohn Quetzalcóatl²⁰¹⁷ in ihrem Schoß (oder unter ihrem Herzen) und in Form einer *piedra preciosa*, d.h. ohne das Zutun ihres Mannes Camaxtli: *sin sol*.²⁰¹⁸ Nach der 'ersten Sonne'²⁰¹⁹ übernahm Quetzalcóatl die Solarfunktion und Camaxtli-Tezcatlipoca wurde von ihm ins Meer geworfen, wobei dieser die Metamorphose zu einem *Tiger* vollzog, hier wohl gedacht als Zeichen des Großen Bären. "El dios y los *tigres* por él formados, comieron y acabaron con los *gigantes*".²⁰²⁰ In diesem kosmischen Kampf wurde Quetzalcóatl-Sonne jedoch wiederum von seinem Widersacher Tezcatlipoca-Tiger besiegt, fiel seinerseits vom Himmel und erzeugte dabei einen solchen *Wind*,²⁰²¹ dass die Erd-Menschen hinfort geweht (etwa in die Berge) und die Überlebenden in Affen verwandelt wurden.²⁰²² Nachdem im nächsten Sonnenzeitalter²⁰²³ Tlaloc die Rolle des *fuego creador* übernommen hatte, ließ Quetzalcóatl Feuer regnen (*lluvia de fuego*)²⁰²⁴ und ersetzte Tlaloc-Sonne durch Chalchiuhcuye bzw. Chalchiuhtlicu(ey)e²⁰²⁵ – die mit Gold²⁰²⁶, Edelsteinen und einer mit einem Kreuz versehenen Vase geschmückte Wassergöttin 'Blaurock' "que tiene su falda de esmeraldas"²⁰²⁷, welche eine heftige Regenflut erzeugte²⁰²⁸ und die Menschen in *Fische* verwandelte.²⁰²⁹

²⁰¹⁴ "El décimo tercero".

²⁰¹⁵ Vgl. zu dieser Kosmogonie etwa Robelo, *Diccionario*, S. 117.

²⁰¹⁶ Vgl. ebd., S. 56-57.

²⁰¹⁷ Hier wohl eher des historischen mit entsprechenden Überschneidungen.

²⁰¹⁸ Quetzalcóatl-Venus, gedacht als Morgenstern, erscheint jedoch – um noch eine weitere mit dem Segment "Cuando nació, sin sol" kongruierende und nochmals aufzunehmende Bedeutungsebene hinzuzuziehen – zu einem Zeitpunkt morgens am Firmament, an dem die Sonne noch nicht aufgegangen ist. Ein solches Konzept mag durchaus in obigen Überlieferungen auch impliziert sein.

²⁰¹⁹ Die Chronologie und auch die Anzahl der 'Sonnen' ist in den Quellen oder Kodizes nicht einheitlich.

²⁰²⁰ Robelo, *Diccionario*, S. 57 (Herv. S.G.). Vgl. auch ebd., S. 369 u. 568; Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 20; ders., "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 379. Die Giganten (*quinameztzin* bei Chavero, ebd., S. 386; auch Robelo, *Diccionario*, S. 441) tauchen in zahlreichen indigenen Überlieferungen auf und spiegeln sich in Martí Gedichten.

²⁰²¹ Daher der Name *Sol de aire* oder "de vientos fuertes" (*Anales de Cuauhtitlan*, S. 10).

²⁰²² Eine Variante davon bespricht das *Popol Vuh*.

²⁰²³ Die Zeitalter – etwa die *lluvia de fuego* – werden auch in den von Sánchez Solís und seinem Freund Gumesindo Mendoza bearbeiteten *Anales de Cuauhtitlan* referiert (vgl. S. 9-10). Die Studie von Chavero wird durch entsprechende Abbildungen ergänzt (vgl. "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 359ff.; auch *Ensayo arqueológico*, S. 16-23). Im *Popol Vuh* tauchen ähnliche Themen auf, werden jedoch nicht explizit als Welt- oder Zeitalter ausgewiesen. Als Quellen, die das Thema der Zeitalter behandeln, nennt Chavero den *Códice Vaticano*, die *Anales de Cuauhtitlan* (*Códex Chimalpopoca*), den *Códex Çumarraga* sowie Motolinía, Gomara, Ixtlilxóchitl, Fabregat, Boturini, Clavijero, Veytia, Gama, Humboldt und mit Einschränkung Herrera. Auf den Einbezug von Brasseur verzichtet er aus methodologischen Gründen ("Segundo estudio", S. 366-368).

²⁰²⁴ Dies auch bei Chavero, "Segundo estudio", S. 371. Ebd., S. 363, erscheint der Feuergott Xiuhmetl als verantwortlich für den Feuerregen (vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 118 u. 347).

²⁰²⁵ Auch Chalchiuhtlicue.

²⁰²⁶ Den Auszügen, in denen Martí auf rein materieller oder handwerklicher Ebene Gold und auch Silber bespricht, kann hinzugerechnet werden: "en los jardines imperiales del Cuzco habia adornos, árboles y arbustos de oro y plata, de una hechura exquisita" (*Fragments*, *OCEAN*, XXII, S. 27).

²⁰²⁷ Bzw. "de piedras preciosas". Sie wurde auch Matlalucyue=Blaurock genannt (Robelo, *Diccionario*, S. 57 u. 136-138; auch "la que tiene falda azul"; *matlactli*, "color azul ó verde obscuro"; ebd. S. 253-254). Chavero verwendet die Bezeichnung "La de la cauda azul" ("Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 329).

²⁰²⁸ *Atonatiuh*=Wassersonne – "todos pereciessen ó se volviessen pescados" – findet sich ebenso in den *Anales de Cuauhtitlan* (S. 10) wie im *Popol Vuh* thematisiert: Die Götterjünglinge Hunahpú – der Sonnenhafte und spätere Sonnengott – und Ixbalanqué – der Jaguar- bzw. Tigerartige – starben nicht, nachdem man ihre Knochen zermahlen und im reißenden Wasser verstreut hatte, sondern lebten darin weiter: "Geht zur Verwandlung! [...] Die Form von Menschenfischen nahmen sie an, als die von Xibalbá sie erblickten." Im Anschluss reißen sie sich gegenseitig (und anderen) die blutenden

²⁰²⁹ Die Fischverwandlung – "todos pereciessen ó se volviessen pescados" – findet sich ebenso in den *Anales de Cuauhtitlan* (S. 10) wie im *Popol Vuh* thematisiert: Die Götterjünglinge Hunahpú – der Sonnenhafte und spätere Sonnengott – und Ixbalanqué – der Jaguar- bzw. Tigerartige – starben nicht, nachdem man ihre Knochen zermahlen und im reißenden Wasser verstreut hatte, sondern lebten darin weiter: "Geht zur Verwandlung! [...] Die Form von Menschenfischen nahmen sie an, als die von Xibalbá sie erblickten." Im Anschluss reißen sie sich gegenseitig (und anderen) die blutenden

Camaxtli, der als Feuergott und vor allem während einer Jagd in den Bergen kultisch bedacht wurde und etwa den Chichimeken als Gestirngott galt, war es schließlich, der sein *Blut* opferte und vier Männer sowie eine Frau erzeugte, "para dar de comer al sol".²⁰³⁰ Er galt als Begleiter der gefallenen und geopferten Krieger, deren zu Sternen transformierte Seelen am östlichen Himmel weilen.²⁰³¹ Sternmotive zieren sein Gesicht.

B) "No di al olvido / Las armas del amor: no de otra púrpura / Vestí que de mi sangre. Abre los brazos, / Listo estoy, *madre Muerte*"²⁰³² – "los muertos son, los muertos son, *devueltos* / A la *luz maternal*: los muertos pasan".²⁰³³ Dem mit Blick auf diese Zeilen bereits von Acosta erbrachten Verweis auf die im indigenen Kosmos so zentrale Verwandlung in Lichtenergie, kann hinzugefügt werden, dass durch Begriffe wie "armas", "sangre" und "luz maternal"²⁰³⁴ die Semantik des Sonnenkomplexes deutlich mitschwingt und die soeben genannte und vor allem mit Licht assoziierte 'Sternenfrau' Citlali(ni)cue nicht nur als Himmels- und Muttergöttin galt, sondern auch mit der Urmutter und Schöpfergöttin Omecihuatl identifiziert wurde. Durch ihre Verbindung zur Milchstraße ist die Relation zur *Schlange* gegeben.²⁰³⁵

Die Kategorie des von mir zur Verdeutlichung herangezogenen aztekischen Gedichts oder Liedes der Sammlung von Brinton könnte man im Spanischen durch *canto florido* oder *de flores* wiedergeben:

I lift my voice in wailing, I am afflicted, as I remember that we must leave the beautiful flowers, the noble songs; [...] let us sing, for we must depart forever [...]. We take, we unwind the jewels, the blue flowers are woven over the yellow ones, that we may give them to the children. [...] Let my soul be draped in various flowers; let it be intoxicated by them, for soon must I weeping go before the face of *our mother*. [...] This only do I ask:—Thou Giver of Life, [...] let us live with thee on earth, *take us to the Heavens*.²⁰³⁶

"Our mother" lautet im Original *tonan*: "the reference appears to be to *Tonantzin*, Our Mother,²⁰³⁷ otherwise known as Cihuacoatl, the Serpent Woman."²⁰³⁸ Ein weiterer Bezug zum Tod ergibt sich, bedenkt man, dass sie es war, welche die Knochen der Toten zermahlte, die Quetzalcóatl aus der 'Unterwelt' entwendet hatte.²⁰³⁹ Eine über die altmexikanischen Erd- und Muttergöttinnen vollzogene Annäherung an die hier zur Diskussion stehenden Auszüge erscheint also sinnvoll. Bedacht werden sollten auch die darin angedeuteten Überschneidungen verschiedener Frauen- bzw. Mutterfiguren und ihrer Merkmale, die man sogar als typisch erachten kann, sind sie doch den altmexikanischen Mythen selbst immanent (es verwischen etwa die Attribute und Wesenszüge von der Schlangenfrau Cihuacoatl – ebenso Erdgöttin wie Mutter des Menschengeschlechts und daher auch Schutzgöttin der Geburt –, Chimalma, Coatlicue, Chalchiuh(tl)icu(ey)e und anderen).²⁰⁴⁰ So bildet 'Unsere Mutter'²⁰⁴¹ (oder auch Großmutter) generell eine recht geläufige Bezeichnung von Göttinnen des mexikanischen Raumes.

Die auch als Mutter des Quetzalcóatl angesehene Göttin 'mit dem Schlangenrock' Coatlicue,

Herzen heraus: "So tötete einer den anderen. Aber augenblicklich waren sie wieder auferstanden" (Cordan, *Buch des Rates*, S. 95 u. 97).

²⁰³⁰ Robelo, *Diccionario*, S. 57.

²⁰³¹ Vgl. ebd., S. 56ff.; Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 89.

²⁰³² "Canto de otoño" (1882), *VL, PCEC*, I, S. 72 (Herv. S.G.).

²⁰³³ "Canto religioso", *VL, PCEC*, I, S. 168 (Herv. S.G.).

²⁰³⁴ Ganz ähnlich in "Musa traviesa": "luz madre".

²⁰³⁵ 'Die mit dem Sternenrock', galt auch als weibliche Erscheinung der 'Wolkenschlange' Mixcóatl und daher als Numen der Milchstraße.

²⁰³⁶ Brinton, *ANP*, S. 79 (Herv. S.G.).

²⁰³⁷ Oder "Mother of our Life" (*ANP*, S. 141).

²⁰³⁸ Ebd., S. 138.

²⁰³⁹ Knochen werden, wie noch näher zu besprechen sein wird, wiederum in "Astro puro" und "Musa traviesa" thematisiert.

²⁰⁴⁰ Nach Chavero etwa bilden die drei Erstgenannten (es kommt noch Cihuateotl hinzu) ein Numen. Aufgrund der Überschneidungen ihrer Attribute werden sie auch nicht selten verwechselt. Zu betonen ist: Sowohl Chimalma als auch Coatlicue wurden als Erde und als Mutter von Quetzalcóatl interpretiert (vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 369).

²⁰⁴¹ In den *notas* zum Katalog des mexikanischen Nationalmuseums nennt Chavero als Namen der Coatlicue "*Cihuacoatl*, *mujer culebra*" und "*Cihuateotl*, *dios-mujer*" (*Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 483).

welche Huitzilopochtli-Sonne und späteren Kriegsgott als Feder in ihrem *seno* trug, wird nun mit einer 'Krone' aus Totenschädeln dargestellt. Auf den in *Las dos piedras* (1832) von León y Gama veröffentlichten Bildern der Coatlicue²⁰⁴² nehmen zwei Totenschädel, umgeben von zahlreichen Schlangen, die wie ein Rock anmuten, einen zentralen Platz auf ihrem Körper ein.²⁰⁴³ Erde, Tod (Erneuerung), Frau/Mutter und Schlange bilden also einen Komplex,²⁰⁴⁴ wobei einmal mehr die *flor* hinzukommt.²⁰⁴⁵

Mit Blick auf ihren Status als Fruchtbarkeits- und Frühlingsgöttin fängt die ihr zugeordnete Schlange vor allem die Idee von Erneuerung (lässt man hier im Sinne Brintons die Analogie von Häutung und Regeneration gelten²⁰⁴⁶) und den Bezug zur Erde ein. Coatlicues Rock bestand aus Schlangen, ihr Reich Coatepec trug den Namen "hill of serpents"²⁰⁴⁷; andererseits kann ein Bezug des Reptils zu den mit dem Berg und dem *árbol del mundo* assoziierten Vorstellungen konstatiert werden.²⁰⁴⁸ Als Symbol der fruchtbaren Sommerregen und der damit einhergehenden Fertilität, wurde die Schlange mit Windmotiven (und dem Kreuz) verknüpft, wie etwa dem Vogel: Quetzalcóatl (wiederum mit der Mutterschaft der mit Schlangen 'berockten' Coatlicue verschränkt), Gucumátz, Kukulkán²⁰⁴⁹ – "all titles of the god of the air", "all signifying the 'Bird-Serpent'."²⁰⁵⁰

'Unsere Mutter' Cihuacóatl, die Schlangenfrau²⁰⁵¹, wiederum galt unter der Bezeichnung *teoyaomicqui* auch als Numen der im Blumenkrieg Umgekommenen und Geopferten: Sie war diejenige,

²⁰⁴² Der Komplex der Coatlicue stellte – angefangen mit Gama – aufgrund des sensationellen Fundes von 1790 (der Coatlicue und des *Calendario azteca/Piedra del Sol*; 1791 der *Piedra* bzw. des *Cuauhxicalli de Tizoc* sowie einer großen Schlange) ohnehin ein ganz aktuelles Thema der Altmexikanistik der Zeit Martis. Wie dem 1882 publizierten Katalog des mexikanischen Nationalmuseums zu entnehmen ist, war sie im Innenhof dieser Institution ausgestellt (vgl. *Anales del Museo*, t. II, S. 448). Der *Cuauhxicalli de Tizoc*, bekannt als *Piedra de los sacrificios*, befand sich ab 1873 ebenfalls dort (vgl. Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877), S. 16). Von der Präsenz solcher Monolithe wie dem des Mictlantecuhtli, der Chalchiuhtlicue, des Tlaloc und der *serpiente emplumada* kann für die mexikanische Zeit Martis gleichfalls ausgegangen werden. Die 2,56m hohe Statue der Coatlicue, die *Piedra del Sol* und der *Cuauhxicalli der Tizoc* gehörten zu den Hauptattraktionen (vgl. hierzu Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 34-37).

²⁰⁴³ Auf Bauch und Rücken (vgl. Franch, *Arqueólogos*, S. 119). Neben geöffneten Händen im oberen Bereich könnte man Partien des unteren Endes der Statue für Krallen oder Tatzen halten. Ihre Physiognomie wurde auch im Katalog des Museums beschrieben (*Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a, S. 448). Ferner gehörten Herzen zu ihren Attributen, derer Martí ja auch anhand des Originals ansichtig werden konnte.

²⁰⁴⁴ Die Todesherrin der Azteken wurde ebenso wie ihr männliches Pendant durch Totenschädel und Knochen angezeigt. Zur im mexikanischen Nationalmuseum ausgestellten *Diosa de la muerte* hieß es im entsprechenden Katalog: "Figura de mujer, con cabeza descarnada dejando ver el cráneo, y en actitud de hacer presa sobre sus víctimas." Zu dieser weiblichen Gottheit Miquiztli – abzuleiten von *miqui*=sterben – hielt Chavero in seinen *notas* fest: "No solamente Miquiztli, otras deidades tienen por cabeza una calavera, como son Coatlicue é Izpapálotl: así es que para clasificarlas justamente, es preciso atender a sus otros atributos. Aquí es Coatlicue que significa enagua de culebras [...]." Und im Rückgriff auf die Vorstellung der Erde als *seno* – hier der Toten – fährt er fort: "Coatlicue es una de las representaciones de la tierra, en cuyo seno se depositan los cadáveres, y por eso la vemos con las manos encallecidas de tomar muertos" (*Anales*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 459, 466 u. 484).

²⁰⁴⁵ Floristen waren es, die Coatlicue besondere Ehren erwiesen. Auch daher die Verbindung von Coatlicue und *flor*. Beliebt waren für diesen Zweck *ramilletes* (Robelo, *Diccionario*, S. 802).

²⁰⁴⁶ Im Rahmen des semantischen Nexus von Mutter-Schlange-Erneuerung verweist Brinton zudem auf Analogien zu anderen Völkern.

²⁰⁴⁷ Brinton, *MNW*, S. 123. Sie hatte zudem als Mutter von Huitzilopochtli von diesem das Versprechen erhalten, zu ihr nach dem Schlangenberge (Himmel?) zurückzukehren (Durán). Ein Begriff wie 'Schlangenberg' kann in den indigenen Überlieferungen oftmals auch den Himmel und damit die Pyramiden andeuten, die ja gewissermaßen Ort und Nachbildung des himmlischen Geschehens waren. Insbesondere gerät dabei die Geburt des Huitzilopochtli in den Blick.

²⁰⁴⁸ Coatlicue gebar eine Schlange, die Darstellungen ihres Sohnes waren verziert mit Schlangen, sein Zepter hatte die Form einer Schlange, seine Trommel bestand aus Schlangenhaut, seine Statue aus wurmartigen Gebilden. Schließlich dürfte die auch im Sinne von "war physic" und "skills in war" gedeutete Schlange (Brinton, *MNW*, S. 123; vgl. auch ebd., S. 112ff.) auf Huitzilopochtli in seiner Funktion als Kriegsgott beziehbar sein (siehe auch hier Anm. 1923).

²⁰⁴⁹ Im *Popol Vuh* tritt Quetzalcóatl als Tohil (Regenspender, Donnerer, auch mit Feuer assoziiert) oder Zeuge- bzw. Federschlange Yolcuat-Quitzaucuat bzw. Gucumátz in Erscheinung; der historische erscheint als Nacxit.

²⁰⁵⁰ *MNW*, S. 124. In den Zusammenhang von Schlange, Totenschädel, Wind und Vogel setzt Brinton auch das Kreuz von Palenque (vgl. ebd.).

²⁰⁵¹ "Because the rattlesnake, the lightning serpent, is thus connected with the food of man, and itself seems never to die but annually to renew its youth, the Algonkians called it 'grandfather' and 'king of snakes;' [...] the mythical grandmother of mankind [...] was indifferently represented by an old woman or a serpent. For like reasons Cihuacoatl, the Serpent Woman, in the myths of the Nahuas was also called Tonantzin, our mother" (*MNW*, S. 126; Referenz ist hier unter anderem Torquemada, *Monarquía Indiana*). In einem solchen interpretativen Rahmen erscheint die Schlange nicht (nur) als Symbol des Todes, sondern des Lebens, und die Urmutterfigur als alte Frau oder Schlange.

welche die Seelen dieser zum Haus der Sonne strebenden 'Blumen-Toten' in Empfang nahm.²⁰⁵² Einer ihrer Beinamen lautete zudem *yaocihuatl=mujer de guerra*²⁰⁵³ – darin wiederum Schwester des Huitzilopochtli-*sol*. Daher waren es auch speziell die *gente de armas* (so könnte man hier die Erläuterungen von Gama übersetzen) und, wie es bei Robelo lautet, der "batallas religiosas", welche ihr besonders huldigten und opferten. Es überschneiden sich also auch Mutter, Tod und Sonne: "los muertos son, devueltos / A la luz maternal" – "Listo estoy, madre Muerte", so der Bezug in Martí "Canto religioso" bzw. "Canto de otoño".

In diesem Sinne ist Cihuacóatl²⁰⁵⁴ – die Mutter und Schlangenfrau – Teil des Blumenkrieg-Komplexes (hier dürfte schon das von Martí gesetzte "sangre" als Hinweis zu lesen sein), und zwar ebenso wie Huitzilopochtli in seiner Funktion als *teoyaotlatohua*. Robelo zitiert León y Gama:

Teoyaomicqui, [...] la cabeza separada del cuerpo arriba del cuello, con los ojos vendados, y en su lugar dos víboras ó culebras [...]. Entre estas dos figuras está un árbol de flores partido por medio, [...] y encima de él una ave, [...]. Se ve también otra cabeza de ave dentro de una jícara, otra de sierpe [...].²⁰⁵⁵

Ihr wurden der Hang, sich als "gran señora" zu kleiden, und Streifzüge durch die nächtlichen Lüfte nachgesagt.²⁰⁵⁶ Ein weiterer Bezug zur weiter unten in Begriffen wie "negra" oder "la dama oscura" von Martí eingefangenen Dunkelheit (Licht und Dunkelheit ergänzen sich hier, wobei die "luz maternal" ja deutlich die Mutter als auch das Bild der Sonne evoziert²⁰⁵⁷) ließe sich leicht herstellen, entsprach das dieser 'Mutter' geweihte Gebäude im *Templo Mayor* dem "lugar de negrura" Tiillan, "porque no tenía por donde recibir luz alguna".²⁰⁵⁸ Die der Schlangenfrau geltende Opferung war zudem durch das göttliche Feuer und das blutige Ritual der Herzopferung begleitet. Das geflossene Blut wurde dem Idol der Schlangen-Muttergöttin dargereicht. Ein in einer Wiege abgelegtes Opfermesser galt als dezenter Aufruf zu Opferungen.²⁰⁵⁹ Die Schlange und die affektvolle Bezeichnung *tonantzin*²⁰⁶⁰ verleitete Sahagún dazu, sie mit Eva zu identifizieren. Gerade die Schlange jedoch (überaus polysem organisiert) deutet im aztekischen Kosmos neben der Milchstraße²⁰⁶¹ auch auf Regeneration und Unendlichkeit, was gerade

²⁰⁵² Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 521 u. 79. León y Gama identifizierte *Teoyaomicqui*, "numen de los guerreros muertos en el combate", mit Coatlicue (vgl. dazu Galindo y Villa, *El Museo Nacional*, S. 4; Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 448).

²⁰⁵³ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 824.

²⁰⁵⁴ Eine Statue der Cihuacóatl befand sich laut Angabe von 1882 im mexikanischen Nationalmuseum (vgl. Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a, S. 481).

²⁰⁵⁵ *Diccionario*, S. 522.

²⁰⁵⁶ Vgl. ebd., S. 79.

²⁰⁵⁷ Im Kontext der Sonnenthematik arbeitet Martí nicht nur mit Gegensätzen von hell und dunkel, sondern, wie noch näher ersichtlich werden wird, auch von oben und unten, herauf und herunter.

²⁰⁵⁸ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 79 (auch S. 379).

²⁰⁵⁹ Vgl. dazu ebd., S. 79 (Sahagún, Durán).

²⁰⁶⁰ Der Begriff setzt sich zusammen aus *to*=unser (-e), *nantli*=Mutter und *-tzin*, einem Ausdruck von Ehrerbietung oder Zuneigung (vgl. z.B. Brinton, *ANP*, S. 143; Robelo, *Diccionario*, S. 646). Analog wird *nonantzin* gebildet, da *no* (auch) als Possessivpronomen 1. Pers. Sgl. fungiert: meine Mutter (vgl. auch Brinton, *Güegüence*, S. 75). Sowohl die Frage nach der Quelle als auch möglichen Spuren im Œuvre Martí ergibt sich daher auch für folgenden Eintrag seiner Notizbücher: "Octosílabos. Y de los árabes el octosílabo 'Va Sciamsi, va dhohaha Coran'. El octosílabo de *Hlawatha*, imitado del poema noruego: el *Kalevala*. El octosílabo mexicano: 'Nonantzin icuac me miqrire.' El quechúa, en los yaravies: (Colección Prime)" (*OCEN*, XXI, S. 430). Nicht auszuschließen sind Übertragungsfehler durch den kubanischen Verlag; die Endung in "miqrire" mag zunächst auf einen solchen hinzudeuten, und dies allein schon deshalb, weil das Nahuatl des -r- entbehrt. Ich vermute das Verb *miqui*=sterben und eine darauf zurückgehende Komposition mit entsprechender Kürzung des Verbstammes zu *miq-*. Eine Mischform aus Nahuatl-Stamm und einer eventuell veralteten Subjuntivoform im Futur *miq-rir(-e)* (*miq-rier-e*) ist jedoch nicht grundsätzlich auszuschließen. *Icuac* bedeutet im modernen Nahuatl 'wenn, solange', mag jedoch aufgrund des stark synthetischen Charakters des Nahuatl eventuell auf eine Komposition aus verschiedenen Wörtern deuten (vgl. Brinton, *ANP*, "Vocabulary", S. 154). In den *Anales de Cuauhtitlan* erscheint "icuac mic" jedoch recht klar im Sinne von 'als/nachdem er gestorben war', 'solange er tot war' (vgl. S. 22). Im Kommentar zu dem in Mischformen aus Spanisch und korrumpiertem Nahuatl verfassten *Güegüence* führt Brinton eine Form wie "me sagua" auf das Nahuatl-Verb *melaua* zurück, 'sprechen', 'aussprechen' zurück (S. 34 u. 80). Alle weiteren verkomplizierenden Spekulationen beiseite, würde sich bei der Annahme einer Mischform aus *miq-* und der spanischen Subjuntivoendung (Futur) sowie des spanischen Pronomens *me* ergeben: 'Meine Mutter, wenn ich sterben werde (würde)' / 'nachdem ich gestorben sein würde'. Im Falle einer korrekten Transkription in den *OCEN* würde die Angabe "octosílabo mexicano" an der Betonung zu überprüfen sein.

²⁰⁶¹ Vgl. auch Cordan, *Buch des Rates*, S. 79 u. 193.

im Zusammenhang mit der Idee des Todes und der Sonne von Bedeutung ist: "never ending, still beginning", so könnte aus einer Zitation Brintons übertragen werden.²⁰⁶²

Eine weitere Dame gerät in den Blick: Denn, so Sahagún und Clavijero, auch Centeotl, die Göttin der Erde, des Mais²⁰⁶³ wurde mit der Ehrung *tonantzin* bedacht; sie galt als identisch mit Chicomecóatl, "Siete culebra", welche wiederum der Coatlicue ähnelt (Verwechslungen nicht ausgeschlossen), und auch dieser wurde als Coatlantónan, 'Unserer Mutter des Schlangenortes', gedacht.²⁰⁶⁴ Der (bzw. einer der) Tempel der Centeotl (-cihuatl, Frau) befand sich nach Clavijero "en un monte" bzw. "en la cima de un alto monte [...]".²⁰⁶⁵ Als Personifikation der Erde und deren Fruchtbarkeit und in diesem Fall "mujer esmeralda", "preciosa" (Chalchiuhcihuatl) steht sie jedoch auch stets für das Gegenteil und damit den Tod: "[...] negando sus frutos, presenciando la muerte de los seres [...]".²⁰⁶⁶ Nach der im entsprechenden Monat an der Repräsentantin der Chicomecóatl²⁰⁶⁷ vollzogenen Opferung führten die maßgeblichen Krieger eine Scheinschlacht auf; vier der Krieger wurden geopfert.²⁰⁶⁸

Es zeichnet sich also durch *Sol* und *seno* die Relation zur Herzopferung einerseits, und zur Mutterfigur andererseits ab, assoziiert mit Attributen wie *plumas*, *piedra preciosa* und *flor*. Es kommen mit den Zeitaltern *Soles* Elemente wie Giganten, Tiger, Wind, Berg und die *lluvia de fuego* hinzu, inklusive der Verwandlung der Menschen in *pájaros* und *peces*. Durch die geopfert und gefallenen Krieger ist der Komplex fernerhin durch Motive wie *sangre*, die *armas* (*guerra/batalla*, *Sol*) zu ergänzen. Mit den dabei eingeschalteten und auf den Blumenkrieg (Herzopferung) verweisenden Mutterfiguren und der gleich vielfach vertretenen Schlange (*Sol*, Wind-Kreuz-Berg, Regeneration, *cráneo*) ergibt sich die Verbindung der Mutter zur Auffassung des Todes.

Bedenkt man also, dass Coatlicue 'Die mit dem Schlangenrock', jedoch auch 'Die mit den Totenschädeln' und gleichzeitig die Fruchtbarkeit (der Frühling, das Aufblühen) und mit dem Komplex des Lebensbaums und damit des Berges verknüpft war; und bedenkt man ebenso, dass die Schlange ihrerseits wiederum mit dem Wind und Windmotiven wie dem Vogel assoziiert wurde, folgt Martí geradezu einem Netz mythologischer Regeln, wenn er die Schöpfung mit der Mutter²⁰⁶⁹, dem (Opfer-)Tod²⁰⁷⁰, dem Berg und dem Wind assoziiert:

²⁰⁶² MNW, 116. In diese Richtung weist auch der von Quetzalcóatl überlieferte Satz "When you see movement above and movement below and the serpent of light and life without end is born" (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 163). Vgl. auch ebd., S. 220: "I, Quetzalcoatl, colored with blood of serpents, have been born anew." Zur Sonne heißt es in Robelos *Diccionario*, S. 656: "[...] por su movimiento absoluto con el cual crea el tiempo, es *coatl* [...]" – die Schlange (vgl. auch Chavero, "Piedra del Sol", t. III, entr. 1^a [1882], S. 14).

²⁰⁶³ Eine Statue dieser Göttin war schon in Humboldts *Vue des Cordillères* (Paris 1810; Madrid 1878) abgebildet (vgl. dazu Franch, *Arqueólogos o anticuarios*, S. 130 u. 138).

²⁰⁶⁴ Robelo, *Diccionario*, S. 99. Coatlan, *lugar de la culebra*, galt als Bezeichnung eines Teils oder Gebäudes des *Templo Mayor*; er war Coatlantónan gewidmet, einer Variante von Coatlicue, der als *Nuestra Madre* von Coatlan, "Diosa de las flores", blumenreiche Feste gewidmet waren (ebd.). Ähnlichkeiten zur Semantik des Begriffs 'Schlangenberg' sind möglich (vgl. hier Anm. 2047).

²⁰⁶⁵ Robelo, *Diccionario*, S. 647 u. 637; vgl. auch ebd., S. 624, 647. Zu Füßen des gleichen Berges entstand später das auf eine Erscheinung des Indios Juan Diego zurückgeführte Sanktuarium der *Virgen* von Guadalupe (Clavijero, in Robelo, *Diccionario*, S. 647). Schon rein geografisch überlagern sich christliche und indigene *tonantzin*. Granados y Gálvez gab in seinem 1778 erschienenen Werk als ursprüngliche und vom Onkel des Juan Diego überlieferte Bezeichnung der Guadalupe *Tequantlaxoepuh an: la que avienta y aventó con los pies á la Serpiente mordedora* (*Tardes Americanas*, S. 525-526). In "México en los Estados Unidos" bezieht Martí sich auf einen im *American Magazine* publizierten Artikel, "limpio de iras, sobre la Villa de Guadalupe y sus piedades y leyendas" (*EEU*, S. 864). Juan Diego wird von Martí nicht nur in diesem Artikel erwähnt.

²⁰⁶⁶ Robelo, *Diccionario*, S. 136 u. 142.

²⁰⁶⁷ Chicomecóatl wird im 1882 publizierten Katalog als ein im mexikanischen Nationalmuseum ausgestelltes Relief aufgeführt (vgl. *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a, S. 454).

²⁰⁶⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 298.

²⁰⁶⁹ Die Mutter ist hier 'Gott'. Die bei Chavero als ein Numen verhandelte Coatlicue-Chimalma, in deren Namen nach Chavero nur phonetisch das Element 'Hand' als Symbol der Schöpfung weggefallen ist, repräsentiert "el poder creador". "Chimalma [...] es el astro redondo que crea y produce [...]" (ebd., S. 160).

²⁰⁷⁰ Die Relation Mutter Maria/"virgen" kann in den Gedichten Martí's also auf zwei Ebenen bezogen werden: 1) Die Konnotationen von Coatlicue und 'Mutter' bilden einen Gegensatz (vgl. "Virgen María", *VV, PCEC*, II, S. S. 158). 2) Sie überschneiden sich, und zwar ebenso, wie es für die Komponenten einer mestizisch-synkretistischen Kultur wie der mexikanischen bezüglich zahlreicher religiöser Aspekte als typisch angesehen wird (von den Versuchen, Coatlicue

Cuando nació, sin sol, mi madre dijo:
 —Flor de mi seno, [...]
 De mí y de la Creación suma y reflejo,²⁰⁷¹
 Pez que en ave y corcel y hombre se torna,
 [...] Ésta, oh misterio que de mí naciste
 Cual la cumbre nació de la montaña,
 Ésta, que alumbra y mata, es una estrella:
 [...]
 Cual un monstruo de crímenes cargado,
 Todo el que lleva luz, se queda solo.
 [...]
 Cuando, para manjar de la sangrienta
 Fiesta humana, sacó contento y grave
 Su propio corazón: cuando a los vientos
 De Norte y Sur virtió su voz sagrada [...].²⁰⁷²

So wird "Yugo y estrella" durch den unbezweifelbaren Rückgriff auf die sieben besprochenen Kosmogonien und die damit verbundenen Zeitalter der *Soles* von einem europäischen (oder christlichen) Lektürerahmen dissoziiert. Es greifen mithin das durch 'Blaurock' Chalchiuhtlicueye "que tiene su falda de esmeraldas" ausgelöste, die Menschen in Fische verwandelnde *Atonatiuh*, *Sol de agua*, sowie das ebenfalls kommentierte *Tletonatiuh*, *Sol de fuego*, welches mit einem Feuerkataklysmus und der Transformation der überlebenden Menschen in Vögel endete: "los hombres se habían convertido en pájaros". Dieses Zeitalter wurde, es sei nochmals festgehalten, auch mit dem Begriff *tlequiahuitl*, *lluvia de fuego*, bedacht.²⁰⁷³ In den entsprechenden, der "Zweiten Studie" Chaveros beigefügten Abbildungen wird Ersteres durch ein Fischsymbol, Letzteres durch Vögel verdeutlicht.²⁰⁷⁴ "Creación", "pez" und "ave" sind auf Seiten der dichterischen Umsetzung die Signalwörter. Indem Martí die Symbole des ersten und des dritten Zeitalters setzt, wählt er die Elemente Wasser und Feuer²⁰⁷⁵ und damit genau die zwei Begrifflichkeiten, welche in der Nahuatl-Kultur die Semantik von Krieg bestimmen. Folgendes bleibt zu erläutern:

1) "Sangrienta fiesta humana": *Sacar el pecho* impliziert ohnehin eine Art 'blutiges Fest' der Opferung²⁰⁷⁶, und gerade der Begriff des Festes verortet das Gedicht in einem indigen-mexikanischen Kontext. Der als einer der wichtigsten Opfermonate erachtete Monat *panquetzaliztli* war vor allem für die

tatsächlich in die Mutter Maria zu verwandeln, einmal abgesehen; Borunda, de Mier). So überlagern sich christliche Maria und Kreuz mit den entsprechenden indianischen 'Urfiguren' 'Unsere Mutter' und dem autochthonen Kreuz (Beispiel Guadalupe). Es entstehen nicht eindeutig zuzuordnende Gestalten, die zwischen beiden oszillieren. Ein weiteres von Brinton angebrachtes 'mestizisches' Beispiel illustriert dies: "Jesu Cristo no tecuase" – "tunanse Santa Maria": "Here, *no tecuase* is the Nahuatl *no tecuyotzin*, Our Lord, and *tunanse* is for *tonantzin*, Our Lady, or Mother" (*Güegüence*, S. XVII). Einige der von Martí ins Spiel gebrachten Mutterfiguren nun – 'Mutter' und *mujer* bzw. *dama de la muerte* – würde man zweifelsohne durch *tonantzin* ins Nahuatl übersetzen. Ein in dieser Beziehung kulturell geprägter Mexikaner würde diese Figuren sicherlich entsprechend anders auffassen als ein durch einen christlichen oder eurozentrischen Bildungshorizont gekennzeichnete Rezipient.

²⁰⁷¹ Hier ist kein Mann zugegen.

²⁰⁷² "Yugo y estrella", VL, PCEC, I, S. 84 (Herv. S.G.).

²⁰⁷³ Vgl. Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 362.

²⁰⁷⁴ Vgl. S. 386f. (*Códice Vaticano*).

²⁰⁷⁵ Folgende Interpretation bietet sich an: Martí siedelt die Transformationen auf verschiedenen Zeit- und Wirklichkeitsebenen an: den indigen-kosmogonischen ("pez", "ave"), der lateinamerikanisch-historischen und schließlich auf einer zukünftigen. So scheint in diesem Rahmen von Zeitaltern das Streitross auf die *conquista*, zumindest aber auf Kampf hinzudeuten – eine Interpretation, in deren Rahmen die letzte Etappe die der wahren, beide kulturellen Seiten integrierenden Menschwerdung zu repräsentieren scheint ("hombre se torna") und damit eine Lesart, die überdies mit grundlegenden Postulaten des *Nuestra América*-Konzepts übereinstimmen würde. Das Thema des "corcel" kann in dieser Perspektive ergänzt werden: "[...] cómo al pie de las espigas de maíz quebrantadas por los *corceles del conquistador*, lloraba al caer de la tarde amargamente un indio sobre la vestidura ensangrentada del hermano que pereció en la pelea, armado de piedra y lanza contra el jinete cubierto de acero, ayudado por el trueno de Dios, y favorecido todavía por los acerados dientes de un mastín! ("Una visita a la exposición de Bellas Artes", 1875, *OCEAN*, VI, S. 390; *OCEC*, III, S. 141 [Herv. S.G.]). Auch in "Poesía dramática americana" erscheint "corcel" als Zeichen der spanischen Eroberung: "[...] bajo el casco del corcel o el látigo implacable del rubio Gonzalo, murieron tristemente!" (*PCEC*, V, S. 227).

²⁰⁷⁶ Wobei *nezoztli*, abgeleitet von *ne-zo=sangrarse, derramar sangre*, den Monat *teotleco* bezeichnete und als Hinweis auf die in diesem Zeitraum zelebrierten, blutigen Opferfeste zu verstehen war (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 394 u. 517-520).

Kriegsgötter und damit den Huitzilopochtli-Kult angesetzt – man feierte dessen Geburt durch Coatlicue – und die zum 'blutigen Fest' stattfindende Prozession wurde von einer *ezpamitl* genannten Holzschlange angeführt. Ihr Name war "bandera de sangre".²⁰⁷⁷ Die regelmäßig ablaufenden Riten und Opferungen nannte man tatsächlich und wörtlich Fest: *ilhuitl=fiesta*. Alle Götter und Kräfte besaßen ihr eigenes Fest; so entsprach der Monat *coailhuil* dem tlaxkaltekischen Fest der Schlange.²⁰⁷⁸ Das Wort Himmel hieß im Nahuatl wörtlich *ilhuicatl=estación/lugar de fiesta*,²⁰⁷⁹ *ilhuicatitlan=entre el cielo/lugar de fiesta* war etwa die Bezeichnung eines Menschenopferungen geweihten Komplexes des *Templo Mayor*.

2) "Manjar de la sangrienta fiesta"="corazón": Die Vokabel "manjar" heißt nicht nur Speise, sondern verweist auch auf einen in einigen lateinamerikanischen Ländern hergestellten Maispudding (*manjarete*). Zu den Opfergaben der Götter zählten auch "unas tortillas y tamales de maiz", *cocolli* genannt.²⁰⁸⁰ Der allgemeine Begriff dieser Speise – Troncoso setzte "manjares"²⁰⁸¹ – war *teocualo*, "Dios comido".²⁰⁸² Während der im Monat *panquetzaliztli* abgehaltenen, blutigen Feste formten die Priester als *comida de dios* eine aus Beermelde²⁰⁸³ bestehende und mit Akazienzweigen gestärkte Statue der Kriegs- und Sonnengottheit Huitzilopochtli. In Anwesenheit der diversen Würdenträger kam dem Quetzalcóatl-Priester als dem Leiter des *calmeac* eine besondere Funktion zu:

Tomaba entonces el Quetzalcoatl un *tlacochtli* dardo, y arrojándolo al idolo le atravesaba el pecho, con lo cual caía. Entraban en seguida todos los sacerdotes, uno tomaba el corazón de la deidad y lo daba al tecutli, rey [...].²⁰⁸⁴

Das Herz wurde gegessen! Auch der restliche, göttliche 'Körper' wurde verteilt und verspeist, vor allem unter den Kriegern und den priesterlichen Gehilfen. Diese nannte man dann *teocuaque*, "los comedores de dios."²⁰⁸⁵

3) "Estrella que alumbra y mata": *El que alumbra* war zunächst Tonatiuh, die Sonne, in dessen 'Himmelreich' die Geopferten und die im Kampf gefallenen Krieger gelangten. Der Ausdruck *Martís* fällt so ins Auge, weil er in Übersetzungen und entsprechenden Kommentaren mexikanisch-indigener Quellen und Mythen so oft fällt: *el que alumbra* oder *que hace lucir las cosas*. In den *Anales de Cuauhtitlan* bezieht er sich – es ist schon zu erwarten – auf Quetzalcóatl, die 'Gefiederte Schlange', und dessen Astralverwandlung: "se convirtió en la estrella que brilla y alumbra muy de mañana",²⁰⁸⁶ daher nannte man den Stern auch *Tlahuizcalpan Teuctli*²⁰⁸⁷, "señor que alumbra sobre las casas" – "él quedó divinizado".²⁰⁸⁸ Quetzalcóatl wurde zum Morgenstern "que alumbra", der aber auch – und hier zeigt sich das Schlüsselwort – nicht nur die anderen Gestirne (symbolisch aufzufassend) umbringt, sondern durch seinen Astraleinfluss auch (bestimmte) Menschen tötet:²⁰⁸⁹ "De este modo casi acababa con todos, matándolos".²⁰⁹⁰ Man könnte sagen: Der transformierte Quetzalcóatl-Stern *alumbra y mata*.²⁰⁹¹

²⁰⁷⁷ Ebd., S. 318. Die Statue der Coatlicue als solche weist mit *bolsas de copal* (so in Chavero, vgl. ebd., S. 102) jedoch auch deutlich Attribute von Opferung auf.

²⁰⁷⁸ Vgl. ebd., S. 96.

²⁰⁷⁹ Ebd., S. 53.

²⁰⁸⁰ Ebd., S. 105. Die Götterspeisen wurden schon von Orozco y Berra im Zusammenhang mit den *calmeac*-Schulen kommentiert. Die indianischen Schulen kommentierte wiederum Martí.

²⁰⁸¹ Ebd., S. 661.

²⁰⁸² Ebd., S. 504.

²⁰⁸³ Oder auch Mais.

²⁰⁸⁴ Ebd.

²⁰⁸⁵ Martí thematisiert also nicht nur das herausgerissene Herz, sondern auch das gegessene.

²⁰⁸⁶ Allein drei Begriffe drücken die in "Yugo y estrella" präsente Astralmetaphorik aus: "alumbra", "estrella" und "luz".

²⁰⁸⁷ *Tlahuizcalpantecuhtli*.

²⁰⁸⁸ S. 21 u. 22. Es handelt sich um eine zentrale Passage der *Anales de Cuauhtitlan*.

²⁰⁸⁹ Man hat sich dies wohl den in der Astrologie postulierten Einflüssen ähnlich vorzustellen.

²⁰⁹⁰ Ebd., S. 22. In den *Anales de Cuauhtitlan* manifestiert sich dieser 'tödliche' Einfluss während des helischen Aufgangs (Osten), der die Venus über dem Punkt am Himmel sichtbar werden lässt, an dem die Sonne aufgehen wird. Im Falle des kosmischen Aufgangs (Westen) ist sie im Rahmen des Sonnenuntergangs dort zu sehen, wo die Sonne gewissermaßen in die Erde oder (je nach geografischer Lage) ins Meer eintaucht(e) (beide Varianten sind überliefert). Der Norden steht für die obere Konjunktion, der Süden für die untere, beide Konjunktionen (insbesondere Letztere)

Die im Gedicht thematisierte Wahl zwischen "yugo" und "estrella", d.h. zwischen gegensätzlichen Polen, kann vom Leser jedweder Herkunft durchaus als Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen – die universelle Pein der *pecadores* – gelesen werden.²⁰⁹² Es bleibt jedoch hinzuzufügen, dass selbst der Begriff des *yugo* auch indigen verankert ist und einmal mehr den Bereich von Opferung anspricht. Im Rückgriff auf eine Quetzalcóatl darstellende Zeichnung im oft diskutierten *Códice Vaticano* kommentiert Chavero:

Se ve, en efecto, á *Quetzalcoatl* sobre un *teocalli*²⁰⁹³ cuyas gradas están manchadas de sangre [...]. Busquemos el sentido astronómico de la pintura. La deidad que está sobre el teocalli, á la cual se ofrecen sacrificios [...] es *Quetzalcoatl*, es la estrella de la tarde que nace. [...] A la pintura inmediata del códice nos encontramos con *Totec*. Dice el intérprete que este *Totec* fué gran pecador, que estuvo en la casa del dolor llamada Tlaxipeuhcalco, en donde había completado su penitencia.²⁰⁹⁴ [...] clamaba reprobando fuertemente á su pueblo de Tollan, llamándolos á la penitencia porque habían cometido grandes crímenes [...]. Lleva el dios una lanza roja y está vestido con una piel amarilla de hombre, con signos como *yugos*; [...].²⁰⁹⁵

So gelangt man anhand eines rein indigenen Rahmens über *estrella* und *yugo* selbst zu den *pecadores* (diese werden in der angeführten Passage zudem gleich nochmals erwähnt). *Totec-yugo* und *Quetzalcóatl-estrella* erscheinen in dieser Interpretation als zwei sich gegen die *pecados* ausprechende Figuren,²⁰⁹⁶ die mit ihren Anhängern auswandern (müssen). In einer astronomischen Interpretation entspricht Quetzalcóatl der Venus, Totec der Sonne. Aus solcherlei Passagen *yugo* und *estrella* zu extrahieren, erscheint geradezu simpel.

4) "Sacó su propio corazón" – "los vientos": Die vor allem durch das Element "estrella que alumbra y mata" gegebene, auf (den historischen und astronomisch 'verklärten' Kulturheros) Quetzalcóatl deutende Perspektivierung würde zunächst auch mit dem untrennbar an die 'Gefiederte Schlange' (hier als Ehecatl)²⁰⁹⁷ gebundenen Windelement und dem sakralen Status des gleichnamigen Windgottes kongruieren.²⁰⁹⁸ Der Wind *ist* Quetzalcóatl.

Auch im Rahmen der Schöpfung(en) und der entsprechenden Zeitalter wird seine Funktion ganz

markieren die Phasen von Unsichtbarkeit. Es ist vor allem dieser Zusammenhang, der eine mythologische und symbolische Verbindung des Quetzalcóatl zur Sonne bedeutet und miteinschließt, dass in altmexikanischer Perspektive der Venus auch ein Bezug zu den Seelen der Toten nachgesagt wurde. Aus dieser Thematik ergibt sich denn – betrachtet man wie Chavero Coatlicue oder Chimalma als Erde und Mutter Quetzalcóatls – die morgendliche Geburt der Venus aus seiner 'Erdmutter'. Wie vorausgehend angemerkt, ließe sich mit Zeilen wie "Cuando nació, sin sol, mi madre dijo" – "Esta, que alumbra y mata, es una estrella" "Yugo y estrella" hier recht mühelos einfügen (Venus/Morgenstern, Erde/Mutter, ohne Sonne).

²⁰⁹¹ Es kann hier gerade im Fall Chimalpopocas von Übersetzungsfehlern ausgegangen werden (Mendoza/Sánchez Solís setzten statt 'töten' mitunter "hace desaparecer"); dennoch ist selbst in einem übertragenen Sinne damit die Verbindung von *alumbrar/matar* und Quetzalcóatl-Venus belegt.

²⁰⁹² Auch die Einsamkeit und Inkriminierung des ethischen Menschen ("Cual un monstruo de crímenes cargado, / Todo el que lleva luz, se queda solo") verweist auf eine von Martí wiederholt vertretene Ansicht.

²⁰⁹³ Zum Begriff *teocalli* (Gotteshaus, Tempel) vgl. Teil V, 9.

²⁰⁹⁴ So werden in den Einträgen von Robelo Tempel der *pecadores* besprochen (*Diccionario*, S. 658).

²⁰⁹⁵ Ebd. S. 658. Indigene *yugos* gehörten zu den im mexikanischen Nationalmuseum ausgestellten Objekten (vgl. Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 476). Man vermutete ihren Einsatz bei den Opferzeremonien, was natürlich auf den Bereich der "sangrienta fiesta" rückverweist. Vgl. dazu auch Teil IV, Anm. 1475: Martí "Las ruinas indias" thematisiert im Museum "übriggebliebene" "pedras como yugo, de obsidiana pulida" (1889, *OCEAN*, XVIII, S. 384).

²⁰⁹⁶ Für den *pecado* existierte wohl gar eine eigene Hieroglyphe (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 658).

²⁰⁹⁷ Zu dem *Komplex* Quetzalcóatl gehören sowohl der Venus- als auch der Windbereich, wobei Letzterer den Windgott und den Schöpfergott manchmal als ein Numen erscheinen lassen, manchmal als verschiedene Wesen. Im *Komplex* Quetzalcóatl verwischen die Konturen von historischer und astronomischer Ebene, von astronomischer und mythologischer Ebene und von verschiedenen mythologischen Ebenen.

²⁰⁹⁸ Auch "Norte y Sur" mag einen indigenen Kontext implizieren, schon alleine deshalb, weil Norden und Süden im Kontext des Stands der Quetzalcóatl-Venus und der Konjunktionen von solch zentraler Bedeutung sind. In Gumesindo Mendozas Artikel "Mitos de los nahoas" findet sich immerhin ein Hinweis auf die Verbindung von Berg, Winden und heiliger Stimme. Mit Blick auf eine *lámina* des *Códice Vaticano* referiert der zeitweilige Direktor des Nationalmuseums: "Representa á Quetzalcoatl y significa los cuatro vientos. El promulga sus decretos sentado sobre una montaña llamada Tzatzitepec: Tatzí, pregonero, exclamación, dar voces; tepec, montaña; él dirigía los vientos. [...] ¿Por qué Venus representa también el aire? [...] "Era un espíritu, era la palabra divina, es el Eter que mueve todo lo que hay en el Universo". Im entsprechenden Passus werden zudem die vier Windrichtungen erläutert (*Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 32).

grundsätzlich, wie es auch schon in dem bereits angeführten Mythos des 'vom Himmel fallenden' und durch den dabei entstehenden Luftstrom eine Katastrophe auslösenden Quetzalcóatl-Gott impliziert ist, mit dem Windelement assoziiert. Nach einer ganz ähnlichen (und teilweise identischen) Legende verursachte der göttliche Quetzalcóatl im kosmischen Zeitalter *Ehecatonatiuh*, *Sol de aire* oder *de vientos fuertes*, durch Wind den Tod der Menschen.²⁰⁹⁹ Symbol dieser *Sol* ist das *ehecatl*-Zeichen. Und noch einmal taucht das Motiv des Tigers auf, denn die den Kataklysmus des *Ehecatonatiuh* bestimmenden chronologischen Zeichen des *Códice Vaticano* enthalten als Tag "*ce ocelotl, tigre*".²¹⁰⁰ In den *Anales de Cuauhtitlan* erscheinen die Giganten als Zeichen der *Sol de tigre*.²¹⁰¹ Mächte zudem Tezcatlipoca die Verwandlung zu einem Tiger durch, nachdem ihn Quetzalcóatl im kosmischen Kampf als Sonne verdrängt hatte – "El dios y los *tigres* por él formados, comieron y acabaron con los *gigantes*" –, ist die Einbindung des Tigers in den Blumenkrieg und das Opferungs- und Todesgeschehen des *nahui óllin* hinzuzufügen.

In Bezug auf das Thema des Opfern und im Vorgriff auf noch näher zu erläuternde Zusammenhänge sei auf das dabei Distinktive Quetzalcóatls verwiesen: Er *wurde* nicht geopfert; er opferte sich, d.h. sein Herz selbst: "su propio corazón", wie es in "Yugo y estrella" formuliert ist.²¹⁰² Es greifen in diesem Gedicht also Elemente von Opferung (Sonnenkomplex) und Selbstopferung (Venus) ineinander.

Ziehen wir mit Blick auf die kommentierten Aspekte wie den Bezug von Mutter/Frau und Tod, die mit der Mutter und dem Tod assoziierte Schlange, den Tiger, die Schöpfungsgötter und die Giganten sowie die Sonnenkrieger und das Opferblut weitere Auszüge aus "Canto de otoño" (1882) hinzu:

La muerte está sentada
a mis umbrales: [...]
La negra toca en alas rematada,
[...]
¡En mi hijo pienso, y de la dama oscura²¹⁰³
Huyo sin fuerzas, devorado el pecho
De un frenético amor! Mujer más bella
No hay que la muerte!²¹⁰⁴ [...] oh pobladores

²⁰⁹⁹ Quelle ist hier der *Códice Vaticano* (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 169), auf den etwa auch Chavero (oder Humboldt) zurückgegriffen hatte.

²¹⁰⁰ Näheres bei Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 362, sowie Robelo, *Diccionario*, S. 169-170.

²¹⁰¹ Diese 'Tigersonne' (auch *nahui ocelotl*, *cuatro tigre[s]*) wurde mit Solarphänomenen assoziiert (*Anales de Cuauhtitlan*), aber auch auf die Epoche *Sol de tierra* bezogen. Das Zeitalter *Sol de tigre* besprach auch Ignacio Ramírez, und zwar als *ocelo-tonatiuh* (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 433).

²¹⁰² Ähnliches kann von Hunahpú des *Popol Vuh* gesagt werden, der sich nicht nur sein *eigenes Herz herausreißen* kann, sondern nach einer Selbstopferung zum Sonnengott avanciert. Martis Besprechung von W.L. Brighams *Guatemala, la tierra del quetzal* verweist auf die "volcanes de Hunapú" (*OCEAN*, VII, S. 183). Der Vulkan Hunahpú ist ebenfalls ein im *Popol Vuh* von Brasseur erläutertes Motiv. Berge und Vulkane unterstehen darin der Macht der mit Gigantenkräften ausgestatteten Figuren Zipacná und Cabrakán (vgl. *El libro sagrado*, S. 140-141, 363 u. 425).

²¹⁰³ In der Gewissheit des nahenden Todes wandte sich Quetzalcóatl an seine *Mutter* aus der 'Region von Regen und Dunkelheit' oder 'Türkis-Nebel', die dann als 'Blumige Feder' 'Obsidianschmetterling' in Erscheinung tritt: "Mother, woman, hear my prayer! You, dark lady [...]. The flowery death has come down [...]" (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 192; als Quellen sind angegeben: *Anales de Cuauhtitlan* [UNAM, 1945], *Leyenda de los soles*, *Romances de los señores de la Nueva España*). In diesem Kontext spricht Quetzalcóatl auch das 'Haus der Sonne' und den 'Feuertar' an. Es war fernerhin 'Unsere Mutter' Cihuacóatl, die Schlangenfrau und "gran señora", welche im rituellen Bereich mit Dunkelheit und Schwärze assoziiert wurde.

²¹⁰⁴ Komplettieren wir den "Canto religioso", welcher die Assoziation von Mutter, Tod und Sonne umspannt (VL, *PCEC*, I, S. 168 [Herv. S.G.]): "No que en plumones mansos se ha dormido / Sino en los brazos negros de una fiera. / [...] Y brota, frente al Sol, el pensamiento! / [...] los ojos se oscurecen, / Y el cielo, y a la frente va la mano / Cual militar que al pabellón saluda: / Los muertos son, los muertos son, devueltos / A la luz maternal: los muertos pasan. / Y sigo a mi labor, como creyente / A quien ungió en la sien el sacerdote / De rostro liso y vestidura blanca.— / Practico: En el divino altar comulgo / De la Naturaleza: el mundo todo / Fluye mi vino: es mi hostia el alma humana." So geht dieser auf die Hereinnahme verschiedener, ja aller Konzeptionen ausgerichtete Ansatz des "mundo todo" – *Todas las Mitologías* gerät hier gewissermaßen als Variante in den Blick – vom Sonnengeschehen und der nochmaligen Präsenz des 'Altars der Natur' über zum Bild des "cristo roto" (ebd., S. 169), wodurch indigene und christliche Elemente als verschiedene Formen von "alma humana" und der (einen) Idee von *ascensión* lesbar werden, deren Konturen und Grenzen undeutlich werden (und auch ineinandergreifen können; Herakles könnte hier ergänzt werden). Die "vestidura blanca" ist für den

Ocultos del espacio:²¹⁰⁵ oh formidables
 Gigantes que a los vivos espantados
 Mueven, dirigen, postran, precipitan!²¹⁰⁶
 [...] en nube tenebrosa,
 En grueso manto de oro recogidos [...].²¹⁰⁷

Könnten diese Zeilen zunächst auf eine Art 'Jüngstes Gericht' hindeuten, entfernen die folgenden das Thema des Ablegens von Rechenschaft von einem christlichen Rahmen und ordnen ihm indianische Vorstellungen von 'Tod' zu:²¹⁰⁸

[...] A que al volver de la batalla rindan
 [...] De sus obras de paz los hombres cuentan,
 De sus divinas alas!... [...] de las fosas
 Que a los tigres y víboras abrieron,
 [...]
 Otros de lirio y sangre se alimenten:
 Yo no! yo no! [...].²¹⁰⁹

Ein Blick in den Entwurf dieses Textes lohnt sich: "Mas es boa la muerte [...]."²¹¹⁰ Nicht nur verweist hier also "lirio" recht deutlich auf altmexikanische Sinnzusammenhänge; jene Anrufung "Listo estoy, madre Muerte" gilt einer Schlangemutter!²¹¹¹

indigenen Rahmen zumindest auch belegbar (ein anderer Kontext ergibt sich für: *EEU*, S. 193 u. 1142). In Duráns *Historia de las Indias* wird "mujer blanca sacerdotisa" etwa als die generische Bezeichnung einer Priesterinnenkategorie angegeben (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 82). Diese Priesterinnen trugen, wie Orozco y Berra angab, stets weiße Gewänder (vgl. Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 457). Ein weiterer Titel war *Iztac tlamacazqui*, "sacerdote blanco" (*Diccionario*, S. 298). Nach Brinton (und Clavijero) trugen sowohl mexikanische als auch peruanische Priester weiße Gewänder. Weiß wird von Martí jedoch auch hier mit Schwarz (auch 'hell' mit 'dunkel') kombiniert: "brazos negros" – "luz"/"vestidura blanca", was durch die Variante "En túnicas de luz cruzan el [tachado: aire] espacio / Como un blanco turbión" zu ergänzen wäre (VL, *PCEC*, I, S. 179). Diese "túnicas" dürften auf der einen Seite die *ascensión* zum Licht, zur Sonne der 'Toten' ausdrücken. In Verbindung mit priesterlicher Kleidung fällt jedoch auch eine Duráns *Historia* bzw. dem *Código Florentino* entnommene farbliche Differenzierung auf, d.h. die zwischen *Miccatilma* und *Moztlacaquetza*: der schwarzen "blanket of the dead" und der weißen "radiant tunic", wobei an dieser Stelle Erstere die Priester vertritt (angebracht in Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 134).

²¹⁰⁵ Ein Ausdruck wie "pobladores del espacio" lässt an die Sphäre der Sterne denken.

²¹⁰⁶ Abgesehen von der Präsenz der Giganten (im Nahuatl *quinametzin*) sowohl in indigenen Überlieferungen – hier kommen auch überdeutlich das *Popol Vuh* oder der *Codex Vaticanus* in Frage – als auch in hier angeführten Gedichten liefert "Las ruinas indias" einen weiteren Hinweis auf dieses für Martí zweifelsohne interessante Thema: "Se hace uno de amigos leyendo aquellos libros viejos. Allí hay héroes, y santos, y enamorados, y poetas, y apóstoles. Allí se describen pirámides más grandes que las de Egipto; y hazañas de aquellos gigantes que vencieron a las fieras; y batallas de gigantes y hombres; y dioses que pasan por el viento echando semillas de pueblos sobre el mundo" (XVIII, S. 381). Auch die im "Cuaderno 12" (1886) festgehaltenen Segmente deuten auf einen indigenen Bezugsrahmen: "...de cinta que flota, de estandarte que se levanta, de flor que se abre, de bandera que pelea.— ...como morían en los tiempos primitivos los gigantes desdentados en las cavernas, frente al mar todavía espeso y negro, bajo el cielo que todavía no era azul. ...estrella que muerde. ...es una desdicha que mis pensamientos no sean flores, porque si lo fueran, yo haría con ellos un ramillete..." (*OCEN*, XXI, S. 279). Im Nahuatl-Bereich spielten sowohl Giganten und deren Kämpfe mit Göttern als auch Höhlen eine zentrale Rolle in den Zeitaltern der *Soles*. So ist es denn, wie bereits näher kommentiert werden konnte, das *Popol Vuh*, welches für den Text "Discurso en honor de Centroamérica" Pate stand (Nueva York, jun. 1891, *OCEN*, VIII, S. 113-114 [Herv. S.G.]): "Por entre las ruinas de los gigantes desaparecidos surgieron, bellos y pintados como los pájaros, los pueblos de indios nuevos que tejían y tañían, y levantaban con gracia heroica sus atalayas de carrizos, y narraban bajo la sombra de los árboles la leyenda del mundo, cuando centellearon en la creación los espíritus celestes, y a la voz ¡tierra! surgió el Universo de la nada, con el hombre que fue primero arcilla, y luego tronco duro, y luego árbol ramoso [...]." 1) Indigene Legenden von Giganten verweisen oftmals auf den mythischen Ursprung der jeweiligen Völker und sind nicht selten an das Motiv der Höhle geknüpft (z.B. Chicomoztoc, die 'Sieben Höhlen' der Azteken). 2) Giganten sind an in Lateinamerika erschaffene Legenden der großen Überschwemmung geknüpft. Durch Torquemada ist die Legende überliefert, nach welcher der von den in Chicomoztoc herrschenden Göttern abstammende Gigant Xelhua mit sechs anderen die Überflutung überleben konnte, da er mit ihnen den Berg von Tlaloc im irdischen 'Paradies' erklomm. Später, so wurde ihm nachgesagt, baute er zu dessen Erinnerung die Pyramide von Cholula – Jahrhunderte später eine Ruine (vgl. dazu Brinton, *MNW*, S. 244ff.; Robelo, *Diccionario*, S. 118 u. 57). 3) Die Pyramide von Cholula übertrifft die Bauwerke des alten Ägypten und gilt mit ihren enormen Maßen als größte der Welt.

²¹⁰⁷ Mit "mantos de plata luciente, revestidos de piedras preciosas" verglich Martí indigene Dokumente in seinen "Cartas" (in: *La Nación*, 20 de ag. 1885, *OCEN*, X, S. 268).

²¹⁰⁸ Wenn "la negra toca"/"la dama oscura" auch als Fantasiegebilde gelesen werden könnte oder gar den ersten Eindruck einer Art Nonne vermitteln mag, erschweren bereits die erstgenannten "alas" eine solche Lektüre, was umso mehr für jene "brazos negros de una fiera" und deren solaren Gegenpol gelten dürfte.

²¹⁰⁹ VL, *PCEC*, I, S. 70-71 (Herv. S.G.).

²¹¹⁰ Ebd., "Apéndice I", S. 186 (Herv. S.G.).

²¹¹¹ Allein die Kombination von "tigres" und "víboras" kann hier als altmexikanisches Indiz gelesen werden, bilden die beiden Tiere mitunter auch in figürlichen Darstellungen eine Art Einheit.

Den bereits erläuterten Zusammenhängen und Varianten des Schlangensymbols kann eine weitere hinzugefügt werden: So wird bei Sahagún von einem Tötungsritus berichtet, in dessen Rahmen der/die Geopferte *Milnahuatl* genannt wurde: *imagen de las culebras*.²¹¹²

Neben der Präsenz von Adlern, Tigern und Vögeln ist zudem die auffallende Verbindung von Blumen, Blumenkrieg, Blut und der Farbe Rot, wie sie bei Martí durch "batalla"²¹¹³, "armas", "púrpura", "sangre"²¹¹⁴, "pecho", "corazón", "flor" (hier: "lirio", "sangre"²¹¹⁵) sowie "Sol" reflektiert wird, eine Konstante in den von Brinton ausgewählten Gedichten der Nahuas.²¹¹⁶ Die in "Canto de otoño" durch "Yo no! yo no!" ausgedrückte Ablehnung der Idee von Blutnahrung²¹¹⁷ scheint mir recht deutlich auf die Ethik Martí zu deuten, die im Obigen auch zum Zuge kommen gekommen sein dürfte, wenn die "batalla" durch die "obras de paz"²¹¹⁸ ergänzt und mit den "divinas alas" verschränkt werden.²¹¹⁹ Diese Ablehnung konnte jedoch durchaus auch auf eine indigene Tradition zurückgreifen und wurde von keinem Geringeren als Quetzalcóatl überliefert. Eine der Hauptquellen dafür waren, einmal mehr, die *Anales de Cuauhtitlan*.²¹²⁰ Auch das *Popol Vuh* gibt diesbezüglich deutliche Worte wieder. Nachdem etwa der spätere Sonnengott Hunahpú und sein Bruder Ixbalanqué, die spätere Mondgöttin, die Herrscher des Totenreiches besiegt hatten sprachen sie vor den Bewohnern Xibalbás:

Ein wenig Saft der Bäume wird euer sein, nicht unser reines Blut. [...] Aber die Töchter des Lichts, die Söhne des Lichts werden nicht euer sein [...]. Zu den Sündern, den Gewalttätigen, den Elenden, den Verführern in schmutzigem Laster, zu denen sollt ihr euch gesellen. Niemanden werdet ihr mehr jäh (zum Opfer) wegschleppen: nur der Saft der Bäume statt Blut ist euch befohlen.²¹²¹

Es ist also oftmals ein Netz von semantischen Relationen, Kreuzungen und Überschneidungen erstellbar: Martí scheint nicht wenige Gedichte geradezu um ein Grundraster mythologischer Elemente 'herum' entworfen zu haben: Im folgenden Fall der "Flores del cielo" verdichten sich die Blumen, die Schlange, die Sonne und die Sterne zu einer vielschichtigen, 'doppelten' oder gar 'dreifachen' Sprache. Wird in "Árbol de mi alma" – "Ábrese el alma an flor"²¹²² – die Blume als Seele postuliert und in

²¹¹² Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 268. In Opferungszeremonien war, wie Chavero 1876 im Rückgriff auf Durán und hinsichtlich der Einweihung der *Piedra del Sol* angibt, das Verbrennen einer "hacha de incienso, á manera de culebra, que ellos llamauan *xihcoatl*" dem Tod vorgeschaltet (*Ensayo arqueológico*, S. 11). Während der dem Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli geltenden Opferungen "el supremo sacerdote traía en la mano un gran cuchillo de pedernal [...]; el otro traía una collera de palo, labrada, de la figura de una culebra" (zitiert nach Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 5).

²¹¹³ Die Verbindung von 'Blume' und 'batalla' ergibt sich leicht, wenn mit der Bezeichnung der alten Krieger *chimalxochitl* eine "flower of war" bzw. "war-flowers" zu kommentieren waren (vgl. Brinton, *ANP*, S. 137 u. 71). Auch das 'Strahlen der Krieger' ist eine auffallende Komponente.

²¹¹⁴ Hinsichtlich der von Martí gesetzten und bereits von Acosta erwähnten Nähe von Sonne und Gold scheint nicht nur die Funktion des Letzteren als indigenes Solarsymbol bemerkenswert; auch die Assoziation von Blut und der Farbe Rot ist bereits auffällig (wenn auch augenfällig), als diese denn auch für das aztekische *eztli* gilt, nachzulesen unter anderem in den *Anales de Cuauhtitlan*: "[...] *eztli*, sangre ó color de ella [...]" (S. 25; zur begrifflichen Nähe von rot, Blut, Feuer und Sonne vgl. Brinton, *MNW*, S. 146-147).

²¹¹⁵ "De lirio y sangre se alimenten" und "devorado el pecho" ergänzen sich in der Semantik von Ernähren und Verzehren und lassen das Herz="lirio" als Variante des "manjar de la sangrienta / Fiesta"="corazón" hervortreten.

²¹¹⁶ In einem Rahmen von "fire", "rosy dawn", "divine flowers of dawn", "the war flowers of the Cause of All", "brilliant flowers", "skilled men in the flowers of shields, in the flowers of the pendant eagle plumes" schreibt Brinton Letzteren zu: "they make payment with their blood, with their bare breasts" (*ANP*, S. 81-83).

²¹¹⁷ Auch impliziert in: "No di al olvido / Las armas del amor: no de otra púrpura / Vestí que de mi sangre."

²¹¹⁸ Hier könnten "soldados del amor" (*OCEAN*, XVI, S. S. 146), eine "guerra amorosa", "pacíficos ejércitos" oder die "milicia de la paz" hinzugefügt werden (*OCEAN*, VII, S. 284, 285 u. 286).

²¹¹⁹ Schon aufgrund der chronologischen Zusammenhänge (die *Veros libros* wurden auf 1882, einige auf 1878 veranschlagt) ergeben sich ähnliche Konstellationen für den Text "Emerson" vom 19. Mai 1882: Nach der Thematisierung von "guerreros de piedra [que] levan coraza y casco de oro y lanzas rojas" und der Figur Emersons als "guerrero victorioso" folgt die Überleitung zu möglicherweise indisch begründeten Konzeptionen von Wiedergeburt: "Va a trabajar de nuevo, el que hizo mal su trabajo en esta vida" (in: *La Opinión Nacional*, Caracas, *EEU*, S. 187).

²¹²⁰ Auch Werke von Brasseur. Nicht umsonst sprechen einige Forscher von zwei antagonistischen Tendenzen (blutig/unblutig) in der altmexikanischen Kultur. So gehörte etwa auch der berühmte Netzahualcōyōtl wohl zu den an den Göttern Zweifelnden. Der historische Quetzalcóatl wird bei Orozco y Berra/Torquemada explizit als "amigo de la paz" bezeichnet (Robelo, *Diccionario*, S. 361).

²¹²¹ Cordan, *Buch des Rates*, S. 99-100. Diese Rede ist mithin gegen diejenigen gerichtet, die als "Kriegssüchtige" und "Unterdrücker" bezeichnet werden. Eine ethische Perspektive ist also auch auf Seiten der indigenen Texte nachweisbar.

²¹²² Dies konnte bereits durch das "Cuaderno 5" ergänzt werden: "Las almas humanas son como las flores [...]" (*OCEAN*, XXI,

"Aparece: reluce..." ebendiese Seele in die Metaphorik der Sterne übersetzt – "[...] El alma [...] / Se asoma desde el seno de una estrella"²¹²³ –, erscheinen in "Flores del cielo" (wie auch schon in dem metaphorisch nahezu überquellenden Fragment 323 durch die Lichtblumen angedeutet) die Sterne (ganz den indigenen Vorgaben getreu) im mythologischen Gewand der Himmelsblumen.²¹²⁴ Die Assoziation von Schlange und Stern tritt überdeutlich hervor. Nach und nach wird das lyrische Ich zu einem im Himmel weilenden Giganten, dessen starker Hand das 'überirdische' Geschehen untersteht:

Flores? No quiero flores! Las del cielo
 Quisiera yo segar!
 Cruja, cual falda
 De monte roto, esta cansada veste²¹²⁵
 Que me encinta y engrilla con sus miembros
 Como con sierpes,— y en mi alma²¹²⁶ sacian
 Su hambre, y asoman en la cueva lóbrega
 Donde mora mi espíritu,²¹²⁷ su negra
 Cabeza, y boca roja y sonriente!—²¹²⁸
 Caiga, como un encanto, este tejido
 Enmarañado de raíces! [...]

Und während in "Musa traviesa" "estallo, hiervo, vibro; / Alas me nacen" dem Erstrahlen der Lichtenergie der in der Brust sitzenden Sonne entspricht, setzt "Flores del cielo" den Solaraufstieg – "ascender por la solemne atmósfera", "alas" – durch das metaphorische Zusammenspiel von

S. 160).

²¹²³ VL, "Apéndice I", PCEC, I, S. 192. Lesen wir "seno" als Brust, impliziert der Begriff das Herz, wobei diese Zeilen daran auch die Seele und den Stern koppeln und damit die Assoziationskette Seele=Brust=Herz=Stern beinhalten. Wohl greift hier auch die allgemeine Vorstellung, die Sterne seien die Seelen Verstorbener (als Musterbeispiel eines Transformierten ist Quetzalcóatl und dessen 'Astralleib' anzusehen). Als Schoß gelesen, verweist "seno" auf das Weibliche und die (Wieder-)Geburt.

²¹²⁴ *Flores del cielo* mutet geradewegs wie eine Übersetzung altmexikanischer Astralkonzeptionen an. So nimmt es nicht wunder, dass ein solcher 'blumiger Himmel' auch in der altmexikanischen Poesie auszumachen ist (vgl. Brinton, ANP, S. 137 u. 71).

²¹²⁵ Die indigenen Göttinnen oder Priesterinnen haben an sich schon die Analogie zu den Vestalinnen provoziert: Orozco y Berra verhandelte die im *Templo Mayor* dienenden Priesterinnen explizit als Vestalinnen (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 85; ähnlich Brinton, MNW, S. 154; Granados y Gálvez, *Tardes Americanas*, S. 138). Jedoch (auch) in obiger Komposition Martí fügt sich die "veste" in die Metaphorik der Sonne und des Feuers ein ("solemne", "lumbre"), was insbesondere schon für Martí Notizen festgehalten werden konnte, welche die "vestal" mit der *mariposa* assoziieren (vgl. Anm. 1898). Wenn in OCEN, XXI, S. 212, im Rückgriff auf Aristides Rojas konstatiert wird: "La mariposa es la vestal del aire", müsste eine in den *Estudios indígenas* zu findende Aufzeichnung des Venezolaners zur *Cittalinyque* (Citali[n]yque; 'Sternenrock') der Milchstraße hinzugefügt werden: *vesta de los cielos* (S. 82).

²¹²⁶ Hier hat Martí "cuerpo" einer ersten Version durch "alma" abgeändert (vgl. VL, PCEC, I, S. 114).

²¹²⁷ Das Bild der "cueva" scheint mir zwei Ebenen zu umfassen: 1) Sie fungiert im übertragenen Sinn als Ausdruck der Seele, des Geistes und im Kontext des Gedichts als Hinweis auf 'Schädel' und damit den bevorstehenden 'Tod' ("engrilla", "sierpes", "hambre", "caiga" vs. "surjan", "ascender por la solemne atmósfera"); 2) die Höhle als Hinweis auf einen tatsächlichen Ort des 'Todes', wie er neben der bereits angesprochenen Verbindung des Giganten- und des Höhlenthemas von indigener Seite überliefert ist: Tote wurden mitunter in den "cuevas de los montes" beigesetzt (nach Clavijero, in: Robelo, *Diccionario*, S. 464). Auch in Höhlen vollzogene Opfergaben wurden überliefert (ebenfalls Clavijero, in: Robelo, *Diccionario*, S. 452).

²¹²⁸ Die altmexikanische Farbsymbolik stellt ein äußerst komplexes und kaum (oder gar nicht) durch ein einheitliches Schema wiederzugebendes System dar. Eine willkürliche Wahl der Farben Rot und Schwarz seitens des Dichters scheint mir jedoch unwahrscheinlich. Ein dahinterliegender Verweis auf eine mit dem Tod und dem Schlangensymbol assoziierte Göttin ist sicherlich ebenso wenig auszuschließen wie der (eventuell sich auch damit überkreuzende) Symbolismus von Schwarz=Tod und Rot=Blut. So entspricht einer der aztekischen Himmel der Toten und über ihre körperliche Erscheinung Erhabenen Tlilan-Tlapallan, einem (oft diskutierten) 'Land von Schwarz und Rot', wobei dieser Begriff nicht nur auf das Todesthema, sondern *en passant* auch auf die Schlangenfrau Cihuacóatl verweist: Das ihr geweihte Gebäude des *Templo Mayor* nannte man, wie bereits angemerkt, Tlilan="lugar de negrura", und der ihr zuzuordnende Kult war gleichsam 'blutrot'. Eine 'Todesfrau' trat uns in Martí's "Canto de otoño" zudem auch über das Element "negra" entgegen. Wie dargelegt, situierte man den Tempel jener der Coatlicue ähnelnden "Siete culebra" Chicomecóatl auf einem Berg. Tlilan Tlapallan wird (auch) in den *Anales de Cuauhtitlan* wiederum als Ort angeführt, den Quetzalcóatl vor seinem Tode aufsucht ("lugar oscuro"/"bermejo", S. 21), und Tonacate(cu)(h)tli erscheint als "vestido de negro y de sangre" (S. 16). Lesen wir in "Flores del cielo" nun die feminine Form und die Schlange zusammen, erhalten wir 'Schlangenfrau'. Von dieser, d.h. Cihuacóatl, die, wie schon erwähnt, wiederholt mit Coatlicue in eins und als Mutter- und Todesmotiv gesetzt wurde, berichteten die Priester in einem von Durán angegebenen und auf die Beschaffung von Opfern ausgerichteten Brauch, "que la Cihuacoatl tenía hambre" – "para mostrar el hambre que tenía" (Robelo, *Diccionario*, S. 80). Der Hunger wurde mit Opfergaben gestillt, ein Komplex, der durch die Metaphorik der Blume, der Sterne, des Himmels und des Aufstieg der Seele zum Ausdruck kam. Daher kann auch "Canto de otoño" diesem indigenen Rahmen von Opferung, Hunger und Nahrung zugeordnet werden, wenn es zur Blutnahrung darin hieß: "Otros de lirio y sangre se alimenten". Lesen wir "falda" und "sierpes" zusammen, erhalten wir: Coatlicue='Schlangenrock'.

atmosphärischen sowie Licht- und Feuerelementen in Szene. Der nachgerade vergöttlichende Aufstieg folgt auf das Fallen und die durch die Schlange angezeigte Todesbedrohung:

[...] —Surjan
Donde mis brazos alas,— y parezca
Que, al ascender por la solemne atmósfera,²¹²⁹
De mis ojos, del mundo a que van llenos,
Ríos de luz sobre los hombres rueden!

Nach dem Aufstieg folgt der Aufenthalt im himmlischen Sternengarten,²¹³⁰ Schauplatz der Liebe (des Giganten, des gewordenen Gottes) zur inmitten der Gestirne weilenden Geliebten, der 'Sternenfrau' mit güldenem 'Haar'. Oro als Solarsymbol deutet hinsichtlich der "amada" insbesondere auf die Sonne:

Y huelgen por los húmedos jardines
Bardos tibios segando florecillas:—
Yo, pálido de amor, de pie en las sombras,
Envuelto en gigantesca vestidura²¹³¹
De lumbre astral, en mi jardín, el cielo,
Un ramo haré magnífico de estrellas:²¹³²
¡No temblará de asir la luz mi mano!²¹³³

Y buscaré, donde las nubes duermen²¹³⁴
Amada, y en su seno la más viva²¹³⁵
Le prenderé, y esparciré las otras
Por su áurea y vaporosa cabellera.²¹³⁶

Neben dem Thema des Solaraufstiegs²¹³⁷ lassen sich, und dies ist ein auffallendes Moment, aus "Flores del cielo" jedoch auch just jene mit dem *árbol del mundo* assoziierten Motive und Vorstellungen

²¹²⁹ Der Bezug bzw. Gegensatz von "negra cabeza" und "alas"/"ascender por la solemne atmósfera" erinnert an die in "Canto de otoño" eher nur angedeuteten Pole "muerte"/"negra toca" und "en alas rematada"/"espacio".

²¹³⁰ Die Typizität solcher Motive lässt sich auch an dem von Brinton angeführten mixtekischen Mythos ablesen, Variante des 'paradiesischen Gartens' und Geschichte des ersten Bruderpaares, welches im wunderbaren *Garten* eines *Berggipfels* weilte, der die *Himmel* und Wohnstätten der Götter stützte. In diesem Garten blühte eine Fülle an *Blumen* und *Rosen*, er war reich an Früchten und duftenden Gewürzen". Die ersten 'Brüder' trugen die emblematischen Namen 'Wind der neun Schlangen' und 'Wind der neun Höhlen'. "The first", so fährt Brinton fort, "was an eagle, and flew over the waters that poured around their enchanted garden; the second was a serpent with wings [...]" (*MNW*, S. 92-93).

²¹³¹ "Musa traviesa" bringt im Kontext des Solaraufstiegs "Fuerzas de Atlante" ins Spiel. Martís Notizen variieren das Thema des Giganten und der Solarverwandlung: "[...] como de titán radiante, que aún muerto no* ante nuestros ojos, ya son alas de tempestad que le baten la frente y la envuelven, o como si *alas de águila* alzasen de la tierra el alma desmayada, y elevasen de la tierra el alma triste, la llevaran en *ofrenda* al Supremo Creador" (*OCEN*, XXII, S. 211; *= "palabras indescifrables" [Herv. S.G.]). Kontext mag die im Zusammenhang mit Bolívar stehende Geburt (*ascensión, sol*) des freien 'hombre americano' sein, welche (auch in diesem Auszug) im martianisch-analogischen Sinne die menschliche Freiheit zur Variante des Sonnenaufstiegs und der Astralverwandlung umschreibt.

²¹³² Die "flores del cielo" könnten durch "ramo de estrellas" und "flores de plumas" ergänzt werden. Ganz automatisch evozieren Letztere den Namen der Xochiquetzalli, welcher in sich die Blumen und die Federn vereint. Bei einer Übersetzung der entsprechenden martianischen Komposition ins Nahuatl dürfte dieser Bezug überdeutlich werden.

²¹³³ Im bereits angeführten Segment des "Cuaderno de apuntes 12" (1886) wurden Motive, wie sie "Flores del cielo" thematisiert, explizit am Giganten festgemacht: "[...] de flor que se abre [...] como morían en los tiempos primitivos los gigantes desdentados en las cavernas, [...] bajo el cielo que todavía no era azul. ...estrella que muerde. ...es una desdicha que mis pensamientos no sean flores, porque si lo fueran, yo haría con ellos un ramillete..." (*OCEN*, XXI, S. 279 [Herv. S.G.]). Wenn sich diese Motive in Martís Notizen zur Dichtung José Joaquín Palmas wiederholt (Fragment 323), muss eine "lidia de gigantes" gleich hinzugerechnet werden: "[...] y bajo la esclavina de hilo de oro, [...] por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota [...]. Así debe, cuando se desenlazan los resortes que mantienen vivo el cuerpo, salir (de él) volando un águila [...] enciendes en las *nubes estrellas* olvidadas [...] tu serenata viene [...] como una espada rota; a que [...] hubiesen nacido alas: [...] *asciende* iluminando el cielo oscuro, blonda de luz borda en las *nubes*; y [...] abre en el aire, como en cesto de luz, *ramos de flores*" (*OCEN*, XXII, S. 225-226 [Herv. S.G.]).

²¹³⁴ Auch die Nähe von Motiven wie Stern und Schlange ergibt sich im Nahua-Bereich schon allein durch Namen wie 'Sternenschlange' (siehe z.B. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 70). Das Bild der *nube dormida* wird aufzunehmen sein.

²¹³⁵ Während in diesen Zeilen die semantische Nähe von Blume (Stern, Feuer...) und Brust sowie Schlange und 'Tod' auffällt, setzt "Hurgue un huésped" die von Letzterem, der Schlange, dem Feuer und dem Herzen in Szene: "Hurgue un huésped muy inquieto / Del lado del corazón. / [...] Como una sierpe se enrosca. / Mas no como sierpe, no; / ¡Como hoguera que consume / El lado donde está mi corazón!" (vgl. auch Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 29). Wie noch näher zu erläutern bleibt, verweisen diese Zeilen direkt auf die Opferung Quetzalcóatl's (Venus).

²¹³⁶ VL, PCEC, I, S. 77 (Herv. S.G.).

²¹³⁷ Von den Geopferten und den gefallenen Kriegerern, welche nach ihrem 'Tod' die Sonne begleiten, wurde gesagt: "[...] se esparcían [...] por el cielo y sus jardines á chupar las flores hasta el siguiente día" (Robelo, *Diccionario*, S. 650).

herausschälen, wie sie bereits kommentiert wurden: der Berg, die Sonne und der 'himmlische Garten', die Verbindung von "ojos", "sol"²¹³⁸ und "mundo" sowie die aus den Augen ausstrahlende Erleuchtung der Welt²¹³⁹ und der Menschen, die sich sowohl in Martí's *apuntes* als auch in der Identität des 'Sonnenauges' des *Popol Vuh* manifestiert hatte.²¹⁴⁰ Den Baum selbst deuten zusätzlich die "raíces"²¹⁴¹ an. Schlange und Adler ("alas" nochmals gelesen als Hinweis) gehörten denn auch zu den mit dem Lebensbaum assoziierten Motiven.²¹⁴² Die Augen, die Sonne und die Hand *maítl* ("¡No temblará de asir la luz mi mano!") können in einem indigenen Rahmen ferner als Aspekt der Schöpfung verhandelt werden.²¹⁴³

5. SCHMETTERLING – BLUMENKRIEG – BRENNENDES WASSER

In "Mi poesía", einer sehr komplexen und mehrschichtigen Komposition, manifestiert sich die Identifikation von *canto* und *flor* sowie der *mariposa* und dem Feuer. Der mit der Astralverwandlung verschränkte Schmetterling interessiert hier insbesondere, da er zugleich Feuerzeichen und indigenes Symbol von Bewegung und damit der Sonne war.²¹⁴⁴ Motive wie "sangre ardiente", "ardiente lirio", "pecho", "flores", "cielo", *pedras preciosas*, "mar", "ala", "estrellas" und "astros" sowie die Elemente Wasser und Feuer fügen sich zu einem Gesamtgebilde von Astralverwandlung und dem Kampf zwischen den Elementen Wasser (aszendierend) und Feuer (deszendierend) zusammen.²¹⁴⁵ Die

²¹³⁸ Mit *oro* und *ojo* setzt Martí in "Flores del cielo" gleich zwei für den Nahua-Bereich typische Solarsymbole.

²¹³⁹ In einer mythologischen Logik verweisen die Vögel – "alas" gelesen als Pars pro Toto – oftmals auf Luft und Winde und diese wiederum auf das Kreuz (vgl. Brinton, *MNW*, S. 100). Aus einer solchen Verbindung resultiert auch die des Quetzalcóatl mit den regenbringenden Winden, dem Kreuz und daher dem *árbol del mundo*. Die diesem Komplex auch inhärente Zahl vier wiederholt sich in zahlreichen Mythen von vier Schöpfern oder Urmenschen, so auch im *Popol Vuh*. Die Augen der ersten Menschen sahen die ganze Welt: "Sie schauten und sogleich sahen sie in die Ferne; sie erreichten, alles zu sehen, alles zu kennen, was es in der Welt gibt. Wenn sie schauten, sahen sie sogleich alles im Umfeld und ringsherum sahen sie die Kuppel des Himmels und das Innere der Erde. Alle fernverborgenen Dinge sahen sie [...]. Sofort sahen sie die ganze Welt [...]. Ihr Auge erreichte alles (Cordan, *Buch des Rates*, S. 103-104; vgl. auch *MNW*, S. 82-83). Die sich hier ergebende intratextuelle Relation ist offensichtlich, bedenken wir, dass Martí – gewissermaßen aus der Perspektive eines Giganten – festgehalten hatte: "[...] y de mí mismo brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo". Die Motive "monte", "raíces" (Baum), "ojos", "sol" – "mundo", "jardín" und "cielo" sowie die "nubes" deuten in "Flores del cielo" also gleichsam als doppeltes semantisches Netz auf den Lebensbaum

²¹⁴⁰ Diese Identität wurde von 'Sieben Feuerfeder' vertreten: "Denn aus Silber sind meine Augen, wie Edelsteine blitzen sie, [...] und der Erde Antlitz erleuchtet sich [...]. So denn bin ich die Sonne, bin ich der Mond für das Geschlecht der Menschen. [...] denn mein Blick reicht weit" (*Buch des Rates*, S. 172 u. 38; vgl. auch *El libro sagrado*, S. 137-138).

²¹⁴¹ Lesen wir die "raíces" als Anspielung auf 'Baum' ergibt sich damit und durch das Thema der *ascensión* sowie den 'himmlischen Garten' der martianischen "Flores del cielo" genau die Aufteilung in drei Ebenen ("raíces", "atmósfera", "cielo"), welche Acosta als konstitutiv für den *árbol del mundo* beschrieben hatte: "[...] sirve asimismo a la idea universal de tres zonas comunicantes (mundo terrenal, inframundo y supramundo). El árbol es precisamente el vehículo que comunica las tres zonas, o mejor, que restaura el estado primordial de la humanidad en que esa comunicación existía para todos (Edad de Oro, Paraiso Perdido)" ("Simbolismo náhuatl", S. 29). Die konzeptuelle Nähe von Paradies und 'himmlischem Garten' ist evident.

²¹⁴² Während "raíces" einerseits, und "ascender", "atmósfera" sowie "nubes" oder "jardín"="cielo" auf Erde und Atmosphäre/Luft deuten, kombinieren die "húmedos jardines" und jene "ríos de luz" die Licht- und Astralmetaphorik sowie das Element Feuer (*sol*, "lumbre") mit dem Wasserelement (auch "vaporosa").

²¹⁴³ Deutlicher als im christlich verankerten Ausdruck der 'Hand Gottes' verwies allein das altmexikanische Zeichen 'Hand' auf die göttliche Schöpfungsmacht und Kraft (vgl. u.a. Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 38). Eine ähnliche metaphorische Konstellation bietet *Ismaelillo*: "Pudiera con mi mano / Como si haz segara / De estrellas, segar haces / De tus miradas". Einer der Titel des zur Lichtgestalt avancierten Quetzalcóatl, 'Herr des Morgenlichts' und "author of light", war nach Brinton auch Huemac, "the strong hand" (*MNW*, S. 195 u. 196). Zur *mano abierta*, welche auch bei Stephens thematisiert wurde, vgl. Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 11. Die in "Flores del cielo" präsente Hand erinnerte Acosta an den "simbolismo maya de la mano" ("Simbolismo náhuatl", S. 39).

²¹⁴⁴ Beide Motive – *flor* und *mariposa* – verweisen auf den Sonnenkomplex und sind als indigene Embleme der Seele erkennbar. Im Rahmen des *nahui óllin* bestimmten Elemente wie Schmetterling und Gold insbesondere die Symbolik der Sonne im 'Haus der Adler'. Wenn daneben schon über die von Quetzalcóatl bemühten Opfergaben die Verschränkung von Schmetterling, Schlange und Vogel geltend gemacht werden kann (*Anales de Cuauhtitlan*, S. 66), postuliert Díaz dabei Schlangen und Schmetterlinge als Körper und Seelen (vgl. *Gospel of the Toltecs*, S. 142 u. 155).

²¹⁴⁵ Auch die Elemente Erde und Luft/Wind werden thematisiert. Durch das Adjektiv "cruzado" ist selbst das Kreuz angedeutet, das in einem indigenen Rahmen wiederum regelmäßig den Wind und damit Quetzalcóatl (Gott) symbolisierte. Das mit dieser Figur assoziierte Kreuz hatte in der Tat eher die Form einer Blume (vgl. Brinton, *MNW*, S. 98). Diese Kombination bietet denn "Banquete de tiranos": "Surge una luz que les aterra, flores / Grandes como una cruz

Dichtung wird inszeniert als 'Feuerwerk' und Blumenkrieg:

[...] envuelta en polvo
De oro, baja hacia mí, resplandeciente.
[...]
La sangre ardiente al paso se dispone;
[...]
Baja; vierte en mi mano unas extrañas
Flores que el cielo da:²¹⁴⁶ flores que queman,—
Como de un mar que sube, sufre el pecho,
[...]
Como la falda de un volcán cruzado:
Precio fatal de los amores con el cielo:
[...]
[...] ¡oh mi poesía!
¡Como sobre la pampa²¹⁴⁷ el viento negro
Cae sobre mí tu enojo! [...]
[...]
[...] Brilla [mi poesía], y quiere
Que como el limpio lustre del acero²¹⁴⁸
Ya el verso al mundo cabalgando salga;—
[...]
¡Vuelan las flores²¹⁴⁹ que del cielo bajan,²¹⁵⁰
Vuelan, como irritadas mariposas [...].²¹⁵¹

Schon Acosta bezog die letzten Verse aufgrund des konnotativen Sinns von *mariposa* (Feuer, Flamme) und der vorausgegangenen "flores que el cielo da", "flores que queman" auf den mythischen Komplex der *lluvia del fuego*, Symbol des Blumenkrieges.²¹⁵² In dessen Zentrum standen das Herz (hier schon angedeutet durch "pecho"), die Blume, die Astralverwandlung. Martí erläutert nun just in diesem Gedicht die Astralverwandlung und das Bild der 'fallenden Blumen' selbst: "[...] las flores caen en tierra / [...] es que bajaba / De ver nacer los astros mi Poesía!" Die gleiche Bewegung wird in einem *canto florido* der Anthologie Brintons ausgedrückt:

It rains down *precious stones* and beauteous *feathers* rather than words; [...] There comes from within the heavens a good flower, a good song [...]. Here, delightful friendship, turning about with scarlet dyed *wings*, rains down its flowers,²¹⁵³ and the warriors and youths, holding in their *hands* the fragrant xilo-flowers [...].²¹⁵⁴

súbito surgen". Das Kreuz, die Winde, Gold und Edelsteine stellten auch das rituelle Reservoir der bei den Muisca (Chibcha) verehrten Wassergöttin (vgl. *MNW*, S. 99; Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, S. 235-241), die auf die ertrunkene Gemahlin des Kaziken von Guatavita zurückgeht (vgl. Teil IV, Anm. 1423). Dem wiederholt von ihm angesprochenen Komplex von Guatavita hatte Martí insbesondere eine Funktion für *Los Milagros de América* angedacht.

²¹⁴⁶ Einmal bzw. zweimal mehr präsent ist auch die Hand als Zeichen von wenn nicht göttlicher, so doch himmlischer Kraft.

²¹⁴⁷ Abgesehen von der geradezu selbstverständlichen Präsenz von Vulkanen in indigenen Texten, kann dieses Motiv neben der Pampa leicht als Merkmal von amerikanischer Autochthonie gelesen werden (was fernerhin für *selva* geltend gemacht werden kann).

²¹⁴⁸ Durch die Variante "fuego del acero" wäre der Aspekt des Krieges deutlicher zutage getreten. Die erste Version entsprach "brillo". *Acero* entspricht, wie noch näher zu erläutern sein wird und wie es auch für *espada* oder *casco* gilt, einer von Martí nicht nur generell im Sinne von 'Waffe' oder 'Krieg', sondern auch innerhalb eines indigenen Bezugsrahmens häufig eingesetzten Metonymie. Auch sollte bedacht werden, dass der Begriff Obsidian auf 'Waffe' oder 'Messer' deutet.

²¹⁴⁹ Auch ein Ausdruck wie "war-flowers" kennzeichnete die Semantik der altmexikanischen Krieger (vgl. *ANP*, S. 71 u. 137).

²¹⁵⁰ Der Bezug von 'Blume' und 'Himmel' manifestierte sich schon in "Flores del cielo", wenn die Sterne als 'Blumen des Himmels' gedacht erscheinen.

²¹⁵¹ *VL, PCEC*, I, S. 176. Es lohnt sich zudem, Motive wie "oro resplandeciente", "sangre ardiente", "mariposas" oder auch als Andeutung von *plumas* denkbare "alas" einmal mit der von Chavero und Orozco angebrachten Beschreibung des *nahui óllin*-Festes zu vergleichen (vgl. hier Teil V, 1.).

²¹⁵² Vgl. "El simbolismo náhuatl", S. 36; darauf wird zurückzukommen sein. Auch der kosmische Kampf während der *Soles* wartete ja mit einer legendären *lluvia de fuego* auf, als Quetzalcóatl (in Varianten der Feuergott) Feuer regnen ließ.

²¹⁵³ Die Federn repräsentieren jedoch nicht nur den Vogel oder speziell den Adler (letztlich ein durchaus simples Assoziationsverfahren), sondern – und in diesem Punkt ist die Affinität Martí's zur indigenen Metaphorik vielleicht noch deutlicher – auch *Blumen*. Dabei werden in "La noche es la propicia" diese 'Federblumen' ganz ähnlich wie in dem zitierten, altmexikanischen *canto florido* mit der Poesie identifiziert: "Flores de plumas / Bajo lo pobres versos" (*Flores del destierro*, *OCEAN*, XVI, S. 246). Für "La poesía es sagrada" kann wiederum die Identität von Herz und Vogel bzw. den

Diese deszendierende Bewegung der regnenden oder fallenden Blumen fällt umso mehr auf, als sie, verschachtelt mit Motiven wie Feuer, Federn, Türkisen, Rosen, Smaragden, grünen Strahlen, Gold oder himmlischen Düften²¹⁵⁵ und eben dem Schmetterling, beinahe monoton wiederholt wird.²¹⁵⁶ Die Parallelen zu Martí's "Poesía" sind offensichtlich:

I lifted my voice and rained down flowers of speech [...] I let fall from my lips a *celestial* song, I shall speak notes precious and *brilliant* as those of the miaua bird²¹⁵⁷ [...] I lifted my voice like the *burning incense of flowers* [...] – [...] the jewels of saddest flowers; in my *hands* are the weeping flowers of war; [...] with precious stones and plumes I, the singer, keep time to my song, as I take it from those dwellers in the heavens [...]. – They intoxicate the soul, but they [...] they blossom only on the lofty mountains, on the broad plains where glorious war finds its home. There is were the *eagles* gather in bands of sixties, there the *tigers* roar, there the various beloved *stones* rain down [...]. – [...] the *tzinitzcan*²¹⁵⁸ arouses me in my affliction, *letting fall* its songs like sad flowers. [...] Is not the flowery writing within the house of flowers that he shall come there from heaven? [...] – There comes from within the heavens a good flower, a good song [...]. – Here are the many flowers, the *beauteous* flowers, rained down within the house of spring, within its painted house [...] like brilliantly colored flowers [...]. A rain of various flowers *falls* [...].²¹⁵⁹

Flügeln geltend gemacht, wobei die Kombination von "heridas" und der roten Farbe zur Metaphorik von Blut und einer fast ekelregenden Szene ausläuft: "Su triste corazón, cual ave roja / De alas heridas, estará temblando" (VL, PCEC, I, S. 166). "Brazos fragantes" des Ismaelillo variiert dieses Motiv und ergänzt es durch den Schmetterling: Blut erscheint nun vielmehr als Synonym des Lebens: "Ricas en sangre nueva / Las sienes laten; / Mueven las rojas plumas / Internas aves; / Sobre la piel, curtida / De humanos aires, / Mariposas inquietas / Sus alas baten" (PCEC, I, S. 22). Hier wurde recht passend zur "sangre" die rote Farbe an Stelle von "las plumas blancas" gesetzt (vgl. PCEC, I, S. 49). Vom 'poetischen Dialekt' des Nahuatl einmal abgesehen, scheint mir an solchen Gedichten die im indigenen Symbolsystem zu konstatierende enge semantische Verquickung von *flor-piedra preciosa-pluma-pájaro-corazón*–(Seele) ablesbar zu sein.

- ²¹⁵⁴ *Ancient Nahuatl Poetry*, S. 99-101 (Herv. S.G.). Der Blumenregen scheint geradezu ein Topos gewesen zu sein (vgl. auch Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 196).
- ²¹⁵⁵ Wobei den *piedras preciosa* eine Art mystischer Duft nachgesagt wurde, der wiederum auf die Sonnenstrahlen und die Seele verwies (vgl. ANP, S. 42-43).
- ²¹⁵⁶ Brinton warnte vor einem voreiligen Kritizismus, der die ursprüngliche Funktion von (in der Regel verlorengegangener) Musik und Melodie solcher *cantos* nicht bedenkt (vgl. AAA, S. 47, 50-53; ANP, S. 20).
- ²¹⁵⁷ "Miahuatototl, literally, 'the corn silk bird,' [...]" (ANP, S. 134).
- ²¹⁵⁸ Die native Bezeichnung des *Trogon mexicanus*, bekannt für die Schönheit seiner Federn (vgl. ebd., S. 133 u. 130). Zu der Vogelordnung der *trogones* ist auch der Quetzal zu zählen.
- ²¹⁵⁹ Ebd., S. 65, 75, 81, 87, 101 u. 103 (Herv. S.G.). Der Übersetzung "many flowers" entspricht im Original "izqui xochitl". Nicht einmal in der Lyrik Martí's fehlen ganz direkte Hinweise auf die indigene Botanik, wie etwa durch den im Gedicht "María" gesetzten Begriff *exquinzúchitl* der Sektion *Poemas escritos en México y en Guatemala* (PCEC, II, S. 115 u. 116). Einmal mehr geben die *Anales del Museo Nacional* Aufschluss über diese (alt)mexikanische Pflanze (del Paso y Troncoso, "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", t. III, entr. 5ª [1883], S. 147, sowie ebd., entr. 6ª [1884], S. 232 u. 235). Martí bezieht sich hier wahrscheinlich auf die *izquixochitl* genannte Blume (als orthografische Varianten kommen offensichtlich *esquisúchil*, *izquisúchitl* in Betracht; für *xochitlflor* gab Jesús Sánchez auch *zochillzuchil* an; vgl. "Glosario", ebd., t. III, entr. 2ª [1883], S. 67). Die Bedeutung dieser Blumenart wird dadurch deutlich, dass, wie Troncoso im Rückgriff auf Torquemada erläutert, Moctezuma in seinem Trachten nach Reichtum und Pracht dem Zentrum seines Reiches die im Gebiet von Tlachquiahco beheimatete Staude der *Tlapal-izqui-xochitl* einzuverleiben gedachte. In einem Krieg wurde das Gebiet erobert und die Pflanze importiert (eine ganz andere Art von 'Blumenkrieg'). Stauden und ganze Bäume wurden als Tributzahlung verpflanzt, um den Bedarf an Blumenschmuck und -sträußen der aztekischen Oberschicht zu sichern. Die Azteken entwickelten eine ganze Kultur der Blumen und ihres Duftes. Die etwa von Netzahualcōyotl errichteten Gärten werden detailliert bei Alva Ixtlilxochitl beschrieben. Fernando Alvarado Tezozomoc führt in seiner von Orozco y Berra publizierten *Crónica Mexicana* wiederholt auch die *izquixochitl* an: "Pues la diversidad de rosas, flores, jazmines y laureles que traian los extranjeros de lejas tierras con los propios árboles, y los trasplantaban y trasponian en diversas partes, como si en sus tierras nacieran unidos; de las costas como son *Yoloxochitl*, *Cacahuaxochitl*, *Izquixochitl*, *Yexochitl*, *Cacaloxochitl*, *Tonacaxochicuahuil* [...]" (zitiert bei del Paso y Troncoso, entr. 5ª, S. 150). Del Paso y Troncoso gibt mehrere Ethymologien an, etwa die des Sahagún zugeschriebenen *Glossarium Azteco-Latinum*: "Izqui, adj. pl. *multi*, *permulti*," y restableciendo todo el vocablo con el nombre de *Izqui-xochi-quahuil* que le da el mismo Sahagún en su Historia [...], puede traducirse así: 'árbol de muchas flores;' y *Tlapal-izqui-xochi-quahuil* querrá decir entonces: 'árbol de muchas flores rojas, ó de flores teñidas,' [...] Efectivamente, Sahagún en el lugar citado de su Historia, al hablar de las flores del *Tlapal-izqui-xochitl*, dice: 'llámense así no porque sean del todo coloradas, sino porque son manchadas y rayadas de colorado.' El nombre *Izqui* puede aplicarse lo mismo á la abundancia de las flores que á lo prolongado del período de la floración: de lo primero hay pruebas en el 'Teatro Mexicano' de Vetancur [...] de la evolución floral dilatada da cuenta Hernández en estos términos: 'toto floret anno' [...] — El *Izquixochitl* ha sido descrito por los botanistas mexicanos Llave y Lexarza en el primer cuaderno de sus 'Novorum vegetabilium descriptiones' (México, 1824), bajo la designación técnica de '*Morelosia Huanita*' [...]. Los mismos botanistas dicen que el nuevo género '*Morelosia*', creado por ellos, puede colocarse entre el grupo de las *Ebenaceas* y el género '*Sebestena*' de los autores, aunque más bien se aproxima á este último por la forma de su corola, que es rotácea, y por sus flores hermafroditas [...]. En el mismo caso debe encontrarse el *Tlapal-izquixochitl*, cuya flor, al decir de Hernández, es igual á la de la otra especie, con la diferencia de que la corola de ésta, según Lexarza, es blanca, y la de aquella es manchada ó rayada de rojo' (ibd., S. 147; zur *izquixochitl* vgl. auch ebd., entr. 6ª, S. 232 u. 235). Robelo gibt *izquixochitl* an als: "Flor de esquite"; "Llamaban *izquixochitl* á una guirnalda de flores con que adornaban al esclavo que sacrificaban en honor de *Tezcátlipoca* [...]" (*Diccionario*, S. 221). In *Ancient Nahuatl Poetry* von Brinton finden wir die Varianten "izqui xochitl" und "quetzalizqui xochitl" übersetzt als: "many flowers" und "beauteous flowers, rained down within the house of spring [...]" (S. 102-103). Bei del Paso y Troncoso (t. III, entr. 6ª, [1884], S. 235) wird ferner eine bei

Zum weiteren Vergleich zudem ein an Moctezuma gerichtetes Gedicht, in welchem die aztekische Motivik ebenfalls konzentriert kombiniert wird:

Raining down writings for thy mind, [...] I come raining them down, a very jester, a *painted butterfly*, [...] I seem to be as one cementing together *precious stones*, [...] I shall cause thy flowers to rejoice the Giver of Life, the God in heaven, as hither I come *raining* them down my songs, [...]. A sweet voiced flower is my mind,²¹⁶⁰ [...] and I sing the words of this flowery book. [...] At the Mount of Battle we bring forth our sweet and *glittering flowers* before God²¹⁶¹, plants having the lustre of the *tiger*, like the cry of the *eagle*,²¹⁶² [...]; let me therefore string together beauteous and yellow *feathers*,²¹⁶³ and mingling them with the dancing *butterflies* rain them down before you, scattering the words of my song like water dashed from flowers. [...] the *emerald* quechol birds, the green quechol, the *golden butterflies*, and yellow birds, guard Huexotzinco among the waters [...]. Among the flowery waters, the golden waters, the emerald waters [...].²¹⁶⁴

Neben dem mehr seelischen Aspekt, also der symbolischen Relation von Seele und *flores*, manifestiert sich in Martí's "Mi poesía" nicht nur der Vergleich ebendieser Blumen mit der Poesie an sich; dieser Vergleich ist, wenn auch auf europäisch fundierte Ansätze beziehbar, überaus deutlich und ebenso wie innerhalb des aztekischen Rahmens an das Feuerelement und das Bild der *mariposa* – und diese zudem in deszendierender Bewegung – gekoppelt. So scheint nicht nur für Passagen dieses Gedichts der *Versos libres* analog zum entsprechenden Typ der aztekischen *cantos* der Begriff *cantos floridos* durchaus zutreffend;²¹⁶⁵ auch der im altmexikanischen Kulturbereich geradezu passioniert zelebrierte und in den hier angeführten Auszügen ebenfalls präsenste Duft spiegelt sich in "Mi poesía".²¹⁶⁶ Mehr

Sahagún besprochene 'Herzblume' angeführt, die dieser als 'nicht schöne', 'nicht duftende' und vom niederen Volk verwendete Blume charakterisiert hatte: *Itzcuin-yollo-xochitl* ("flores cordiformes de perros"). Neben Martí's Interesse an den königlichen Gärten von Cuzco, Tenochtitlan und Texcoco sowie der entsprechenden Flora (z.B. "magnolias", "bromelias", "orquídeas", "ahuehuete", "camelotes", "la magnolia blanca" [OCEN, XXII, S. 24-28]) lassen sich aus seinen Schriften zudem einige Hinweise zum Thema der indigenen Botanik bzw. der *Historia Natural* extrahieren. Nicht wenige der in den OCEC kommentierten Mexikanismen entsprechen Pflanzen oder Bäumen. Als eine mexikanische Magnolienart konnte die 'Herzblume' *yoloxochitl* (*yolozochil*) bereits angeführt werden. Der sich gerade im Blumenschmuck äußernde "gusto delicado" der Indios wird auch in "Un viaje a México" angesprochen (EEU, S. 1235).

²¹⁶⁰ Der mit "mind" übersetzte Begriff weist (eventuell gedoppelt) das Element *yol* auf (Herz).

²¹⁶¹ Wurde im Original bzw. den Kopien von Originalen (nur) das Wort "Dios" gesetzt, ist dabei ein Eingriff des Kopisten oder eine bewusste textuelle Verschleierung des indianischen Verfassers nicht auszuschließen (in diesem Sinne wiederholt Brinton).

²¹⁶² Hier ist die ebenfalls bereits erwähnte *oceloxochitl*, die Tigerblume erkennbar. In diesem *canto* werden jedoch mindestens zwei metaphorische Ebenen bedient (wodurch einmal mehr das 'verschlungene' Potenzial des altmexikanischen Sinnsystems deutlich wird): die der botanischen Tigerblume und die der den Adlerkrieger zugewiesenen Tigerkrieger, d.h. des Blumenkrieges, dessen Sprache sich auch in den "war-flowers" oder "shield flower(s)" niederschlug (ANP, S. 137 u. 71). Überhaupt geben die von Brinton gewählten Beispiele einen guten Einblick in den 'poetischen Dialekt' bzw. die 'poetische Flexibilität' des Nahuatl und dessen Spiel mit Bedeutungen (vgl. auch ANP, S. 28-29 u. 139). Es sollte klar sein, dass die hier diskutierten Begriffe und Konzepte eine Art symbolischen Code konstituieren und oftmals *etwas anderes* bedeuten (und dies eventuell auf mehreren Ebenen). Brinton definiert die aztekische Poesie denn als gekennzeichnet durch: "Extreme frequency and richness of metaphor. Birds, flowers, precious stones and brilliant objects are constantly introduced in a figurative sense, often to the point of obscuring the meaning of the sentence" (ANP, S. 30). Auch die *Anales de Cuauhtitlan* lassen regelmäßig durch eine erste, oberflächliche Lektüre nicht direkt zu erschließende Bedeutungen vermuten.

²¹⁶³ Das Konzept des Federregens ist in Martí's Schriften ebenfalls nachweisbar: Unter der Rubrizierung "Indios" findet sich in den Fragmenten: "Los 500 flecheros carcaj, tamboriles y gaitas (arco) lluvia de plumas. El Lacandón" (OCEN, XXII, S. 27 [Herv. S.G.]). Die Lacandonen gehören zur Maya-Familie.

²¹⁶⁴ Brinton, ANP, S. 113-115. Mit den "glittering flowers" mögen auf der einen Seite die Seelen der Krieger und dementsprechend die Adler- und Tigerkrieger angesprochen sein, worauf etwa auch die Kriegsmetaphorik hindeutet. Wenn Díaz als Rede Quetzalcóatl's anführt: "I am looking for the colors of the tiger, for the trembling of the eagle in the battlefield. I am searching for the flower of the beasts there, where it blooms, there before the face of the water where an obsidian butterfly flies", ist die Ähnlichkeit zu den von Brinton übersetzten *cantos* unübersehbar, wobei die dabei implizierten Sinnesebenen im Ansatz von Díaz jedoch auf esoterische Denktraditionen zurückgeführt werden (*Gospel of the Toltecs*, S. 129).

²¹⁶⁵ *Xochicuicatl=canto florido/de flores*; bei Brinton *flower songs* (ANP, S. 15). An diese Gattung des *canto florido* erinnern auch Martí's der *niña de Guatemala* gewidmete Zeilen: "Quiero, a la sombra de un ala, / Contar este cuento en flor" (VS, IX, PCEC, I, S. 245). Die Identifikation von *canto* und *flor* manifestierte sich auch in "Flores del cielo", wenn es hieß: "Bardos [...] segando florecillas". Ähnlich lautet es zu den Versen von José Joaquín Palma: "tu serenata viene [...] como una espada rota; a que [...] hubiesen nacido alas [...] y [...] abre en el aire, como en cesto de luz, ramos de flores" (OCEN, XXII, S. 226).

²¹⁶⁶ "Eso sí: cuida mucho de que sea / Claro el aire en su torno; musicales / Las ramas que la amparan en el sueño, / Y limpios y aromados sus vestidos.— / [...] / Envuelto en olorosa enredadera!—" (VL, PCEC, I, S. 174 u. 175). "Mi ardiente anhelo, [...] / Es encontrar un sitio donde pueda / Cortar hermosas y fragantes flores. / ¿A quién preguntaré? [...] Imaginaos que mi pregunta llevo / Al pájaro que zumba en los jardines, / Esmeralda tremante de los aires, / [...] Imaginaos también que yo interrogo / A la ágil y dorada mariposa; / [...] 'si tú las buscas en el bosque obscuro / Do florece el laurel, [...] En la selva do vive el *tlauquechool*, / [...] Pájaros que zumbáis en la floresta. / —¿A quién se ha de

noch: Martí's Poesie wird ebenso wie die aztekische Dichtung mit *piedras preciosas* ausgestattet,²¹⁶⁷ wenn an dieser Stelle auch – und hier spielen deutlich (andere) poetologische Grundauffassungen Martí's mit hinein – Ausdruck eines gesuchten und künstlichen Schmuckes und damit eines durch den Gegensatz zwischen "obra de suprema joyería" und "lumbre silenciosa" sowie "astros" getragenen und negativ besetzten Rahmens. Diesen ornamentalen Charakter von Edelsteinen gilt es wohl zugunsten einer himmlisch inspirierten Poesie zurückzunehmen.²¹⁶⁸

Besonders im Hinblick auf 'erste Versionen' und Varianten stellen sich zwei Elemente als tragendes Grundgerüst heraus: das Feuer und das Wasser. Dem Feuerelement (oder Brennen) sind zuzuordnen: "cesto de ortigas encendido", "encendido carbón"²¹⁶⁹, "ardiente lirio", "sangre ardiente"²¹⁷⁰, "lumbre", "flores que queman"²¹⁷¹, "volcán", "lava", die Varianten "se encienden las estrellas" statt "crecen", "fuego" sowie die "mariposas"="flores que queman"="que del cielo bajan", wobei der Schmetterling als indigenes Feuerzeichen diesen Aspekt gleichsam potenziert.

Das Wasserelement "un mar que sube", was uns eingedenk der 'regnenden', brennenden Blumen zur These *Acostas* der *lluvia del fuego* zurückbringt,²¹⁷² ist zudem nicht das einzige dieser Komposition Martí's. So wird in der *EC* der *Poesía Completa* als Variante angeführt: "otro verso, tachado: 'de agua olorosa [var.: fragante] en lo hondo de mi pecho'".²¹⁷³ Hier wäre es – wobei "sangre ardiente" und "el pecho" schon in die Richtung deuten²¹⁷⁴ – ein leichtes gewesen, die Assoziationskette "agua"="pecho"="corazón"="sangre"="rot"=Feuer/Brennen herzustellen, womit 'innerhalb des Herzens' sowohl Wasser als auch Feuer²¹⁷⁵ – mithin 'brennendes Wasser', *atl tlachinolli* – vereint gewesen

buscar, noble poeta? / Yo les pregunto:— ¿las fragantes flores / [...] En dónde están, dónde podré buscarlas? / En suave canto me responden ellas: / [...] Un sitio floreciente, do el rocío / Con brillante esplendor se esparce en torno; / Allí ví varias perfumadas flores, / Muy dulces, empapadas de rocío, / [...] En mi halda coloqué preciosas flores / [...] ¿Dónde podré cortar las bellas flores? / ¿Cómo llegar á la florida tierra", so die spanische Version eines in Robelos *Diccionario* abgedruckten altmexikanischen Gesangs (S. 610-611; entspricht Brinton, *ANP*, S. 55-57). Der Ort der (wahren) Blumen und der poetischen Inspiration, so die Antwort des *canto*, ist der Himmel: "No está en la tierra / El bello sitio de olorosas flores / [...] Que el cielo me conceda la ventura / De vivir más allá, donde los pájaros / Nos dejen escuchar su dulce canto; / Donde se aprende á conocer las flores" (Herv. S.G.). "Flores? No quiero flores! Las del cielo / Quisiera yo segar", so Martí's "Flores del cielo".

²¹⁶⁷ Diese Edelsteine erscheinen in der alten Nahuatl-Poesie wiederum auch als Synonym der *flores* einerseits, der Dichtung andererseits (vgl. etwa *ANP*, S. 75 u. 79).

²¹⁶⁸ Hier mag also das Verdikt "Poesía ornamental / Eso es hacer de la poesía un mero arte de ornamentación" greifen (*OCEAN*, XXII, S. 78). Abgesehen davon, dass "pampa", "volcán" und "lava" in "Mi poesía" als autochthone Zeichen fungieren und "guirnaldas" recht typisch für den aztekischen Blumenschmuck wären, kongruiert es mit altmexikanischen Vorstellungen, wenn gegenüber dem ausgefeilten Schmuck der nur ornamental aufgefassten Edelsteine die 'himmlischen *flores*' sowie das Feuer ("lumbre") vorgezogen werden und der poetische und vergöttlichte Vorgang in der Astralverwandlung seinen Abschluss findet.

²¹⁶⁹ "Carbón" wird aufzunehmen sein.

²¹⁷⁰ Schon "sangre" allein (jedoch erst recht in Kombination mit der Blume) kann als Hinweis auf die *guerra florida* dienen, wie Acosta hinsichtlich eines weiteren martianischen Gedichtes festhielt: "La sangre es vida y es fuego, o sea, luz y calor, y es también unión del fuego y el agua, o sea, 'agua quemada', símbolo de la guerra florida [...]" ("Simbolismo náhuatl", S. 35). 'Wasser' und 'Brennen' konstituieren den Begriff 'Krieg'. Das göttliche Wasser, also das Blut, brennt: *agua quemada* – "sangre ardiente".

²¹⁷¹ Die semantische Nähe von *flor* und Feuer/Brennen zeigt sich ferner im bei Brinton übersetzten Verb *xotla*: "to blossom, to flower; to warm, to inflame" (*ANP*, S. 168).

²¹⁷² *Mitlchimalli* (*chimalli*=*escudo*; *mitl*=*flecha*) wurde ebenso wie *atl tlachinolli* (*agua quemada*) als eine indigene Metapher für 'Krieg' eingesetzt (vgl. Orozco y Berra, "Código Mendozino. Ensayo de descifración geroglífica", *Anales del Museo*, t. I, S. 254). Innerhalb dieses Rahmens würde die von Martí ebenfalls thematisierte *lluvia de dardos* indirekt eine Art Feuerregen implizieren: aufgrund 1) der Einbettung der *dardos* in Krieg, Blumenkrieg und *atl tlachinolli*; 2) der Verbindung von Krieg und Regen. Überdies erinnert diese Semantik auch an die "flechas" und "dardos de fuego" jenes *águila*, der als Symbol der aufgehenden Morgensonne auch auf den Blumenkrieg verwies (Robelo, *Diccionario*, S. 134; hier, S. 329). Die Verbindung von Pfeil, Feder und Feuer manifestiert sich auch in Martí's Notizen zu indigenen Themen: "[...] aquellos bravos [...], de mano hecha a la flecha y a la lanza, de plumaje encendido [...]" (*OCEAN*, XXII, S. 26).

²¹⁷³ *VL*, *PCEC*, I, S. 181 (Herv. S.G.).

²¹⁷⁴ Durch "sangre ardiente" und "viento negro" ergibt sich nochmals die bereits angesprochene Farbkombination Schwarz-Rot.

²¹⁷⁵ Über die Motive Fisch und Vogel konnte auch aus "Yugo y estrella" der Hinweis auf zwei der *Soles*-Zeitalter – *Sol de agua* und *Sol de fuego* bzw. *lluvia de fuego* – und damit die Elemente Feuer und Wasser herausgelesen werden: "[...] Flor de mi seno, [...] / Pez que en ave y corcel y hombre se torna, / [...] / Esta, que alumbra y mata, es una estrella: / [...] / Cuando, para manjar de la sangrienta / Fiesta humana, sacó contento y grave / Su propio corazón [...]" (*VL*, *PCEC*, I, S. 84).

wären.²¹⁷⁶ Durch diese Varianten wäre also sowohl das Element Wasser als auch das Thema des Duftes deutlicher, expliziter herausgearbeitet gewesen. Hinsichtlich des Blutes und des Herzens gilt dies umso mehr für Varianten wie "el corazón, por bajo el pecho roto" bzw. *rojo*²¹⁷⁷, wodurch auch in diesem Vers mit der Wendung "rojo" eine Verstärkung des Elements Feuer (oder des Blutes²¹⁷⁸) vorgelegen hätte.²¹⁷⁹

Hinzu kommt der Gegensatz zwischen oben und unten, das heißt eine Überfülle an Deszendierendem – "del cielo bajan", "baja hasta mí", "las flores caen en tierra", "baja", "bajaba / De ver nacer los astros mi Poesía", "cae" – und die Wendung hin zur *ascensión*: "mar que sube", "cielo", "nacer los astros" (Erde vs. Himmel). Auch die mit der *guerra florida* verbundene Konzeption vom Tod und dessen Aufhebung ist in "Mi poesía" eingefangen. Der Tod – "como muertas" – wird aufgehoben durch die Geburt – "nacer".

All dies ist zudem eingebettet in die Idee des Todes – "Y el corazón, por *bajo* el pecho roto" ("Como un cesto de ortigas encendido") – und dessen Negierung – "¡Arriba oh corazón: quién dijo muerte?"²¹⁸⁰ – sowie die über den Tod hinausweisende Astralverwandlung.²¹⁸¹

Mirando como crecen las estrellas.²¹⁸²
 Luego, con paso de ala, envuelta en polvo
 De oro, baja hacia mí, resplandeciente.
 [...]
 Perlas, zafiros, ónicos,²¹⁸³
 [La flor de la brillante*]²¹⁸⁴
 [...]
 Octavas de claveles; cuartetines
 De flores campesinas; tríos, dúos
 De ardiente lirio²¹⁸⁵ y pálida azucena.
 ¡Qué guirnaldas de décimas!²¹⁸⁶ qué flecos
 De sonoras quintillas! qué ribetes²¹⁸⁷
 [...]
 Obra, en fin, de suprema joyería!—

²¹⁷⁶ Zum Komplex Wasser-Feuer vgl. auch hier unter V, 10.

²¹⁷⁷ VL, PCEC, I, S. 181.

²¹⁷⁸ Hier kann nochmals die begriffliche Identität von 'Blut' und 'rot', wie sie für *eztli* des Nahuatl in den *Anales de Cuauhtitlan* angegeben ist, angeführt werden (S. 25).

²¹⁷⁹ Neben dem Feuerelement ist auch der Aspekt des Glanzes hervorstechend: "resplandeciente", "brilla", "brillante", "cabello dorado", "estrellas", "astros", "polvo de oro". Die von Martí hinsichtlich der indigenen Kunst insbesondere akzentuierte *brillantez* wurde bereits kommentiert (vgl. Teil IV, Anm. 1464). Das Gold, gelesen in seiner indigenen Symbolik, evokiert hier gleich zweifach die 'gülden Haare' der "Flores del cielo" sowie die Sonne.

²¹⁸⁰ VL, PCEC, I, S. 174 (Herv. S.G.).

²¹⁸¹ Auch ein Ausdruck wie 'Hoch, erhebe dich, Herz' mag daran erinnern, dass in alten indigenen Kodizes der sich an die Opferung anschließende Seelenaufstieg durch ein gleichsam in die Höhe steigendes Herz angezeigt wurde.

²¹⁸² "1a vs.: "Viendo como se encienden las estrellas" (VL, PCEC, I, S. 181)

²¹⁸³ Zum Onyx vgl. auch Anm. 2472.

²¹⁸⁴ *="palabra(s) ilegible(s)" (vgl. VL, PCEC, I, S. 181).

²¹⁸⁵ Ein europäischer Bezugsrahmen kann hier nicht automatisch geltend gemacht werden, waren doch weder die Lilie noch Blumen wie die Rose, die Magnolie, die Orchidee, die Geranie oder auch die Konifere, um nur einige Beispiele zu nennen, in der indianischen Welt Lateinamerikas unbekannt. Es ist vielmehr eine europäisch bzw. eurozentrisch besetzte *Rezeptionsebene*, welche die für Martí Texte zu konstatierende Präsenz solcher floralen Motive in eine allochthon perspektivierte Interpretation bzw. eine Verabsolutierung europäischer Einflusslinien münden lässt. Durch den in solchen Interpretationen oftmals implizierten Blick von Europa nach Lateinamerika – der, auch in Lateinamerika, gleichsam zwei Orte voraussetzt: einen europäischen Standort und einen amerikanischen Bezugsort – würde die Chronologie der historischen Relationen geradezu verkehrt (wurden doch nicht wenige Blumen in Europa überhaupt erst durch die mexikanische Flora bekannt). Der martianische Vers "Por donde abunda la malva" kann also auch durchaus auf einen amerikanischen (oder mexikanischen) Standort hindeuten.

²¹⁸⁶ Im Nahuatl wurden solche *guirnaldas xochimecatl* genannt (Robelo, *Diccionario*, S. 802). Quetzalcóatl bildet keine Ausnahme, wenn er von sich sagt: "As a singer I was spreading gold and garlands" (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 123 [Herv. S.G.]; als Quellen sind angegeben u.a.: *Cantares de los señores de la Nueva España*).

²¹⁸⁷ In einem weiteren der von Brinton publizierten *Nahuatl Poems* erklärt der Dichter: "I, the singer, polished my noble new song like a shining emerald, [...] I mingled it with the beauty of the emerald, [...] make it appear like a rose bursting its bud [...] I skillfully arranged my song like the lovely feathers of the zacuan bird [...] and rained down flowers of speech [...] I let fall from my lips a celestial song [...] polished like a jewel, a turquoise, a shining emerald, darting green rays [...] spreading celestial fragrance [...]" (ANP, S. 65).

Mas de pronto una lumbre silenciosa
 Brilla; las piedras todas palidecen,²¹⁸⁸
 Como muertas, las flores caen²¹⁸⁹ en tierra²¹⁹⁰
 Lívidas, sin color: es que bajaba
 De ver nacer los astros mi Poesía!—²¹⁹¹

Metaphorische Dubletten wie "mirando como crecen las estrellas" und "ver nacer los astros" verweisen deutlich auf die schon von Acosta hinsichtlich einiger Auszüge der martianischen Lyrik konstatierten Parallelen: "Hemos visto que la transformación de los hombres en astros es la meta final de las eras sucesivas de la cosmogonía náhuatl".²¹⁹² "Mi poesía" setzt das indigene Symbolsystem in Szene: "oro", "sangre ardiente", "Flores": "que queman" – "que caen", "lumbre", "mariposas", "acero", "estrellas", "astros", "pecho", "corazón", *piedras preciosas*,²¹⁹³ "cruces"²¹⁹⁴, *agua-fuego*.

Und noch einmal deuten die von Martí eingesetzten Motive (auch) auf die indigene Vorstellung des Schmetterlings als Symbol der Flamme und des Feuers, wenn er den Feuer-Schmetterling in "Espadero" mit der Wesenseinheit von Blume bzw. *floreecer* und Tod kombiniert:

El que ha visto *estallar una flor*, ha visto la *muerte*. En la muerte halla el poeta su poesía y el apóstol la libertad, y el universo ve al fin, tendidas hacia él las dos alas de amor, las armonías que, como *mariposas de fuego*, le revoloteaban en vida por la frente, o lo transportaban, en carro invisible, a los países azules, para dejarlo caer

²¹⁸⁸ Die Steine werden hier aus einer vorhergegangenen Variante aufgenommen: "En un cesto de regia pedrería" (VL, PCEC, I, S. 181). Auffällig ist auch die Kombination der *piedras preciosas* (in einem anderen Beispiel: des Lichts und der "flores / Grandes como una cruz") mit dem (auch) für die präkolumbischen Kulturen so typischen Kreuz. Zudem wurden Könige und Regenten im altemexikanischen Bereich bevorzugt durch *piedras preciosas* und Blumen ausgezeichnet; "regia pedrería" scheint also keineswegs arbiträr gesetzt zu sein. Edelsteine waren es wiederum, die als Zeichen des Herzens dienten; der Edelstein (eventuell auch kombiniert mit Gold), das Herz und die Blume bildeten allesamt und semantisch nahe beieinander Symbole der Seele und verwiesen auf das seelische 'Weiterleben' und die der *guerra florida* inhärenten Vorstellungen.

²¹⁸⁹ "Caen" und keineswegs "ruedan" wie in einer Variante (vgl. PCEC, I, S. 181).

²¹⁹⁰ Die doppelte Sprache des Gedichtes kann in folgendes Netz von Relationen übersetzt werden: "Mi poesía" = "como el limpio lustre del acero" = "flores que queman" = "que del cielo bajan" = "como irritadas mariposas" = "como muertas caen". Im Eintrag zu *papalotl* des *Diccionario* von Robelo lautet es zur Relation von Schmetterling, Sonne und Tod: "Las mariposas nocturnas estaban dedicadas a *Mictlantecutli*, dios de las tinieblas" bzw. des Todes. "Las mariposas eran símbolo del movimiento, y por esto solían pintar el *Nauhólin* en forma de mariposa" (S. 326). Mictlan war der (bzw. ein) Ort der Toten, "mansión de los muertos" (ebd., S. 267, 170 u. 565). Chavero identifiziert Mictlantecu(h)tl nun mit der Sonne, die – symbolisiert durch einen Schmetterling (jedoch auch eine Blume) – durch Transformationen mehrere Erscheinungen habe: "[...] durante el día se llama *Tonatiuh*; en la tarde, al ocultarse detrás de la tierra, lo llamaban *Tzontemoc*, 'El que cae de cabeza,' y, por último, durante la noche, era *Mictlantecutli*" im "mundo subterráneo". Der 'fallende' Stern- oder Sonnengott *Tonatiuh* verwandelt sich in *Tzontémoc* und *Mictlantecutli* – den Tod (vgl. ebd., S. 267-268, sowie Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 35). Robelo übersetzt *Tzontémoc* in Anlehnung an *Cuahtémoc* ("águila que cae"): "cabeza que cae" (*Diccionario*, S. 703). *Nahui óllin=cuatro movimientos* (d.h. der Sonne) ist der das aztekische Kalendersystem zusammenfassende und durch ein Kreuz symbolisierte Zentralbegriff. Es ergibt sich also ein symbolisches Netz von Sonne, Fallen, Schmetterling, Tod und Kreuz. Am Kalendertag *nahui óllin* wurde der Weg der (und zur) Sonne nachvollzogen, womit wir wiederum beim Komplex der Opferung und der seelischen Transformation angelangen. Das von Martí angebrachte 'brennende Blut' sowie die Brust würden sich hervorragend in dieses Szenario einordnen. Allein *flor*, "lustre"/"fuego del acero" ergänzen sich zu 'Blumenkrieg'. Das in "Mi poesía" erstellte Netz von Relationen folgt also ziemlich genau dem indigenen: der Schmetterling als Signifikat von Feuer, Flammen und Bewegung – assoziiert mit dem Tod, der blutigen Sonnen-Herzopferung des *nahui óllin* und der Astraltransformation. Ziehen wir zudem die "flores", die "estrellas" und den in "lustre" bzw. "fuego del acero" implizierten Kriegssymbolismus der martianischen "Poesía" zusammen, scheint auf einer zusätzlichen semantischen Ebene noch ein weiterer Tod angedeutet zu sein: der der Krieger(-Blumen).

²¹⁹¹ VL, PCEC, I, S. 175 (Herv. S.G.). Varianten der in "Mi Poesía" implizierten Elemente artikulieren jene Gedanken, die Martí anlässlich einer *serenata* José Joaquín Palmas festhielt; diese offenbaren ihren interkulturellen und intratextuellen Charakter erst durch das bisher schon Besprochene. Martí scheint sich hier eher auf 'seine Poesie' zu beziehen: "[Estrofas] Van rumbo a nubes altas [...] y bajo la esclavina de hilo de oro, cuajada de esmeraldas, zafiros y rubíes, por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota [roja?],—que da mejor aroma. La poesía, como los lirios de San Juan, necesita de la noche para exhalar entera su fragancia. Así debe [...] salir (de él) volando un águila. [...] oh mago, que [...] enciendes en las nubes estrellas olvidadas [...]; tu serenata viene extraña y triste, como una espada rota; a que en el puño fino, hubiesen nacido alas: [...] y con las alas acaricia [...] asciende iluminando el cielo oscuro, blonda de luz borda en las nubes; [...] en medio de la noche abre en el aire, como en cesto de luz, ramos de flores! [...] un poeta! oh hallazgo y beneficio [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]" (OCEN, XXII, S. 225-226).

²¹⁹² Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 35.

²¹⁹³ Motive oder Themen wie Kampf, Himmel, Stern, Feuer und Edelstein korrespondieren zudem wiederum mit "Contra el verso retórico": "En el cielo de acero una segura / Estrella [...] / Llamas, llamas que luchan [...]" (VL, PCEC, I, S. 121; vgl. hier unter V, 12.).

²¹⁹⁴ Schon die typischen Attribute der Wassergöttin Chalchiuhcueye bzw. Chalchiuhtlicu(ey)e, "que tiene su falda de esmeraldas" bzw. "de piedras preciosas", waren Gold, Edelsteine und das Kreuz.

después, extranjero y huracán, en el mercado burdo de la vida.²¹⁹⁵

Es dürfte kein Zufall sein, wenn es denn *mariposas de fuego* sind, welche die Opferung Quetzalcóatl symbolisch begleiten und gleichsam dessen Tod ankündigen:

Paper flags with *butterflies of fire* were raised everywhere. – "[...] Wake up, man, the sky is reddening, the sun is rising. The birds of fire are already singing; everywhere the *sun's butterflies* are stirring!"²¹⁹⁶

6. SONNE – SONNENADLER – SONNENKRIEGER

Der an die Transformation der Seelen und den Solarkomplex des *nahui óllin* gekoppelte Symbolismus – Acosta betonte die im folgenden *Verso libre* zur Geltung kommende, fast 'hypnotische Präsenz der Sonne'²¹⁹⁷ – konzentriert sich besonders deutlich in "Águila blanca"²¹⁹⁸, einer nochmals äußerst vielschichtigen Komposition, welche bereits durch die Kombination der Sonne und des Adlers auf den aztekischen Bedeutungsrahmen weist. Zu bedenken ist zunächst, dass der der Sonne gewidmete und der Herzopferung dienende *cuauhxicalli* – ein Opferstein, der von Chavero denn als mit einer Sonne versehen beschrieben wurde²¹⁹⁹ – das Element *cuauhtli*=Adler enthält.²²⁰⁰ Damit ist also bereits der Bezug zum Ort der Opferung hergestellt. Die gleiche Relation herrschte zwischen der Sonne und der ihr zugeordneten Kaste der Adlerkrieger, der *caballeros del sol*.²²⁰¹ Bedenken wir auch, dass der sogenannte *Templo Mayor* ursprünglich *cuacuauhtin inchan* genannt wurde, "morada ó madriguera de las águilas". "Había allí una imágen del sol pintada sobre lienzo, que se enseñaba al pueblo cuatro veces al día".²²⁰² Wie Durán angegeben hatte, zeichnete sich der geopfert, zur Sonne aufsteigende *mensajero del sol* unter anderem durch "rayas blancas", "un plumaje blanco" sowie "plumas de águila" aus.²²⁰³ Das Herz der zur Opferung Bestimmten nannte man 'Adlerfrucht', das erste Sonnenopfer 'roten (blutenden) Adler'.

Eine Szenerie von Henker und Tod wird nun in "Águila blanca" durch das Thema der Geburt und der allnächtlichen Regeneration in einen zyklischen Ablauf eingebunden und relativiert; der Adler – ein

²¹⁹⁵ 3 de marzo 1891, *OCEN*, V, S. 306. Die 'blauen Länder' mögen auf der einen Seite die himmlische Sphäre (des Traums, der Vorstellung) andeuten; die in diesem Auszug präsenten Motive sind jedoch auch mit der Thematik der *vestal* (=Schmetterling=Feuer=Sonne=*azu*) verschränkt (vgl. hier Anm. 1898). "Estrofa nueva" der *Versos Libres* thematisiert (ähnlich gelagert) die Relation des Schmetterlings mit der Sonne (vgl. Anm. 2454f.).

²¹⁹⁶ Díaz, *Gospel of the Toltecs*, Kap. "The bonfire", S. 194 u. 195 (Herv. S.G.). Quellen sind: *Anales de Cuauhtitlán* (UNAM, 1945); *Romances de los señores de la Nueva España*.

²¹⁹⁷ Er erwähnte als Themen dieses Gedichts zudem: die Reise, das Schwert, "el combate cósmico de los contrarios" sowie "la identificación de la mujer con la noche" ("Simbolismo náhuatl", S. 39). Diese Identifikation bezieht sich jedoch eher auf die Sonne (und ihre Erscheinungen).

²¹⁹⁸ Martí Mentor Felipe Sánchez Solís hieß, wie Herrera Franyutti angibt, in seiner Muttersprache 'Sieben Adler', von Martí wiedergegeben als "Felipe Chicencaulta" (eher wohl Chiconcuauhtli; vgl. Teil IV, Anm. 1147 u. 1213). Das *Popol Vuh* berichtet davon, wie Gucumátz (Quetzalcóatl) sieben Tage lang jeweils die Gestalt einer Schlange, eines Jaguars (Tigers) und eines Adlers annahm (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 149-150). 'Sieben Adler' taucht auch als Ort in den *Anales de Cuauhtitlán* auf.

²¹⁹⁹ Heute weiß man von der Existenz zahlreicher solcher mit der Sonne und dem Thema des *nahui óllin* besetzten *cuauhxicallis*.

²²⁰⁰ "Compónese la palabra de *Cuauhtli*, águila, y de *xicalli*, vaso, jícara hoy, [...] se interpreta, la jícara de las águilas, el vaso de las águilas, en donde beben las águilas" (Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 12). Über oder durch solcherlei Steine floss das Blut der Geopferten. Im Zusammenhang mit solchen Opfersteinen taucht auch der Begriff *vaso del sol* auf (vgl. ebd., S. 13). Ein der Sonne und ihren Strahlen nachempfunden, explizit in Auftrag gegebener *cuauhxicalli*-Stein symbolisierte nach Durán die Aufnahme des Blutes durch den altmexikanischen 'Helios' – "[...] para que la semejança del sol goçase de ella [...]" (zitiert ebd., S. 14). Die bei Chavero besprochene *Piedra del Sol* zählte man zunächst zu den Kalendersteinen, daher ihr Name *Calendario azteca*; Chavero hingegen interpretierte sie als Opferstein: "[...] y era por lo mismo un verdadero *quauhxicalli*. [...] esta piedra jamás fué un calendario, fué la *piedra del sol*, como la llama la crónica [de Durán], y sobre ella no se iban á buscar los cambios del tiempo, sino á arrancar corazones de victimas" (*Ensayo arqueológico*, S. 12).

²²⁰¹ In entsprechenden Darstellungen (z.B. *Piedra de Tizoc*) konnte man die Krieger anhand eines "pico de águila" erkennen (vgl. Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 28 u. 30).

²²⁰² So Orozco y Berra, ebd., S. 14-15. "Casa de las águilas" (*Cuacuauhtlinchan*) bei Chavero, "La Piedra del Sol", ebd., t. III (1882), entr. 1ª, S. 4.

²²⁰³ Vgl. hier Anm. 1905ff.

sich stets erneuerndes Lichtwesen – wird zur Seele, zum Herz; die Nacht gerät zum Zeichen von Wiederbelebung, das morgendliche Sternenlicht zum Symbol des Sieges über den Tod:

De pie, cada mañana,
 Junto a mi áspero lecho está el verdugo
 Brilla el sol, nace el mundo,²²⁰⁴ el aire ahuyenta [avienta]²²⁰⁵
 Del cráneo la malicia,²²⁰⁶
 A mi águila infeliz, mi águila blanca²²⁰⁷
 Que cada noche en mi alma²²⁰⁸ se renueva,²²⁰⁹
 Al alba universal las alas²²¹⁰ [plumas] tiende²²¹¹

²²⁰⁴ "Y brota, frente al Sol, el pensamiento!": so artikulierte ganz ähnlich der "Canto religioso".

²²⁰⁵ Die in Klammern gesetzte, erste Version brachte also den Wind ins Spiel (vgl. VL, PCEC, I, S. 116).

²²⁰⁶ Als Varianten des *cráneo*-Motivs wären bereits zu nennen: 1) im Zusammenhang mit dem Thema des Sonnenauges: "Mis ojos [...] Quemán, me quemán [...] / Y en mi rostro los siento y en el cielo [...] – "Con mis voraces ojos en el cráneo / Y en sus órbitas anchas encendidas" ("Homagno"); 2) im Zusammenhang mit "Era Sol": "Como un astro encendido... / El amor, como un águila, vuela / Sobre el cráneo poblado del hombre". In "Las ruinas indias" nimmt Martí u.a. Bezug auf eine "hilera de cráneos de piedra" (Labná, Yucatán: Stephens, Le Plongeon, Charnay).

²²⁰⁷ Der weiße Adler mag zunächst auch an einen Passus von "Arte aborigen" erinnern: "Y en medio de la bandera rectangular de lienzo blanco [...] un águila, con las alas abiertas, se remonta por el cielo [...]" (VIII, S. 330). Nicht nur war jedoch die Farbe Weiß eine an zentrale symbolische Bedeutungen gekoppelte Farbe; sie geht etwa in den u.a. von Sánchez Solís – 'Sieben Adler' – übersetzten *Anales des Cuauhtlilan* explizit mit diesem Vogel einher, wenn ein Herrscher den Namen Cuauhtlitzac, "águila blanca" trägt (vgl. S. 28). Im *Popol Vuh* erscheint sie wiederholt als Farbe des Todes. Mancherlei Geopferte wurden vor ihrem Tod mit Bündeln weißer Federn geschmückt (vgl. z.B. Robelo, *Diccionario*, S. 497). In Mexiko gefundene Tempelmodelle waren mit weißer Farbe überzogen. Wie Brinton in seiner komparatistischen Studie ausführt, verweist das Weiße in Mythen der nordamerikanischen und der Quiché-Indios (ebenso wie der altmexikanische Quetzalcóatl und zahlreiche andere Figuren) auf den Sonnenaufgang, den Morgen, das Licht oder den Osten. In diesem Zusammenhang fällt auch der Gottesname 'Geist des Lichts' bzw. 'der Große weiße Eine'. Bestimmte Klassen mexikanischer und peruanischer Priester trugen nach einigen Autoren weiße Gewänder, Brinton sagt (wenn hier die Quellen auch nicht einheitlich tradieren) Quetzalcóatl selbst eine weiße Robe nach (vgl. *MNW*, S. 196). Den Schöpfer nannte man den 'weißen Blutopferer' ("blanco pizote"), die Vorfahren nannte man 'weiße Söhne', diese führten ein 'weißes Leben jenseits der Morgendämmerung' (vgl. ebd., S. 179 u. 189). Der ebenfalls von Martí angesprochene Bochica der Muisca wurde auch *Sua* genannt – 'der Weiße Eine', 'der Tag', 'der Osten' (vgl. ebd., S. 199). Das Ursprungsland der Azteken Aztlan wurde bisweilen mit 'weißes Land' wiedergegeben (ganz ähnlich auch Durán) und die Bezeichnung Azteke entsprechend von *iztac*=weiß abgeleitet (vgl. ebd., S. 30). Auch die Quetzalcóatl nachgesagte weiße Hautfarbe gehört nach Brinton in den hier erläuterten symbolischen Kontext: Sie bezog sich demnach keineswegs auf die ihm zugeschriebene außergewöhnliche Hautfarbe, die nicht nur generell Helden der Morgendämmerung, sondern zudem den Tolteken schlechthin zugeschrieben wurde. Sie sagte vielmehr Nähe zur aufgehenden Sonne und damit dem Osten aus: Einer der Titel dieser Gottheit war auch 'Herr des Morgenlichts'; er war ebenso Herr der Winde wie des Ostlichts; sein Zeichen war die Venus. Vor seinem 'Tod' wendet er sich gen Osten, dem 'Heim der Sonne', da diese, Herrscherin von Tlalpallan, seine Präsenz fordere (vgl. ebd., S. 195ff.). Den Tolteken wurde eine helle Haut nachgesagt, die Aymaras nannten die ersten vier Brüder manchmal auch *viracochas*, 'weiße Männer' (nach Brinton, ebd., S. 195). Der 'Ort, an dem die Sonne aufgeht' hatte, wie bereits erörtert, seinen festen Platz im mythologischen Repertoire der *indígenas*. Im Rückgriff auf die *Antigüedades peruanas* von M. E. Rivero und mit Bezug auf eine indianische Ethnie der peruanischen Provinz Otuzco hatte Martí notiert: "Eten: lugar por donde nace el Sol.—" ("Cuaderno de apuntes 8", 1880-82, *OCEAN*, XXI, S. 243). In Büchern von Brinton wie den *Maya Chronicles* mag er gelesen haben, dass dem mexikanischen Ort Tula oder Tollan die gleiche Bedeutung zugesprochen wurde: "the place of the Sun" (S. 111). Die mit Quetzalcóatl untrennbar verbundenen Tolteken galten als 'am Ort der Sonne Verweilende', "servants and messengers of the Light-God their ruler" (ebd.). Kombiniert Martí also oben den Adler, die Farbe Weiß, die Idee von Regeneration und universeller Erneuerung, den Sonnenaufgang und den Aufstieg zur Sonne, dann sei mit den Worten Brintons zum 'Großen weißen Einen' gesagt: "In this sense all the ancient and authentic myths concerning him are plain and full of meaning" (*MNW*, S. 179-180).

²²⁰⁸ Die durch die Pronomen in "mi águila blanca", "en mi alma" ausgedrückte persönliche Beziehung, ja Partizipation, zwischen dem lyrischen Ich und dem Sonnentier fällt nicht nur auf; sie mag gar an das etwa im *Popol Vuh* deutlich zu spürende Prinzip des Nagualismus erinnern, nach dem jeder Person durch sein Nagual (*náhuatl*) ein sich in einer Tierform offenbarender Gott oder 'Schutzgeist' zugeordnet ist. Der Adler gehört ebenso wie der Quetzalvogel, der Falke oder der Papagei zur "Himmel-Sonnen-Reihe" von Geisttieren (vgl. dazu etwa *Buch des Rates*, S. 17, 166 u. 173).

²²⁰⁹ Die an die Sonne und deren Aufgang, die Morgendämmerung oder den Osten gebundenen Vorstellungen und Solar- bzw. Lichtmythen gehen in den Worten Brintons zurück auf "[...] the propensity of the human mind to attribute its own origin and culture to that white-shining orient where sun, moon, and stars, are *daily born in renovated glory* [...]" (*MNW*, S. 190 [Herv. S.G.]). Die Kommentare des Nordamerikaners scheinen nicht nur generell auf in Martí's Werk präsente Mythologeme, sondern auch auf dieses Beispiel des "Aguila blanca" zugeschnitten zu sein.

²²¹⁰ Im Zusammenhang mit den soeben angeführten indianischen Vorstellungen und nach dem Martí so 'am Herzen' gelegenen Analogieprinzip verweist Brinton darauf, dass (auch) europäische Wörter für Morgendämmerung wie *l'aube* oder *alva* ihre Wurzel in *albus* haben. In "Aguila blanca" verwendet Martí "alba" = weiß!. Setzt er also in diesem indigen begründeten Kontext den Begriff "alba", gehorcht dies nicht nur dem Analogieverfahren und damit dem Rahmen des *Versus uni* (welches zudem explizit genannt wird); der Begriff ist gewissermaßen mestizisch. Der dem zur Venus transformierten Quetzalcóatl verliehene Name Tlahuizcalpantecuhtli wird auch angegeben mit: "Señor de la aurora"; abzuleiten von *Tlahuizcalpan*: "*Tlahuizcalli*, el alba, la aurora; *pan*, en" (Robelo, *Diccionario*, S. 566). Durán gab neben den Adlern und Tigern als Titel einer in die Sonnenopferung involvierten Priesterkategorie "las cuatro auroras" an (in: Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 9). Brasseur erläutert den Begriff *Zakiró*: "amanecer, brillar, blanquear el alba etcétera. radical *zak*, blanco" (*El libro sagrado*, S. 357). In Martí's Fragmenten findet sich zudem (ohne weitere Erläuterungen): "Cada cual tiene su sol: el panus alba" (XXII, S. 243).

²²¹¹ Der Begriff des Universums erinnert – vor allem mit Blick auf das vorausgegangene "se renueva" – auch und nochmals

Y, camino del Sol, emprende²²¹² el vuelo.²²¹³
 Y silencioso el bárbaro verdugo²²¹⁴
 De un nuevo golpe de puñal le quiebra
 El fuerte corazón cada mañana.

Es folgt der Abstieg, der Fall, die Nähe zur Erde ("en vez del claro vuelo", "entre pies", "rastrea", "grano"); die Nacht tritt ein; das Herz wird wiederbelebt:

Y en vez del claro vuelo al sol altivo²²¹⁵
 Por entre pies, ensangrentada, rota,²²¹⁶
 De un grano en busca el águila rastrea.
 Oh noche, sol del triste,²²¹⁷ amable seno
 Donde su fuerza el corazón revive,²²¹⁸

-
- an eines der wesentlichen Argumente der Nahuatl-Kosmogonien, nach welchem die heliophilen Herzopferungen der Erhaltung, ja Harmonie, des Universums dienen: "Pájaros, sólo pájaros: el alma / Su ardiente amor reserva al universo" – wie es in Martís "Mujeres" formuliert wurde. Der Elementengott Gucumátz (Quetzalcóatl) symbolisiert nach Cordán "die Harmonie von Himmel (Flügel) und Erde (Schlange)" (*Buch des Rates*, S. 167).
- ²²¹² Im Kommentar werden als Varianten u.a. angegeben: "'Se alza, a saltos [...]'" – "'Más no bien tiende el [p.i.] al aire el ala': [...] De un puñal, tinto en fango, sobre el pecho [...]" (*VL, PCEC*, I, S. 116). "Hierro" setzt: "Salto, al sol, como un ebrio" (*VL, PCEC*, I, S. 68). Bedenkt man, dass 'Adler' und 'Krieger' in der Sprache des altmexikanischen Sonnenkomplexes Synonyme und daher austauschbar waren, wird deutlich, dass sich Martís Vorwort zu den *Versos libres* aus den gleichen Konzeptionen speist wie "Águila blanca": "Estos son mis versos. [...] Amo [...] el verso [...] volador como un ave [...]. El verso ha de ser como una espada reluciente, que deja a los espectadores la memoria de un guerrero que va camino al cielo, y al envainarla en el Sol se rompe en alas" (*PCEC*, I, S. 57 [Herv. S.G.]).
- ²²¹³ Bei José de Acosta, Durán und im *Códice Ramírez*, welcher der *Crónica Mexicana* von Tezozómoc (1878) vorangestellt war, wird ein Adler besprochen, der die Form einer Sonne annimmt: "El águila con las alas tendidas hacia los rayos del sol, tomando el calor de él y el frescor de la mañana, y en las uñas tenía un pájaro muy galano de plumas muy preciadas y resplandecientes".
- ²²¹⁴ Nicht wenige der für die *Anales del Museo* tätigen oder darin zitierten Autoren sahen sich geradezu genötigt, wenigstens einmal die altmexikanischen Opferriten barbarisch zu nennen und die Opfer zu bemitleiden. Ein barbarischer Brauch der Indios schloss jedoch auch in einer solchen Sicht ihre Zivilisation nicht aus. Zahlreiche Mexikaner hatten (ähnlich wie Martí) zudem gerade auch in diesem Punkt – wenn auch barbarisch, so doch nicht barbarischer als im Falle einer Unmenge anderer Völker – die Verteidigung der Indios angetreten (z.B. Clavijero, J. Fernando Ramírez, Orozco y Berra; vgl. dazu Orozcos "Dedicación del Templo Mayor", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 65-74). Mit Insistenz verwies Orozco auf die *universidad* von Opferungen: "si alguien está inocente, tire la primera piedra" (ebd., S. 71 u. 68).
- ²²¹⁵ Die an dieser Stelle einbrechende Disharmonie manifestiert sich auch in einem "instante de vacilación y pesimismo" des Gedichts "Mujeres" (Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 38): "¡y el hombre no alza el monte; no en el libre / Aire ni en sol magnífico se trueca...!"
- ²²¹⁶ *Tizoc*, so die ausführliche Ableitung Orozco y Berras in seiner Studie zum aztekischen Opferstein, bedeutet "el sangrado", "el sacrificado" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 29). *Cuauhxicalli de Tizoc* könnte also übersetzt werden als Opferstein, 'Adlerschale' des Geopferten, Blutenden.
- ²²¹⁷ Das reziproke Prinzip der Geschlechter, welches zahlreiche indigene Gottheiten bestimmte, wird nach Brinton auf Sonne und Mond wohl gerade nicht transferiert (vgl. *MNW*, S. 162). Die Sonne schien auch nachts; galt der Mond denn nicht als ebendieser, sondern als *Nacht-Sonne*, wie zunächst zu konstatieren ist. "En algunos idiomas americanos, según Humboldt, la Luna se conoce con el nombre de *Sol de noche*. Los indios del Canadá dicen, *Nipia Kisathwa*", was *sol que duerme* bedeutet (Rojas, Aristides, *Estudios indígenas*, S. 81-82) und schon in Martís "El hombre antiguo de América" den *sol de noche* erkennen ließ (vgl. Teil IV, Anm. 1529). Auch der sonnenhafte Hunahpú des *Popol Vuh* befindet sich als "Nachtsonne" – und damit ist (etwas anders gelagert) tatsächlich die Sonne gemeint – im 'Hades' Xibalbá in bzw. unter der Erde. Cordans Ausdruck "Nachtfahrt des Sonnenballs" trifft hier recht gut (vgl. *Buch des Rates*, S. 85ff. u. 195-197). Der tigerhafte Ixbalanqué, zunächst Bruder des Hunahpú, wird sich zudem in den Mond und dabei in eine Frau! verwandeln – "sein Namenspräfix ix=Frau in magischer Metamorphose erfüllend." Fernerhin differenzierten die Nahuas begrifflich zwischen verschiedenen Himmeln: So war der blaue Tageshimmel dem der Nacht entgegengesetzt: *Ilhuicatl Yayauhco*, "el cielo donde (está) lo obscuro" – "el cielo que se ve de noche". Und der Autor fügt hinzu: "Viene después el cielo de la noche, / *Yayauhco* triste de tiniebla densa" (Robelo, *Diccionario*, S. 213). Eine solche, überdies hermaphroditische Identität von Tag- und Nacht-Sonne mag in "Águila blanca" zusätzlich durch "Perdura, apaga el sol, toma la forma / De mujer libre y pura" angedeutet sein. Als Bestätigung kann ein auf Chavero zurückgehender Kommentar zu einer indigenen Bildtafel herangezogen werden, in dem es zur untergehenden Sonne heißt: "el sol metiéndose en la tierra, es una mujer, 'es Oxomoco, es la sombra en donde se esconde el sol [...]" (Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 35; vgl. auch Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 42). Im gleichen Abschnitt folgt: "La segunda parte la forma el sol con sus brazos con garras de águila". Mit dem Sonnenaufgang werden in dieser Passage selbstverständlich die toten Krieger assoziiert. Dieser Bezug von Sonne und Krieg wird in "Águila blanca" über die noch folgende "espada" hergestellt. Hinsichtlich der Nacht-Sonne blieb bereits festzuhalten, dass den Nahuas eine dreigliedrige Vorstellung der Sonne nachgesagt wurde, welche während ihres Laufes (morgens/tagsüber, abends, nachts) Transformationen durchmacht: *Tonatiuh*: Tag-Sonne; *Tzontémoc*: die (mitunter auch mit der Frau assoziierte) abends in die Erde eintauchende und dann 'ausgehende' Sonne; *Micllantecutli*: die das Reich der Toten (wenn wohl auch eher schwach) bescheinende Nacht-Sonne, "que [...] cuando el sol se hundía en el Occidente iba á alumbrar á los muertos [...] el sol [que] en la noche los iba á alumbrar" (so Chavero in Robelo, *Diccionario*, S. 705; vgl. auch ebd., S. 650 u. 267-268; "Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 21). Die Toten der 'Unterwelt' geleiten die *Sonne* also während der *Nacht* und sozusagen 'unter der Erde' bis sie am nächsten Morgen im Osten wieder aufgeht.
- ²²¹⁸ In einem in der *PCEC* abgedruckten *borrador* erscheint statt "revive" nochmals "renueva" (I, S. 190).

Die Sonne erlischt nun, 'geht aus', wird zur Nacht-Sonne und nimmt die Identität einer Frau – gleichsam einer nächtlichen Sonnen-Frau – an:

Perdura, apaga el sol, toma la forma
De mujer libre y pura [...] ²²¹⁹
[...]
Líbrame, eterna noche, del verdugo,
O dale, a que me dé, con la primera
Alba, una limpia y redentora espada.
Con qué la has de hacer? Con luz de estrellas! ²²²⁰

Verfolgt man nun die im Gedicht implizierten 'Bewegungen' der Sonne, ²²²¹ wird deutlich, dass Martí astralkosmische Verhältnisse thematisiert, Sonnensequenzen anhand von Morgen und Nacht anordnet, ihre Geburt, ihren Untergang und ihre nächtliche Funktion verarbeitet und damit einem zentralen Fakt, der auch immer wieder von Kommentatoren hervorgehoben wurde, Rechnung trägt: Zahlreiche indigene Mythen (und Riten) drücken verschlüsselt und symbolisch Astralphenomene aus. ²²²² In diesem Beispiel handelt es sich um den Lauf *óllin* der Sonne ²²²³ (der ja bei der Opferungszeremonie nachvollzogen wurde ²²²⁴) und der Venus; ²²²⁵ der Mond scheint zumindest mitangedeutet. Der 'Krieg' besteht dabei aus "luz de estrellas": Krieg der Sterne. ²²²⁶

Neben dem Opferungsthema – formuliert über den Adler ²²²⁷, die Sonne, das Kriegs- und hier auch Erlösungsmotiv "espada", ²²²⁸ das Herz, "puñal", das Blut, den "Weg der Sonne" ²²²⁹ und das abschließende Sternenlicht – ergibt sich als zweiter Text des Gedichts also ²²³⁰: der Aufgang, die Geburt

²²¹⁹ An dieser Stelle erscheint also die Frau auch als nächtliches Heiligtum und Regenerationsprinzip des Mannes; "calentar" wiederum verweist auf Wärme und Sonne.

²²²⁰ VL, PCEC, I, S. 88 (Herv. S.G.); OCEN, XVI, S. 168-169.

²²²¹ Die 'vier Bewegungen der Sonne' (*nahui óllin*) waren, wie Chavero darlegte, das große Thema der *Piedra del Sol*.

²²²² Chavero, der eine strikt astronomische Interpretationslinie vertrat, hielt unter anderem mit Blick auf Quetzalcóatl-Venus fest: "[...] que los nahoas personalizaban todas sus ideas astronómicas, y daban á sus simbolismos una forma material" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo Nacional*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 15). Wenn also, wie Brinton festhielt, fast alle vergöttlichten Helden aus dem Osten kamen und ebenda wieder verschwanden, um von dort dann einst zurückzukehren, würde dies in einer Interpretation wie der Chaveros Astralkonstellationen bzw. -läufen entsprechen. Ist dieses Astralprinzip einmal verstanden – und Martí hat dies unbezweifelbar – springt es dem Leser geradewegs aus den indigenen Mythen entgegen und kann als Schlüssel zu ihrer Erschließung dienen.

²²²³ Hinsichtlich der sich auch in "Águila blanca" manifestierenden, gegenläufigen Bewegung von (nach) oben und (nach) unten mag zu ergänzen sein, dass die 'sich erhebende', sichtbar werdende Morgensonne dem 'aufsteigenden Adler' entsprach (Sonnengott), ebenso wie Cuauhtémoc (vgl. Tzontémoc) als 'absteigender', 'fallender' Adler der untergehenden Sonne.

²²²⁴ Und dies geradezu 'Schritt für Schritt': "[...] el mensajero del sol comenzaba á subir despacio las gradas del templo, deteniéndose en cada escalon. La subida por la escalera y la detencion en cada grada, expresaban la marcha del sol. Luégo que llegaba al patio, se subia sobre el *cuauhxicalli*, y dirigiéndose ya á la imágen del sol [...], ya á ratos al verdadero astro [...]. Se hacia todo esto de manera que en ese instante fuese el mediodía en punto", so Durán (zitiert nach Chavero, "La Piedra del Sol", t. III, entr. 1^a [1882], S. 4). Aus der Zitation von Orozco y Berra kann hinzugefügt werden: "[...] subiendo muy poco á poco, haciendo tras cada escalon mucha demora [...] para denotar el curso del sol irse poco á poco haciendo su curso acá en tierra [...]" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", t. I, entr. 1^a [1877], S. 15).

²²²⁵ Und damit um zwei der meistdiskutierten astronomischen Themen des mexikanischen 19. Jahrhunderts.

²²²⁶ Was einmal mehr mit der in der Nahua-Kultur begründeten Auffassung kongruiert, nach welcher das Planetensystem (Aufgang, Untergang etc.) eine Beziehung von Kampf oder Krieg unter den Sternen ausdrückt.

²²²⁷ Auf der Ebene poetologischer Reflexion postulierte Martí im 1882 publizierten Vorwort zum von Juan Antonio Pérez Bonalde verfassten *Poema del Niágara*: "Cuando el verso quede por hecho ha de estar armado de todas armas, con coraza dura y sonante, y de *penacho blanco* rematado el buen casco de acero reluciente" (OCEN, VII, S. 235 [Herv. S.G.]). Dieser ist in "Águila blanca" also impliziert, wobei das Vorwort der *Flores del destierro* wiederum den 'weißen Adler' aufnimmt (OCEN, XVI, S. 237). Zu den Insignien der *caballeros del sol* – der *caballeros águilas* – gehörten bereits erwähnte, zu einem Adlerkopf auslaufende Helme (oder entsprechend Tigerköpfe, die Martí in "Las ruinas indias" explizit nennt). Wenn Martí ohnehin wiederholt das Thema der von den Indios verarbeiteten Metalle aufgreift, sei nochmals ergänzt, dass die Azteken nicht nur Waffen aus Obsidian, sondern auch Metallen wie Kupfer herstellten, welches im Vergleich mit europäischen die Funktionen von *acero* und *hierro* besetzte. Zu bedenken ist auch, dass "Hierro" eine Variante des Solaraufstiegs zum Inhalt hatte (vgl. dazu hier Anm. 2212) und etwa auch wiederholt in Martís Artikeln zur mexikanischen Nationalausstellung thematisiert wird.

²²²⁸ Auch eine ethische Konnotation der Sonne, wie sie etwa von Vitier (allerdings etwas anders als in dieser Arbeit gelagert) hinsichtlich der Unterscheidung von "Sol físico", "Sol metafísico" und "Sol ético" vorgeschlagen wurde, schwingt in diesen *Versos libres* durchaus mit (vgl. "Lava, espada, alas", in: *Temas martianos*, S. 65-66).

²²²⁹ An anderer Stelle postuliert Martí mit Blick auf eine postmortale "existencia universal" den "Weg zur Sonne": "camino al Sol" (DPM, S. 287).

²²³⁰ Hat man einmal die Sonnenhaftigkeit des Hunahpús erfasst, sind diese zwei Texte – astronomischer Lauf bzw.

der Sonne – "Brilla el sol, nace el mundo";²²³¹ "Al alba universal"/"camino del Sol"²²³² (Aufstieg); "le quiebra el corazón" + "noche"="sol"/"apaga el sol" (Abstieg des Adlers in Richtung Erde, Untergang der Sonne²²³³); es folgt mit "noche"/"sol"/Nacht-Sonne die Regeneration – "el corazón revive su fuerza"/"se renueva mi águila blanca" – und die Rückkehr (erneuter Aufstieg) zur "alba"="estrellas"=Morgenstern=Quetzalcóatl-Venus,²²³⁴ der Zyklus setzt neu ein mit der Wendung zur allmorgendlichen Geburt der Sonne.²²³⁵

[...] figúrasenos que son el sol, la luna y *Quetzalcoatl* que [...] aparecerá como el Alba con su color blanco: pasa por el espacio, se hunde en el mar Pacífico y se oculta en la *Oscuridad*.²²³⁶

Auffallend, fast extravagant, auf alle Fälle aber aufschlussreich ist fernerhin die in "Águila blanca" präsente Kombination der Elemente "aire" bzw. *viento* und "cráneo": Quetzalcóatl ist zunächst generell Träger des Luftelements; als Venus wird er, wie Chavero darlegt, assoziiert mit ebendiesem Wind (Morgenstern) und der *calavera* – dem *cráneo*=*miquiztli* –, mithin der Nacht (Abendstern). Das heißt: Wind- und Schädelzeichen symbolisieren den Lauf *opanóllin* der Quetzalcóatl-Venus.²²³⁷

Astralmythos und Opferung – auch im Kapitel "Ballspiel und nochmals Totenreich" des *Popol Vuh* (S. 78-94) ganz deutlich zu erkennen. Wiederholt wird zudem Xibalbá – das Totenreich, die Unterwelt (Erdmitte, Abgrund, unter der Erde) – mit der Dunkelheit, der Nacht, dem Obsidianmesser und der Opferung verknüpft (hinzu kommen z.B. Motive wie Feuersteine und Blumen). Das 'Wieder-' bzw. 'Weiterleben' oder 'Wiedererwachen', die neue Geburt des Hunahpús, geschieht jedoch zur Morgendämmerung (ebenso wie sich die in Xibalbá geplante, jedoch missglückte, nächtliche Tötung von Hunahpú und Ixbalanqué beim Morgengrauen offenbart). Die abschließende Selbstopferung und Verwandlung der göttlichen Zwillinge, d.h. die Erleuchtung des Firmaments, macht eine der schönsten Passagen des heiligen Buches aus: "Hierauf mitten ins Licht stiegen sie, zum Himmel erhoben sie sich sogleich. Zur Sonne wurde der eine, zum Mond der andere. Und so füllte Licht die Kuppel des Himmels und das Angesicht der Erde. Am Himmel verweilen sie. Die ihnen vorangegangenen [...], sie sammelten sich als Gefährten um jene. In Sterne verwandelten sie sich" (*Buch des Rates*, S. 101). Dabei wird, wie schon erwähnt, Ixbalanqué zur Frau, d.h. zur Mondfrau. Vor der Verwandlung von Sonne und Mond vollziehen ihre beiden Manifestationen Opferungen, öffnen wiederholt 'die Brust' und reißen (gegebenenfalls zuckende und triefende) Herzen heraus. Besiegt wird dadurch jedoch der Tod.

²²³¹ Zu bedenken ist hier auch nochmals die Assoziation des Adlers mit dem *árbol del mundo* und dessen Regenerationsprinzip.

²²³² Die im Gedicht implizierten Texte Opferungsgeschehen und Astrallauf bedingen sich auch auf indigener Seite schon über das Symbol der 'vier Bewegungen' gegenseitig: "[...] el *Nahui Ollin* era el simbolismo de la marcha del sol" (Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 4).

²²³³ Berücksichtigt man die Sonnenzeichenfunktion der in "Mi poesía" thematisierten *mariposa* ebenso wie die Vorstellung des Sonnenuntergangs als 'Fallen' (*caer, bajar*), scheint Letzterer mit der 'Geburt der Sterne' auch angedeutet zu sein: "[...] es que bajaba / De ver nacer los astros mi Poesía!"

²²³⁴ Das Weiße erscheint zudem sowohl in "blanca" (Adler) als auch in "alba" ("universal", "primera"). Ein hinsichtlich der Farbmotaphorik anders gelagertes Beispiel für florale Analogie findet sich unter der Rubrik "Indios" der Fragmente: "la magnolia blanca a su trenza como símbolo de pureza" (S. 28; zur "trenza" der *indias* vgl. auch "Un viaje a México", *EEU*, S. 1235; *Guatemala, OCEC*, V, S. 256).

²²³⁵ Sonne, Adler, Huitzilopochtli, Tonatiuh – es bleibt sich gleich. "Águila blanca" variiert zudem die Kombination von "seno" und "sol": Denkt man sich also den Abstieg des Adlers=Untergang der Sonne als deren Eintauchen in die Erde, gefolgt von ihrer Verwandlung zur *sol de noche*, kann sich "amable *seno* / Donde su fuerza el corazón revive" als Hinweis auf die Erde, d.h. die nächtliche Sonne in der Erde, lesen lassen, was den semantischen Komplex der Coatlicue-Erde evoziert. Solche Relationen waren es, die den Mythos der allmorgendlichen Geburt des Huitzilopochtli-*sol* oder der Quetzalcóatl-Venus aus dem Leib, dem Schoß, ihrer Mutter Coatlicue (=Erde) entstehen ließen.

²²³⁶ So die Umschreibung der hier greifenden Phänomene von Mendoza ("Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 34); "[...] al aparecer Vénus como el Alba, se le ha llamado *Tlacahuízcalpanteuctli*, el Señor que nos alumbrava y nos dá luz", so Mendoza weiter (ebd., S. 36). Die Transformation Quetzalcóatls zur Venus wird unter Vorlage der entsprechenden Passage der *Anales de Cuauhtlan* (und geografisch anders positioniert) wiedergegeben: "[...] apareció por la mañana como el Alba [...]; lo vemos salir del Océano Atlántico con su resplandor blanco y hermoso; sigue su carrera hasta descender en el mar Pacífico, y va cambiando hasta que lo vemos por la tarde como lucero vespertino" (ebd., S. 31).

²²³⁷ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 14-16. Im Verlauf seiner sich an dieser Stelle auf den *Códice Fejervary* der Sammlung von Kingsborough stützenden Erläuterung des *nahui óllin* konstatiert Chavero zudem: "[...] debajo del signo de la noche, se ve en otro *óllin* á un *tecólotl* ó *cuauhtli*." Damit leitet der Autor zum *óllin*-Zeichen des Mondes über. Einige der in diesem Kontext greifenden Daten spricht Martí in "Curiosidades americanas" an: "[...] la escuadra del albañil azteca, que era a la vez escuadra y calendario, con los signos de las cuatro estaciones, y de los trece meses lunares del año de México: se anota la curiosidad de que entre peruanos y aztecas se tuviese por sagrada la piedra cúbica, como entre los druidas y los hindúes [...]" (*EEU*, S. 1113). Die Basis des altmexikanischen Kalendersystem, auch durch die Begriffe *trecenas* oder *veintenas* ausgezeichnet, beruhte auf den Venusperioden (wohl zunächst des Abendsterns) und wurde durch die 'Bewegungen' der Sonne und die Mondperioden komplettiert (nach Chavero, "Piedra del Sol", *Anales del Museo*, entr. 1^a [1882], S. 13-16; besprochen auch bei Orozco y Berra, "Códice Mendocino", ebd., t. I [1877-79], S. 290ff., und Gama: Fernández del Castillo setzt als Ausgang den auf die *trecenas* verweisenden *calendario lunar*; vgl. *Concordancia*, S. 4 u. 8). Die vier Jahreszeiten sind 'auf Aztekisch' die vier *óllin*, die "4 movimientos del sol en el año", symbolisiert durch die Tages- und Jahresglyphen ("La Piedra del Sol", entr. 1^a [1882], S. 3 u. 7). Die Zahlen 20 und 13 sind auch dem Symbolismus der *Piedra del Sol* immanent.

Das Wiederkehrende, Zyklische (des Todes, der Wiedergeburt) wird des Weiteren eingefangen im zweimaligen "cada mañana", "cada noche"²²³⁸ sowie "eterna noche"²²³⁹ (und die dazwischenliegenden 'Bewegungen' der Sonne). Der abschließende und den Zyklus²²⁴⁰ neu einleitende Begriff "primera" macht in einer Astralinterpretation insbesondere im Hinblick auf das Sternenlicht durchaus Sinn,²²⁴¹ bedenkt man, dass der Morgenstern vor dem Sonnenaufgang zu sehen ist,²²⁴² die morgendliche Venus also gleichsam die Sonne 'heraufführt'.²²⁴³ Daher rührt etwa auch ihre Bezeichnung 'Sonnenträger'.²²⁴⁴ Es kommt hinzu, dass nach dem Zeugnis des Sahagún die *columna* des *Templo Mayor* der Venus geweiht war; im Rahmen des helischen Aufgangs – bei *Sonnenaufgang* – opferte man ihr: "llamábase *Hilhuicatitlán*, lugar del cielo; [...] y en ella estaba pintada la estrella de la mañana; y ante ella se mataban cautivos *al tiempo que parecía nuevamente esta estrella*."²²⁴⁵

"Brilla el sol, nace el mundo, el aire ahuyenta [avienta] / Del cráneo [...]" textualisiert also diese Lichtwerdung eines jeden Morgens. Eine weitere semantische Schicht tut sich jedoch auf, bedenkt man die mythologische Verwicklung des Quetzalcóatl in das Geburtsgeschehen der Sonne (Schöpfungsbereich) und vergleicht man diese Zeilen mit einer auf solcherlei Legenden perspektivierten Interpretation Chaveros: "Quetzalcoatl arroja á su hijo en una hoguera, y *nace el sol*. Creado el sol no queria andar, hasta que lo impuja el viento" (was *Ehécatl-Quetzalcóatl* entspricht – Wind und *cráneo*). "Todos simbolismos de la formación del calendario [...]"²²⁴⁶ "Águila blanca" fasst synthetisch die Komponenten des gesamten aztekischen Kalendersystems zusammen; es erscheint gar als lyrische Umsetzung der *Piedra del Sol*.²²⁴⁷

²²³⁸ Alle Verben stehen zudem im Präsens.

²²³⁹ Aus diesem Bezug ergibt sich also die Zahl Vier. Mit der den ganzen Auszug durchwirkenden Sonne kommt die Fünf hinzu – dies wiederum eine für das Nahuatl-Symbolsystem typische Kombination, die auch auf das Kreuz oder das *nahui óllin* verweist. Acostas hatte einen intentionalen Einsatz der hier angesprochenen Zahlensymbolik in der martianischen Lyrik zumindest nicht explizit ausgeschlossen (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 33-34 u. S. 37-38).

²²⁴⁰ Über die durch "cada" und "eterna" ausgezeichneten Elemente und deren Bezug erscheint die Sonne überdies als Träger des Zeitfaktors, was einmal mehr im Einklang mit indigenen Konzeptionen steht (zur Sonne als "regulador" oder "astro marcador y distribuidor del tiempo" vgl. Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 27).

²²⁴¹ Ähnlich wie Chavero sieht Brinton in den Quetzalcóatl und Tezcatlipoca gewidmeten Überlieferungen "a mythical conception of the daily struggle of light and darkness" (*Maya Chronicles*, S. 112).

²²⁴² Komprimiert ausgedrückt wird der sich am östlichen Morgenhimmel vollziehende helische Aufgang des Venussterns in altmexikanischer Perspektive mit der Richtung von Sonnenaufgang und Wiedergeburt assoziiert. Der westliche, kosmische Aufgang evozierte Vorstellungen von Abend oder Nacht und zeitweiligem 'Tod' bzw. Regeneration.

²²⁴³ Krickeberg macht hinsichtlich des Morgensterns auf den Ausdruck 'er sucht die Sonne' aufmerksam (*Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, S. 132 u. 359).

²²⁴⁴ Für den Quiché-Bereich, jedoch mitunter auf Tula und Quetzalcóatl (hier als Tohil oder Zeuge- bzw. Federschlange Yolcuat-Quitzaucuat oder Gucumátz) perspektiviert, hält Cordan daher für die beinahe beschworene Venus auch den Begriff 'Sonnenträger' fest: "Dort sahen sie der Sonne Aufgang. [...] Ungeduldig erwarteten sie die Morgenröte. [...] während sie den Aufgang der Sonne, die Morgenröte erwarteten. Und während sie die Sonne erwarteten, betrachteten sie den Morgenstern, den Großen Stern, ihn, der vorangeht der Sonne [...]" – "Als sie einst nach Tula-Höhle gekommen waren [...] die Morgenröte erwartend, den Aufgang der Sonne ersehend. Sie legten den Kopf zurück, um den großen Stern zu sehen, der Sonnenträger genannt wird, der vor der Sonne erscheint, der glänzende Sonnenträger. Immer wandten sie ihr Antlitz nach Osten [...]" – "[...] die Geburt der Sonne, die der Erde Antlitz erleuchtet [...]" – "[...] in Erwartung des Sternes, des Vorzeichens der Sonne. Denn das würde das Zeichen der Morgenröte sein [...]" – "[...] die Dämmerung zu erwarten, den Aufgang des Sternes abzuwarten, der vor der Sonne erscheint [...]" – "[...] erwarteten sie den Aufgang des Großen Sternes, der Sonnenbringer genannt wird, denn er muß vorangehen, ehe die Sonne erscheinen kann" – "Groß war die Freude [...] als sie den Sonnenträger sahen: schimmernden Antlitzes stieg er vor der Sonne empor" – "Dann erschien schließlich die Sonne. [...] und alle schauten gen Osten. [...] Es breiteten die Adler ihre Flügel aus und der Weißbrust-Bussard, und alle kleinen und großen Vögel" (*Buch des Rates*, S.107-108, 116-119, 121 u. 207 [Herv. S.G.]).

²²⁴⁵ Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 9. Auch der Sonnenaufgang wurde natürlich jeden Tag zeremoniell gefeiert (dazu etwa Robelo, *Diccionario*, S. 288).

²²⁴⁶ "La Piedra del Sol", entr. 1^a (1882), S. 16 (Herv. S.G.).

²²⁴⁷ Wenn dabei (und hier ist mit den *Versos libres* die Phase von 1878-1882 betroffen, die etwa auch mit Martí Aufenthalt in Guatemala und Venezuela koinzidiert) vor allem durch die Kombination von Komponenten wie "camino del Sol", "puñal" und "le quiebra el corazón" der Bezug zum indigenen Opferritus gegeben ist, gestaltet sich in "Wendell Phillips" die Semantik des "águila blanca" trotz der auch aufscheinenden und durch eine deutliche Lichtmetaphorik angezeigte (und hier wohl übertragene) Idee von seelischer Expansion (auch dabei ergänzt durch Elemente wie "espada de fuego", "gigante celestial" oder "alás") dennoch etwas anders, da der weiße Adler als Symbol herausragender Redner gesetzt wird (feb. 1884, in: *La América*, Nueva York, *EEU*, S. 305 u. 306). Der in "La originalidad literaria en los Estados Unidos. Louisa May Alcott" von 1888 präsente Bezug auf den *sabino* Emerson – "aquella águila blanca que se llamó Emerson" –

In einer nicht gänzlich ausformulierten, aber dadurch für den hier behandelten Rahmen nicht weniger interessanten Komposition nimmt das lyrische Ich die Form eines Astralwanderers, eines (alten) Gottes an.²²⁴⁸ Auch Reminiszenzen an Venus- und Sonnenlauf – inklusive der dreigliedrigen Konzeption von Tonatiuh-, Tzontémoc- und Mictlan-Sonne – sowie an die durch die Opferung herbeigeführte 'Himmelsfahrt' und die daran gebundene Vergöttlichung scheinen mir durchaus gegeben zu sein.²²⁴⁹ Durch Eingangsmotive wie Form, Sonne(n) und Stern werden die in einem auch christlichen Sinne lesbaren 'Himmelstore' einer anderen, nämlich astralkosmischen Semantik angenähert und dadurch entgrenzt. Sonne und Stern fungieren in diesem Sinn als *palabras-signos*:

1 De forma en forma y sol en sol camino.
 2 De forma en forma (y) de astro en astro vengo:
 Viejo nació: ¿Quién soy? Lo sé. (Soy todos) (todo):—
 El animal y el hombre, el árbol preso
 Y el pájaro volante: evangelista²²⁵⁰
 Y (el) bestia soy²²⁵¹: me place el sacrificio
 Más que el gozo común: con esto sólo
 Sé ya quien soy: ya siento do mi mano
 Ceder las puertas fúlgidas del cielo.²²⁵²

Es ist zunächst zweierlei festzuhalten: der Faktor der Zeitlosigkeit ("viejo nació", "todo") und eine All-Existenz, die am besten mit einem von Martí verwendeten Begriff charakterisiert werden kann: *panforme*.²²⁵³ Der Gegensatz zwischen Mensch und Tier ist aufgelöst, das Tier erscheint als Double des Menschen, was nochmals an das indigene Prinzip des Nagualismus und die Verwandlungsformen denken lässt²²⁵⁴, die Trennung zwischen Ich, der Natur, dem Kosmos und 'Allem' wird aufgelöst;²²⁵⁵ alles erscheint eingebunden in Alles. Das hier sprechende Ich ist Ich, Mensch und Vogel; Tier, Natur und Kosmos; alles und alle, in verschiedenen Formen.²²⁵⁶ Der Einzelne kann gleichzeitig Alles sein, wodurch

scheint nur noch wie eine Wiederholung (*EEU*, S. 1000; vgl. auch hier Anm. 1881).

²²⁴⁸ Die Verhandlung des Entwurfs als Variante des Gigantenthemas bietet sich also auch an.

²²⁴⁹ Der Begriff "sacrificio" kann jedenfalls nicht *nur* als Ausdruck des persönlichen Leidens (oder der Leidensethik) eines José Martí gelesen werden.

²²⁵⁰ Der auf die Evangelien deutende Begriff bringt hier durch die implizite Verbindung zum Symbol des Johannes indirekt den Adler ins Spiel. Die 'gute Botschaft' kann dabei sicherlich übertragen aufgefasst werden und scheint mir auf schon besprochene Aspekte wie die martianische *religión* bzw. *Iglesia nueva* sowie Vorstellungen religiöser *Universalität* zu verweisen, wie sie auch in "Canto religioso" zum Tragen kamen: "Y sigo a mi labor, como creyente / [...] / Practico: En el divino altar comulgo / De la Naturaleza: el mundo todo / Fluye mi vino: es mi hostia el alma humana." Die 'gute Botschaft' ist gewiss ebenso 'eine andere', wie Martí einen 'anderen Gott' postulierte.

²²⁵¹ Brinton verwies darauf, dass noch damals (1868) die christianisierten Quichés von Guatemala davon ausgingen, jeder habe ein Tier als 'Schutzpatron' (*MNW*, S. 104). Zur Vergöttlichung von Tieren führt er aus: "Therefore, it was not the *beast that he [the primitive man] worshipped, but that share of the omnipresent deity which he thought he perceived under its form*" (ebd., S. 105 [Herv. S.G.]). Neben der Schlange ist der Vogel nach ihm das Tier, um das sich weltweit am meisten Mythen ranken.

²²⁵² "Cuaderno de apuntes 18", 1894, XXI, S. 384. Ich folge der Wiedergabe in *OCEN*. Obwohl die Mitarbeiter des *CEM* als Quelle das "Cuaderno de apuntes 18" angeben, wird das Gedicht in der *Edición Crítica* anders abgedruckt (*PCEC*, II, S. 146).

²²⁵³ Es wurde hinsichtlich der philosophischen Axiome des martianischen Menschenbildes bereits zitiert: "la poesía es panforme; hija de Fénix y Proteo, cumple sus épocas diversas; y en la inmensidad del conjunto análogo, se desarrolla ampliándose, como todo lo que vive [...]" (*RU*, 12 de oct. 1876, *OCEC*, III, S. 201).

²²⁵⁴ Also das (vermutlich auch in dem von Brinton erwähnten 'Schutzpatron' mitschwingende) Prinzip, nach welchem jedem Menschen eine Tierform oder ein Geisttier entspricht, mithin eine einen Gott offenbarende Form. Eine solch seelisch-geistige und gegenseitige Teilhabe mochte auch in "mi águila blanca" "en mi alma" impliziert sein.

²²⁵⁵ Eine Grundcharakteristik etwa des *Popol Vuh*.

²²⁵⁶ Cordan hält denn zur Mythenzeit und den mythenerschaffenden Menschen in seiner Einleitung des *Popol Vuh* fest: "Die Dinge der allbeseelten Welt sind im Grunde vertauschbar, alles kann sich in alles verwandeln, es besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Pflanze, Tier und Mensch. Die Götter können sich selbstverständlich in alles verwandeln." Religiöse Feste sind in diesem Sinne von All-Durchdringung bzw. Partizipation ein "kollektiver Rausch über die ungeteilte Welt" (*Buch des Rates*, S. 18). Der indigene Text selbst schildert die Erscheinungsformen der göttlichen "Doppelherzen": "Vielfältig ihre Geisterform, vielfältig ihr Erscheinungsort [...]. Da standen unsere Ahnen [...] als die Dunkelheit schwand und das Licht erschien" (Sonne und Venus; S. 120). Zum Wesen des Nagual-Meisters Gucumátz wurde aufgezeichnet: "Sieben Tage lang stieg er zum Himmel [...]. Sieben Tage lang nahm er Schlangengestalt an und war wirklich eine Schlange. Für sieben Tage verwandelte er sich in einen Adler, und für andere sieben in einen Jaguar" (S. 149-150).

der Einzelne und die verschiedenen Formen durch eine höhere Ebene verbunden und gewissermaßen 'zusammengehalten' werden.²²⁵⁷ Mithin erscheint dieser Entwurf – arrangiert über Elemente, die auf europäisch-christliche, indigene und auch philosophische Kontexte verweisen und ineinander übergehen – als eine weitere, Elemente verschiedener Traditionen integrierende Übersetzung des martianischen Themas des Universums²²⁵⁸: "Soy todo".²²⁵⁹ In einem direkten intratextuellen Vergleich zeigen sich zudem deutliche Parallelen.

Hinsichtlich der indigen lesbaren Hinweise mag auch die Anordnung dieses Gedichtentwurfs aufschlussreich sein, denn es befindet sich direkt hinter dem bereits angeführten Abschnitt über indianische Persönlichkeiten wie Sánchez Solís und das diesen gewidmete Buchprojekt:

Juárez.—Indios considerados. Leer *Tardes Americanas*.²²⁶⁰ Tlaxcala, Oaxaca. Pintura. Cosa natural ser indio. Álvarez. Ramírez. Sánchez Solís. [...] (Antiguos indios de mérito.) La soledad de Tlalnepantla. La pena en el rostro de S. Solís. La gran ciudad.²²⁶¹

Und unter eindeutiger Quellenangabe, die, wie bereits Acosta festhielt, jeglichen Zweifel an der Verwendung prähispanischer Symbole ausräumt,²²⁶² thematisiert "¿Cómo me has de querer?..." – ein weiteres Poem, in welchem sowohl die Kombination von *Sol* und *estrella* als auch die heliophile Herzopferung des *nahui óllin* kopräsent sind –, das Geschehen des indigenen Sonnenkults.²²⁶³ Zu bedenken ist insbesondere, dass sich der zu opfernde "mensajero del sol" vor seinem Tod zur Sonne wandte.²²⁶⁴

[...] mi planta humana,
Mi rosa en plata, mi mujer de estrella²²⁶⁵
Hacia mí tenderá las ramas pías

²²⁵⁷ "Animal" und "hombre" können als Erdwesen aufgefasst werden; der Vogel/Adler symbolisiert die Luft. Sonne(n), Sterne und die 'Himmelstore' verweisen auf Höhe und Aufstieg; der Baum verbindet diese Ebenen.

²²⁵⁸ Es ist dieses Miteinander von Traditionen verschiedener Herkunft, welches sich etwa auch über die Thematisierung nicht nur des Sonnenadlers, sondern ebenso des Herakles oder den Begriff der *vestal* manifestiert.

²²⁵⁹ Durch die hier miteinfließenden, auch philosophisch begründeten Momente, welche durchaus Berührungspunkte mit der indigenen All-Beseelung aufweisen, gerät nochmals eine der fundamentalen Bestimmungen des krausistischen Systems in den Blick, welche eine allumfassende Relation postuliert "de la criatura al Creador, de lo finito a lo infinito, de la parte al todo" (Ureña, *El Ideal de la humanidad y su original alemán*, S. 224). *Unidad, variedad* und *armonía* konstituierten das Krause'sche Dreieck, welches wiederum in der martianischen Kosmvision die Basis der Harmonie des Universums und 'aller Akte des Lebens' konstituierte (vgl. Teil II, Anm. 613). Dieser Zusammenhalt, die synthetische All-Durchdringung des Ganzen und des Einzelnen, konnte fernerhin anhand folgender Zitationen nachvollzogen werden: "[...] pudiera llamarse, por lo *universal* de la vida, en *esencia idéntica y varias formas* armónicas, la teoría de la expansión análoga. *Todo se vierte y convierte*; pero todo en acuerdo con *cada uno* de los seres y objetos, y *con todos*" ("La Ley de la Herencia", 1884, *EEU*, S. 326 [Herv. S.G.]) – "¿Y las ciencias? Las ciencias confirman lo que el espíritu posee: la analogía de todas las fuerzas de la naturaleza; la semejanza de *todos los seres* vivos; la igualdad de la composición de *todos los elementos del Universo*" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 192 [Herv. S.G.]) – "El hombre es el Universo Unificado" ("Cuaderno de apuntes 9", 1882, XXI, S. 261).

²²⁶⁰ Zu den *Tardes Americanas*, einem auch indigenen Themen gewidmeten und 1778 in Mexiko publizierten Buch von José Joaquín Granados y Gálvez, vgl. Teil IV, Anm. 1394.

²²⁶¹ "Cuaderno de apuntes 18", *OCEN*, XXI, S. 384.

²²⁶² "[...] sencillas imágenes solares, cuya identificación con símbolos prehispánicos pudiera discutirse con base en la *universalidad* del culto solar y de la utilización, por todos los poetas de Occidente, de símbolos solares, que se incorporaron al cristianismo a través de sus fuentes: egipcia, grecolatina, siria, persa, gnóstica... En algunos casos, sin embargo, la fuente utilizada por Martí viene incuestionablemente dada" ("Simbolismo náhuatl", S. 32 [Herv. S.G.]). Drei Punkte wären hier anzumerken: 1) In der Tat herrscht in den lateinamerikanisch-indigenen Mythen und Traditionen eine übermächtige Präsenz der Sonne (wie Martí es auch explizit festgehalten hatte); 2) Martí hat sich mit dem speziell *indianischen* Sonnenkult auseinandergesetzt; 3) für solcherlei direkte Angaben lassen sich weitaus mehr Belege anführen; seine Bibliothek und eine Unzahl an Notizen stellen ein ganzes Korpus an Quelleninformation; 4) sein immer wieder formulierter Ansatz besteht gerade darin, die indianische Kultur bzw. Stimme anzunehmen und in das *Universelle* zu integrieren. Schon im Konzept des *Versus uni* ist diese Hereinnahme des Indianischen angelegt.

²²⁶³ Dies gilt, wie angemerkt, auch für den Adler, der, wenn auch durchaus ein universelles Motiv, von Martí wiederholt mit indigen markierten Bezügen versehen wird.

²²⁶⁴ "[...] vuelto á la imagen del sol que estaba colgada en la pieza [...] y de cuando en cuando volviéndose al verdadero sol [...] mandándole fuese con su mensaje al verdadero sol á la otra vida [...]" (Manuskript Durán, zitiert bei Orozco y Berra", "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 5). Der "mensajero del sol" "[...] se subía sobre el *cuauhxicalli*, y dirigiéndose ya á la imagen del sol [...], ya á ratos al verdadero astro [...]", so Durán, zitiert nach Chavero ("La Piedra del Sol", ebd., t. III, entr. 1ª [1882], S. 4). Das geopferte Herz, so hatte Durán überliefert, wurde der Sonne 'gezeigt' (vgl. "El Cuauhxicalli de Tizoc", S. 5).

²²⁶⁵ Auch in dieser Zeile wird sowohl die Verbindung von Blume und Stern als auch die von Letzterem und der Frau wiederholt.

Y me alzaré, como cadáver indio
 Me tendrá expuesto al sol, y de sus brazos
 Me irá perdiendo en el azul del cielo.²²⁶⁶
 ¡Pues así muero yo de ser amado!²²⁶⁷

Der in diesem Beispiel in "alzaré", "perdiendo en el azul del cielo" eingefangenen aszendierenden Bewegung können zunächst Varianten zugeordnet werden wie: "Y sube por la atmósfera encendida", "al ascender por la solemne atmósfera"²²⁶⁸, "Al alba universal las alas tiende", "camino del Sol, emprende el vuelo", "vuelo al sol altivo", "Salto, al sol"²²⁶⁹ oder "De [...] sol en sol camino".²²⁷⁰ Die *Versos libres* variierten Konzeptionen des "Águila blanca" – [...] una espada reluciente, que deja a los espectadores la memoria de un guerrero que va camino al cielo, y al envainarla en el Sol se rompe en alas"²²⁷¹ –, und die *Versos varios* ergänzen: "Un águila de luz abre sus alas. / [...] Y subiré en la sombra hasta que pueda / Mi acero en pleno sol dejar clavado."²²⁷² Den *Versos sencillos* ist wiederum zu entnehmen: "Yo he visto el águila herida / Volar al azul sereno"²²⁷³. In diesen Komplex einzugliedern sind berühmte Verse wie: "¡Arpa soy, salterio soy / Donde vibra el Universo: / Vengo del sol, y al sol voy"²²⁷⁴ – "De donde vine, ahí voy: al Universo."²²⁷⁵ Dieser Weg zur Sonne wird von Martí jedoch auch explizit der postmortalen Ausschüttung in den *espíritu universal* angenähert,²²⁷⁶ womit eine weitere ideelle Brücke zu philosophischen Grundpostulaten des Kubaners gezogen werden kann: "Luego de muertos los hombres, vacíanse, sin carne y sin conciencia de su memoria, en la existencia universal: en remolinos suben; camino al Sol caminan;²²⁷⁷ dichosamente bogan".²²⁷⁸

²²⁶⁶ VL ("Apéndice"), I, S. 211 (Herv. S.G.). Zahlreiche Auszüge weisen neben der Omnipräsenz des Solarkomplexes (nochmals) eine deutliche Konzentration des Begriffs *azul* auf, der wenn nicht auf indigene, so doch autochthone Themen verweist (einige Beispiele seien wiederholt): "enrojeczo y azulo", "vestido azul", "azul del cielo", "países azules", "cielo de oro y azul"; des Weiteren: "veste azul" (*Poemas escritos en México y en Guatemala*, PCEC, II, S. 115-116), "flores azules", "lirio blanco y azul", "mariposa azul", "como mirlo azul a la llama que le finge el Sol, el alma [...] se entrega", "tenían el pensamiento azul como el cielo", "vasto azul", "cielo azul", "alma azul celeste". In nicht wenigen Beispielen deutet die Farbe auf Bewegung, *ascensión* und die 'himmliche (Atmo)sphäre' der nach dem 'Tod' wiedergeborenen bzw. weiterlebenden Seele. Kombiniert man nun die in "¿Como me has de querer...?" implizierten mythischen Vorgänge wie die Astralverwandlung, das *nahui óllin* bzw. den *mensajero del sol* und dessen Aufstieg zur Sonne, erhält man als zentrale ideelle Komponenten die Opferung des Herzens und das sich daran anschließende Sich-Erheben in den Himmel – 'und die Seele ist nicht mehr menschlich, sondern göttlich', hieß es bei den Nahuas.

²²⁶⁷ Auch die Liebesthematik schließt also indigen begründete Elemente nicht aus. Vielmehr greifen sie ineinander, ergänzen sie sich. Das hier implizierte Herz oszilliert gewissermaßen zwischen beiden Bereichen: Liebe und Opferung.

²²⁶⁸ Im Rahmen der Besprechung des *nahui óllin* und der Sonnenopferung vermerkt Chavero: "[...] es el mismo sol, que se conoce en su rostro amarillo [...] por referencia á la solemnidad que al *Nahui Ollin* hacían los caballeros *cuauhtli* y *océlotl* [...]. El *cuauhtli-océlotl* de uno de los lados, representa al sol de aquella solemnidad, así como á las dos asociaciones militares que la celebraban: en el otro lado se ve en el centro al sol [...]. Y era que los mexicanos para conmemorar los cuatro movimientos del sol, celebraban en esa solemnidad los cuatro periodos en que separaban su día ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 16). Die Opferungen an den Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli referierend, hatte Durán festgehalten: "[...] los tiempos y las solemnidades en que sacrificaba [...]" – "[...] la misma fiesta y solemnidad de su dios [...]" (zitiert in Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., t. I, entr. 1^a [1877], S. 4 u. 5).

²²⁶⁹ Bilder von solcherlei in der Atmosphäre aszendierenden Figuren sind in den Kodizes keine Seltenheit: "[...] en actitud de ir por los aires, de atravesar el espacio" lautet es bei Chavero (in: Robelo, *Diccionario*, S. 778). Daher ließe sich in obige Aufzählung der Gedichttitel "A los espacios" einfügen.

²²⁷⁰ "Contra el verso retórico", VL, PCEC, I, S. 121; "Flores del cielo", VL, PCEC, I, S. 77; "Águila blanca", VL, PCEC, I, S. 88; "Hierro" (VL, PCEC, I, S. 68); "Cuaderno de apuntes 18", 1894, XXI, S. 384.

²²⁷¹ VL, "Prólogo", PCEC, I, S. 57.

²²⁷² "Cual de incensario roto", VV, PCEC, II, S. 173.

²²⁷³ OCEN, XVI, S. 65.

²²⁷⁴ VS, XVII, PCEC, I, S. 254. Neben der kultischen Ebene des 'Sonnenwegs' (Opferung, 'cadáver indio'), erinnert ein Segment wie "Vengo del sol, y al sol voy" ganz deutlich an jene Überlieferungen, nach welchen, wiederum astralmythologisch durchwirkt, die indigenen Völker oder Helden vom 'Ort' oder 'Heim der Sonne' gekommen seien, um einst dorthin zurückzukehren. Es mutet gar wie eine synthetische Zusammenfassung der 'Biografie' der Quetzalcóatl-Venus an, deren Präsenz von der Sonne gefordert wurde (vgl. auch Anm. 1996; Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 32).

²²⁷⁵ Nochmals "Cual de incensario roto", VV, PCEC, II, S. 172.

²²⁷⁶ Vgl. Teil II, Anm. 782.

²²⁷⁷ 1884 hatte Martí in "El hombre antiguo de América" zu einer in den *Estudios indígenas* des Venezolaners Arístides Rojas besprochenen Konzeption festgehalten: "Aquellos eran los pueblos que llamaban a la Vía Láctea 'el camino de las almas'" (VIII, S. 335). Daneben implizierte auch die altmexikanische Kosmogonie einen solchen. Denn der auf die Sonnenopferung folgende Aufstieg war der Weg der Seelen.

²²⁷⁸ "Cartas de Martí", in: *La Nación*, 9 y 10 de mayo 1885, EEU, S. 447. Der Vergleich von "existencia universal" und "camino al Sol" ist an dieser Stelle mit der Idee von 'Sternen der Erde' und des 'Himmels' (der verwandelten Seelen) sowie dem verwandten Schicksal von John Brown und Jesus verschränkt.

Liebe und Sterben verschmelzen nun in "¿Cómo me has de querer?..." harmonisch und bar jeder Vorstellung von Strafe oder Schrecken zu einer Einheit, die durch die Bewegung der *ascensión* gewährleistet wird. Schon durch die (in diesem Gedicht sogar explizite) 'Sternenfrau'²²⁷⁹ wird die Liebesthematik durch ein Astralmotiv besetzt und somit durch indigene Vorstellungen 'gefiltert', wobei das Silber den Aspekt des Glanzes oder Lichts noch verstärkt und im Bild der Sonne kulminiert. Nicht allein die Sonne oder der Weg zur Sonne jedoch steht hier im Mittelpunkt, bedenkt man noch einmal die Semantik des *mensajero del sol*: Liebe und Sterben werden mit dem Aufstieg zur Sonne in eins gesetzt; nicht nur der Tod wird entdramatisiert, sondern auch der Begriff des Kadavers.²²⁸⁰ Der dem Kriegs- und Sonnengott "colibrí izquierdo ó zurdo" Huitzilopochtli geweihte Gefangene wurde mit dem Namen *yxteocale* bedacht: "sabio señor del cielo" (nach Clavijero).²²⁸¹ Just dieser "señor del cielo" nun wurde nicht auf einem Altar bzw. Opferstein 'gerichtet', sondern starb freiwillig in den Armen der Sonnen-Priester:²²⁸²

Lo más singular de este prisionero era que él mismo debía señalar la hora de su muerte. Cuando le parecía, se presentaba á los sacerdotes, en cuyos *brazos*, y no en el altar, le rompía el sacrificador el pecho y le sacaba el corazón.²²⁸³

Ein zu Ehren des Sonnengottes aufgeführter Tanz wird bei Sahagún als *quinaoain Vitzilopochtli* wiedergegeben: "abrazar á *Vitzilopuchtli*". Diese Art zu tanzen wird durch das Wort *tlanaoa* indiziert: "abrazado".²²⁸⁴

"En el azul del cielo" mag hier neben dem Himmelsopfer schlicht und durchaus im Sinne der Komposition die himmlische, unendliche Atmosphäre einfangen.²²⁸⁵ Überdies fiel jedoch in der Nahuatl-Kosmogonie eine deutliche Unterscheidung – und entsprechende sprachliche Präzision – von verschiedenen Himmeln auf: Der Himmel der Sterne war ein anderer als *Ilhuicatl Tlalocan Metztlí*, Himmel des Mondes, des Regens und der Nebel; diese unterschieden sich von *Ilhuicatl Yayauhco*, dem 'dunklen Himmel', "el cielo que se ve de noche, [...] de color verdinegro."²²⁸⁶ Martí nachgerade simple Formulierung nun mag durchaus auf *Ilhuicatl Xoxouhco* beziehbar sein: "*Ilhuicatl*, cielo: *xoxouhqui*, azul; *co*, en": "Cielo donde (está) lo azul" – "El cielo azul, el cielo que se ve de día".²²⁸⁷ Charakteristisch für diesen (also nicht unbedingt pleonastisch aufzufassenden) 'blauen-Himmel' war die Präsenz der

²²⁷⁹ Hinsichtlich einer solchen 'Sternenfrau' scheint mir insbesondere auffällig, dass Citlali(ni)cue 'Die mit dem Sternenrock' hieß.

²²⁸⁰ Wie es auch bereits in der "sonrisa" "de la muerte nueva" aus "Arte aborigen" durchschien (vgl. Anm. 1898).

²²⁸¹ Robelo, *Diccionario*, S. 198 u. 663. Vgl. auch das Lemma *Ixteocale*, S. 217.

²²⁸² "Y de sus brazos / Me iré perdiendo en el azul del cielo" lässt zwar an die Arme der 'Frau' denken, folgt jedoch direkt auf "sol". Der in "Canto de otoño" formulierte Imperativ "Abre los brazos, / Listo estoy, madre Muerte" war u.a. an Motive wie Flügel, Tiger, Schlangen oder Blutnahrung gekoppelt (VL, PCEC, I, S. 70-71; ebd., S. 186). Auch der "Canto religioso" enthält mit den "brazos negros de una fiera" eine Variante: "[...] Y brota, frente al Sol, el pensamiento! / [...] los ojos se oscurecen, / Y el cielo [...] los muertos son, devueltos / A la luz maternal [...]" (VL, PCEC, I, S. 168).

²²⁸³ Robelo, *Diccionario*, S. 663 (Herv. S.G.). Als Quellen wurden für den entsprechenden Artikel unter anderem Clavijero und Orozco y Berra verwendet. Das Thema der Arme wird für "Musa traviesa" nochmals Bedeutung erlangen.

²²⁸⁴ Ebd., S. 668.

²²⁸⁵ Wobei für die indigenen Überlieferungen ohnehin die semantische Verquickung von 'Himmel' *ilhuicatl* und dem indigenen Opferritus greift; allein der Himmel möchte Synonym für einen 'indianischen Kadaver' sein (vgl. S. 360-361).

²²⁸⁶ Robelo, *Diccionario*, S. 213; vgl. auch hier, Anm. 2217.

²²⁸⁷ Ein weiterer ist der gelbe Himmel, Wohnstätte des 'gelben Gottes', "el de los rayos de oro" (*Diccionario*, S. 212). Dieser altmexikanische Himmel *teocozauhco* wird bei Robelo angegeben als "en (donde está) el dios amarillo, el sol" (ebd., S. 77). Bedenkt man darüber hinaus nun, dass verschiedenen Gottheiten und ihren göttlichen Bereichen regelmäßig bestimmte Farben zugeordnet wurden, und geht man davon aus, dass Martí dieses System über die von ihm studierten Kodizes bekannt war, könnte trotz der von ihm selbst geäußerten Ironie bezüglich entsprechender anachronistischer Interpretationsversuche (vgl. OZEN, XXI, S. 220-221) eine Überlappung eines solchen indigenen Sonnengottes mit seinem berühmten und auf seinen Sohn verweisenden "rey amarillo" nicht ausgeschlossen werden. Denn diesem Farbensystem gemäß entsprach der weiße Gott oder Herr der Venus, der rote Gott dem Feuer und der gelbe der Sonne (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 507: *Códice Vaticano*; Brinton im Rückgriff auf Diego de Landas *Relación de las Cosas de Yucatán*, ed. Brasseur, MNW, S. 82-83). Die Analogie von 'Sonne' und 'gelb' kann zudem für Martí Fragmente geltend gemacht werden: "[...] esos hijos de la selva virgen, de la cutis cobriza, más que por capricho del azar, porque como que se les amarillea con su fulgor el sol de oro [...]" (OZEN, XII, S. 241).

strahlenden Sonne, oder wie es bei Robelo lautet: "Ese es el cielo azul que todos vemos / Mientras el sol alumbra esplendoroso."²²⁸⁸

Dies heißt, dass bei einer Übersetzung der Komposition Martí's ins Nahuatl "en el azul del cielo" (= "expuesto al sol") mit einem fest- und für sich alleine stehenden Begriff korrespondiert hätte: *Ilhuicatl Xoxouh-co*.²²⁸⁹ Auch im Rahmen dieses Beispiels und der darin implizierten Korrespondenzen mit indigenem Denken kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, der Kubaner habe solcherlei Quellen oder Kodizes geradezu vor sich liegen gehabt, um sie dann lyrisch zu verarbeiten. Neben den zahlreichen Angaben zu seiner indigenen Bibliothek liefert Martí selbst den direkten Nachweis dafür, dass ihn die Lektüre indianischer Quellen bzw. Themen zu poetischer Kreativität inspirierte: Es waren Quellen zu Moctecuzoma, Cacama und Cuauthémoc, die ihn während des Lesens – "leo sobre indios" – notieren ließen: "El verso caliente me salta de la pluma".²²⁹⁰ Der Lektüre der *Estudios indígenas* von Aristides Rojas sind nicht nur die bereits angeführten Passagen²²⁹¹ oder auch das Gedicht "Tamanaco, de plumas coronado"²²⁹² entsprungen.²²⁹³

7. DIE ASCHE QUETZALCÓATLS: HERZ – SEELE – STERN

So ist denn – ohne dass diesem Zusammenhang in bisherigen Arbeiten zur Indiothematik näher nachgegangen worden wäre – auch Quetzalcóatl und dessen 'Himmelfahrt' nicht nur explizit in Martí's Werk verschriftlicht, sondern auch auf konkrete indigene Quellen zurückzuführen. Schon im Hinblick auf einen Vers wie "El alma desceñida, a ver el mundo / Se asoma desde el seno de una estrella"²²⁹⁴ wird der in den folgenden Ausführungen ausgedrückte indigene Sinn deutlich. Es ist die Apotheose der 'Gefiederten Schlange', die Martí in seinen Notizen auf den Punkt bringt²²⁹⁵

*Cenizas de Quetzalcoatl suben al cielo a manera de nubes coronadas por sus aves de brillante plumaje, de sus aves queridas de Toblan: y de entre ellas, el alma de Quetzalcoatl al cielo.*²²⁹⁶

Aufgrund der deutlichen Übereinstimmungen – also weitaus mehr als nur Koinzidenzen – und der nicht weniger deutlichen Diskrepanzen im Vergleich mit den anderen für diese Arbeit herangezogenen Quellen²²⁹⁷ kommt als textuelle Vorlage nur die in den *Anales de Cuauhtitlan* tradierte Version des

²²⁸⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 212-213. Hinsichtlich der Komponenten "cadáver indio", "expuesto al sol", "azul del cielo" mag das Blaue auch in einer solaren Semantik impliziert sein, bedenkt man, dass Martí wiederholt das Farbspektrum der Sonne thematisiert hat: "azul brillante", "como mirlo azul a la llama que le finge el Sol", "llamas azules" – der "rayo azul", wie er von Aristides Rojas besprochen wurde (siehe hier, Anm. 1898).

²²⁸⁹ Diese Frage nach einer Übersetzung des martianischen Wortlauts drängt sich wiederholt auf: Signifikanterweise inmitten seines Entwurfs zu seinem am altmexikanischen Chac-Mool festgemachten Drama hält Martí eine Notiz zu seinem Gesamtwerk und dessen Übersetzung fest, die sich aufgrund nicht entzifferbarer Wörter durch ihre Unvollständigkeit auszeichnet, jedoch offensichtlich seinem literarischen Testament zuzurechnen ist: "Yo no quisiera tener mis obras traducidas al inglés o al francés sino al" (*OCEN*, XXI, S. 360). Aufgrund der in dieser Arbeit diskutierten Themen und des intensiven Bezugs des Kubaners zum Thema des Indios, kann nicht ausgeschlossen werden, dass an dieser Leerstelle Bezeichnungen für (eine) indigene Sprache(n) Lateinamerikas folgen.

²²⁹⁰ José Martí, *Diarios*, "De Montecristi a Cabo Haitiano", S. 76. Es bleibt unklar, ob er damit Auszüge des *Diario* meinte oder er tatsächlich Gedichte verfasste, die der Nachwelt offensichtlich nicht überliefert wurden. Vgl. dazu auch Teil IV, Anm. 1134.

²²⁹¹ Vgl. Teil IV, z.B. Anm. 1515 u. 1516.

²²⁹² Vgl. *Poesía II*, *OCEN*, XVII, S. 237, sowie Vitier, "Una fuente venezolana", S. 163-166.

²²⁹³ Im "Cuaderno de apuntes 4" erscheint ein erster *borrador*: "Me veía preguntando, subiéndome de noche por la bordada cima del Calvario, buscando entre las grietas las huellas de Terapaima, —y viendo cruzar por sobre las aguas de su río, a aquel hercúleo y bravo Macarao" – "Paramaconi.—Terepaima.—Conocoima.—Bravos" (*OCEN*, XXI, S. 156).

²²⁹⁴ "Aparece: reluce...", VL, "Apéndice I", *PCEC*, I, S. 192.

²²⁹⁵ In den gleichen Aufzeichnungen hatte Martí notiert: "Los Aztecas, que tuvieron una mitología no menos bello que la griega, y un Netzahualcōyotl no menos profundo que Platón" (*OCEN*, XXII, S. 28).

²²⁹⁶ *Fragments*, *OCEN*, XXII, S. 28 (Herv. S.G.). Hier ist offensichtlich ein "-l-" als "-b-" gelesen und übertragen worden. Es müsste Tollan heißen.

²²⁹⁷ Brinton geht wiederholt auf Quetzalcóatl ein, jedoch ohne sich obigem Sinn anzunähern. Im *Popol Vuh* finden sich nicht wenige ähnliche Verwandlungen; dennoch weichen sie ebenso wie hinsichtlich des Aufstiegs des Gucumátz von der bei Martí angeführten Transformation ab (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 149-150).

Quetzalcóatl-Mythos in Frage – übersetzt von Martí Freund und Mentor Sánchez Solís²²⁹⁸ und erschienen als Publikation der *Anales del Museo Nacional de México*.²²⁹⁹ Waren Martí auch durch Brasseur gegebene Verweise bekannt,²³⁰⁰ würde im Falle der *Anales de Cuauhtitlan* das Zusammenspiel mehrerer signifikanter Faktoren greifen, nämlich dass Martí 1) Sánchez Solís kannte (sich zudem mit seinem Engagement identifizierte und sich als Vollstrecker seines Projekts ansah);²³⁰¹ ihm 2) die *Anales del Museo* geläufig waren; 3) dass seine Version mit der der *Anales de Cuauhtitlan* übereinstimmt.²³⁰² Denn der 'Tod' Quetzalcóatls und seine Verwandlung²³⁰³ wird in den *Anales de Cuauhtitlan* in Worten beschrieben, die Martí Version lediglich als deren Abkürzung erscheinen lassen:²³⁰⁴

[...] con todo su conocimiento se arrojó sobre la *hoguera*: y allá se dice y se refiere que se consumió, y luego que levantaron sus cenizas aparecieron á *presenciar el sacrificio las aves más preciosas*, y fueron el [ave] Tlahuquechol, Tzinizcan, Ayocuan, Tozneneme, Alome, Cochoame, Yztquich, Noccequi, Tlacototome.²³⁰⁵

In der Version von Galicia Chimalpopoca lautet es an dieser Stelle: "Se dice que cuando comenzó á arder se levantaba su ceniza, y las hermosas aves empezaron á volar hácia el cielo [...]".²³⁰⁶ Die Übersetzung von Mendoza und Sánchez Solís fährt mit der Transformation von Herz-Seele-Stern fort:

Y tendido Quetzalcoatl sobre la *hoguera*, salió de las cenizas de su corazon en forma de estrella el *espíritu hácia el cielo*,²³⁰⁷ y entró al cielo; y dicen los viejos que esa estrella convertida²³⁰⁸ es la que apareciendo por las mañanas alegría las casas;²³⁰⁹ y se dice que cuando murió Quetzalcoatl se le llamó Tlauitzcalpan²³¹⁰: se dice que despues de muerto no pareció en el cielo, y es porque fué á visitar el infierno;²³¹¹ y á los ocho días vino á aparecer como un gran

²²⁹⁸ Sowie Gumesindo Mendoza.

²²⁹⁹ Der Artikel zu Quetzalcóatl in Robelos *Diccionario* beläuft sich auf ca. 90 Seiten. Von allen darin angeführten Autoren, die den Quetzalcóatl-Mythos behandeln (und derer gab es zahlreiche), ist Chavero der einzige, der die Opferung und Verwandlung dieser Figur als an *hoguera* und *ceniza* geknüpft erwähnt: Er zitiert dabei die *Anales de Cuauhtitlan* (vgl. *Diccionario*, S. 372-374).

²³⁰⁰ Solche Verweise würden auf Brasseurs *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (1857-59) oder seine Ausgabe des *Popol Vuh (Le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine, 1861)* deuten (vgl. Teil IV, 1.; Anm. 1192ff).

²³⁰¹ Hinzuzufügen wäre auch der offensichtlich und leider nicht komplett erhaltene Briefwechsel zwischen beiden Männern.

²³⁰² Die Legenden um Quetzalcóatl sind so zahlreich und vielfältig, dass diese Übereinstimmung umso mehr auffällt.

²³⁰³ Fordert Quetzalcóatls Transformation auch den Vergleich mit der Asche des Phönix heraus, war die Idee des in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Mexiko tätigen Sigüenza y Góngora gänzlich anders gelagert. Das geradezu sagenumwobene Manuskript seines *Fénix del Occidente San Thomas Apóstol, hallado con el nombre de Quetzalcoatl entre las cenizas de antiguas tradiciones, conservadas en piedras, en Teoamoxtles Tultecas, y en cantares Teochichimecas y Mexicanos* ist in die Reihe von Versuchen einzuordnen, den heiligen Thomas als christlichen Missionar in Mexiko auftreten zu lassen.

²³⁰⁴ Allein die Ortsangabe kann als Hinweis auf den Quellentext gewertet werden, denn hier zeigen sich Diskrepanzen in den Überlieferungen. In den *Anales de Cuauhtitlan* wird der mit Quetzalcóatl untrennbar verbundene Ort Tula (oder Tullan) auch als Tollan angegeben.

²³⁰⁵ Als Farben der Vögel fallen auf: "de pluma rica y bermeja", "color de turquesa" (S. 21).

²³⁰⁶ Neben den bereits angeführten Auszügen sowie der Quetzalcóatl allgemein und etwa auch bei Brinton nachgesagten Nähe zu allen Arten von Vögeln kommt hinsichtlich des von Martí gewählten "sus aves queridas" noch eine weitere Passage der *Anales de Cuauhtitlan* in Frage (vgl. S. 16). Diese Zentralfigur der altmexikanischen Mythologie galt als Vater und 'Schutzherr' der Vögel, "wherever he went all manner of singing birds bore him company [...]" (stellvertretend Brinton, *MNW*, S. 182 u. 197). Dabei wurden die Vögel einerseits als Embleme der Winde interpretiert, andererseits auch mit der Venus und dem Morgen assoziiert (Chavero). Insbesondere auf der *Piedra del Sol* indiziert eine "cabeza fantástica, como de ave" das Wirken Quetzalcóatls (vgl. etwa Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 19).

²³⁰⁷ An dieser Stelle ist die im Begriff *yo* implizierte semantische Überschneidung von 'Herz' und 'Seele'/'Geist' zu erkennen (vgl. Anm. 1890). Wenn Martí also "alma de Quetzalcoatl" setzt, ist daraus einmal mehr die Kenntnis der in *yo* implizierten Doppelsemantik abzuleiten.

²³⁰⁸ Nach Galicia Chimalpopoca: "Luego que se acabó su ceniza, vieron todos elevarse su corazon hácia el cielo [...]" (S. 21).

²³⁰⁹ Nach Galicia Chimalpopoca: "estrella que brilla y alumbrá muy de mañana" (S. 21).

²³¹⁰ Stern bzw. "Señor que alumbrá sobre las casas".

²³¹¹ Im Original lautet es "mictlan"; es ist also die 'inner'- bzw. 'unterirdische' Region oder das Totenreich gemeint. *Infierno* scheint mitunter (von semantischen Verwirrungen oder Verfälschungen einmal abgesehen) ebenso ein Hilfsbegriff zu sein wie Mitra, Zepter oder auch Gott/Götter (vgl. auch Anm. 1945). Als Mitra wurde neben der Kopfbedeckung indianischer Priester etwa der in einigen Kodizes abgebildete Hut Quetzalcóatls interpretiert. Dies spiegelt sich denn auch in Martí's "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", wenn es hinsichtlich der Funde von Palenque heißt: "Parece que quiere apaciguar la ira del ave magna el poderoso sacerdote, cuya categoría de su tamaño se desprende, y su carácter religioso de la modestia de su vestido y alta mitra [...] un delantal, el de los sacrificios acaso, le cubre el pecho" (in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 10).

lucero,²³¹² y se dice que entónces él quedó divinizado. Y se dice tambien, que cuando durante el dia aparecia, se inspiraba con cada uno de los astros, á los que hiriéndolos resplandecia más. Convertido en estrella reluciente y alegre, hiere á las estrellas ancianas de ambos sexos, y todos caminan juntos á la manera de ocelotl (salpicado), mazatl²³¹³ y todos ellos formando flores, hiriendo á todas las estrellas insignificantes;²³¹⁴ y si aparece alguna estrella con caña (señal de) importancia, la hace desaparecer: tambien hacia desaparecer á las nubes²³¹⁵, impidiendo que lloviese: si el sol heria á las estrellas jóvenes de ambos sexos, se unia á él y los envolvía en el agua.²³¹⁶

Es kommt hinzu, dass in den Fragmenten der martianischen *Obras* jener die kosmische Astralverwandlung Quetzalcóatl's resümierenden Passage ein Eintrag zu einem der Buchprojekte des Kubaners direkt vorangeht: "Libro s[obre]/ Mitología India".²³¹⁷

An diesem Eintrag bzw. Entwurf (um bei diesem Beispiel zu bleiben) ist auch abzulesen, inwieweit der Aufstieg Quetzalcóatl's Seele²³¹⁸ in anderen Gedichten kotextuell präsent ist. Auch wenn einige Elemente 'fehlen', der Name des Priesters oder Helden nicht explizit fällt; das Thema an sich wird auch in anderen Gedichten formuliert; die Bedeutungsebene bleibt sich gleich. Die in "Aparece: reluce..." der *Versos libres* thematisierte mythische Verwandlung Quetzalcóatl's und der darin implizierte Nexus *alma-estrella-corazón* ("el alma desceñida" = "el seno de una estrella") bilden gleichsam die Ergänzung des Scheiterhaufen-Themas: Die Seele wird zum Stern oder 'Sternenherz'. Alleine durch die Kombination solcher Schlüsselmotive wie Schlange, Herz und Scheiterhaufen ist in einem Gedicht wie "Hurgue un huésped" der Bezug zur Opferung der Gefiederten Schlange hergestellt:

Hurgue un huésped muy inquieto
Del lado del corazón.
[...]
Como una sierpe se enrosca.
Mas no como sierpe, no;—
¡Como hoguera que consume
El lado donde está mi corazón
[...].²³¹⁹

²³¹² In Galicia Chimalpopocas Version: "[...] este astro se desapareció por cuatro dias [...] y á los cuatro dias vino el lucero grande [...]." Wenn der Bezug von vier und acht auch eines näheren Kommentars bedürfte, verweisen Angaben wie "no pareció" und "desapareció" ganz offensichtlich auf Phasen der Unsichtbarkeit der Venus (etwa während der unteren Konjunktion in der Interpretation Chaveros; vgl. etwa *Ensayo arqueológico*; Robelo, *Diccionario*, S. 376).

²³¹³ Der *ocelotl* gilt als Tiger; *mazatl* ist der Hirsch.

²³¹⁴ Hier findet sich denn auch die Identifizierung von "estrellas" und "flores" wieder, die den Himmel als Garten erscheinen lässt (vgl. V, 4., Anm. 2124ff.).

²³¹⁵ Für die Verwandlung der 'Gefiederten Schlange' maßgebend sind also Motive wie: *ocelotl*/Tiger, *astros/estrellas*, *corazón/espíritu*, *venado*, *flores*, *nubes*, *agua*, *pájaros*.

²³¹⁶ S. 21-22 (Herv. S.G.). In der Version von Chimalpopoca wird der bereits kommentierte tödliche Astraleinfluss des Quetzalcóatl-Morgensterns herausgearbeitet. Während dieser in der Version Chimalpopocas auf die Menschen einwirkt, bezieht er sich in derjenigen von Mendoza/Sánchez Solís eher auf Sterne und die Wolken (vgl. dazu auch hier V, 4., Anm. 2085ff.).

²³¹⁷ Wenn auch ein direkter Zusammenhang zwischen diesen beiden von Martí getätigten Einträgen aufgrund der zweifelhaften, da eher vagen Anordnung der *Fragmentos* (fehlende Datierung durch Martí; Gliederung anhand loser Blätter) ohne Einsicht in die Originale nicht eindeutig belegt werden kann, so wird dennoch eines deutlich: Das von Martí intendierte Buch *sobre Mitología India* hätte nicht nur den Quetzalcóatl-Mythos behandelt; es hätte diesen in der Form thematisiert, wie sie in den *Anales de Cuauhtitlan* referiert und von Sánchez Solís übersetzt wurde.

²³¹⁸ Die Asche Quetzalcóatl's – von Fernández Retamar *en passant* in einer Aufzählung erwähnt – wird um ihrer selbst und um des im Mythos ausgedrückten, (auch) geistigen Gehalts willen von Martí festgehalten und in sein lyrisches Schaffen integriert. Es geht dabei nicht um den an den Indios verübten Ethnozid oder die der *conquista* entgegengebrachte "heroica resistencia al invasor" der "pueblos americanos", wie jedoch Fernández Retamar den Kontext ignorierend und in einer ganzen Kette von Identifizierungen ("historia burguesa", "Comuna del 71", "mitología azteca", "las cenizas de Quetzalcóatl", "el Che", "Fidel", "la Revolución Cubana") bemüht ist darzulegen (*Calibán y otros ensayos*, S. 43-44). Nein; dies ist der *Sieg* Quetzalcóatl's – der aus eigenen Kräften und willentlich herbeigeführte Sieg über den Tod. So wird in indigenen Überlieferungen selbst explizit festgehalten: "He reached life. [...] He was born out of himself and became a son of gods" (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 201; Quellen sind: Durán, *Historia de las Indias*; *Cantares de los señores de la Nueva España*; Ixtlilxochitl, *Relaciones históricas*). "Con todo su conocimiento" – "su corazón en forma de estrella" – "el espíritu" – "entró al cielo" – "quedó divinizado" – "tomó su asiento real" setzen die *Anales de Cuauhtitlan*. So fehlt denn in der durch Retamar verkürzten Wiedergabe des martianischen Fragments auch das Schlüsselwort: "alma". Der kubanische Kritiker liefert ein sehr klares Beispiel dafür, wie die Texte Martí's *verstellt* werden. Der Standort Martí's geht verloren und wird (einmal mehr) zu dem des Kritikers.

²³¹⁹ Acosta geht auf diesen Bezug nicht ein und bezieht die "hoguera" lediglich auf Feuer und Licht (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 39).

Wenn also Quetzalcóatl im Gegensatz zu den *mensajeros del sol* nicht geopfert wird (passiv); sein Herz nicht herausgerissen wird, sondern sich verwandelt; er sich selbst opfert (aktiv), und sein Herz einen aszendierenden Weg in die Höhe vollzieht, sich in Licht transformiert – "estrella que alumbra y mata", wie es in "Yugo y estrella" formuliert wurde –; dann kann (gewissermaßen in umgekehrter Leserichtung) nachvollzogen werden, dass eine in der Altmexikanistik des 19. Jahrhunderts führende Autorität wie Chavero diese und andere Legenden als Ausdruck astronomischer Vorgänge deutete und sich diese in Martís Poesie niederschlugen.

Mit Blick auf die folgende, ebenfalls an Quetzalcóatls Transformation erinnernde Variante ist nicht uninteressant, dass in den *Anales de Cuauhtitlan* neben den an die Wirkung des Quetzalcóatl-Sterns gebundenen "nubes" gleichfalls eine "nube negra en forma de torbellinos" den Kontext der "cenizas" ergänzt.²³²⁰ "Carbón" an sich deutet jedoch schon auf Asche:

Oigo el fuego silbando, y me parece
Que del negro carbón un alma surge
Que con alas tendidas a mí viene [...].

Zählt man den in den *Fragmentos* folgenden Vierzeiler hinzu,²³²¹ kann ergänzt werden:

[...]
Oigo decir! Toda la tierra
Es mero pedestal en que se encumbra.
Triunfante el alma humana!—²³²²

Durch Motive wie "fuego", "carbón" und "alas" wäre so die durch die *cenizas* angezeigte Transformation Quetzalcóatls in die all-gemeine Idee des Aufstiegs der menschlichen Seele eingebunden;²³²³ ein Einzelschicksal in das Ganze.

8. SCHWARZE SONNE – SCHWARZER STERN – SCHWARZE WOLKE

Ebenso wie die Sonnen(adler)opferung oder die Asche Quetzalcóatls wird die mit den *cenizas* und der *nube* assoziierte schwarze Farbe durch Varianten ergänzt. So werden, wie es Acosta zumindest ansatzweise aufgezeigt hat, unter anderem im *Ismaelillo* die Augen als Sonnenemblem eingesetzt.²³²⁴ Keineswegs jedoch sind sie darauf zu beschränken. Diese Augen geraten zu *estrellas*, auf welche nun das Schwarze projiziert erscheint:

Sus dos ojos parecen
Estrellas negras:
Vuelan, brillan, palpitan,
Relampaguean!²³²⁵

²³²⁰ Ausgelöst durch das Verbrennen der Toten (S. 7; Solís/Mendoza); womöglich astralmythologisch gemeint und als Sterne zu denken.

²³²¹ Eine solche von Martí vorgenommene Anordnung wird durch die Fragmente nahegelegt, kann jedoch nicht definitiv bejaht werden.

²³²² *Fragmentos, OCEN, XXII, S. 124.*

²³²³ Ein Vergleich mit der in "Canto religioso" thematisierten Hostie – "el alma humana" / "el mundo todo" – bietet sich ebenfalls an (vgl. Anm. 2104).

²³²⁴ Zu den Augen als Sonnenemblem hatte Acosta festgehalten: "tanto el ojo como el oro son símbolos solares entre los aztecas". Diese Symbolik konnte durch den im *Popol Vuh* indirekt thematisierten Sonnengott 'Sonnenauge-Feuervogel' komplettiert werden. Von den bei Acosta zusammengestellten Beispielen wurden bereits angeführt: "[...] tus dos ojos / Allá en lejanas / Tierras relampaguean, / Y en las doradas / Olas de aire que baten / [...] Pudiera con mi mano / Como si haz segara / De estrellas, segar haces / De tus miradas"; "[...] De mis ojos, del mundo a que van llenos, / Ríos de luz sobre los hombres rueden"; "[...] el cielo, con sus ojos de oro"; "Mis ojos [...] / Queman, me queman [...] / Y en mi rostro los siento y en el cielo"; "Con mis voraces ojos en el cráneo / Y en sus órbitas anchas encendidas" ("Simbolismo náhuatl", S. 30-32). Das Bild des Auges wird assoziiert mit der Sonne, dem Feuer und den Sternen.

²³²⁵ "Príncipe enano", *IS, PCEC I, S. 19.* Diese Verse nannte Acosta ebenfalls als Variante der Augen als Sonnenemblem. Sie führen natürlich, wie dieser zu verstehen gab, nicht nur noch einmal zum Komplex des Lebensbaums zurück, sondern auch zur – wie zusätzlich aufgezeigt werden konnte – daran gekoppelten Wärme- und Sonnensymbolik: "[...]"

Über die in solchen Varianten von Astralthemen implizierte Assoziation mit Feuer (*ojo – estrella – sol – oro – quemar – encender*)²³²⁶ und damit der Farbe Rot ergibt sich nochmals der im indigenen Kosmos recht häufige Bezug 'schwarz – rot'²³²⁷, welche einerseits auf das bereits in den *Anales de Cuauhtitlan* (dort etwas undurchsichtig) thematisierte 'Land von Schwarz und Rot' T(l)illan Tlapallan²³²⁸ verweist – den im Zusammenhang mit den *cenizas* und der Astraltransformation stehenden Ort des 'Todes' von Quetzalcóatl-Venus.²³²⁹ Brinton setzte Tlapallan, "the land of colors, or the red land"²³³⁰ in Verbindung mit dem Osten und dem 'Herrschaftsbereich' der Sonne,²³³¹ welche vor dem 'Tod' Quetzalcóatls dessen Präsenz fordere.²³³² Cordan erwähnt mit Blick auf das altmexikanische Ballspiel diese charakteristische Farbkombination als Zeichen der Spielparteien,²³³³ wobei die Sonne als hin und her fliegender Ball gedacht wurde²³³⁴ und das Schwarze offensichtlich die 'Totenwelt' Xibalbá symbolisierte.²³³⁵ Zu bedenken wäre auch, dass eine so typische, indigene Gestirnsfigur wie Mixcóatl-Wolkenschlange – trägt er doch eine schwarze Augenbinde – die Attribute Feuer, Stern, Auge und Schwarz vereint.²³³⁶ Die Beantwortung der sich aus diesen Zusammenhängen ergebenden Frage nach einer 'schwarzen Sonne', ergibt sich aus einem Blick in den "Apéndice" der *Versos libres*, also in von Martí erwägte, aber für den (bis zu seinem Tod nicht erfolgten) Druck letztlich verworfene bzw. abgeänderte Versionen. Zur sechsten Zeile der Komposition "Como el mar es el alma..." werden u.a. folgende Varianten angegeben: "núblanse", "entúrbianse", "anubla". Es folgt: "Con el reflejo / Cual a un sol negro, las" sowie

[...] pondría un sayo, tejido
con serpientes, les daría un báculo
de madera que quemase,
y los echaría a andar sobre la
tierra, a que dieran horror a los tiranos.—²³³⁷

Das von Martí in den *Versos libres* (zunächst) eingesetzte, auffällige Motiv der schwarzen Sonne vereinigt nicht nur in *einem* Bild die Farbe Rot (Sonne, Feuer) und Schwarz; es hat Entsprechungen im altmexikanischen Kulturbereich: Im Kalendersystem der Mayas – und wir befinden uns hier in *Sonnensequenzen* – wurde einem der 'Herren der Nacht', d.h. der wahrhaften 'Herren der Mitternachtssonne',²³³⁸ eine Glyphe zugeordnet, welche die 'schwarze Sonne' symbolisierte.²³³⁹ In den hieroglyphischen Zeichnungen wurde das Semem 'Sonnenfinsternis' durch das mit einem schwarzen

brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo [...]"
²³²⁶ Zur Relation von Blitz und Feuer vgl. Teil V, 10. Das Herz: Feuer und Wasser.
²³²⁷ Vgl. dazu auch Anm. 2128.
²³²⁸ Auf eine womöglich symbolische Bedeutung wird in den *Anales de Cuauhtitlan* nicht eingegangen
²³²⁹ Mehrere Anmerkungen beziehen sich auf Tlillan Tlapallan: "Tlillan, lugar oscuro: Tlapallan, lugar bermejo: Tlatlallan, lugar de fuego ó Quemadero" (S. 21; vgl. auch S. 17, 29 u. 36). Die Nähe zum Tod äußert sich in der Anrufung Tonacatecuhtlis, "que está vestido de negro y de sangre" (S. 16).
²³³⁰ "for the hues of the sky at sunrise floated over it" (*MNW*, S. 91).
²³³¹ In *ANP* kommentiert der Autor Tlapallan: "The derivation is from *tlapalli*, color, especially red" (S. 176).
²³³² "A mythical land [...] to which Quetzalcoatl returned" (*MNW*, S. 196 u. 91; *ANP*, S. 176).
²³³³ Vgl. *Buch des Rates*, S. 177, 179, 56.
²³³⁴ Für Chavero symbolisiert das Ballspiel die "marcha" bzw. "los movimientos aparentes del sol", wobei der Autor ein "juego de pelota de las estrellas" hinzufügt ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 11 u. 12).
²³³⁵ Im *Popol Vuh* wird der Ball durch den abgeschlagenen Kopf Hunahpú ersetzt und damit die Sonne angedeutet (vgl. S. 90-92, 179 u. 194-197). Martí selbst notierte zum Ballspiel: "piedra de rayo y centella" – "bola de piedra (juego de los indios)" (*Fragmentos*, *OCEM*, XXII, S. 248). Sowohl die "piedra" als auch die "bola" wurden durch Zeichnungen Martís komplettiert. In den Originalen befindet sich nach Angabe der *EN* auf der gleichen Seite das Selbstbildnis Martís als Chac-Mool.
²³³⁶ Vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 270-271.
²³³⁷ VL, "Apéndice", *PCEC*, I, S. 212 (Herv. S.G.).
²³³⁸ Diese Konzeption einer 'Nacht-Sonne' war bereits in Martís "Águila blanca" enthalten: "noche, sol del triste, amable seno / Donde su fuerza el corazón revive". Auf entsprechend angelegte indigene Vorstellungsmuster wurde dabei näher eingegangen (vgl. Anm. 2217). Hier mag der Hinweis auf das Sonnengeschöpf Hunahpú, welches die Form der "Nachtsonne" im Totenreich Xibalbá annimmt, und die unter den Nahuas konstatierte Vorstellung einer dreigliedrigen Sonne, die nachts als Miclantecutli in oder unter dem dunklen Totenreich weilt, genügen.
²³³⁹ Vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 185-186.

Punkt versehene ideografische Zeichen *teotl=dios* angezeigt.²³⁴⁰ In einem Netz motivischer Verschachtelungen – einmal mehr steckt der Hinweis auf altamerikanische Elemente in der Kombination – werden nun in "Como el mar es el alma..." die Motive "sol negro", die mit einer Art Büßergewand einhergehenden "serpientes" und der "báculo" einander zugeordnet. Außergewöhnlich, fast fremd mögen hier zunächst der Begriff des "báculo" und die Tatsache erscheinen, dass einem – wie es durch "sayo" angedeutet wird – rituellen Kontext ein brennender 'Stab' zugeordnet wird. All dies verweist jedoch ganz deutlich auf das wichtigste, der Sonne geltende Opferereignis des aztekischen Kulturraums, das *nahui óllin*-Fest. Denn der Stab war Zeichen des Geopferten. Während der Zeremonie wurde den für das Opfer bestimmten *mensajeros del sol* ein *báculo* (dieser Begriff wird in den Übersetzungen an dieser Stelle explizit verwendet) überreicht, welchen sie auf ihrem Aufstieg zur 'Sonne', d.h. die Tempelstufen hinaufsteigend und dabei den Lauf der Sonne nachvollziehend sowie 'Reisende' verkörpernd, bei sich trugen. Vor der Opferung ihres Herzens und der sich anschließenden 'Sonnenreise' übergaben sie den Stab den Priestern. Als *hijo* bzw. *mensajero del sol*

[...] sacaban á un cautivo de guerra [...] y pegado á los cabellos un plumaje blanco; en la una mano un báculo con lazos de cuero y adornos de pluma,²³⁴¹ y en la otra una rodela [...]; á las espaldas llevaba una carguilla con plumas de águila, [...]. Ponían al cautivo al pié de las gradas, y allí le encargaban que fuese á ver al dios-sol; [...] y que le entregase al báculo *para con que camine*, y la rodela para su defensa [...].²³⁴²

Auch die Schlange ist einmal mehr und geradezu selbstverständlich in dieses Szenarium involviert. Im Anschluss an die Opferung der *mensajeros del sol* spielte sich Folgendes ab:

Para Hacer desaparecer la sangre que enrojecía el sol [hier: der *Piedra del Sol*], los sacerdotes sacaban un palo cubierto de plumas, al cual estaba enroscada la serpiente *Xiuhcoatl*, encendíanla y daban una vuelta alrededor de la piedra incensándola con el humo que despedía la sierpe, y después la arrojaban ardiendo sobre la cara superior de la piedra [...].

Stab und Schlange wurden verbrannt.²³⁴³ Ferner gehört in einigen, auch von Chavero besprochenen Kodizes ein *báculo* zu den Insignien des Quetzalcóatl.²³⁴⁴ Der den zitierten Passus der *Versos libres* abschließende Antagonismus gegenüber Tyrannen erfasst eine Grundidee des kubanischen Denkers; sie wird von ihm jedoch auch hinsichtlich indigener Sinngehalte formuliert, wie etwa in "Las ruinas indias": "[...] el pueblo fanático, que creyó que aquellos [los españoles] eran los soldados del dios Quetzalcoatl que los sacerdotes les anunciaban que volvería del cielo a libertarlos de la tiranía."²³⁴⁵

Neben den als Augenemblem figurierenden "estrellas negras" erscheinen in "Príncipe enano" des *Ismaelillo* zudem der Stern, das Schwarze und die Sonne gemeinsam. Erblickte Acosta, wie noch näher zu kommentieren bleibt, in Martí "Astro puro" die "cíclica resurrección como estrella matutina" des Quetzalcóatl,²³⁴⁶ kann auch für "Príncipe enano" Ähnliches geltend gemacht werden. Martí scheint denn

²³⁴⁰ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 651.

²³⁴¹ Orozco zitierte hier Durán: "traia en la mano un báculo muy galano, con sus lazos y ataduras de cuero enjertas en él algunas plumas" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 15).

²³⁴² Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 3-4; Quelle ist Durán.

²³⁴³ Robelo, *Diccionario*, S. 289-290; Robelo bezieht sich auf die auch von Chavero und Orozco y Berra angeführte Passage. So war es denn die Einweihung der *Piedra del Sol*, die neben der Sonnenopferung ebenfalls einen solchen Stock bzw. eine "hacha de incienso, á manera de culebra" beinhaltete und zu deren Verbrennen Anlass gab: "[...] la que venia encendida, y daua quatro vueltas *al rededor de esta piedra* encensándola, y al cabo echáuala así ardiendo *encima la piedra* y allí se acauaba de quemar" (nach Durán, in: Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 11). Durán hatte darüber hinaus zu den Zeremonien der Huitzilpochtli-Opferung (Sonne, Krieg) angegeben: "el supremo sacerdote traia en la mano un gran cuchillo de pedernal [...]; el otro traia una collera de palo, labrada, de la figura de una culebra" (zitiert nach Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 5). Robelo spricht in diesem Opferungskontext von einem "madero encendido" (*Diccionario*, S. 457; Quelle ist u.a. Torquemada). Schließlich wurde das Opferungsfest der Schlangenfrau von einem "gran fuego con madera de encina" begleitet (ebd., S. 80).

²³⁴⁴ Der auch für Quetzalcóatl typische Stab wurde von Sahagún mit dem christlichen Hirtenstab assoziiert: "á manera de báculo de obispo" (in: Robelo, *Diccionario*, S. 350; vgl. auch ebd., S. 378).

²³⁴⁵ *OCEAN*, XVIII, S. 383. Allein die *Anales de Cuauhtitlan* erscheinen als tyrannenreiche Geschichte.

²³⁴⁶ Vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 38.

nicht nur in diesem Beispiel Astralverhältnisse 'darzustellen':

[...] Pálida estrella
Con fulgores de ópalo²³⁴⁷
Todo vistiera. A su paso la sombra
Como al sol que las hiere
Las nubes negras [...].²³⁴⁸

In diesem letzten Auszug aus den Kompositionen Martí thront nicht nur einmal mehr das Bild der Sonne über Schatten und Wolken.²³⁴⁹ Besonders auffällig sind: 1) die Kombination von Sonne und Stern – was natürlich die Venus evoziert; 2) die Vorstellung von Schatten hinsichtlich der Bahn oder des 'Vorbeiziehens' eines Sterns²³⁵⁰ ("a su paso la sombra / como al sol"); sowie 3) die Idee, die Sonne – begleitet vom Stern – bescheine oder blende in oder durch ihren Lauf die Wolken (*herir*). Und einmal mehr gerät der in den *Anales de Cuauhtitlan* behandelte Quetzalcóatl-Mythos in den Blick, denn Mendoza und Sánchez Solís hatten die auf den 'Tod' des Weisen direkt folgende Passage übersetzt:

Y se dice también, que cuando durante el día aparecía, se inspiraba con cada uno de los astros, á los que *hiriéndolos* resplandecía más. Convertido en estrella reluciente y alegre, *hiere* á las *estrellas* ancianas de ambos sexos, y todos caminan juntos á la manera de ocelotl (salpicado), mazatl y todos ellos forman *flores*, *hiriendo* á todas las estrellas insignificantes; y si aparece alguna estrella con caña (señal) de importancia, la hace desaparecer: también hacia desaparecer á las *nubes*, impidiendo que lloviese: si el *sol hería* á las *estrellas* jóvenes de ambos sexos, se unía á él y los envolvía en el agua.²³⁵¹

Hier werden Astralverhältnisse umschrieben: Das Verb *herir* – zumal es auf "desaparecer" verweist²³⁵² – als denkbarer Hinweis zumindest auch auf das 'Blenden' und mitunter damit das Verdecken, also Unsichtbar-Sein, den zeitweiligen 'Tod' von Planeten²³⁵³ etwa durch die Sonne²³⁵⁴ fällt in diesem Text umso mehr auf, als es in der Übersetzung Chimalpopocas anders ausfällt.²³⁵⁵ Die Venus, also der Quetzalcóatl-Stern, wird nun während der Konjunktionen einmal durch die Sonne selbst und ein weiteres durch den Schatten – die *sombra* der Erde – verdeckt und für deren Bewohner 'unsichtbar'.²³⁵⁶

²³⁴⁷ Der noch näher zu erläuternde Opal wurde von Martí selbst wiederholt im Zusammenhang mit indigenen Themen hervorgehoben und ist als Hinweis auf einen insbesondere mexikanischen Kontext zu verstehen.

²³⁴⁸ "Príncipe enano", *IS, PCEC*, I, S. 19 und 20.

²³⁴⁹ Etwas anders kombiniert erscheinen die Motive im Fragment 323 (*OCEN*, XXII, S. 225-226).

²³⁵⁰ Auch lesbar als Durchreise.

²³⁵¹ *Anales de Cuauhtitlan*, S. 22 (Herv. S.G.).

²³⁵² Wobei *herir* eine ganze Reihe von Bedeutungen wie 'verletzen', 'treffen' (Strahl, Licht), 'bescheinen' (Sonne) oder blenden annehmen kann, im obigen Auszug jedoch auch 'verschwinden' impliziert, was in der Version von Chimalpopoca durch die Formen "saeteaba" bzw. "matándolos" ausgedrückt werden soll und sich etwa auch auf den tödlichen Einfluss der morgendlichen Venus bezieht: "[...] donde se lee que al *fulgor* del lucero en que se trocó Quetzalcoatl, a sus saetas, a sus rayos, achacaba el pueblo supersticioso la nefasta mortandad [...]" (so der Kommentar von Velázquez zum *Códice Chimalpopoca*, 1975, S. XIV [Herv. S.G.]). Heißt es in dem Manuskript also "se inspiraba con cada uno de los astros" – "*hiriéndolos* resplandecía más", mag damit die besondere Helligkeit der Venus umschrieben sein. Die Venus überstrahlt alle anderen Planeten und (Fix-) Sterne, indem sie sich sozusagen deren 'Licht einverleibt': "Con fulgores de ópalo / Todo vistiera".

²³⁵³ Ich 'lese' hier gewissermaßen die beiden Übersetzungen 'zusammen'. Im Original fallen Formen auf wie "mic", "mictlan", "miquiztli", die auf 'Tod' deuten. Schon die Diskrepanzen in den Übersetzungen der oben zitierten Passage deuten auf Verständnisprobleme und einen entsprechend metaphorischen Gehalt im Original.

²³⁵⁴ Dies wiederum im alten Mexiko eine recht typische Idee.

²³⁵⁵ Ein weiteres hier greifendes Phänomen wäre der Bezug von Vollmond und Venus: Der Morgenstern geht auf, während der Mond (eventuell angedeutet über "estrella con caña (señal) de importancia") untergeht, mitunter ins Meer (Pazifik) eintaucht, stirbt; die Venus tötet den Mond: "la luna llena [...] desaparecía en el Poniente al comenzar el día, mientras se levantaba en el Oriente Venus convertida en estrella de la mañana" – "[...] porque le dió con un gran baston y le derrivó en el agua" (Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 32-33 [Herv. S.G.]; vgl. auch hier Anm. 2241 u. 2226).

²³⁵⁶ Dabei ist im Rahmen astronomischer Verhältnisse, welche in zahlreichen, unter anderem auf Quetzalcóatl gerichteten Mythen symbolisiert sind, zunächst nochmals die enge und mit Blick auf "Aguila blanca" schon kommentierte Verbindung des Venussterns zur Sonne zu beachten. Als Morgenstern ist die Venus über dem Punkt, an dem die Sonne aufgeht, sichtbar; als Abendstern – bei Sonnenuntergang – ist sie dort zu sehen, wo die Sonne unterging bzw. untergeht, also in die Erde oder das Meer eintaucht. Als Morgenstern korreliert die Venus mit dem helischen Aufgang und dem Osten; als Abendstern wird sie mit dem kosmischen Aufgang und dem Westen assoziiert. Der Norden steht für die 'obere' Konjunktion: Die Venus liegt zwischen Erde und Sonne, ist also durch das Licht oder das Feuer der Sonne verdeckt (oder punktuell sichtbar). Während der 'unteren', südlichen Konjunktion wird die Venus vom *Schatten* der Erde verdeckt. Der *Schatten* ist es, der für diese Konjunktion ausschlaggebend ist (vgl. zu diesem Komplex Chavero, *Ensayo arqueológico*; die Studie zur "Piedra del Sol" des gleichen Autors, in: *Anales del Museo*; Robelo, *Diccionario*, S. 376).

Ein solcher Astrallauf ist es, der in einer lyrischen Komposition wie "Príncipe enano" übersetzt wird.²³⁵⁷ Allein die Verbindung von "estrella" – "sol" – "sombra" fasst diesen planetarischen Lauf synthetisch zusammen.²³⁵⁸ So ließen sich in einer intratextuellen Perspektive "Flores del cielo" über "Yo, pálido [...] en las sombras"/"en mi jardín, el cielo"/"estrellas" als Hinweis auf Venus verstehen und Elemente wie "solemne atmósfera", "lumbre astral" oder das güldene Strahlen der im Himmelsgarten bzw. den Wolken weilenden astralen Geliebten²³⁵⁹ als Anspielung auf die Sonne.²³⁶⁰

Die *Anales de Cuauhtitlan* fallen hier jedoch gleich doppelt ins Auge,²³⁶¹ da neben der die

Durch helischen und kosmischen Aufgang stand in altmexikanischer Sicht die Venus sowohl für Sonnenaufgang und damit Wiedergeburt als auch Abend bzw. Nacht und damit zeitweiligen 'Tod' oder vielmehr Regeneration. Dieser 'Tod' (mithin der in den *Anales de Cuauhtitlan* referierte Aufenthalt in der 'Unter'- oder Totenwelt Mictlan) kann denn auch für die zwischen den Perioden des Morgen- und Abendsterns liegenden Unsichtbarkeitsphasen der Konjunktionen geltend gemacht werden (Chavero). In der Vorstellung der Azteken geleitete zudem der Quetzalcóatl-(Abend)Stern entsprechend seinem Lauf die Sonne sowie die Seelen Verstorbener in die unterirdische Welt Mictlan. Auf eine solche Konzeption der ins Meer und damit 'ins Erdinnere eintauchenden' Sonne (oder des Mondes) könnte in den *Anales* "los envolvía en el agua" deuten (vgl. dazu auch Chaveros Kommentar in: Robelo, *Diccionario*, S. 376 u. 778; *Ensayo arqueológico*, S. 32-33). Angesichts dieser mythologischen Beziehungen kann hinzugefügt werden, dass der Begriff *ehecatl* – der aufgrund seiner Personalunion wiederum auf Quetzalcóatl und damit auch die Venus weist – sowohl Wind als auch Seele und Schatten bedeutete (so Brinton, *MNW*, S. 252).

²³⁵⁷ Ich wiederhole "Yugo y estrella": "Cuando nació, sin sol, mi madre dijo: / —Flor de mi seno, [...] Ésta, que *alumbr*a y *mata*, es una *estrella*: / [...] / Todo el que lleva luz, se queda solo. / [...] / Cuando, [...] sacó contento y grave / Su *propio corazón*: cuando a los vientos / De Norte y Sur virtió su voz sagrada [...]" (VL, PCEC, I, S. 84 [Herv. S.G.]).

²³⁵⁸ Die Augen als 'Sonne' gelesen, mögen auch in "Media noche" diesen Bezug von Sonne und Venus implizieren: "El cielo, el cielo, con sus ojos de oro / Me mira, y ve mi cobardía, y lanza / Mi cuerpo fugitivo por la sombra / [...] / ¡La tierra es soledad! ¡La luz se enfria!"

²³⁵⁹ VL, PCEC, I, S. 77 (Herv. S.G.).

²³⁶⁰ Auf das indigene Solarsymbol oro wurde in diesem Zusammenhang bereits verwiesen (Anm. 1912; Teil V, 4.). Hinsichtlich des Begriffes "pálido" können zunächst als Varianten angeführt werden: 1) Die mit Astralkonzeptionen durchwirkte Komposition "Flores del cielo", für welche neben einer ganzen Reihe von indigenen Konzeptionen ein im Himmel wirkender Gigant festgemacht werden konnte; 2) "Mi poesía": "[...] Mirando como crecen las estrellas. / [...] / Perlas, zafiros, ónice, / [...] / Mas de pronto una lumbre silenciosa / Brilla; las piedras todas palidecen, [...] es que bajaba / De ver nacer los astros mi Poesía!" (VL, PCEC, I, S. 175); 3) "Herakles: "Pálido, puro, virginal, ansioso. Va Herakles por el cielo. Envuelto en llamas que le sirven de alas, [...]" – "Del hombre: Herakles, Dios del Sol. [...]" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 161-162); 4) eine Variante der 'Sonnenaugen': "[...] tus dos ojos / [...] relampaguean, / Y en las doradas / Olas que baten / Mi frente pálida, / Pudiera con mi mano / Como si haz segara / De estrellas, segar haces / De tus miradas".

²³⁶¹ Aus der sich an diesem Punkt nochmals stellenden Quellenfrage – *Ismaelillo* wurde (sicherlich teilweise 1881 in Venezuela verfasst) im Mai 1882 gedruckt, die Entstehung der *Versos libres* ist laut *OCEN* (XVI, S. 127) auf 1878 und 1882 zu veranschlagen und die *Anales de Cuauhtitlan* erschienen als Publikation des Nationalmuseums in bzw. inklusive der Version von Mendoza und Sánchez Solís entgegen der allgemein zugänglichen Angabe keineswegs erst 1885 – ergibt sich ein nochmaliger Bezug auf die Geschichte dieses Kodexes (vgl. auch Teil IV, 1.). Die erste Übersetzung, *Código Chimalpopoca* genannt und von Martí entsprechend festgehalten, fand zumindest in Auszügen Eingang in Werke Brasseur de Bourbourg, einem der Referenzautoren Martí's. 1885 erschien der Text als *Anales de Cuauhtitlan* und Sonderausgabe in der zweifachen Übersetzung von Chimalpopoca einerseits, und der von Mendoza und Sánchez Solís andererseits. Inwieweit und in welcher Form dieser Text unter den *aficionados* ohnehin schon vor der gesonderten Publikation von 1885 kursierte, dürfte nur mit Mühe festzumachen sein. Gerade die persönliche Beziehung Martí's zu nicht wenigen Mexikanern und insbesondere zu Sánchez Solís selbst mag ihm in diesem Punkt schon vor der definitiven Publikation einige Türen geöffnet haben. Chavero etwa führt den Text schon 1882 explizit als *Anales de Cuauhtitlan* an ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a, S. 18), jedoch auch bereits im wahrscheinlich auf 1879 zu veranschlagenden "Segundo estudio" kann er auf ihn zurückgreifen, da er ein Manuskript besitzt (vgl. *Anales del Museo*, t. I, S. 365 u. 370). Bereits daraus wäre zunächst zu folgern, dass der Text (gegebenenfalls auch nur teilweise) als *Anales de Cuauhtitlan* schon vor 1885 bzw. 1882 oder gar 1879 kursierte. Daher sind zwei weitere, von Chavero veröffentlichte Informationen von Bedeutung: 1) Es existierte eine von José Fernando Ramírez zusammengestellte Sammlung von Manuskripten mit dem Titel *Anales Mexicanos*, welche die von ihm in Auftrag gegebene Übersetzung von Chimalpopoca enthielt; 2) das Original verblieb zunächst bei Letzterem und wurde nach dessen Tod 1877 vom *Museo Nacional* erworben, wohingegen das Manuskript der offensichtlich von J. F. Ramírez verbesserten Übersetzung Chimalpopocas in den Besitz von Chavero überging (vgl. "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 370). Die *Anales del Museo* selbst liefern jedoch den entscheidenden Hinweis: So ist sowohl im ersten (1877-1879, S. 398) als auch im zweiten Band (1880-1882) ein "aviso al encuadernador" abgedruckt, nach welchem die *Anales de Cuauhtitlan* bereits in der "última entrega" (die dem Jahr 1879 entsprechen dürfte) der zu Band I gebundenen Nummern enthalten waren, in den für Band II vorgesehenen Nummern fortgesetzt wurden, jedoch entfernt und für spätere Bände verwendet werden sollen. So ist denn der Text in den einzusehenden Inhaltsverzeichnissen der *entrega 6^a* des zweiten und der *entrega 7^a* des dritten Bandes auch angeführt; nur in den entsprechenden *entregas* selbst wurde er entfernt, wodurch jedoch die ursprüngliche Publikationsform wenn nicht verfälscht, so doch verwischt wird. In seinem in Band I (1877-79) aufgenommenen Artikel "Cosmogonia azteca" verweist Gumesindo Mendoza explizit auf die in der gleichen Nummer publizierten *Anales de Cuauhtitlan* (vgl. S. 346). Bestätigt wird dies durch die Darlegungen Brintons in *Aboriginal American Authors* von 1883: "In 1879, the Museo Nacional de Mexico began in their *Anales* the publication of the original text, this time under still another title, the *Anales de Cuauhtitlan*, with two translations, that of Galicia, and a new one by Profs. G. Mendoza and Felipe Sanchez Solis. Up to the present time, 1883, the work is not completed; but its signal importance to ancient history and mythology is amply indicated by the part in type" (S. 26-27). Festzuhalten bleibt, dass als Fortsetzung konzipierte Teile der *Anales de Cuauhtitlan* bereits in den ersten *entregas* der vom mexikanischen Nationalmuseum publizierten Zeitschrift einsehbar waren (die oben angeführten Passagen befinden sich auf S. 21-22).

anderen Sterne und die Wolken bescheinenden bzw. blendenden Quetzalcóatl-Venus²³⁶² und dem Wirken der Sonne auch just das einfache und vielleicht gerade deswegen auffallende Bild der "nube negra" – in diesem Fall der eingeäscherten Toten – eingesetzt wird und im Zentrum gleich der ersten Spalte des indigenen Textes steht.²³⁶³ Durch die 'Wolkenschlange' Mixcóatl ist zudem in dem entsprechenden Abschnitt der *Anales* sowohl die Schlange als auch die Wolke präsent²³⁶⁴ und Letztere damit gleich doppelt.²³⁶⁵

Acosta gab immerhin zwei Beispiele für einen Astralphänomene beschreibenden Text oder Subtext an.²³⁶⁶ Jedoch wird nicht nur die "cíclica resurrección" Quetzalcóatls als Morgenstern im folgenden astronomischen Lebenszyklus, dem vieldiskutierten *óllin*, in Szene gesetzt, sondern auch dessen 'Begleitung' durch die Sonne:

[...] un muerto, que al calor de un astro puro,
De paso por la tierra, como un manto
De oro sintió sobre sus huesos tibios
El polvo de la tumba al sol radiante
Resucitó gozoso, vivió un día,
Y se volvió a morir.²³⁶⁷

Das zweite von Acosta angebrachte Beispiel war "Sin amores" entnommen: "Oh, pobre ánima mía, / Quemada al fuego de su propio día".²³⁶⁸ Neben der Assoziation von Feuer sowie Stern und Sonne ist in beiden Beispielen nun die Anspielung auf den Feuertod des (als historisch überlieferten) Quetzalcóatl sowie seine Asche und schon damit implizit auch auf Planet Venus überdeutlich gegeben²³⁶⁹ ("quemada", "fuego", "polvo" – gefolgt von der strahlenden Sonne).²³⁷⁰ Mehr noch: In einer an späterer

Schließlich fällt auch auf, dass Martí Sánchez Solís zum Adressaten des *Ismaelillo* auserkoren hatte.

²³⁶² Wie angemerkt, sind eventuell auch 'getötete' oder zeitweilig 'tote Sterne' angesprochen.

²³⁶³ Die schwarze Wolke erscheint jedoch auch in dem soeben angeführten, Herakles geltenden Fragment von 1881.

²³⁶⁴ Die Wolke charakterisiert Martí als allgemein der indigenen Kunst eigen: "No hay jarra de los indios de Puebla, por elemental y primitiva que sea, que no ostente, ya en barro rojo, ya en blanco, ramazones, raros caprichos, garras y alas, nubes y soles, trazados con líneas negras" ("Arte aborigen", *OCEN*, VIII, S. 330; vgl. auch "La Exposición Nacional", 10 de sept. 1876, *OCEC*, II, S. 251; "Una ojeada a la Exposición [I]", ebd., S. 220). In der Tat ist in den hier verwandten Arbeiten zur indigenen Kultur das Motiv der Wolke ein häufig besprochenes, und Mixcóatl war eine der Hauptgottheiten. Martí hatte offensichtlich generell eine gewisse Vorliebe für das Bild der Wolke, wobei sich Varianten herausarbeiten lassen: *nube(s)* 1) *negra(s)*, 2) *dormida(s)*, 3) *de oro*. 1) Die 'schwarze Wolke' kann wie dargelegt auf den Kontext des Quetzalcóatl-Mythos verweisen. 2) Die 'schlafende Wolke' tritt wiederholt als autochthones Motiv in Erscheinung; in der Sektion "América" der Fragmente ist ein entsprechender Entwurf abgedruckt: "si los valles, Arcadia / si los páramos, Bolívar / [...] si los despeñaderos, S. Martín / si las montañas, cambian / a la luz del Sol. / como el plumaje de los colibríes:—si se tiende la mano, / parece que se va a tocar el / dorso de los montes o las nu- / bes dormidas, perezosas [...]". In der offensichtlich für Juli 1894 und ein mexikanisches Publikum konzipierten Rede bringt Martí vor: "Vine luego a esta tierra, vi los montes violáceos de Orizaba, sus paisajes que serían egipcios si ya no fueran mexicanos, las nubes dormidas sobre los montes, el frío durazno creciendo al par del maíz fugaz; [...] y cantarán entonces los quetzales la libertad única [...] y brillarán con nuevo brillo los ojos negros del águila de México" (XXII, S. 25 u. 85). Für die Lyrik könnte "Flores del cielo" angebracht werden: "[...] en mi jardín, el cielo, / [...] buscaré, donde las nubes duermen / Amada, [...]" (VL, *PCEC*, I, S. 77). Hinsichtlich der auf den *Estudios indígenas* von Aristides Rojas basierenden Passage des Textes "El hombre antiguo de América" (1884, *OCEN*, VIII, S. 335) konnte im Rahmen der Metaphorik von "arco iris", "penacho", "camino de las almas" und "espíritu de las estrellas" fernerhin die Überschneidung oder Kombination von *nube* (Komet) und *sol dormido* (*sol que duerme, sol de noche*) konstatiert werden (vgl. Teil IV, Anm. 1529; *Estudios indígenas*, S. 80-82).

²³⁶⁵ Vgl. S. 7. Für Mixcóatl typisch sind *nube*, *estrellas*, *sierpe* – "nube [de estrellas] en forma de culebra" (Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 42).

²³⁶⁶ Vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 38.

²³⁶⁷ "Astro puro" (Herv. S.G.). "De paso por la tierra" ist in Kombination mit "astro" leicht als Reise, Weg, Lauf – also *óllin* – eines Sterns erkennbar.

²³⁶⁸ (Herv. S.G.).

²³⁶⁹ Dabei ist in Acostas "Apuntes" der Bezug zwischen Quetzalcóatl, Morgenstern und Scheiterhaufen kaum herausgearbeitet und vielmehr indirekt zu erschließen (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 33 u. 38).

²³⁷⁰ Die Gedichte zeichnen sich mitunter jedoch durch eine solch synthetische Dichte und Verknappung aus (Reduzierung auf ein Minimum an Zeichen), dass die angedeuteten mythologischen Geschehnisse eben nicht auf den ersten Blick erfassbar sind (mitunter jedoch anhand der von Martí vorgenommenen Streichungen 'überflüssiger' Sinn-Elemente rekonstruierbar werden). Man muss die um Quetzalcóatl gewobene(n) Geschichte(n) kennen. Würde man als Experiment das Fragment "Cenizas de Quetzalcoatl suben al cielo a manera de nubes coronadas por sus aves de brillante plumaje, de sus aves queridas de Tōtlān: y de entre ellas, el alma de Quetzalcoatl al cielo" vor einige Kompositionen des berühmten Lyrikers setzen, wäre durch eine paratextuelle Orientierung die Lesart von vornherein eine andere, d.h. eine, die indigene Bezüge bedenkt.

Stelle näher zu kommentierenden Legende sterben die Götter, insbesondere der Sohn des Quetzalcóatl (-Schöpfergottes), einen *Feuertod*, um sich zur Sonne (bzw. den Mond) zu verwandeln und die Welt zu erhellen: "Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte", rufen die Götter angesichts der verdunkelten Sonne aus. Mit Blick auf diese Tod- und Wiedergeburtmythen hielt Chavero nun fest: Quetzalcóatl

era la estrella de la mañana, la Vénus nahoa, que al *desaparecer* al levantarse el *dia*, deja brotar de la *lumbre* de nubes de púrpura y oro del Oriente el globo de *fuego* del *sol esplendoroso*.²³⁷¹

Daher die Erscheinung der Sonne als Sohn des Quetzalcóatl; "de allí el fingir que éste arrojó á su hijo en una gran *lumbre* para que de ella se levantara *astro* magnífico de luz que alumbrase con rayos de oro [...]" Wenn der in den *Anales de Cuauhtitlan* referierte Feuertod des Quetzalcóatl von Chavero denn als das Verschwinden des Morgensterns im *Feuer* der Sonne gewertet wurde, bleibt zu ergänzen:

[...] pero el sol se aproxima, la aurora convierte las nubes en una roja hoguera, y *Quetzalcoatl* se arroja en ella; es la estrella de la mañana que desaparece en las llamas del sol esplendoroso; y salen de la hoguera los pájaros mas hermosos: son las aves de los bosques que con trinos y gorgeos saludan el nuevo día. *Quetzalcoatl* muere, deja de ser la estrella de la mañana;²³⁷²

er stirbt und wird aus seiner Asche wiederauferstehen. Es kommt hinzu, dass, wie nochmals aufzunehmen sein wird, Knochen – analog zu Martí's "Astro puro" – im indigenen Symbolsystem als Zeichen von Tod und Wiedergeburt fungierten,²³⁷³ ein Zyklus, der hier also auf die 'Wiedergeburt' des astronomischen Körpers weist: "resucitó"/"se volvió a morir". Der Schädelknochen *cráneo* symbolisierte insbesondere Quetzalcóatl als Abendstern, so dass allein dieser als Zeichen der Venus und deren Lauf von 'Tod' und Wiedergeburt fungieren kann (neben der weißen "alba", der "luz de estrellas", dem "camino del sol", der Opferung und der nächtlichen Regeneration hatte Martí in "Águila blanca" denn "viento" und "cráneo" gesetzt, Letzteres ein Motiv, das die "huesos" des "Astro puro" als Variante erscheinen lässt²³⁷⁴). Deutlich greift in diesem Kontext zudem auch die eher allgemeine indigene Vorstellung des 'Untergangs' (oder der unsichtbaren Phase) eines Sterns, und zwar im Sinne eines (einstweiligen) 'Todes', der sich etwa als unterirdischer Aufenthalt in Mictlan, dem Reich der Toten oder dem "sepulcro dentro de la tierra",²³⁷⁵ gestaltet (was auf den täglichen 'Tod' der Sonne übertragbar ist).²³⁷⁶

Zur Prophezeiung der Rückkehr des 'historischen' Quetzalcóatls fasste Chavero zusammen: "La estrella que moría en su período de la tarde, debía aparecer por el Oriente en su período de la mañana: la tradición convirtió esto en una verdad y una profecía".²³⁷⁷ Überträgt man diese Interpretation auf die Legende des 'Todes' des 'historischen' Quetzalcóatl, der sich ja in die Venus verwandelte, ergibt sich Folgendes: Der Held der Morgendämmerung ist nicht historisch, sondern ein Stern, und als dieser wendet er sich gen Osten, zur aufgehenden Sonne, da diese seine Präsenz als Morgenstern fordert:

[...] en su período vespertino desaparece y se hunde en la tierra [...]; en el matutino se pierde en el mar [...] cuando

²³⁷¹ "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 377 (Herv. S.G.).

²³⁷² Chavero in Robelo, *Diccionario*, S. 376.

²³⁷³ Wie obige Passagen bereits implizieren, konnten die *cenizas* ähnliche Inhalte generieren: Chavero führt daher eine Legende an, nach der im Anschluss an das Zeitalter *Sol de fuego* die Menschen aus Metallen und *cenizas* neu erschaffen wurden (vgl. Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 372; Robelo, *Diccionario*, S. 481).

²³⁷⁴ Wie im Kontext von "Águila blanca" angesprochen wurde, verwendeten die mexikanischen Indios als Zeichen des Laufes (*óllin*) der Quetzalcóatl-Venus neben dem des Schädelknochens (*miquiztli*-Quetzalcóatl) das des Windes (*ehecatli*-Quetzalcóatl).

²³⁷⁵ So Chavero, in Robelo, *Diccionario*, S. 376. Es ist ein solcher Vorstellungsrahmen, der den Abendstern die Toten in das 'unterirdische Grab' Mictlan begleiten lässt.

²³⁷⁶ Zu den Mondperioden konnte daher Chavero festhalten: "[...] el tiempo en que el astro alumbraba, y el otro la época en que se duerme ó muere [...]" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 14).

²³⁷⁷ Ebd., S. 24; vgl. auch Chaveros *El último Quetzalcóatl* [1978], S. 58-62, jene Studie, die ursprünglich 1880 als Appendix in Diego Durán's *Historia de las Indias de Nueva España* erschien.

termina su período vespertino se oculta en la tierra [...]; pero la estrella no muere, dentro del año solar vuelve á aparecer por el lado del agua, por el Oriente; [...] y se emprende nueva lucha entre los dioses,²³⁷⁸ hasta que el sol concluye su espléndida carrera, y queda vencida la estrella.²³⁷⁹

Die Legende des Weggangs und der Wiederkehr Quetzalcóatl entspricht also dem Lauf, dem *opanóllin* der Venus. Nach einem solchen Schema gilt analog für die Sonne: "En la noche, el sol, al hundirse en la tierra, se convierte en Mictlantecutli, señor de los muertos".²³⁸⁰ Beide, Quetzalcóatl-Morgenstern und Sonne, werden überdies zu Tagesanbruch im Osten neu geboren. Eine letzte semantische Schicht scheint in "Astro puro" angedeutet zu sein, wenn – 'Tod' und Mictlan bilden die Stichworte – es just der Gott Quetzalcóatl (als Xolotl) war, der im Rahmen jener bereits angesprochenen und einmal mehr an die Knochen gebundenen kosmogonischen Schöpfungs- bzw. Wiedergeburtsthematik im unterirdischen Reich der Toten die zur Schöpfung neuer Menschen benötigten Knochen entwendete, welche von der 'Schlangenfrau' zermahlen und damit zu *polvo* wurden.²³⁸¹ Zusätzliche Verbindungen entstehen, bedenkt man mit Chavero, dass *tonalli*, "el día", automatisch auf Tonatiuh, die Sonne, verweist²³⁸² und diese den morgendlichen 'Tod' der Venus verursacht.²³⁸³ Ist nun in Martí Gedichten eine solche Astralebene auszumachen, folgt der Kubaner darin lediglich den mythologischen Regeln und Codes der indigenen Vorgaben. Für den Leser erkennbar wird diese Ebene ganz automatisch durch eine nähere Auseinandersetzung mit den indianischen Überlieferungen. Gerade in den Arbeiten Chaveros treten die in zahlreichen indigenen Mythen implizierten Astralaspekte überdeutlich zutage, wenn folgende Prämisse zugrunde gelegt wird: "[...] desde el momento en que comprendí que los personajes míticos de los nahoas, simbolizaban siempre alguna idea astronómica."²³⁸⁴

9. DAS GEOPFERTE, HERAUSGERISSENE, EMPORSTEIGENDE HERZ UND DER WEG DER SONNE

Wenn das geopferete, herausgerissene Herz in Martí Kompositionen unter Umständen auch nur implizit enthalten bzw. 'übersprungen' sein mag, kann es, wie es der in "Águila blanca" thematisierte blutige Vorgang zeigte, ebenso 'unverblümt' und geradezu brutal ausgesprochen werden: "[...] mi águila blanca / [...] camino del sol emprende el vuelo. / [...] el bárbaro verdugo / De un nuevo golpe de puñal le quiebra / El fuerte corazón cada mañana." Doch Martí dringt noch weiter in das 'Herz' des Opferritus und die untrennbar darin eingebettete indianische Heliolatrie ein. Denn in "Hervor de espíritu" (immer wieder auch das Element Feuer) formuliert er noch klarer:

¡Plegar al libro el alma sobrehumana
Y el alma ardiente a la cadena fría!

²³⁷⁸ Venus und Sonne.

²³⁷⁹ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S. 26; vgl. auch *Ensayo arqueológico*, S. 31-33. Das Zitat verdeutlicht die an Sonne und Venus gekoppelte Semantik von Kampf oder Krieg, wie sie in Martí "Águila blanca" über Sonne, Sterne und "espada" hergestellt wurde.

²³⁸⁰ Nach Chavero, z.B. in Robelo, *Diccionario*, S. 102. "Tierra" und "sol"/"astro", "resucitó" und "se volvió a morir" beinhalten in "Astro puro" den Bezug von 'oben' und 'unten' sowie die zyklische Wiederkehr.

²³⁸¹ Das gleiche galt für die Knochen von Hunahpú und Ixbalanqué – später Sonne und Mond.

²³⁸² Für das Maya gab Brinton *kin* an: "sun, day, time" (*Maya Chronicles*, S. 51). In den *Anales de Cuauhtitlan* erscheint *itonal* als "un día, un sol" (S. 32). Das von Martí gestzte "día" ließe sich also auch durch 'Sonne' übersetzen.

²³⁸³ Vgl. *Ensayo arqueológico*, S. 41. Siehe auch Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 221: "[...] at the distance of a day's journey, your man already waits, [...] the bearded one [...]: Tlahuizcalpantecuhtli [Venus; Morgenstern]. Time is growing closer; the hour is coming. The humanity of the new sun [day?] has been born."

²³⁸⁴ *Ensayo arqueológico*, S. 35. Zusammengelesen verdichten sich in den Kompositionen Martí also folgende Elemente zum Komplex der Quetzalcóatl-Venus: "sin sol" – "Flor"/"seno" – "sacó [...] su propio corazón" – "vientos"/"su voz sagrada" – "estrella" – "que alumbra y mata"; "alma desceñida" = "estrella" = "corazón" ("seno"); in Kombination mit den Vögeln sowie kotextuell das Thema des Scheiterhaufens implizierend: "cenizas" = "carbón" = "nube" = "alma" = "corazón" ("al cielo"); "corazón" – "sierpe" – "hoguera"; "fuego" – "negro carbón" – "un alma" – "con alas"; die mit "estrella" und "sol" kombinierten Farben Schwarz und Rot; "pálida estrella" – "a su paso la sombra" – "al sol que las hiere / Las nubes negras"; "astro" – "de paso por la tierra" – "huesos"/"polvo" – "sol" – "resucitó" – "se volvió a morir" – "día"; "quemada al fuego" – "su propio día". Konzipiert als *eine* Komposition, wäre dieser Komplex in Gänze ausformuliert gewesen.

Así, encerrada un águila
 En un místico cuerpo de paloma²³⁸⁵
 La garra ruda ciega movería
 Y en el círculo estrecho
 Del golpe propio desgarrado el pecho
 Con el ala enclavada moriría.²³⁸⁶

Der beinahe spielerische Umgang Martí mit diesen Motiven deutet ohnehin auf eine ausgeprägte, geradezu natürliche Vertrautheit des Kubaners mit den indianischen Kosmogonien. Vergessen wir darüber hinaus auch nicht, dass er laut eigener Aussage während der Lektüre des *Popol Vuh* den Eindruck hatte, nicht weniger als die 'Milch des Lebens' zu trinken;²³⁸⁷ und vergessen wir ebenso wenig, dass er im Rahmen seiner in der New Yorker Lenox-Bibliothek ganz *gezielt* angestellten Studien zur indigenen Geschichte Amerikas in den Kodizes und Manuskripten mit "manos filiales y avaras" blätterte:

Iba pensando en la bibl. de Lennox [sic!], que queda cerca, [...] iba pensando en los códices y pergaminos de historia de América que suelo hojear en la biblioteca con manos filiales y avaras: ¡quién tuviera en los dedos mangas de fraile, para que se colaran por ellos sin ser vistos, como las limosnas de los fieles, aquellos libros amados! [...] para *llevarme pegadas a los vestidos* aquellas crónicas donde humea sangre caliente, y rechinan las junturas de las corazas!²³⁸⁸

Das indigene Blut gerät zum in seine Kleidung eingeschriebenen Zeichen. Insbesondere der Nachvollzug der Opferung lag Martí 'am Herzen': "cómo se contraen los miembros de los que expiraban sobre la piedra de los sacrificios".²³⁸⁹

Ein in seinen Fragmenten (Nr. 181) zu findender, noch ein wenig 'stammelnder' Gedichtentwurf variiert das Herzthema und gestaltet es über die Kombination mit der Astralebene und einer Auffassung des Lebens als Kampf sowie allgemeineren negativen, profanen und niederen (eventuell auch autobiografischen) Aspekten des Lebens zu einer mehrere Zeitebenen umfassenden Komposition aus. Gleich am geradewegs als Lesevorgabe zu verstehenden Eingangsvers wird die Semantik von Opferung festgemacht, denn *teocalli*, abzuleiten von *teotl*=Gott und *calli*=Haus, war eine Bezeichnung für die indianischen Pyramiden, die auch Ort des Opfergeschehens waren²³⁹⁰. Xochicalco wiederum repräsentierte eines der zentralen, im Jahrhundert Martí diskutierten Themen.²³⁹¹ Das Element "Xochi"

²³⁸⁵ Der 'mystische Körper' mag hier auf (auch) europäisch verwurzelte Vorstellungen deuten. Dennoch, so ist hier zunächst allgemein zu vermerken, war bzw. ist die Taube ein in Mexiko durchaus beheimatetes Tier (vgl. Sánchez, J., "Glosario", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 2ª [1883] S. 62; *Anales de Cuauhtitlan*, S. 70; Robelo, *Diccionario*, S. 810).

²³⁸⁶ *VV, PCEC*, II, S. 164 (Herv. S.G.).

²³⁸⁷ Vgl. *Fragmentos, OCEC*, XXII, S. 285.

²³⁸⁸ Ebd., S. 253 (Herv. S.G.).

²³⁸⁹ "Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: *RU*, 29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 141. Die bekanntesten *Piedras de los sacrificios* dürften damals der *Cuauhxicalli de Tizoc* sowie die *Piedra del Sol* gewesen sein (Orozco y Berra, Chavero).

²³⁹⁰ In einem dem Dekolonisationsansatz zuzurechnenden und den Poeten *Nuestra América* geltenden Aufruf zur "cruzada de unión y de resurrección" führt Martí als positives Beispiel der Wiederbelebung ignoriertes, vergessener, also indigener Elemente unter anderem José Peón Contreras an: "[...] mi amigo muy querido, el que todo lo hace bueno y tanto hace, [...] el que habla al fin de la Noche Triste y del Teocalli [...]" ("Poesía dramática americana", *OCEC*, V, S. 228; siehe auch *OCEC*, IV, S. 237). Neben dem in "Un viaje a México" angeführten "teocalli santo" nennt Martí in "Curiosidades americanas" von 1888 die "semejanza de los teocallis de México con los templos de Belus en Asiria y Fenicia" (*EEU*, S. 1238 u. 1113). Schließlich spricht "Heredia" 1889 die "sacrificios" der "teocalis" an (*OCEC*, V, S. 175).

²³⁹¹ Die im Distrikt von Cuernavaca gelegene Stätte Xochicalco bildete spätestens ab dem Ende des 18. Jahrhunderts Gegenstand mexikanischer Forschungen. Schon 1790 publizierte der Mexikaner José Antonio de Alzate eine bebilderte Monografie zu dieser Stätte, die zu den wichtigsten Dokumenten des mexikanischen 18. Jahrhunderts gehört (vgl. hierzu Alcina Franch, *Arqueólogos y anticuarios*, S. 113-117, 127-134 u. 201ff.). Die Xochicalco angehenden Daten von Alzate wurden später dann auch von Humboldt veröffentlicht, der zudem die Orte Cholula und Mitla besprach (vgl. ebd.). Des Weiteren werden mit Xochicalco (sowie Palenque, Mitla, Monte Albán) der Spanier Guillermo Dupaix (*Viajes de Guillermo Dupaix sobre las antigüedades mexicanas. The monuments of New Spain*, in: Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, vols. IV, V u. VI, London 1830/31; franz. Ausgabe 1834-44) und der Mexikaner Pedro José Márquez verbunden, der als Erster die These vertrat, das Monument sei (vor allem) ein Tempel und dessen *Due antichi monumenti di architettura messicana. Papanitla e Xochicalco* (Rom 1804) von Francisco del Paso y Troncoso wiederum für die *Anales del Museo* übersetzt wurde (u.a. t. III, entr. 3ª [1883], S.76-86). Von den in dieser Arbeit besprochenen Autoren haben sich zudem Orozco y Berra, Chavero und Robelo zum Komplex Xochicalco geäußert (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 793ff.). Wie "Ruinas indias" und den "Antigüedades mexicanas" zu entnehmen ist (vgl. *OCEC*, XVIII, S. 385 u. VIII, S. 327), kannte Martí u.a. Studien zu Xochicalco, Cholula, Mitla, Palenque und Tula. Selbst die Ausgrabungen von del Río und Guillermo Dupaix waren ihm geläufig (vgl. "Antigüedades de Centroamérica" von 1884, in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S.

anderer Gedichte bereits zu konstatierenden tragenden Komponenten gestaltet. Schon die Präsenz der Sonne und der "alas" evoziert den Adler:

Pero me sacudo el polvo, y noto que cae como chispas de luz.
 Me abro el pecho de noche, y veo que llevo dentro el sol.²⁴⁰⁰
 Sajado, vino con las alas rotas
 Y arrastrado por el suelo, como en lucha vencido,
 Al pie la cadena.²⁴⁰¹
 El pensador, mira como aterrado,
 Por el * de su cara:
 El rostro triste la mirada le abrasa:
 A uno le parece una luz que expira...
 Una fiera le parece a otro que pasa,²⁴⁰²

inverso

converso
 reverso
 terso
 universo

al amanecer.
 Rebosa en sí; siendo la dicha de la luz
 , brilla y saluda
 La casta soledad, madre del verso.²⁴⁰³

noche

En el *reposo* engendra al Universo

amanecer²⁴⁰⁴.

Mehrere Ebenen sind hier auszumachen: Wiederholt lässt Martí auch in sein im engeren Sinn lyrisches Œuvre sein philosophisch begründetes Postulat des Universums einfließen, welches in diesem Beispiel als indirekter Bezugspunkt mitschwingt. Auf der anderen Seite ist dieses im Obigen eingebunden in semantische Komponenten des Opfergeschehens wie den *teocalli*, das geöffnete Herz, das Feuer und die Sonne.²⁴⁰⁵ So lässt sich im Rahmen dieser Verwebung philosophischer Grundthemen und indigener Denkinhalte durchaus ein Bezug zu (in der Sprache der Kommentatoren gehaltenen) Umschreibungen wie der folgenden herstellen: "O Sol, el fuego ha nacido de tí, eres tú que sacas todo tu brillo, tú eres el ojo, la luz y la vida del Universo."²⁴⁰⁶

Nicht nur sind Sonne und Brust/Herz zum wiederholten Male miteinander verschränkt; ebenso durchwirkt diese Komposition noch einmal die schon in "Águila blanca" inbegriffene (sowie durch an den "sol negro" gebundene indigene Bedeutungen verstärkte) Assoziation von Nacht und Sonne (hier: "abro el pecho de noche", "dentro el sol"),²⁴⁰⁷ welche in die Szene des ersten Abschnitts als 'Nachtsonne' und

²⁴⁰⁰ Eine solche Art von 'Sonne' scheint es mir auch zu sein, die Martí in "Nuestra América" evoziert: "Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones. [...] Con los hábitos monárquicos, y el Sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur" (*OCEN*, VI, S. 18). Die Verbindung von *Sol* und *pecho/seno/corazón* hat Martí geradezu obsessiv eingesetzt, wie spätestens an dieser Stelle deutlich wird.

²⁴⁰¹ Elemente wie "cadena" und "arrastrado por el suelo, como en lucha vencido" mögen sowohl auf die mitschwingende Ebene des Lebenskampfes verweisen, als auch Xochicalco selbst, lag die Stätte doch in der Tat zu Füßen einer Bergkette, wie den diesbezüglichen den *Anales del Museo* beigefügten Zeichnungen zu entnehmen ist (Dupaix, Márquez; vgl. *Anales del Museo*, t. III, entr. 3a [1883], S. 75-76): "como el teocalli de Xochicalco" – "al pie la cadena".

²⁴⁰² Auffällig ist zudem die Verbindung von Sonne, Licht und "fiera".

²⁴⁰³ Diese Zeile bildet den letzten Vers von "La noche es la propicia" (in *OCEN: Flores del destierro*, XVI, S. 246). Durch die im obigen Entwurf hergestellten Bezüge scheint mir "soledad" eine Begrifflichkeit wie 'Sonnentum' zu beinhalten.

²⁴⁰⁴ *Fragments*, *OCEN*, XXII, S. 106-107 (Herv. S.G.).

²⁴⁰⁵ Ähnliches gilt für ein Element wie "alas rotas": Es kann zunächst und auf einer ersten Ebene als Hinweis auf die Kämpfe des Lebens und die daraus resultierende Erschöpfung gelesen werden. Der Kontext des Gedichtes jedoch überschreibt es mit indigenen Merkmalen.

²⁴⁰⁶ Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S 34; möglicherweise zitiert aus Durán, Kap. 87. Die Parallelisierung von Sonne und Auge tritt hier noch einmal deutlich hervor. Im nachfolgenden Passus geht Mendoza auch auf die Vorstellung der Nachtsonne ein.

²⁴⁰⁷ Durch die der *PCEC* entnommene Variante sind für den oben angeführten Entwurf zusätzlich die Komponenten "tristeza" und "alas" gegeben (Erstere zudem verstärkt durch "rostro triste"), wodurch ein motivisches Netz entsteht, welches mit

Regenerationsprinzip einbricht ("polvo", "chispas de luz", "sol") und in die anschließende Wendung hin zum Übergang von der Nacht zum (tatsächlichen) Sonnenaufgang ausläuft. Die Sonne der Nacht wird zu der des Tages, des Morgens. Diese Thematik des astralphenomenologischen Laufes *óllin* – wie sie bezüglich "Astro puro" und "Águila blanca" schon für die Venus oder auch die Sonne festgestellt werden konnte – wird deutlicher durch den Bezug ebendieser Nacht-Sonne, der Nacht als "reposito" und der Lichtwerdung des "amanecer", welche als (Wieder-)Geburt (hier: "engendra"; "Águila blanca": "nace"²⁴⁰⁸) der (Tag-) Sonne und damit des "Universo"²⁴⁰⁹ inszeniert und als den Tod (sowie das 'Unten') aufhebend den "alas rotas" – "arrastrado por el suelo, como en *lucha vencido*"²⁴¹⁰ – als Aszensionsprinzip zugeordnet wird. Denn durch diesen Bezug wird das Indigene daran klar: Es ist die Nacht, die "en el reposo" die Sonne, den Morgen hervorbringt, gebärt. Während im indigenen System das Licht, die aufgehende Sonne auf den Osten und damit deren (Wieder-)Geburt verweisen, bildet der Begriff "reposito" geradezu ein Synonym für die Nacht, den Westen und das Ausruhen der Sonne²⁴¹¹: "'There is a Tulan', 'where the sun rises, [...] and another where the *sun* *reposes*, and thence came we; [...]"', so die bei Brasseur de Bourbourg tradierte, alt-mexikanische Formulierung.²⁴¹² "The west, as the grave of the heavenly luminaries, or rather as their goal and place of *repose*, brings with it thoughts of sleep, of *death*, of tranquility, of rest from labour"²⁴¹³ – so Brintons Kommentar zu solchen gewissermaßen im 'Weg der Sonne' wurzelnden Vorstellungen.²⁴¹⁴

Wenn schon eines der kennzeichnenden Argumente der Nahuatl-Kosmogonien, nach welchem die heliophilen Herzopferungen der Erhaltung und dem Gleichgewicht des Universums dienten, in

dem des "Águila blanca" korrespondiert: "Brilla el sol", "cada noche en mi alma", "Al alba universal las alas tiende", "golpe de puñal", "le quiebra / El fuerte corazón", "noche, sol del triste, amable seno". Auch das Wechselspiel von Tag und Nacht weist deutliche Parallelen auf. "Alas rotas" sowie die Nähe zum Boden, zur Erde impliziert "Águila blanca", wenn es heißt: "por entre pies, ensangrentada, rota". Beide Kompositionen laufen auf die Idee des Universums hinaus; "alba universal" wird in Fragment 181 ersetzt durch "universo / al amanecer" bzw. "engendra al Universo / amanecer". Dies ist der Weg der Sonne – der "camino del Sol", wie ihn "Águila blanca" textualisiert. Parallelen zu "Astro puro" (und anderen Gedichten) ergeben sich über das Todes- und Wiedergeburtsthema, die Lichtmetaphorik den Sonnenaufgang sowie die Motive "sol" und "polvo".

²⁴⁰⁸ Die Erde dürfte hier implizit mitzudenken sein, erfolgt doch die Geburt der Sonne und des Tagesanbruchs 'aus der Erde heraus'. Jeden Morgen gebärt die Erde oder Erdgöttin Coatlicue bei Sonnenaufgang ihren Sohn, das Sonnenwesen Huitzilopochtli.

²⁴⁰⁹ Auffällig (insofern im Gedicht am Rande der "poeta" erscheint) ist auch die Multiplizierung des 'Verses' in "universo", "converso" etc.

²⁴¹⁰ Den im Lauf von Venus und Sonne sowie der morgendlichen Lichtwerdung implizierten *Kampf* zwischen den beiden Sternen (oder auch Göttern) hatte Chavero folgendermaßen umschrieben: "[...] en su periodo vespertino desaparece y se hunde en la tierra [...]; en el matutino se pierde en el mar [...]; pero la estrella no muere, dentro del año solar vuelve a aparecer por el lado del agua, por el Oriente; [...] y se emprende nueva *lucha* entre los dioses, hasta que el sol concluye su espléndida carrera, y queda *vencida la estrella*" ("La Piedra del Sol", entr. 1^a [1882], S. 26; vgl. auch *Ensayo arqueológico*, S. 31-33 [Herv. S.G.]; Brinton, *Maya Chronicles*, S. 112). Eine indigen verankerte Lesart legt jedoch insbesondere Folgendes nahe: Es waren die im *Kampf Besiegten*, deren Herzen im bzw. auf dem *teocalli* der Sonne geopfert wurden.

²⁴¹¹ Dieser indigen besetzte Bezug von Osten-Westen ist schon allein den sich durch das 19. Jahrhundert ziehenden Diskussionen um das *nahui óllin* immanent. Die Wind- oder Himmelsrichtungen spielten zudem auch in den Arbeiten zu Xochicalco eine zentrale Rolle.

²⁴¹² *Memorial de Tecpan Atitlan*, in: "*Hist. du Mexique*", S. 167; zitiert nach Brinton, *MNW*, S. 91 (Herv. S.G.).

²⁴¹³ Ebd., S. 94 (Herv. S.G.).

²⁴¹⁴ Nach dem Analogieprinzip sind nach Brinton aus dem 'Weg der Sonne' auch Vorstellungen zu dem der Seelen abzuleiten. Die Menschen folgen in ihrem Lebenszyklus dem Lauf der Sonne: "[...] the spirit goes the way the sun goes, to the west [...]", lautet denn ein weiteres indigenes Zitat (ebd., S. 95). So kann dem Osten als Ort der Geburt der Sonne der Westen als Ort des Ausruhens der Seelen (der Sonne, des Lichts) hinzugefügt werden. Auch eine bereits im Zusammenhang mit dem "lugar por donde nace el Sol" angeführte Zitation aus den martianischen *Obras* verweist in diesem Sinn auf die Idee des Ausruhens, wenn von den Azteken berichtet wird: "[...] después, dirigiéndose al Sol mismo, le suplicaban que pusiera fin a su mísera vida, y los dejara ir a gozar del *descanso* que esperaban hallar junto a su dios Quetzalcóatl" (*Fragmentos*, XXII, S. 186 [Herv. S.G.]). Zwar anders perspektiviert, assoziiert "Arte aborigen" dennoch den Tod mit dem Ausruhen: "En la del hombre [...] figura que adornó acaso un sepulcro, se veía la afable sonrisa de un espíritu que se exhala satisfecho, y el *reposito* aún tibio de la muerte nueva" (1884, *OCEN*, VIII, S. 330 [Herv. S.G.]). Dieser thematische Komplex des *reposito* verdichtet (und erweitert) sich fernerhin durch den bereits angeführten Eintrag, welcher – wiederum dem Analogieprinzip des *Versus uni* unterstellt – nicht nur auf den Bezug von *Mitologías Americanas* und *Todas las Mitologías* verweist, sondern diesen bereits impliziert: "Del hombre: Herakles, Dios del Sol" – "Va Herakles por el cielo. Envuelto en llamas que le sirven de alas, en su camino al *reposito*, como los dolores a los hombres, en el camino a la muerte" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 161-162 [Herv. S.G.]).

Martís Poesie festgestellt werden konnte, ist insbesondere zu betonen, dass – wie etwa auch durch "Me abro el pecho de noche, y veo que llevo dentro el sol" angedeutet – das Blut und das damit assoziierte Herz im aztekischen Opferkult dem 'Ernähren der Sonne' diene.²⁴¹⁵ Das Herz war die Nahrung, das Blut der Trank der Sonne. So fordern im *Popol Vuh* Götter wie Urahnin und Urahn, Tepëu und Gucumátz (die Entsprechung von Quetzalcóatl), wiederholt die Schöpfung von Menschen, die sie *ernähren* und erhalten.²⁴¹⁶ In der "Piedra del Sol" von Alfredo Chaverro werden die geopfert Krieger von 'der Sonne' (bzw. der "casa del sol")²⁴¹⁷ empfangen, woraufhin sie in den ewiglichen Genuss der Sonne und 'niemals verwelkender Blumen' einer "gran suavidad" gelangen: "para esto los enviasteis á este mundo, para que con su carne [cuerpo] y con su sangre, den de comer al sol y á la tierra".²⁴¹⁸ Im Zusammenhang mit dem "viajero del cielo", der auf einer ersten Ebene einem Stern gleichkommt, ist nun in "Musa traviesa" zunächst zu lesen:

Mi musa? Es un diablillo,
Con alas de ángel
[...]
Me entro en nubes rosadas,
Bajo a hondos mares,
Y en los senes eternos
Hago viajes [...].

Der hier entstehende Eindruck, es handle sich bei dieser Einblendung ebenso wie schon in anderen Beispielen um eine lyrisch verkürzte Umsetzung des Laufs, der Reise, des *óllin* der Sonne (Auf- und Untergang) oder eher noch der Quetzalcóatl-Venus und damit um die Ebene eines Astralphänomens – einsetzend mit der Morgendämmerung²⁴¹⁹, dem Lauf in Richtung Meer folgend, endend mit dem Eintauchen –, mag zunächst durch der Venus geltende Erläuterungen wie die Chaveros des *Códice Vaticano* bekräftigt sein: "En el *Códice Vaticano* está en medio de las nubes rosadas de la aurora como estrella de la mañana"²⁴²⁰. Auf einer weiteren Zeichnung des Kodex erscheint Quetzalcóatl-*estrella* "en el cielo azul y rosado de la aurora, que renace como estrella de la mañana".²⁴²¹ Neben der wörtlichen Übereinstimmung der "nubes rosadas" werden die Farben Rot und Blau ("Musa traviesa": "rosadas", "mares") in einer der *Edición Crítica* zu entnehmenden Variante *en passant* nochmals

²⁴¹⁵ Darauf verwies schon Acosta: "Recordemos que la misión de la sangre en el ritual azteca era alimentar al sol". Dabei führte er unter anderem einen "Crin hirsuta" entnommenen Auszug an, der zwar die Tötung eines Tieres thematisiert, das Ausbluten jedoch – vergleichbar mit dem sich zur Sonne erhebenden "cadáver indio" der *Versos libres* – als zum Himmel aufsteigend umdeutet: "[...] Que como crin hirsuta de espantado / Caballo que en los troncos secos mira / Garras y dientes de tremendo lobo, / Mi destrozado verso se levanta...? / Sí; pero se levanta! —a la manera / Como cuando el puñal se hunde en el cuello / De la res, sube al cielo hilo de sangre:— / [...]" (VL, PCEC, I, S. 99; "Simbolismo náhuatl", S. 38). Zwei ebenfalls in diesem Sinne von Acosta angeführte Zeilen – "Ved como rueda / La sangre de mi herida" – entsprechen dem Titel "A los espacios". Es ist die Verbindung von Blut und "espacios", die hier den indigenen Rahmen deutlicher evoziert, jedoch nochmals Anlass zu einem Vergleich gibt: "Va Herakles por el cielo. [...] Sonríe tristemente, como quien acaba de perder gran suma de sangre" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 161).

²⁴¹⁶ *Buch des Rates*, etwa S. 33 u. 34. Wenn nach Brinton in mexikanischen Mythologien die Menschheit ohne die Sonne zu einer Form von Dunkelheit verdammt ist, die nur durch Menschenopfer vermieden werden kann, greift dies dennoch zu kurz (vgl. Brinton, *MNW*, S. 141).

²⁴¹⁷ Und auch der Erde; nach Sahagún. Sonne und Erde erscheinen wiederum als "alimentadores de nuestra carne".

²⁴¹⁸ Nach Sahagún, *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 20 u. 21. Diese typische Verbindung von Opferung und Nahrung konnte auch anhand von einer Konzeption wie 'Hunger' aus Martís Lyrik herausgefiltert werden: "Otros de lirio [flor=Herz, Seele] y sangre se alimenten" (VL, PCEC, I, S. 71) – "[...] esta cansada veste / Que me encinta y engrilla [...] / Como con sierpes,— y en mi alma [Seele=Herz=flor vs. cuerpo] sacian / Su hambre, [...]", was deutlich auf den Hunger der Schlangenfrau Cihuacóatl deutete (VL, PCEC, I, S. 77). Dieses Thema wird noch einmal aufzunehmen sein.

²⁴¹⁹ Ein Segment wie "Al alba universal las alas tiende" wurde in "Águila blanca" durch "nace el mundo" komplettiert.

²⁴²⁰ Robelo, *Diccionario*, S. 385.

²⁴²¹ Ebd., S. 659. Wenn zudem in indigenen Kodizes das Feuer in roten und blauen Flammen gezeichnet wurde, mag nochmals ergänzt sein, dass Chaverro die in den *Anales de Cuauhtitlan* präsentierte Variante des Opfertodes der Quetzalcóatl-Venus als ihr Eintauchen in das Feuer der Morgenröte beschrieb: "pero el sol se aproxima, la aurora convierte las nubes en una roja hoguera, y Quetzalcoatl se arroja en ella; es la estrella de la mañana que desaparece en las llamas del sol esplendoroso; [...] pero de las cenizas de su corazón brota el lucero" und wird sich als Abendstern erneut zeigen (ebd., S. 376). Im Kontext des Kalendersystems fällt die Beschreibung des *óllin* (*ritual Vaticano*) folgendermaßen aus: "[...] está el óllin con los brazos unidos, [...] la mitad superior roja, la inferior azul, y ambos extremos amarillos" ("Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 16).

aufgenommen.²⁴²²

Folgen wir dem astronomischen Schema, geht Quetzalcóatl-*estrella* – der 'Sonnenträger' – als Morgenstern vor dem Sonnenaufgang auf, als Abendstern erscheint Venus dem Auge mit dem Sonnenuntergang, der *óllin* richtet sich gen Horizont oder gen Meer– "bajo a hondos mares", "hago viajes": "[...] muerta la estrella de la tarde [...] que renace como estrella de la mañana; y como de la combinación del movimiento del sol y de los dos de la estrella nació el admirable calendario tolteca [...]."²⁴²³ Im Hinblick auf die Sonne greift das Schema der den Taghimmel erleuchtenden und erwärmenden Tonatiuh-Sonne, welche abends als Tzontémoc²⁴²⁴ bzw. 'sich in Richtung Erde bewogender' *tlalchitonatiuh* am Horizont in der Erde oder als *Atlahua* im Meer versinkt.²⁴²⁵ Schon aus diesen Verhältnissen ergibt sich die Kombination von aszendierender und deszendierender Bewegung, Aufgang und Untergang. Diese beiden Bewegungen, welche letztlich in einen Kreislauf münden, stellen jedoch die Stütze des gesamten Gedichts und können anhand folgender Elemente festgemacht werden: "Bajo a hondos mares", "andar heridos / Muy largo valle", "¡No en tierra!" – "sus talleres / La luz les abre", "virtiese al aire", "Alas me nacen", "De águilas diminutas / Puéblase el aire", "las ideas, que ascienden", "Surgir radiante". Die "senes eternos" wären mithin ein Ausdruck für den "espacio", den Himmel, den Kosmos. "De paso por la tierra", wie es zum "Astro puro" hieß, oder der "camino del sol" des 'weißen Adlers' wären in dieser Lesart durch die "senes eternos" des Himmelsgewölbes und die 'Reise' ersetzt.²⁴²⁶ Analog zur 'ewigen Nacht' der sich in die Nacht-Sonne transformierenden Sonne des "Águila blanca" indiziert in diesem Beispiel "eternos" den Aspekt des Zyklischen, stets Wiederkehrenden, immer Seienden.

Durch das Licht, das Strahlen und den "viajero del cielo" tritt (auch) in "Musa traviesa" deutlich der an das herausgerissene Herz – im Nahuatl *yopico*²⁴²⁷, aber auch *cuauhnochtli*="tunas de las águilas"²⁴²⁸ genannt – und das Blut gebundene Solarkomplex hervor. Astralebene und Opfergeschehen überschneiden sich einmal mehr:²⁴²⁹

Y en los talleres huelgo
De la luz madre.²⁴³⁰

²⁴²² "Y enrojeczo y azulo / Corruptas carnes" auf (*IS, PCEC*, I, S. 49). Für indigene Überlieferungen würde wiederum gelten, dass der Begriff *carne* in Übersetzungen recht häufig fällt (zu *carne/cuerpo* siehe auch *Anales de Cuauhtitlan*, S. 18).

²⁴²³ Chavero, *Códice Vaticano*, in: Robelo, *Diccionario*, S. 659.

²⁴²⁴ Die astronomischen Komponenten des Tzontémoc referierend, bezieht Chavero sich unter anderem auf im *Museo Nacional de México* ausgestellte Figuren, hauptsächlich auf einen Fund aus Tuxpan, die "Piedra de Tuxpan" (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 704-705). Eine der bereits angeführten Notizen Martís mag hier einen Zusammenhang implizieren: "Pipas de piedra, y entre ellas una de barro de figura muy curiosa, circundada por una serpiente. — el pájaro, tan usado en todos sus ornamentos—Massive slab of volcanic rock of Tuxpan—15 figs.—" (*Fragmentos, OCEN*, XXII, Ebd., S. 257).

²⁴²⁵ Mit "el dueño de las aguas" kommt ein weiterer, für Tzontémoc verwandter Begriff hinzu: "Nombre que daban al sol, bajo el nombre de *Tzontemoc*, aludiendo á que el sol se sumerge en las aguas, en el océano, cuando se pierde en el Poniente" (Robelo, *Diccionario*, S. 19). Auf diese (je nach Standpunkt des Betrachters) im Meer versinkende Sonne spielt auch Chavero mit *atemoztli*, "la bajada del sol", an (ebd., S. 16).

²⁴²⁶ "De paso por la tierra" konnte hinsichtlich des "Astro puro" als Astrallauf, als *óllin* der Venus (*opanóllin*) gelesen werden. Intratextuell ergibt sich also eine Analogie von "paso", "viajes" und "camino".

²⁴²⁷ Offensichtlich von "yollo^{tl}, heart, and pi, to tear out" (*ANP*, S. 22).

²⁴²⁸ So 1877 Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª, S. 26.

²⁴²⁹ Beide Ebenen sind an Ideen von Unsterblichkeit und 'Weiterleben' der menschlichen Seele gebunden.

²⁴³⁰ Wenn Brinton ganz nachdrücklich die Bedeutung des Ostens, des Lichts, des Morgens sowie der Sonne in indianischen Mythen hervorhebt, kritisiert er jedoch eine Überbetonung bzw. Reduktion des Gebiets der "primitive mythology" auf diesen einen Aspekt und richtet sich dabei gegen Max Müller, den er wie folgt zitiert: "The whole theogony and philosophy of the ancient world centred in the Dawn, the *mother* of the bright gods, of the Sun in his various aspects, of the morn, the day, the spring; herself the brilliant image and visage of immortality" (*MNW*, S. 179 [Herv. S.G.]). Bei einem Mexikaner wie Chavero heißt es: "Todos los pueblos antiguos han adorado al sol: la primera idea grandiosa de la Divinidad, ha sido la luz" (*Ensayo arqueológico*, S. 15). Die in den *Anales de Cuauhtitlan* referierte Schöpfung des Lichts und aller Dinge auf Erden aus der Sonne wurde bereits angeführt (S. 9). Die Verbindung von Licht/Sonne und Mutter war auch im Entwurf "Como el teocalli de Xochicalco" präsent, was durch die "luz maternal" des "Canto religioso" zu ergänzen wäre: "[...] abro el pecho [...] dentro el sol" – [...] la dicha de la luz / [...] La casta soledad, madre del verso". Durchaus scheinen mir Begriffe wie "luz madre" und "Padre-Sol" (Letzterer auch von Acosta erwähnt) aus Martís in Mexiko verfasstem Gedicht "Mis padres duermen" auf diesen Kontext zu deuten, zumal der Solarkomplex nicht nur mit

Y con ella es la oscura
 Vida, radiante,
 [...]
 Al viajero del cielo
 ¿Qué el mundo frágil?
 Pues ¿no saben los hombres?
 Qué encargo traen?
 ¡Rasgarse el bravo pecho,
 Vaciar su sangre,
 Y andar, andar heridos
 Muy largo valle,
 [...]
 Hasta dar sonriendo
 —¡No en tierra!— exánimes!

Die Nähe des "viajero del cielo" zum geopfertem *mensajero del sol* des *nahui óllin* ist auch ohne weiteren Kommentar offenkundig. Der zur helischen Vereinigung Bestimmte – mit "plumas de águila" sowie einem "plumage blanco" geschmückt²⁴³¹ – wurde jedoch, wie einmal mehr bei Chavero nachzulesen ist, explizit als *Reisender* aufgefasst.²⁴³² Allein das dem *nahui óllin* immanente Symbol des *báculo* macht ihn zu einem solchen:

En su brillante imaginación figurábanse los mexicanos que era el sol un viajero que jamás debía detenerse en su camino,²⁴³³ y por eso le enviaban la carguilla que en sus viajes usan los indios, el *chimalli* para su defensa, y el *báculo* para que en él se apoyase y no se cansara.²⁴³⁴

Nachdem das Herz herausgerissen, das Blut entleert ("vaciar su sangre") wurde, nimmt auch im *Ismaelillo*, in einer Rückwendung zum Mutterlicht, die Sonne die Geopferten auf:²⁴³⁵

Y entonces sus talleres
 La luz les abre,
 [...]
 Y en papel amarillo
 Cuento el viaje.²⁴³⁶

der Konzeption von 'Mutterlicht' aufwartet, sondern die berühmte aztekische *Piedra del Sol* nach Chavero einem "monumento levantado al padre de la luz" entsprach (*Ensayo arqueológico*, 21876, S. 15).

²⁴³¹ Vgl. nochmals die Beschreibung des *nahui óllin* bei Orozco (1877) und Chavero (1882) in den *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a, S. 15; t. III, entr. 1^a, S. 3-4. Dies führt natürlich auch nochmals zum Bild des "Aguila blanca" zurück.

²⁴³² Auch das in diesem Auszug dreimal genannte Motiv der Reise scheint sich durchaus auf zwei Ebenen anzusiedeln: "Hago viajes" ist zunächst auf den Himmelskörper perspektiviert, der während der Morgendämmerung in die Wolken eindringt, ins Meer eintaucht und ewiglich durch das Himmelsgewölbe reist (was vor allem auf Venus weisen würde); es folgt mit dem "viajero del cielo" ein schon weniger eindeutig zuzuordnender Zwischenschritt, der bereits auf die Herzopferung vorausweist, deren Verlauf und lichtenergetische Transformation dann nochmals durch den Begriff der (anderen Art von) Reise resümiert wird.

²⁴³³ Eine entsprechend interkulturell geprägte Bildung vorausgesetzt, wären in einem mexikanischen Rezeptionsrahmen allein Begriffe wie "hijos del Sol" und "viajero del cielo" leicht als indigen kontextualisiert erkennbar (gewesen), zumal die Semantik der Reise insbesondere Letzteren geradezu als Synonym des *mensajero del sol* ausweist.

²⁴³⁴ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 4. Vgl. auch ebd., S. 16: "El *cuauhtli-océlotl* de uno de los lados, representa al sol de aquella solemnidad, así como á las dos asociaciones militares que la celebraban: en el otro lado se ve en el centro al sol [...]. En el centro del sol se ve á un guerrero con un *báculo*: es el *mensajero* que en esa fiesta sacrificaban." Auch hinsichtlich der Reise herrschte zwischen Sonne und Geopfertem eine mimetische Relation. Zum *báculo* siehe auch hier, Anm. 2342.

²⁴³⁵ Schon auf einer rein materiellen Ebene nahm zunächst das in den Opferstein eingearbeitete Sonnenemblem das sich regelrecht entleerende Blut des *mensajero del sol* auf: "[...] y el sol que estaba sentado en la piedra se henchía de aquella sangre" (Durán). Dies konnte schon 1877 nachgelesen werden (Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a, S. 15 u. 26). Auf einer metaphysischen Ebene nimmt die Sonne die Seelen der geopfertem 'Adler' auf: "De águilas diminutas / Puéblase el aire" wird in "Musa traviesa" folgen.

²⁴³⁶ Das Papier und die Reise sind eine genauere Betrachtung wert: 1) Das Papier weist zunächst direkt auf den Opferungskomplex. Wie Durán angegeben hatte, war die Stirn der Opferpriester während des Huitzilopochtli-Festes mit "unas rodajas pequeñas de papel" geschmückt; zu den einem *mensajero del sol* selbst auf dem "Weg zur Sonne" beigegebenen Attributen zählte zudem Papier, "papeles rayados con ule", so Durán (Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 5 u. 15). Das Papier war dem Opferungskomplex inhärent. Auch der noch näher zu besprechende, sich selbst opfernde Nanaoatzin wird vor seiner in einem Feuer beginnenden, kosmischen 'Sonnenreise' mit einem solchen ausgestattet (vgl. Chavero, "Segundo estudio", ebd., t. I, S. 375). Von 'Papier' und 'Sonne' auf 'gelb' zu schließen, ist also ein leichtes, zumal die Sonne ohnehin auch "el dios amarillo" genannt wurde, weilend im 'gelben Himmel' (vgl. Anm. 1997 u. 2287). 2) Es war dem Thema der Reise immanent: Den Göttern der Wege

Es folgt im Anschluss ein durch indigene Schlüsselbegriffe gezeichneter Block, der die *ascensión* der Seele zusammenfasst. Die Herzopferung des *nahui óllin*, um den Ort des heiligen Geschehens noch einmal in den Blick zu rücken, wurde im "templo del sol", der "casa de las águilas", vollzogen.²⁴³⁷ Der von Martí gesetzte Ausdruck "magno Templo" evokiert an sich schon den *Templo Mayor*.²⁴³⁸ Der Sonnenkomplex, das Blut oder das zerrissene, aufgeschlitzte Herz tun das Ihrige dazu, um den Tempel als einen indianischen wie den "teocalli de Xochicalco" oder von Tenochtitlan zu beschreiben.²⁴³⁹ Aus der allgemeineren Größe – "¿no saben los hombres?" – kristallisiert sich ein Einzelschicksal, gleichsam ein Fallbeispiel heraus; der lyrische Sprecher ist Geopferter im 'Großen Tempel' (und berichtet von seiner 'Reise'):

Me siento, cual si en magno
 Templo oficiase;
 Cual si mi alma por mirra
 Virtiese al aire;²⁴⁴⁰
 Cual si en mi hombro surgieran
 Fuerzas de Atlante;²⁴⁴¹

wurde besondere Reverenz erwiesen, und zwar von den ziehenden Händlern und Reisenden des alten Mexiko. Zu den essenziellen Elementen der Gottheiten der Reise und des Handels gehörten die *Schmetterlinge* (und noch einmal: die Schlangen). Robelo referiert einen diesen Göttern (*zacatl/zacate; varilla*) gewidmeten Brauch, der denn auch die Sonne miteinschließt: "La vispera de los grandes viajes hacían muchas ceremonias, y entre ellas la de cortar varios papeles en diversas formas, gotearlos con *ull* derretido formando ó dibujando una cara, que decían era la del sol fuego. Con estos papeles cubrían durante las noches el báculo con que caminaban [...]. Los papeles que cortaban en honra de los númenes *Tlacotontli* y *Zacatontli* tenían la figura de mariposas, según dice Sahagún" (*Diccionario*, S. 565 u. 849) – "Las mariposas eran símbolo del movimiento, y por esto solían pintar el *Nauhohlin* en forma de mariposa; y por esto también eran símbolo de los dioses del camino, *Tlacotontli* y *Zacatontli*" (ebd., S. 326). Daran erinnern die martianischen Verse aufgrund der Begriffe "papel" und "viaje" nicht nur; durch diese Lesart wäre auch die Verbindung zu einem der im Gedicht folgenden Motive gegeben, der *mariposa*. Das Motiv der Sonne, also ebenso wie die 'Reise' durch den Schmetterling symbolisiert, wird durch das Gedicht gleichfalls abgedeckt. Im Rahmen seiner Beschreibung des mexikanischen Pavillons nennt Martí in "Exposición de París" neben Tonatiuh und Cipactli – der Sonne und der Erde also – auch die "dioses" "de la caza y el campo, los de las artes y el comercio" (*OCEN*, XVIII, S. 417). Die sich in diesem göttlichen Funktionsbereich ergebende Assoziationskette ergibt folglich: *Sol – viaje – dioses del viaje/caminol/comercio – mariposa/Sol (fuego) – amarillo – papel*. Das Papier spielte zudem generell eine wichtige Rolle in Bestattungszeremonien und erfüllte unter anderem seinen Zweck auf der Reise der Seele des Toten nach Tlalocan oder Micltlan: immer wieder *papel* als Zeichen des *viaje* (vgl. Mendoza, "Cosmogonia azteca", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 348). Und auch letzte Studie gelangt über das Thema der Totenreise zur Farbe Gelb (vgl. ebd., S. 349). Vor der Einäscherung gab man den Töten nicht nur Papier mit auf die Reise, sondern, wie bereits erläutert, mit der *pedra preciosa* auch ein 'Herz' (vgl. Anm. 1878). Ferner durften Elemente wie *sol, plumas, papel* und *mariposa* bei den Begräbnisfeiern der gefallenen Krieger nicht fehlen (vgl. dazu Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 51). Eine nochmalige Assoziation mit Martis "rey amarillo" ist kaum zu umgehen (vgl. hier Anm. 2287).

²⁴³⁷ Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, entr. 1ª (1882), S. 3-4.

²⁴³⁸ Wobei dieser ja auch ein Wohnort der Adlerkrieger war – "morada ó madriguera de las águilas" (Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., entr. 1ª [1877], S. 14). Als Hinweis kann hier der "templo magno de Huitzilopochtli" aus Martis "La ruinas indias" gelesen werden, "sin apagar jamás, allá en el tope, las llamas sagradas de sus seiscientos braseros" (*OCEN*, XVIII, S. 383). Als Hauptgötter des *Templo Mayor* galten Tlaloc (Wasser, Regen) und Huitzilopochtli (Sonne, Krieg).

²⁴³⁹ Der *Templo Mayor* wurde auch als "gran teocalli de México" geführt (Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 56). Orozco erwähnt ihn mitunter schlichtweg als "teocalli mayor" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", S. 7).

²⁴⁴⁰ Als Variante ist angegeben "Cual si mi alma por hostia / Al cielo alzase". Eine weitere findet sich in "Canto religioso" eingefügt: "Y brota, frente al Sol, el pensamiento! / [...] Los muertos son [...] devueltos / A la luz maternal [...] En el divino altar comulgo / De la Naturaleza: el mundo todo / [...] es mi hostia el alma humana" (VL, PCEC, I, S. 168). Der Duftharz ("mirra") und dessen Anbindung an den "magno Templo" erfordert einige Anmerkungen. Eine in zahlreichen Quellen referierte Praxis war die des alltäglichen und -nächtlichen Verbrennens von Weihrauch oder Räucherharz, welches einmal mehr insbesondere der Sonne galt. In der Regel erzeugt man den heiligen Duft aus *copal(li)* (Harz) bzw. *ull* (oder *ullí*), einer Art weißem Gummi (*ullin, ule, hule*). Viermal am Tag verbrannte man dem Sonnenstand folgend einen solchen Harz; die erste Zeremonie erfolgte beim Sonnenaufgang, die dritte bei ihrem Untergang (vgl. dazu Robelo, *Diccionario*, S. 444; Márquez, "Dos antiguos monumentos", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 80; *Buch des Rates*, S. 209, 205, 121 u. 125). In den Fragmenten mag Martí also ebenfalls einen solchen in den *culto indio del sol* integrierten Ritus ansprechen: "[...] por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota,—que da mejor aroma. [...] Así debe, cuando se desenlacen los resortes que mantienen vivo el cuerpo, salir (de él) volando un águila. [...] Pebeteros de ópalo son estos [versos] en que a la puesta del sol—¡ay, no ya a la aurora!—se quema ámbar. [...] al paso de la vida, como en los tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos [...]" (*OCEN*, XXII, S. 225-226 [Herv. S.G.]). Der Bernstein "ámbar" besteht nun wiederum aus fossilem Harz! "Pebeteros" verstärkt die Semantik von Weihrauch; *pebete* bezeichnet jedoch auch die 'mexikanische Wunderblume'. Der Kopal wird von Martí in seinen Texten zur mexikanischen Nationalausstellung erwähnt (vgl. *OCEN*, II, S. 221, 258 u. 337). *Copal* und *ámbar* können als Synonyme gewertet werden. Das aus *ull(li)* abgeleitete *hule* wird ebenfalls von Martí verwendet und neben *sochicopal* entsprechend in der *Edición Crítica* erläutert (II, S. 338 u. 339; V, S. 353). Zu *oro* und *seda* vgl. Anm. 2457; zu *estandartes* und *ópalo* Anm. 2640 u. 2472.

²⁴⁴¹ Die zu den Standardfiguren präkolumbischer Geschichte gehörenden Titanen, Riesen und Giganten haben vielfach den Vergleich mit Figuren der 'Weltmythologie' heraufbeschworen. Zipacná, der offensichtlich an die Nahua-Figuren

Cual si el sol en mi seno²⁴⁴²
 La luz fraguase:—
 Y estallo, hiervo, vibro,
 Alas me nacen!²⁴⁴³
 [...]
 Al par da el sol en mi alma
 Y en los cristales:²⁴⁴⁴
 [...]
 Cual si de mariposas
 Tras gran combate²⁴⁴⁵
 Volaran alas de oro²⁴⁴⁶
 [...]
 Así vuelan las hojas
 Do cuento el trance.²⁴⁴⁷

-
- Cipactonal und Cipactli angelehnt ist, gilt etwa als Atlas des *Popol Vuh* (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 172).
- ²⁴⁴² Durch die Nähe von Komponenten wie "Rasgarse el pecho", "vaciar su sangre", das Sonnenherz "sol en mi seno" und "Alas me nacen" ist die aztekische Sonnenherzopferung überdeutlich. Kaum weniger deutlich weist denn diese Opferung das Lebensprinzip Herz auf, wie es bei Robelo zu finden war: "La vida para los mexicanos estaba contenida en el corazón, y por eso se ofrecía á la divinidad apenas arrancado del pecho" (*Diccionario*, S. 847-848). Molina hatte zu *yoli* vermerkt: "[...] vivir, animar, resucitar [...]" (ebd.). Dieser Hintergrund legt nahe, dass gleichfalls in die folgenden *Versos sencillos* implizit die altmexikanische Auffassung des Herzens *yo* als Seele, Beseelung mit hineinspielt: "[...] Con el sol que era oro puro / Y en el alma más de un sol. [...]" (XII, *PCEC*, I, S. 249). Selbst hinter diesen Sonnenmotiven an sich verbirgt sich also mehr als "imágenes solares", wie Acosta sie schon identifiziert hatte ("Simbolismo náhuatl", S. 32). Denn eine Charakteristik des indigenen Symbolsystems, welchem Acosta in Martí Poesie nachgegangen war, ist die Verbindung von Brust–Herz–Seele–Sonne.
- ²⁴⁴³ Durch diese gewissermaßen aus den Schultern wachsenden Flügel erhält nun das eingangs gezeichnete Bild der "alas de ángel" die Färbung von Atlantenkräften.
- ²⁴⁴⁴ Abgesehen von den mit dem Kristall assoziierten physikalischen Phänomenen (die Besonderheit von Lichtwellen oder die Lichtbrechung), verweist dieser etwa mit seinen Quarzvarietäten und aufgrund seines Status als (Halb-)Edelstein auf die *pedra preciosa*, was sich nahtlos in die Semantik des *yo* einfügt; vor dem Hintergrund solcher indigener Sinnbezüge werden also innerhalb des Gedichts "pecho"/"seno"=*corazón*, "alma" und "cristales" als Varianten des Herzens, der Seele erkennbar, zumal alle als in die Metaphorik der Sonne eingebunden konzipiert sind. Schon die Angaben Sahagúns oder die *Anales de Cuauhtitlan* belegen die assoziative Semantik von Herz, Edelstein und Seele (vgl. hier Anm. 1878). Letztere hatten die mittels der *pedra preciosa* transportierte Beseelung jedoch auch explizit an eine "pedrecilla de cristal" gebunden (S. 36-37). Wenn zudem, wie etwa ebd. angedeutet, solche Kristalle auch in ihrer Funktion als Spiegel überliefert wurden und sich bei anderen Autoren wiederum die semantische Nähe von "obsidiana" und "cristal" findet (vgl. Sánchez, J., *Anales del Museo*, t. I, S. 395), vermerkt Martí selbst in "Las ruinas indias": "de un cuchillo de obsidiana verde, fino como una hoja de papel: de un espejo de piedra bruñida, donde se veía la cara con más suavidad que en el cristal" (*OCEAN*, XVIII, S. 384).
- ²⁴⁴⁵ Schon folgende Elemente verdichten sich zum aztekischen Sonnenkrieger: "águilas", "viajero del cielo", "sol", "mariposas", "plumaje", "combate" – "Templo", die Herzopferung sowie die Tatsache, dass der "viajero" zur Sonne 'geht' und von dieser 'aufgenommen' wird. Das semantische Netz des eingangs zusammengefassten *nahui óllin* ließe sich auf folgende Komponenten bringen: "águilas" – "tigres", "guerreros" – "templo", "hijos" bzw. "mensajero del sol", "plumaje blanco", "plumas de águila", "sol", "movimiento", *camino/viaje del sol*, "báculo", "sacaban el corazón", "sangre", "sol" – "mariposa" – "oro" – "rayos", *cuauhxicalli* (wobei noch die Schlange hinzukommt).
- ²⁴⁴⁶ In dem bereits angeführten, Moctezuma geltenden *canto* hieß es: "[...] the emerald quechol birds, the green quechol, the golden butterflies, and yellow birds, guard Huexotzinco among the waters" (Brinton, *ANP*, S. 115 [Herv. S.G.]). Die aus *Musa triviesa* extrahierten Zellen verknüpfen noch deutlicher den Sonnenkomplex, die goldene Farbe, die Federn und das Kriegsthema. Daher sei wiederholt, was Chavero im Rückgriff auf Durán zur Symbolik des Tempels der Adlerkrieger festgehalten hatte: "En lo alto del edificio estaba el templo del sol [...], y en el templo se veía pintada en una manta la imagen del sol en figura de mariposa con un cerco de oro con muchos rayos y resplandores" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 4). Durán hatte als Gewand der Sonnenpriester auch angegeben: "[...] vestidos con unas dalmáticas blancas [...] á las cuales llamaban *papalocuahcilli*" (Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., t. I, entr. 1ª [1877], S. 5). Der *papalotl* ist leicht zu erkennen. Zum Reich der Sonne bzw. ihrer "region of the souls" heißt es in einer an Quetzalcóatl gerichteten Rede: "Look, prince: That lord is the sun who gives us light and his kingdom is the magic field of the infinite butterfly [...]" (Kap. "The fields of the sun", *Gospel of the Toltecs*, S. 99).
- ²⁴⁴⁷ Es ist nicht auszuschließen, dass der Begriff Trance hier auf den vor der Opferung herbeigeführten psychedelischen Zustand der *vajeros del cielo* anspielt (jene "hojas" mögen nochmals auf das Papier verweisen): Durch die Gabe der als Droge wirkenden *yauhtli*-Pflanze wurden die zu Opfernden anästhesiert, "para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte", so Sahagún (in diesem Sinn auch bei Mendieta; in: Robelo, *Diccionario*, S. 826). Bei F. del Paso werden aztekische *plantas narcóticas* besprochen ("Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 6ª [1884], S. 230). Auch Quetzalcóatl durchläuft vor seiner Selbstopferung – ausgewiesen als Reise zur Unsterblich- und Unendlichkeit – eine Trance, herbeigeführt durch eine Mischung aus Wein und Pilzen (vgl. Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 100). Ferner scheint die altmexikanische Praktik der Blutopferung, also das mit Dornen praktizierte 'Abzapfen' des eigenen Blutes, dem Herbeiführen einer Art Trance gedient zu haben, wenn Frank Díaz für diese Praktik einen hormonellen Rausch und das Erreichen einer neuen Bewusstseinsstufe verzeichnet (diese wiederum gekoppelt an die Metaphorik von Krieg, Blumen, Kriegsblumen, Sternen, Adlern und Tigern; vgl. *Gospel of the Toltecs*, S. 188-189). Auch in den altmexikanischen Gesängen scheint mit dem Genuss des Rauche(n)s von Blumen oder Rosen eine solche (schon bei Sahagún besprochene) Trance angedeutet zu sein: "[...] I lifted my voice like the burning incense of flowers [...] I inhaled the sweetness, my soul was intoxicated, [...] my soul was drunken with the flowers" (Brinton, *ANP*, S. 65 u. 134). Auf einer nicht allein synchronen Ebene hält Martí zum Drogenkonsum der Indios fest: "Sólo a los hindús se parecen las esculturas americanas, tan ricas en revueltas curvas, en extraños adornos, en

[...]
 Un cárcax con mis plumas²⁴⁴⁸
 Fabrica y átase;

Ein Begriff – "sílex" – dient als Codewort, welches den gesamten Opferungskomplex verschlüsselt:

Un sílex persiguiendo²⁴⁴⁹
 Vuelca un estante,
 [...]
 De águilas diminutas
 Puéblase el aire:²⁴⁵⁰
 ¡Son las ideas, que ascienden,

menudos detalles que parecen las plumas de la piedra, que tal se dirían sorprendidos en la embriaguez de la adormecedora marihuana; a cuyo influjo con extraña sonrisa y perezoso bienestar cede el indio americano, o como si el árabe haschisch les hiciera volcánica fiesta en el cerebro; o a las entrañas del tabaco rico en sus azules espirales curvas, y en el seno de sus flexibles ondas nacaradas robado las hubiese" (XXII, *OCEN*, S. 27). Das Thema wird durch den "haschisch de América, que hace soñar y no embrutece" auch in *Guatemala* angesprochen (*OCEC*, V, S. 258). Im Kommentar wird neben der Schreibweise *haxix* ergänzt: "bebida preparada de flores y otras partes del cáñamo indiano [...], mezcladas con diversas sustancias [...] aromáticas, [...] que produce un intenso estado de embriaguez y actúa como excitante de las funciones cerebrales y sexuales. Su nombre es de etimología árabe [...]." Vor diesem Hintergrund ist es daher nicht nur die Sonnenthematik, die hinsichtlich des Gedichtes "Hierro" auffällt; es kombiniert diese mit der des Rausches: "Salto, al sol, como un ebrio" (*VL*, *PCEC*, I, S. 68). In Verbindung mit dem Seelen-Vogel taucht die *ebriedad* auch in den auf die Jahre 1878-80 bzw. 1881 zu veranschlagenden Notizen auf: "El alma, como un ave, bate el ala:— / [...] Y el cuerpo, como un ebrio, titubea, / Y volar, y se abrir, y olear parece" ("Cuaderno 4", *OCEN*, XXI, S. 136).

²⁴⁴⁸ Begriffe wie *plumas*, *plumaje* oder *penacho* finden sich so gehäuft in Martí's Werk, dass es sich geradezu erübrigt auf den indianischen Bezugsrahmen zu verweisen. So mag auch für die anlässlich der Dichtung von José Joaquín Palma entstandene und durch den mehrfachen Rekurs auf indigen begründete Themen gezeichnete Passage hier lediglich nochmals zu bedenken sein, dass in der metaphorischen Nomenklatur des Nahuatl allein die Federn – Embleme der Seele – bereits übernatürliche Sonnenattribute repräsentieren und auf den Aufstieg zu einer höheren Realität und damit einen übermenschlichen, ja göttlichen Zustand verweisen. Auch konnten sie im Rahmen der Semantik des *yo* die *pedras preciosas* vertreten, wobei *yo*=Herz/Seele wiederum eine enge Verbindung zu Blume, Sonne und Herzopferung konstituierte: "[...] y bajo la esclavina de hilo de oro, cuajada de esmeraldas, zafiros y rubies, por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota,—que da mejor aroma. [...] salir (de él) volando un águila. [...] como en los tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos, quebraban las cuerdas fragorosas [...] [...] a que en el puño fino, hubiesen nacido alas: [...] asciende iluminando el cielo oscuro [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]]" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 225-226). Martí setzt diese Symbolik jedoch auch mit Blick auf Bolívar ein, wenn die Lippen Amerikas mit strahlenden Federn aus Gold in eins gesetzt werden: "[...] cómo no han de ser irregulares y revueltas las palabras en los labios, si estos con que hablo son labios de América, y aquel hombre que parece tallado en luces del Sol surgió, como el alma de un cuerpo, del continente americano?": "como plumajes de oro debieran erguirse y resplandecer..." (ebd., S. 223). In die Fragmente wurde auch integriert: "Volver pudieran aquellos bravos de cabello recio, de mano hecha a la flecha y a la lanza, de plumaje encendido, sin más escudo que el del pecho osado, ni más cimera que la altiva frente" (ebd., S. 26). Unter der Rubrizierung "América" heißt der erste Eintrag "ígneo penacho de Pichincha" (ebd., S. 24). "Arte aborígen" durchziehen Ausdrücke wie: "plumas de águila", "como el penacho de una palmera joven", "plumas de águilas duras", "cresta de plumas erguidas" (*OCEN*, VIII, S. 330). Die für "Madre América" vorgenommene Übertragung zeichnet eine Atmosphäre von "[...] sombras de águilas que echan a volar, de cabezas que pasan moviendo el penacho consejero, de tierras que imploran, pálidas y acuchilladas, sin fuerza para sacarse el puñal del corazón [...]" (*OCEN*, VI, S. 133).

²⁴⁴⁹ Der mexikanische Hintergrund dokumentiert sich nochmals in einigen Notizen Martí's zu indianischen Themen: "Cuchillo de sílice, mango de madera con incrustaciones de turquesas. (Mexicano)" (XXII, S. 258). Mit dem Feuerstein "sílex" setzt Martí ein Motiv ein, welches allein auf materieller Ebene Teil des Herzopferungsrituals bildete, jedoch zugleich auf jene "cristales" zurückweist: Zu den Varietäten des kristallisierten Quarzes gehören etwa Bergkristall, Opal und Feuerstein. Die Assoziation von Feuerstein und Opfermesser wird zunächst deutlich, wenn hinsichtlich des als Sonnenopfer Vorgesehenen galt: "le ponían una mitra en la cabeza hecha de plumas de águila, con muchos penachos en la punta, y en medio de los penachos llevaban un cuchillo de pedernal enhiesto, y teñido la mitad con sangre [...]" (Sahagún, angeführt bei Robelo, *Diccionario*, S. 668). Orozco differenziert zwischen zwei Arten von Waffen bzw. Messern: "[...] el cuchillo que servía para el sacrificio, símbolo del sacrificio mismo, de *sílex*, *tecpatl*, y no de obsidiana, *itztili*, el cual se distingue armado sobre un mango de madera [...]" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 31). Ferner spielte der Feuerstein im Rahmen der Elemente und ihrer Verbindungen eine zentrale Rolle. Robelo kommentiert den Begriff *tecpatl*: "Pedernal ó sílice [...] era uno de los dos símbolos del dios del fuego [...]" (*Diccionario*, S. 481). Darüber hinaus bezog man die Hieroglyphe *tecpatl* auf Quetzalcóatl, was auf die Kombination von Wind/Luft, Regen/Wasser und Feuer schließen lässt (vgl. Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales*, t.III, entr. 1^a [1882], S. 32; Brinton, *MNW*, S. 198; siehe auch S. 170: Feuerstein, Wasserelement, Tlaloc). In "El hombre antiguo de América" setzt Martí sowohl "sílices" als auch "pedernal" und spricht ferner "hachas, harpones y cuchillos, e instrumentos de asta, hueso y piedra an" (*OCEN*, VIII, S. 332). Der gleiche Text artikuliert Bereiche des Sonnenkultes: "Pues hoy mismo [...] ¿no se trabajan sílices, [...] se hacen estatuas de los sacerdotes del sol entre las tribus bárbaras" (*OCEN*, VIII, S. 333). Für die "Apuntes para las conferencias sobre América" hielt Martí fest: "[...] en su torre de meditación aquel severo, aquel magnánimo,—aquel astrónomo, aquel poeta, a aquel amado rey Nezahualcóyotl,—que con trocar la flecha por el arado, y el pedernal agudo por la oda [...]" (*OCEC*, VI, S. 88-89). Moctezumas "anchurosa frente / De pedernal agudo traspasada, / De espinas y de plata coronada / —De plata reluciente—" spricht *Patria y libertad* an (*OCEC*, V, S. 123).

²⁴⁵⁰ Durch die Besetzung des Sonnenkomplexes mit Motiven wie "viajero del cielo", "rasgarse el pecho", "alma por mirra", "magno Templo", "Alas me nacen, sílex", "águilas diminutas" und "ascienden" wird das Sakrale mit der Kriegsemantik verbunden, und zwar ebenso wie im durch die Adler-Tiger-Krieger beherrschten und im Adler-Haus inszenierten *nahui óllin*.

Rotas sus cárceles!²⁴⁵¹
 Del muro arranca, y cíñese,
 Indio plumaje [...].²⁴⁵²

Ebenso wie im Falle des soeben angeführten "plumaje encendido" werden in diesem Beispiel die Federn zunächst anhand des "sílex", dann über die Goldmotive durch Licht und Glanz sowie das Feuerelement ergänzt, gleichsam angezündet.²⁴⁵³ Neben der subtilen Erwähnung aller Elemente fällt zudem die Nähe von Sonne bzw. Feuer (Sonnen- und Feuerzeichen Schmetterling²⁴⁵⁴, "sílex") und Wasser ("mares", "baña") auf.²⁴⁵⁵ *Blandir* spricht neben "combate" einmal mehr den Aspekt von Kampf oder Krieg an, der zudem durch den Köcher "cárcax" implizit mit indigenen Waffen verschränkt wird:

Aquella que me dieron
 De oro brillante,
 Pluma, a marcar nacida
 Frentes infames,²⁴⁵⁶
 De su caja de seda²⁴⁵⁷

²⁴⁵¹ Deutlich ist hier die Analogie der *ascensión* von geopferter indianischer Seele und Denken erkennbar – gewissermaßen eine 'Übersetzung' der im Rahmen seines Menschenbildes von Martí formulierten Setzungen. Seelen, Ideen und Denken streben nach Martí nicht nur "hacia fuera, fuera de nosotros, *hacia arriba*", sondern gelten ihm als ausgerichtet auf "la eterna vida, para el esparcimiento, anchura y *ascensión*" ("Extranjero", 1876, *OCEC*, II, S. 298 [Herv. S.G.]). Die im Gedicht selbst über Varianten und Wiederholungen angelegten Bezüge lassen denn eine mehrschichtige Semantik von Sonne, Seele und Adler entstehen: "cual si en magno / Templo oficiase; / Cual si mi *alma* por mirra / Virtiese al *aire*", "sol en mi seno" – "sol en mi *alma*" und "De *águilas* diminutas / Pueblase el *aire*: / ¡Son las ideas, que ascienden". Dadurch wird – und die Elemente können beliebig vertauscht werden – die Seele als Sonne, als Adler und als Denken lesbar. Dieser Bezug von aufsteigender Seele, Sonne und Denken kann überdies am "Canto religioso" festgemacht werden: "Y brota, frente al Sol, el pensamiento!", "Los muertos son [...] devueltos / A la luz maternal", "es mi hostia el *alma humana*" (*VL, PCEC*, I, S. 168).

²⁴⁵² Im Manuskript dieses Gedichts war zunächst nur "plumaje" vermerkt (vgl. *PCEC*, I, S. 50). Die indigene Semantik wird also durch Redundanz besonders betont.

²⁴⁵³ Diese Verbindungen von Feuer und Federn sind keineswegs die einzigen: "mis ardientes alas" ("Yo sacaré lo que en el pecho tengo", *VL*, I, S. 171-172), "sólo pájaros: el alma / Su ardiente amor" ("Mujeres", *VL, PCEC*, I, S. 95). Für "Mi poesía" war die Verschränkung von "ala" und einer ganzen Reihe an Varianten der Verben bzw. Adjektive *arder*, *quemar*, *encender* zu konstatieren. Nicht nur dienen Begrifflichkeiten wie "encendido", "incendio", "llamas", "lumbres" oder "ardor" als Hinweis auf Feuer; mehrfach angeführte Zitate und einige Auszüge ausgenommen (Herakles, indische Philosophie, *Ramona*), finden sich allein in den hier zitierten Ausschnitten vierzehn Varianten des Verbes *encender*; zwölf von *arder*; sieben von *quemar*; hinzu kommen jeweils zwei Varianten von *cocer* und *abrasar*. Allein über Verben oder Adjektive wird also siebenunddreißigmal die Semantik von Feuer transportiert.

²⁴⁵⁴ Schon die von Martí projizierten "mariposas de fuego" konnten auf diese Semantik bezogen werden (vgl. Anm. 1898 u. 2125), wobei an "Musa traviesa" die Einbettung des Schmetterlings in indigen fundierte Koordinaten besonders deutlich ablesbar ist. Insbesondere die von Martí gesetzte Nähe des Schmetterlings sowohl zu Feuer und Sonne sowie zu typischen Komponenten des Opferungsgeschehens lässt auf den Nachvollzug altmexikanischer Sinnbezüge schließen, wenn im aztekischen Symbolsystem der *papalotl* als Sonnenzeichen im Opferkomplex erscheinen konnte und in dieser Funktion innerhalb der Symbolisierungen des *nahui óllin* figurierte. Auch in der "Estrofa nueva" steht die Verbindung des Schmetterlings zur Sonne und damit auch implizit zum Feuer im Vordergrund, dürfte jedoch eher auf jene Thematik der "vestal del aire" und damit die bereits angebrachten Notizen Martí's deuten, die auf Werke von Aristides Rojas zurückgingen: "[...] / Naturaleza, siempre viva: el mundo / De minotauro yendo a mariposa. / Que de rondar el sol enferma y muere: / [...]" ("Estrofa nueva", *VL, PCEC*, I, S. 93). Mit der Rede im *Club del Comercio* von 1881 wäre ein Segment diesem Bezug hinzuzufügen: "mariposas de la llama enamoradas, que si en ella mueren, de su amor a ella viven" (*OCEC*, VII, S. 283). Ferner ersetzt in "Estrofa nueva" ein amerikanisches (wenn nicht indigenes) Zeichen ein griechisches, worauf zurückzukommen ist.

²⁴⁵⁵ Das Feuerelement – vermittelt über "mariposas" und "sílex" – wird, vergleichbar mit dem Wasser, zweimal erwähnt; "aire" ist gleich dreimal präsent, und zwar ebenso wie "sol", "oro" (2 x "oro", "áureas"), "alma" (2 x "alma", "exánimes"), "alas" und "luz". Die 'Reise' wird über "viajes", "viaje" und "viajero" transportiert, die Kriegssemantik über "combate", "blandir" und "cárcax". Das Herz tritt über "pecho", "seno" und "cristales" in Erscheinung, wobei sich durch die dreifach präsente Seele und die in einem solchen Netz implizierte Semantik des *yo* wiederum die Vier ergeben würde (Herz=Seele). Das Blut kann als "sangre" und "tinta" gelesen werden, wobei "vaciar su sangre" durch "la tinta vacie" gedoppelt wird. Die vier Elemente bildeten die Materie ganz zentraler indigener Themenkonstellationen und wurden mit dem Kreuzsymbol assoziiert.

²⁴⁵⁶ Zählen wir diese Feder hinzu (auch der Schreibakt als ethische Setzung, wie er für den Autor und Denker Martí charakteristisch ist, mag hier mitschwingen) findet sich allein in diesem Auszug aus "Musa traviesa" viermal der Federbegriff, zudem verknüpft mit dem Feuerelement. Dies führt nicht nur zum Bild der 'brennenden Federn' oder 'Flügel' zurück, sondern evoziert durchaus Figuren wie 'Sieben Feuerfeder' oder 'Sonnenauge-Feuervogel' (*Popol Vuh*; siehe hier Anm. 1913).

²⁴⁵⁷ Auch die Kombination von *oro* und *seda* kann als *palabra signo* gewertet werden, die als Hinweis auf eine indigene Herkunft zu verstehen ist. Wiederholt kehrt Martí die *seda* denn als einen in den indianischen Kulturen verwendeten Stoff hervor, auch wenn hier andere Begrifflichkeiten vielleicht treffender wären. Seine Rezension von *An Inglorious Columbus* mag dies illustrieren, da der Autor E. P. Vining neben "relucientes espejos de piedra" auch "unos tejidos muy semejantes a la seda" als altmexikanische Kulturelemente erwähnt ("Cartas de Martí", *EEU*, S. 494). Aus einer synchronen Perspektive heraus nannte Martí in seinen mexikanischen Artikeln zur "Exposición Nacional" etwa auch "tejidos indígenas de algodón, seda y oro" (*OCEC*, II, S. 227). Zusätzlich zu "Musa traviesa" oder der soeben angeführten,

Saca, y la blande:
Del sol a los requiebros
Brilla el plumaje [...].

Ganz unverkennbar hier die Verbindung von Federn und Sonne, die durch den als Lesevorgabe fungierenden Hinweis "indio plumaje" zudem deutlich als im Indigenen verankert markiert wird: Das Typische daran – die *plumas* als Sonnenattribute und mitunter gar Substitut des Adlers sowie "plumas resplandecientes que son como álas"²⁴⁵⁸ als Zeichen für den Aufstieg des 'Seelenvogels' – wird noch einmal deutlicher, bedenkt man, dass selbst in den während des 19. Jahrhunderts diskutierten, archäologischen Funden Sonnenstrahlen in Form eines "penacho de plumas", "[...] que ponian al sol llamado Quetzaltonameyotl [...]" eingearbeitet worden waren (Gama). In einer entsprechenden Anmerkung wird erläutert: "Plumaje resplandeciente" – *del sol*, so müsste hier theoretisch hinzugefügt werden – "[...] lo disponian en forma circular como los rayos del sol."²⁴⁵⁹ Die Sonne selbst wurde keineswegs als eine Art 'runder Ball' dargestellt, sondern als *Gesicht* (und dies recht regelmäßig). Im Kontext der *Piedra de Tizoc* hält Orozco y Berra zu den Repräsentationen des "astro del dia" fest: "lleva en el centro un rostro, ó una cabeza entera coronada de un penacho [...]"²⁴⁶⁰ In diesem Sinn und in dieser Sprache repräsentieren die von Martí eingesetzten Elemente "plumaje", "semblante" sowie (zusätzlich zum "cárcax") "rubio cabello" die Sonne. Diese Lesart der 'Haare' als Sonnenstrahlen²⁴⁶¹ wird durch das Adjektiv "rubio" gar verstärkt, deutet es doch auch auf die Farbe 'goldgelb', wie bereits

anlässlich der Dichtung José Joaquín Palmas entstandenen Passage, welche unter anderem eine "esclavina de hilo de oro, cuajada de esmeraldas" mit Komponenten wie "pecho"/"corazón", "águila" und den "tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos" kombiniert (*Fragmentos, OCEN, XXII, S. 225-226*), wären auch "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington" sowie "Las ruinas indias" zu nennen: Im Zusammenhang mit der darin besprochenen Motivik nennt Martí "un carpintero, remendando con mucha habilidad una silla en figura de águila, que tenía caída la guarnición de oro y seda de la piel de venado del asiento" (*OCEN, XVIII, S. 384*) – "Hay seda e hilo de oro en el espíritu nativo americano. Y color, y elegancia" (in: *Anuario del CEM 8 [1985], S. 10*). Die "seda de color" erwähnt ferner die der mexikanischen Sektion gewidmete Passage der "Exposición de París" (*OCEN, XVIII, S. 418*).

²⁴⁵⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 615.

²⁴⁵⁹ Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a (1877), S. 18.

²⁴⁶⁰ Ebd., S. 27. "Rostro amarillo" und "lengua roja" führte Chavero in den *Anales del Museo* als Zeichen einer Sonne an ("La Piedra del Sol", t. III, entr. 1^a [1882], S. 16). Sowohl für die Sonne als auch den Feuergott sahen die Indios auch den Namen *Ixcozauhui* vor, "cara amarilla" (Robelo, *Diccionario*, S. 216 u. 778; siehe auch S. 565); bei Orozco "cari-amarillo" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", *Anales*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 14); als eine weitere Bezeichnung kann "rostro bermejo" gelten (Chavero, "Notas", in: Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 484). 'Herr Sonnengesicht' oder 'Sonne mit einem Antlitz, dessen Strahlen Feuer sind' – auch als "the sun with a face" übersetzt – entsprach dem Sonnengott der Mayas von Yucatán: 'Sonnenaug-Feuervogel' (vgl. dazu Cordan, *Buch des Rates*, S. 172 u. 38; *El libro sagrado*, S. 137-138; Brinton, *Maya Chronicles*, S. 169, 173-174). Für den auch von Humboldt diskutierten und ursprünglich wohl in den *Templo Mayor* integrierten *Cuauhxicalli de Tizoc* wurde neben der "imágen del sol" wiederholt auch ihre "cara" bzw. eine "cara superior del cilindro", "aquel sol que de sangre se henchia" ins Spiel gebracht (vgl. Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", S. 18 u. 26). Die Sonne der *Piedra del Sol* hatte die Form eines Gesichts. Solcherlei 'Sonnengesichter' sind es auch, welche in Bebilderungen der *Anales del Museo* überdeutlich das Tagesgestirn symbolisieren (vgl. etwa t. II, S. 403f.). Vor dieser Folie würde sich zusätzlich erklären lassen, dass das in Martíes Poesie wiederholt präsenste 'Sonnenaug' mit dem Gesicht eine Einheit eingeht: "Mis ojos [...] Queman, me queman [...] / Y en mi rostro los siento y en el cielo" ("Homagno"; vgl. auch Anm. 1912). Gerade hinsichtlich des *Cuauhxicalli de Tizoc* mag überdies das zentrale Thema der *guerra* oder *batalla* hinzugefügt sein. Im Rückgriff auf den *Código Mendocino* wurde nicht nur die Darstellung eines "guerrero [...] blandiendo su arma" zur Erläuterung herangezogen; die Krieger der *Piedra de Tizoc* sind Adler, ausgewiesen u.a. durch "plumas", "un fusoso plumaje" sowie "la cabeza de una águila" (vgl. Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", S. 27 u. 28). Was die in den Stein eingearbeiteten Solarmotive angeht, fallen auch "figuras trapezoidales, parecidas á un *carcaj* con sus flechas" auf, was in der Interpretation Orozcos bedeutet: "los apéndices triangulares significan los rayos luminosos que del globo central irradian; los complementos trapezoidales indican los manojos y haces luminosos" (ebd., S. 26 [Herv. S.G.]). Über "cárcax" und "plumas" transportiert "Musa traviesa" also nicht nur den Kriegsaspekt, sondern gleichzeitig, gebündelt, auch die Sonne und ihr Strahlen.

²⁴⁶¹ Diese Lesart ist für das präkolumbische Symbolsystem nicht nur nachweisbar, sondern geradezu typisch. Allein der Hinweis auf Haare, erfolgend im Zusammenhang mit aus dem Osten gekommenen Gestalten, wurde (auch in Legenden des früheren Neugranadas) wiederholt als Hinweis auf die Sonne bzw. einen Solarmythos interpretiert: Haare=Sonnenstrahlen. Es ist dieser Sinn, der nach dem Tod von Hunahpú-Sonne des *Popol Vuh* dessen Wiedergeburt durch sein Gesicht symbolisiert: "Und es dauerte nicht lange, bis das Antlitz wieder da war, schön formte es sich, und das Haar glänzte" (*Buch des Rates*, S. 91 u. 196-197). In den *Estudios indígenas*, die 1881 in Martíes Bibliothek aufgenommen wurden, wird der Kolibri nicht nur mit der "piedra preciosa reflejando las miradas del sol" assoziiert; als Bezeichnung des Vogels gab der mit Martí befreundete Venezolaner Aristides Rojas *rayos* oder *cabellos del sol* an (vgl. S. 85). Die "colibríes, que parecen piedras preciosas, o joyas de tornasol" finden wiederum Eingang in Martíes "Las ruinas indias" (*OCEN, XVIII, S. 381*).

einem Standardwörterbuch zu entnehmen ist.²⁴⁶² In das Nahuatl übersetzt, würde "cabello"²⁴⁶³ *tzontli* (Haar[e], Kopf und somit auch Gesicht) ergeben und damit automatisch Tzontémoc evozieren, wiederum eine der Bezeichnungen der Sonne²⁴⁶⁴ (die aufgrund ihrer Charakteristik zudem zur deszendierenden Bewegung – "bajo a hondos mares", "andar muy largo valle" – zurückführt).

Mit Blick auf die mit dem Sonnenstand zusammenhängenden, physikalischen Phänomene, die im Rahmen des *nahui óllin* ebenfalls eine zentrale Rolle spielten²⁴⁶⁵, hatte León y Gama zu den vier Daten des Sonnenfestes festgehalten:

[...] dos en los puntos más apartados de la equinoccial, y las otras dos cuando [el sol] estaba vertical sobre la ciudad, y en ésta servía la piedra de que tratamos, la cual estaba en el patio del templo, expuesta libremente al sol, cuyos rayos la *bañaban* por todas partes en los días referidos.²⁴⁶⁶

Der glänzende, güldene Federbusch, so fährt "Musa traviesa" fort,

[Que] baña en áureas tintas
Su audaz *semblante*.
De ambos lados el rubio
Cabello al aire,
A mí súbito viénesse
A que lo abrace.²⁴⁶⁷

Mit der Umarmung wird einmal mehr ein dem Sonnenkult und der Herzopferung immanentes Thema aufgenommen,²⁴⁶⁸ und in einer interkulturellen Wendung und Hinwendung zum Sohn sowie zur biblischen Familie fährt der Dichter – Ismael²⁴⁶⁹ – fort:

¡Oh, Jacob, mariposa,
Ismaélillo, árabe:
[...]
Surgir radiante,
[...]

²⁴⁶² Womit wiederum "amarillo" und "oro" zusammenfließen würden, beides indigene Sonnenfarben.

²⁴⁶³ Zur Semantik dieser 'Haare' würde auch die im himmlischen Sternengarten der "Flores del cielo" erträumte "áurea y vaporosa cabellera" der einer 'Sternenfrau' gleichkommenden Geliebten passen (VL, PCEC, I, S. 77). Schon das Gold als Solarsymbol konnte als entsprechender Hinweis verbucht werden. Daher fällt im Zusammenhang mit "estrellas", "astros" und "polvo de oro" (der Glanz wird über "resplandeciente", "brilla" und "brillante" artikuliert) auch für "Mi poesía" das güldene Haar "cabello dorado" auf. Schließlich sollte "Como el teocalli de Xochicalco" über Komponenten wie das geöffnete Herz, "sol" und "cara" arrangiert werden.

²⁴⁶⁴ Zu *tzontli* vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 703. *Temoc* gibt Mendoza als *descender* an ("Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 35).

²⁴⁶⁵ Bzw. physikalische und kalendarische Orientierungspunkte desselbigen bildeten.

²⁴⁶⁶ Zitiert bei Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª (1877), S. 18 (Herv. S.G.).

²⁴⁶⁷ Beziehen wir diese beiden letzten auf die vorhergehenden, von mir als metaphorische Umschreibung der Sonne gelesenen Zeilen – diese Lesart und die folgende bedingen sich gewissermaßen gegenseitig – ergibt sich hier die *Umarmung der Sonne* durch das lyrische Ich: "A que lo abrace". Damit ist wiederum eine Wendung zum von Clavijero "sabio señor del cielo" genannten Opfer, welches, dem Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli gewidmet, in den *Armen* der *Sonnenpriester* stirbt, möglich: "[...] se presentaba á los sacerdotes, en cuyos brazos [...] le rompía el sacrificador el pecho y le sacaba el corazón" (im Rückgriff auf z.B. Clavijero und Orozco bei Robelo, *Diccionario*, S. 663). Mit Sahagún konnte das Thema dieser 'Sonnenumarmung' ergänzt werden, wenn dieser einen zu Ehren des Sonnengottes dargebotenen Tanz als *quinaoain Vitzilopochtli* überliefert hat: "abrazar á Vitzilopuchtli". Die Charakteristik dieses 'Sonnentanzes' gab er an mit *tlanaoa*: "abrazado" (ebd., S. 668; hier, S. 387). Im *Popol Vuh* wird die Aufforderung, Herzen zu opfern, d.h. herauszureißen, mit den Worten umschrieben: "Will ihr Herz nicht mich, Tohil, umarmen?" "Die Vereinigung soll sich vollziehen; gut wir werden ihn umarmen", so die Antwort der Stämme, die fortan Herzen opfereten und herausrissen (*Buch des Rates*, S. 115; siehe auch S. 126). Auf Bildtafeln, so kann darüber hinaus ergänzt werden, erkannte man mitunter "el sol con sus brazos con garras de águila", was im entsprechenden Abschnitt auch auf die 'toten' Krieger deutet (basierend auf Chavero, Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 35). Abschließend zum Vergleich noch einmal einige der zentralen Zeilen aus "¿Como me has de querer?...": "Y me alzaré, como cadáver indio / Me tendrá expuesto al sol, y de sus brazos / Me iré perdiendo en el azul del cielo". Die Übereinstimmung des indigenen und des martianischen Systems ist einmal mehr augenfällig.

²⁴⁶⁸ Bedenkt man zusätzlich die bereits kommentierte Thematik der 'schwarzen Sonne' (die immer noch eine Sonne ist), würden sich vor diesem Hintergrund die 'schwarzen Arme' des "Canto religioso" als ein typisches Element des indigenen Symbolrahmens erklären lassen: "[...] se ha dormido / [...] en los brazos negros de una fiera. / [...] Y brota, frente al Sol, el pensamiento! / [...] / Los muertos son [...] devueltos / A la luz maternal [...]" (VL, PCEC, I, S. 168 [Herv. S.G.]).

²⁴⁶⁹ Zu den biblischen Elementen vgl. Mary Cruz, "Martí: símbolo cuádruple: Del mito a la realidad, del ayer al hoy", in: *Unión* (La Habana) 2 (abr.-jun. 1983), S. 101-105. In der über Ismael transportierten Symbolik sieht die Autorin einerseits die Figur Martí, andererseits die seines Sohne José Francisco, dem der Gedichtband gewidmet ist.

Y del vaso [de plata] manchado²⁴⁷⁰
 La tinta vacie!
 ¡Vaso puro de nácar.²⁴⁷¹

Beziehen wir dies auf den Rahmen der Sonnenopferung und die damit einhergehenden *palabras signos*, ersetzt "nacar" – über die Schritte des herausgerissenen Herzens, das sich entleerende Blut und die aus dem "vaso manchado" 'laufende' "tinta" – das Bild der "sangre".

Dame a que harte
 Esta sed de pureza:²⁴⁷²

²⁴⁷⁰ Aus der Version "Y del vaso de plata" (*IS, PCEC*, I, S. S. 50), welche durch "manchado" ersetzt wurde, ergeben sich weitere Kommentare: 1) In indigenen Quellen wird Silber regelmäßig mit dem Mond assoziiert und dieser wiederum mit dem Element Wasser und damit dem Leben, der *Generation*; Wasser – in zahlreichen Zeremonien in der (mitunter auch moralischen) Bedeutung von 'Reinheit', 'Reinigung' eingesetzt – galt als Symbol von "resurrection" und Wiedergeburt (so Brinton, *MNW*, S. 136 u. 132-134; auch S. 100-101); Mondgöttinnen beschützten die Geburten (vgl. ebd., S. 137-138). 2) Symbole des Wassers in den Mythen des präkolumbischen Amerikas waren wiederum der Kürbis (der in der lateinamerikanischen Botanik wiederum auf die *jicara* oder den *jicaro* verweist) und die Vase (bzw. ein vasenartiges Gefäß): "The vase or the gourd as a symbol of water, the source and preserver of life, is a conspicuous figure in the myths of ancient America. As Akbal or Huecomitl, the great or original vase, in Aztec and Maya legends it plays important parts in the drama of creation" (ebd., S. 136). 3) Die Wassergottheiten wurden mit dem Mond identifiziert (vgl. auch ebd., S. 137). Allgemein hielt der nordamerikanische Ethnologe zum Wasser fest: "It cleanses, it purifies; it produces, it preserves" (*MNW*, S. 129). Festzuhalten bleibt: "Musa traviesa" enthält die Idee von Unsterblichkeit oder (Wieder-)Geburt, das Wasserelement ebenso wie das des "vaso", das Silber und die "pureza" ("puro"). Es scheint also, als sei das Thema der *pureza* zunächst über das mit der Vase assoziierte Wasser in die für "Musa traviesa" konzipierte Architektur eingewebt worden, um dann in die Idee der Generation zu münden.

²⁴⁷¹ "Rasgarse el pecho, / Vaciar su sangre" lässt ebenso wie "La tinta vacie" grundsätzlich an das Blut der Geopfertedenken, welches über die Opfersteine 'entleert' wurde. Der für Herzopfer- d.h. Blutsteine eingesetzte Begriff *cuauhxicalli*, so kann denn einmal mehr ergänzt werden, leitet sich (Orozco y Berra) ab von *cuauhtli=águila* und *xicalli>jicara=vaso* (wobei dieser Bezug von Blut und *xicalli-vaso* über die Herz- oder Blutschale bzw. *jicara* auch im *Popol Vuh* präsent ist). 'Adlerschale' und 'Blutschale' – hier ästhetisiert durch "vaso de nácar" – mögen den Sinn gleichermaßen treffen. Für die Begrifflichkeit dieser Art von *vaso* ist also der Adler und das Herz ebenso wie das Blut der Geopferteden maßgebend, wobei der aztekische *Templo Mayor* hinzuzufügen wäre. So würde sich die in "Musa traviesa" über die Begriffe "águilas", "vaso" und "magno Templo" gezeichnete Herzopferung in die Terminologie des *Templo Mayor* schon deswegen nahtlos einfügen, als einige seiner Gebäude als *cuauhxicalco* geführt wurden, "en la jicara ó vaso de las águilas". Dort befand sich nach Chavero denn auch der *cuauhxicalli*, *Piedra del Sol* genannt (*Ensayo arqueológico*, S. 12). Ferner ist zu bedenken, dass ein zentrales Charakteristikum des Chac-Mool ein über dem Bauch oder Brustkorb (oder an dessen Stelle) gehaltenes, vasenartiges Gefäß war, das bei Martí als eine Art Blutschale Gestalt annehmen sollte. Auf dieses Verhältnis von Herz, Blut und *vaso* oder Schale wird zurückzukommen sein.

²⁴⁷² Für diese Stelle fällt als Variante "De ópalo (t. [achado]: frágil)" auf (*PCEC*, I, S. 50). Unbestreitbar ist, dass "pureza" nochmals die in "vaso puro de nácar" inbegriffene Idee aufnimmt. Wenn diese Reinheit oder Reinigung in einer auf indigene Gehalte fokussierten Perspektive auch für die Version "Y del vaso de plata" geltend gemacht werden konnte – und dies recht passend zum Zusammenhang des Gedichts –, erscheint neben der (Wieder-)Geburtsthematik und hinsichtlich der in "Musa traviesa" implizierten Astralmotive der Mond am Horizont. Mit "oro", "plata", "nácar" und "ópalo" wären für das alte (und neue) Mexiko recht typische Edelmetalle und einmal mehr auf die *pedras preciosas* deutende Motive vereint gewesen. Der Opal nun gehört just zu den Edelsteinen, die Martí schon während der mexikanischen Nationalausstellung, über welche er in der *Revista Universal* eine Reihe von verhältnismäßig langen Artikeln publiziert, fasziniert hatten. Die Ausstellung bot Martí eine günstige Gelegenheit, sich über mexikanische und insbesondere indigene Traditionen und künstlerische Gestaltungsformen zu informieren: "¡Qué mármoles tan bellos! Los bordados de la espuma sobre la mansa arena de la playa, todos los caprichos de las nubes extendidas en losas transparentes, todas las fantasías del espacio coloreadas en la arcilla; el ópalo y el rubí, el topacio y la esmeralda, el ágata y la coralina, todo lo tenue y delicado, todos los cambiantes del cielo reproducidos en el seno de la tierra; [...] especie de nube cuadrada que ostenta todos los desvanecimientos y todos los misterios del color; [...] Allí estaba un durazno de mármol, tan bien trabajado por los indígenas, que están copiados en sus hojas los tegumentos y ramificaciones naturales: allí una losa con una gran mancha verde, trozo de ópalo clarísimo que ostenta en su seno un arranque brusco del color, piedra tan bella que parece viva y animada" ("La Exposición Nacional", 10 de sept. 1876, *OCEC*, II, S. 251; vgl. auch ebd., S. 252 u. 255; "Una ojeada a la Exposición [I]", ebd., S. 220; "Un viaje a México" [1889], *EEU*, S. 1235-1236). Dieser Passus, der insbesondere Motive wie den Marmor, "espuma", die "esmeralda", die "nube" oder den "ópalo" in den Vordergrund treten lässt, bezieht sich auf die Ausstellungssektion von Puebla. In den *Fragmentos y poemas en elaboración* reflektiert sich denn noch deutlicher der Hinweis auf den Ort dieses offensichtlich schon im alten Mexiko beliebten Edelsteins: "Yo quiero una sortija de oro mate / Y un ópalo de Puebla: / [...] lo que yo quiero / Es un puñal / [...] —Y yo, cuando te dejo sola, quiero / Un puñal certero" (*PCEC*, II, S. 284-285; vgl. auch "Mármol mexicano", *OCEC*, IV, S. 190). In den *Fragmentos* heißt es ansatzweise: "Una suave impresión de ópalo nuevo / la chaquetilla perla" (*OCEC*, XXII, S. 41). "Una visita a la exposición de Bellas Artes (I)" hebt die faszinierende Schönheit der mexikanischen Natur und die Qualitäten des auf den Maler José María Velasco zurückgehenden *Valle de México* hervor: "[...] espléndido como nuestro cielo, [...] puro como las aguas apacibles de nuestra majestuosa laguna de Texcoco. Esas nubes son el bello cielo: se extienden, se transforman [...] todo el vigor soberbio, todo el cielo de ópalo, toda la tenuidad de atmósfera y la riqueza de montañas y las magias de luz [...]" (*OCEC*, III, S. 136-137). Auf schon eher symbolischer Ebene schreibt Martí 1877 an seinen mexikanischen Freund Mercado: "Mis amarguras son estas de mi vida, que provienen precisamente de vivir. Si fueran piedra preciosa, serían ópalo" (11 de ag. 1877, *OCEC*, V, S. 107), und in "Príncipe enano" des *Ismaelillo* wurden die bereits kommentierten Motive '(scheinende) Sonne', 'schwarze Sonne', 'schwarze Wolke' oder 'bleicher Stern' mit dem Opal kombiniert: "Con fulgores de ópalo / Todo vistiera" (*PCEC*, I, S. 19 u. 20). Im *El Porvenir* von Guatemala legt Martí 1878 der "Poesía dramática americana" ferner in den Mund: "Ni la sierra de Puebla guarda más esmeraldas que yo glorias [...]" (*OCEC*, V, S. 226). Durch das mit zahlreichen indigenen Komponenten versetzte Fragment 323 kann ergänzt werden: "[Estrofas] Van rumbo a nubes altas [...] y bajo la esclavina de hilo de oro,

[...]
 ¡Héte aquí, hueso pálido,
 Vivo y durable!
 Hijo soy de mi hijo!
 Él me rehace!²⁴⁷³

Dabei wird eine mosaikartige, netzartige Textur interkultureller Bezüge hergestellt, welche als konzeptuelle Signatur erneut das *Versus uni* impliziert und die Komposition durch die einende Idee von Aufstieg durchwirkt: "viajero del cielo" (Sonnenkomplex), "sílex", "mariposas" – "combate", "águilas", "Atlante", "diablo ángel"²⁴⁷⁴, "pañó árabe", "Indio plumaje", "oro", "plata", "ópalo", "Jacob, mariposa, / Ismaëlillo, árabe", "ónice árabe", "surgir" – "surgieran" – "ascienden" – "Sube, Jacob alegre, / La escala suave".²⁴⁷⁵ Mithin verweist einmal mehr ein poetisches Arrangement über eine poetologische Betrachtung auf das Universum: "Pudiera yo, hijo mío, / Quebrando el arte *Universal*, muriendo / Mis años dándote [...]"²⁴⁷⁶

Wenn aus dem *Ismaelillo* nun lediglich das bereits auf Perpetuation und Unsterblichkeit

cuajada de *esmeraldas, zafiros y rubíes*, por el lado del pecho donde debiera andar el *corazón*, una flor rota,—que da mejor aroma. [...] Así debe, cuando se desenlacen los resortes que mantienen vivo el cuerpo, salir (de él) volando una *águila*. [...] Pebeferos de *ópalo* son estos en que a la puesta del sol [...] se quema ámbar. [...] y del río que de *diamantes* líquidos le esmaltó tantas veces la cabellera de un niño toma nardos [...] puestas de sol en cálices blancos. [...] [...] enciendes en las nubes *estrellas* olvidadas, como lámparas que se nutriesen de espíritus melódicos quebrados, cual *perlas* rotas, al paso de revuelta artillería, magullados, despedazados, desalados, al paso de la vida, como en los tiempos del *oro* y de la *seda*, y de *batallas* con *estandartes* y *penachos*, quebraban las cuerdas fragorosas [...] tu serenata viene [...] como una espada rota; a que en el puño fino, hubiesen *nacido alas* [...] *asciende iluminando* el cielo oscuro, blonda de luz borda en las nubes; [...] abre en el aire, como en cesto de luz, ramos de flores! [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...] (OCEN, XXII, S. 225-226 [Herv. S.G.]). "Las ruinas indias" verortet gleichsam rückwirkend Marmor und *nube* im altmexikanischen Raum: "Y en su pirámide de cinco terrazas se levantaba por sobre toda la ciudad, con sus cuarenta templos menores a los pies, el templo magno de Huitzilopochtli, de ébano y jaspes, con mármol como nubes y con cedros de olor [...]" (OCEN, XVIII, S. 383). Neben einer mythologisch begründeten Einbettung greifen also bezüglich des Opals (und weiterer Edelsteine wie dem Onyx) sowie der Wolke auch allgemeinere Reminiszenzen an Mexiko (siehe auch OCEC, V, S. 15; "Mi poesía"). Die Motive wiederholen sich in einer auf die Natur Guatemalas perspektivierten Passage: "[...] Guatemala imperial, reclinada sobre el valle volcánico entre montes lujosos, como cesto de ópalos matizado de esmeraldas [...]" ("*Guatemala, la tierra del quetzal*", OCEN, VII, S. 182). Zum Quetzal postuliert wiederum "Las ruinas indias": "Es un pájaro que brilla a la luz, como las cabezas de los colibries, que parecen piedras preciosas, o joyas de tornasol, que de un lado fueran topacio, y de otro ópalo, y de otro amatista" (OCEN, XVIII, S. 381). Es sind solcherlei Motive (z.B. "ópalos", "plata y oro", "mármol", "ónix que parece nube cuajada de la puesta de sol", "agave", "seda de color", "plumas de oro y esmeralda", "luces de arco iris", "maderos que dan sangre de olor"), die man in den vor allem dem indigenen Mexiko gewidmeten Abschnitten des Textes "Exposición de París" wiederfindet (1889, OCEN, XVIII, S. 417-420). Auch *nácar*, ein weiteres von Martí offensichtlich mit Vorliebe eingesetztes Wort, gehört – abgesehen von einer durchaus *auch* phonetischen Funktion – in diesen Kontext: Denn das Perlmutter, welches natürlich auch mit der im altmexikanischen Bereich oftmals eingesetzten *concha* verschränkt ist, wird insbesondere mit Blick auf zwei indianische Gitarrenbauer hervorgehoben: "la guitarra grande que ostenta sus flechas de *nácar*" ("Una ojeada a la Exposición", OCEC, II, S. 237; vgl. auch ebd., S. 221 u. S. 258; OCEN, XXII, S. 27). Ein mitunter auf die mexikanische Flora fokussierter Text wie "Un viaje a México" beschreibt denn die Farbe der Blütenblätter einer Lilienart als "con *nácar* fundido y una gota de sangre" (EEU, S. 1238); "[hay] libros como acuarelas, con un color que tiene algo de rosa y de miel, y una gracia como de pluma de ave blanca; libros de perla, leche y oro, como la cubierta del *Quitatosol blanco en México*, del pintor elegante F. Hopkinson Smith". Erstaunt hält Martí zu dessen mexikanischer Reise fest: "¡No quiere comprar ópalos!" – "¡No hay quien no lleve una carga de ópalos en el bolsillo!" (ibd., S. 1231 u. 1235). In einigen Notizen, die möglicherweise (eventuell auch nur teilweise) auf den mexikanischen Maler Santiago Rebull deuten, fallen Motive auf wie: "nubes ligeras, que parecen rojas barcas", "águilas tendidas", "pájaros azules", "ópalo inmenso", "bordes luminosos", "esfinges de *nácar*", "sol rojo", "línea azul", "otra de carmín", "azul de nube, de carmín rosado" (OCEN, XXII, S. 245). Zu den im mexikanischen Nationalmuseum des 19. Jahrhunderts ausgestellten altmexikanischen Schmuckstücken gehörten Objekte aus Opal und der *concha* (vgl. Mendoza, Sánchez, "Catálogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7ª [1882], S. 474). Muscheln, Bergkristall, Grünstein, Jadeit und Amethyst können als ebenso typisch für die altmexikanische Kunst gelten wie der von Martí in seinen der *Exposición Nacional* geltenden Artikeln betonte *tecali* (Kalzit, Alabaster). Der Smaragd findet insbesondere in Brintons *ANP* häufig Erwähnung.

²⁴⁷³ "Musa traviesa", *IS, PCEC*, I, S. 24-28 (Herv. S.G.).

²⁴⁷⁴ In den Eingangsversen "Mi musa? Es un diablillo, / Con alas de ángel" ist selbst hinsichtlich der um Quetzalcóatl-Venus rankenden Thematik ein interkultureller Hinweis verschachtelt. Denn der Bezug zwischen Diábolos, Teufel und Luzifer ist nicht nur einigmaßen offensichtlich: Letzterer ist gefallener Engel und ebenso wie bzw. analog zu Quetzalcóatl Morgenstern. Luzifer/Phosphóros entspricht in emblematischen Darstellungen einem geflügelten Knaben.

²⁴⁷⁵ Zur "escala" vgl. Cruz, "Símbolo cuádruple", S. 105; Martí, "Carta de Nueva York": "De ahí ese frescor de las poesías bíblicas; ese aspecto de tronco de las frases de Job; ese carro de oro en que aparece Ezequiel; esa escala de Jacob, más hermoso aunque menos osado que el Prometeo griego; esos ruidos de bosque de los poemas indios [hier: indisch]; [...] aquel 'Hiawatha', poema de los indígenas de América" (22 de marzo, 1882, EEU, S. 167; siehe auch OCEC, IV, S. 309; "Noticias de Francia", OCEN, XIV, S. 180). "Carro de oro" kann sich jedoch auch auf die kolumbianischen Chibcha bzw. "aquellas tribus de carro de oro" beziehen (*Fragmentos*, OCEN, XXII, S. 23; vgl. auch "La historia del hombre", OCEN, XVIII, S. 362).

²⁴⁷⁶ "Musa traviesa", *IS, PCEC*, I, S. 25-28 (Herv. S.G.).

angelegte "Hijo soy de mi hijo! / El me rehace!" zitiert wird, ohne die vorherigen Zeilen"; Hete aquí, hueso pálido, / Vivo y durable!" miteinzubeziehen, geht die interkulturelle Verwebung der Unsterblichkeitsidee verloren.²⁴⁷⁷ Zunächst bleibt festzuhalten, dass in diesen Zeilen mehrere Vorstellungen impliziert sind: Perpetuation des Vaters im Sohn; Wiedergeburt des Vaters durch den Sohn, wodurch der 'Vater' wiederum zum 'Sohn' wird: Beide sind durch den anderen, sind im anderen, teilen sich gleichsam ihr Sein, die Grenzen verwischen. Solcherlei Konzeptionen von geradezu kosmischer 'Dissipation' hatte Martí auch in seinen *notas* festgehalten:

Se nota que todo marcha, y va a crecer. El rumor va al espacio, el río al mar, la pasión a la cima, la idea al cielo. Una onda produce otras ondas; una rama otras ramas; un hijo otros hijos.— Todo se imita y va en escala.—²⁴⁷⁸

Auch die bereits diskutierte und an den *árbol del mundo* gebundene indigene *autocreación* greift hier mit hinein: "Yo nací de mí mismo, y de mí mismo brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo."²⁴⁷⁹ Als Variante konnte angegeben werden: "Nació en sí mismo. Hijo de sí mismo. Otros nacen."²⁴⁸⁰ Diese beiden Zitate und "Musa traviesa" sind im gleichen Zeitraum verfasst, und in allen dreien scheint die Idee des Lebensbaums anzuklingen, denn dieser verweist auf *Regeneration*, Unsterblichkeit und eine absolute Realität (diese in "Musa traviesa" schon angedeutet durch "plumas", "plumaje"²⁴⁸¹). Einen mit den Konzeptionen des Lebensbaums assoziierten Vogel repräsentierte wiederum der Adler. Dieser wäre in "Musa traviesa" folglich mit der Semantik des "hueso vivo" und der Idee des *rehacer* (die zudem in der angeführten Variante durch den "vaso de plata" und damit den Hinweis auf Wiedergeburt angeschnitten wird) zusammenzulesen. Die in "Él me rehace" ausgedrückte Idee ist also keine plötzlich 'aufflammende'; der Leser wird durch indigen begründete Symbole langsam an sie herangeführt.²⁴⁸² Steht nun in den letzten Versen die Vater-Sohn-Beziehung im Mittelpunkt, fällt im Rahmen des Gedichts die Kombination dieser Beziehung mit Motiven wie "viajero del cielo", "magno Templo", Sonne, Blut, Herz, Feuerstein, Adler, Luft, indianischen Federn oder "cárcax" auf sowie die in Bahnen eines europäischen Verständnisses mehr als ungewöhnliche semantische Nähe zum Knochen, welcher neben Assoziationen wie 'Gebeine', 'Skelett' gleichzeitig auf 'Leben' verweist ("vivo"), wodurch Tod und Leben in einem Bild verschmelzen.²⁴⁸³ Nun verwies schon Acosta darauf, dass Knochen im aztekischen Symbolismus als *principio vital* auftreten und auf den (allerdings nicht nur) mit Quetzalcóatl assoziierten Mythos der (Wieder-)Geburt aus Knochen verweisen.²⁴⁸⁴ Diese Auffassung war in der Tat

²⁴⁷⁷ Die Idee von Kreislauf und Wiedergeburt schließt im Gedicht auch die Astralebene mit ein.

²⁴⁷⁸ *Fragments, OCEAN, XXII*, S. 217.

²⁴⁷⁹ "Cuaderno de apuntes 5", Venezuela, 1881, XXI, S. 167.

²⁴⁸⁰ Ebd., S. 162. Auch eine Aufzeichnung des Jahres 1875 scheint mir hier zu greifen: "[...] el celo cuidadoso de los padres por crear para los hijos venturoso y cómodo lugar: no es un ser que prepara vida a otros: es un hombre que atiende y piensa en la continuación de vida de sí mismo. Hijo es ser propio" ("Familias y pueblos", *OCEAN*, II, S. 132).

²⁴⁸¹ Überdies ist sowohl in "Musa traviesa" als auch in "Yo nací de mí mismo" die Sonne kopräsent.

²⁴⁸² Ein entsprechend kulturelles Wissen ist natürlich Bedingung und kann bei einem Adressaten des *Ismaelillo* wie etwa Sánchez Solís zumindest in Grundzügen vorausgesetzt werden.

²⁴⁸³ Diese Vorstellung einer gleitenden Beziehung zwischen Leben und 'Tod' trägt nicht nur zentralen indigenen Anschauungen des 'Sterbens' Rechnung, sondern auch von Martí wiederholt formulierten Setzungen. "Sierva es la muerte: sierva del callado / Señor de toda vida" kombiniert "Flor de hielo" denn mit dem Lebensbaum: "A la sombra feliz del mirto de oro", wobei Acosta "Flor de hielo" in die Nähe der *guerra florida* setzt (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 34-35). Schon der für "¿Cómo me has de querer?..." angeführte Begriff des indigenen Kadavers war mit einer deutlichen Entdramatisierung des Todes verschränkt. Martí's eher philosophisch gespeisten Ansichten vom Tod ist insofern ein intratextueller Bezug abzugewinnen, als diese – einhergehend mit Konzeptionen, die das Seelische als das Unbegrenzte, Transzendente, ja Transsubstantielle und das Leben als das Infinite setzen – von traditionellen, christlichen Mustern abweichen und sowohl eine *post-vida* (*post-existencia, sobre-existencia*) als auch eine *ante-vida* (*pre-existencia*) postulieren (vgl. Teil II, Anm. 778). Die von Martí artikulierten Vorstellungen von *post-vida* und *espíritu universal* zeigen allein schon deshalb Berührungspunkte mit einem indigenen Bezugsrahmen, als sie mitunter mit Begrifflichkeiten durchwirkt sind, die dem Sonnenkomplex anhaften: "Si yo concibo / La inmensa eternidad que no perece, / No muero nunca: eternamente vivo: / Yo sé bien dónde el Sol nunca anochece" (*VV, OCEAN, XVII*, S. 94) – "Luego de muertos los hombres, vaciarse, sin carne y sin conciencia de su memoria, en la existencia universal: en remolinos suben: camino al Sol caminan; dichosamente bogan" ("Cartas de Martí", 9 y 10 de mayo 1885, *EEU*, S. 447; vgl. auch hier Anm. 2577).

²⁴⁸⁴ Vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 30, 33 u. 38. Dabei erwähnt er auch das Motiv des "cráneo" bzw. der "calavera", das

sehr weit verbreitet, wie im 19. Jahrhundert Brinton anhand der universell auftretenden rituellen Bedeutung von Knochen und deren Behandlung aufzeigt.²⁴⁸⁵ So führt der nordamerikanische Ethnologe unter anderem Gumillas *Historia del Orinoco* und Humboldts *Views of Nature*²⁴⁸⁶ an, nach denen (auch) unter den Kariben die Knochen der Toten nach einiger Zeit gereinigt und *gebleicht* wurden²⁴⁸⁷ – was die in "Musa traviesa" artikulierte Kombination von "hueso" und "pálido" leicht erklärt. Brinton zeigt zudem im Zusammenhang mit Wiedergeburtsvorstellungen nicht nur die ideelle, sondern auch die sprachliche Nähe von 'Knochen' und 'Seele' in einigen indianischen Sprachen auf.²⁴⁸⁸ Nach einer aztekischen Schöpfungslegende, deren Spuren auch im *Popol Vuh* auszumachen sind, stieg Xolotl, das Double bzw. die Manifestation Quetzalcóatl (oder der Venus²⁴⁸⁹), hinab nach Mictlan, dem oder einem Ort der Toten, um den Göttern Knochen der Verstorbenen zu bringen,²⁴⁹⁰ woraufhin aus diesen, besprenkelt mit dem Blut der Gottessöhne und -töchter des *tecpatl* – des *pedernal* –, die neuen Menschen erschaffen wurden.²⁴⁹¹ Die Knochen²⁴⁹² der Toten werden belebt, "y aparecen los progenitores del género humano viviendo nueva vida".²⁴⁹³ Robelo gibt nun just diese Legende²⁴⁹⁴ der aus *huesos* von *Toten*²⁴⁹⁵

"esqueleto" der *Versos sencillos* und den Tod als "sierva".

²⁴⁸⁵ Vgl. *MNW*, S. 272ff.

²⁴⁸⁶ *Ansichten der Natur*, 1808.

²⁴⁸⁷ Anschließend bemalte man sie: *MNW*, S. 272ff. Die Praktik der Exhumierung und Waschung der Knochen von Verstorbenen erwähnt Martí 1881 explizit als Tradition japanischer *indigenas* (vgl. *DPM*, S. 602).

²⁴⁸⁸ *MNW*, S. 276. So mag "that which is within the bone" die wörtliche Bedeutung des Wortes für 'Seele' sein. Vor dieser Folie scheinen denn die an altmexikanischen Opfertempeln angebrachten Schädel aufgrund der Metonymie von Kopf=Mensch=Seele auf ebendiese Letztere zu deuten (vgl. ebd., S. 254). Erwähnt Martí "Las ruinas indias" "aquel edificio curioso" von Labná, "que tiene por cerca del techo una hilera de cráneos de piedra", impliziert dies weder eine ethische Bewertung noch durch europäische Raster konditionierte Schreckensvisionen von Tod und Ende (vgl. *OCCN*, XVIII, S. 387).

²⁴⁸⁹ Vgl. etwa Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S. 15 u. 26.

²⁴⁹⁰ Auch die Pulverisierung der Knochen zählt zu den im Rahmen der Semantik von Wiedergeburt vollzogenen Riten (vgl. Brinton, *MNW*, S. 277). Eine von den brasilianischen Tupí überlieferte Variante legt gar eine Art über die Knochen geleitete, seelische Partizipation nahe: "Some of the Tupis of Brazil were wont on the death of a relative to dry and pulverize his bones and then mix them with their food, a nauseous practice they defended by asserting that the soul of the dead remained in the bones and *lived again in the living*" (ebd. [Herv. S.G.]).

²⁴⁹¹ Als ein weiterer Beleg für diese auch an Quetzalcóatl gebundene Vorstellung konnte bereits Martí "Astro puro" dienen. Ein Begriff wie "polvo" mag also nicht nur ein Zeichen der Asche Quetzalcóatls sein; es ist auch als Hinweis auf die *Knochen* lesbar: "[...] un muerto, que al calor de un astro puro, / De paso por la tierra, como un manto / De oro sintió sobre sus huesos tibios / El polvo de la tumba al sol radiante / Resucitó gozoso, vivió un día, / Y se volvió a morir" ([Herv. S.G.]; vgl. auch hier unter Motivkomplex 7. Neben der Knochen- und Pulverisierungsthematik sowie der Wiedergeburtsvorstellung integrierte Martí in den Kontext des Quetzalcóatl-Venus-Komplexes auch Begrifflichkeiten wie "pálida estrella" – "con fulgores de ópalo", eingebettet in das über die "sombra" gestaltete Astralverhältnis von Venus und Sonne ("Príncipe enano", *IS, PCEC*, I, S. 19 u. 20).

²⁴⁹² Ixbaquiyal des *Popol Vuh* erscheint als 'Die Hervorbringerin' oder als 'Die den Menschen Knochen gib' (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 54 u. 176).

²⁴⁹³ Robelo, *Diccionario*, S. 481. Die in ihrer Funktion als Schutzpatronin der Geburt oftmals mit einem Kind dargestellte Erd- und Muttergöttin Cihuacóatl-Schlangenfrau *zermahlte* die Knochen, welche Quetzalcóatl aus dem Totenreich beschafft hatte. Auch die Totenschädel der Coatlicue gehören in den symbolischen Bereich der Knochen.

²⁴⁹⁴ Der hinsichtlich dieser Legende auf Torquemada zurückgreifende Brinton hielt fest: "The fragments of this [bone] they sprinkled with blood, and on the fourth day it grew into a youth, the *father* of the present race" (*MNW*, S. 276-277 [Herv. S.G.]). Dies evoziert natürlich wiederum die biblische Figur des Ismael, und es scheint, als hätte Martí in "Musa traviesa" und einmal mehr ganz im Sinne seines Leitprinzips von vereinender Analogie-Synthese zwei Traditionen – die alttestamentarische und die indigene, die Symbolik des Ismael und die im Begriff der "huesos" synthetisierte Semantik – im Ideenkomplex von Generation, Perpetuation und Stammvaterschaft zusammenfließen lassen (wobei teilweise auch der in der Variante des "vaso de plata" symbolisierte Bedeutungsgehalt greifen würde).

²⁴⁹⁵ Nicht weniger auffallend ist die Tatsache, dass just diese in "Musa traviesa" gestaltete Materie der mit den Knochen assoziierten Vater-Sohn-Beziehung im Zentrum des in den *Anales de Cuauhtitlan* referierten Quetzalcóatl-Mythos steht. Ohne auf diese sehr komplexe Vater-Sohn-Beziehung eingehen zu können, die in entsprechenden Quellen auch verschieden geschildert wird, bleibt festzuhalten, 1) dass Knochen auf Tod und Wiedergeburt verweisen; 2) der Komplex von Quetzalcóatl-Sohn und Vater eine zentrale Rolle in den indianischen Traditionen spielt; 3) just diese Knochen in den Quetzalcóatl-Mythen verhandelt werden; 4) sie in den *Anales de Cuauhtitlan* explizit mit der Sohn-Vater-Beziehung verwoben sind, welche durch die Präsenz zweier Quetzalcóatl-Figuren – Sohn und Vater – zudem noch betont wird (vgl. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 13 u. 15): "[...] fué cuando el hijo buscó á su padre Quetzalcoatl. [...] se le dijo que habia muerto, que allí estaba enterrado, [...] é inmediatamente Quetzalcoatl se fué á excavar para buscar los huesos de su padre [...]" (*Anales de Cuauhtitlan*, S. 14). In *Gospel of the Toltecs* von Frank Díaz lautet das entsprechende, unter anderem auf den *Anales de Cuauhtitlan* (Ausgabe von 1945) basierende Kapitel "His father's bones". Im Kontext der Suche nach ebendiesen väterlichen Knochen wird Quetzalcóatl mit Blick auf seine postmortale Präsenz im Reich der Sonne, des wahren Vaters, in Aussicht gestellt: "[...] you will have a body, then you will be changed from man to youth to a child" (S. 24).

erfolgenden *Erschaffung* der Menschen als Erklärung des göttlichen Ursprungs des *tecpatl* wieder – des "sílex" der "Musa traviesa".²⁴⁹⁶ Der Gott des *tecpatl* wurde durch das heilige Messer figuriert – "simbolizando el sacrificio de las víctimas humanas"²⁴⁹⁷ –, worauf in "Musa traviesa" schon allein "Rasgarse el pecho" verweist. Chavero kombiniert das Zeichen *tecpatl* wiederum mit der Venus – Stern des Quetzalcóatl – "y sus rayos de luz".²⁴⁹⁸ Das *Popol Vuh* berichtet ferner, wie die Götterjünglinge Hunahpú und Ixbalanqué, zunächst den Mächten von Xibalbá²⁴⁹⁹ erliegend, einen körperlichen Tod erleiden. Ihre Knochen werden *zermahlen* und in reiðendes Wasser gestreut, sie sinken jedoch auf den Boden des Wassers und verwandeln sich in schöne Jünglinge. In dieser Gestalt erscheinen sie aufs Neue und besiegen die Kräfte von Xibalbá, dem Schattenreich des Todes.²⁵⁰⁰ Bedenkt man zusätzlich zu der durch "hueso pálido" gegebenen Annäherung an oben angeführte Bleichung auch die Nähe zur Farbe Weiß, wird der Aspekt des Todes bzw. der indianischen Todes-Geburts-Auffassung verstärkt. Sowohl in der griechischen Mythologie als auch in altmexikanischem Opferungssystem oder im *Popol Vuh* erscheint das Weiße als Todesfarbe, als Kalkerde der Toten.²⁵⁰¹ Der Körper von Menschenopfern wurde mit weißer Farbe bestrichen, weiße Federn wurden den Geopferten als 'Schmuck' beigegeben, der "blanco pizote" entsprach dem 'weißen Blutopferer'²⁵⁰², das Opfermesser war (mitunter) aus weißem Obsidian. Zu guter Letzt liefert das *Popol Vuh* die Verbindung zwischen Messer (=sílex=tecpatl=Opferung) und Knochen:

Morgen werden wir sie opfern. [...] So sprachen untereinander die Herren von Xibalbá. Der Kienspan nun war eine Obsidianspitze von der Art, die Zaquitóc genannt wird. Das ist das Kienholz von Xibalbá. Dieses Fichtenholz war spitz und scharf, und es leuchtete wie ein Knochen.

"Zaquitóc 'weißes Messer', d.i. Opferdolch aus hellem Obsidian", ergänzt Cordan in seinem Kommentar.²⁵⁰³ Durch die Jicara-Frucht wird die mythologische Bedeutung des Lebensbaumes –

²⁴⁹⁶ Von dem gebräuchlicheren *pedernal* hat Martí darin offensichtlich aufgrund der Versstruktur abgesehen.

²⁴⁹⁷ Robelo, *Diccionario*, S. 482.

²⁴⁹⁸ Ebd. Als *cuchillo de pedernal* verwies der *tecpatl* zudem auf das Zeitalter *Sol de aire* und damit nochmals auf Quetzalcóatl – die Luft, den Wind: "Por último, con relación á los cuatro elementos, se aplica el *tecpatl* al aire" (ebd.; ähnlich schon Mendoza, "Mitos de los nahoas", vgl. Anm. 2449).

²⁴⁹⁹ Die "Stäbe" von Xibalbá. Äquivalent von Mictlan, bestanden aus Knochen.

²⁵⁰⁰ Indem 'Eins-' und 'Siebentod' nicht wiedergeboren wurden. "Und sie wurden nicht erweckt. Es flohen die von Xibalbá, als sie ihre Herren tot sahen, mit zerrissener Brust, denn den Leib hatte man ihnen geöffnet" (Cordan, *Buch des Rates*, S. 94 u. 98).

²⁵⁰¹ Zur weißen Farbe vgl. auch Anm. 364. Einen Eindruck der mexikanischen "Isla de mujeres" fasst Martí in die Worte: "Mientras la muerte es más natural, es más bella. [...] Sonriente y tranquilo, limpio y blanco, he aquí en esas tumbas incorrectas el cementerio verdadero. ¡Ay de almas si no han podido presentarse a lo Eterno revestidas de igual blancura!" (OCEC, V, S. 41). Durch die Verbindung von Sterben, "natural" und "blanco" gerät auch noch einmal der Sonnentod des "Canto religioso", in den Blick (VL, PCEC, I, S. 168): "[...] Y brota, frente al Sol, el pensamiento! / [...] / Los muertos son [...] devueltos / A la luz maternal [...]. / Y sigo a mi labor, como creyente / A quien ungió en la sien el sacerdote / De rostro liso y vestidura blanca. — / Práctico: En el divino altar comulgo / De la Naturaleza [...]" (vgl. Anm. 261). Die *Versos sencillos* beinhalten die Wendung "blanco allá como la muerte" (OCEN, XVI, S. 126).

²⁵⁰² Nach Brinton, *MNW*, S. 189.

²⁵⁰³ Cordan, *Buch des Rates*, S. 59 u. 179. In Xibalbá gab es eigens ein 'Messerhaus', in dem die Obsidianmesser klrnten und schimmerten. *Zakiró*, von Brasseur erläutert, ergibt: "amanecer, brillar, blanquear el alba etcétera. radical *zak*, blanco" (*El libro sagrado*, S. 357). Von Letzterem einen nochmaligen Bezug zur vor allem von Brinton interpretierten mythologischen Ebene herzustellen fällt nicht schwer: Das Weiße als Sonnenaufgang, Morgen, als Morgendämmerung *alba*, Licht oder Osten, was wiederum Geburt und Wiedergeburt miteinschließt. Quetzalcóatl-Venus, 'Herr des Morgenlichts', wird zum "Señor de la aurora" bzw. der "alba" (Robelo, *Diccionario*, S. 566). Im Kontext von solch an die morgendliche Lichtwerdung gebundenen Vorstellungen und Solarmythen hatte Brinton auch von der "propensity of the human mind to attribute its own origin and culture to that white-shining orient where sun, moon, and stars, are daily born in renovated glory" gesprochen (*MNW*, S. 190). Zu den Figuren des mit obigem Zitat angeschnittenen Kapitels des *Popol Vuh* gehört nun auch Ixmucané, welche schon 1869 von Brasseur in seinem Kommentar des *Código Troano* besprochen und auch 'die weiße Alte' genannt wurde (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 168). In seinem Artikel "El *Popol Vuh* de los quichés" (Milla) erwähnt Martí als Gottestitel den "Gran Blanco Picador" (was auf obigen "blanco pizote" deutet und sich der Semantik von 'abstechen' nähert) sowie den Namen der 'Urgöttin' Xmucané, "dos veces abuela" (OCEN, VII, S. 177-118; Brasseur schrieb wie auch andere Xmucané). Wenn Ixmucané nach Brasseur denn nun als für die "blancura o luz de la vida" verantwortlich galt; sie sich auch als "Abuela de la Luz" bzw. "abuela del sol" manifestiert (*El libro sagrado*, S. 116 u. 356; S. 129 u. 359); sie schon im Eingangskapitel des *Popol Vuh* (welches Martí im soeben genannten Artikel repetiert) als Mutter oder Großmutter bzw. "zweimal Großahnin" ("dos veces abuela"), als lichtschaaffende Sonnen- bzw. "Dämmerungshnin" und Gebärerin ebenso wie als Hüterin der "Lichttöchter" und "Lichtshöhne" in Erscheinung tritt; sie durch ihr Geiststier 'Großer weißer Dachs' (etwas abgewandelt bei Brasseur, S. 142) astronomisch mit der Sonne und

Regeneration, Wiedergeburt, Weiterleben – sowie die der Herzopferung angesprochen.²⁵⁰⁴ Der Kopf des von den Todesherrn Xibalbás geopfertem Hun Hunahpús lebt in den Früchten des Jicara-Baumes weiter und pflanzt sich über seinen Speichel fort.²⁵⁰⁵ Zu der diesen Speichel empfangenden Jungfrau Ixquic richtet Hun Hunahpú wiederum Worte, welche abschließend nochmals zu der in "Hijo soy de mi hijo! / Él me rehace!" ausgedrückten Idee von Perpetuation und den damit assoziierten Knochen zurückführen:

"Mit diesem Wasser, diesem Speichel habe ich dir mein Liebespfand gegeben. Nun hat mein Haupt keinen Wert mehr, nichts als Knochen ohne Fleisch bleibt es. So sind die Schädel der Großen Herren [...]. Doch wenn sie sterben, erschreckt ihr Gebein die Menschen. [...] Aber ihr Wesen verliert sich nicht, wenn sie hingehen: es vererbt sich. Es verlöscht nicht [...]. Es bleibt vielmehr in den Töchtern und Söhnen, die sie erzeugen. Eben dies habe ich mit dir getan. Steige nun empor zur Erde. Du wirst nicht sterben. Bewahre diese Kunde in deinem Herzen!"²⁵⁰⁶

Nicht nur entspricht folglich das von Martí entworfene metaphorische Gerüst dem indigenen Symbolisierungssystem; es lässt die diesem zugesprochenen mythologischen Zusammenhänge erkennen.

Martí macht sich das Thema des herausgerissenen Herzens also sowohl in seinem höchsten ästhetischen Aspekt zu eigen – hier mag der Verweis auf die Nähe von *alma* und *flor* und Verse wie "Otros de lirio [...] se alimenten" reichen – als auch in seinem brutalsten und blutigsten – "Otros de [...] sangre se alimenten",²⁵⁰⁷ "desgarrado el pecho", "Rasgarse el [...] pecho",²⁵⁰⁸ "De un nuevo golpe de

zudem mit Kukulkán assoziiert wird; und wenn das heilige *Popol Vuh* vom "Leben im Licht" erzählt (Cordan, S. 25-26, 33 u. 167-169): dann legt dies die mythologische Einbettung Ixmucané in den Sonnen- und Lichtkomplex und bereits erläuterte indigene Überlieferungsstränge – hier ist auch an die kommentierten Mutterfiguren zu denken – nahe. Dies erlaubt wiederum den Bezug zur (nicht nur) in "Musa traviesa" präsenten "luz madre" – "Y con ella es la oscura / Vida, radiante".

²⁵⁰⁴ Vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 63-65.

²⁵⁰⁵ Vgl. auch Anm. 1918.

²⁵⁰⁶ Cordan, *Buch des Rates*, S. 63.

²⁵⁰⁷ "Canto de otoño", VL, PCEC, I, S. 71.

²⁵⁰⁸ Martí hebt im "Cuaderno 16" (wohl zwischen 1887 und 1892) im Zusammenhang mit dem Wasser- und Fruchtbarkeitsgott (*Dios de los mantenimientos*, J. Sánchez) Chac-Mool dessen "corazón roto" hervor. Kombiniert man nun diese Beschreibung mit dem Selbstbildnis Martí als ebendiesem Chac-Mool, mag Letzteres durchaus auf die von dem Kubaner oft, ja obsessiv angesprochene (Selbst-)Opferung hindeuten. Die Wichtigkeit der mit diesem Gott verbundenen Vorstellungen lässt sich an seinen Plan ablesen, ein Drama darüber zu verfassen – *Synthese* der amerikanischen, dh. mexikanischen Zivilisation. Die eingesetzte Symbolik zeigt darüber hinaus deutlich, wie sehr Martí die mit dieser Figur einhergehenden Themen verfolgt hatte: "Espíritu del país, dormido aparentemente," – was zunächst nochmals die Idee der *raza dormida* aufnimmt – "pero capaz por su propia energía, de surgir y obrar en un momento crítico. Síntesis de la Civilización Americana.—(Mexicana). [...] Consejo en la selva. Solemnidad épica. El consejo puede ser pa. determinar sobre el deseo de Le P.[longeon] de llevarse a Chacmool.—Divisiones. Unos, los más rencorosos, quieren engañados por Chacmool" – und das nun angesprochene Motiv der Rache wird durch den Harmoniegedanken ersetzt – "que les promete venganza, que su estatua irá a pedirles a otros pueblos venganza, que volverá a echar a los blancos del país.—Escena gigantesca. Lo que hará la estatua en llegando al otro país. Se levantará. Se le caerán las ligaduras de las *sandalias*. Les enseñará el *corazón roto*. Los más, los cuerdos [...] son los que avisan a las tribus que se juntan y van a buscar al blanco bueno*. [...] El indio se despierta. Lás razas se levantan. El canto,* El indio se despierta. Un verso silbante, singular, distinto.—Verso de acento.—Todo lo que los indios ignoran, verso de acentos graves, ligeros: poesía nueva.* – "Tiene los carrillos *dorados*" – "El *tigre*, es el tigre, y el tigre le brilla en los ojos." – "Que sea el canto de América* el indio se despierta. El volcán se derrite, la lava los campos serpea [...] calientes las piedras y rojas, humean. [...] Sale el Sol por el monte.* [...] Es un pueblo dichoso que vive en el fondo del valle: Las casitas son *blancas*: los niños van cantando a la escuela.* *El indio es poeta*. [...] Allá arriba en el *trueno** sentado sus rayos compone / El de barba cana que mira los mundos que viven / Y se toca la barba contento y abre a la luz las puertas / La luz alumbrá el mundo: *Votán* está contento / El indio se despierta... / Ya se llena de luz el mundo: *Votán* está contento" ("Cuaderno de apuntes 16", OCEN, XXI, S. 359-360; *nicht entzifferte Wörter [Herv. S.G.]). 1) Brinton kommentiert Votan in dem von Martí hochgelobten *Aboriginal American Authors*: "a word from a Maya root, signifying the *breast* or *heart*, but from its faint resemblance to 'Odin,' and its still fainter similarity to 'Buddha,' their myth about him has given rise to many whimsical speculations" (S. 34-35 [Herv. S.G.]). Ein weiterer Eintrag Martí's zu Votan lautet: "De Yucatán sabe lo mismo que si hubiera andado con Le Plongeon por aquellas malezas donde veneran aún al hombre combado, que es pie de Cuba, a Balum-Votan, que les llevó la paz y la ciencia" (OCEN, XXII, S. 23). Die vergleichende Perspektive veranschaulicht folgende Überlegung: "Wotan, who the german mythology:—Balum-Votan?" (ebd., S. 312; Wotan oder Wuotan entspricht Odin, dem germanischen Himmels- und Sturm- sowie Kriegs- und Totengott). In Martí's *Guatemala, la tierra del quetzal* erscheint Votan als "hombre barbado", in Maya-Gebieten Zeichen der "memoria de aquel sabio Votam [sic!] que les fue de Cuba" (OCEN, VII, S. 182). Eine der "Cartas de Martí" ergänzt: "[...] Balum-Votan de barba blanca, que venía del Este, y daba leyes, y amor, —que es mejor ley— y tiernos consejos, al pueblo nervioso, guereador y vivo de los viejos mayas" (18 de marzo 1883, EEU, S. 215). Der legendäre Gründer von Palenque und Maya-Gott oder -Heros Votan, dessen Beiname auch 'Herz der Städte', entspricht in Grundzügen dem Quetzalcoatl des Nahua-Bereichs. Ihm wurde der göttliche Auftrag nachgesagt, in Amerika die Kultur zu begründen. Es fehlte nicht an Quellen, die zwar eine kubanische Herkunft Votans annahmen, diesen aber als eine historische Persönlichkeit auslegten

puñal le quiebra / El [...] corazón", "Ensangrentada [...] el águila", "para manjar de la sangrienta / Fiesta humana, sacó [...] / Su propio corazón".²⁵⁰⁹ Durch die Metaphorik von Licht, Sternen, Gold und Edelsteinen ist die Opferung (und das doch wenig 'einladende' Bild des außerhalb des Körpers blutenden Herzens) im folgenden Beispiel dennoch in einen Rahmen von Ästhetik und geistigem Sinngehalt integriert. Gerade das Gedicht mit dem Titel "Con letras de astros" thematisiert nicht nur

(so gab Brasseur wieder; vgl. Rau, "Tablero del Palenque", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 3^a [1880] S. 139). 'Kuba' ist hier zu lesen als Volconvotan, "tierra de Votan" (ebd.). 2) *Chac* beinhaltet nach Brinton: "Water, rain, a giant, a god. adj. red. In comp. much or very" (*Maya Chronicles*, S. 264; *Buch des Rates*, S. 168); *MNW* gibt *Chac*, "the Red Ones", als Titel der vier Regengötter und "chief ministers of the highest power" wieder (S. 82). Zum Bezug von *Chac*=Regengott und *chac*=rot kommentiert Brinton ferner: "The word *chac* is often used in local names in Yucatan, and usually means either 'water' or 'red' [...]" (*Maya Chronicles*, S. 123). 3) "El tigre, es el tigre, y el tigre le en los ojos": Der Tiger geht hier recht offensichtlich auf die von Le Plongeon vorgenommene Bezeichnung zurück: "[...] la célebre estatua del Rey Chac-Mool, ó Rey Tigre, segun el descubridor", wobei andere Forscher wie Jesús Sánchez entgegen der Vorstellung einer historischen Persönlichkeit einen "Dios de los mantenimientos" annahmen und auch schon Wasserattribute, die Ähnlichkeit zu Tlaloc und somit die Möglichkeit eines Regen- oder eher Wassergottes ins Spiel brachten (Fernández, "Antigüedades mexicanas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3^a [1883], S. 69; Sánchez, "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool ó Rey Tigre" [1878? 1877?], ebd., t. I [1877-79], S. 271ff.). Auf den Tiger deutet schon Le Plongeon's Angabe "el nombre Chac-Mool, ó Balam" (vgl. ebd., S. 273), wobei ferner die bereits angegebene, in der Nähe des Chac-Mool entdeckte "estatua de piedra, representando un tigre" zu erwähnen wäre (vgl. ebd., S. 271 u. 274; Teil IV, Anm. 1520). Nicht nur Martí begegnete dem Titel *Rey Tigre* mit einiger Skepsis. Der Bezug zwischen Chac-Mool und Wasser ist aus seinem "Cuaderno de apuntes 7" (teilweise Venezuela, 1881) abzuleiten (vgl. *OCEAN*, XXI, S. 206 u. ff., S. 214). 4) Neben bereits angesprochenen Motiven wie Herz, Gold, Tiger, Sonne oder der Lichtmetaphorik evoziert insbesondere ein Segment wie "se le caerán las ligaduras de las sandalias" einen ganzen semantischen Komplex: Denn als Vorbote von Tlaloc – ein Wort, was nach Brinton "stretched on the earth" bedeutet (*ANP*, S. 176) –, dem schon damals (wenn auch noch tastend) vermuteten aztekischen Äquivalent von Chac-Mool, produzierte Quetzalcóatl Feuer, indem er seine *Sandalen* schüttelte: "Yet as thus emblematic of the thunder-storm, he possessed in full measure its better attributes. By shaking his sandals he gave fire to men [...]" (vgl. *MNW*, S. 197-198). Wie der Studie von Sánchez im ersten Band der *Anales del Museo* [S. 273] und den beigefügten Abbildungen zu entnehmen ist, waren die Sandalen des von Le Plongeon entdeckten *Rey Tigre* gut erhalten (weitere Verbindungen zum Feuerelement spricht Sánchez an, ebd., S. 274). Das Thema der feuerspendenden Sandalen führt ferner das *Popol Vuh* an, wenn Tohil der Quiché (eine Variante des Quetzalcóatl) Feuer schlägt, indem er über seine Sandalen streicht (vgl. *Buch des Rates*, S. 112-113 u. 206). "Auf dem Rücken in seiner Trage brachte ihn Balam-Quitze". Die auf das Herz deutende Opferthematik wurde schon von Le Plongeon aufgenommen, für den Fall des Chac-Mool jedoch ausgeschlossen. Insgesamt ergibt dieser Abriss der implizierten Semantik die Konzentration auf die Elemente Wasser und Feuer. 5) Die marianische Vorstellung des indigenen *levantar* dürfte auch auf einen ganz simplen, mit Chac-Mool assoziierten Sachverhalt verweisen: Das so typische und außergewöhnliche dieser Figur war seine liegende (ruhende) Position. Um also wirken zu können, hätte er sich erheben müssen. Just diese liegende Haltung ist es nun, welche Sánchez in seinem für den ersten Band der *Anales del Museo* verfassten Artikel veranlasst, aus Torquemadas *Monarquía indiana* zu zitieren (hier allerdings mit Blick auf ein Bildnis des Quetzalcóatl aus Tula, jedoch in ähnlich horizontaler Haltung): "teníanla echada, y no en pié, y cubierta de mantas [en reverencia de su mucha magestad]; y dicen, que lo hicieron en memoria de que otra vez avia de volver á reinar; [...]" und el tenerla hechada, debió significar su ausencia, como el que duerme, que se acuesta para dormir, y que despertando de aquel sueño de ausencia se levantaria á reinar" ("Estudio acerca", S. 275 [Herv. S.G.]). Ferner spricht Martí das Thema der *reaparición* von Chac-Mool auch in "Antigüedades mexicanas" an (1883, *OCEAN*, VIII, S. 328-329). Das Motiv der Rache bildet ebenfalls Varianten: "Pero soberbia y vengadora acaba de erguirse, allá en el fondo de intrincada selva, la estatua de Chac Mool" (*OCEAN*, XIX, S. 443; *OCEC*, VI, S. 155-156). 6) Die *casitas blancas* werden von Martí wiederholt als typisch für einen mexikanischen Kontext erwähnt; die singenden Kinder verweisen insbesondere auf die "escuelas de Uxatlán" ("Cartas de Martí", 20 de ag. 1885, *EEU* 497; *OCEAN*, X, S. 273). 7) Bezogen auf den konkreten Kontext, scheint mir denn ein Passus wie "a la guerra llaman, intervención de la raza del Norte para su propio provecho. Rapiña" – und der im Entwurf konzipierte Krieg ist einer zwischen Indios und "blancos" – auf die Tatsache zu deuten, dass Le Plongeon die Statue zu stehlen gedachte. Die Charakterisierung Le Plongeon's, wie sie in Martí's "Isla de Mujeres" duchscheint, lässt diesen Kontext erkennen: "erudito americano, un poco hierólogo, un poco arqueólogo, locuaz y avaricioso, industrial de la ciencia, que la ha estudiado para hacer comercio de ella [...]" (marzo 1877, *OCEC*, V, S. 40). Martí betont daher in "Antigüedades mexicanas": "[...] el gobierno, en virtud de la ley que prohíbe la extracción del país mexicano de ningún tesoro histórico ni artístico de México [...]" (*OCEAN*, VIII, S. 328). Mit Blick auf die berühmten *tableros* von Palenque, die zur Bereicherung des Nationalmuseums von Washington in die USA abtransportiert worden waren, macht er denn auf die Logik von Expeditionen aufmerksam, die durch die Finanzierungen von Regierungen Frankreichs oder der USA konditioniert wurden (vgl. "Antigüedades de Centroamérica", S. 9). Der im *esbozo* skizzierte Antagonismus zwischen Indios und *blancos* entspricht gar den historischen Umständen, bedenkt man, dass Chac-Mool in einem Gebiet entdeckt wurde, welches in offiziellen Berichten als "campo enemigo de indios sublevados" bezeichnet wurde (vgl. Sánchez, "Estudio acerca", S. 270). Dieser Antagonismus – symbolisiert durch Chac-Mool – wird über die Figur des Votan ("paz", "amor") in Martí's Ideal von Integration und Gemeinsamkeit überführt. 8) Wenn diese Annäherung an Figuren des indigenen Kosmos (einmal mehr) in poetologischen Betrachtungen resultiert: "Un verso silbante, singular, distinto.—Verso de acento.—Todo lo que los indios ignoran, verso de acentos graves, ligeros: poesía nueva", kann daraus also nicht die Intention einer getreuen Kopie oder Imitation indianischer Poesie (insoweit diese im 19. Jahrhundert schon zugänglich war) abgeleitet werden. Dieser nicht ganz vorurteilsfreie Passus scheint mir eher auf den Grundton indigener Poesie zu verweisen, wie er damals etwa durch Brinton's *Ancient Nahuatl Poetry* deutlich und auch näher erläutert wurde. Wichtig erscheint mir die Verschränkung der von Martí postulierten "poesía nueva" mit indigenen Themen sowie die dramatische Inszenierung des *indio poeta*. Zu Chac-Mool siehe auch Teil IV, Anm. 1520 u. 203; hier Anm. 2554.

²⁵⁰⁹ "Hervor de espíritu", *VV*, *PCEC*, II, S. 164; "Musa traviesa", *IS*, *PCEC*, I, S. 24-28; "Águila blanca", *VL*, *PCEC*, I, S. 88; "Yugo y estrella", *VL*, *PCEC*, I, S. 84.

deutlich die altmexikanische Astralmetamorphose (Herz-Stern²⁵¹⁰), sondern zeichnet nicht weniger greifbar die für die indigenen Kosmogonien so charakteristische Identität von Herz und *piedra preciosa*=Seele sowie die damit einhergehende Negation von Tod nach. Prägnant ist auch das Motiv der Opferschale:

De pie entre negras nubes, y en sus hombros
 Cual principio de alas se descuelgan,
 [a la espalda / Las alas ya al nacer, ígnea la frente]
 Como un monarca sobre un trono, surge
 Un joven bello, pálido y sombrío
 Como estrella apagada, en el izquierdo
 Lado del pecho vésele abertura²⁵¹¹
 [...] —y en bordado
 Plato de oro bruñido y perlas finas²⁵¹²
 Su corazón el bardo les ofrece.²⁵¹³

Der "joven bello, pálido y sombrío" scheint zunächst geradezu das wandelnde Phantasma eines herzlosen Geopferten zu sein. Selbst für solch eine Erscheinung ist ein entsprechendes, indigenes Äquivalent belegt. Ein *yooaltepuztli*, "hacha de la noche", galt als Phantasma oder nächtliches 'Gespenst' eines wiedergekehrten Toten, "sin cabeza" "y el pecho *abierto*", "conociendola por la *abertura del pecho, veíale el corazón*".²⁵¹⁴

"Estrella", "negras nubes", "monarca" und "trono" weisen jedoch, auch wenn die im letztzitierten Abschnitt inszenierte Opferungsart der typischen Transformation nicht ganz entspricht und eher eine lyrische Variation repräsentiert,²⁵¹⁵ schon auf (mitunter sogar den *jungen*) Quetzalcóatl und dessen Thron,²⁵¹⁶ wobei sich über Elemente wie "pálido", "estrella", "sombrio"/*sombra*, "negras nubes" und "alas", "pecho", "corazón" ein intratextuell 'gesponnenes' Netz erkennen lässt, in welchem sich insbesondere das Konglomerat der ersten Motive zum Venus-Komplex verdichtet.²⁵¹⁷ Die *nube negra* ist

²⁵¹⁰ So auch Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 37.

²⁵¹¹ Im *Popol Vuh* wird von der Astralverwandlung von vierhundert Jünglingen berichtet: "Und man sagt von ihnen, daß sie sich zu den Sternen fügten, die Motz genannt werden." Letzter Begriff wurde unter anderem von Brasseur de Bourbourg als Plejaden übersetzt. Im Original steht "Motz", Kurzform des *Náhua*-Wortes *momótzli*=Opferaltar. Die Opferung an sich wird bereits mit 'Stern' oder 'Sternmenge' assoziiert (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 47 u. 175). Die Lichtverwandlung der vierhundert Jünglinge wird im Rückgriff auf Brasseur auch in den *Estudios indígenas* von Aristides Rojas behandelt (vgl. S. 80). Sehr poetisch umschreibt das *Popol Vuh* die Metamorphose der Götterzwillinge Hunahpú und Ixbalanqué: "Hierauf mitten ins Licht stiegen sie, zum Himmel erhoben sie sich sogleich. Zur Sonne wurde der eine, zum Mond der andere. Und so füllte Licht die Kuppel des Himmels und das Angesicht der Erde. Am Himmel verweilen sie. Die ihnen vorangegangen, die vierhundert Jünglinge [...] sie sammelten sich als Gefährten um jene. In Sterne verwandelten sie sich" (*Buch des Rates*, S. 101). So ergibt sich hier die typische Assoziationskette Opferung=Herz=Seele=Stern. Neben der (Herz-)Seele, die im martianischen Wortlaut im "seno de una estrella" erscheint, konnte, um bei nur einem weiteren Beispiel von Sternverwandlung zu bleiben, die Poesie angebracht werden, "que bajaba / De ver nacer los astros" ("Aparece: reluce..."; "Mi poesía").

²⁵¹² Im mit Elementen des *Popol Vuh* durchsetzten "Discurso en honor de Centroamérica" lässt Martí in einer Szene des indigenen Lebens einen Herrscher in der ihm zugedachten "silla de oro y pedrería" auftreten (*OCEAN*, VIII, S. 113-114; vgl. auch Teil IV).

²⁵¹³ "Con letras de astros", *VL, PCEC*, I, S. 163 u. 178 (Herv. S.G.). Die Variante ergänzt die Komposition durch das Feuerelement.

²⁵¹⁴ Robelo, *Diccionario*, S. 651 (Herv. S.G.). Die Überlieferung solcher *agüeros* geht auf Sahagún zurück.

²⁵¹⁵ Schon vor dem Hintergrund dieser mit Perlen verzierten Opfer- oder Herzschaale erklärt sich der in "Musa traviesa" gezeichnete "vaso de nácar". Zu weiteren Varianten der Opferschale siehe auch Anm. 2471 u. 2554.

²⁵¹⁶ In den *Anales del Museo* diente Gumesindo Mendoza der *Códice Vaticano* als Vorlage: "Representa á Quetzalcoatl: está sentado sobre su trono [...] contiene en su marco muchas piedras preciosas" ("Mitos de los nahoas", t.III, entr. 1a [1882], S. 33). Díaz vermerkt zu der unter anderem in einigen Büchern der *Chilam Balam* mit Quetzalcóatl assoziierten Symbolik der Matte: "The [king's] 'matting' referred to here is akin to a throne" (*Gospel of the Toltecs*, S. 36).

²⁵¹⁷ Vgl. Motivbereich 7. Wie sich insbesondere am Begriff "pálido" eine analogisch oder komplementär, mitunter aber auch kommutativ auftretende metaphorische Doppelung und Überkreuzung festmachen lässt, mag eine nochmalige Wiederholung zeigen: "[...] *Pálida estrella* / Con fulgores de ópalo / Todo vistiera. A su paso la *sombra* / Como al sol que las hiere / Las *nubes negras* [...]" ("Príncipe enano", *IS, PCEC*, I, S. 19 und 20 [Herv. S.G.]). Und während die in *Ismaelillo* entworfene Konstellation ergibt: "Y en las doradas / Olas que baten / Mi *frente pálida*, / Pudiera [...] / De *estrellas*, segar haces [...]", ordnet "Con letras de astros" dem Körper des Monarchen "pálido", "sombrio", "pecho" sowie "estrella" zu, wohingegen die "frente" zum Träger des Feuerelements gerät; Gold und "perlas finas" bestimmen die Herzsopferschale. "Mi poesía" wiederum lässt neben der Ineinanderblendung von Herz und *piedra preciosa* die "estrellas" wachsen und in ihre Geburt auslaufen, aber die Perlen und Edelsteine erleichen (*VL, PCEC*, I, S. 175), während der

als Rauch der Totenasche ('Sternenasche?') für die *Anales de Cuauhtitlan* nachweisbar, und Martí selbst zeichnet die Asche Quetzalcóatl als Wolken, durch welche sich seine Seele, sein Herz, zum Himmel erhebt.²⁵¹⁸ Liest man "negras nubes" folglich als Metapher für 'Asche' ("cenizas", "carbón") ist der Hinweis auf die Sternverwandlung des totekischen Priesterkönigs mehr als deutlich.²⁵¹⁹ In einer ergänzend anzubringenden Tradierung (Ort ist hier Xochicalco), die auf das *Chilam Balam de Chumayel* und das *Chilam Balam de Tuzik* zurückgeht, wird von dem jungen 'Monarchen' gefordert:

'Bring me food, my child! Take it to the sun, spread it on my *plate*, and bury in the middle of its *heart* the spear of the heavens, and by its side make the great green tiger sit, so he will drink the spilled blood.' [...] 'Run, son, search for the heart of heaven and bring it here to me! [...].'²⁵²⁰

Als weitere metaphorische Konzepte der Passage sind zu nennen: die Schlange, der Hirsch, die Blume, die Juwelen, der Schatten.

10. DAS HERZ: FEUER UND WASSER

Die wie eine Traumsequenz anmutende Szenerie des Gedichts "Entre las flores del sueño" und dessen Bearbeitungsgeschichte kann als ein weiteres Beispiel dafür dienen, wie Hinweise aus verschiedenen Kulturen vereint werden (in der übergeordneten Idee von Ewigkeit, Unsterblichkeit) und die indianische Komponente zu einem *Kontext* wird; oder anders: wie das Herz Christi zum Kontext des indianischen wird:

[Oigo un silencio de selva]²⁵²¹
 [...]

El desorden tempestuoso

Turba y enciende las aguas:

En el corazón que duele

Un dulce puñal se clava:

El cerebro enfurecido

Calla [cesa, Muere] de una cuchillada [puñalada]:

En las nubes grises y oros

Vuelan serenas las palmas:

[...]

En el cuerpo transparente

La línea eterna se marca:

[...]

Luego Jesús aparece

Andando sobre las aguas.²⁵²²

Im Symbolsystem der Nahuas erschien das Motiv des *cuchillo* nicht nur geradezu als Synonym der Herzens, sondern als ein zentrales Symbol der *guerra florida* und damit der geopferten Herz-Seelen-Blume. Liest man *encender* als Hinweis auf Feuer, erhält man (ganz ähnlich wie in "Mi poesía"

lichtdurchflutete, himmlische Sternengarten der "Flores del cielo" schließlich, eingebettet in Sonnenaufstieg und Feuermetaphorik, zum Schauplatz einer astralen Liebe wird, die bleich und im Schatten inmitten der Sterne die "estrellas" zum Blumenstrauß formt (VL, PCEC, I, S. 2472).

²⁵¹⁸ Wie bereits festgehalten wurde, war sich Martí jedoch auch der generellen Bedeutung des Wolkenmotivs in indigener Kunst durchaus bewusst (vgl. Anm. 2364 u. 2472).

²⁵¹⁹ Acosta las hier "cual principio de alas" als Reminiszenz der Verwandlung von Quetzalcóatl, "que ofrece su corazón en autosacrificio, y que declina como estrella apagada" ("Simbolismo náhuatl", S. 37). Jedoch ist im Rahmen der Verschränkung von Herz, "izquierdo / Lado del pecho" und "abertura" jene "estrella apagada" nicht nur als erloschene, totes, geopfertes Herz zu verstehen; eine für den Stand der Venus so konstitutive Vokabel wie "sombrio" lässt sie ebenso als 'ausgegangen', nicht leuchtenden, nicht sichtbaren Stern begreifen, was sich, wie in "Príncipe enano", mit den Kennzeichen der südlichen Konjunktion deckt.

²⁵²⁰ Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 34 (Herv.S.G.). Sprecher ist ein Cihuacóatl-Priester (Schlangenfrau).

²⁵²¹ In PCEC wird "susurro" als eine erste Version von "silencio" angeführt (II, S. 183).

²⁵²² VV, PCEC, II, S. 169 (Herv. S.G.).

impliziert) die Verbindung Feuer-Wasser²⁵²³ und damit die Konstituenten des *atl tlachinolli*-Komplexes, welcher wiederum auf die *guerra florida* und die daran gebundene Opferung des Herzens verweist.²⁵²⁴ Diese Kombination setzte Martí zudem wiederholt ein: "Mis versos van revueltos y encendidos / Como mi corazón [...] / [...] pero el agua que del monte viene".²⁵²⁵ Eine andere Lesart würde auch dem Bedeutungsgehalt folgender Verse nicht gerecht werden:

Mi verso es como un puñal
Que por el puño echa flor.
Mi verso es un surtidor
Que da un agua de coral.²⁵²⁶

Hier wird knapp aber deshalb nicht weniger unmissverständlich der aztekische Opferitus nachgezeichnet und auf den Vers übertragen. Durch die Konzentration oder Kontraktion²⁵²⁷ auf wenige, jedoch zentrale Motive wird auch ohne den Rückgriff auf zusätzliches semantisches 'Füllmaterial' ein weiterer Bedeutungsrahmen evoziert. Vier Begriffe fungieren als *Pars pro Toto*, welches den metaphorischen Gehalt der Gesamtheit des *atl tlachinolli* in diese wenigen Zeilen miteinfließen lässt. Die Kombination des Dolches oder Messers und der Blume ergibt das Bild des Opferrmessers, und ein Motiv wie *puñal florecido* ist, wie schon Acosta insbesondere hinsichtlich der letztzitierten *Versos sencillos* festhalten konnte, typisch für die präkolumbische Ikonografie.²⁵²⁸ Sowohl "puñal" als auch "flor" schließen die Idee des geopfertem Herzens und daher den Sonnenkomplex mit ein (wobei es ja das Messer war, welches das Herz erst zum 'Erbblühen' brachte²⁵²⁹). Aufgrund von auch intratextuellen Bezügen ("silex", *pedernal*, *tecpatl*) korrespondiert das Messer zudem mit dem Feuerelement, welches durch "agua" mit dem Wasser verbunden ist: *Agua-ardiente*. "Agua de coral", so konnte schon Acosta konstatieren,²⁵³⁰ bedeutet im Nahuatl 'Blut' oder *agua quemada=guerra florida*²⁵³¹: Wasser und Feuer.²⁵³²

²⁵²³ Vgl. auch "Yugo y estrella" unter Motivkomplex 4.

²⁵²⁴ Wobei in "Mi poesía" die Dichtung als brennender Blumenkrieg inszeniert wurde.

²⁵²⁵ "Banquete de tiranos" (PCEC, II). Daneben bezog Acosta auch folgende Zeilen auf den Feuer-Wasser-Komplex, eingebettet in die Symbolik des (Sonnen-)Auges: "Mis órbitas calientes / [...] Húmedas y anegadas / De lágrimas ardientes" ("Rey de mí mismo", "Simbolismo náhuatl", S. 32).

²⁵²⁶ VS, V, PCEC, I, S. 241.

²⁵²⁷ Diesen Begriff verwendet Mary Cruz in ihrem Beitrag "Martí: símbolo cuádruple", S. 91.

²⁵²⁸ Allein für die angeführten Gedichte konnten bzw. können als Varianten des Opferrmessers gelten: "puño", "puñal", "puñalada", "cuchillada" sowie "silex". Der "Águila blanca" setzte statt der *flor* Flügel/Federn und "estrellas": "Al alba universal las alas [plumas] tiende / Y, camino del Sol, emprende el vuelo" – "De un nuevo golpe de puñal [el bárbaro verdugo] le quiebra / El fuerte corazón [...]" – "De un puñal, tinto en fango, sobre el pecho [...]" – "[...] una limpia y redentora espada. / [...] Con luz de estrellas" (VL, PCEC, I, S. 88). Auch der mexikanische Opal deutete auf die Herzopferung: "Yo quiero [...] un ópalo de Puebla: / [...] lo que yo quiero / Es un puñal / [...] —Y yo, cuando te dejo sola, quiero / Un puñal certero" (PCEC, II, S. 284-285). Mit den in Prosa gehaltenen Auszügen ist zu ergänzen: "[...] sombras de águilas que echan a volar, de cabezas que pasan moviendo el penacho consejero, de tierras que imploran, pálidas y acuchilladas, sin fuerza para sacarse el puñal del corazón [...]" ("Madre América", OCEN, VI, S. 133) – "[...] por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota [...] como en los tiempos [...] de batallas con estandartes y penachos [...] tu serenata [José J. Palma] viene extraña y triste, como una espada rota; a que en el puño fino, hubiesen nacido alas: [...] abre en el aire, como en cesto de luz, ramos de flores! [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]" (Fragmentos, OCEN, XXII, S. 225-226). Gerade der dabei gezeichnete Übergang von "puño" zu "alas" (Adler), eingebettet in die Semantik von "corazón", "flor" und der Geburt eines neuen Sterns, ist es, der in dieser Passage letztlich auf einen indigenen Bezugsrahmen deutet. Begriffe wie der mexikanische "cuchillo de sílice" (ebd., S. 258), "cuchillo de obsidiana verde" ("Las ruinas indias", OCEN, XVIII, S. 384), "sílices", "pedernal", "harpones y cuchillos", "estatuas de los sacerdotes del sol" ("El hombre antiguo de América", OCEN, VIII, S. 333) sowie "flecha" und "pedernal agudo" ("Apuntes para las conferencias sobre América", OCEC, VI, S. 88-89; *Patria y libertad* an (OCEC, V, S. 123) kompletieren die Thematik des Messers.

²⁵²⁹ Termini wie "blossom", "bloom" (Blume, Blüte, blühen) erscheinen denn neben den "war flowers" (den "eagles", "tigers") als Ausdruck der zentralen Vorgänge, welche in der über die alten Nahuatl-Gedichte beschworenen Blumenkriegssemantik durchscheinen (Brinton, ANP, S. 81).

²⁵³⁰ "Simbolismo náhuatl", S. 37.

²⁵³¹ Acosta verknüpfte die in der Totenwelt angelegte Legende der Knochensuche des Quetzalcóatl mit dem Prinzip *agua quemada*, "símbolo de la guerra florida, a cuyo emblema o jeroglífico va asociado entre los aztecas el cráneo, o calavera. Los huesos rescatados de la muerte aparecen también florecidos [...]" (ebd., S. 35). In einem der Schöpfungsberichte sind es denn die Söhne des *tecpatl/pedernal*, die durch ihr Blut die Knochen der Toten wiederbelebten.

²⁵³² Eingedenk der in "Mi poesía" (VL, PCEC, I, S. 175 u. 181) tragenden Elemente Wasser ("un mar que sube"/"sufré el pecho", "agua") und Feuer (z.B. "encendido carbón", "ardiente lirio", "sangre ardiente", "se encienden las estrellas",

Darüber hinaus konnte für das Nahuatl eine Überschneidung der Wörter 'Blut' und 'rot' konstatiert werden.²⁵³³ "Agua de coral" verweist also in der im fünften *Verso sencillo* implizierten symbolischen Logik ebenso auf die rote Farbe wie das 'Blutwasser' des Herzens.

In den *Anales de Cuauhtitlan* wird im Zusammenhang mit Netzahualcóyotl der Begriff "fuego sagrado, *teotlachinolli*" mit zusätzlichem Inhalt gefüllt: "Se compone de teotl y tlachinolli, cosa quemada" – göttliches Feuer. Diesem wird im narrativen Verlauf in direkter Nähe der Ort Teotatl zugeordnet, "agua divina".²⁵³⁴ So erhalten wir anhand dieses Textes auch ohne eine weitere mythologische Entschlüsselung die Kombination der Elemente 'Rot'/Feuer' und 'Wasser'; daher ist *atl tlachinolli* der wörtliche Ausdruck für *agua quemada*. In dem an Brintons *Ancient Nahuatl Poetry* angefügten *Vocabulary* wird diese Assoziation von Krieg-*agua quemada*, die in Martí *Verso sencillo V* den Vers vertritt, nochmals deutlich: "Tlachinolli, n. Battle, war; from *chinoa*, to burn".²⁵³⁵ Ohnehin weisen (in einem weiteren Rahmen) zahlreiche mythologische und linguistische Konstellationen der indigenen Welt die Verbindung von Feuer oder Sonne und Wasser auf. So ist nach Chavero *atl* (Wasser) auch eine Bedeutung der (untergehenden) Sonne; *atemoztli* gibt er an als "la bajada del sol".²⁵³⁶ Das Zeitalter *Atonatiuh* vereint Sonne und Wasser. Neben dem Feuer gilt das Wasser als das am häufigsten sakralisierte Element. Die Semantik dieser beiden Komponenten ergibt sich, wie Chavero ausführt, etwa auch über das Zeichen *atl*/Wasser und den Gott des Feuers (bzw. des Jahres) sowie den *tecpatl*.²⁵³⁷ Einer der Gründer von Tenochtitlan hieß Atletl, "'agua-fuego,' ó sea 'agua-ardiente'".²⁵³⁸ Im Notizheft 15 (o.J.) erkennt nun Martí (und mir scheint hier keineswegs nur der Alkohol angeschnitten zu sein) die Essenz des indianischen Wesens ausgerechnet im Begriff 'Feuerwasser' synthetisiert:

"Firewater" / "Eu [sic] de vie": La naturaleza de los dos pueblos, francés, e indio, está en estas dos palabras.—Aguardiente—fire water.—'Eau de vie'—Acusa época retórica.²⁵³⁹

"flores que queman"/"que del cielo bajan"/"como iritadas mariposas") erscheinen "agua olorosa en lo hondo de mi pecho" des gleichen Gedichts und "agua de coral" der *Versos sencillos* als Varianten. Die für "Mi poesía" konstitutive Assoziationskette "agua"="pecho"="corazón"="sangre"="rot"="Feuer/Brennen" wurde zudem durch die semantische Oszillation zwischen "el corazón"/"pecho" und "roto" bzw. "rojo" (VL, PCEC, I, S. 181) verstärkt. Der Vers erschien überdies als "limpio lustre [fuego] del acero" und (einmal mehr) als Ausdruck der Geburt der Sterne.

²⁵³³ Wie etwa in den *Anales de Cuauhtitlan* das Wort *eztli* als "sangre ó color de ella [...]" erschien (S. 25).

²⁵³⁴ S. 71.

²⁵³⁵ S. 164; zu *atl tlachinolli*=*agua quemada*=Krieg vgl. auch Orozco, "Código Mendocino", *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 254. Zur Verdeutlichung sei der Auszug eines alten aztekischen Poems, dessen Kern sich um die *guerra florida* dreht, in der Übersetzung Brintons wiedergegeben. Das Gedicht gehört zum Typus der Kriegsgedichte (Brinton, ANP, S. 69 u. 135-136 [Herv. S.G.]): "[...] Let thy *soul awake* and turn [...] toward the *rising of the sun*, rouse thy *heart* that it turn toward the field of *battle*" – was im Original "teotatl tlachinolli" entspricht – "there let it win power and fame, the noble flowers which it will grasp in vain; adorned with a frontlet of quetzal feathers I went forth armed with sword and shield to the battlefield on earth, that I might merit these noble flowers with which we may rejoice as we wish our friends, as the Cause of All may reward and grant to us. [...] Vainly, oh friends, do we desire and seek where we may cull those noble flowers unless we fight with *bared breasts*, with the sweat of the brow, meriting these noble flowers, in bitter and painful war, for which the Cause of All will give reward." Drei Übertragungen sind hier näher zu erläutern: 1) "battle"/*teotatl tlachinolli*, 2) "with bared breasts"/*melchiquiuhcaya*, 3) "Cause of all"/*lin tloque in nahuaque*. 1) *Teotatl tlachinolli* wird angeführt als "'the divine water (i.e. blood), the burning' and the expression means war, battle". 2) Der zweite Nahuatl-Begriff, welcher das Motiv der geöffneten Brust wiedergibt, wird kommentiert: "'he who presented his breast,' [...]. Molina gives *melchiquiuh petlahuqui*, with the translation *despechugado*". 3) Hinsichtlich der dritten Wendung hat sich Brinton anstelle des christlich gefärbten 'Gottes' für "Cause of All" entschieden. Die (umstrittene) Bezeichnung (*in*) *tloque* (*in*) *nahuaque* bezog sich bei den Nahuas auf die höchste Gottheit, die manchmal auch mit Tonacateotl identifiziert oder mit Lehren des Netzahualcóyotl in Verbindung gesetzt wurde: "It is composed of two postpositions *tloc* and *nahaac*, and in the form given conveys the meaning 'to whom are present and in whom are immanent all things having life'" (ebd., S. 132, vgl. auch ebd., S. 133; Robelo, *Diccionario*, S. 609 u. 617). Bellinger gibt *Tloque Nahuaque* als Beinamen des sich selbst erschaffenden Ometeotl bzw. Ometecu(h)tl ('Zwei-Herr', neben seiner Frau Omechihuatl 'Herr der Zweifheit' der Zeugung oder Schöpfung, des Lebens) an (*Lexikon der Mythologie*, S. 361). Vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 512 u. 598 u. ff.: Höchstes Wesen; "dos veces Señor", "dos veces Señora", nach Sahagún und ebenso bei Orozco y Berra, Chavero und Mendoza; auch abgeleitet von *omeyotl*, "dual y uno". Akzeptiert man die Bezeichnung "dos veces señor(a)" gelangt man zudem zu der von Martí selbst genannten Gottheit des *Popol Vuh* ("El *Popol Vuh* de los Quichés" [Milla], *OCEN*, VII, S. 178; vgl. auch hier unter 2.).

²⁵³⁶ "Piedra del Sol", in: Robelo, *Diccionario*, S. 16. Hier greift auch der "dueño de las aguas" *atlhua*, eine Bezeichnung der im Meer untergehenden Sonne und eine Variante von Tzontémoc.

²⁵³⁷ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo Nacional*, t. II, entr. 6^a (1882), S. 403.

²⁵³⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 20.

²⁵³⁹ *OCEN*, XXI, S. 353.

Bedenkt man nun zusätzlich, dass Martí bereits in der Schöpfungsgeschichte des *Popol Vuh* im Zusammenhang mit dem Sturmgott und 'Herz des Himmels' Hurakan die göttliche Erscheinung *Cakulhá* – Feuer-im-Wasser: Blitz – begegnete,²⁵⁴⁰ dann scheint mir durch diese Ergänzungen die hinsichtlich der *agua quemada* von Acosta aufgestellte These, nach der sich etwa in "Mi poesía" über den konnotativen Sinn der "flores que queman" und der "flores que del cielo bajan, [...] como irritadas mariposas" die Formel der *Lluvia del fuego* manifestiert²⁵⁴¹, bestätigt zu werden. Denn auch in den hier ergänzten Beispielen werden Feuer und Wasser explizit kombiniert.²⁵⁴²

Nun findet sich hinsichtlich "Entre las flores del sueño" in den Fragmenten der *OCEN* eine weitere Version, deren dritter Passus nicht dem in der *PCEC* abgedruckten Entwurf²⁵⁴³ entspricht. Besonders auffallend ist, dass der Passus des *borrador*, in welchem der über das Wasser wandelnde Jesus thematisiert wird, in dem Fragment der *EN* durch ein über selbiges gleitendes indianisches Kanu ersetzt ist.²⁵⁴⁴ In dieser Variante wäre also eine deutlichere, indigen festgemachte Lektürevorgabe gegeben (als etwa mittels autochthoner Hinweise wie "selva"²⁵⁴⁵, "palmas" oder "oro"). Im Gegensatz zu dem allgemeineren "desorden tempestuoso" deutet in dieser Version schon der Begriff "tifón" auf einen tropischen Wirbelsturm und erlaubt damit den Vergleich mit Hurakan²⁵⁴⁶ und seiner Manifestation 'Feuer-im-Wasser':

²⁵⁴⁰ Vgl. *Buch des Rates*, S. 30 u. 169. Mit Blick auf Brasseur de Bourbourgs Version des *Popol Vuh* von 1861 führt Brinton zu Hurakan und dessen Manifestationen überdies aus: "The name of the lightning in Quiché is *cak ul ha*, 'fire coming from water'" (*MNW*, S. 169); vgl. auch *El libro sagrado*, S. 357: "fuego que sale del agua". Das 'Feuer-Wasser' scheint als Metapher für Krieg auch bei dem von Martí selbst angeführten Ixtlixlóchitl durch, wenn Jesús Sánchez diesen im Zusammenhang mit Waffen und Krieg zitiert: "[...] y dos tigres á los lados de cuyas bocas salian agua y fuego" ("Cuestion histórica", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 54).

²⁵⁴¹ Vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 36.

²⁵⁴² Der von Aníbal González gewählte Titel seines Artikels zum Roman Martí's "Guerra florida: el intelectual y las metáforas en *Lucía Jerez*" ist anders fokussiert und daher irreführend (in: *La novela modernista hispanoamericana*, Madrid 1987). Gerade ein indigener Kontext taucht in dem Artikel nicht auf.

²⁵⁴³ *PCEC*, II, S. 187.

²⁵⁴⁴ In "Las ruinas indias" beschwor Martí das Leben in Tenochtitlan herauf: "Y ¡qué hermosa era Tenochtitlán, la ciudad capital de los aztecas [...]. Las calles eran de agua unas, y de tierra otras; [...] Por los canales andaban las canoas, tan veloces y diestras como si tuviesen entendimiento" (*OCEN*, XVIII, S. 383). "Un viaje a México" variiert: "[...] cómo vienen de las chinampas [...] en sus canoas de frutas, las indias coronadas de flores" (*EEU*, S. 1232). Eine synchrone Perspektive nimmt der "Discurso en honor de México" ein: "[...] compiten en vano con la mujer de México la palma y la magnolia. Al asomar el día bajan de sus canoas, como en cestas de flor, las indias de vestido azul; trae el canal, de las islas flotantes, la hortaliza y la jardinería" (*OCEN*, VII, S. 67).

²⁵⁴⁵ "[...] desentendiéndose a golpes de pedernal del tigrillo y el puma [...] vivió errante por las selvas de América el hombre primitivo en las edades cuaternarias" ("El hombre antiguo de América", *OCEN*, VIII, S. 332) – "[...] brillaría en mañana de agosto un ejército parlero de indias coronadas de campanillas azules e indios cubiertos de penachos plumados; como río de joyas, o como si sus pensamientos desatase, sobre el riachuelo limpio de la selva, una doncella pura, brillan las pintorescas relaciones de aquellos quichés y zutujiles [...]" ("Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 336) – "Los aromas de las flores, el olor penetrante de las selvas, el ruido majestuoso de los ríos, el calor cargado de gérmenes del Sol, los eluvios embriagadores y poderosos, como de regazo de la india joven; [...] las almas invisibles de las razas muertas, perdidas por los aires, errabundas [...] ímpetus que como llamas impacientes nos muerden y abrazan el pecho, [...] y como hijos del Sol [...]" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 205) – "[...] esos hijos de la selva virgen, de la cutis cobriza, [...] porque como que se les amarillea con su fulgor el sol de oro que [...] incendió Naturaleza en el apasionado y fiero hombre americano" (ebd., S. 241) – "Recuerdo a Chacmool: [...] Como los brahmanes en las selvas, —luchaban los servidores de Osiris por la íntima purificación [...] *Mohanes* de los Indios Paeces.—*Brahmanes* indios. [...] Como en ciertos lugares de México [...]" ("Cuaderno de apuntes 7", *OCEN*, XXI, S. 206 u. ff., S. 214) – "Síntesis de la Civilización Americana.—(Mexicana). [...] Consejo en la selva" (noch einmal zu Chac-Mool, "Cuaderno de apuntes 16", *OCEN*, XXI, S. 359). Dieser Querschnitt von bereits angeführten Passagen, in denen "selva" als indigener oder autochthoner Hinweis zu lesen ist, wäre durch ein weiteres Fragment zu ergänzen, welches durch die Anmerkung "hay varios bosques de indios" komplettiert wird (*OCEN*, XXII, S. 245).

²⁵⁴⁶ Dessen Name für die tropischen Wirbelstürme sich ja gehalten hat. Der Name des Sturmgottes Hurakan bedeutet wörtlich 'der Riesige' (so Cordan; vgl. dazu *Buch des Rates*, S. 169). Die ebenso wie *Cakulhá* (oder Hurakan) dem Prinzip des Verschiedenen (hier Drei) im Einen gehorchende und daher auch 'Dreifache Einheit' genannte, aztekische Gottheit Tlaloc, welcher wiederum Entsprechungen zum zunächst *Rey tigre* genannten Chac-Mool – diesen versah Martí seinerseits in einer Zeichnung mit den eigenen Kopf – nachgesagt wurden, manifestierte sich über die drei Erscheinungen "flash, the thunderbolt, and the thunder" (*rayo*, *relámpago* und *trueno* nach Gama, *Las dos piedras*, in: *MNW* 169). Martí gibt aus Millas *Historia Antigua* wieder: "[...] Huracán, personaje en que residen tres diversas entidades, el Relámpago, el Trueno y el Rayo, formando una sola persona" ("El *Popol Vuh* de los Quichés", *OCEN*, VII, S. 178). Diese mit dem Sturm einhergehenden Motive ("trueno", "rayos", "luz") nun finden sich im Chac-Mool gewidmeten Entwurf Martí's wieder, was aufgrund der Überschneidungen von dieser Figur, Tlaloc, Hurakan, Votan und Quetzalcóatl gar nicht anders hätte sein können. Ebenso wie in dem Chac-Mool zugeordneten Entwurf werden in "Entre las flores del sueño" Elemente des Sturmes mit der Herzthematik verschränkt. Der Begriff *Chac* verwies insbesondere auf 'Wasser', Votan und mehr noch Hurakan auf 'Herz' (vgl. Anm. 2508 u. 2546).

Entre las flores del sueño
 [...]
 Oigo un susurro de selva
 [...]
 El venidero tifón
 Turba y enciende las aguas
 Luego serena aparece
 Rondando sobre las aguas—
 Una canoa de indios
 En la sombra se dilata.
 En el cuerpo transparente
 La línea eterna se marca—²⁵⁴⁷
 [...]
 En el corazón que duda
 Un puñal dulce se clava.—
 Muere el carbón encendido²⁵⁴⁸
 De una hermosa puñalada.²⁵⁴⁹

Damit ergeben sich an dieser Stelle weitere in Martí Lyrik präsenste Identifizierungen: Herz=Opferung=Messer=Asche=Stern=flor=Vogel/Flügel/Adler=Seele. In diesem Beispiel könnten schon die "flores" der ersten Zeile als Hinweis auf das in der letzten Strophe thematisierte geopfert Herz gelesen werden.

11. DAS HERZ: BLUME UND SAMEN

Schon eine Silbe – *flor* – kann einen ganzen Bedeutungskomplex evozieren, war doch bereits ein feststehendes rituelles Datum das der "fiesta de las flores" *xochilhuitl*²⁵⁵⁰. Gleich zwei der bekannten Götter enthielten in ihren Namen das Element *xochitl=flor*. Xochipilli, "el principal que dá flores ó que tiene cargo de dar flores" und "símbolo de la florecencia" sowie die 'schöne' oder 'aufrechtstehende' Blume' Xochiquetzalli.²⁵⁵¹ Dem Kapitel zur "Verklärung der göttlichen Zwillinge" geht im *Popol Vuh* die Herzopferung und ein prägnanter Imperativ direkt voraus: "'Tut es! Öffnet unsere Brust!'"²⁵⁵²

²⁵⁴⁷ Wenn Martí dem 'Feuer-Wasser', dem herausgerissenen Herz und dem 'Tod' einen 'transparenten Körper' sowie eine "línea eterna" und damit den Gedanken von Unendlichkeit zuordnet, bringt er letztlich die der *guerra florida* und ihrem Prinzip des *atl tlachinolli* unterlegten Vorstellungen zum Ausdruck: Denn das durch das Messer 'aufblühende Herz', Wasser und Feuer münden letztlich in die Aufhebung der 'Gegensätze' wie Leben-Tod oder Materie-Geist (vgl. auch Acostas Anmerkung, "Simbolismo náhuatl", S. 34).

²⁵⁴⁸ Die Lesart "carbón" scheint mir hier keinesfalls unstimmig zu sein: In der lyrischen Verschlüsselung der martianischen Gedichte dürfte die Kohle oder Asche (die natürlich nochmals auf Feuer verweist) eher ein Synonym für "corazón" und damit die Seele sein. Bedacht werden sollte auch, dass sowohl im über die *Anales de Cuauhtitlan* überlieferten Mythos als auch in der von Martí adaptierten Version Quetzalcóatl's Seele oder Herz aus seiner Asche aufsteigt und es daher im obigen Auszug ebenso wie in "Mi poesía" durch "encendido carbón" kopräsent ist (wobei letzteres Beispiel den Bezug von 'brennendem Herzen', 'brennendem Blut', Wasser und Edelsteinen herstellte). In diesem Sinn sind auch *ceniza* und *carbón* der von Acosta aufgestellten Liste an *palabras-signos* hinzuzurechnen (Acosta erwähnte "carbón" als Synonym für "luz", ohne in seinem Artikel darauf einzugehen). So konnte bereits festgehalten werden, dass auch in folgenden Versen eine Reminiszenz an die seelische *ascensión* Quetzalcóatl's impliziert scheint: "Oigo el fuego silbando, y me parece / Que del negro carbón un alma surge / Que con alas tendidas a mí viene" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 124). In der bei Granados y Gálvez angeführten Übersetzung einer Netzahualcōyotl zugeschriebenen Komposition, in welcher die "polvos" und "cenizas" der Toten evoziert werden, entspricht "carbones" einem Synonym für Asche (*Tardes Americanas*, S. 92-93; bei Brinton steht an dieser Stelle der Begriff "cinders", *ANP*, S. 46). Solcherlei Bezüge sind nicht auszuschließen, wenn Martí den Diamanten – *piedra preciosa* schlechthin und in indigener Perspektive daher als Herz lesbar – eher mit *carbón* als mit Licht assoziiert. Ferner erwähnt Martí den mexikanischen *carbón* wiederholt in seinen Artikeln zur mexikanischen Nationalausstellung (vgl. *OCEC*, II, S. 233ff.), und ein weiterer *Song of King Nezahualcōyotl* zählt zu den Edelsteinen ausgerechnet "diamond" und "carbuncle" (*ANP*, S. 42).

²⁵⁴⁹ XXII, *OCEN*, S. 203-204 (Herv. S.G.). Dem autochthonen Bereich sind zuzuordnen: "selva", "nubes grises y oros", "palmas", "canao de indios", Wasser-Feuer, Sturm, "tifón", Opferherz (Messer; Feuer, Asche, Anklang an Quetzalcóatl); dem christlichen: Jesus und das Wasser (wobei das Herz vielleicht über die Wunde indirekt mitgedacht werden kann). Gemeinsamkeiten lassen sich auf die "línea eterna" beziehen.

²⁵⁵⁰ Vgl. Orozco, "Código Mendozino", in: *Anales del Museo*, t. I (1877-79), S. 295; Robelo, *Diccionario*, S. 801-810.

²⁵⁵¹ Sahagún und Orozco in Robelo, *Diccionario*, S. 803 u. 805. Xochicalco reiht sich selbstverständlich in diese Semantik ein.

²⁵⁵² *Buch des Rates*, S. 98. Zunächst wird die Brust eines Hundes, dann die eines Mannes geöffnet; im Anschluss öffnen sich zum wiederholten Male Ixbalanqué und Hunahpú gegenseitig ihre Herzen. Keiner der 'Geopferten' stirbt. Nur

Me han dicho, buen Florencio,—
 que deseas—
 Ver un grano de trigo,
 Luego que sobre él cruza y recruza
 La rueda corpulenta del molino:
 Pues, ¡ven! ábreme el pecho.²⁵⁵³
 Que trigo en él un grano bien deshecho.²⁵⁵⁴

Im "Cuaderno de apuntes 6" (1881), in dem dieses Gedicht ursprünglich niedergeschrieben war,²⁵⁵⁵ schließt sich Folgendes direkt an: Noch einmal werden die Gegensätze ("seno roto", "cáncer", "llaga ardiente" vs. "lirio blanco y azul"²⁵⁵⁶) durch eine synthetische Wendung – den Moment des *florecer* – vereint und aufgehoben:

Bueno es sufrir: cuando en el lado izquierdo
 Del seno roto arder se siente un cáncer,
 Sobre la llaga ardiente, un perfumado
 Lirio blanco y azul²⁵⁵⁷ sus hojas (alas) abre.²⁵⁵⁸

Einstod und Siebentod, die ehemaligen Herrscher des Todesreiches Xibalbá, werden nicht wiedererweckt.

²⁵⁵³ Acosta hielt zu diesem Vers fest: "Lo distinto en Martí no es el tema del corazón encendido en llamas, o roto, sino la manera cruda, bárbara, de dar la imagen [...] Martí —reiteramos— reproduce los aspectos más crudos del ritual" ("Simbolismo náhuatl", S. 36 u. 38).

²⁵⁵⁴ "Me han dicho, buen Florencio", *VV, PCEC*, II, S. 141. Brinton hatte zu Tlaloc in *MNW*, S. 170, erklärt: "His statue rested on a square stone pedestal, facing the east, and in one hand a serpent of gold. Ribbons of silver, crossing to form squares, covered the robe, and the shield was composed of feathers of four colors [...]. Before it was a vase containing all sorts of grain; and the clouds were called his companions, the winds his messengers" (Herv. S.G.). Auch eine mit Chac-Mool verglichene, tlaxcaltekische Statue des mexikanischen *Museo Nacional* sowie eine weitere des aztekischen Raums schauten in typisierter Weise zur Seite; Letztere war unter anderem mit "granos de maíz" verziert (Sánchez, "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool" [1878? 1877?], in: *Anales del Museo*, t. I, S. 274). In dem auf die dritte *entrega* (1883, t. III) der *Anales del Museo* zurückgehenden Artikel "Antigüedades mexicanas" bespricht Martí einige Themen, die mit dem zunächst "Rey tigre" getauften (Le Plongeon) und auf die Semantik des Tlaloc verweisenden Chac-Mool zusammenhängen. Es fällt nicht schwer, hier eine Blut- oder Opferschale zu erkennen: "[...] una soberbia estatua recostada, sobre el dorso, con las piernas encogidas, con la cabeza alta, y vuelta hacia el Oriente, y con las manos sobre el pecho, sosteniendo un plato lleno de piedras preciosas, según se afirma,—que las piedras no han aparecido,—y de una sustancia extraña, como polvo, que Le Plongeon supone que fuera sangre del mismo personaje en cuyo honor se erigió esta estatua [...]" (jun. 1883, VIII, S. 328 [Herv. S.G.]). Die bereits besprochenen Huitzilopochtli-Statuen, denen – begleitet von wahrhaftigen Opferungen – symbolisch das Herz entrissen wurde, enthielten "ciertas granos amasados con sangre de niños" (Robelo, *Diccionario*, S. 318 [Herv. S.G.]). Im *Popol Vuh* – und dies führt wiederum zum Opferungsrequisit des *xicalli* (*jicara*, *vaso*) zurück – fordert der Vater seiner mit Hunahpú und Ixbalanqué schwanger gehenden Tochter von den Boten des Todes ihre Opferung: "[...] bringt mir ihr Herz in einer Jicara hierher." In einer Schale, einer Art Blutschale, soll es überreicht werden (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 64). "Bring me food, my child! Take it to the sun, spread it on my plate, and bury in the middle of its heart the spear of the heavens, and by its side make the great green tiger sit, so he will drink the spilled blood", lautete es in der angeführten Anweisung an Quetzalcóatl (Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 34 [Herv. S.G.]). Im Rahmen einiger Aufzeichnungen zu einem offensichtlich geplanten Text oder Buch über indigene Überlieferungen – hier kommen einmal mehr *Milagros en América* sowie *Mitología india* bzw. *Mitologías americanas* in Frage – kombiniert Martí nun ein solches mit dem *Popol Vuh* oder Chac-Mool (aber auch mit der 'himmlischen' Aufgabe Quetzalcóatls) assoziiertes Blutopfer und die von Aristides Rojas beigebrachte Geschichte des Tamanaco: "El que recoge del suelo, para ofrecérsela en copa de oro lujosamente esmaltada, la sangre heroica que brota del pecho destrozado del bravo Tamanaco" (*OCEN*, XXII, S. 241; zu Tamanaco vgl. Teil IV, Anm. 1441, Teil III, Anm. 1097 u. 1099). So wird über die Blutschale nicht nur – und dies im Gegensatz zum Text von Rojas – der Tod von Tamanaco zum Opfer umgedeutet. Auch das Herz wird zum Zentrum des heiligen Geschehens. Das hervorquellende Blut lässt neben den erwähnten Blutschalen einmal mehr an die aztekischen Sonnenopfersteine denken. Jener dem Chac-Mool eigene "plato lleno de piedras preciosas" lenkt natürlich den Blick ebenfalls zurück auf die bereits angeführte Herzschale des 'Monarchen': "y en bordado / Plato de oro bruñido y perlas finas / Su corazón el bardo les ofrece." Und es ist diese Semantik von Herz, Blut, "plato"/"copa"/"vaso", "piedras preciosas" und Perlen, die in "Musa traviesa" über Segmente wie "Rasgarse el pecho, / Vaciar su sangre" und "Y del vaso manchado / La tinta vacie!" zum Bild des "¡Vaso puro de nácar" führt. Vor dieser Folie von indigenen und durch Martí adaptierten Opfer- oder Herzschalen bzw. *vasos* scheint Letzteres schlichtweg eine in diesen Komplex inbegriffene Variante zu sein; ein Komplex, in den sich just auch das Motiv des *grano* einreihet.

²⁵⁵⁵ Dessen Schreibweise ich beibehalten habe (*OCEN*, XXI, S. 187). Vgl. auch *OCEN*, XVI, S. 264; *VV, PCEC*, II, S. 141.

²⁵⁵⁶ "Y te busqué por pueblos" präsentiert gleich mehrere Identifikationen: die von *flor* bzw. "lirio" und Seele, die von Seele/*flor* und "corazón": "[...] Y te busqué en las nubes, / Y para hallar tu alma / Muchos lirios abrí, lirios azules. / [...] Que tu alma ha mucho tiempo que vivía / En un lirio amarillo! — / Mas dime —¿cómo ha sido? / ¿Yo mi alma en mi pecho no tenía? [...]" (*VV, PCEC*, II, S. 169).

²⁵⁵⁷ 1) "Llaga ardiente" (Feuer) kann hier, verstärkt durch "lado izquierdo" und "seno", durch 'rotes Herz' (d.h. brennend, blutend) 'übersetzt' werden, was wiederum an die in "Canto de otoño" präsente Ästhetik des Todes denken lässt: "Otros de lirio y sangre se alimentan" (*VL, PCEC*, I, S. 70-71). 2) Unter dem Eintrag *tuberosa* ist in einem Standardwörterbuch die "tuberosa blanca" als mexikanische Nachtlilie angeführt. Der Duden definiert die Tuberose als eine aus Mexiko stammende, stark duftende Zierpflanze mit weißen Blüten an langem Stengel.

²⁵⁵⁸ In *PCEC* wird für die vierte Zeile nur "alas" wiedergegeben (II, S. 194; so auch in *EN*, XVII, S. 293). Die im Rahmen der Gestaltung der *PCEC* als erste Version angeführten "hojas" (statt "alas") scheinen mir jedoch einen vielleicht entscheidenden Hinweis zu implizieren: Denn die sich hier abzeichnende Identifizierung der beiden Begriffe würde auch

Y se pinta en el rostro
Un suave orgullo,—¡y un divino gozo!

Sogar für die letzten beiden Zeilen²⁵⁵⁹ würde sich ein Zusammenhang anbieten:²⁵⁶⁰ Denn dieser Moment des *florece*r, der Übergang des "seno roto"²⁵⁶¹, der "laga ardiente" zur sich öffnenden Blume und zur Göttlichkeit – Stirb-und-Werde – ließe sich auf die zentralen Todesvorstellungen des indigenen Raums beziehen:²⁵⁶² Wiedergeburt (oder Weiterleben) als Austritt der Seele aus dem Körper, dem Herzen²⁵⁶³; die Blume als Zeichen des Sieges über den Tod,²⁵⁶⁴ das Herz als Symbol des (Weiter-)Lebens,²⁵⁶⁵ das

für das altmexikanische Bezeichnungssystem gelten. Deutlich vom Analogieprinzip beherrscht, gab dieses 'Blatt/hoja' auch durch das entsprechende Wort für *ala* wieder. Detailliert ist dies bei Francisco del Paso y Troncoso nachzulesen: *Zemm-atlapal-metl* bedeutet also *una alalhoja del maguey* ("Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5^a [1883], S. 184-185). Zwischen der in Martí Notizheft 6 (1881) wiedergegebenen Doppelung von "hojas" und "alas" und dem 1883 publizierten Artikel von del Paso kann zwar kein direkter Bezug geltend gemacht werden; es fällt dennoch auf, dass sich dieses Bezeichnungsverhältnis von semantischer Doppelung oder Analogie sowohl in der martianischen Lyrik als auch im Nahuatl manifestiert. Der Kubaner assoziiert zudem wiederholt die Blume mit dem Flügel: "Una gota de rojo, Y aquí en el seno, una gota de flor, de flor de malva. Como ala" (*Fragmentos*, *OCEAN*, XXII, S. 209).

²⁵⁵⁹ Diese letzten beiden Verse erscheinen in *PCEC* in der Sektion *Fragmentos y poemas en elaboración* (II, S. 299).

²⁵⁶⁰ Angesichts der zahlreichen, auch rein begrifflichen Übereinstimmungen von martianischem und indigen fundiertem Text nimmt es zunächst nicht wunder, dass Chavero im Rückgriff auf Sahagún über die Geopferten und Krieger berichten ließ, Sonne (und Erde) würden jene empfangen und sie in den ewiglichen, göttlichen Genuss 'niemals verwekender Blumen' einer "gran suavidad" gelangen lassen: "[...] los cuales están haciendo regocijo y aplauso, á nuestro señor el sol, con el cual se gozan y están ricos perpetuamente de él [...] y siempre andan chupando el dulzor de todas las flores delectables y suaves de gustar. Este es el gran porte [...] y con este se embriagan de gozo [...] porque su gozo y su riqueza es sin fin, y las flores que chupan nunca se marchitan, y son de gran suavidad [...]" ("La Piedra del Sol", entr. 1^a, [1882], S. 20). "La vida eterna estaba en el sol; [...] el gozo no tenía fin, y las flores nunca se marchitaban" (ebd., S. 22).

²⁵⁶¹ "Senos roto" – "corazón roto", wie das Herz des in Martí Entwurf wiederauferstehenden Chac-Mool. Gerade vor der Folie des anhand von Motiven wie "sol", "estrella" und *corazón sacado* konstituierten symbolischen Codes ließ sich in "Yugo y estrella" die Blume auch als Herz lesen: "Cuando nació, sin sol, mi madre dijo: / —Flor de mi seno".

²⁵⁶² Die Statue des Todesgottes Mictlantecuhli zeichnete sich durch eine aus ihrer Brust, ihrem Herzen heraushängende, geöffnete Blume oder Blüte aus.

²⁵⁶³ José Juan Arrom führt das geöffnete Herz im Falle Martí auf hispanische *coplas populares* zurück, die ebenfalls dieses Motiv aufweisen. Hierzu sei zum einen kritisch angemerkt, dass aus den von Arrom zitierten Quellen nicht hervorgeht, ob diese *coplas* schon auf dem spanischen Festland oder erst in Lateinamerika entstanden sind. Die Tradition, in der sie stehen, ist jedoch in der spanischen Kultur zu verorten. Zum anderen behandeln diese *coplas* ausschließlich die Liebesthematik – und dies in einer doch wenig profunden Weise, wie wenigstens ein Beispiel verdeutlichen mag: "Abreme el pecho y verás / lo que el corazón te dice: / que si antes mucho te quise, / hoy te quiero mucho más" (*Certidumbre de América*, La Habana, 3^o1980, S. 79). Zudem korrespondiert die von Martí entworfene Koppelung des geöffneten Herzens mit der Blume wiederholt recht eindeutig mit dem indigenen Symbolsystem von Herz-Blume-Offerung, und in einem doppeldeutig auf die Poesie und die Geliebte perspektivierten Gedicht heißt es nicht *abrir*, sondern: "De un golpe de puñal rasgóse el pecho" ("Se la siente venir...", VL, "Apéndice I", *PCEC*, I, S. 191 [Herv. S.G.]). "¡Rasgarse el bravo pecho, / Vaciar su sangre", "desgarrado el pecho" wurde aus "Musa traviesa" und "Hervor de espíritu" zitiert; ein Opferherz wie "el corazón roto" war nicht dem Verliebten, sondern Chac-Mool eigen. *Nube Roja* wird von Martí etwa mit den Worten wiedergegeben: "¡A mí también se me ha metido la culebra en el corazón, porque no tengo valor para arrancármelo con las manos [...]" ("Cartas norteamericanas", 1889, *EEU*, S. 1291). Verglichen mit den Erläuterungen zu Darío und Justo Sierra ist es geradezu erstaunlich, dass der Blick auf den amerikanischen, mithin auch indigenen Kontext in Arrroms Artikel über Martí so völlig unterbleibt. Der Autor übergeht im Falle des 'Kubaners', was er in seiner Analyse indianischer Motive in Texten Daríos als *Ausgangsthese* setzte: Nämlich dass die Kultur der Neuen Welt eine der Synthese, d.h. eine mestizische sei, an der je nach Region auch indianische Komponenten teilhätten (vgl. *Certidumbre*, S. 96). Im Hinblick auf die postulierte Beziehung zwischen spanischen *coplas* und Martí's Schaffen heißt es hingegen in einer gänzlich anderen Perspektive: "Es raíz de raza, identidad de pueblo, sentir hispánico los que hacen que la historia se repita, en los versos y en la vida [...] Martí sintió las íntimas resonancias de su pueblo en su propio ser" (ebd., S. 92 [Herv. S.G.]). Nun ist jedoch der kulturelle Raum der Neuen Welt geradezu prädestiniert für eine Auffassung von 'Herz', die eben nicht hispanisch ist (und allein durch Termini wie "cadáver indio", "Indio plumaje", "magno Templo", "teocalli" oder Xochicalco für Martí's Poesie belegt ist). Auf den Umstand, dass Martí das Herausreißen des Herzens in indianischen Zeremonien nicht nur durchaus geläufig war, sondern er explizit die Integration dieses Motivs in die amerikanische, sprich mestizische Kultur forderte – "adivinen cómo se contraen los miembros de los que espiraban sobre la piedra de los sacrificios" –, wurde bereits hingewiesen (*RU*, 29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 141). Allein die Lektüre des *Popol Vuh* hätte genügend Stoff für herausgerissene Herzen oder die geöffnete Brust und die daran gebundene Wiedergeburt geboten (vgl. z.B. *Buch des Rates*, S. 98). Die mythische Welt des *Popol Vuh* scheint Martí geradezu erlebt, bzw. 'getrunken' zu haben (vgl. Anm. 1921). Überdeutlich werden auch in den *Anales de Cuauhtitlan* herausgerissene Herzen thematisiert; sie treten mitunter gar als Kriegsbeute in Erscheinung (vgl. S. 41 u. 64). Darüber hinaus stellt ein Fresko zu Chichén Itzá – eines der Wahrzeichen jenes *Nuevo Mundo* und zudem ein Ort, der stets Martí's Interesse weckte und den er persönlich besucht hatte – unmissverständlich den Opferritus des herausgerissenen Herzens dar. Zu bedenken ist ferner, dass jene *Piedra del Sol*, die Martí in New York visuell umgab, ein *Opferstein* war: "[...] y era por lo mismo un verdadero quauhxicalli. [...] y sobre ella [...] se iban [...] á arrancar corazones de víctimas" (Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 12). Generell fallen in den hier verwendeten Studien und Quellen Begriffe wie: "abrir"/"sacar"/"arrancar el corazón", "cortar el pecho" oder auch "despechugado". Um eine wenigstens ambige Semantik scheint es sich zu handeln, wenn Martí einem Mexikaner schreibt: "¡Si me abrieran el pecho! Debo tener ahora hermoso el corazón!" ("A Manuel Mercado", Guatemala, 28 de oct. 1877, *OCEC*, V, S. 182).

²⁵⁶⁴ Dies so auch bei Acosta formuliert (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 36 u. 35). Gerade im Zusammenhang mit floraler

geopferte Herz als "emblem of the life that was thus torn from the field of this world and consecrated to the rulers of the next."²⁵⁶⁶ Nach dem 'Tod' geht das Leben weiter, beginnt ein anderes, "[...] and the soul is no more human but divine (*teot*)."²⁵⁶⁷ Die Transformation Quetzalcóatl – gleichermaßen 'Wind der Sonne' und 'Feuervogel' – beginnt denn nach einigen Berichten mit der seines Herzens zu einer Blume:

"[...] He offered his heart in place of the honest world. [...] His breast opened like a flower and his heart ascended. [...] He reached life. [...] He was born out of himself and became a son of gods [...]"²⁵⁶⁸

Die Mühle und der Akt des Zermahlens mögen zunächst willkürlich oder einem indianischen Gehalt sogar entgegengesetzt erscheinen. Die Erd- und Muttergöttin sowie 'Schlangenfrau' Cihuacóatl jedoch zermahlte bei der Erschaffung der Menschen im fünften Weltzeitalter jene Knochen, die Quetzalcóatl aus der 'Unterwelt' geholt hatte.²⁵⁶⁹ Eine Variante dieses Mythos setzt für die Knochen das heilige Korn.²⁵⁷⁰ Tonacacihuatl, hatte als "diosa de nuestra sustancia ó mantenimiento" nicht nur in der Fruchtbarkeit, sondern auch im Korn ihren Wirkungsbereich.²⁵⁷¹ Das Korn, wie es als Thema vielfach auch im *Popol Vuh* durchscheint, bildete das Zentrum zahlreicher heiliger Bereiche des indigenen Denkens. Die Götter des Kornes, des Getreides und der Ernte formierten sich zur Gruppe der *cinteteo*. In seiner Erläuterung einiger Abbildungen indianischer Kodizes hält Gumesindo Mendoza 1882 im Zusammenhang mit Quetzalcóatl und dem durch *granos* angezeigten Tlaloc in den *Anales del Museo* fest:

Él lleva en la mano izquierda el rayo; tiene tres tiras en la mano derecha, una especie de bandas, y en la frente lleva el signo de los remolinos. El Dios *Tlalóc*: *Tlali*, la tierra; *ôc*, el espíritu (espíritu de la tierra).²⁵⁷² Él barria los caminos á los Dioses del agua, formaba los remolinos y el polvo²⁵⁷³ [...]. Esos remolinos anunciaban que eran los precursores de las estaciones.²⁵⁷⁴

Motivik setzt Martí recht gerne die weiße Farbe ein, wobei ein wenn nicht indigener, so doch autochthoner Bezugsrahmen greifen kann, wie er schon für die Tuberosen angeführt werden konnte. So tritt die "magnolia blanca" unter der Rubrik "Indios" als "símbolo de pureza" auf (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 28), mexikanische "amapolas" und "lirios" scheinen beseelt zu sein (vgl. "Un viaje a México", *EEU*, S. 1238), Yucatán erscheint als Land der "jazmines blancos" ("Alfredo Torroella", *OCEN*, V, S. 86), um nur einige Beispiele anzuführen. Einerseits reihte sich die Lilie in die altemexikanische Ornamentik und das entsprechende Symbolsystem ein, wobei wiederholt die Wasserlilie auffällt (Mondjaguar des *Popol Vuh*; aztekische Wassergöttin; vgl. Teil IV, Anm. 1467); andererseits konnte für Martí Interesse an den *flores azules* insbesondere ein Bezug zur autochthonen Botanik und den Werken von Aristides Rojas geltend gemacht werden (siehe Anm. 1898). Und wenn Martí das Indigene geradezu programmatisch mit der *flor* assoziiert und hinsichtlich des "lirio blanco y azul" auch die schon angeführten, in ihrer Seelenhaftigkeit gezeichneten "lirios azules" ähnlich sind (VV, *PCEC*, II, S. 169), ist einer der zentralen Sätze Martí im Bereich der Indioproblematik überhaupt: "Y esto no lo vemos sólo los que *amamos a los indios como a un lirio roto*" ("Autores americanos aborígenes", VIII, S. 336 [Herv. S.G.]).

²⁵⁶⁵ Nochmals die bei Molina zu findende Definition von *yoli*: "[...] vivir, animar, resucitar [...]" (nach Robelo, *Diccionario*, S. 847-848).

²⁵⁶⁶ Brinton, *MNW*, S. 254 (vgl. auch hier die Erläuterungen unter 1. Indigene Metamorphosen).

²⁵⁶⁷ So der bei Brinton angeführte Informant Sahagún (*MNW*, S. S. 264). Die vergleichende Perspektive manifestiert sich, indem Martí offensichtlich im Zusammenhang mit dem Bereich der Mystik notiert: "Quiere volar, como los brahmanes, y como el neoplatónico Sinesio, el místico griego del siglo IV, discípulo de Hipatia, a ser Dios junto a Dios" ("Cuaderno 13", XXI, S. 336). Ähnlich schrieb er zum Hoffnungsprinzip der gegen ihren Untergang kämpfenden Azteken nieder: "y después, dirigiéndose al Sol mismo, le suplicaban que pusiera fin a su mísera vida, y los dejara ir a gozar del descanso que esperaban hallar junto a su dios Quetzalcóatl" (*Fragmentos*, XXII, S. 186). Der komparatistische Ansatz zeitigte auch Einträge zum altemexikanischen Brahmanentum (vgl. "Cuaderno de apuntes 7", S. 206 u. ff., S. 214), und hinsichtlich indischer Ansätze "se pregunta [el hombre] entonces si no es [...] el ser humano la idea aspiradora, que irá a parar al cabo, como perla en su concha, y flecha en tronco de árbol, en el seno de Dios" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 193; vgl. auch "Un funeral chino", *EEU*, S. 1141-1145).

²⁵⁶⁸ Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 200-201; als Quellen sind genannt: Durán, *Historia de las Indias*; Ixtlixochitl, *Relaciones históricas*; *Cantares de los señores de la Nueva España*.

²⁵⁶⁹ Vgl. hier Motivkomplex 8.

²⁵⁷⁰ Vgl. etwa Díaz, *Gospel of the Toltecs*, S. 19-20.

²⁵⁷¹ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 87 u. 636-637; auch Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 103 u. 476. Robelo betrachtet Tonacacihuatl als Erd- und Maisgöttin, wobei ihr Centeotl-Aspekt wiederum zum Emblem der *flor* führt (nach Sahagún; vgl. Sánchez, "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 277-278).

²⁵⁷² Robelo (S. 567) gibt andere Definitionen: net *tierra* z.B. *oclli*, "lo que bebe la tierra, la lluvia".

²⁵⁷³ Ein Zitat Sahagún; dies wiederum auf Quetzalcóatl bezogen.

²⁵⁷⁴ "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S. 32. Einen weiteren Hinweis auf das Thema der Jahreszeiten und des *molino* liefert Chavero, wenn er einen das *nahui óllin* betreffenden Eintrag im Katalog des *Mueso Nacional* anführt: "[...] 'Los cuatro movimientos del Sol,' las cuatro estaciones del año, dándole una forma parecida á la cruz formada por las aspas de un *molino* de viento" ("La Piedra del Sol", ebd., S. 6 [Herv. S.G.]; Mendoza, Sánchez,

Über *molino*²⁵⁷⁵ (Weizen, Erde) und *remolino* (Strudel, Wasser/Wind) – gleich doppelt semantisch 'überkreuzt', bedenkt man, dass sowohl *moler* als auch *remoler* '(zer)mahlen' bedeutet –, d.h. die Themen von Wasser, Erde und Befruchtung, gelangt man zur Jahreszeit, dem Lebenskreislauf²⁵⁷⁶ und dem Komplex der Ernte, bei Martí in "grano" und "trigo" eingefangen.²⁵⁷⁷ Diese Semantik ist jedoch allein durch den Begriff *yol* impliziert, und das von Martí vermittelt "pecho" (erster Block), "seno roto" und "laga ardiente" (zweiter Block) artikulierte Herz kann in diesem Sinne als Bindeglied gedacht werden. So verweist *yol* auf der religiösen Ebene auf die Semantik von Blume, Opferung und die Transformation des *floreecer*, wurde jedoch aufgrund seines polysemen Gehalts auch für 'Samen', 'Kern' oder das keimende 'Innere von Pflanzen' eingesetzt²⁵⁷⁸ und deutete somit auf jenen in "grano" und "trigo" enthaltenen Bereich von Korn und Ernte. Schon das Herz allein ist an diese Vorstellungen gebunden.²⁵⁷⁹ Mehr noch: *Yol*, das Herz, ist das von Martí gesetzte "grano"; eine mögliche Übersetzung vom Spanischen – "grano" – ins Nahuatl –*yol(lotli)* – hätte dies offengelegt. Daher bildet das Element "grano" keineswegs einen Widerspruch zur geöffneten Brust und damit zum Herzen.²⁵⁸⁰ Es konstituiert vielmehr den Schlüssel zu dem von Martí eingesetzten Code.

Begriffe wie "cruz(a)" und "rueda" waren zudem als Schlüsselwörter dem Kalendersystem und damit den Jahreszeiten immanent.²⁵⁸¹ Es kommt hinzu, dass die für die als *sacrificio gladiatorio* bekannte Opferung Bestimmten ihren Kampf auf einer speziellen *rueda de piedra (temalacatl)* ausführten,²⁵⁸² "una gran piedra redonda, semejante á las de molino [...]"²⁵⁸³ Diese nannte man auch *cuau(h)temalacatl*, "malacate de piedra de las águilas."²⁵⁸⁴ Vor einigen Opferzeremonien mahlte man

"Catálogo", ebd., t. II, entr. 7ª ([1882], S. 457).

²⁵⁷⁵ Im Nahuatl wurde der Mais mit dem *metlapilli* zermahlen; "*metlatl*, metate, piedra para moler, y *pilli*, hijo" (vgl. Sánchez, "Glosario", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 2ª [1883], S. 63; vgl. auch S. 65).

²⁵⁷⁶ Brinton gab zu indianischen Ewigkeits- oder Wiedergeburtsvorstellungen folgende Analogie wieder: "We Indians shall not forever die; even the grains of corn we put under the earth grow up and become living things" (*MNW*, S. 272).

²⁵⁷⁷ Den Begriff des "remolino" hat Martí auch explizit mit dem seelischen Aufstieg, dem Weg zur Sonne kombiniert: "Luego de muertos los hombres, vacíanse [...] en la existencia universal: en remolinos suben: camino al Sol caminan; dichosamente bogan" ("Cartas de Martí", 9 y 10 de mayo 1885, *EEU*, S. 447).

²⁵⁷⁸ Vgl. Anm. 1890; Cordan, *Buch des Rates*, S. 210; Brinton, *Maya Chronicles*, S. 184 u. 249: "ol or yol is the heart or centre of the leaf or plant" – "*Puczikal* [...] means the heart of men and animals, also the mind or soul, the desires, and the interior of certain growths, as the pith of maize, etc."

²⁵⁷⁹ Vor diesem Hintergrund erscheint auch das in "Águila blanca" verschlüsselte Korn durchaus als Sinnkomponente: "[...] mi águila blanca / [...] Y camino del sol, emprende el vuelo. [...] / De un nuevo golpe de puñal le quiebra / El fuerte corazón cada mañana. / [...] Por entre pies, ensangrentada, rota, / De un grano en busca el águila rastrea. [...]" In dem mehrdeutigen Sinn des *yol* mag der 'Adler', also der Geopferte, auf der Suche nach einem Samenkorn (Leben...) sein, jedoch auch auf der nach seinem Herzen.

²⁵⁸⁰ Dieses scheint durch "flor" und "grano" vielmehr gleich doppelt kodiert.

²⁵⁸¹ Als mexikanische Tagesglyphe nennt Fernández del Castillo unter anderem *temetlatl=piedra para moler* (vgl. *Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*, S. 6; Orozco, "Descifración geroglífica", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 289; "piedra de moler" bei Granados y Gálvez (*Tardes Americanas*, S. 63). Es gab also einen mexikanischen Tag, der eigens diesen Namen trug (ebenso *xochitl=flor*). Auch das Aussehen des Mondes *meztli* (welcher nach Fernández del Castillo wiederum als Bezeichnung für 'Monat' herangezogen wurde) wurde, nochmals von Sahagún festgehalten, explizit mit einer "rueda de molino grande" assoziiert (Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 89). In den *Anales de Cuauhtitlan* wird von vier Häusern oder "piezas" berichtet, die kein Geringerer als Quetzalcóatl errichten ließ: Eines dieser Häuser wird von Chimalpopoca auch auf das Verb *teci* bezogen: "moler maíz" (S. 15).

²⁵⁸² "Diversas piedras labradas, de grandes dimensiones, usaban los mexicanos para la práctica de su culto, en solo lo relativo á los sacrificios humanos" (Orozco y Berra, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 3). Für *temalacatl* gab Orozco als zunächst allgemeinen Begriff *rueda de piedra* an (ebd., S. 6).

²⁵⁸³ Robelo zitiert hier Clavijero, *Diccionario*, S. 458; "una piedra como muela de molino grande" hatte Sahagún angegeben; "piedra redonda de la misma hechura que muela de molino" ist bei Torquemada zu finden; Tezozomoc definierte den *temalacatl* als "gran piedra ó rodezno de molino"; ein bei Humboldt angeführter Autor sprach von einer "forma de una rueda de molino"; zitiert bei Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc" (in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 6 u. 21). Der Vorgang des Kampfes und der anschließenden Opferung wurde in epischer Breite von Durán dargelegt (vgl. ebd. S. 8-10). Unterlag der Gefangene in diesem 'Gladiatorenkampf', wurde im Anschluss sein Herz geopfert. Der hohe Priester zeichnete sich einmal mehr durch ein "cuchillo de obsidiana" aus (Robelo, *Diccionario*, S. 460; vgl. auch Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 8-11). Es sei hinzugefügt, dass sich die mit dem *temalacatl* einhergehenden Begrifflichkeiten schon allein in den Diskussionen um die 1791 entdeckte *Piedra de Tizoc* niederschlugen. Dieser Stein wurde ab 1873 im Innenhof des definitiv etablierten *Museo Nacional* ausgestellt.

²⁵⁸⁴ Robelo, *Diccionario*, S. 134; *temalacatl de las águilas* bei Tezozomoc, angeführt in Orozcos "Cuauhxicalli de Tizoc" von 1877 (S. 8). Geopfert wurde bei diesem Kampf ausschließlich der Sonne (so Robelo, S. 382; vgl. auch Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 8-11). Die der letztgenannten Studie beigelegten Abbildungen zeigen einen in ein Tigerfell

Maismehl²⁵⁸⁵, um daraus mit religiösem Symbolismus behaftete Figuren herzustellen.²⁵⁸⁶ Im Hinblick auf das Blumenfest (*xochitl=flor*) des Xochipilli (sowie seiner Zwillingsschwester Xochiquetzalli) und die diesem inhärenten Blutopferungen hatte Sahagún nun Berichte über das Mahlen (*moler*²⁵⁸⁷) von Mehl (vor allem von Maismehl) und die Zubereitung von 'göttlichem' Brot²⁵⁸⁸ zu Papier gegeben.²⁵⁸⁹ Zu den Insignien des Xochipilli zählte Sahagún auch "un cetro hecho á manera de corazon".²⁵⁹⁰ Und es war nun die 'aufrechtstehende Blume' Xochiquetzalli, die als Synonym der "diosa de nuestra sustancia ó mantenimiento" Tonacacihuatl ebenso "numen de los frutos", also auch des Kornes, wie "de las flores" war.²⁵⁹¹ Das Mahlen von Mehl – auch in den Tempeln selbst – war also zahlreichen *sacrificios* vorgeschaltet. 'Mahlen' und Opfern gehen ineinander über. *Flor* und *Molino* gehören zusammen.²⁵⁹² Ganz ähnliche Relationen ergeben sich aus einer zentralen Szene des *Popol Vuh*, wenn die Knochen der Götterzwillinge Hunahpú-Sonne und Ixbalanqué-Tiger im Kontext ihrer Opferung explizit wie Mais zermahlen werden sollen, was bereits auf agrarmythologische Konstellationen deutet.²⁵⁹³ Die Zwillinge erleiden "in der Maisverwandlung das Stirb-und-Werde-Mysterium".²⁵⁹⁴ In diesem Zusammenhang von heiligem Korn und den kultischen Namen des Ortes des Maiswunders werden Begriffe wie Kern, Samen und *desgranar*=entkörnen angeführt.²⁵⁹⁵ Es ist nun dieser Rahmen des Zermahlens der Knochen, welcher zu einer ganzen Reihe von Varianten des geöffneten Herzens überleitet: "Tut es! Öffnet unsere Brust!"²⁵⁹⁶ Im direkten Anschluss findet schließlich die göttliche Verwandlung der Zwillinge zu Sonne und Mond statt. Die Annahme ist also begründet, dass Martí an der angeführten Stelle des "Cuaderno de apuntes 6" konzentrisch und geradezu auf ein Minimum konzentriert ("flor", "grano", "rueda", "ábreme el pecho") einen mit der Opferung verknüpften Agrarmythos thematisiert. "Das Leitbild ist der

gehüllten Angreifer, was nach Chavero Quetzalcóatl als Abendstern evociert.

²⁵⁸⁵ Im Schöpfungsgeschehen des *Popol Vuh* (*Buch des Rates*, S. 36) üben zudem die Reibesteine Rache für die ihnen von den ersten Menschen zugefügten Schmerzen und sprechen: "Zermahlen werden wir, zu Staub zerreiben werden wir euer Fleisch." Zudem spielten, wie Sahagún berichtete, in dem vom religiösen Symbolismus der Sonne, des Mondes und der Sterne durchzogenen Ballspiel *tlachtlí* "dos piedras como muelas de molino" eine zentrale Rolle (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 225).

²⁵⁸⁶ Dies weist einige Berührungspunkte zu den bereits erläuterten 'Götterspeisen' auf (Motivkomplex 4).

²⁵⁸⁷ Eine dem Todesgott Mictlantecu(h)tlí geweihte und mit Schädeln verzierte "piedra circular" des mexikanischen Nationalmuseums wurde nach der *conquista* als *molino* verwendet (vgl. Mendoza, Sánchez, "Catalogo", in: *Anales del Museo*, t. II, entr. 7^a [1882], S. 449).

²⁵⁸⁸ In der Regel steht in den für diese Arbeit verwendeten Studien der Mais als Grundnahrung und heiliges Korn im Mittelpunkt. Martí hingegen setzt "trigo". Dies mag seine Begründung darin finden, dass er in diesem Punkt schlichtweg eine synchrone Perspektive einnahm und für ein (neu)mexikanisches Korn optierte. Der Weizen ist generell ein häufig von ihm eingesetztes, autochthon markiertes Motiv, und bereits in den Artikeln der mexikanischen *Revista Universal* zeigt er eine Vorliebe für dieses Korn (oder auch die *trigales*), ohne den Mais zu übergehen (vgl. etwa OCEC, II, S. 233, 242, 253ff. u. OCEC, III, S. 199). Zu Begriffen wie "maíz", "caña", "trigo", "nopales", "hule (mexicano)" (<ulli>), "grano americano", "trigo de oro" oder "espiga" und "maguey" vgl. auch *Guatemala*, OCEC, V, S. 241, 250, 256-257, 265, 287. Ruth "de la casta hebrea" wird über Koordinaten (bzw. Versionen) wie "De ramo de oro", "De trigo de oro" und "trigales de Uatatlán" gewissermaßen entortet (PCEC, I, S. 326; vgl. auch OCEC, XVII, S. 135). In "Luz de luna" versieht Martí den Weizen mit indigenen Schlüsselbegriffen: "Cuando sobre los trigos quemados / Su ejército de rayos el sol lanza, / Cómo chispean, cómo relucen, cómo / Asta al aire, el hinchado campamento / Los cascos mueve y el plumón lustrosos!" (PCEC, II, S. 172). In den *Anales de Cuauhtitlan* zählte man zum *grano* "el olli ó maíz" (S. 14); der Amarant wird erwähnt bei Chavero, besprochen bei del Paso y Troncoso.

²⁵⁸⁹ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 803-804. Verschiedene Formen von Brot wurden dem Blumenprinzen Xochipilli dargeboten, etwa aus "harina de semilla de bledos; [...] otros ofrecian pan hecho á manera de mariposa" (ebd.). Auch mit 'Blumenpfeilen' verzierte Laibe durften nicht fehlen. Während des Blumenfestes wurden zudem die zur Opferung Bestimmten übergeben. *Bledo* ist der Amarant.

²⁵⁹⁰ Ebd., S. 805.

²⁵⁹¹ Del Paso y Troncoso, zitiert in Robelo, *Diccionario*, S. 807.

²⁵⁹² Das Korn oder der Maiskolben kann geradezu für die seelische *ascensión* stehen.

²⁵⁹³ "Das ist ein guter Tod, das ist der beste. Ihre Gebeine sollen auf Steinen zerrieben werden wie Mais zu Mehl, jeder von ihnen soll zermahlen werden" (*Buch des Rates*, S. 93). Eingebettet ist dieser Tod in Motive wie das Obsidianmesser, den Feuerstein, Samenkerne oder die 'Mitte der Körnerlese' sowie das Aufblühen und Verdorren von Mais und die Herzopferung (vgl. ebd., S. 87-100 u. 198-199). "Der vorübergehende Tod Hunahpús drückt agrar-mythologisch eine Milpa-Zeit aus [...]" (S. 199).

²⁵⁹⁴ Ebd., S. 199.

²⁵⁹⁵ Ebd., S. 203

²⁵⁹⁶ Ebd., S. 98.

12. NOCHMALS SONNE UND KRIEG

Wenn die für die aztekische Kosmogonie konstitutive Verknüpfung des Solarkomplexes mit Krieg z.B. schon in "Musa traviesa" oder "Águila blanca" erkennbar wurde und sie in Kompositionen wie etwa "Como el teocalli de Xochicalco" eher implizit erscheint, angedeutet mitschwingt, steht der Aspekt des Krieges in den folgenden Auszügen im Vordergrund. "La pena como un guardián"²⁵⁹⁸ bedient mit Elementen wie "airadas", "rayos" und "relámpagos" und vor allem dem mit Himmel und Meer assoziierten "titán luchador" zunächst die Register, welche auf den 'stürmischen' Hurakan, den 'Riesigen' sowie 'Herz des Himmels und des Meeres'²⁵⁹⁹ des *Popol Vuh* deuten:

Hay en el cielo, como el mar²⁶⁰⁰ paisajes
De oro y azul: y súbito, se ven
Cual guerreros ceñudos, negras nubes,
[Nubes negras y airadas]
A un rincón apiñadas en tropel:
Y hay rayos en el cielo, como espadas²⁶⁰¹
De un titán luchador que no se ve:
Y hay, como estos fugaces versos míos,
Relámpagos también.²⁶⁰²

Die Verse werden, eingebettet in den himmlischen Kampf, wie von göttlicher Hand als Blitze heruntergeschleudert.²⁶⁰³ Die "guerreros" können jedoch auch mit der "Lluvia de junio" auftreten: Einmal mehr schneidet dieses Gedicht den Aspekt des Todes und der Wiedergeburt an ("morir" vs. "resucitan"). Über das Thema der Analogie werden die semantischen Ebenen von 'Baum' und 'Körper' ineinandergesfasst. Die Identifikation des menschlichen Körpers mit dem Baum, der Pflanze, fällt hier nicht nur auf: Dieser Bezug manifestiert sich auch überaus deutlich im altmexikanischen

²⁵⁹⁷ So hatte Cordan zur Entschlüsselung einiger Passagen des *Popol Vuh* festgehalten (*Buch des Rates*, S. 198).

²⁵⁹⁸ In der PCEC auf Vermutung der Sektion *Polvo de alas de mariposa* zugeordnet (II, S. 201).

²⁵⁹⁹ Auch *Cakulhá* – Feuer-im-Wasser: Blitz – als Erscheinung Hurakans kommt hier in Frage (vgl. etwa Anm. 2546).

²⁶⁰⁰ In Martí's "El *Popol Vuh* de los Quichés" wird "Corazón del cielo" als Bezeichnung für den höchsten Schöpfer Hurakan durch "Corazón del mar" oder "de los lagos" ergänzt (*OCEN*, VII, S. 177 u.178). In der 'Maya-Bibel' ist Hurakan neben seiner Herrschaft über die *relámpagos* auch Macht des Wassers (vgl. *Buch des Rates*, S. 35; *El libro sagrado*, S. 133), und Martí ordnete ihm seinerseits die "entidades" "Trueno", "Relámpago" und "Rayo" zu (*OCEN*, VII, S. 178). Im "Preámbulo" der an Brasseurs Version orientierten Ausgabe werden zunächst Gottheiten wie "El Corazón del Mar" (oder "de los Lagos"), "El Dueño del Planisferio Reverdecido" oder "El Dueño de la Superficie Azulada" aufgezählt; es folgt die Nennung Hurakans als "Corazón del Cielo": "Surco del Relámpago", "Rayo que Golpea" (*El libro sagrado*, S. 115 u. 121). In den *Estudios indígenas* von Aristides Rojas wird *Huracán* wie folgt beschrieben: "El corazón de la mar, El corazón del cielo y de la tierra" (S. 76).

²⁶⁰¹ Zu der im folgenden Themenkomplex wiederholt auftauchenden *espada* sei zunächst betont, dass sie in indigenen Texten bzw. deren Übersetzungen und Interpretationen ein recht geläufiges Motiv darstellt. Allein in den *Anales de Cuauhtitlan* erscheint sie als typische Waffe: "*Chalchiu tzotzopaztlí*. Espada de piedra preciosa" bzw. "armas de piedra preciosa".

²⁶⁰² (Herv. S.G.). Die bereits kommentierten "Fuerzas de Atlante", welche in "Musa traviesa" den Solaraufstieg begleiten, konnten neben anderen Spielarten durch eine im lateinamerikanischen Raum verortete Variante des Gigantenthemas erweitert werden: "[...] como de titán radiante, [...] ya son alas de tempestad que le baten la frente y la envuelven, o como si alas de águila alzasen de la tierra el alma desmayada, y elevasen de la tierra el alma triste [...]" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 211).

²⁶⁰³ Mary Cruz ordnet sie in ihrer (zudem propagandistisch orientierten) Untersuchung zum griechischen Mythos des Prometheus dem "robador del fuego de los dioses" zu ("Martí: símbolo cuádruple", S. 96). Atlanten, Titanen und Giganten bevölkern jedoch recht zahl- und variantenreich auch die indigene Mythologie. Mir scheint (auch) hier eine Orientierung an der von Martí eingeforderten eigenen Antike *Nuestra Grecia* sinnvoller, zumal "oro" und "azul" (neben dem Verweis auf "cielo" und "mar") auch als Hinweis auf Martí's an Autochthonie orientierte Poetologie lesbar erscheinen, die nicht nur generell die lateinamerikanische Natur, sondern insbesondere Mexiko und sein himmlisches Farbspiel zum Nonplusultra der dichterischen Inspiration erklärte. Gerade ein Begriff wie 'herkulisches' kann sich überdies für die Konzeption eines 'eigenen Griechenlands' eignen, wenn Martí, und dies verweist einmal mehr auf die *Estudios indígenas* von Aristides Rojas, jenen Heros gewissermaßen indianisiert: "Me veía preguntando, subiendo de noche por la bordada cima del Calvario, buscando entre las grietas las huellas de Terapaima,—y viendo cruzar por sobre las aguas de su río, a aquel hercúleo y bravo Macarao [...] Paramaconi.—Terepaima.—Conocoima.—Bravos" ("*Cuaderno de apuntes 4*", XXI, S. 156; vgl. auch *Estudios indígenas*, S. 36ff.).

Bezeichnungssystem. Sie bildet geradezu eines der Fundamente der für das Nahuatl typischen botanischen Nomenklatur. Über die Metaphorik des Baumes und die 'Poesie der Natur' sowie die Ebenen 'Baum-menschlicher Körper' und 'Baum-Krieger' sind "Lluvia de junio"²⁶⁰⁴ weitere Bedeutungsschichten abzugewinnen:

Mis miembros resucitan. De mis ojos
 Como manto imperial caen las miradas.²⁶⁰⁵
 Sacúdense las ramas, como potros
 Al sentir el jinete: otras, negruzcas,
 Tienden, cual brazos míseros, las púas²⁶⁰⁶
 Colgadas de hipomeas.²⁶⁰⁷

Mit "Como con sartas de esmeraldas [...]" folgt in einem Entwurffragment²⁶⁰⁸ an dieser Stelle ein typisch indigenes Motiv, welches auf die *pedras preciosas* verweist.²⁶⁰⁹

[...] el tierno
 Follaje vuelve al dorso,²⁶¹⁰
 Como tropel de mariposas blancas²⁶¹¹
 Que del viento y la lluvia se refugia.
 El heno, entre los claros

²⁶⁰⁴ VL, PCEC, I, S. 139 u. 152 (Herv. S.G.). Das Gedicht ist teilweise vom CEM zusammengesetzt worden.

²⁶⁰⁵ Der "manto imperial" mag als 'kaiserlicher Umhang' zu übersetzen sein; die im weiteren Verlauf des Gedichts genannten Elemente wie "verde", "oro" und "penacho" lassen sich dabei, wenn auch eher auf die mit dem Juniregen einhergehenden Naturphänomene ausgerichtet, durchaus als Hinweise verstehen und an aztekische Federmäntel, wie sie unter den Herrschern üblich waren, denken. Nicht umsonst notierte Martí sich den Bezug 'Moctezuma – Viena'; der in Wien entdeckte und in den *Anales del Museo* abgebildete, herrschaftliche Federumhang, verziert mit Goldapplikationen, bestach durch seine bläuliche und (mehr noch) grüne ("una faja verde esmeralda") Farbenpracht des Quetzal (vgl. Maler, J., "Un hallazgo importante! Un primoroso ropaje de plumas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 1-2). Auf der anderen Seite erinnern die Verse an die bereits erläuterte Augenmetaphorik und auch ein Vergleich mit einigen Motiven des "Discurso en honor de Centroamérica", in welchem deutlich der Schöpfungsbericht des *Popol Vuh* ausgemacht werden konnte, bietet sich an: "Por entre las ruinas de los gigantes desaparecidos surgieron, bellos y pintados como los pájaros, los pueblos de indios nuevos [...]. Hoy era el mercado, de tejidos y diademas, y pórfidos y oros, y birretes y tobilleras del plumón más fino [...]; o era que el rey pasaba, con su manto de *pluma azul* y la corona refulgente [...] en su silla de oro y pedería; [...] el cazador que traía al cinto como un iris la pluma del quetzal [...]" (Nueva York, jun. 1891, *OCEAN*, VIII, S. 113-114 [Herv. S.G.]). Hinsichtlich solcher *mantos* und gerade im Hinblick auf Quetzalcóatl bzw. Gucumátz (sowie das *Popol Vuh*) konnten die zugrundeliegenden Begriffe auf blau und/oder grün und eine entsprechende Farbpalette deuten (vgl. Teil IV, Anm. 1578). Es ergab sich also (auch im Falle Martí) 'Grün'- oder 'Blaufeder'.

²⁶⁰⁶ Wie F. del Paso y Troncoso in seinen die botanischen Bezeichnungen des Nahuatl detailliert behandelnden "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México" aufzeigte und es über das Begriffspaar *ramas-brazos* hinaus auch für *hoja-ala* galt, war das Bezeichnungssystem des Nahuatl deutlich vom Analogieprinzip bestimmt und übertrug daher den menschlichen *brazo* bezeichnende Begriffe auf den Baum: "[...] como si dijéramos 'las manos ó los brazos del árbol'". In dieser an feinsten Differenzierungen überaus reichen Nomenklatur wurden die Aste – "las manos ó los brazos del árbol" anders bezeichnet als die blättrigen Verästelungen. *Brazos (del árbol)*, *brazos verdes* wurden durch den Ausdruck "adquirir brazos" komplettiert (in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5ª [1883], S. 176-177 u. 184). Es ist (gerade auch wegen des im martianischen Denken so zentralen Analogiekonzepts) nicht auszuschließen, dass es sich im Falle solcher metaphorischer Paarungen um eine zufällige Koinzidenz handelt. Ebenso ist es jedoch möglich, dass Martí diese indigene Analogie aus Studien bekannt war (vgl. auch Anm. 2558).

²⁶⁰⁷ Auch mit den "hipomeas" spricht Martí eine unter den Indios durchaus bekannte und etwa bei del Paso y Troncoso in den *Anales del Museo* besprochene Blume an.

²⁶⁰⁸ "Apéndice I", VL, PCEC, I, S. 208.

²⁶⁰⁹ "Una sarta que piedras preciosas ha de querer representar" zählt Martí denn zu den "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington" (S. 10). Die *Anales de Cuauhtitlan* beziehen sich gar auf einen speziellen Ort, "donde forman sartales de piedras preciosas" (S. 47; vgl. auch S. 8).

²⁶¹⁰ "Dorso" mag lediglich 'Rückseite' bedeuten (auch wenn dies bereits auf die Anatomie des menschlichen Körpers verweist). Innerhalb der botanischen Nomenklatur der Nahuas wurden jedoch bestimmte Partien der Pflanzen und Bäume explizit mit dem menschlichen Skelett verglichen bzw. Begrifflichkeiten des Letzteren auf Ersterer übertragen. Das polysem besetzte Element *tetepuntli*, das für botanische Bezeichnungen herangezogen wurde, weist zahlreiche Bedeutungen auf, welche, ebenso wie im Beispiel Martí, die Idee der *espina dorsal* einfangen: "[...] como en 'Cuitla-tetepuntli, espinazo:' esto es, la columna vertebral" ("Estudios sobre la Historia de la Medicina", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5ª [1883], S. 183).

²⁶¹¹ In der durch die *OCEAN* publizierten Version von *Polvo de alas de mariposa* werden neben allochthonen Elementen wie Frankfurt oder Huelva sowie autochthonen wie "luz astral", "olor de selva" und "ramos de oro" die Motive "mariposa" und "flores" über die 'Verzweigung' "enramada" verknüpft (*OCEAN*, XVII, S. 292). Ein grundsätzlich mexikanischer Hintergrund ist hinsichtlich des mit Martí befreundeten Malers Manuel Ocaranza zu konstatieren: "[...] de seguro que Ocaranza dejó mucho bosquejo sin concluir, alguna terneza no bien terminada, algún polvo de alas de mariposa no bien desleído en lienzo" (*OCEAN*, XX, S. 73). "Estos versos son polvo de alas de una gran mariposa", hielt Martí zu seiner fast gleichnamigen Gedichtsammlung fest (*OCEAN*, XVII, S. 292; vgl. auch *PCEC*, II, S. 207). Der Goldstaub der Schmetterlingsflügel ist jedoch ein von ihm wiederholt aufgegriffenes Motiv.

Del verde fresco parece oro.

Nachdem über ein so offensichtliches Codewort wie "penacho" der Übergang zur über den Baum transportierten Kriegessemantik vollzogen wird,²⁶¹² geraten auch in diesem Beispiel die Krieger zu Himmelsgestalten.²⁶¹³

Como penacho solitario ondea
Un gajo [un ramo] erguido:²⁶¹⁴ cual guerreros
Que al volar a la lid
El mejor modo de morir consultan.²⁶¹⁵

Während des Lesevorgangs werden zudem "penacho" und "guerreros" automatisch verknüpft. Die "guerreros" werden ferner – und parallel zur aztekischen 'Mysterien'-Lehre – mit in den Kampf 'fliegenden' Wesen verglichen, ein Charakteristikum, welches sie überdies mit den "mariposas" und "pájaros" dieser Komposition verbindet; neben den Federn verweisen Letztere nun wieder insbesondere auf die sich an den Tod der Krieger anschließende Verwandlung. Gerade für diese Art 'Himmelsfahrt' scheint mir die aztekische Kriegersymbolik zumindest angedeutet. Im Kampf zu sterben galt als 'bester Tod'.²⁶¹⁶

Das Folgende²⁶¹⁷ mag auf einer Ebene schlichtweg den mit dem Juniregen einhergehenden Geruch einfangen; im Vergleich mit der indigenen Textebene ist jedoch auch die Kombination von "vida", (2x) "tierra" und "fiera" bestechend. Wie auch an anderen Beispielen nachvollzogen werden

²⁶¹² Die Version "como tropa / De mariposas blancas" (vs. "tropol") hätte die Kriegessemantik verstärkt.

²⁶¹³ Auch ein nochmaliger Blick in (wenigstens) einen der von Brinton übersetzten aztekischen *cantos* lohnt sich: "[...] I come raining them down, a very jester, a painted butterfly; [...] I seem to be as one cementing precious stones, [...]. At the Mount of Battle we bring forth our sweet and glittering flowers", womit die Blumen-Krieger gemeint sind; "[...] let me therefore string together beautiful and yellow feathers, and mingling them with the dancing butterflies rain them down before you [...] the emerald quechol birds, the green quechol, the golden butterflies, and yellow birds, guard Huexotzinco among the waters" (Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, S. 113-115 [Herv. S.G.]). Die von Martí gesetzten Motive sind also auch auf Seiten der indigenen Texte sehr nahe beieinander.

²⁶¹⁴ (Auch) zum Floralen ergibt sich ein indigen fundierter Bezug des Federbusches, wenn im Nahuatl eine Bromelienart *matzatl* genannt wurde, "en virtud del *penacho* de hojas que se encuentra en la parte superior del tallo [...]" (del Paso y Troncoso, "Estudios sobre la Historia de la Medicina", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5ª [1883], S. 192 [Herv. S.G.]). Dies wiederum führt zum Motiv des *heno*. So wurden für das *Popol Vuh* sowohl die Halborchidee *Ek* als auch ein "wie Greisenhaar in langen [hier] grauen Strähnen von den Zweigen" hängendes *paxte* als Bromelienarten kommentiert – Letzteres ganz offensichtlich auf *pachtli* zurückzuführen, in der Regel angegeben als *heno* (vgl. *Buch des Rates*, S. 125). Martí erwähnt seinerseits in der Sektion "América" der Fragmente über den "samán colgado de bromelias y de orquídeas" beide Pflanzen (*OCEN*, XXII, S. 24; vgl. auch "Guatemala, la tierra del quetzal", *OCEN*, VII, S. 183, und den in Teil IV besprochenen "Discurso en honor de Centroamérica", ebd., S. 113-116). Im *Diccionario* von Robelo wird *heno* als parasitär lebende Pflanze angegeben, "que se cría en los árboles" (S. 317), und selbst Monate, angezeigt durch eine "mata de heno", wurden nach ihr benannt (ebd. u. 520). Robelo nennt "heno" als in zahlreichen Riten üblich (ebd., S. 524).

²⁶¹⁵ Herv. S.G. Wenn in der kritischen Ausgabe als Variante angegeben wird "cual guerreros que / se afrontan, a caballo, a pelear [...]", würde "a caballo" (chronologisch betrachtet) diesen Vers einem präkolumbischen Kontext zunächst entrücken, da das Pferd von den Europäern in Lateinamerika eingeführt wurde. Mit der Sektion *Cartas rimadas* kann jedoch ergänzt werden: "[...] A gusto sólo me hallo / Libre como el indio esbelto: / Desnudo como él; resuelto / Como él; desnudo, a caballo! [...]" (*PCEC*, II, S. 262). Einen Bezug zwischen "caballo" und dem Thema der Indios stellt auch "Autores americanos aborígenes" her: "[...] como caballo nuevo de paso alado y crines de colores, [...] brillaría en mañana de agosto un ejército parlero de indias coronadas de campanillas azules e indios cubiertos de penachos plumados" (*OCEN*, VIII, S. 336).

²⁶¹⁶ "Das ist ein guter Tod, das ist der beste", hieß es darüber hinaus, als die Knochen von Hunahpú-Sonne und Ixbalanqué-Tiger des *Popol Vuh* im Kontext ihrer Opferung zermahlen werden sollen (*Buch des Rates*, S. 93).

²⁶¹⁷ Aufgrund der Hinweise auf indigene Bedeutungen mögen auch "púas" und die "espigas" der "yerbas" eine weitere semantische Schicht andeuten. Schon wegen der Häufigkeit des Dornenmotivs in indigenen Überlieferungen bleibt der Eindruck einer Anspielung auf indigen besetzte Stacheln nicht ganz aus (vgl. auch Anm. 2449). Eine *primera versión* wie "Muévense aquellas ramas: [...] cuchichean / Debajo las espigas" lässt dabei auf rein phonetischer Ebene durchaus an *cuchillo* denken, was wiederum die Verbindung von Krieger/Krieg und Opferung evoziert. In der Tat fungierten Dornen oder Stacheln in den religiösen Riten als eine Art Opfermesser und der für diese Dornen verwendete Nahuatl-Begriff *huitznahuac* verweist auf eine (Kakteen-)Pflanze "rodeada de espigas". Letzteren entspricht im Nahuatl *huitztl* (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 204-205). Ein Zitat Borundas ergänzt: "[...] *uitznahuac*, cerco ó corona *nahuac*, de espina *uitztl*, como que presenta la más perfecta con sus puas"; daher der Mexikanismus *viznagua*, *biznaga*. Das kosmogonische Geschehen der *centzonhuitznahuac*="cuatrocientos biznagas" impliziert abermals einen Bezug zum Kiegsgott (vgl. dazu ebd., S. 206). Schließlich diente eine *biznaga* während der *peregrinación* der Azteken als Herzopferstelle des Huitzilopochtli (vgl. ebd., S. 502-503), und auch zu den Zeichen des Quetzalcóatl gehörte laut *Códice Vaticano* eine *espina*, Zeichen der Blutopferung (vgl. Mendoza, "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1a [1882], S. 33).

kann, oszilliert, gleitet ('schwimmt') Martí zwischen den textuellen bzw. metaphorischen Bedeutungsschichten hin und her. Eine Art 'Erdbestie' erscheint wie ein zwischen den in "Lluvia de junio" implizierten Ebenen fluktuierendes Zeichen, das die Kopräsenz des indigenen Textes gewissermaßen 'aufblitzen' lässt:

Las nubes majestuosas
 Cruzan, a paso lento, el cielo vago.
 Huele a vida la tierra, pitorrean
 Los pájaros, de arriba
 Cae la lluvia a lanzazos, cual si viendo
 Pasar los ángeles despiertos una fiera
 Tan bella como la tierra, disparasen
 Desde las nubes todos sus saetazos.

Aufgrund der an die Erde angeglichenen "fiera" – ein Vergleich, wie er sich schon angesichts der Vielzahl an fast tierhaft repräsentierten indianischen Göttern durchaus ergibt bzw. aufdrängt – wird auch hier eine rein eurozentrische Lesart deutlich erschwert und die vermeintlich eher christlich besetzten "ángeles" einem amerikanischen Kontext angenähert. Verstärkt wird dies durch offensichtlichere Motive wie "penacho", "oro" oder "guerrero". Aufgrund solcher *palabras claves* scheinen mir in den genannten "saetazos" durchaus indianische *flechas* mitzuschwingen,²⁶¹⁸ deren Semantik sich überdies dem in "Lluvia de junio" angelegten Naturspektakel annähert.²⁶¹⁹ Es sind nicht selten gerade 'Himmelswesen', die in indigenen Texten mit den *saetas* einhergehen.²⁶²⁰ Nicht nur in den *Anales de Cuauhtitlan* gibt der Ausdruck "lo asaetó"/"los asaetearon" eine recht übliche Todesart wieder (die wiederum mehrfach auf die Wolke hinweist).²⁶²¹ Jedoch gerade auch im Zentrum des um den Quetzalcóatl-Mythos angeordneten symbolischen Gehalts selbst werden – bedingt durch den Einfluss des in den Morgenstern transformierten Heros – gleichsam aus den *Wolken saetazos* auf die *Erde* geschleudert.²⁶²² Auch *dos veces Criador* schleudert *saetas*²⁶²³ vom bzw. in den Himmel.²⁶²⁴ Von den

²⁶¹⁸ Die in Martí's Texten oft und eindeutig textualisiert sind. Wiederholt erblickte Martí Analogien zwischen den Völkern und den von ihnen bevorzugten Waffen: den *indigenas* und den *flechas* (vgl. etwa "Arte aborigen", *OCEAN*, VIII, S. 330; "El gran Búfalo Bill", *EEU*, S. 359).

²⁶¹⁹ Wie auch in anderen Texten zu nordamerikanischen Themen wird in Martí's Rede über den US-amerikanischen Abolitionisten Wendell Phillips, dessen Rhetorik etwa auch mit einer "espada de fuego" verglichen wird, ein hispanoamerikanischer Vergleichsrahmen eingeblendet. Die Redekunst von Phillips gibt Anlass zu Vergleichen mit "nubes en tormenta", "lluvia sonora", "nube negra", "rayos" sowie einer "llovizna de flechas", "y se abría al cabo en alas." Die "elocuencia hispanoamericana" hingegen zeugt von einer "verba plena ondeante y cabellera de relámpagos [...] como si una selva o una tempestad se humanaran y hablasen". Phillips "parecía" "maestro saetero de los tiempos de caso [sic!] mitrado", "que cuando escogía de blanco un roble, lo vestía, como de un manto a un desnudo, de saetas" (*EEU*, S. 306 u. 307). "Penachos de humo" und die "flecha" kommen denn auch in "Emerson" zum Zuge (in: 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 189 u. 193). Die von Martí abonnierte, von nordamerikanischen Indios publizierte Zeitschrift *The Morning Star* charakterisiert er als in einem "inglés raizal e imaginoso" verfasst. "lleno de apólogos ingenuos y de palabras que parecen colores, y suelen quedarse clavadas en el corazón, como sus flechas" (1889, *EEU*, S. 1170). Dem hinzuzufügen wäre ein "indio Sioux, que dicen que habla en apotegmas, como su gente sentenciosa, cuyo discurso brusco y esencial, de una poesía que es como flor de sangre, se clava en el que oye, como una flecha" (ebenfalls "En los Estados Unidos", *EEU*, S. 1426).

²⁶²⁰ In den *Anales de Cuauhtitlan* erscheinen *flecha* bzw. *saeta* als *tlacoctli* oder *mitl* (vgl. S. 32, 48-49 u. 71).

²⁶²¹ Vgl. etwa S. 7. Selbst ein chichimekischer König wurde nach der *flecha* oder der *saeta* benannt: *Xochimiltl*: "Se deriva de *Xochitl*, flor, y de *mitl*, saeta" – also Blumenpfeil (ebd., S. 49).

²⁶²² Von Übersetzungsfehlern abgesehen, lautet es: "Si se presentaba el día *ce cipactli*, entonces saeteaba á los ancianos y ancianas: si el día *ce ocelotl* un tigre: *ce mazatl* un venado: *ce xochitl* una flor: á los muchachos. Si era en día *ce acatl* á los caballeros y señores. De este modo casi acababa con todos, matándolos. Si en día *ce quiahuitl*, saeteaba á este signo para que no lloviese. Se en día *ce ollin*, movimiento, saeteaba á los jóvenes solteros y solteras. Si en día *ce atl*, agua, entonces habia una gran seguridad [sequedad]" (S. 22). Die in den entsprechenden Textsegmenten Quetzalcóatl-Venus zugeordneten Motive sind u.a.: *pájaro*, *saeta*, *flor*, *viento*, *lluvia*, *nube*. "[...] dado que vuestra ira y vuestra indignación, saetas y piedras, han gravemente herido á esta pobre gente [...]" – so ein von Sahagún überliefertes Gebet (Robelo, *Diccionario*, S. 614; vgl. auch S. 498; Brinton, *MNW*, S. 171). Ein Mixcóatl geweihtes (Opfer)Fest hieß *quechollí*, "q quiere dezir saeta que por otro nombre llaman mitl" (*Códice Magliabecchiano*, *Diccionario*, S. 271). Im Zusammenhang mit der wohl auf die alten Chichimeken zurückgehenden 'Wolkenschlange' Mixcóatl bespricht Brinton als Symbolisierung des *thunder-storm* ein Bündel von Pfeilen (vgl. *MNW*, S. 170).

²⁶²³ So konnte zu einem in Lord Kingsboroughs Werk publizierten Kodex kommentiert werden.

²⁶²⁴ Vgl. Mendoza, "Cosmogonia azteca", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 342-343; womöglich ist hier der *Códice Vaticano* gemeint. Zum "Dios Criador Omeyocax" hielt Mendoza fest: "[...] se levanta en actitud soberana dispuesto á lanzarse á los espacios: con una de sus manos resplandeciente de luz, ordena que cuatro saetas vengan á hender ó mover [...] los

Elementen "vida", "tierra", "fiera" (und, wenn hier auch auf negativer Ebene, "luz"²⁶²⁵) eine Verbindung zu Cipactli zu ziehen fällt in diesem Kontext auch ohne Vorlage etwa der *Anales de Cuauhtitlan* mehr als leicht, gilt diese doch als eine Art Erd-Bestie (relativiert durch "tan bella como la tierra"). Die Referenz in Martí's Prosa ist deutlich: Cipactli, ein mitunter krokodilartiges Tierwesen, wird von Martí selbst nicht nur erwähnt, sondern explizit als Erde bezeichnet.²⁶²⁶ Darüber hinaus kann hinzugefügt werden, dass in bereits mestizisch geprägten, aber von *indigenas* verfassten Gedichten nicht nur der Begriff "Dios" (statt *teotl*) fällt, sondern auch gleichsam ins Nahuatl übertragene Engel – "angelotin" – anzutreffen sind.²⁶²⁷ In seiner Beschreibung des Kreuzaltars von Palenque – also eingebettet in Motive

cuatro elementos de los antiguos [...]: moléculas que al sentir el movimiento que les comunicaron aquellas saetas divinas, quedaron animadas con aquel calor que se desarrolla en todo movimiento de la materia, apareciendo entónces aquel color delicioso de los primeros rayos de un sol naciente [...]" (Mendoza, "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 342-343; dieser Artikel erschien in der gleichen Nummer wie der erste Teil der *Anales de Cuauhtitlan*).

²⁶²⁵ "Por sus cantos / Se sabe de los pájaros, ocultos / Donde se ama sin luz".

²⁶²⁶ [...] con la escalinata solemne que lleva al portón, y en lo alto de él el Sol Tonatiuh, viendo como crece con su calor la diosa Cipactli, que es la tierra [...]" ("Exposición de París", sept. 1889, *OCEN*, XVIII S. 417-418). Cipactli-Erde, die sowohl männlich als auch weiblich interpretiert wurde, generiert nun einen ganzen Komplex von Bedeutungen. In seiner "Introducción" zum *Códice Chimalpopoca* von 1945 (²1975) zitiert Velázquez eine altmexikanische Quelle, welche die Schöpfung der Erde wiedergibt: "y luego criaron los cielos allende del trezeno, y hizieron el agua y en ella criaron a un pexe grande que se dice cipaqli, que es como caymán, y deste pexe hizieron la tierra" (S. XX; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 22ff., 87ff., 118 u. 346). So zählte Martí in "El hombre antiguo de América" zu den typisch indigenen Motiven just das Krokodil, und in "Contra el verso retórico" setzt er die Schlange und das Krokodil neben die Erde. Wenn er ferner in "Exposición de París" Cipactli-Erde feminisiert, macht dies schon allein im Hinblick auf die im *Popol Vuh* behandelte Ixmucané Sinn, deren krokodilartige Erscheinungsform auf ihren Titel 'Erdmutter' weist (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 169-170). Zu Cipactli gibt Fernández del Castillo ebenso wie der dabei sehr skeptische Robelo die im *Ensayo arqueológico* (²1876) vertretene Interpretation von Chavero wieder, dessen Studien sich ganz besonders durch die Identifikation von Cipactli und Licht oder Lichtwerdung auszeichneten: "luz", "rayos", "luz del sol", "luz de arriba, la primera luz creada", "la luz en el dios Cipactli" waren die zentralen Begrifflichkeiten seiner Ableitung (*Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*, S. 5; Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 36-40). Der erste Tag des Jahres bzw. all der mit dem Zeichen *acatl=caña* beginnenden Jahre hieß Cipactli, "la primera luz que aparece". Schon Orozco y Berra hatte Cipactli – "semejante, si se quiere, á un pez ó á un monstruo marino" – mit der Schöpfung, dem Beginn des Universums, der Sonne, dem Krokodil und der Schlange in Verbindung gebracht: "en el Tonalamatl [Kalender], primera trecena, sale de las aguas en la forma de un cocodrillo. En cuanto á significado le llaman espadarte ó peje-espada, serpiente, serpiente armada de arpones [...]. En realidad es un simbolo que se refiere á las tradiciones cosmogónicas y lleva consigo la idea de comienzo, principio, origen. Cipactli entra en la formación de la palabra *Cipactonal*, compuesto que propiamente significa, el principio de los días, del sol ó de la luz. Cipactli recuerda el primer instante de la creación, ó segun el símbolo del Tonalamatl, el punto en que las tierras salieron de las aguas, la formación de los continentes" ("*Códice Mendocino*", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 289-290). Vor dem Hintergrund der durch die Symbolik der Erdgöttin ausgedrückten Lichtwerdung mögen auch einige Elemente des schon angeführten Fragments "Como el teocalli de Xochicalco", vor allem aber Begriffe wie "fiera"/"luz" durchaus an den Cipactli-Komplex erinnern: "El del vestido azul", "chispas de luz", "dicha de la luz" "sol", "engendra al Universo", "amanecer" – "A uno le parece una luz que expira... / Una fiero le parece a otro que pasa" (*OCEN*, XXII, S. 106; vgl. auch Anm. 2395 u. 2009). Auch in "Hierro" gestaltete sich die Erde als Synonym für Licht: "No es hermosa / La fruta en la mujer, sino la estrella. / La tierra ha de ser luz, / y todo vivo / Debe en torno de sí dar lumbre de astro" (*VL, PCEC*, I, S. 68). Dem in "Musa traviesa" thematisierten Sonnenkomplex scheint gleichfalls die Schöpfung des Lichts, der Aspekt des Ur-Lichts unterlegt zu sein: "[...] Y en los talleres huelgo / De la luz madre: / Y con ella es la oscura / Vida, radiante [...]" (*PCEC*, I, S. 24-28). Chavero führte denn zu Cipactli ferner aus: "Es la luz, el sol considerado como luz, es el primer día de la creación, los primeros rayos que atravesando las espesas nubes que rodeaban la tierra naciente [...]: entonces en el cielo se desplegó el manto azul del infinito; lo que antes era noche, fué vida; [...] ¡Qué himno! La luz formando el tul del cielo, dejando ver por vez primera las aguas de los mares y los bosques de la tierra, [...] mientras el primer sol, saliendo del seno de la primera aurora, daba el primer instante de vida á nuestra pobre tierra!" (*Ensayo arqueológico*, S. 38-39). Die Dualität Cipactli-Oxomoco der *Piedra del Sol* repräsentiert denn die Schöpfung des Kalenders und den "curso anual del sol". Oxomoco wird mit "oscuridad", Nacht und Mond assoziiert (vgl. ebd., S. 40 u. 42). In "Cosmogonía azteca" fasst Mendoza unter Cipactonal "la luz solar" auf (in: *Anales del Museo*, t. I, S. 347), und Cordan spricht die Deutung der beiden Figuren als helles und schwaches Licht bzw. Sonnen- und Lichtahne an (*Buch des Rates*, S. 167). Auch in den *Anales de Cuauhtitlan* wird Cipactli – hier nun als Cipactonal (*tonal[li]=Tag*) – knapp, aber widersprüchlich und in personifizierter Form erwähnt. In der Fassung von Mendoza und Sánchez Solís gestaltet sich der Hergang wie folgt: "[...] Oxomoco y Cipactonal, de veine en veinte años hacian con mucha exactitud el cálculo anual que era un cálculo solar: [...] Oxomoco, era varón, [...] Cipactonal era mujer, y ellos en verdad, el uno era un viejo, la otra una vieja [...]" (S. 7-8; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 91, 87ff., 117, 346 u. 360). Auch wenn hier genauere Differenzierungen und sogar Korrekturen nötig wären, wird in dieser an Ixmucané erinnernden Version – analog zu Martí – *cipac* mit dem Weiblichen assoziiert. Wenn dort auch nicht detaillierter ausformuliert, zeigt bereits dieser Ausschnitt der *Anales de Cuauhtitlan*, warum die auch als *Calendario azteca* bekannte gewordene *Piedra del Sol* sowohl den Tag Cipactli als auch die Figuren Cipactli/Cipactonal und Oxomoco darstellte. Eine Reproduktion dieses Steins und damit dieser Figuren begleitete Martí visuell während seiner New Yorker Tage, und es war einmal mehr Chavero, der die damit verquickten Zusammenhänge eingehend besprach. So kommt hinzu, dass der Sonnenstein als Gesamtkunstwerk durch am äußeren Rand kunstvoll eingearbeitete Glyphen in eine Atmosphäre von Licht, "que rodea al sol Tonatiuh", eingebunden erscheint (vgl. *Ensayo arqueológico*, S. 40). Als eine vertikal und inmitten der 'Pforten' der Figuren Cipactli und Oxomoco verlaufende "línea meridiana" erkennt man eine "flecha", zu deren Seiten die 'vier Bewegungen' der Sonne angebracht sind (so Chavero, ebd.).

²⁶²⁷ "In zan ca yehuan Dios tlaxic [...] quinquanquila o, angelotin antlapitzhuitzteaya [...]" Brinton übersetzte: "It reaches even to God, he hears it seeking him within the heavens, the song comes and the angels answer, playing on their flutes" (*ANP*, S. 105 u. 142).

wie "aves sagradas", "guerreros", "selvas espesas", "espada", "ara misteriosa", "cruz", "sarta", "piedras preciosas", "trozos de obsidiana", "garras", "plumaje", "grifoso plumerio", "quetzal", "seda e hilo de oro", "delantal, el de los sacrificios acaso", "ofertador sacerdote", "un pájaro con las entrañas palpitantes", "adornos de plumas", "casco plumado", "antorcha"²⁶²⁸, "sol", "flechas", "cuchillo sacerdotal" oder "figuras" bzw. "esculturas de guerreros y de sacerdotes" – greift Martí zudem ebenfalls auf diesen 'herkömmlichen' Begriff zurück: "En las gradas del altar [...] oran arrodillados, por milagroso y profundo rasgo de genio, ángeles de bronce".²⁶²⁹

Hinsichtlich der in "Lluvia de junio" implizierten Themen beinhaltet schließlich ein Segment wie "Bajo el roble magnífico, se anida"²⁶³⁰ / Una casita blanca, [De plata por la lluvia:] eine geokulturelle Standortbestimmung. Ist das "weiße Häuschen" (oder auch das Silber) ohnehin als Hinweis auf einen vor allem mexikanischen Kontext zu werten, scheint es geradewegs autochthon perspektivierten bzw. durch indigene Themen inspirierten Prosatexten entnommen (gleichsam ausgetauscht) zu sein. So wirken Segmente der Lyrik gewissermaßen als Double des in Prosa formulierten Textmaterials Martí.²⁶³¹ Für die "Isla de Mujeres" notiert Martí denn einen Spaziergang "[...] por el pueblo de diminutas casas blancas.—Albo color, amor de mi vida.—"²⁶³² Im Drama zu Chac-Mool wiederholt er:

Que sea el canto de América* el indio se despierta. [...] Sale el Sol por el monte.* [...] Es un pueblo dichoso que vive en el fondo del valle: Las casitas son blancas: los niños van cantando a la escuela.* El indio es poeta.²⁶³³

Allein ein indigen verankerter Begriff wie "cascos plumados"²⁶³⁴ indiziert ein 'Kriegsgedicht'²⁶³⁵ wie "Tábanos fieros"²⁶³⁶:

[...] Asorde la caterva
De batallantes:
Brillan cascos plumados²⁶³⁷

²⁶²⁸ Zur *antorcha* vgl. auch Martí, "El hombre antiguo de América", *OCEN*, VIII, S. 334; Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 4^a [1883], S. 126.

²⁶²⁹ "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", S. 8-11.

²⁶³⁰ Auch die Eiche zählte zu der in Studien der Altmexikanistik besprochenen Botanik. *Ahuatl: encina, roble* (vgl. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 31; Cordan, *Buch des Rates*, S. 91).

²⁶³¹ Es scheint gerade so, als habe Martí einige Texte doppelt verfasst: einmal in Prosa, einmal in lyrischer Form – jeweils mit gleichen Zeichen.

²⁶³² "Isla de Mujeres", marzo de 1877, *OCEN*, XIX, S. 30; *OCEC*, V, S. 42 (Herv. S.G.). Die weiße Farbe hebt Martí zudem in mehreren, insbesondere in Relation zu Yucatán stehenden Artikeln hervor: Mérida – "la ciudad blanca" – "es tierra de ojos negros y jazmines blancos" ("Alfredo Torroella", *OCEN*, V, S. 86). Einer Aufzeichnung aus Guatemala entspricht: "[...] ¡dulce recuerdo supersticioso!—recuerdo que entré en la blanca Guatemala" (*OCEN*, XXII, S. 251).

²⁶³³ "Cuaderno de apuntes 16", *OCEN*, XXI, S. 359-360 (Herv. S.G.); *nicht entzifferte Wörter. Die "casas blancas" werden denn 1891 auch in Martí "Discurso en honor de Centroamérica", für welchen als Vorlage das *Popol Vuh* bestimmt werden konnte, wiederaufgenommen (*OCEN*, VIII, S. 113-114): "[...] los pueblos de indios nuevos que [...] narraban bajo la sombra de los árboles la leyenda del mundo [...] la boda era mañana, con danzas y convites, y las casas blancas festoneadas de orquídeas olorosas [...]". Nähere Erläuterungen in Teil IV, S. 280.

²⁶³⁴ Zu den Figuren bzw. "signos mimicos" der Kriegsthematik zählte Orozco y Berra auch "un casco adornado de cintas y plumas, terminando en la parte superior con un profuso plumaje, y en la frente con la cabeza de una águila" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. S. 28).

²⁶³⁵ Wenn das Thema der *batalla* oder des Kampfes ein Leitthema in der Lyrik Martí bildet und sich dieses auf der anderen Seite gleichfalls in den altmexikanischen Kompositionen niederschlug – es entstand offensichtlich gar eine Art *género poético* von *cantos guerreros/de guerra (yaocuicatl)* –, liefern Martí "Apuntes para las conferencias sobre América" einen entsprechenden Hinweis: "cantaban los poetas belicosas trovas" (*OCEC*, VI, S. 93).

²⁶³⁶ Wie eingangs angemerkt, gehörten zu den mitunter sakralisierten Sphären zugerechneten Luftwesen der indianischen Kulturen neben den Vögeln und dem Schmetterling auch die *Wespe* und die *tábanos*.

²⁶³⁷ In Martí "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington" wurde – zudem in die Thematik des Krieges eingebettet – wörtlich ein "casco plumado" des Kreuzaltars von Palenque besprochen (S. 10). Im Band VIII der *EN* wird die Kunstform des "Arte aborigen" als Herkunft eines "escudo de batalla [...] en piel curtida, adornada con plumas" sowie des *casco de plumas erguidas* genannt (*OCEN*, VIII, S. 331). In einer der "Cartas" werden "estos de malla y coraza, con casco de pluma" "aquellos de manto judicial y cruz al cuello" gegenübergestellt (8 de abr. 1892, *EEU*, S. 1510). "Luz de luna" verquickt den Mond mit der Sonne, diese mit der Kriegsemantik und den "casco" mit dem "plumón": "Su ejército de rayos el sol lanza, / [...] el hinchado campamento / Los cascos mueve y el plumón lustrosos!" (*PCEC*, II, S. 172). Auch der als "Waffe des Verses" postulierte "penacho blanco rematado el buen casco de acero reluciente" des 1882 publizierten Vorworts zum *Poema del Niágara* wäre hier nochmals zu nennen (*OCEN*, VII, S. 235). Für "Las ruinas indias" (*OCEN*, XVIII, S. 383) konnten "cascos de madera" der Krieger angeführt werden, "uno con forma de cabeza de serpiente, y otro de lobo, y otro de tigre", wobei Letzterer auch durch einen "casco" in Form einer "cabeza de jaguar" zu ersetzen wäre ("Guatemala, la tierra del quetzal", *OCEN*, VII, S. 182). *Casco*, *espada* und *acero* verdichteten sich zum

Como brillasen
Sobre montes de oro
Nieves radiantes [...].

Eine in den *Anales del Museo* zu findende Passage, in der die in den Bergen und zu Ehren des Feuergottes Camaxtli stattfindenden Feierlichkeiten der Tlaxcalteken beschrieben werden, entspricht – um diesen Vergleich zu bemühen – geradezu einer typischen *escena mexicana*:

Y honraban en tales fiestas, no sólo al dios de los tlaxcalteca, sino á la gran *montaña* que dominaba aquel señorío. [...]. En el invierno cubre su cima de blanquísima *nieve*, compitiendo con el Popocatepetl y el Ixtacihuatl, que á no lejana distancia envuelven en *nubes de oro* sus frentes de eterno hielo; mientras que al lado opuesto [...] levanta su *brillante* aguja al firmamento el Citlaltepec ó Pico de Orizaba.²⁶³⁸

Das in "Tábanos fieros" gezeichnete Bild der Wolke lässt die Schlacht als eine zwischen Himmel und Erde geraten (die Giganten steuern zusätzlich eine übernatürliche Komponente bei) und lässt sie in eine Atmosphäre von Transzendenz und seelischer Bewegung, wie sie so typisch für die aztekische Kriegsthematik war, auslaufen:

Como gotas de lluvia
Las nubes lancen
Muchedumbre de aceros²⁶³⁹
Y de estandartes.²⁶⁴⁰
[...] como
Si en un instante
Mismo, las almas todas
Volando ex-cárceles, [...] ²⁶⁴¹

Komplex von Krieg-Sonne-Sterne: "[...] mi águila blanca / [...] / Al alba universal las alas [plumas] tiende / [...] camino del Sol, [...] el bárbaro verdugo / De un nuevo golpe de puñal le quiebra / El fuerte corazón [...] a que me dé, con la primera / Alba, una limpia y redentora espada. / [...] Con luz de estrellas!" (VL, PCEC, I, S. 88) – "[...] y bajo la esclavina de hilo de oro, cuajada de esmeraldas, zafiros y rubies, por el lado del pecho donde debiera andar el corazón, una flor rota [...] Así debe, cuando se deslencan los resortes que mantienen vivo el cuerpo, salir (de él) volando un águila. [...] enciendes en las nubes estrellas olvidadas, [...] espíritus melódicos quebrados, cual perlas rotas, al paso de revuelta artillería, magullados, despedazados, desalados [...] como en los tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos [...] la cabeza, campo de estéril lidia de gigantes airados y hambrientos. [...] tu serenata viene [...] como una espada rota; a que en el puño fino, hubiesen nacido alas: [...] asciende iluminando el cielo oscuro [...] abre en el aire, como en cesto de luz, ramos de flores! [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]" (Fragment 323, OCEN, XXII, S. 225-226) – "[...] Flores que el cielo da: flores que queman, — / [...] sufre el pecho, / [...] Brilla [mi poesía], y quiere / Que como el limpio lustre [brillo, fuego] del acero / [...] — "[...] Como muertas, las flores caen en tierra / [...] De ver nacer los astros mi Poesía!—" ("Mi poesía", VL, PCEC, I, S. 176).

²⁶³⁸ Chavero, "La Piedra del Sol", *Anales*, t. III, entr. 4^a (1883), S. 125 (Herv. S.G.). Der von Martí angeführte F. Hopkinson Smith wiederum beschreibt das Panorama von "Tenochtitlán de los antiguos" enthusiastisch als "vasta extensión de verde y oro" ("Un viaje a México", *EEU*, S. 1232; vgl. auch die Zitate in Anm. 2472). So scheinen auch Segmente von "Tábanos fieros" im Lichte von schon 1875 durch Martí formulierten Forderungen lesbar zu sein, welche das Schaffen der mexikanischen Künstler an autochthonen bzw. indigenen Themen festmachten: "Copien la luz en el Xinantecatli y el dolor en el rostro de Quautemotzín" ("Una visita a la exposición de Bellas Artes", *OCEC*, III, S. 141); Xinantecatli: "[...] nombre indígena del Nevado de Toluca" (ebd.). Das Panorama von Orizaba wird von Martí in seinem Brief an Mercado vom 1. Januar 1877 begeistert kommentiert: "Jamás vi espectáculo más bello" (vgl. *OCEC*, V, S. 15).

²⁶³⁹ In "Lluvia de junio" regnete es hingegen Pfeile aus den Wolken, "Mi poesía" artikulierte den Regen brennender Blumen. Wiederum "espadas" waren es, welche in "La pena como un guardián" die "rayos en el cielo" vertraten und durch die "Wolkenkrieger" begleitet wurden.

²⁶⁴⁰ Neben einem allgemeiner metonymischen Aspekt des Begriffs *acero* mag, um dieses bei Martí durchaus interkulturell angelegte Thema nochmals aufzunehmen, auch Folgendes greifen: Nicht nur ersetzte unter den Azteken bei der Herstellung von Waffen z. B. Kupfer (wohl auch Bronze) Material wie Eisen oder Stahl (Eisenlegierungen). Im weiteren Rahmen kamen auch Silber, Gold, Zinn oder "hierro meteórico" zum Einsatz (vgl. Sánchez, J., "El Congreso Internacional de Americanistas en Europa y el cobre entre los Aztecas", in: *Anales del Museo*, t. I [verfasst 1879], S. 387ff., sowie Teil II, Anm. 646). Orozco griff im 19. Jahrhundert auf Las Casas zurück, welcher ähnlich auch in Mexiko verwendete *espadas* beschrieben hatte als: "tan duras y pesadas, que de hueso, y cuasi de acero" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1^a [1877], S. 32). "Auch gab es Kriegsbeile aus mit Zinn legiertem Kupfer; [...] kein schlechter Ersatz für Eisen. Der Krieger fand hier alles, was er zu seinem Handwerk brauchte [...] Waffen aller Art, Speere und Pfeile mit Kupferspitzen und das breite Maquahuitl, das mexikanische Schwert [...] Spiegel aus demselben harten, glänzenden Metall, das bei den Azteken vielfach die Stelle des Stahls vertrat" (Prescott, *Die Eroberung Mexikos*, S. 137). Auch für metallisch glänzendes Eisenpyrit fand man Verwendung. Entsprechend verzierte präkolumbische *estandartes* gehör(ten) zum Inventar der Altmexikanistik. Die "espada de piedra preciosa" wurde bereits genannt. Aufgrund des engen Bezugs von *espada*, *sol*, *estrellas* und *pedras preciosas* – der sowohl für die Ebene der martianischen Poesie als auch die der indigenen Überlieferungen zu konstatieren ist – halte ich in diesem Kontext einen Begriff wie "espada hispánica" für zu restriktiv (vgl. Vitier, "Lava, espada, alas", in: *Temas martianos*, S. 58 u. 60). Hinzu kommt, dass, wenn wohl auch eher symbolisch, ein martianischer Text wie "Poesía dramática americana" "tenaces conquistas, indias de oro, indios de hierro" ins Spiel bringt (*OCEC*, VII, S. 175).

Como nubes vinieron
 Esos gigantes:
 ¡Ligeros como nubes
 Volando iránse!²⁶⁴²

Eine weitere Variante textualisiert "Guantes azules" der *Versos Varios*: der Mond, die "tórtolas" sowie der zum Himmel aufsteigende Duft von "madreselva" ergänzen das Bild eines "guerrero gigante", der inmitten von Mumien in Gold erstrahlt.²⁶⁴³ Auch in diesem Beispiel folgt der Aufstieg der Seelen, jedoch auf die Liebesebene transponiert (was ebenso für die Giganten gilt):

[...] y se levante
 En la sombra el amor de nuestras almas:
 Caerán las cosas; dormirá la vida;
 Sólo tú y yo, gigantes desposados,
 Nos erguiremos de la tierra al cielo:—²⁶⁴⁴
 Coronarán tu frente las estrellas:
 De los astros sin luz te haré un anillo.—²⁶⁴⁵

Die in Martí's Lyrik verhandelte Kriegsthematik ist also regelmäßig an das Thema der Astralverwandlung, den Sonnenkomplex, *penachos*, die Opposition von Himmel und Erde, Fallen und Steigen, den *viajero del cielo* oder 'fliegende' Krieger gekoppelt – und damit an Auffassungen, die dem *nahui óllin* und dem aztekischen Kriegs- und Kriegerwesen eigen sind.

Das Gedicht mit dem programmatischen Titel "Contra el verso retórico" verschränkt denn altmexikanische Elemente mit einem deutlich poetologischen Moment, welches Martí's Forderung nach

²⁶⁴¹ "Como penacho solitario ondea / Un gajo [un ramo] erguido: cual *guerreros* / Que al *volar a la lid* / El mejor modo de morir consultan" formulierte "Lluvia de junio". "Volar" und "caen" standen für 'herauf' und 'herunter'.

²⁶⁴² "Tábanos fieros", *IS, PCEC*, I, S. 38. Womöglich war Martí im Moment des Abfassens von "Tábanos fieros" bemüht, die Atmosphäre einer präkolumbischen Schlacht einzufangen, wie sie im Fragment 323 angedeutet sein dürfte: "[...] como en los tiempos del oro y de la seda, y de batallas con estandartes y penachos [...]" (*OCEN*, XXII, S. 225-226; zu "oro" und "seda" siehe auch hier Anm. 2457).

²⁶⁴³ "Una luna apacible se levanta / Sobre un campo poblado por las tórtolas: / Un guerrero gigante resplandece / De pie, cual fuste de oro, entre las momias: / Me parece que sube por el cielo / La madreselva que tu cuarto [cuerpo] aroma." Zu den in altmexikanischen Dokumenten oder deren Interpretationen häufig zu findenden Vögeln gehört etwa auch die *tórtola=cocotli*. In den *Anales de Cuauhtitlan* erscheint Cocotitlan, als Ort eines Kriegsgeschehens und "lugar en que hay muchas tórtolas" (S. 72). Die *tórtola* gehörte insbesondere zu den Opfertieren (vgl. Márquez, "Dos antiguos monumentos", trad. F. del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 80). In dem schon besprochenen "Hervor de espíritu" erschien die Taube – also ein in indigenen Überlieferungen nicht nur präsenten Lufttier, sondern ebenso wie der *águila* für den Komplex von Opferung stehend – explizit mit ebendiesem verquickt: "Así, encerrada un águila / En un místico cuerpo de paloma / La garra ruda ciega movería / [...] / Del golpe propio desgarrado el pecho / Con el ala enclavada moriría" ("Hervor de espíritu", *VV, PCEC*, II, S. 164). Mit "palomas"/"tórtolas" und auch "rosas" spricht "Guantes azules" allein drei in Opfergeschehnisse eingebundene Elemente an. Auffällig ist in den angeführten Beispielen nicht nur die Kombination des Kriegsthemas mit Sonne und Stern(en), sondern auch die mit dem Mond.

²⁶⁴⁴ Das Wechselspiel von unten/oben, hinunter/hinauf, Ab- und Aufstieg wird hier durch "sube por el cielo"/"levante" vs. "caerán" vs. "nos erguiremos al cielo" gegeben.

²⁶⁴⁵ *VV, PCEC*, I, S. 151 u. 179. Die Koppelung der *ascensión* an das Liebesthema erinnert auf der einen Seite an die in "¿Cómo me has de querer?..." implizierte Herzopferung: "Mi rosa en plata, mi mujer de estrella / [...] / Y me alzaré, como cadáver indio / Me tendrá expuesto al sol, y de sus brazos / Me iré perdiendo en el azul del cielo. / ¡Pues así muero yo de ser amado!" (*VL, Apéndice*, I, S. 211). Jedoch auch "Flores del cielo" dürfte insbesondere aufgrund des Gigantenthemas als Variation anzusehen sein: "*Caiga* [...] este tejido / Enmarañado de raíces! [...] *Surjan* / Donde mis brazos alas [...] al ascender por la solemne atmósfera, / [...] / Y huelgen por los húmedos jardines / Bardos tibios segando *floreceillas*:— / Yo, pálido de amor, de pie en las sombras, / Envuelto en *gigantesca* vestidura / De lumbre astral, en mi jardín, el cielo, / Un *ramo* hará magnífico de *estrellas*: / [...] / Y buscaré, donde las *nubes* duermen / Amada [...]" (*VL, PCEC*, I, S. 77 [Herv. S.G.]). In "Canto de otoño" wurde das Gigantenthema am Motiv der Brust, den "pobladores ocultos del espacio", der "nube tenebrosa", dem "manto de oro" und der "batalla" festgemacht (*VL, PCEC*, I, S. 70-77). Und wenn mit Blick auf das die Dichtung José Joaquín Palmas thematisierende Fragment 323 Motive wie "oro", *pedras preciosas*, "pecho"/"corazón", "flor", "estrellas", "luz"="ramos de flores", "nubes", "águila", "ala", "artillería", "batallas", "espada", "estandartes" und "penachos" die "lidia de gigantes" sowie die Geburt eines Sterns ergänzen (*OCEN*, XXII, S. 225-226), gilt dies wiederum ähnlich, aber etwas verkürzt auch für das "Cuaderno de apuntes 12": "[...] de *estandarte* que se levanta, de *flor* que se abre, de bandera que *pelea*.— ...como morían en los tiempos primitivos los gigantes desdentados en las cavernas, [...] bajo el cielo que todavía no era azul. ...*estrella* que muere. ...es una desdicha que mis pensamientos no sean *flores*, porque si lo fueran, yo haría con ellos un *ramillete*..." (*OCEN*, XXI, S. 279 [Herv. S.G.]). Schließlich finden sich neben der Astral- und Lichtmetaphorik oder Motiven wie der "flecha" oder den "penachos" Ausdrücke wie "coronarse de astros", "lumbre pálida y fresca", "va de cumbre en cumbre, como gigante", "alas del águila de oro" sowie Verse, die wie "arroyuelos de pedras preciosas, o jirones de nube, o trozo de rayo" sind, auch in "Emerson" (19 de mayo 1882, *EEU*, S. 186, 189, 190, 193, 194 u. 195).

Integration des indianischen Elements in den lateinamerikanischen Kulturprozess spiegelt. Ein zentraler, poetologischer Ansatz Martí – kombiniert mit der wiederholt vorgebrachten Auffassung der Welt eines Kampfes zwischen den gegensätzlichen Kräften von 'Gut' und 'Böse' – wird über Anspielungen, die auf das Zeitalter des Feuers verweisen, Elemente des *tlachinolli* und das Transformationsthema des *nahui óllin* textualisiert.²⁶⁴⁶ Indigene Matrix und Poetologie ergänzen sich daher gegenseitig. Mittels sich einander überlagernder Ebenen thematisiert die Komposition Martí Kulturansatz und einen eher ethisch begründeten Blick auf Erde und Leben, die symbolische Welt der indigenen Kosmogonie einerseits, und – durch diese Symbole transportiert – den Kampf zwischen europäischem Kulturpatronat (bzw. dessen Verabsolutierung) – "el verso retórico y ornado" – und der autochthon festzumachenden Identitätswurzel (bzw. deren Unterdrückung) andererseits – "el verso natural". Der durch das Gedicht transportierte, indigene Symbolismus erscheint so als "natural" entgegen einem "verso retórico y ornado"²⁶⁴⁷; der Kampf auf der Erde – noch einmal die 'zwei Rassen'²⁶⁴⁸ – ist der des Feuers; die Aufhebung der negativen Kräfte – in der Logik des Gedichts durch drei typische, den Bezug zur Erde und zum 'Unten' verkörpernde Indigenismen artikuliert: "serpientes", "gozques" (Hund), "cocodrilos"²⁶⁴⁹ de doble dentadura"²⁶⁵⁰ – und den Sieg über das Böse symbolisiert der Sonnenadler. Die Transformation des Menschen in die Sonne – als Höhepunkt dieses Konflikts und zugleich zentraler Vorgang der Blumenkriegsmetaphysik – wird zugleich auf der Ebene des kosmisch-astralen, des ethisch-geistigen und der des kulturpolitischen Aspekts in diesem 'Krieg', dieser 'Schlacht' von "llamas"²⁶⁵¹ lesbar:

Contra el verso retórico y ornado
El verso natural. [...]
[...] Allá un dorado

²⁶⁴⁶ Im Gedicht stehen sich 'oben' und 'unten', 'Gut' und 'Böse' gegenüber: z.B. "Acá un torrente" vs. "Aquí una piedra seca"; "Allá un dorado / Pájaro, que en las ramas verdes brilla" vs. "Acá la huella fétida y viscosa / De un gusano"; "Por sobre el árbol, más arriba, [...] una segura / Estrella" vs. "a los pies el horno, / [...] a cuyo ardor la tierra cuece"; "estrella" vs. "gozque"; "paso triunfal"/"el hombre [...] en ala" vs. "Los viles, los cobardes, los vencidos, / Como serpientes, como gozques, como cocodrilos de doble dentadura". Alle drei Tiere symbolisierten im indigenen Kosmos einen Bezug zur Erde, dem 'Unten'. Die Schlange – Coatlicue galt als Erdgöttin – konnte auch als Verweis auf den 'Tod' und Unendlichkeit interpretiert werden, und mit der an den *árbol del mundo* geknüpften Vorstellung von Perpetuation und Wiedergeburt assoziierte Motive waren wiederum u.a. *serpiente*, *perro* und *águila*. Der Baum wird im Gedicht zweimal genannt.

²⁶⁴⁷ So auch bei Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 41, dort allerdings formuliert als Teil eines auf den Castrismus zugeschnittenen Programms "de lucha revolucionaria" (ebd., S. 40 u. 41). Und wenn solch ein über indigene Motive artikulierter Symbolismus als Gegensatz zum sinnentleerten "verso retórico y ornado" in Szene und damit als "natural" gesetzt wird, dürften gleich mehrere Aspekte zu bedenken sein: 1) der von Martí wiederholt postulierte Bezug zwischen Indigenem und *naturaleza*: "Cosa natural ser indio" ("Cuaderno de apuntes 18", *OCEN*, XXI, S. 384) – "¿Qué es, sino cáliz abierto al sol por especial privilegio de la naturaleza, la inteligencia de los americanos?" ("El hombre antiguo de América", *OCEN*, VIII, S. 334) – "La inteligencia americana es un penacho indígena" ("Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 336; vgl. auch Teil IV, Anm. 1516). 2) Die im Kontext der *Nuestra América*-Problematik von Martí aufgestellten Analysen artikulierten einen Antagonismus bzw. ein *desequilibrio* zwischen künstlichen, falschen und natürlichen, wahren Faktoren. Begriffe wie *natural* und *real* standen für das Autochthone und damit das Indigene und Mestizische; *postizo* für das Allochthone, Exotische. 3) Ein verwandtes Verhältnis beinhaltet die implizite und explizite Gegenüberstellung einer 'natürlichen', freien Poesie und einer "Poesía ornamental" – "mero arte de ornamentación" (*Fragmentos*, *OCEN*, XXII, S. 78), die mir auch für "Contra el verso retórico" oder etwa "Mi poesía" zu greifen scheint. 4) Als zentralen Bezug einer echten lateinamerikanischen, Literatur, Kunst und Kultur setzte Martí die Natur *Nuestra América* sowie Themen des indigenen Legats.

²⁶⁴⁸ Vgl. Teil II, 2.; z.B. Anm. 806.

²⁶⁴⁹ Wie bereits näher kommentiert, symbolisierte Cipactli nicht nur die Erde, sie entsprach einem *Krokodil*. Als Bezugspunkte konnten aus den entsprechenden Studien ferner abgeleitet werden: Schlange, Sonne, Licht und Leben (siehe Anm. 2626).

²⁶⁵⁰ *Cocodrilo* (bzw. *dragón*) und *serpiente* gehörten auch zu den Elementen des Xochicalco-Fundes (vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 797). Es ist die Präsenz von Schlange und Krokodil, die in "El hombre antiguo de América" – dies nun wieder ein Prosatext – vor diesem Hintergrund so ins Auge fällt: "sienten daño en los ojos si un punto solo del pavimento o la techumbre no ostenta, recortada en la faz de la piedra, o en la cabeza de la viga, un plumaje rizado, un penacho de guerrero, un anciano barbudo, una luna, un sol, una serpiente, un cocodrilo, un guacamayo, un tigre, una flor de hojas sencillas y colosales, una antorcha" (*OCEN*, VIII, S. 334). Für "Entierro de Páez" fallen Motive wie "cocodrilo", "víbora" oder "pájaros, esmeraldas aladas" auf – hier als Zeichen eines amerikanisch inspirierten "concierto de la vida" (1888, *OCEN*, VIII, S. 214).

²⁶⁵¹ Eine deutliche Übereinstimmung mit der altmexikanischen Kriegsemantik besteht allein darin, dass im Nahuatl der Begriff 'Krieg' von "*chinoa*, to burn" abzuleiten ist (Brinton, *ANP*, S. 164).

Pájaro, que en las ramas verdes brilla,
 Como una marañuela entre esmeraldas
 [...]
 En el cielo de acero una segura
 Estrella [...] ²⁶⁵²
 Llamas, llamas que luchan [...] ²⁶⁵³
 Cual de espada: la espada de la vida
 Que incendio a incendio gana al fin la tierra! ²⁶⁵⁴
 Empieza el hombre en fuego y para en ala. ²⁶⁵⁵

Vergleichbar mit der durch die Gefiederte Schlange einerseits, ²⁶⁵⁶ durch den Feuergott Xiutehtli (wohl Xiutecuhtli) andererseits ausgelösten *Sol* oder *lluvia de fuego* (nach Chavero auch *edad roja*) erscheint die durch das Gedicht erzeugte Atmosphäre in Feuer getaucht ²⁶⁵⁷, der Kampf auf der Erde stellt sich dar wie ein Zeitalter des Feuers. Alles scheint zu brennen. "Ardió todo el mundo" ist nun bei Chavero zur *lluvia de fuego* im Rückgriff auf Motolinía zu lesen. ²⁶⁵⁸ "[...] que se llenó de fuego y que hervía toda la tierra." ²⁶⁵⁹ Ein Feuerschweif und die Flammenzeichen erscheinen als Symbol des brennenden Regens. ²⁶⁶⁰

Jene "llamas que luchan" dürften fernerhin als Hinweis auf die Semantik des *atl tlachinolli* zu verstehen sein: denn "arroyo" und "torrente" entsprechen nicht nur dem, was Martí als "natural" postulierte, sondern lassen sich nochmals als Gegensatz des Feuers lesen: Feuer und Wasser. ²⁶⁶¹ Das Kriegsthema ergibt sich über Elemente wie "contra", "acero", "espada" und "luchan", den Vergleich des

²⁶⁵² Vor dem Hintergrund anderer Gedichte gerät hier (auch) der Himmel zum Kriegsschauplatz. In einem Ensemble wiederkehrender Motive reiht sich dabei der Edelstein – hier "esmeralda" – einmal mehr in die Semantik von Krieg-Sonne-Sterne ein.

²⁶⁵³ Schon im Zusammenhang mit dem Sonnenkomplex beschreibt Chavero die Darstellung von Sonne, Erde, Adler, Messer und Licht als eine "atmósfera de llamas" (*Anales del Museo*, t. II, S. 125; auch in Mendoza, "Mitos de los nahoas", ebd., t. III, entr. 1^a [1882], S. 35).

²⁶⁵⁴ Die Idee der *Erde* als Schlachtfeld manifestierte sich auch über Brintons Übersetzungen der aztekischen *cantos*, welche das Thema der *guerra florida* einfingen: "[...] Let thy soul awake and turn [...] toward the rising of the sun, rouse thy heart that it turn toward the field of battle [...] I went forth armed with sword and shield to the battlefield on earth [...]" (*ANP*, S. 69). Diese Verse waren es zudem, welche den Krieg über den Begriff *tlachinolli* – Brennen, Feuer – thematisierten. Ergänzt werden kann – und dies kongruiert mit den in "Contra el verso retórico" vernetzten Elementen eben auch –, dass jenes 'Krokodil' Cipactli-Erde auch als *espadarte* oder *peje-espada* in Erscheinung treten konnte.

²⁶⁵⁵ Wie bereits kommentiert, wurde in den mexikanischen Überlieferungen (bzw. ihren Interpretationen) nicht selten das Feuer mit der Sonne in eins und als *fuego creador* oder (göttliches) *principio* gesetzt (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 368-369 u. 776ff.; hier Anm. 1992). Den Feuergott Xiutecuhtli (der anscheinend zentrale Attribute an die Sonne Huitzilopochtli abtrat) erwähnte man zusätzlich als 'Feuerflamme' bzw. "señor [...] que echa de sí llamas de fuego" (Robelo, S. 779). Sowohl den Vater- als auch den Mutterbegriff brachte Sahagún hinsichtlich des 'alten Feuergottes' ins Spiel, "covered with gleaming feathers like unto wings" (*MNW*, S. 152). Seine Statue schmückte eine Krone aus "unos penachos de plumas verdes, á manera de llamas de fuego [...]", eine "chapa de oro" findet ebenso Erwähnung wie grüne Steine (oder Grünsteine), als Symboltier war ihm ein *dragón* beigegeben; "[...] por el sol reparte el dios su fuego al universo" (so in Robelo, *Diccionario*, S. 774 u. 778). Chavero spricht in diesem Kontext nicht nur eine Figur an "en actitud de ir por los aires, de atravesar el espacio"; "[...] en la pintura anterior [Código de Oxford], debajo del universo que el sol alumbraba, en cuyo centro está la tierra y por el cual hacen su trayecto la estrella de la tarde y la luna, está como base de todo este edificio celeste el dios bermejo con dos caras rojas [...]" (ebd., 778; eine Seite weiter findet zudem eine im *Museo Nacional* aufgestellte Statue des Gottes aus Gold Erwähnung). Eine Verbindung mit dem Himmel, der Atmosphäre, geht er schon insofern ein, als die Sonne, geboren aus dem Feuer, durch ihn leuchtet (ebd. nach del Paso y Troncoso, S. 776). Einem der Xiutecuhtli nach den Regeln des Kalenders dargebrachten Menschenopfer verlieh man den Titel "el fuego azul celeste" (ebd.). Das Entzünden eines Feuers galt auch als einleitendes Zeichen von Krieg bzw. einer Schlacht (vgl. ebd., S. 775; *MNW*, S. 150). Robelo unterscheidet zwischen Xiutecuhtli, "el fuego terrestre", und Tonatiuh, "el sol ó fuego celeste" und "autor de la vida en la tierra" (*Diccionario*, S. 779 u. 613). Insbesondere Brinton bezog die "symbolic force of fire as life" auch auf Vorstellungen von Perpetuation bzw. eines höheren Lebens nach dem Tod (vgl. *MNW*, S. 152-153). Der hinsichtlich des Feuers genannte *dragón* wurde anstatt des Krokodils auch mit Cipactli-Erde assoziiert. Und schließlich fällt es nicht schwer, die in "Contra el verso retórico" präsenten Elemente "pájaro" – "ala" – "fuego" auf den Feuervogel Uucub-k'aquix des *Popol Vuh* zu beziehen.

²⁶⁵⁶ Aus der Kombination von "estrella" und "serpiente" ließe sich aus "Contra el verso retórico" wiederum der Hinweis auf die zentralen Attribute des Quetzalcóatl herauslesen.

²⁶⁵⁷ Die im Gedicht implizierten Farben sind Gold, Grün ("verdes", "esmeraldas") und Rot (Feuer).

²⁶⁵⁸ "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 371.

²⁶⁵⁹ Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 21.

²⁶⁶⁰ Ders., "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 363.

²⁶⁶¹ Vier Elemente impliziert "Contra el verso retórico"; das Element Feuer überwiegt deutlich: "horno", "ardor", "cocer", "fuego", "llamas", "incendio", "encendida", "sol", "lumbre"; Erde: "fango", "tierra", "polvo", "lodo"; Luft: "pájaro", "cielo", "ala"; Wasser: "torrente", "arroyo". Mit "sol", "estrella" und "luna" impliziert "Contra el verso" die Themen des altmexikanischen Kalenders; ein vierter Himmelskörper kommt hinzu: Erde ("tierra", "cocodrilo"-Cipactli).

Lebens und der Erde mit einem Kriegs- und Feuerort sowie die Entwicklung vom Feuer zum Flügel und die darin implizierte Transformation. Es wird durch "estrella" und "tierra" ein Gegensatz zwischen Himmel und Erde erzeugt, der durch den "paso triunfal" des Sonnen-Adler-Menschen aufgehoben wird: "Empieza el hombre en fuego y para en ala." Am Anfang war die Sonne; der Mensch, der *hijo del sol*, kommt von der Sonne und zu ihr wird er gehen.²⁶⁶² Als 'gewöhnlicher' Mensch ist er gestorben, als Sonne wird er weiterleben. "La vida eterna estaba en el sol".²⁶⁶³ Der 'Tod' ist die Reise, der Weg zur Sonne,²⁶⁶⁴ der Flug des Adlers, das *nahui óllin*:

Y sube por la atmósfera encendida
Muerto como hombre y como Sol sereno²⁶⁶⁵
Así ha de ser la noble poesía.²⁶⁶⁶

Nun wird auch verständlicher, inwiefern 1) Acosta in seinen "Apuntes" zur Nahuatl-Thematik von Martí Poesie als einem *vehículo del simbolismo indoamericano* sprechen konnte, 2) folgende poetologische Maxime die Metamorphose des Adlerkriegers beinhaltet: In diesem durchaus als Leseanleitung konzipierten Programm seiner eigenen Verse rekonstruiert Martí sehr genau den Aufstieg, den Flug des Sonnenkriegers in höhere Kosmen, welcher im rituellen Geschehen der Azteken nachvollzogen und in der Transformationsmystik des *nahui óllin* seine Begründung und Form fand:

Éstos son mis versos. [...] Amo las sonoridades difíciles, el verso escultórico, vibrante como la porcelana, volador como un ave, ardiente y arrollador como una lengua de lava. El verso ha de ser como una *espada* reluciente, que deja a los espectadores la memoria de un *guerrero que va camino al cielo*,²⁶⁶⁷ y al envainarla en el *Sol* se rompe en

²⁶⁶² Für ein Beispiel der *Versos sencillos* konnte dieser sowohl kultisch als auch astralmythologisch wirkende Zyklus bereits nachvollzogen werden: "Vengo del sol, y al sol voy" (PCEC, I, S. 254).

²⁶⁶³ Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 22. "El sol había dado la idea del infinito" hatte er im *Ensayo arqueológico* konstatiert (S. 15). Die "hijos del sol" fanden ebenso wie der "Sol eterno" Eingang in Martí's Notizen (hier zu den Chibcha; "Cuaderno 13", XXI, S. 323).

²⁶⁶⁴ Als weitere Varianten dieser Idee der Rückkehr zur Sonne können genannt werden: 1) "en los talleres [...] / De la luz madre / [...] ¡Rasgarse el bravo pecho, / [...] Y entonces sus talleres / La luz les abre, / [...] Y en papel amarillo / Cuento el viaje" ("Musa traviesa"); 2) "Y me alzaré, como cadáver indio / Me tendrá expuesto al sol [...]" ("¿Como me has de querer?..."). 3) Auch "Canto religioso" enthält die Rückkehr zum 'Mutterlicht' und damit zur Sonne: "los muertos son, devueltos / A la luz maternal [...]" (VL, PCEC, I, S. 168). Explizit führte dieser "Canto" denn auch an: "Y brota, frente al Sol, el pensamiento" (ebd.). Dieser Bezug wird zudem durch die nicht nur von Martí, sondern auch im Rahmen der Sonnenopferung des *nahui óllin* thematisierten *hijos del sol* sowie die *hijos y soldados del sol* deutlich.

²⁶⁶⁵ Deutlich ist hier die Idee von Weiterleben und Ewigkeit durch die *Sonne*, und nicht durch den 'Menschen' gegeben. "Let thy soul awake and turn [...] toward the rising of the sun" – so diese heliophile Mystik im bereits angeführten aztekischen Kriegsgedicht (Brinton, ANP, S. 69).

²⁶⁶⁶ "Así como la vida: estrella y gozque; / La cueva dentellada por el fuego, / [...] / A la luz de la luna canta un nido / Canta un nido a la lumbre de la luna" (VL, PCEC, I, S. 121 [Herv. S.G.]). Die zweite Nennung des "gozque", "junto a la estrella, como uno de los dos elementos contrapuestos y complementarios" hatte bereits Acosta veranlasst, auf das Paar *yugo* und *estrella* zu verweisen (allerdings im Sinne einer "oposición" der beiden Motive: "Simbolismo náhuatl", S. 41 u. 33). Mehr noch: Wenn Quetzalcóatl im indigenen Symbolsystem – entsprechend dem Lauf des Venussterns – die Sonne sowie die Seelen Verstorbener in die 'Unterwelt' Mictlan geleitet, dann nahm er die Form eines *Hundes* ("gozque") an, wodurch "estrella y gozque" als zwei Manifestationen *einer* Figur, nämlich der Venus erscheinen. So implizieren Stern und Hund nicht unbedingt Gegensätze (des Lebens) – auch *yugo* und *estrella* mochten in einem indigenen Bedeutungsrahmen auf Sonne und Venus verweisen –, sondern den ewig wiederkehrenden Ablauf von 'Tod' und Wiedergeburt. In dieser Lesart würde also die durch die Sonnenverwandlung ausgedrückte Idee wiederaufgenommen. Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Leben und Tod, wie sie das Gedicht über "muerto como hombre"/"como Sol sereno" transportiert, wird denn durch "gozque" (Untergang, 'Tod' der Sonne) und "estrella" ("por sobre el árbol, más arriba" – "una [...] estrella") wiederholt. Schließlich spricht Brinton nicht nur die mythologische Verbindung des Hundes mit der Nacht an, sondern auch die mit dem Mond (MNW, S. 143ff.; auf den *perro* wird nochmals zurückzukommen sein).

²⁶⁶⁷ Acosta meinte in dieser Maxime analog zur in "Musa traviesa" präsenten Verbindung von "Sol" und "alas" eine "clarísima representación de Quetzalcóatl, el hombre-dios tolteca" zu erkennen, im Sinne eines *Kriegers*, "que [...] se transforma en astro, [...] en Quinto Sol" "o en la Estrella Matutina" ("Simbolismo náhuatl", S. 31; vgl. auch S. 38). Trotz der massiven Präsenz der Quetzalcóatl-Figur in altmexikanischen Mythen und der deutlichen Spuren in Kompositionen von Martí (die neben "Sol" und "estrella" ja auch Erde und Mond miteinbeziehen) sprechen diverse Gründe dagegen: Der erste ist das zentrale Bild der Sonne an sich. 2) "Rasgarse el pecho" – "vaciar su sangre" verweist in "Musa traviesa" insbesondere in der Kombination mit der Sonne und dem "magno Templo" auf die Herzopferung (was ebenso wenig der Verwandlung des Quetzalcóatl entspricht wie etwa "águilas", "luz madre", "combate" oder die Umarmung der Sonne). 3) Quetzalcóatl an sich: Dieser war gerade kein typischer Sonnenkrieger und kann daher auch kaum als "guerrero que va camino al cielo" identifiziert werden. Gerade das Attribut 'Krieger' – zudem redundant gegeben durch das Motiv der "espada" – spricht eher gegen diese Figur. 4) Der "hombre-dios tolteca" Quetzalcóatl macht keine Solarverwandlung durch! Acosta dürfte hier mythologische Ebenen vermischen: Einerseits Mythologeme der *Epochen*, der Zeitalter *Soles*, und die Astraltransformation zur Venus des toltekischen 'Mensch-Gottes' andererseits. Die temporäre Sonnenfunktion des Quetzalcóatl-Schöpfergottes, der *Soles* ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der an Tula gebundenen "conversión en astro" der 'toltekischen Venus'. Überdies orientierte Acosta sich (in dieser Linie auch Vitier) stark am moderne(re)n

In "Cual de incensario roto" identifiziert Martí gar sich selbst als Krieger der Sonne. Dabei wird nochmals (und über bereits angemerktten Parallelen zu "Águila blanca" hinaus, die überdies auch für "Contra el verso retórico" gelten) die Austauschbarkeit von 'Adler' und 'Krieger' deutlich²⁶⁶⁹:

Y en la coraza que me viste el pecho
 Un águila de luz abre sus alas.²⁶⁷⁰
 [...]
 Al limpio sol mis armas he jurado
 Y subiré en la sombra²⁶⁷¹ hasta que pueda
 Mi acero en pleno sol dejar clavado.²⁶⁷²

Und nun wird ebenfalls ersichtlich, dass ein Netz aus Varianten und einigen zentralen Motiven eine Art Grundgerüst der Kompositionen Martí's konstituiert und sich zum Komplex des *nahui óllin* verdichtet: "Espada reluciente" und "penacho blanco rematado el buen casco de acero reluciente"²⁶⁷³, "guerrero" und Adler, "en pleno sol dejar clavado" und "envainarla en el Sol"²⁶⁷⁴ – Varianten, Doppelungen des Sonnenkriegers.²⁶⁷⁵ In der bereits angeführten, auf Bolívar perspektivierten Passage ist lediglich die Sonne durch den *arco iris* ersetzt:

Su nombre parece espada tajante:—cuando la bajó sobre la tierra, surgió un Congreso,—cuando la alzaba, un pueblo [...] cuando la envainaba, el arco iris. [...] las palabras en los labios, si estos con que hablo son labios de

Forschungsstand und ganz besonders an der Interpretationslinie von Séjourné (*Sol del Centro*; 'Mystik des Herzens'), welche für keine der von mir eingesehenen Studien des 19. Jahrhunderts nachzuweisen ist (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 33; Vitier, "Lava, espada, alas" sowie "La irrupción americana", in: *Temas martianos*, S. 56ff., 35ff.). 5) Quetzalcóatl hat als Venus mehr als selbstverständlich eine Verbindung zur Sonne (und deren 'Lauf'). Dies mag für eine astralmythologische Ebene ebenso gelten wie für das Kalendersystem und auch Überlappungen erzeugen. In "Musa traviesa" und anderen Kompositionen Martí's mag die Venus durchaus impliziert oder thematisiert sein. Dennoch ist wenn nicht für alle, so doch einige Gedichte eine recht deutliche Grenzziehung zwischen dem Sonnenkomplex (Sonnenopferung, *nahui óllin*) und dem (Selbst-)Opfergeschehen des Quetzalcóatl sowie eine entsprechende Unterscheidung zwischen dem Sonnenkrieger und den an Quetzalcóatl's Transformation geknüpften Mythologemen möglich. Im Falle des Vorwort der *Versos libres* dürfte es sich analog zu "Águila blanca" oder "Musa traviesa" um die Transformation des Sonnen- bzw. Adlerkriegers handeln, welcher die Sonne ernährt, zu ihr heimkehrt und sie als Stern begleiten wird.

²⁶⁶⁸ VL ("Prólogo"), PCEC, I, S. 57 (Herv. S.G.). Bereits in einer konventionellen Lesart verweist die "espada" bzw. der *verso-espada* auf einen kriegerischen Zusammenhang. Zugeschnitten auf altmexikanische Koordinaten wird dieser durch den zur Sonne aufsteigenden und mit einem Vogel assoziierten "guerrero", wobei darüber hinaus eine altmexikanische Waffe wie z.B. die "espada de piedra preciosa" (vgl. etwa *Anales de Cuauhtitlan*, S. 60) ebenfalls in das Bild einer "espada reluciente" auslaufen würde. Es kann ergänzt werden, dass es Krieger waren, die im Rahmen des *nahui óllin* ihr Herz gaben, und ebenso waren es Krieger, welche nach speziellen aztekischen Schaukämpfen geopfert wurden. Dieses 'theatralische' Ritual, so gab Durán wieder, "llamaban *tlahuahuapalitzli*, que quiere decir, señalar ó arrasguñar señalando con espada, y hablando nuestro modo es dar toque esgrimiendo con espadas blancas [...]" (Orozco zitiert hier Durán, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 9). Den Begriff *macuahuitl* gaben Autoren wie Orozco als "espada mexicana" an (z.B. ebd., S. 32). Neben indigenen Metaphern wie *Mitlchimalli* (*chimalli=escudo; mitl=flecha*) oder *atl tlachinolli* (*agua quemada*) ergab auch die Kombination von *escudo* und *espada* ein Signifikat wie 'Krieg' (vgl. ders. "Código Mendozino", ebd., t. I [1877-79], S. 254; ders., "El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., entr. 1ª [1877], S. 28; siehe auch Mendoza, Sánchez, "Catálogo", ebd., t. II, entr. 7ª [1882], S. 471-472). Zu den altmexikanischen Waffen zählten u.a. *flecha*, *espada*, *macana*, *lanza* sowie der *dardo*. Als Materialien nannte man in den hier eingesehenen Studien etwa Holz, *pedernal*, Kupfer oder "hierro meteórico", was durch *espadas* "cuasi de acero" zu ergänzen wäre (siehe Anm. 2637 u. 2640).

²⁶⁶⁹ Die angesichts der Konstellationen des altmexikanischen Symbolsystems auch kaum verwundert: Die 'Adler' (und 'Tiger') waren nicht nur Krieger und legten ein entsprechendes militärisches Gelöbnis ab; sie dienten dabei der Sonne (vgl. auch Anm. 2212).

²⁶⁷⁰ Über ein Codewort wie "pecho" ergibt sich nicht nur erneut die Präsenz des Herzens; auch 'kardiologisch' besetzte Segmente wie "sol en mi seno"/"sol en mi alma" oder "en el alma más de un sol" geraten nochmals in den Blick.

²⁶⁷¹ Acosta gibt statt "subiré" "sufiré" an ("Simbolismo náhuatl", S. 35). Wie anhand eines Vergleichs schnell deutlich wird, setzte Martí jedoch auch in anderen Kompositionen regelmäßig das Verb *subir*.

²⁶⁷² VV, PCEC, II, S. 173. Die auf den Tempelstufen zelebrierte "subida" des *mensajero del sol* erfolgte nicht nur in synchroner Ausrichtung am "curso del sol": "[...] el mensajero del sol comenzaba á subir despacio las gradas del templo, deteniéndose en cada escalon." Der Tod erfolgte dergestalt, "que en ese instante fuese el mediodía en punto" (Durán zitiert nach Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 4; siehe auch Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", S. 15). Das Ritual begann vor Sonnenaufgang. Der Begriff "sombra" mag auch an dieser Stelle intratextuell den Bezug zur Venus implizieren. Das Phänomen des Schattens – wiederum festgemacht am "curso del sol" – diente jedoch auch zur Anzeige von Jahreszeiten und Stunden (vgl. Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 12).

²⁶⁷³ Dies entsprach dem 1882 publizierten Vorwort zum *Poema del Niágara* (OCEN, VII, S. 235).

²⁶⁷⁴ "El hombre envainará al fin en el sol su espada de batalla" ("Maestros ambulantes", 1884, OCEN, VIII, S. 290).

²⁶⁷⁵ "Pero el verdadero dios de las batallas era el sol", betonte Chavero ("Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 23).

América, y aquel hombre que parece tallado en luces del Sol surgió, como el alma de un cuerpo, del continente americano? Como olas del mar han de encrespase,²⁶⁷⁶ como plumajes de oro²⁶⁷⁷ debieran erguirse y resplandecer...²⁶⁷⁸

Auch die gehäufte Verwendung des *monte*²⁶⁷⁹ scheint mir vielfach auf indigene Traditionen und Vorstellungen zu verweisen,²⁶⁸⁰ denn in diesen sind mit Bergen verbundene Mythen geradezu allgegenwärtig (etwa auch im Monat *tepeilhuit=fiesta de los montes*, der dem Regen- und Wassergott Tlaloc gewidmet war²⁶⁸¹). In "Nuestra América" scheint mir Martí diesen Bezug zwischen dem heiligen, hohen Ort des Berges und dem Element Wasser synthetisch zusammenzufassen: "El indio, mudo, nos

²⁶⁷⁶ Letzteres ein Motiv, welches schon 1877 in Martí's Bericht über die Reise von Progreso nach Guatemala Eingang fand ("Diario de Izabal a Zacapa", OCEC, V, S. 56).

²⁶⁷⁷ Nicht nur thematisiert Martí wiederholt den *arco iris* als indigenes Motiv; insbesondere der an exponierter Stelle nachvollzogene Bezug von *penacho* oder *plumajes* zum Regenbogen konnte bereits kommentiert und auf die *Estudios indígenas* des Venezolaners Aristides Rojas zurückgeführt werden (vgl. Teil IV, Anm. 1515 u. 1516). So wird der *penacho arco-iris* bzw. der *penacho de Dios* in Martí's "Autores americanos aborígenes" in die Symbolik der "inteligencia americana" überführt, und auch "El hombre antiguo de América" nimmt die Sprache der Indios an: "Aquellos eran los pueblos que llamaban a la Vía Láctea 'el camino de las almas'; para quienes el Universo estaba lleno del Grande Espíritu, en cuyo seno se encerraba toda luz, del arco iris coronado como de un penacho [...]" (OCEC, VIII, S. 336 u. 335). Indigene Dokumente charakterisierte Martí auch als "la historia de cada cosa, y tanticos en coloreada imaginaria que no parecen documentos de dominio, sino mantos de plata luciente, revestidos de piedras preciosas, colas de aves del paraíso, segmentos de arco iris" (OCEC, X, S. 268). Neben dem Kreuzsymbol, dem Berg sowie den Regen- oder Wassergöttern verweisen Sonne (Adler, Federn, Gold) und *arco iris* wiederum auch auf die dem Komplex des Lebensbaums eigenen Vorstellungen. Zu den "objetos relacionados con el Árbol o el Arco Iris" nannte Acosta überdies auch die *espada* ("Simbolismo náhuatl", S. 29).

²⁶⁷⁸ OCEC, XXII, S. 223; vgl. auch ebd., S. 205. Einige Textstellen deuten jedoch eher auf Martí's Beschäftigung mit dem Bereich von *Nueva Granada*. Zu den Chibcha heißt es in den *Fragmentos*: "Los Chibchas, cuyos dioses se aparecen sentados sobre el arco iris con una vara de oro; la deja caer, abre un tajo, y corre el Tequendama" (OCEC, XXII, S. 28). Zwei weitere Notizen verdeutlichen nun, wie Martí solche Motive umzusetzen beginnt: "me parece que he visto pasar una ola de oro" – "me parece que he visto pasar (caigo pasmado a un lado del camino) rumbo al cielo, cabalgata de oro" (ebd.). Auffallend ist der durch das Gold transportierte Verweis auf Wasser ("ola"). Die Muisca/Chibcha nun opferten ihrer Wassergöttin, indem sie durch in den Tiefen des Sees von Guatavita angebrachte Schnüre ein großes Kreuz formten und an den Kreuzungen Smaragde, Gold, Goldstaub und Öle als Zeichen der Kommunion mit der die Lagune beseelenden Göttin einließen (vgl. Brinton, MNW, S. 99-100, 130 u. 321): dies sind die Themen des 'Wunders' von Guatavita, das nicht nur wiederholt in Martí's Aufzeichnungen Eingang findet, sondern auch für sein Buch *Los Milagros de América* eine Rolle spielen sollte, angelehnt an der "identidad del espíritu humano, y cómo en distintos pueblos obra igualmente en semejantes estados" ("Cuaderno de apuntes 7", OCEC, XXI, S. 198; vgl. auch Teil IV, 2.). "Soy como aquella laguna colombiana, 'tan cristalina y limpia', que 'si una paja cae en ella, la despidie luego a sus orillas'. De mí, — o de mi tipo de mujer. La laguna de Guatavita", ergänzt ein später abgefasstes Notizheft ("Cuaderno 13", OCEC, XXI, S. 329). Die in solcherlei Fragmenten implizierten Bilder werden nun wiederum in Versen des *Ismaelillo* sowie der Sammlung *Polvo de alas de mariposa* angeschnitten, wobei der Begriff "Universo" nicht nur als 'Ort der Sonne' lesbar ist, sondern einmal mehr auf lyrische Komponenten verschiedener Herkunft verweist – *lo vario en lo uno*: "Y en las doradas / Olas de aire que baten" (PCEC, I, S. 63) – "Es rubia. Como el carro del esbelto / Heclas de Olimpo, / fúlgido y sonoro, / Voy desde que la quiero, como envuelto / En una nube de centellas de oro" (PCEC, II, S. 203). Als Varianten kommen Elemente jener dem Sonnenkomplex geltenden *Versos sencillos* in Betracht: "Es rubia: el cabello suelto / Da más luz al ojo moro: / Voy, desde entonces, envuelto / En un torbellino de oro. / La abeja estival que zumba / Más ágil por la flor nueva, / No dice, como antes, 'tumba': / 'Eva' dice: todo es 'Eva'. / Bajo, en lo oscuro, al temido / Raudal de la catarata: / ¡Y brilla el iris, tendido / Sobre las hojas de plata! / [...] la agreste / pompa del monte irritado: / ¡Y en el alma azul celeste / Brota un jacinto rosado! / Voy, por el bosque, a paseo / A la laguna vecina: / Y entre las ramas la veo, / Y por el agua camina. La serpiente del jardín / Silba, escupe, y se resbala / Por su agujero: el clarín / Me tiende, trinando, el ala. / ¡Arpa soy, salterio soy / Donde vibra el Universo: / Vengo del sol, y al sol voy: [...]" (PCEC, I, S. 254). Ein Ausdruck wie "alma azul celeste" dürfte nochmals auf den himmlischen, blauen Seelenaufstieg anspielen, zumal durch "al sol voy" gleich eine Redundanz vorliegt.

²⁶⁷⁹ Einige Beispiele seien nochmals aufgenommen: "Flores? [...] Las del cielo / Quisiera yo segar! / Cruja, cual falda / De monte roto, esta cansada veste / Que me encinta y engrilla con sus miembros / Como con sierpes, [...] Surjan / Donde mis brazos alas [...] al ascender por la solemne atmósfera [...]" ("Flores del cielo", VL, PCEC, I, S. 77) – "Sentir que sobre el monte / Sol fuera, luminar del horizonte" ("Hervor de espíritu", VV, PCEC, II, S. 164) – "Brillan cascos plumados / Como brillasen / Sobre montes de oro / Nieves radiantes / [...] Muchedumbre de aceros / Y de estandartes: / [...] las almas todas / Volando ex-cárceles [...]" ("Tábanos fieros", IS, PCEC, I, S. 38) – "[...] Chacmool. [...] Les enseñará el corazón roto. [...] es el tigre, y el tigre le brilla en los ojos. [...] El volcán se derrite [...] Sale el Sol por el monte. [...] La luz alumbrá el mundo: Votán está contento [...]" ("Cuaderno de apuntes 16", OCEC, XXI, S. 359-360) – "Mis versos van revueltos y encendidos / Como mi corazón [...] / [...] pero el agua que del monte viene" ("Banquete de tiranos", PCEC II).

²⁶⁸⁰ Vgl. auch Anm. 1932.

²⁶⁸¹ So bei Fernández del Castillo, *Concordancia*, S. 12. Im altmexikanischen Bereich zeigt sich eine deutliche Verschmelzung des Prinzips oder der Göttlichkeit des Wassers mit den Bergen: "Para el culto del dios de las aguas y de otros dioses compañeros suyos eran siempre preferidos los grandes montes donde se forman los nublados, los ríos y las lagunas, las cañadas, etc." (Sánchez, "Estatua colosal de la diosa del agua", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 28). Zur Mythologie des Berges vgl. auch Brinton, MNW, S. 85ff., 170 u. 219. Dort wird etwa der "mountain of Tlaloc in the terrestrial paradise" näher besprochen. In den Zusammenhang der universell auftretenden heiligen Berge ist nach Brinton auch der schon kommentierte Lebensbaum zu setzen, nach aztekischer Legende Tonacatepec "the mountain of our life or subsistence".

daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos."²⁶⁸²

Der schon von Acosta wiedergegebene, fünfte *Verso sencillo* – nochmals der Vers als *espada* – kombiniert nun auf engstem Raum das die Komposition durchwirkende Bild des Berges mit einer solarmythologischen *palabra-signo* wie "abanico de plumas"²⁶⁸³, dem Element Wasser, dem Hirsch und Motiven, die gleichfalls auf die Opferung des Herzens verweisen (Messer – *floreecer*), sowie der Semantik des *atl tlachinolli*:

Si ves un monte de espumas
Es mi verso lo que ves:
Mi verso es un monte, y es
Un abanico de plumas²⁶⁸⁴
Mi verso es un puñal
Que por el puño echa flor:
Mi verso es un surtidor
Que da un agua de coral.²⁶⁸⁵
Mi verso es de un verde claro
y de un carmín encendido:²⁶⁸⁶
Mi verso²⁶⁸⁷ es un ciervo herido
Que busca en el monte²⁶⁸⁸ amparo.
[...]
Es del vigor del acero
Con que se funde la espada.²⁶⁸⁹

²⁶⁸² OCEN, VI, S. 20. Dies gilt umso mehr, als sich auch ein 1882 publizierter Text auf einen solchen Ritus bezieht, der die Passage aus "Nuestra América" ergänzt: "[...] los indios de los Altos en Guatemala, que antes van a ofrecer el recién nacido, en la cima de un monte, a la naturaleza [...]" ("Cartas de Nueva York", in: *La Opinión Nacional*, 1º de mayo 1882, EEU, S. 181). Ein Postulat dieses Textes – festgemacht am Begriff des Osterfestes – ist denn die Religion bzw. die "divinidad de la naturaleza", auf welche in Martí's Konzept einer *religión natural* alle Glaubensformen hinauslaufen sollten (vgl. Anm. 1928). Formen kultureller Resistenz der (synkretistisch) christianisierten Indios werden in diesem Passus ebenso angesprochen wie im Folgenden: "[...] los indios de Oaxaca, que esconden bajo el manto de la Virgen el ídolo que veneran, y lo pasean reverentemente en sus procesiones" (ebd.). Nennt Martí in "Nuestra América" den Faktor der *naturaleza* der indigenen 'Taufe' auch nicht explizit, so erscheint durch diesen intratextuellen Bezug im Text das Indigene als Repräsentant des Natürlichen.

²⁶⁸³ "La variante *abanico de plumas* no hace sino reforzar la imagen solar, por la forma radial del abanico [...]", hatte Acosta angemerkt ("Simbolismo náhuatl", S. 37). Martí kombiniert nicht nur wiederholt *sol* und *monte*, sondern auch *sol* und *plumas/plumaje*. Insbesondere am Gedicht "Musa traviesa" konnte der typische Bezug von Federornamenten und Sonnenkult – der Federbusch als Symbol der Sonnenstrahlen – bereits mehr als hinreichend nachvollzogen werden. Der Adler war dabei ebenso präsent wie in "Hervor de espíritu", und letzteres Beispiel ergänzte "monte", "Sol" und "águila" durch ein Segment wie "desgarrado el pecho / Con el ala enclavada moriría" (VV, PCEC, II, S. 164).

²⁶⁸⁴ Der Begriff "espumas" deutet hier die Verbindung des Berges mit dem Wasserelement an. Auf der anderen Seite mag "espumas" jedoch auch eine metaphorische Variante der "plumas" implizieren (dass es einen solchen Vergleich im Kontext des "blütenreichen Todes" tatsächlich gab, ist *Die Blutige Herrschaft der Azteken* von 1992, S. 84, zu entnehmen: "Federn wie Gischt").

²⁶⁸⁵ Zur Einbindung des "agua de coral" in die Herzopferungsthematik vgl. Motivkomplex 9.

²⁶⁸⁶ Die enge Verbindung von Herzopferung/Aufblühen und *encender*/Feuer ist überdeutlich im *Popol Vuh*. Denn als Preis oder Gegenleistung für das Feuer verlangt der 'Feuer-' und 'Regenspender' Tohil, welcher (verglichen mit Quetzalcóatl) die Macht über das Entzünden des Feuers innehat, "das, was unter Achsel und Rippen liegt", also das Herz (Cordan, *Buch des Rates*, S. 115 u. 207). "Alle Stämme vollbrachten Opfer vor ihm, und die Herzen wurden unter den Rippen, unter den Achseln herausgerissen." "Man verlange ihr Herz", was "unter ihrer Achsel emporblüht", kann durch die Übersetzung Krickebergs ergänzt werden. Wenn das Herz herausgerissen wurde, "blühte empor, was Tohil von ihnen verlangt hatte" (*Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, S. 135).

²⁶⁸⁷ Ein Ausdruck wie "carmín encendido" fügt sich überdies in das in die Kompositionen Martí's 'verstrickte' semantische Netz ein. Als (weitere) bereits zitierte Varianten können gelten: "Una canoa de indios / En la sombra se dilata. / [...] / En el corazón [...] / Un puñal dulce se clava. — / Muere el carbón encendido / De una hermosa puñalada" (*Fragmentos*) – "astro encendido" ("Era Sol") – "encendido carbón" ("Mi poesía") – "atmósfera encendida" / "como Sol sereno" ("Contra el verso retórico") – "mis ardientes alas" ("Yo sacaré lo que en el pecho tengo").

²⁶⁸⁸ Einmal mehr artikuliert auch "Mujeres" diese Verbindung von Berg und Sonne: "¡Y el hombre no alza el monte; no en el libre / Aire ni en sol magnífico se trueca...!" (VL, PCEC, I, S. 95).

²⁶⁸⁹ VS, V, PCEC, I, S. 241 (Herv. S.G.). Die Ähnlichkeit zum Vorwort der *Versos libres* sprach schon (wenn auch anders gelagert) Acosta an (vgl. "Simbolismo náhuatl", S. 37 u. 31): "La espada significa guerra. Es la misma 'espada reluciente' [...] empuñada por un 'guerrero que va camino al cielo', 'y al envainarla en el Sol se rompe en alas.' Aus diesem Bezug – "Mi verso es" / "Estos son mis versos" / "El verso ha de ser" – lässt sich jedoch eine ganze Reihe an Korrelationen ableiten: mit dem "Prólogo" des *Poema del Niágara*: "Cuando el verso quede por hecho ha de estar armado de todas armas, con coraza dura y sonante, y de penacho blanco rematado el buen casco de acero reluciente" (1882, OCEN, VII, S. 235); mit "Mi poesía", die den "limpio lustre del acero" des Verses mit *piedras preciosas*, dem Herz und dem Blut, Feuer und Wasser, Kreuzen und Flügeln, dem Blumenkrieg und der Geburt der Sterne schmückte: "Brilla [mi poesía], y quiere / Que como el limpio lustre del acero / Ya el verso al mundo cabalgando salga" – "[...] es que bajaba / De ver nacer los astros mi Poesía!" (VL, PCEC, I, S. 175 u. 176); mit "La noche es la propicia": "Flores de plumas / Bajo lo

Das Herz als Seele, Herz und Geopferter als Blume, die blumentreibende Waffe und das Opfern als Aufblühen, der Vers als *guerra florida*, Feuer und Wasser.²⁶⁹⁰ Eine indigen orientierte Lesart kann durch das Motiv des Hirsches nur bestätigt werden. Schon im *Popol Vuh* ist ein zentrales Motiv der Hirsch, dessen Bedeutung sich deutlich der von Martí oben umschriebenen annähert, vor allem weil in beiden Fällen der Hirsch mit dem Berg vereint auftritt. Unter den Mayas und den Quichés war der 'Herr der Hirsche' Symbol des Verschwindens oder des Abschieds.²⁶⁹¹ Im Kapitel "Hingang der Erzväter" der deutschen Wiedergabe des *Popol Vuh* nehmen Balam-Quitze, Balam-Acab, Iqui-Balám ("ein wirklicher Opferpriester") und Mahucutáh ("die ersten Menschen, die über das Meer vom Aufgang der Sonne herkamen") Abschied:

Traurig sangen die vier zusammen, ihr Herz weinte in dem Lied. Dann eröffneten sie ihren Söhnen: "O, ihr Söhne! Wir brechen zur Heimkehr auf. [...]" Und zu jeder ihrer Frauen sagten sie Abschied nehmend: "Von unsern fernen Hügeln seid ihr mit uns gezogen, o, ihr Gattinnen. Zu den Unsrigen kehren wir zurück. Schon erscheint

– und dies deutet wenn nicht auf die *Sonne*, auf eine bestimmte Sternkonstellation²⁶⁹² –

Unser-Herr-der-Hirsch: am Himmel steht er. Heimkehren werden wir, [...]. Haltet uns im Gedächtnis, [...] Suchet, wo ihr eure Hütten baut, sucht euch eine *Bergheimat*. [...] – [...] Über die Höhen des Berges Hacavitz entschwanden sie.²⁶⁹³

Noch deutlichere Übereinstimmungen zeigen sich, wenn neben 'Gott Hirsch' die in den Bergen weilenden Opferpriester – in Hirschgewänder gekleidet – Tohil Blut, Tiere und Herzen opferten: "Wenn sie fragen: 'Wo ist Tohil?', dann zeigt euch im Hirschgewand vor ihnen. [...] Und so tat man auch vor jenen [den Göttern] im Hirschgewand. [...] Ein jeglicher hatte seine Hirschverkleidung, verborgen droben auf dem Bergesgipfel."²⁶⁹⁴

Für den u.a. in Tlaxcala beheimateten Camaxtli²⁶⁹⁵, der als Variante des Mixcóatl gilt, wurden

pobres versos" (*OCEAN*, XVI, S. 246); mit dem soeben angeführten "Banquete de tiranos": "Mis versos van revueltos y encendidos / Como mi corazón"; mit "La pena como un guardián" und einer Variante, die auf die Kräfte des Hurakan deuteten: "Cual guerreros ceñudos, negras nubes, / [...] / Y hay rayos en el cielo, como espadas / [...] / Y hay, como estos fugaces versos míos, / Relámpagos también" (*PCEC*, II, S. 201); mit "Como el teocalli de Xochicalco", einem Entwurf, der ebenfalls die Register des um die Krieger zentrierten Opferungsgeschehens aufrief: "[...] fiel en el acero, / [...] / Me abro el pecho de noche, y veo que llevo dentro el sol. / [...] brilla y saluda / La casta soledad, madre del verso" (*OCEAN*, XXII, S. 106-107). Die bereits mehrfach angeführte und die Verse José Joaquín Palmas thematisierende Passage ließe sich in dieses Ensemble einreihen, als sie als Ausgangsbasis die Assoziation von *pedras preciosas* mit dem Herzen und der Blume oder die der Seele mit dem Adler artikulierte; der Opal, der der Sonne geweihte Harz ("ámbar"), "oro" und "seda" oder "batallas con estandartes y penachos" vervollständigten die Thematik des Verses: "[Estrofas] Van rumbo a nubes altas [...] tu serenata [...] como una espada rota; a que en el puño fino, hubiesen nacido alas: [...] como si le naciese un astro nuevo al cielo [...]" (*OCEAN*, XXII, S. 225-226).

²⁶⁹⁰ Auch im fünften *Verso sencillo* mag, wie schon Acosta (S. 37) anmerken konnte, die von Martí gezielt eingesetzte Kombination der Farben Grün und Rot wenn nicht auf Quetzalcóatl, so doch auf den Quetzal verweisen (was in diesem Kontext auch zur Semantik des Tohil passen würde). Wenn auch keineswegs verabsolutierbar, fällt diese indigene Farbkombination für die *Anales de Cuauhtitlan* über die grüne Maske, die roten Lippen, den 'Bart' aus roten Federn des Tlauhquechol sowie "turquesas, las piedras verdes muy apreciadas" als Zeichen der totekischen 'Schlange' durchaus auf. Man nannte Quetzalcóatl auch *chalchihuitl*, angegeben als "esmeralda basta", und für diesen Kosmos sind Motive wie "el palacio de corales" oder "casa de coral" substanzial (vgl. S. 14, 16, 18-19 u. 20-21; zur hier auch implizierten blau-grünen Farbpalette vgl. Teil IV, Anm. 1578ff. u. hier 2605). Auf der anderen Seite – doppelte metaphorische Ebenen erzeugen doppelte Lektüren – ist zu bedenken, dass das als überaus wertvoll erachtete Grün wiederum auch das Herz evoziert, dessen indigenes Symbol oftmals in einem grünen Edelstein bestand. Sowohl "verde claro" als auch "carmin encendido" würde sich so – zumal Letzteres ganz automatisch auf das Motiv des *corazón encendido* verweist – als weitere Symbolisierung des Herzens lesen lassen: "puño"="flor", "agua de coral": 'entzündetes Rot' – 'Blut'. "Agua de coral"="Blutwasser"="Herzblut" konnte schon Acosta als aus dem Nahuatl 'Blut' übersetztes *agua quemada=guerra florida* erkennen ("Simbolismo náhuatl", S. 37, und hier, S. 426).

²⁶⁹¹ Im Zusammenhang mit der in "Las ruinas indias" besprochenen Motivik nennt Martí "una silla en figura del águila, que tenía caída la guarnición de oro y seda de la piel de venado del asiento" (XVIII, S. 384).

²⁶⁹² In Ansätzen sprach Acosta das Hirschmotiv bereits an, und zwar als Sonnensymbol, welches in den von ihm genutzten Quellen mit der Schöpfung der Sonne und der mythischen Selbstopferung in Verbindung gesetzt wird: "Los cuernos del venado tienen el mismo significado simbólico que las plumas del ave solar (el águila) [...]" ("El simbolismo náhuatl", S. 37).

²⁶⁹³ *Buch des Rates*, S. 139-140 (Herv. S.G.). Das Suchen der Heimat, im *Buch des Rates* an die Berge geknüpft, wird mit Variationen auch bei Sahagún besprochen. Einige der Nachfahren der Erzväter gehen im *Popol Vuh* im Anschluss "dahin, wo die Sonne gemacht wird", "dorthin, wo die Sonne entspringt" (S. 141-142).

²⁶⁹⁴ Ebd., S. 126.

²⁶⁹⁵ Gott des Feuers, der Jagd.

Jagden (nicht nur) auf Hirsche in den Bergen ausgerichtet, begleitet von Festen und Prozessionen. Zum festlichen Schmuck der Jäger gehörten selbstverständlich *plumajes de águila*. Wie ein Heer in Reih und Glied erklimmen die Jäger den Berg, worauf die Tiere sich immer weiter in *die Höhe flüchteten*.²⁶⁹⁶ Dieses Jagdritual endete mit einer an eine Blutgabe gebundenen Opferung an die Personifikation von Camaxtli/Mixcóatl.²⁶⁹⁷ Das Symboltier des auch mit Feuer assoziierten Mixcóatl²⁶⁹⁸ ist der Hirsch (den denn sozusagen auch das Schicksal der Opferung ereilt). Während die Tarasken²⁶⁹⁹ – nun wird die Solarsymbolik deutlicher – den Hirsch mit dem Sonnenverjüngungsfest des Frühjahrs verbanden²⁷⁰⁰, wird bei Clavijero ein ritueller Tanz überliefert, aufgeführt während des dem Kriegs- und Sonnengott geltenden Festes des *toxcatl*-Monats: *toxcachocholla*.²⁷⁰¹ "Nombre que daban al baile que hacían en la veintena *Toxcatl*, en honor de *Huitzilopochtli*. En este baile saltaban los bailarines como venados en actitud de huir [...]."²⁷⁰² Bedenkt man über die im "abanico" gleichsam potenzierte Sonnenemblematisierung der *plumas* hinaus diesen Solaraspekt des Hirsches, implizieren die letzten Zeilen des fünften *Verso sencillo* gleich nochmals die kodierte Verbindung *sol–monte*. Der solarmythologische Bezug von "monte"–"abanico de plumas" wird also über "ciervo"–"monte" wiederholt, verweist indirekt über den Berg auch auf den Himmel (oder den Tempel) und mündet über die "espada" in jenes Geschehen der "espada reluciente" des "guerrero que va camino al cielo", "y al envainarla en el Sol se rompe en alas" – in jenen "camino del Sol" des "águila blanca" und seiner "limpia y redentora espada".

Im Rahmen des 'Ernährens der Sonne' durch 'Herzen' und Blut – Begründung von 'Krieg' und der entsprechenden Astralmetaphorik – berichtet fernerhin eine in die *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* integrierte Überlieferung für den aztekischen Bereich von zweiköpfigen Hirschen, die von den Sternen (wohl Morgen- und Abendstern) gejagt werden.²⁷⁰³ "Sie setzten den Hirschen nach, voll Verlangen, sie mit ihren *Pfeilen* zu erlegen. Eine ganze Nacht hindurch verfolgten sie die Hirsche und noch einen ganzen Tag über, bis die Sonne unterging, so daß sie sie ermatteten." Es geht für die zwei Hirsche um Schutz vor der Tötung (das 'Herz aus dem Leibe fressen') durch Verwandlung, den Gang durch das Feuer und den Tod. Dabei mag – auch die Kriegsinsignien und Quetzalfedern sind präsent, einer der beteiligten Wolkenschlangen-Sterne etwa sucht Schutz in einem Berg – der Krieg symbolisiert sein, in welchem sich der wachsende Mond die Sterne einverleibt und der abnehmende von diesen getötet wird. Die Feuermetaphorik erinnert auch an die Verbrennung Quetzalcóatlis: "Mond und Sterne

²⁶⁹⁶ Hirschjagden waren offensichtlich nicht nur im alten Mexiko beliebt; in Peru galten die Hirsche etwa als Hauptjagdwild (Krickeberg). Eine Methode bestand darin, sie bis zu ihrer totalen Erschöpfung einzukreisen.

²⁶⁹⁷ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 58-59. Eine Variante von Tenochtitlan scheint die im Monat *quechollí* (ein weiteres Wort für *mitl*, *saeta*) zu Ehren Mixcóatlis ausgerichtete Jagd zu sein; Ort des Geschehens war sowohl einer der Tempel als auch der Berg Zacatepec, wobei in den indigenen Quellen wiederholt auch Tempel, Pyramiden oder selbst der Himmel als Berg gedacht wurden (siehe etwa Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, S. 36-40, 330, 331-332 u. 347; Brinton, *Maya Chronicles*, S. 132). Hier müssen zu den geopferten Tieren auch Hirsche gezählt werden (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 271).

²⁶⁹⁸ Die 'Wolkenschlange' Mixcóatl, in der Regel wohl eher aztekischer Jagdgott, wurde als Feuer-'Zeichen' angesehen. Chavero verbindet ihn sowohl mit der 'Sonne' als auch dem "fuego creador" (vgl. ebd., S. 369).

²⁶⁹⁹ Einer anderen altmexikanischen Tradition zufolge fungierte ein vom Himmel herabfallender "venado de dos cabezas" als eine Art Schutzpatron des Camaxtli, der ihm als gutes Omen im Krieg diene. "*Ceacatl*, el hijo de *Camaxtli*, siendo ya joven, hizo cruda penitencia corriendo por los montes, y sacándose sangre, y todo su anhelo era que los dioses lo hiciesen gran guerrero [...]" (ebd., S. 120). Diese Überlieferung wurde schon von Orozco y Berra kommentiert.

²⁷⁰⁰ Vgl. Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, S. 370.

²⁷⁰¹ "*Toxcatl*, mes [...]; *chocholla*, abundancia de *chochollí*, pata de venado, y, figuradamente, salto: 'Saltos en la fiesta de *Toxcatl*'.

²⁷⁰² Robelo, *Diccionario*, S. 669-670. Ein Fresko zu Mitla stellt den 'vom Himmel fallenden Hirsch' dar, wobei auch der gejagte und verletzte Hirsch malerisch festgehalten wurde (etwa Trujillo, Peru; vgl. Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, S. 22-25, 262 u. 394). In Chaveros "Segundo estudio" zur *Piedra del Sol* (wahrsch. 1879; *Anales del Museo*, t. 1, S. 385) wird darüber hinaus ein in der Nähe von Toluca aufgestellter Monolith besprochen, der als Zeichen der *Sol de tierra* und ihres Kataklysmus – anstelle des *tigre* – einen Hirsch aufweist. Chavero fragt noch tastend "[...] ó el venado representa espresamente la huida en todas direcciones de la raza tolteca al terminar el sol de tierra?"

²⁷⁰³ Hier handelt es sich offensichtlich um eine Variante des Camaxtli/Mixcóatl-Themas. Die *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* wurde 1891 publiziert, als Herausgeber fungierte García Icazbalceta.

erlöschen im Licht der aufgehenden Sonne.²⁷⁰⁴

Auf Astralphänomene deutet der in den *Versos sencillos* aufgerufene "ciervo herido" schon insofern, als in den *Anales de Cuauhtitlan* der Einfluss von Quetzalcóatl-Venus mit dem Verb *herir* besetzt wird und der Hirsch auf eine Astralkonstellation deutet.²⁷⁰⁵

[...] se inspiraba con cada uno de los astros, á los que hiriéndolos resplandecía más. Convertido en estrella reluciente y alegre, hiere á las estrellas [...] y todos caminan juntos á la manera de ocelotl (salpicado), mazatl [ciervo] y todos ellos forman flores, hiriendo á todas las estrellas insignificantes; y si aparece alguna estrella con caña (señal) de importancia, la hace desaparecer [...].²⁷⁰⁶

Denkt man – gerade angesichts der über *herir* transportierten Polysemie, die darüber hinaus durch Ausdrücke wie *hacer desaparecer*, "saeteaba" oder "matándolos" noch unterstützt wird – diesen Himmelskampf weiter, entspricht denn der "ciervo herido" einem von der Sonne und ihrem Licht, ihren 'Strahlenpfeilen' 'getroffenen', 'verletzten' ("si el *sol* *heria* á las estrellas jóvenes") und letztlich im 'Krieg' getöteten Stern oder Sternbild. Diese himmlischen Schauspiele wiederholten sich sozusagen auf den Tempeln und Pyramiden, und diese wurden – wobei die angesprochenen mythologischen Ebenen diese Assoziationen mitbedingt haben werden – ebenso wie der Himmel auch als Berg postuliert: der "ciervo herido / Que busca en el monte" – *en el cielo* – "amparo"; der Hirsch ist Opfer; Opfer der Sonne, Opfer für die Sonne.

Vor dem Hintergrund einer solchen Motivik scheinen mir denn Martí's offensichtlich an Rafael de Zayas Enríquez gerichteten Ausführungen nochmals an Bedeutung zu gewinnen, insofern diese nicht nur unbezweifelbar auf Mexiko, das Mexikanische und das Indigene fokussiert sind, sondern auch einen poetologischen Kern implizieren, der just auf das präkolumbische Legat abzielt: "Ahí es donde está la salvación de tu tierra, [...]. *Por ahí se ha de ir la poesía, y en eso hay más de lo que los poetas se figuran.*"²⁷⁰⁷

13. TIGER – ADLER – KREUZ

War einigen der bisher angeführten Beispielen das martianische Prinzip des Universums eher implizit oder unterschwellig unterlegt, erscheint "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" als die programmatische Umsetzung dieses Axioms, welches als konstitutiv für das Menschen- und Menschheitsbild des Kubaners herausgearbeitet werden konnte. Opferung, Solarverwandlung, Opferbrunnen, Kreuzigung und Phagie werden *vereint*. Wenn ein Gedicht Martí's Ansatz spiegelt, Differenzen zu verringern oder aufzuheben, Grenzen durchlässig zu machen und Brücken zu schlagen, dann dieses.

Die Idee des Kreuzes, dessen mythologische und ideelle Semantik bereits in einigen besprochenen Ausschnitten punktuell hervortrat, ist in diesem Auszug nicht nur impliziert, sondern gänzlich ausformuliert. Das Kreuz wird zum Zeichen der Synthese; das Universum nimmt die Form des Kreuzes an; die Kreuzigung gerät zum Ausdruck des Lebens, zur Form eines vitalen Gesetzes, zum Symbol des Equilibriums.

Zunächst jedoch ist das beispielsweise schon im Kontext der "Musa traviesa" kommentierte und in den Rahmen des Sonnenkomplexes eingebettete Thema der Phagie noch einmal aufzunehmen, welches in "Yo sacaré" – einer weiteren und vielschichtigen Variante des geopfertem Herzens – nicht

²⁷⁰⁴ Krickeberg, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, S. 22-25 u. 323-325 (Herv. S.G.); vgl. auch ebd., S. 201 u. 371.

²⁷⁰⁵ Die *Anales de Cuauhtitlan* mögen dabei sogar einen mit jener 'Sternen-Hirschjagd' ähnlichen Zusammenhang referieren, der aufgrund der Übersetzungen jedoch eher zu errahnen ist.

²⁷⁰⁶ S. 22; siehe auch Motivkomplex 7.

²⁷⁰⁷ *Fragmentos, OCEAN, XXII*, S. 34 (Herv. S.G.); vgl. auch Teil IV, 1.

nur besonders deutlich umgesetzt ist, sondern sich gleich auf mehreren Ebenen ansiedelt. In dieser Komposition macht Martí nicht nur die rituell nachvollzogene 'Sonnennahrung' geltend, sondern sogar wörtlich das 'Essen'; das Ernähren von Blut,²⁷⁰⁸ das Ernähren der Sonne, das Essen des Herzens – Letzteres ein Vorgang, der im Rückgriff auf den *Código Zumárraga* explizit bei Robelo angeführt wird:

[...] reunidos los dioses vieron que la tierra no estaba alumbrada, pues no tenía más claridad que la llama de los fuegos, determinaron formar un sol, que además de alumbrar la tierra *comiese corazones y bebiese sangre*. Al efecto se pusieron á hacer la guerra, para lo cual Tezcatlipoca formó cuatrocientos hombres y cinco mujeres para que el sol comiese [...].²⁷⁰⁹

Auch die umgekehrte Speisung war möglich. So greift hier ebenso die sich aus 'Göttern' speisende 'Herznahrung'. Wie bereits im Kontext des in "Yugo y estrella" artikulierten Herzens dargelegt, formten die Priester während des 'Blutfestes' des Monats *panquetzaliztli* als *comida de dios* eine unter anderem aus Beermelde bestehende, gestärkte Statue der Kriegs- und Sonnengottheit Huitzilopochtli. Der Quetzalcóatl-Priester hatte die Aufgabe, die Brust des Sonnengottes mit einem Speer oder Pfeil zu durchbohren, worauf man dem symbolisch getöteten Standbild das Herz 'herausriss'. "[...] uno tomaba el corazón de la deidad y lo daba al tecutli, rey [...]." Das Herz wurde *gegessen*²⁷¹⁰ und auch der restliche, göttliche 'Körper' unter den der Zeremonie Angeschlossenen verteilt und verspeist.²⁷¹¹ "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" formuliert denn:

[...] se me han comido
Fríamente el corazón²⁷¹²; y en este juego²⁷¹³

– ein Begriff, der durchaus auch als Hinweis auf biografische Umstände zu verstehen sein mag, jedoch gerade in diesem Zusammenhang einmal mehr mit dem Komplex des Blumenkrieges kongruiert²⁷¹⁴ –

Enorme de la vida, cupo en suerte
Nutrirse de mi sangre²⁷¹⁵ a una lechuza.

Kombiniert man für die folgenden Verse "alas" mit dem schon so oft evozierten Adler – der zudem nicht

²⁷⁰⁸ Zentral ist auch die wiederholte und mehrschichtig semantisierte Setzung der Verben *comer*, *nutrir* und *alimentar*.

²⁷⁰⁹ Robelo, *Diccionario*, S. 810 (Herv. S.G.). Jenes mythologische (und reale) Grundmoment *dar de comer al sol* – Körper, Herzen, Blut – ist tatsächlich zahlreichen Überlieferungen eigen. Zu dieser alimentären Beziehung vgl. auch ebd., S. 119: "[...] subió *Camaxtle* al octavo cielo y creó cuatro hombres y una mujer para dar de comer al sol; [...] sacándose sangre con puas de maguey, de lengua y orejas, y oró á los dioses para que los cuatro hombres y la mujer [...] bajaran á matar á los bárbaros para dar de comer al sol."

²⁷¹⁰ *Comida de dios* – ein wohl recht üblicher Ausdruck von übertragener Einverleibung: Wenn im Rahmen des Huitzilopochtli-Kultes Statuen des Gottes gegessen wurden, nannte man diese *Teocualb*, "Dios comido"; y á los que la comían, *Teocuaque*, 'Comedores de dios' (Robelo, *Diccionario*, S. 202; auch S. 504 u. 670).

²⁷¹¹ Neben den priesterlichen Gehilfen kamen insbesondere Krieger als *comedores de dios* in Frage (vgl. ebd., S. 504; hier Anm. 2084). Durán und Torquemada besprachen die Folgen einer den Azteken geltenden ('göttlichen') Bestrafung: "abiertos los pechos, sacados los corazones, que se había comido el dios" (*Diccionario*, S. 455).

²⁷¹² Mit Blick auf die Konstruktion eines Opfersteins und ein entsprechendes Menschenopfer unter den Kriegsgefangenen ist bei Orozco y Berra (und Durán) zu lesen: "cuando el *corazon estaba frío*, lo ponían en un lugar que llamaban Cuauhxicalli, que era otra piedra grande que era dedicada al sol, [...] donde se hacían otros sacrificios [...]" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª [1877], S. 7 [Herv. S.G.]). Offensichtlich ist hier ein *cuauhxicalli* gemeint, der als Becken für geopfert Herzen diente. Ebenso auf Durán geht eine Schilderung der am *mensajero del sol* vollzogenen Herzopferung zurück: "Acabada de salir toda la sangre, luego le abrían por el pecho y le sacaban el corazón, [...] se lo presentaban al sol hasta que dejase de bahear que se *enfriaba* [...]" (ebd., S. 15 [Herv. S.G.]).

²⁷¹³ In mehreren Gedichten Martis konnte das Herz als Sitz der Sonne identifiziert werden.

²⁷¹⁴ Galt dieser doch auch als eine Art 'Spiel'. In den *Anales de Cuauhtitlan* galt der *guerra florida* auch der Begriff "juguete" (S. 58).

²⁷¹⁵ Das Motiv des geopfert und 'gegessenen' Herzens schloss ebenfalls "Yugo y estrella" mit ein: "Cuando nací, sin sol, mi madre dijo: / —Flor de mi seno [...] / [...] Cuando, para manjar de la sangrienta / Fiesta humana, sacó contento y grave / Su propio corazón [...]" (VL, PCEC, I, S. 84). Die Blutnahrung war auch im bereits besprochenen "Canto de otoño" präsent: "Otros de lirio y sangre se alimenten" – "devorado el pecho" (VL, PCEC, I, S. 71). Diese Komposition artikuliert ferner den Bezug zwischen Höhe/"alas" und Tiefe/"tigres"/"viboras" (Tod). "Flores del cielo" wiederum kombinierte Hunger/Nahrung, Schlange, "alas" und Solarverwandlung: "[...] esta cansada veste / Que me encinta y engrilla con sus miembros / Como con sierpes,— y en mi [cuerpo] alma sacian / Su hambre, [...] Surjan / Donde mis brazos alas, [...] / [...] al ascender por la solemne atmósfera, / [...]" (VL, PCEC, I, S. 77 (Herv. S.G.)). Schließlich könnte, wenn im Falle von "Con letras de astros" das Bild einer Opferschale gezeichnet wird, ein Begriff wie "plato" gleichzeitig auch auf Nahrung und Speise verweisen: "en el izquierdo / Lado del pecho véese abertura / [...] —y en bordado / Plato de oro bruñido y perlas finas / Su corazón el bardo les ofrece" (VL, PCEC, I, S. 163).

nur in diesem Auszug als Licht- und Feuergestalt gezeichnet wird²⁷¹⁶ – sowie Begriffen wie "tigral", "tigre", "tigre luminoso" und "sol" entsteht zunächst ein Bild wie *sol de tigre* (was der Epoche entsprechen würde) oder *tigre del sol*. Bereits aufgrund der aztekischen Kriegerkasten erscheint der Tiger oder *ocelotl* als Pendant des Adlers und der damit assoziierten Semantik von Sonne–Licht–Blut–Herz–Blume–Flügel–*ascensión*. Nicht nur erscheint der Tiger in den Studien des 19. Jahrhunderts wiederholt als Nacht-Zeichen; aus mythologischen Konstellationen ist sein Bezug zur 'Unterwelt' (Mictlan; Xibalbá) und dem nächtlichen Lauf der Sonne (in/unter der Erde) abzuleiten, wohingegen der Adler Lichtgestalt des Tages ist: auf der einen Seite Gegensätze, auf der anderen zugleich zwei Formen desselben zyklischen Phänomens – *ala* und *garra* bzw. *grifo*:

[...] ¿a qué me dieron
 Para vivir en un tigral, sedosa
 Ala, y no garra aguda? O por acaso
 Es ley que el tigre de alas se alimente?
 Bien puede ser: de alas de luz repleto,
 Daráse al fin de un tigre luminoso,
 Radiante como el sol, la maravilla!—²⁷¹⁷
 Apresure el tigral el diente duro!
 Nútrase en mí: coma de mí: en mis hombros
 Clave los grifos bien:²⁷¹⁸ móndeme el cráneo,²⁷¹⁹

²⁷¹⁶ "Y en la coraza que me viste el pecho / Un águila de luz abre sus alas. / [...] Al limpio sol [...] / [...] en pleno sol [...]" ("Cual de incensario roto", VV, PCEC, II, S. 173). Der auf dem Weg zur Sonne seine Flügel ausbreitende "águila blanca" dient hier natürlich auch als Orientierungspunkt.

²⁷¹⁷ Die Begriffe *alimentar* und *comer* deuten auf einer weiteren Ebene auch und einmal mehr auf indigen interpretierte Astralphanomene hin. Dem Kommentar des *Popol Vuh* von Wolfgang Cordan ist zunächst zu entnehmen, dass im gesamten Indianerbereich bis nach Peru die mythologische Erklärung verbreitet ist, bei einer Sonnenfinsternis 'fresse' der Jaguar – d.h. der *ocelotl*, der auch Tiger bedeutet – die Sonne (*Buch des Rates*, S. 201). Brintons Anmerkungen zufolge bedeutet im Mayabereich *chikin*=Westen, "that which bites or eats the sun": Die Sonne wird also während ihres Untergangs 'gefressen'. "An eclipse is called in Maya *chibal kin*, the sun bitten" (*The Maya Chronicles*, S. 107). Die der Eklipse gewidmete religiöse Feier hieß im Nahua-Bereich *Netonatiuhcualo: el infeliz sol comido* (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 651 u. 167; auch ebd., S. 475). Schließlich wird das Thema der Eklipse während einer der 'Sonnen' in den *Anales de Cuauhtitlan* näher behandelt: Sie findet im Zeitalter *Sol de tigre* (auch *nahui ocelotl=cuatro tigre[s]*) statt. Sowohl in der Übersetzung von Sánchez Solís und Mendoza als auch der Version Chimalpopocas verdunkelten sich Himmel und Sonne, "luego fué devorado por las tinieblas (ó fué eclipsado) [...]" – "se estaba comiendo el sol (eclipsando) [...]" (S. 10). Weiterhin war aus kosmogonischen Überlieferungen zu schließen, dass Tezcatlipoca als "gran tigre" von der Sonne 'ins Meer fiel': Die 'Sonne' wurde zum Tiger (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 118 u. 120; Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 379). Damit bleibt festzuhalten: Der Tiger (Jaguar, *ocelotl*) weist Verbindungen zur Sonne auf, insbesondere jedoch zu Dunkelheit, d.h. der Finsternis oder dem Untergang der Sonne; während Letzterem wird diese 'gefressen'. Wenn Martí also das Bild eines "tigre luminoso, radiante como el sol, la maravilla" zeichnet, werden im weiteren Kontext des Gedichts "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" zwei mythische Ebenen vereint: 1) der Astralkomplex, d.h. das Thema des sich die Sonne einverleibenden Tigers und die sich während der *Sol de tigre* ereignende Eklipse bzw. die Verdunkelung der Sonne bei ihrem Untergang; 2) das Opfergeschehen des *nahui óllin*, in dessen Rahmen der Lauf der Sonne rituell nachvollzogen wurde, wobei das Opfer, das Herz, die Nahrung der Sonne symbolisierte. Es erübrigt sich fast, nochmals darauf hinzuweisen, dass in der altmexikanischen Kultur ebenso beide Ebenen vereint waren. Eine doppelte (dreifache) Bedeutungsebene, welche in zahlreichen altmexikanischen Begriffen Astralphanomene verschlüsselt, ist es auch, die Troncoso erkennt, wenn er zu den semantischen Schichten der Vokabel *guerra* und ihrem Bezug zur Entwicklung des präkolumbischen Kalendersystems ausführt: "Así, por ejemplo, nos dice el 'Código Fuenleal' que fueron creados cinco personas para traer la guerra al mundo, y que para dar de comer al Sol se hizo esta guerra." Mehrere konkurrierende Systeme wurden vereint, und eine 'Übersetzung' könnte wie folgt lauten: "cinco cómputos diferentes se combinaban con el principal, que era el luni-solar, para la armonía del Calendario" ("Notas del traductor", in: Brinton, "Los libros de Chilan Balam", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 108). Hinzuzufügen wäre die Überlieferung, nach der ein Toter auf einem der von ihm zu passierenden Wege einem Tiger begegnete, "que [...] le mordía el corazón" (Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 50) – "que le comía el corazón" bei Robelo (*Diccionario*, S. 266). Schließlich hatte Chavero in seinem ersten, 1876 in zweiter Auflage publizierten *Ensayo zur Piedra del Sol* eine Überlieferung angeführt (*Código Zumárraga*), nach der im zweiten Sonnenzeitalter die Menschen von den Tigern gefressen worden seien (*Ensayo arqueológico*, S. 20, und zitiert in: "Segundo estudio", S. 362).

²⁷¹⁸ Hier ist es also auf einer ersten Ebene nicht der Adler, der seine Krallen in den Körper gräbt (vgl. "Como el teocalli de Xochicalco") und sich davon ernährt, sondern der Tiger. Martí inszeniert jedoch ein Spiel von Doppelungen und Spiegelungen, die allein schon durch die Begriffe "ala(s)" und "garra" gegeben sind. Im Vergleich mit dem auf S. 401-402 angeführten Beispiel "Como el teocalli de Xochicalco" scheint also zunächst der Adler schlichtweg durch das Motiv des Tigers ersetzt zu sein, wobei dies bei näherem Hinsehen nicht durchgehalten wird: Ein sich von Flügeln ernähernder Tiger, mit Licht ausgefüllte (und brennende) Flügel, ein durch diese Flügel leuchtender Tiger – leuchtend wie die Sonne, ein Wunder. Die Grenzen zwischen Adler und Tiger lösen sich auf, und die beiden (?) Tiere können nicht mehr voneinander unterschieden werden. Sie werden eins. Setzt man dieses in Bezug zu dem indigenen Vorstellungsrahmen, ist daran nichts außergewöhnlich: Der Tiger bzw. *ocelotl* als Zeichen einer der aztekischen Kriegerkasten, verweist ganz automatisch auf den Adler. Und es waren die Adlerkrieger, welche die Sonne und den Aufstieg zur Sonne symbolisierten. Den Vorsteher der Krieger nannte man daher *quauhtli-ocelotl*, Adler-Tiger. Auch dabei sind Adler und

Y, con dolor, a su mordida en tierra
Caigan²⁷²⁰ desechas mis ardientes alas!²⁷²¹

Durch die *Erde*, das Beißen in die Erde, ist also das Fallen des Vogelwesens indiziert;²⁷²² der Schädel – so eine erste Ebene des "cráneo" – ist 'enthüllt', abgetrennt; die brennenden Lichtflügel lösen sich auf; das Licht des Adlers – gefressen vom Tiger – erlischt; der Sonnenadler wird zum "tigre luminoso".

Feliz aquel que en el bien del hombre muere!
Besale el perro al matador la mano!²⁷²³

Und noch einmal thematisiert "Yo sacaré" ganz deutlich das Motiv des 'Ernährens der Sonne' und das daran gebundene Equilibrium.²⁷²⁴ Es treffen und überschneiden sich indigene und martianische Kosmvision.²⁷²⁵ Auffallend in diesem Symbolsystem sind ferner die Eule, der Hund und die

Tiger in gewisser Weise Doubles. In den von Brinton übersetzten *cantos* erscheinen die Adler-Tiger gleichfalls wie eine Einheit, wenn man liest: "[...] in teoquauhtli [...] in ocelotli [...] quauhtliya ocelotli [...]" (ANP, S. 80). In den Anmerkungen gesetzt als *teoquauhtli ocelotli* und auf die Krieger bezogen übersetzt als "divine eagles, tigers" (ebd., S. 139). Zum *sacrificio gladiatorio* hatte Orozco y Berra schon 1877 aus Duráns Manuskript zitiert: "[...] salian luego cuatro hombres armados con sus corzinas, los dos con devisas de tigres y los otros dos con devisas de águilas, todos cuatro con sus rodela y espadas [...]" Diese Opferpriester, so Durán, nannte man "tigre mayor"/"menor" und "águila mayor"/"menor" ("El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª, S. 8; vgl. auch Robelo, *Diccionario*, S. 460). Gelegentlich aber tötete der zum Opfer (und zur Niederlage) Bestimmte im Kampf auch den Adler- oder Tigerpriester; Adler und Tiger töten sich also letztlich untereinander, gegeneinander. Die Adler-Tiger-Metaphorik spiegelt sich folglich auch auf der Seite von Geopferten und den tödenden Opfern. Schon der dem Sonnenkult gewidmete Opferstein *cuauhxicalli*, enthält mit dem Element *cuauhtli* den Adler. Es existierten jedoch auch Jaguar-/Tigersteine zur 'Aufnahme' der Herzen (Abbildung z.B. in *Die blutige Herrschaft der Azteken*, S. 86). Vom "Zauberer" Gucumátz – dem Äquivalent Quetzalcóatl, der ja schon durch seine Attribute den Bezug oder die Harmonie von Himmel und Erde symbolisiert –, berichtet das *Popol Vuh*: "Sieben Tage lang stieg er zum Himmel auf und sieben Tage wanderte er auf den Wegen von Xibalbá. [...] Für sieben Tage verwandelte er sich in einen Adler, und für andere sieben in einen Jaguar. Und er war wirklich Adler und Jaguar [=Tiger]. [...] Seinem Wesen nach war er ein wirklicher Náguál-Meister" (*Buch des Rates*, S. 150). Adler und Tiger (*ocelotli, balám*) erscheinen als Náguál-Figuren, die einander zugeordnet sind. Der Bezug zwischen Sonne und Tiger ist im *Popol Vuh* schon dann überdeutlich, wenn dem sonnenhaften Götterjüngling Hunahpú als Zwillingbruder der tigerhafte Ixbalanqué beigegeben wird (der nach Cordan jedoch zum Mond wird). Die Liste ließe sich fortsetzen.

²⁷¹⁹ Auch ohne einen entsprechenden Kommentar kann aus einer die Herzopferung thematisierenden Passage des *Popol Vuh* geschlossen werden, dass der abgeschlagene Kopf des Hunahpús (der natürlich wiederum an Tzontémoc denken lässt) und damit sein vorübergehender 'Tod' eine Sonnenfinsternis (eine Phase von Unsichtbarkeit, den Sonnenuntergang) symbolisiert, die durch seine Wiedergeburt beendet wird (Cordan, *Buch des Rates*, S. 97 u. 201). Als Zeichen der 'Wiederauferstehung' von Hunahpú-Sonne und Ixbalanqué-Tiger fungieren etwa die zermahlene Knochen (vgl. "Musa traviesa"), die geöffnete Brust, das herausgerissene Herz: Verwandlungen.

²⁷²⁰ Diese fallenden, sterbenden Flügel scheinen als Variante auch in "Como el teocalli de Xochicalco" impliziert zu sein: "Pero me sacudo el polvo, y noto que cae como chispas de luz. / Me abro el pecho de *noche*, y veo que llevo dentro el *sol*. / Sajado, vino con las alas rotas". Die Nacht-Sonne, welche das Herz wiederbelebt, thematisierte wiederum auch "Aguila blanca", und das gleichfalls für die *Versos libres* zu konstatierende Motiv der 'schwarzen Sonne' deutete auf die Semantik der Sonnenfinsternis bzw. die 'Mitternachtssonne'.

²⁷²¹ Einmal mehr verweist "ardientes" auf Feuer, "alas" auf Federn: 'brennende Federn', 'Feuerfedern'. Nicht nur birgt dies eine nochmalige Reminiszenz an Uucub-k'aquix, 'Sieben Feuerfeder', sondern auch den Hinweis auf den Sonnenkomplex (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 172 u. 38; Brasseur, *El libro sagrado*, S. 137-138). 'Feuervogel' kann geradezu als Synonym der Sonne (des Tages) gelten: "[...] 'the Eye of Day, the Sacred Bird of Fire,' a symbolic name of a solar deity" (Brinton, *Maya Chronicles*, vgl. S. 169 u. 173-174). Und wenn sich 'Sieben Feuerfeder' seiner (dem Sonnenadler der Nahuas entsprechenden) Sonnenwesenhaftigkeit rühmt, sind es nun der sonnige Hunahpú und sein Tigerzwilling Ixbalanqué, welche Uucub-k'aquix besiegen und ihn all seines Glanzes und Lichtes berauben.

²⁷²² Ich lese hier gewissermaßen doppelt: "su mordida en tierra" und "en tierra caigan desechas mis [...] alas".

²⁷²³ Die Opferung erscheint hier als notwendig im Fluss der vitalen Konziliation. Dankbarkeit ist die bestimmende Emotion.

²⁷²⁴ Welches neben der Identifikation von Seele, Vogel und Feuer schon in "Mujeres" impliziert war: "Pájaros, sólo pájaros: el alma / Su ardiente amor reserva al universo" (VL, PCEC, I, S. 95 [Herv. S.G.]).

²⁷²⁵ Analog zu dieser Auffassung der Selbstopferung "en el bien del hombre", die vor dem Hintergrund der in Teil II diskutierten Ansätze unschwer als mit Martí Grundauffassung von Konziliation und Equilibrium korrespondierend erkennbar wird, sind folgende Passagen zu werten: "¿Por qué vives tú? me dijeron un día: para morir por los demás" (OCEN, XXII, S. 254) – "Pasión por el deber: preferencia por el martirio voluntario, esto es *alma que asciende*. Lo otro es cuerpo que retiene" (ebd., S. 322 [Herv. S.G.]). Das heißt, Martí assoziiert die Selbstopferung oder Aufopferung zum Wohl der anderen und der Menschheit an sich – sein Motto *para el bien de todos* gerät hier selbstverständlich auch in den Blick – mit der Idee von 'aufsteigender Seele'. Daher die Leichtigkeit, mit der er die indianische Form von *ascensión* seiner Lyrik 'einverleibt': Es handelt sich um eine Grundidee. Diese Selbstopferung oder Aufopferung Einzelner für das Wohl und das Gute der anderen symbolisiert für Martí – und dies ist angesichts des mit seinem Namen so gerne assoziierten Modernebegriffs von Auflösung, Fragmentierung oder Entheiligung immerhin bemerkenswert – die *modernen* Zeiten: "Va Herakles por el cielo. Envuelto en llamas que le sirven de alas, en su camino al reposo [...] en el camino a la muerte. [...] Por símbolos, a la Mitología: por aspiraciones, a la Religión." – "Del hombre: *Herakles*, Dios del Sol. [...] El egoísmo era la nota de los tiempos antiguos. El humanitarismo (el altruismo, la abnegación, el sacrificio de sí por el bien de otros, el olvido de sí) es la nota de los tiempos modernos. No hablo de la gente común: está en todas partes, es una trailla de bestezuelas; el estómago del Universo; hablo de los espíritus superiores que ensalzan y representan estos tiempos" ("Cuaderno de apuntes 5", 1881, XXI, S. 161).

Identifikation des Letzteren mit dem 'Tod': Über die 'Nahrung' kommt indirekt das Blut ins Spiel:

¡Así, para nutrir el fuego eterno
Perecen en la hoguera los mejores!²⁷²⁶
Los menos por los más! Los crucifijos
Por los crucificantes! En maderos
Clavaron a Jesús: [...]
[...]
Los sabios de Chichén, la tierra clara
Donde el aroma y el maguey se crían,
Con altos ritos y canciones bellas
Al hondo de cisternas olorosas
A su virgen mejor precipitaban²⁷²⁷:
Del temido brocal²⁷²⁸ se alzaba luego²⁷²⁹

– und in einer Wendung, welche die seelische *ascensión* mit dem Moment des seelischen *florece* in eins setzt, lässt Martí das Aroma der geopfertenen Seelen-Blumen die Atmosphäre Yucatáns parfümieren²⁷³⁰: eine Szene von Harmonie und Ästhetik:

A perfumar el Yucatán florido²⁷³¹
Como en tallo negruzco rosa suave
Un humo de magníficos olores:—²⁷³²

²⁷²⁶ Eine Sonnenfinsternis bot im Rahmen der Heliolatrie natürlich einen besonderen Anlass für Opferungen, hoffte man in der offiziellen religiösen bzw. priesterlichen Dogmatik, mit dieser Nahrung eine definitive Finsternis der Sonne zu verhindern (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 167). Auf die schon wiederholt kommentierte Nähe von Feuer und Sonne muss an dieser Stelle nicht noch einmal detaillierter eingegangen werden. Einige Brintons *Myths of the New World* entnommene Stichpunkte (S. 146ff.) mögen genügen: 1) Das Ernähren der Sonne durch Blut und Herzen stellte, letztlich ausgerichtet auf Unsterblichkeit und Perpetuation, die zentrale Bestimmung der Opferung dar. 2) Oftmals nannte man die Sonne auch einfach nur 'das Feuer' (oder das 'Große Feuer'). 3) "Ihr Feuer brennt ewig" war der Ausdruck für göttliche Unsterblichkeit unter den Algonkin. Inwieweit Opferung, *hoguera* und Sonne ein kosmogonisches Thema bilden, wird aufzunehmen sein.

²⁷²⁷ Das Adjektiv "mejor" wird umso mehr betont, als eine erste Version schlichter lautete: "A sus vírgenes despeñaban" (VL, PCEC, I, S. 181).

²⁷²⁸ Chichén Itzá heißt wörtlich 'Brunnenmund der Itzas' (vgl. z.B. Cordan, *Buch des Rates*, S. 212).

²⁷²⁹ Auch hinsichtlich des Opferbrunnens kann ein intratextueller Rahmen rekonstruiert werden, an dem abzulesen ist, wie indigene Themen, vermittelt über entsprechende Publikationen und offensichtlich zunächst in Prosaform verfasst (hier: Notizen), in Martí's Lyrik aufgenommen wurden (die *Versos libres* wurden auf 1878 und 1882 datiert; OCEN, XVI, S. 127). Als Prätext kommen zunächst die "Apuntes para las conferencias sobre América" in Frage, denn schon 1879 manifestierte sich Martí's Interesse am heiligen Brunnen: "Pero soberbia y vengadora acaba de erguirse, allá del fondo de intrincada selva, la estatua de Chac-Mool, y el pozo de los sabios de Chitchen, y las pinturas murales de Uxmal [...]" (OCEC, VI, S. 90; vgl. auch "Apuntes para los debates sobre "El idealismo y el realismo en el arte" (wahrscheinlich März 1879, OCEN, XIX, S. 420). 2) Mit "Antigüedades mexicanas" folgt ein im Juni 1883 publizierter Artikel, der direkt auf die *Anales del Museo de México* (vgl. Teil IV, Anm. 1243) zurückgeht: "[...] en los tiempos en que las vírgenes de Chichén se arrojaban alegremente, al compás de las plegarias de los sacerdotes, al pozo sacro cuya boca mortal escondían humos aromáticos [...]" (OCEN, VIII, S. 327 [Herv. S.G.]). 3) "Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", in welchem 1884 der *altar de la cruz* von Palenque sowie die Stätte von Chichén Itzá behandelt werden: "Sobre cada cabeza un simbolo, sobre cada cuadro, su clave en letras de piedra. [...] Y cerca de estos palacios, el pozo sagrado, en donde al hondo cenote líquido se arrojaban por el brocal envuelto en *perfumados humos*, las víctimas que se ofrecían a las divinidades, en medio de las pálidas llamas de gomas olorosas y los oficios lánguidos de los Imenes" (in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 11 [Herv. S.G.]). 4) "Las ruinas indias" aus dem Jahre 1889: "[...] los secretos del pueblo que construyó [...] el pozo de los sacrificios, lleno en lo hondo de una como piedra blanca, que acaso es la ceniza endurecida de los cuerpos de las vírgenes hermosas, que morían en ofrenda a su dios, sonriendo y cantando, como morían por el dios hebreo en el circo de Roma las vírgenes cristianas, como moría por el dios egipcio, coronada de flores y seguida del pueblo, la virgen más bella, sacrificada al agua del río Nilo" (OCEN, XVIII, S. 389; siehe auch "Las ruinas indias", 1889, OCEN, XVIII, S. 382). 5) "Sed de belleza" enthält – ähnlich 'universell' strukturiert – diese Themen eher nur andeutungsweise; andeutungsweise erscheint auch Venus: "[...] Tal desde el vasto azul, sobre la tierra, / Cual si de *alma de virgen* la sombra / *Humanidad* sangrienta *perfumase*, / Su luz benigna las estrellas vierten / Esposas del silencio! — y de las flores / Tal el *aroma* vago se levanta. / [...] El cráneo augusto dadme donde ardieron / El *universo* Hamlet y la furia / Tempestuosa del moro: — la manceba / India que a orillas del ameno río / Que del viejo Chichén los muros baña / A la sombra de un plátano pomposo / Y sus propios cabellos, el esbelto / Cuerpo bruñido y nitido enjugaba. / Dadme mi cielo azul... dadme la pura / Alma de mármol que al soberbio Louvre / Dio, cual su espuma y flor, Milo famosa" (VL, PCEC, I, S. 86 [Herv. S.G.]).

²⁷³⁰ Im Zusammenhang mit dem den indigenen Göttern geweihten und in der Regel aus *copal(li)* erzeugten Weihrauch sowie den exzessiv eingesetzten Blumendüften fallen wiederholt Begriffe wie *olor*, *fragrancia* und *perfume* (vgl. dazu Robelo, *Diccionario*, S. 444; Márquez, "Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 3ª [1883], S. 80). Während in "Yo sacaré" die geopfertenen Seelen-Blumen diesen Duft erzeugen, stand in "Musa traviesa" die Seele an der Stelle des Duftharzes.

²⁷³¹ Diese Wendung erinnert deutlich an eine allgemeiner formulierte Sentenz aus dem Jahre 1881: "Las almas humanas son como las flores; se abren, y perfuman todo en torno suyo; al más ligero soplo de la dicha" ("Cuaderno de apuntes 5", OCEN, XXI, S. 160).

Die Nahrung erhält die Sonne; die Gekreuzigten kompensieren die Kreuzigenden; die Guten gewährleisten das Equilibrium; die Opferung ist das Gute:

Tal a la vida echa el Creador los buenos:
 A perfumar:²⁷³³ a equilibrar:²⁷³⁴ ea! clave
 El tigre bien sus garras²⁷³⁵ en mis hombros.²⁷³⁶
 Los viles a nutrirse:²⁷³⁷ los honrados
 A que se nutran los demás en ellos.—
 Para el misterio de la Cruz,²⁷³⁸ no a un viejo

²⁷³² "Entre las cosas que le ofrecían al dios había abundantes y hermosas flores de suave olor, y cañas de humo en manojos de veinte que producían una gran humareda", heißt es offensichtlich im Rückgriff auf Sahagún im *Diccionario* von Robelo zu einer der Sonne geltenden Opferzeremonie (S. 76). Sowohl die *flores* als auch die *suavidad* würden im Kontext der Opferungsthematik ferner mit der von Chavero angebrachten 'Jenseits'-Erwartung kongruieren, wenn die Geopferten von der Sonne oder der "casa del sol" empfangen würden und sich ewiglich an 'niemals verwelkenden Blumen' einer "gran suavidad" ergötzen könnten (vgl. "Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 20). (Auch) über "corazón" und "sangre" schwingt in der Rose das Rote mit und die dabei nochmals entstehende Verbindung Rot und Schwarz (Tod?) fiel, wenn dabei auch negativ konnotiert, schon für "Flores del cielo" der *Versos libres* auf: [...] su negra / Cabeza, y boca roja y sonriente!" (vgl. Anm. 2128 u. S. 2234).

²⁷³³ Vgl. auch: "Bueno es sufrir: cuando en el lado izquierdo / Del seno roto arder se siente un cáncer, / Sobre la llaga ardiente, un perfumado / Lirio blanco y azul sus hojas (alas) abre" ("Cuaderno de apuntes 6" [1881] *OCEN*, XXI, S. 187 [Herv. S.G.]).

²⁷³⁴ Auch eine Verbindung zu den von Aristides Rojas besprochenen indigenen Konzeptionen kann hier geltend gemacht werden, wenn etwa Hurakan in den *Estudios indígenas* wie folgt interpretiert wird: "[...] es la fuerza, el poder creador restableciendo el equilibrio perdido en la naturaleza material" (S. 76; siehe auch ebd., S. 44, und Vitier, "Una fuente venezolana", S. 157 u. 166). So unterliegt das Prinzip des Equilibriums bzw. der Harmonie – Grundpfeiler der krausistischen Pyramide – nicht nur Martí's Konzeption des *Universums*; es konnte in einem weiteren Rahmen auch für den Storb-und-Werde-Verlauf der altmexikanischen Kosmogonien sowie – dies nun wiederum im Kontext der *Estudios indígenas* – *Vinai-Huaina: el eternamente joven* der Quechuas angemeldet werden: "He aquí la naturaleza tropical siempre armoniosa, siempre fecunda, poblada de cantos y de colores. [...] como eterna imagen del Autor del Universo. He aquí la sabia que no se extingue, la naturaleza que se renueva sin cesar, la armonía inagotable" (S. 76-77). Das Prinzip eines universellen Gleichgewichts ist also nicht nur Martí's Denken inhärent; es wurde auch als Gestaltungsfaktor indigener Systeme erkannt.

²⁷³⁵ Die regelmäßig in Martí's Lyrik präsenten *garras* spielten neben den *alas* im indigenen Themenbereich ohnehin eine zentrale Rolle: Die Hände des Todesgottes Mictlantecuhtli wiesen in den Kodizes *garras* auf; Klauen oder Krallen gehörten zu den Zeichen der Todesfigur Coatlicue; die *garras de águila* zählten zu den typischen Merkmalen der Sonne und fielen schon im Rahmen der Stätte von Xochicalco auf. Zur indigenen Kunst hatte Martí selbst resümiert: "No hay jarra de los indios de Puebla [...] que no ostente, ya en barro rojo, ya en blanco, ramazones, raros caprichos, *garras* y *alas*, nubes y soles, trazados con líneas negras" ("Arte aborigen", *OCEN*, VIII, S. 330 [Herv. S.G.]). Der von Martí in "Hervor de espíritu" gewählte Ausdruck "desgarrado el pecho / Con el ala enclavada moriría" (*VV, PCEC*, II, S. 164) wird selbstverständlich auch evoziert. Ein weiterer intratextueller Bezug bietet sich an: In jenem den "altar de la Cruz" von Palenque beschreibenden Passus wendet sich Martí im Zusammenhang mit dem "ara misteriosa", der "cola de ave del paraíso", der "sarta que piedras preciosas" und "trozos de obsidiana" dem Quetzal zu: "En la cabeza de la cruz tiene las *garras bien* puestas un ave de plumaje complicado y cabeza fantástica, pero que por la única pluma de su larga cola, su *grifoso* plumerío, su corona de suntuosos ornamentos, su colérico alarde, su prominente puesto sobre la cruz, es sin duda el ave de la patria, el símbolo de la nación, el quetzal ofendido [...]. Parece que quiere apaciguar la ira del ave magna el poderoso sacerdote, cuya categoría de su tamaño se desprende, y su carácter religioso de la modestia de su vestido y alta mitra [...] un delantal, el de los sacrificios acaso, le cubre el pecho: una hilera de cuentas [...] le cae por medio de la espalda, y con las manos tendidas presenta al quetzal iracundo un pájaro, símbolo acaso de un pueblo rival castigado, un pájaro con las entrañas palpitantes. [...] Otro altar más pequeño hay semejante a este, solo que en ese en vez de *cruz* hay un *sol*" ("Antigüedades de Centroamérica en el Museo de Washington", in: *Anuario del CEM* 8 [1985], S. 10 [Herv. S.G.]). *Garras*, die Sonne und das Kreuz waren zentrale Komponenten der berühmten *Piedra del Sol* sowie des *nahui óllin*.

²⁷³⁶ Neben dem Bezug zu Elementen des Xochicalco-Komplexes wie "intestinos", "alas"/Adler, "abro el pecho", "noche"/"sol" und "Universo" (vgl. V, 9.) wäre hier als Variante auch das Poem "En torno al mármol rojo" zu nennen, welches ferner den Vergleich mit dem an den Mythos des Prometheus geknüpften Geier (*buitre*) herausfordert, zumal Martí auf diesen wiederholt rekurrierte: "Oh! Mucho halcón del cielo azul ha vuelto / Con un jirón de mi alma entre sus garras" (vgl. dazu Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 34). Der amerikanische Falke galt als Botentier, etwa des Hurakan, dem 'Herz des Himmels', wie Cordan für Falke=*uác* angibt (*Buch des Rates*, S. 205), und ist auch für Peru als wichtige Symbolfigur und Sonnentier belegt. *Tlatli*=*falcon* ist ferner in Brintons *ANP* präsent (S. 139); Robelo, *Diccionario*, S. 618: *tlotli*: Falke/Sperber. Prometheus tauchte ebenso wie die Titanen, Herakles oder die Vestalinnen als Vergleichswert in der Altmexikanistik auf (siehe etwa ebd., S. 794).

²⁷³⁷ Das *Popol Vuh* gibt wieder, dass die Stämme nach einer Opferung über die Geopferten zu sagen pflegten, 'der Jaguar' – auch als Tiger zu übersetzen – 'habe sie gefressen' (vgl. Cordan, *Buch des Rates*, S. 128). Die Opferer hießen mehrheitlich *balam*, deuten also auf den Jaguar bzw. den Tiger (zum Begriff *balam* vgl. auch Teil IV, Anm. 1436).

²⁷³⁸ Eine Reproduktion des Kreuzes von Palenque wurde auch in den *Anales del Museo* veröffentlicht (t. II, [1880-82], S. 198). Kommentare zu den präkolumbischen Kreuzen und der Zahl Vier durchziehen zahlreiche Artikel dieser Zeitschrift. Nochmals zu nennen wären an dieser Stelle etwa: insbesondere das *nahui óllin* und Quetzalcóatl-Venus (die zudem vorzugsweise für das transformierte Herz steht), Naxciti-Quetzalcóatl 'der vier Weltecken', Tlaloc (Chavero), die kosmogonischen Zeitalter, das Kalendersystem, die Jahreszeiten, die Elemente, die *Piedra del Sol*, Teotihuacán, das in Form eines Andreas-Kreuzes angelegte Tenochtitlán. "Y en verdad que el número cuatro para los mexicanos era cabalístico y misterioso", hatte Orozco y Berra festgehalten ("El Cuauhxicalli de Tizoc", ebd., t. I, S. 26; vgl. ebenso "Códice Mendocino", ebd., S. 298-299). Chavero gibt vier Fastentage und vier Opfer zu Ehren der Sonne an (vgl. *Ensayo arqueológico*, S. 13; vgl. auch Mendoza, "Las pirámides de Teotihuacan", *Anales*, t. I, S. 193-194). Insbesondere

Pergamino teológico se baja:
Bájese al corazón de un virtuoso.

Die Negation des epistemologischen Wertes einer offiziellen (christlichen?) Theologie und ihrer alten, verstaubten Papiere für das Kreuzmysterium sowie ihr Ersetzen durch die (wahre) Nähe zu einem tugendhaften Herzen, geht einher mit der Affirmation des Opferungsvorgangs. Das sich opfernde Herz – im indigenen Denken ebenso wie das Kreuz (auch) Symbol des Lebens – eines Guten enthält (bereits) das Mysterium des Kreuzes.²⁷³⁹

Padece mucho un cirio que ilumina:
Sonríe, como virgen que se muere,
La flor cuando la siegan de su tallo!

Das Blut und ein blutgefärbtes Gesicht münden abermals in das Bild der Rose:

[...] con sangre de sus mismas
Heridas, tiñe el miserable rostro,²⁷⁴⁰
Y emprende a andar, como una calavera
Cubierta, por piedad, de hojas de rosa!²⁷⁴¹

Der Schädel (ebenso "cráneo") evoziert erneut das Knochentema und damit ein Motiv, welches ähnlich wie die Blume gleichermaßen auf 'Tod' wie auf den Bereich des 'Weiterlebens' und daher auch das Konzept der *guerra florida* weist.²⁷⁴² Und abermals wird Gleichgewicht erzeugt, indem der "calavera" eine zum ('klassischen') Tod in antithetischer Beziehung stehende Bewegung positiv

die Universalität des Kreuzsymbols wurde wiederholt und mit den theoretischen Formulierungen Martí verglichbar hervorgehoben. Schon die erste Phase der Ausgrabungen in Teotihuacán "ha puesto de manifiesto que hay un pozo y sus cruceros [...]."

²⁷³⁹ Dies ist auch impliziert, so wäre geradezu mit Selbstverständlichkeit zu ergänzen, wenn im Zeichen der Zahl Vier und anlässlich der Erhaltung des Feuers – ewig und neu – altmexikanische Opferungsriten praktiziert wurden (vgl. Orozco, "Dedicación del Templo Mayor de México", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 61; ders., "Códice Mendocino", ebd., S. 307). Auch im alten Mexiko starb man am und durch das Kreuz.

²⁷⁴⁰ Wie bereits angemerkt, war es im weiteren Rahmen der im alten Mexiko vollzogenen Opferungen oder Göttergaben Sitte, eigenes, d.h. das durch absichtlich zugefügte *Wunden* gleichsam 'abgezapfte' Blut zu spenden bzw. zu opfern (vgl. Anm. 2447 u. 2617). Der noch zu erwähnende Halbgott Nanaoatzin, ein weiterer 'Ernährer' und *crucifixo*, "ofrecía bolas de heno y espinas de maguey, y ensangrentábalas con su misma sangre [...]" (Robelo, nach Sahagún, *Diccionario*, S. 113). "[...] se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas del maguey [...], y también se ensangrentaban los rostros" gibt der Kleriker wieder (ebd., S. 784 [Herv. S.G.]). Die mit Dornen praktizierte 'Blutopferung' wurde auch von Aristides Rojas erwähnt (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 83). Für den Quiché-Bereich ist die 'Blutspende' durch das *Popol Vuh* belegt (vgl. *Buch des Rates*, S. 155). Nach einer solchen Zeremonie begaben sich die Priester in ein Wasserbecken, um dort eine etwas andere Art von 'Blutbad' zu vollziehen. Dieses treffend als *ezapan* bezeichnete Becken – "eztli, sangre; atl, agua; pan, en: 'En el agua de sangre.'" – war aufgrund der an den Körpern der Gottesdiener zugefügten Wunden rot gefärbt (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 175). Denn nach der Rezitation einer feierlichen Formel stiegen die Priester in das Bad und ahmten Wasservögel nach, so die "garzotas blancas" und die "garzas". Im Anschluss vollzog man die Opferung von Herzen (auch dieses Ritual wurde von Sahagún festgehalten; vgl. ebd., S. 785-786). Und vor diesem Hintergrund mag nachvollziehbar werden, warum José Martí den Reiher mit einem 'Blutbad' assoziiert: "Garza, la de blanca pluma, / Ave, la de rojos pies. / Así es la vida —la corona espuma / La baña sangre: así es!" ("Cuaderno de apuntes 6", 1881, *OCEAN*, XXI, S. 181). Der Reiher (oder die *garza blanca*) war zudem ein recht übliches Motiv in altmexikanischen Kulturen (vgl. z.B. *Anales del Museo*, t. I, S. 175; Brinton, *ANP*, S. 29; Robelo, *Diccionario*, S. 24; *Anales de Cuauhtitlan*, S. 12 u. 27). Der sagenumwobene Herkunftsort der Azteken Aztlan wurde u.a. auf Aztlatl="garza blanca" zurückgeführt (ebd., S. 29). Die von Martí adaptierte "pluma de garza" konnte bereits als Anlehnung an das *Popol Vuh* bestimmt werden (vgl. Teil IV, Anm. 1567).

²⁷⁴¹ VL, I, S. 171-172 (Herv. S.G.).

²⁷⁴² Der Symbolik des Skeletts bzw. Schädels hatte Acosta ("Simbolismo náhuatl", S. 34-35) folgende Auszüge zugeordnet: "Sierva es la Muerte: sierva del callado / Señor de toda vida: salvadora / Oculta de los hombres! [...]" ("Flor de hielo" [Herv. S.G.]) – "mi paje es un esqueleto" (VS) – "el verso mío puede, cual paje amable [...]" ("Poética"). In "Era Sol" ist es die Kombination von Motiven wie Stern, Feuer, Adler, Schädel und Sonne, welche auf das indigene Symbolsystem verweist (vgl. auch Acosta, S. 32 u. 36). Ferner ist die in "Musa traviesa" von der Vorstellung von Perpetuation und Wiedergeburt durchwirkte, Leben und Tod in einem Bild zusammenfassende Knochensemantik – "¡Héte aquí, hueso pálido, / Vivo y durable!" – (IS, *PCEC*, I, S. 24-28 [Herv. S.G.]) nochmals anzuführen, zumal dem Sonnen- und Opferungskomplex eigene Motive wie "sol", "indio plumaje", "magno Templo", "viajero del cielo", "rasgarse el [...] pecho", "vaciar su sangre", "águilas", "alas", "combate" und "surgir" oder "ascienden" als deutliche *palabras signos* fungierten und über eine Textur interkultureller Bezüge in die Konzeption des Universums mündeten. Eine Komposition wie "Astro puro" ließ eine deutliche Perspektivierung auf den astronomischen Lebenszyklus der Venus erkennen; andererseits thematisierte auch sie die Komponente von Sterben–Wiedergeburt über das Motiv der "huesos". Eine indigene Konzeption wie *óllin* meinte hier die ewigliche Aufeinanderfolge von Tod und Geburt, Sterben und Leben: "[...] un muerto, que al calor de un astro puro, / De paso por la tierra, como un manto / De oro sintió sobre sus huesos tibios / El polvo de la tumba al sol radiante / Resucitó gozoso, vivió un día, / Y se volvió a morir" (vgl. Motivkomplex 7).

zugeordnet wird: "emprende a andar".²⁷⁴³ Tod und Gehen, also Leben, Dynamik (Herz...) schließen sich nicht aus. Gleich viermal enthält die Komposition das Element *flor* ("florido", "rosa suave", "la flor", "hojas de rosa") und kulminiert dadurch gleich nochmals im Sieg über den Tod.²⁷⁴⁴ Hier herrscht keine Dualität von Leben und Tod, sondern 'lebende Synthese'. Der Tod (der 'Sterbenden') wird überwunden, nicht durch das Leben, sondern das Leben *danach*.²⁷⁴⁵ Aus dem Tod geht das Leben *hervor*, es 'floriert'.

Wie angemerkt, kommt hier auch das martianische Thema der (eigenen) Selbst(auf)opferung für die Menschheit zum Tragen.²⁷⁴⁶ Schon die Kombination der Elemente "sol", "corazón", "sangre", "fuego", "tigre" und "perro" ist jedoch eindeutig indianischen Ursprungs. Der Tiger, auch als Erdfigur erkennbar²⁷⁴⁷, ist wie dargelegt ein zentrales Motiv des Opfer- und Sonnenkomplexes. Der Hund, generell in den Bereich von Tod und Wiedergeburt eingebunden, wird als Zeichen dieses Komplexes (u.a.) mit dem *árbol del mundo* und dadurch mit Unsterblichkeit sowie Perpetuation assoziiert. Auffallend in diesem symbolischen System²⁷⁴⁸ ist auch die Eule – geradezu das Äquivalent des Hundes. Hunahau (Ah Puch), Gott des Todes der Mayas und entweder als Totenschädel oder als mit Schädeln und gekreuzten Knochen²⁷⁴⁹ bestücktes Skelett dargestellt, nahm auf der Erde menschliche Gestalt an und starb, um die Menschen zu erlösen (ein weiterer Gekreuzigter). Seine Boten sind die Eulen, sein Symboltier ist der Hund.²⁷⁵⁰ In peruanischen und mexikanischen Gräbern fand man den Toten beigegebene Hunde, von denen offensichtlich angenommen wurde, sie begleiten diese nicht nur im Leben, sondern auch auf der Reise in den 'mikteischen' Bereich der Verstorbenen.²⁷⁵¹ Diese Hunde²⁷⁵² wurden vor den an den Toten vollzogenen Zeremonien getötet bzw. geopfert²⁷⁵³ – "Besale el perro al matador la mano!" Auf den Wegen nach Mictlan nun erfüllen sowohl der Hund als auch der Tiger ihre Funktion: Letzterer 'isst', wie bereits erläutert, das Herz des 'Wanderers'; der Hund geleitet ihn durch einen Fluss. Dieser Hund nun, und damit betreten wir nochmals die Ebene des Astralgeschehens, wurde wiederum mit Quetzalcóatl assoziiert. Wie im Hinblick auf "Yugo y estrella" näher kommentiert werden konnte, besetzte man schon allein durch die über die *Anales de Cuauhtitlan* tradierten Legenden Quetzalcóatl-Venus zudem auch mit dem Tod.²⁷⁵⁴ Der Quetzalcóatl-Stern leuchtet und tötet.

²⁷⁴³ Noch einmal möchte ich "¿Como me has de querer?..." hinzuziehen, denn nicht nur die Struktur, sondern auch die Bewegung ist dem Vers "Y emprende a andar, como una calavera" sehr ähnlich: "Y me alzaré, como cadáver indio".

²⁷⁴⁴ Letzteres in diesem Zusammenhang auch bei Acosta, "Simbolismo náhuatl", S. 36.

²⁷⁴⁵ Martíns Schreiben fügt sich hier in einen Kosmos ein, in dem es eine grundsätzliche Dualität von Leben und Tod nicht gab.

²⁷⁴⁶ Es ist jedoch unzureichend, die Verse *nur* darauf zu beziehen. Hier greift vielmehr und nochmals die im martianischen Kosmos des *Versus uni* so zentrale Analogie.

²⁷⁴⁷ Hinzugefügt sei, dass im Rahmen der mit den Elementen einhergehenden Überlieferungen der *Soles* oder Zeitalter Autoren wie etwa Gama nicht fehlten, welche die Epoche *nahui ocelotl*, 'Vier Tiger', mit der *Sol de tierra* identifizierten (Chavero, "Segundo estudio", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 379-380, 382 u. 385).

²⁷⁴⁸ Wie sehr diese Symbole in den altmexikanischen Alltag eingebunden waren, verdeutlicht das auch von Martí angesprochene Kalendersystem, wenn dem 'Monat 20' Zeichen wie Schlange, Tod, Hirsch, Hund, Tiger, Adler, 'Bewegung der Sonne' oder Blume entsprachen (weitere Beispiele u.a. in Granados y Gálvez, *Tardes Americanas*, S. 62-63).

²⁷⁴⁹ Blut war es, das die im Toten- oder Erdreich Mictlan von Quetzalcóatl bzw. seinem Double Xolotl entwendeten Knochen der Toten belebte und so die neuen Menschen entstehen ließ. Wenn nach Brinton "that which is within the bone" 'Seele' bedeuten konnte, ist dies leicht auf die Opferschädel zu beziehen (vgl. *MNW*, S. 254 u. 276).

²⁷⁵⁰ Bellinger, *Lexikon der Mythologie*, S. 199. Sein aztekisches Äquivalent ist der ebenfalls skelettartig auftretende, mit Totenschädel und Krallen ausgestaffierte Mictlantecuhtli (sowie sein weibliches Pendant), zu dessen Zeichen wiederum Eule und Fledermaus zählten, Letzteres ein Lebewesen, welches – ähnlich wie die Eule – als Bewohner von Xibalbá des *Popol Vuh* für Tod und Wiedergeburt stand.

²⁷⁵¹ Vgl. Brinton, *MNW*, S. 256 u. S. 144-145; Robelo, *Diccionario*, S. 492.

²⁷⁵² Weiteres zum Hund, der etwa in Peru auch als Bezeichnung für Priester diente, in Brinton, *MNW*, S. 143ff., 245 u. 266; Robelo, *Diccionario*, S. 174. Die Symbolik des Hundes ist dem 'Todes'-Thema ebenso inhärent wie die Schlange, der Edelstein/das Herz, der Berg, das Krokodil, das Papier sowie die Idee der Reise.

²⁷⁵³ "En esta ceremonia era indispensable sacrificar un perro: éste era el que pasaba el espíritu de su amo, cuando llegaba á las riberas de un gran río" (Mendoza, "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 349). Mit "perro" und "corazón" sind also in "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" zudem gleich zwei der maßgeblichen Totengaben präsent. Wie Mendoza angibt, wurden im Rahmen der Einäscherung der für Mictlan Bestimmten sowohl der Hund als auch das 'Herz', die *piedra preciosa*, den "flamas de la hoguera" übergeben (vgl. ebd.).

²⁷⁵⁴ Denn dem Astraleinfluss des Morgensterns wurde nicht nur der 'Tod' anderer Sterne zugeschrieben, sondern auch der

Andererseits ergibt sich eine Annäherung an das Totenreich, wenn sich die Azteken nun Venus auch als Hund vorstellten, der die untergehende Sonne sowie die Seelen Verstorbener in und durch die 'Unterwelt' (oder besser: untere Welt) Mictlan leitet.²⁷⁵⁵ In dieser Funktion galt er als Xolotl.²⁷⁵⁶ Xolotl bedeutet nun nicht nur Zwilling, sondern auch Hund.²⁷⁵⁷ Das Double Quetzalcóatl wird hundsköpfig dargestellt, und als die Sonne 'in die Erde' begleitender Abendstern, gilt er als Manifestation oder 'Zwilling' Quetzalcóatl. Mit dem "perro" ist in "Yo sacaré" also auch Quetzalcóatl und damit der Abendstern, d.h. die Venus angesprochen. Geradezu erstaunlich ist jedoch, dass in von Chavero kommentierten Darstellungen des Kalendersystems Quetzalcóatl in seiner Funktion als Abendstern mit dem Zeichen *miquiztli=calavera* versehen wurde.²⁷⁵⁸ "Y emprende a andar, como una calavera" mag also astralmythologisch den Lauf der Venus einfangen, die beim 'Tod' der Sonne (ihrem 'Biss in die Erde') abends erscheint und stets wiedergeboren wird, wiederaufersteht, wieder aufsteht.

Ebenso wie der Hund in den Komplex von Tod und Geburt eingebunden – ein Element wie "nutrirse de mi sangre" verschlüsselt in "Yo sacaré" gleich nochmals die Todes- bzw. Stirb-und-Werde-Thematik –, galt die *lechuza* unter den Azteken, Quichés, Mayas und auch in Peru als dem Gott des Todes zu eigen. "The Owl" was one of the names of the Mexican Pluto, whose realm was in the north [...].²⁷⁵⁹ Der mexikanische Pluto der Azteken, *tecolótl*, heißt 'Nachteule'.²⁷⁶⁰ Als Gegenstück der Eule²⁷⁶¹, Hüterin der Dunkelheit und des Todes, galt der Quetzal.²⁷⁶² Im Kalendersystem erscheinen hier neben Venus Sonne und Mond.²⁷⁶³ Im *Popol Vuh* treten zudem die Boten von Xibalbá – Unterwelt oder Schattenreich sowie Äquivalent des aztekischen Ortes der (oder einer Sorte von) Toten Mictlan – bzw. der dortigen Herren Einstod und Siebentod wiederholt als Eulen auf.²⁷⁶⁴ Solche Boten sprach auch Mendieta an: "Creían en aves nocturnas, especialmente en el buho" – *tecolotl* – "y en los mochuelos y lechuzas y otras semejantes aves. Sobre la casa que se asentaban y cantaban, decían era señal que presto había de morir alguno de ella."²⁷⁶⁵ Ganz ähnlich werden *tecolotl* und *lechuza* bei Sahagún besprochen.²⁷⁶⁶ Im *Memorial de Solola*²⁷⁶⁷ wird von der Prophezeiung einer Eule berichtet: 'Ihr werdet sterben'.²⁷⁶⁸ Dieser Hintergrund verleiht einer der markantesten Szenen des *Popol Vuh* ihren Sinn, wenn

von Menschen (vgl. *Anales de Cuauhtitlan*, S. 22).

²⁷⁵⁵ Der Hund fiel zudem bereits für "Contra el verso retórico" auf (vgl. Motivkomplex 12).

²⁷⁵⁶ Acosta hatte in seiner Besprechung einiger Teilbereiche von "Yo sacaré" die Kombination von Hund und Tiger zwar knapp, jedoch ganz konkret zugeordnet: "La aparición del perro junto al tigre, y la asimilación del poeta al primero, nos hace pensar nuevamente en Xolótl, la crisálida del futuro astro renaciente" ("Simbolismo náhuatl", S. 39; siehe auch S. 33, 35 u. 41).

²⁷⁵⁷ Vgl. etwa Robelo, *Diccionario*, S. 370 (Chavero); Chavero, "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª (1882), S. 15 u. 26.

²⁷⁵⁸ Vgl. "La Piedra del Sol", ebd., S. 14 u. 15. Die Verbindung von Quetzalcóatl-Venus und Schädelzeichen konnte schon für "Aguila blanca" geltend gemacht werden.

²⁷⁵⁹ Brinton, *MNW*, S. 110. Oft wird in indigenen Traditionen auch von 'Wegen' oder 'Stationen' der Seelen berichtet, welche diese nach dem körperlichen Tod zurücklegen: "The same tribe [hier: Chipeways] called the bridge which they said the souls of the departed must cross to arrive at the land of spirits, the 'Owl Bridge'" (ebd.). Wie in zahlreichen anderen, hatten aztekischen Überlieferungen zufolge die Seelen ein Wasser zu überqueren, das von einem grünen Drachen und einem Hund bewacht wurde (vgl. *MNW*, S. 265-266; ähnlich Mendoza). Zur Eule siehe auch Robelo, *Diccionario*, S. 646.

²⁷⁶⁰ Vgl. *MNW*, S. 110. In den *Anales de Cuauhtitlan* (S. 69) wird angemerkt: *Tecolotzin*: "reverencial de *tecolotl*, buho."

²⁷⁶¹ Auch in einem Gedicht wie "En mi paso ligero..." wird die Eule *buhó* als Todessymbol eingesetzt, was eine Regeneration oder 'Wiedergeburt' nicht ausschließt (vgl. VL, "Apéndice I", *PCEC*, I, S. 210 u. 221).

²⁷⁶² Womit wiederum die Figur Quetzalcóatl evoziert wird.

²⁷⁶³ Chavero hatte die Eule zudem als Zeichen des Mondlaufs, *Ollinemeztli*, herausgearbeitet: "[...] dos buhos que semejaban en su posición la cruz del *Nahui Ollin* [...]" ("La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 13-14).

²⁷⁶⁴ Vgl. Cordan, *Buch des Rates*, Kap. "Die Unterwelt", S. 57. Im fünften Kapitel begeben sich die Eulenboten nach Carcháh, gelegen in einem von den Mexikanern *Tecolotlan*=Eulenland genannten Gebiet.

²⁷⁶⁵ Zitiert nach Robelo, *Diccionario*, S. 465.

²⁷⁶⁶ "[...] el grito de la lechuza lo tomaban los indios por mal agüero, [...] si chirreaba dos ó tres veces sobre el techo [...], y si en ella había algún enfermo, tenían por seguro que iba á morir, pues consideraban á la lechuza como mensajera de *Mictlantecutli*, el dios señor de la mansión de los muertos [...]" (ebd., S. 469). Bustamante und Robelo führen ein in Mexiko entstandenes, hispanisches Sprichwort an: "El tecolote canta / Y el indio muere" (ebd. S. 469).

²⁷⁶⁷ *Anales de los Cakchiqueles; Annals of the Kakchiquels* 1885, Ed. Brinton.

²⁷⁶⁸ In den *Anales de Cuauhtitlan* entspricht *Tlacatecolotl* (*tlacatl=hombre, tecolotl=buho*, Eulenmensch) dem Gott der

nach der Aufführung des Eulentanzes nicht nur Menschen, sondern auch einem *Hund* die Brust geöffnet wird.²⁷⁶⁹ Die *matadores* sind in diesem Fall Hunahpú und Ixbalanqué – Sonne und Tiger.²⁷⁷⁰

Alle zentralen, (auch) in den Komplex von Mictlan oder dem Xibalbá des *Popol Vuh* eingebundenen Motive wie "calavera"/"cráneo", "corazón", "tigre", "perro" und "lechuza" sind in dieser Komposition Martís präsent. Die Eule fügt sich dabei nahtlos in die Semantik von Hund und "matador" ein. Doch damit nicht genug: Weitere mit diesem Übergangsbereich von 'Tod' und Leben verbundene Motive sind in "Yo sacaré" impliziert: So fällt im Rahmen der Solar- und Erdmotivik das Substantiv 'Sonne' und das Verb *caer*. In einer an astronomischen Phänomenen orientierten Interpretation wie der von Chavero (und um hier nochmals dem Prinzip des *óllin* und dem der Solar-Transformation zu folgen) wird der 'Herr von Mictlan' als Aspekt der Sonne verhandelt, welche sich tagsüber als *Tonatiuh* und des nächstens als Mictlantecuhtli manifestiert, um, eingekehrt in die Erde, das Land der Toten zu erleuchten.²⁷⁷¹ Im Augenblick ihres Untergehens am Horizont und ihres Eintauchens in die Erde, so Chavero, verwandelt sich die Sonne in Tzontémoc, "El que cae de cabeza"²⁷⁷², um dann als Mictlantecuhtli weiterzustrahlen, "á alumbrar á los muertos".²⁷⁷³ Diese dreigestaltige Sonne wird in ihrer Manifestation als *Tonatiuh* in der berühmten und von Chavero eingehend besprochenen *Piedra del sol*²⁷⁷⁴ durch "dos garras de águila" repräsentiert.²⁷⁷⁵ "Ala" vs. "garra aguda" – "a su mordida en tierra"²⁷⁷⁶ / Caigan desechas mis ardientes alas!"²⁷⁷⁷ – so die Spiegelung dieses 'Sonnenlaufes' bei Martí, die

Chichimeken (Mendoza/Sánchez Solís), von Chimalpopoca wiedergegeben als Dämon (S. 12 u. 13). Die Chichimeken heißen wörtlich wohl 'Hundeleute' (MNW, S. 146).

²⁷⁶⁹ Nur der Tod stirbt dabei, so müsste ergänzt werden.

²⁷⁷⁰ Diese Szene findet vor der Astralverwandlung zu Sonne und Mond der beiden Zwillinge statt.

²⁷⁷¹ Dies erinnert natürlich auch an die im Totenreich Xibalbá weilende Hunahpú-Sonne des *Popol Vuh*.

²⁷⁷² Oder "cabeza que cae" (nach Robelo, *Diccionario*, S. 703).

²⁷⁷³ Ebd., S. 267. Zur fallenden Tzontémoc-Sonne vgl. auch Chavero ebd., S. 703-705; ders., "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a (1882), S. 21; Mendoza, "Mitos de los nahoas", ebd., S. 35.

²⁷⁷⁴ Und noch einmal: Eine Reproduktion dieses Sonnensteins hatte Martí in New York regelmäßig vor Augen.

²⁷⁷⁵ Vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 705; so auch in Mendoza, "Mitos de los nahoas", t. III, entr. 1^a (1882), S. 35. Siehe ebenfalls Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 34-35. Wie eingangs angeführt wurde, bezeichnete man die Sonne auch mit dem Begriff *cuautlehuamitl*, "águila que tiene flechas de fuego", "al saludarlo todas las mañanas cuando aparecía en el oriente: ¡Águila de dardos de fuego!" (Robelo, *Diccionario*, S. 134). Diese Feuersemantik des Adlers scheint mir denn in "Yo sacaré" in den "ardientes alas" synthetisiert zu sein.

²⁷⁷⁶ Wobei der Ausdruck *morder el polvo* oder *la tierra* ja auch die Bedeutung von 'sterben' hat. Damit kann, den Ebenen des Gedichtes folgend, jenes als "mordida en tierra" erkennbare Fallen sowohl den Opfertod als auch den einstweiligen 'Tod', die Unsichtbarkeit der Sonne durch ihr Eintauchen in die Erde implizieren. Allein aus Gamas Identifizierung der Epoche 'Vier Tiger' als *Sol de tierra*, dem Prinzip der 'gefressenen Sonne' oder den Adler- und Tigersteinen deutet sich eine Parallele zwischen jener fallenden, in die Erde und den Bereich von Nacht und 'Tod' eindringenden Tzontémoc-Sonne und einer Art Tiger-Erd-Sonne an. Es macht daher zusätzlich Sinn, wenn dem *Erdungeheuer* – gegebenenfalls mit Adlerklauen und Tigerpranken ausgestattet – nachgesagt wurde, es verschlinge jeden Abend die Sonne (vgl. dazu etwa die Abbildungen Nr. 217 u. 211 in *Geheimnisvolles altex Mexiko*). Die Verwandlung des Gucumátz in zum Himmel aufsteigenden Adler einerseits, im Erdreich Xibalbá weilenden Jaguar-Tiger andererseits (*Popol Vuh*) erlaubt wiederum die Verbindung zu Quetzalcóatl-Venus und "perro", den Sonnenuntergang und die Reise in und durch die Erd- oder 'Unterwelt' Mictlan. Hier wären also mehrere Bereiche schematisch zusammenzulesen: 1) Der Tiger deutet auf Nacht, Dunkelheit und die 'Unterwelt' Mictlan (Erde), jedoch auch die Sonne und deren Untergang bzw. Unsichtbarkeit. Tagsüber ist die Sonne Adler; ihr Gegenstück ist der Tiger. 2) Die (dreigliedrige) Sonne 'fällt', taucht als Tzontémoc in die Erdoberfläche und scheint nachts in/unter der Erde als nächtliche Mictlan-Sonne; eine Variante bildet das Sonnengeschöpf Hunahpú des *Popol Vuh* während seiner 'Nachtfahrt' im Erd- und Totenreich. Kombiniert mit dem Prinzip des *óllin*, entsteht aus diesen mythologischen Bezügen der Nacht-Sonne-Tiger (als Pendant des Tag-Sonne-Adlers; über vs. in/unter der Erde). Die Adler-Sonne des Tages wird bei ihrem Untergang gefressen und wandelt sich zum Tiger, was in dieser Logik nur auf die Nacht-Sonne hinauslaufen kann. Abends geht der Tag-Sonne-Adler unter und wird so zum Nacht-Sonne-Tiger. Adler und Tiger sind Sonne; tags und nachts.

²⁷⁷⁷ Herv. S.G. Martí's Komposition befindet sich also schon durch die Motive "garra" und "ala" inmitten der dem *nahui óllin* immanenten Symbolik. Mehr noch: Selbst die *dientes* korrespondieren mit dem hier erläuterten Rahmen. So hatte im Verlauf der Diskussionen um den Sonnenstein José Fernando Ramírez, eine der frühen, um das *Museo Nacional* bemühten Persönlichkeiten, die horizontal dem Sonnenkreuz des *nahui óllin* eingelagerten Symbole als "dientes" interpretiert, wohingegen Gama und später Chavero die These von "garras" vertraten (ich folge hier Chavero, *Ensayo arqueológico*, S. 34, sowie der dem *Ensayo* beigefügten Abbildung der *Piedra del Sol*). Auch die Eule kommt nochmals ins mythologische Spiel, wenn Gama zu den dem Kalendersystem zugrundeliegenden und in der *Piedra* eingearbeiteten Figuren festgehalten hatte: "á los quales figuraban en él en unos feos vultos en forma de Águilas, ó Buhos" (zitiert nach Chavero, ebd.). Jene Figuren sind nach Chavero auf die Dualität von Oxomoco-Cipactli und den Sonnenkomplex einzugrenzen: Die erste Schöpfung war Cipactli, "atributo del Creador". "Es la luz, el sol considerado como luz [...] los primeros rayos [...] que rodeaban la tierra naciente [...]. Y como el sol es el astro que da la idea perfecta de la luz [...]" (ebd., S. 38-39 [Herv. S.G.]). In diesem Sinn ist Cipactli nicht nur Sonne und Licht, sondern auch *tierra*. Oxomoco hingegen, repräsentiert durch eine Eule, verweist auf die Nacht, die Dunkelheit und den Mond(-kalender) (ebd., S. 39ff.).

nebenbei auch Cuauhtémoc, den *águila que cae*, evoziert.²⁷⁷⁸ Als Variante dieses fallenden Tzontémoc, des nächtens in die Erdsonne transformiert, erscheint im mythologischen Netz der Tiger.²⁷⁷⁹ Denn ziehen wir den *Códice Vaticano* hinzu, ergibt sich für die Sonne just diese Doppelung Adler-Tiger mehr als deutlich, und Chavero konnte im Rahmen dieser symbolischen Varianten mit Blick auf die Sonnenopferung des *nahui óllin*-Festes protokollieren:

[...] por referencia á la solemnidad que al *Nahui Ollin* hacían los caballeros *cuauhtli* y *océlotl* aquí el dios toma la forma de un *océlotl*, tigre, con las cuatro garras de *cuauhtli*, águila; lo que recuerda la cabeza de tigre de Mitla. He hablado ya de un pequeño teponaxtlí²⁷⁸⁰, que por un lado tiene la imágen del sol, y por la otra parte un tigre y una águila entrelazados; [...] este teponaxtlí era uno de los instrumentos de aquella fiesta. El *cuauhtli-océlotl* de uno de los lados, representa al sol de aquella solemnidad, así como á las dos asociaciones militares que la celebraban: en el otro lado se ve en el centro al sol [...].²⁷⁸¹

Bedenkt man, dass die "ardientes alas", die in "Yo sacaré" dem Verb *caer* direkt zugeordnet sind, in der mythologischen Textur des Gedichts ohnehin auf den Sonnenkomplex verweisen, und verbindet man *caer* und "sol", so resultiert daraus eine 'fallende Sonne'²⁷⁸², die in die Erde eintaucht. Der Tiger verleibt sich das Licht des Adlers – der Tag-Sonne – und seiner "alas" ein, 'frisst' ihn gleichsam, wird zur Sonne, 'beißt' in die Erde: der Adler stirbt, es wird Nacht, das Reich Mictlan herrscht. Die Sonne ist Tiger, ist Erd-Nacht-Sonne.²⁷⁸³

Diese Verwandlung, der Tod der Sonne, ist an "cráneo" ("calavera") und "perro" gebunden, geschieht also im astralmythologischen Sinn zum Zeitpunkt des Erscheinens des Abendsterns: Die "calavera" "emprende a andar". Die Eule "lechuza" deutet Nacht und Mond an:²⁷⁸⁴ Sonne, Mond und Sterne.²⁷⁸⁵

Die Einheit Oxomoco-Cipactli bildet die "dualidad creadora del calendario y representacion del curso anual del sol. [...] La luz, á su vez, rodea toda la figura del sol, como una aureola, pues los signos fantásticos V [...] no son sino el *Cipactli*, la atmósfera de luz que rodea al sol *Tonatiuh*" (ebd., S. 40). Zum Kalender *tonalamatl* und dem auch darin bedeutungstragenden Eulensymbol führt Chavero ferner aus: "[...] los dos buhos tienen la figura del *Nahui Ollin* ó cuatro movimientos. Fabregat encuentra además del *Nahui Ollin* solar, otro lunar. Ambos son la significacion de los dos buhos. Aclara esta idea su color, pues un buho es rojo como el dia, y otro negro como la noche" (ebd., S. 43).

²⁷⁷⁸ Auch für 'Uneingeweihte' ist die Nähe zu Tzontémoc recht evident. Robelo übersetzte denn Tzontémoc in Anlehnung an den "águila que cae" Cuauhtémoc (*Diccionario*, S. 703).

²⁷⁷⁹ Wenn sich Martí "Canto de otoño" in den Rahmen des Komplexes von Mutter-Erde-Tod und Schlange einfügen ließ, dürfte an dieser Stelle erkennbar werden, dass dabei nicht nur "víboras", sondern auch "tigres" der Aspekt indigener Erdfiguren anhaftet: "[...] Gigantes que a los vivos espantados / Mueven [...] / En grueso manto de oro recogidos, / [...] al volver de la batalla [...] los hombres cuentan, / De sus divinas alas!... [...] de las fosas / Que a los tigres y víboras abrieron, / [...] / Otros de lirio y sangre se alimenten [...]" (VL, PCEC, I, S. 70-71).

²⁷⁸⁰ Aztekische Trommel.

²⁷⁸¹ "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 16. Dies ist auch ein Kontext für das Schädelzeichen des Abendsterns.

²⁷⁸² Diese Lesart, welche mir auch insbesondere für "Águila blanca" geboten zu sein scheint, wird durch die gegenläufige Bewegung unterstützt: Denn dem Fallen der Sonne, des Tzontémoc, folgt im Kreislauf des Seins stets ihre *ascensión*. Sie wird am nächsten Morgen aus der Erde heraus neu geboren und erneut zu Tonatiuh bzw. aufsteigendem Adler werden und so die Dualität von Leben und Tod überwinden. Diese Bewegungen von Fallen und Aufsteigen nun reflektieren sich in "Yo sacaré" schon in den beiden Sonnentieren.

²⁷⁸³ Konnte Acosta den Tiger als nächtliche Erd- und Sonnenfigur seinen zeitgenössischen Quellen direkt entnehmen, ergibt sich diese Sonnengestalt auch aus der hier verwendeten Literatur.

²⁷⁸⁴ Eule und Hund potenzieren den Sterbevorgang; der Hund begleitet den Sonnenuntergang, d.h. den Tod der Sonne.

²⁷⁸⁵ Auf einer astralmythologischen Ebene entspricht der Hund der Venus (Quetzalcóatl, Abendstern, Nacht, Tod, Tod der Tagsonne; ähnlich "cráneo"/"calavera"); die Eule (Nacht, Tod) dem Mond; Adler (Tag, Wiedergeburt) und Tiger (Nacht, Erde) der Sonne. Daher würde sich für ein Segment wie "besale el perro al matador la mano" der Bezug zwischen Abendstern und der als "matador" auftretenden Tiger-Sonne ergeben, welche letztlich über jenen Vorgang von Heliophagie für die Kontinuität der Tag-Sonne einsteht. Damit spiegeln die in "Yo sacaré" implizierten Themen auch (und nochmals) ziemlich genau den Aufbau des *calendario nahoa*: Kreuz und *hoguera* verweisen (auch) auf Quetzalcóatl und damit die Venus; die *calavera* als Zeichen des Abendsterns; die Sonne in ihrer Bedeutung von Zeit und ewiger Erneuerung: "fuego eterno"; die Adler-Tiger-Sonne (*nahui óllin*); das Eintauchen der Tiger-Sonne in die Erde und die damit einhergehende Transformation ("coma de mí", "caigan", "en tierra"); durch "tierra" Bezug zu *cipactli*-Erde; die Eule als Zeichen von 'Tod', Nacht und Mond; Kreuzvarianten galten im alten Mexiko wiederum für die Sonne (*nahui óllin*), den Mond sowie Quetzalcóatl-Venus (zwei Kreuze, 2x4). Die dem Kalendersystem eigenen Symbole waren die Drei (drei Sterne), die Vier (vier Bewegungen), das Kreuz sowie Dreiecke (vgl. Chavero, "La Piedra del Sol", t. III, entr. 1^a [1882], S. 13ff.). Der "curso combinado de los astros" "produjo el admirable calendario nahoa" (ebd., S. 14; vgl. auch S. 26). Nun könnte diese Spiegelung des Kalendersystems auch gewissermaßen ein 'Nebenprodukt' der von Martí eingesetzten Mythologeme sein. Es stellt sich dennoch die Frage, warum er gerade *diese* Motive, und nicht andere wählte.

Zwei Pflanzen nennt Martí in seinem Gedicht explizit: *maguey* und Rosen. Eine der dem Kriegsgott und Sonnengott geweihte Zeremonie trug den Namen *xochicalaquia*, "tributo ó ofrenda de flores".²⁷⁸⁶

Concluida la ceremonia de los sacerdotes seguía la de los guerreros. Salían [...] con rosas en la mano, al cuello y en la cabeza, [...] los brazos cubiertos de vistosas plumas, con zarcillos de oro y rosas también en las manos. [...] tomaban sus guirnaldas y los collares de rosas de los hombres y subían á ofrecerlas todas al dios *Huitzilopochtli*[...].²⁷⁸⁷

Eine zur Verabschiedung der Rosen abgehaltene *fiesta sangrienta*, die der mit jener "diosa de nuestra sustancia ó mantenimiento" Tonacacihuatl (Lebensbaum, Kreuz) gleichgesetzten "flor preciosa" Xochiquetzalli (ihr männliches Gegenstück Xochipilli symbolisierte ein Stab mit der Spitze eines Menschenherzen) gewidmet war, korrespondierte mit *xochilhuitl*, "fiesta de las flores ó rosas".²⁷⁸⁸ Begleitet war das Rosenfest von einem "ayuno de las flores"²⁷⁸⁹ und zahlreichen Blutgaben. Während des wichtigen *toxcatl*-Festes, "símbolo de la vida" nach Chavero und auch für die Adler-Tiger-Blumenkrieger der Sonne eine 'Pflichtveranstaltung', schwenkte der Tezcatlipoca-Priester sich in die vier Windrichtungen wendend – man denke an das Kreuz (Lebensbaum, Leben) – als Symbol des Gottes einen Strauß Rosen.²⁷⁹⁰ Die Gottesdiener und -dienerinnen trugen Rosensträuße, die Mauern des göttlichen Tempels wurden geschmückt mit Rosen, die Böden – entsprechend duftend – mit Blättern des *maguey* gestreut. Die Dornen des *maguey* sind geradezu Synonym für Blutopferungen.²⁷⁹¹

Ein weiterer Priester trug ein spezielles Gewand, an welchem 'Flügel' – "como alas" – befestigt waren, um so einen Korb zu transportieren, "lleno de agujeros y en ellos rosas". Ein Maiszopf (ebenfalls *toxcatl*) wurde als jene *comida de dios* gereicht,²⁷⁹² und im Anschluss wurde auf den Höhen des Temples ein Gefangener geopfert: "[...] le arrancaban el corazón [...]."²⁷⁹³

Und auch Martí (nicht nur) in "Yo sacaré" thematisierte "hoguera" konnte bereits durch eine indigene Überlieferung belegt werden, denn in den *Anales de Cuauhtitlan* beginnt Quetzalcóatl Selbstopferung und 'Himmelfahrt' explizit über einer "hoguera"²⁷⁹⁴: Sein Herz erhob sich als Venus gen Himmel. Eine weitere, kosmische Selbstopferung und Astralverwandlung ist mit dem Scheiterhaufen verbunden und scheint mir als Bezug zu den in "Yo sacaré" präsenten Motiven zutreffender: Nanaoatzin (Nanahuatzin), der mutige "bubosito", einer der mit der Schöpfung eines neuen Zeitalters betrauten

²⁷⁸⁶ Sie wurde von Chavero beschrieben, in: Robelo, *Diccionario*, S. 792.

²⁷⁸⁷ Einige Figuren des Xochicalco-Komplexes ließen einen Kriegeraufzug erkennen und hielten Blumensträuße in den Händen, wie auch generell Blumensträuße einen hohen Stellenwert in der indigenen Kultur des alten Mexiko hatten.

²⁷⁸⁸ Robelo, *Diccionario*, S. 801.

²⁷⁸⁹ So Sahagún, in: ebd., S. 803.

²⁷⁹⁰ Zum Auftakt des *panquetzaliztli*-Festes (*pantli=bandera*) schmückte man die religiösen Orte mit Blumen aus "como ceremonia previa á los sacrificios" (Chavero nach Sahagún, *Ensayo arqueológico*, S. 24).

²⁷⁹¹ So scheint er mir in "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" auch mehr als einen nur geografischen Hinweis zu beinhalten. Durchläuft ferner in einem um Xolotl angelegten Mythos das Double Quetzalcóatl die Verwandlung in eine Agave, interpretiert Chavero dies als Symbolisierung der Venus, die als Abendstern in die Erde sinkt ("Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1ª [1882], S. 26). Für altmexikanische Zeichnungen ist jedoch auch eine Solarembematik der Agave verbürgt.

²⁷⁹² Hinsichtlich des bereits kommentierten *manjar* bleibt gerade im Hinblick auf "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" festzuhalten, dass jener 'Götterschmaus' im Rahmen eines religiösen Festes, aber vor den rituellen Opferungen vollzogen wurde. Ebenso wie in den indigenen Riten scheinen Martí Gedichte also zwei bzw. drei (ineinandergreifende) Ebenen zu beinhalten: die des symbolischen Essens des Herzens; die der tatsächlichen Opferung des herausgerissenen Herzens und die daran gebundene, als Nahrung begriffene Sonnen-*ascensión* des *viajero del cielo*. Hinzu kommt über die Segmente "el tigre de alas se alimente" und "nútrase en mí: coma de mí" das Fressen der Sonne durch den Tiger.

²⁷⁹³ Chavero, *El último Quetzalcóatl*, S. 23-24; vgl. auch Robelo, S. 660: "[...] el gran sacerdote le abría con gran reverencia el pecho y le sacaba el corazón."

²⁷⁹⁴ Als synthetische Verarbeitung der Metamorphose Quetzalcóatl las sich in Martí *Fragmentos*: "Cenizas de Quetzalcoatl suben al cielo a manera de nubes coronadas por sus aves de brillante plumaje [...]; y de entre ellas, el alma de Quetzalcoatl al cielo" (*OCEAN*, XXII, S. 28). Als Varianten konnten aus seinen Schriften extrahiert werden: 1) "Oigo el fuego silbando, y me parece / Que del negro carbón un alma surge / Que con alas tendidas a mí viene: [...]" (ebd., S. 124); 2) "[...] Del lado del corazón. / [...] Como una sierpe se enrosca. / Mas no como sierpe, no; / ¡Como hoguera que consume / El lado donde está mi corazón!" ("Hurgue un huésped"). Bei den mit Mictlan verbundenen Einäscherungsriten wurden Totengaben wie Hund und 'Herz' (*pedra preciosa*) den "flamas de la hoguera" übergeben (Mendoza, "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo*, t. I [1877-79], S. 349).

Halbgötter, opferte sich in einer *hoguera* um sich in die *Sonne* zu verwandeln.²⁷⁹⁵ Das ewige Feuer und das Leben waren gesichert. Seine Opferung begleiten ein Adler und ein Tiger.²⁷⁹⁶ Diese Schöpfungsgeschichte endet mit dem Selbstmord der Götter, einer Opferung zugunsten der 'Bewegung' der Sonne – "que resucite con nuestra muerte".²⁷⁹⁷ Mendieta, zitiert bei Chavero, hielt zur mit dem Scheiterhaufen assoziierten *Creación del sol* bzw. ihrem Lauf mit Blick auf die Götter fest: "[...] acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl,²⁷⁹⁸ que abriéndolos por el pecho con un navajon, los mató, y despues se mató á sí mismo [...]"²⁷⁹⁹ Desgleichen durchlaufen Hunahpú und Ixbalanqué des *Popol Vuh* eine Selbstopferung, bevor sie zu Sonne und Mond werden. Auch für die indigene Seite sind Opferungen und Selbstopferungen belegt.

Mehr noch – selbst der 'Belohnungsaspekt' ist für Martís Poesie gegeben, und es bedarf keiner großen Mühen, diesen nicht zuletzt auf den Leitgedanken der 'Guten' – "tal a la vida echa el Creador los buenos" – zurückzubeziehen. Die im Kampf gefallenen bzw. geopferten Sonnenkrieger oder 'Blumen-Toten' und *hijos del sol* wurden durch eine postmortale Existenz in der *casa del sol* belohnt. Wenn hinsichtlich dieses Eingehens in den Ort, 'wo die Sonne lebt', für Quellen wie Torquemada die sich über Vogelformen manifestierende Wiedergeburt ebenfalls greift, kann mit Brintons *Myths of the New World* ergänzt werden, dass die Metamorphose in Singvögel als Auszeichnung für gute Taten – sozusagen der *buenos* – galt:

[...] the Aztecs and various other nations thought that all *good* people, as a reward of *merit*, were metamorphosed at the close of life into feathered songsters of the grove, and in this form passed a certain term in the umbrageous bowers of Paradise.²⁸⁰⁰

So scheint mir denn ein weiterer *verso sencillo* diese Verknüpfung von Solarkult und Belohnung der (geopferten, sich opfernden) *buenos* zu exemplifizieren: "[...] No me pongan en lo oscuro / A morir como un traidor: / Yo soy bueno, y como bueno / moriré de cara al sol [...]"²⁸⁰¹ Es dürfte sich nun kaum noch die Frage stellen, ob in diesem Ausdruck der *mensajero del sol* impliziert ist²⁸⁰², und dies umso weniger,

²⁷⁹⁵ Tecuciztecatl bzw. Teccixtecatl wurde zum Mond (vgl. Chavero, "Segundo estudio", ebd., S. 373-376; auch Robelo, *Diccionario*, S. 283-286 u. 112-115).

²⁷⁹⁶ Sahagún hielt fest: "[...] echóse en la hoguera, y dizque una águila entró en ella y también se quemó, y por eso tiene las plumas hoscas ó negrestinas. A la postre entró un tigre y no se quemó, sino chamuscóse, y por eso quedó manchado de negro y blanco: de este lugar se tomó la costumbre de llamar á los hombres diestros en la guerra *Quauhtlocelotl*, y dicen primero *Quauhtli*, porque el águila primero entró en el fuego, y dícese á la postre *ocelotl*, porque el tigre (*ocelotl*) entró en el fuego á la postre del águila. Después que ambos se hubieran arrojado en el fuego, y que se habían quemado, luégo los dioses se sentaron á esperar á que prontamente vendría á salir el *Nanaoazin*. Habiendo estado gran rato esperando, comenzóse á parar colorado el cielo, y en todas partes apareció la luz del alba" (Chavero, "Segundo estudio", S. 375; auch in Robelo, *Diccionario*, S. 114-115). Die Götter richteten ihren Blick gen Osten, um dort *Nanaoatzin-Sol* aufgehen zu sehen.

²⁷⁹⁷ Chavero, "Segundo estudio", S. 376; vgl. zudem ders., "La Piedra del Sol", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 1^a [1882], S. 26). Als Retter in dieser Hinsicht stellt sich der Wind heraus, "para que [el sol] anduviese su camino" ("Segundo estudio", S. 376). Zu den dabei genannten Opfergaben des "buboso" gehörten die in solchen 'Gottesdiensten' omnipräsenten "espinas de maguey": "ensangrentábalas con su misma sangre [...]" (ebd., S. 374-375). Ein anderer Mythos (*Códice Zumárraga*) besagt: "Quetzalcoatl" – *Ehecatl* (hier der Schöpfer) – arrojó a su hijo [...] en una gran hoguera, de donde salió hecho sol." Der Sohn Tlalocs wird in die glühende Asche – *ceniza* – geworfen "y salió hecho luna [...]"

²⁷⁹⁸ Von den typisch indigenen Tiergestalten finden sich in den hier angeführten Auszügen aus Martís Werk: *lechuza*, *avelpájaro*, *águila*, *tigre*, (*lobo*), *tábano*, *tórtola*, *venadolciervo*, *mariposa*, *perro*, *serpiente/serpe*, *boa/víbora*, *garza*.

²⁷⁹⁹ "Segundo estudio", S. 374; vgl. auch ebd., S. 377.

²⁸⁰⁰ Brinton, *MNW*, S. 107; siehe auch ebd., S. 261ff. Einer der Netzahualcóyotl zugeschriebenen *cantos* setzte im Rahmen der Metaphorik von Blumen, Federn, Edelsteinen und der Sonne etwa: "Here one sees the translucent emerald suggesting the hope of the reward of merit. [...] for the reward it promises is a heavenly dwelling" (Brinton, *ANP*, S. 42-43).

²⁸⁰¹ VS, XXIII, *PCEC*, I, S. 260. Dieser 'Weg zur Sonne' konnte durch folgendes Netz an Varianten auf ein Grundthema zurückgeführt werden: "me alzaré, como cadáver indio / "Me tendrá expuesto al sol", "Me iré perdiendo en el azul del cielo", "a los espacios", "sube por la atmósfera encendida", "al ascender por la solemne atmósfera", "Al alba universal las alas tiende", "camino del Sol, emprende el vuelo", "vuelo al sol altivo", "sol en sol camino", "en remolinos suben: camino al Sol caminan", "Salto, al sol", "[ni] en sol magnifico se trueca", "Empieza el hombre en fuego y para en ala" – "Y sube por la atmósfera encendida / Muerto como hombre y como Sol sereno".

²⁸⁰² "Hijos del sol" konnte hier ebenso als Variante gelten wie "viajero del cielo" ("Musa traviesa"). Auf der Seite der indigenen Überlieferungen waren zu finden: "mensajero del sol" (*nahui óllin*-Komplex), "hijos del sol", der dem Kriegsgott und Sonnengott Geweihte "sabio señor del cielo" (Robelo, *Diccionario*, S. 198 u. 663) sowie die Konzeption des (Sonnens-)Reisenden.

als schon die Verbindung von Sterben und Sonne auf ihn deutet: Dieser Sonnenkrieger 'starb' in Richtung Sonne; während er 'starb' richtete er sich an die Sonne, sah er Tonatiuh, die Sonne, an: "[...] vuelto á la imágen del sol que estaba colgada en la pieza [...] volviéndose al verdadero sol [...] mandándole fuese con su mensaje al verdadero sol á la otra vida [...]"²⁸⁰³ Neben den Geopfertem richten auch die 'Kriegerinnen des Lebens', die bei der Geburt gestorbenen Frauen, welche nach ihrem 'Tod' die Sonne in ihrem Lauf begleiten (darin dem *mensajero del sol* gleich), ihr Gesicht zur Sonne: "tienen el rostro vuelto hácia él".²⁸⁰⁴ Durán gab zudem mit Blick auf die Sonnenopferungspriester Tiger, Adler und "las cuatro auroras" an: "[...] le sacaban el corazon y lo ofrecian al sol, dándoselo con el cara alta".²⁸⁰⁵ Nach seinem 'Tod' würde der *mensajero* oder *viajero del sol* in der Kategorie eines Vergöttlichten die im Osten gelegene *casa del sol* bewohnen.²⁸⁰⁶ "El sol habia dado la idea del Infinito", hatte Chavero zur *Piedra del Sol* festgehalten.²⁸⁰⁷ Weitere Aufschlüsse gibt Robelo im Eintrag zu *tonatico*:

(Adulteración de *Tonatixco*²⁸⁰⁸: *Tonatiuh*, el sol; *ixtli*, cara; *co*, en: 'En la cara del sol.') [...] ²⁸⁰⁹ Al sol lo concebían los indios con figura humana, y creían que su disco era la cara, por lo cual daban al Oriente el nombre de *Tonatiuh ixco*, reducido por contracción á *Tonatixco*, 'el sitio de la cara del sol,' y por corrupción, á *Tonatico*, considerándolo, pues, como un rostro [...].²⁸¹⁰

Es ist der sich im Geschehen des *nahui óllin* konzentrierte Sonnenaufstieg²⁸¹¹ und -lauf, in den sich jener "guerrero que va camino al cielo, y al envainarla en el sol se rompe en alas" der *Versos libres* einfügt²⁸¹²; diese schon in "Águila blanca" ablesbare mimetische Relation zum Sonnenkrieger, die "Cual de incensario roto" inszeniert: "Y en la coraza que me viste el pecho / Un águila de luz abre sus alas. / [...] Al limpio sol mis armas he jurado / Y subiré en la sombra hasta que pueda / Mi acero en pleno sol dejar clavado"²⁸¹³: Sterben als Krieger der Sonne, "de cara al sol" – "expuesto al sol",²⁸¹⁴ "como cadáver

²⁸⁰³ Manuskript Durán, zitiert bei Orozco y Berra", "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, entr. 1ª (1877), S. 5; resümiert bei Chavero, "La Piedra del Sol.", t. III, entr. 1ª (1882), S. 3-4.

²⁸⁰⁴ Chavero, ebd., S. 16. Bevor Nanaoatzin seine Opferung vollzieht und sich in die Sonne transformiert, wenden die Götter sich dem Opferfeuer zu: "[...] se pusieron delante del fuego y las caras hacia él [...]" (nach Sahagún, Robelo, *Diccionario*, S. 113). Brinton charakterisierte Tlaloc als "[...] rested on a square stone pedestal, facing the east [...]" (*MNW*, S. 170). Ausgrabungen in Mitla konnte entnommen werden, dass man die Toten (wohl auch Geopfertem) "con la cabeza hacia el Oriente" bestattete (vgl. Berthold, A. A., "Descripcion y estudio de un cráneo extraido de la tumbas de uno de los palacios de Mitla", in: *Anales del Museo Nacional*, t. III, entr. 4ª [1883], S. 116). In einem für die mexikanische Zeitung *El Partido Liberal* verfassten Artikel bespricht Martí denn auch in Hügelgräbern von Iowá entdeckte Skelette – die Körper in sitzender Position, "con la cara al este" ("Calores de agosto", 2 de sept. 1888, *EEU*, S. 1082). Vor allem aber gerät noch einmal der als Äquivalent des Tlaloc vermutete und auch *Rey-Tigre* titulierte Chac-Mool in den Blick, denn auch dieser richtete sein Gesicht zur Sonne: "[...] con la cabeza alta, y vuelta hacia el Oriente, y con las manos sobre el pecho, sosteniendo un plato lleno de piedras preciosas [...] y de una sustancia extraña, como polvo, que Le Plongeon supone que fuera sangre [...]" ("Antigüedades mexicanas", jun. 1883, VIII, S. 328). Just dieses zur Sonne gerichtete Gesicht – "de cara al sol" – ist in Martí's Bildnis des Chac sein *eigenes*. *Er* schaut die Sonne an. Sein Körper ist der Blutaltar.

²⁸⁰⁵ Zitiert bei Orozco, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo*, t. I, S. 9.

²⁸⁰⁶ Zu ähnlichen Implikationen der Legende von Walhall und dem damit verbundenen Belohnungsprinzip der Krieger vgl. Anm. 1963.

²⁸⁰⁷ *Ensayo arqueológico*, S. 15. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die 'ewige Sonne' der *Versos varios* in einem etwas anderen Licht: "No muero nunca: eternamente vivo: / Yo sé bien dónde el Sol nunca anochece" (*OCEAN*, XVII, S. 94).

²⁸⁰⁸ Bzw. *Tonatiuh ixco*, vgl. ebd., S. 218

²⁸⁰⁹ Tonicato war (oder ist) darüber hinaus der Name eines bei Tenancingo gelegenen Örtchens (vgl. Robelo, *Diccionario*, S. 648)

²⁸¹⁰ Ebd., S. 647-648. Zum Gesicht als Sonne vgl. auch Anm. 2460: "cara amarilla" "cari-amarillo", "rostro bermejo", "sun with a face".

²⁸¹¹ Sowohl der *ascensión* als auch dem mit dem Gesicht zur Sonne sterbenden 'Guten' und dem zyklischen Verlauf kann man nochmals hinzufügen: "¡Arpa soy, salterio soy / Donde vibra el Universo: / Vengo del sol, y al sol voy" (*VS*, XVII, *PCEC*, I, S. 254) – "De donde vine, ahí voy: al Universo" ("Cual de incensario roto", *VV*, *PCEC*, II, S. 172).

²⁸¹² "Prólogo", *PCEC*, I, S. 57.

²⁸¹³ *VV*, *PCEC*, II, S. 173.

²⁸¹⁴ Auch wenn der im *Verso sencillo* XXII implizierte Gegensatz von Licht und Dunkelheit ("oscuro"/"traidor" vs. "bueno"/"sol") den Antagonismus 'versteckt, hinterhältig' – 'aufrecht, ehrlich, mannhaft' impliziert, hebt dies die Todessemantik des Sonnenkriegers ("guerrero"-sol) nicht auf, sondern ergänzt sie vielmehr durch die Ebene des *sol ético* (um in diesem Punkt der Terminologie Vitiers zu folgen, "Lava, espada, alas", in: *Temas martianos*, S. 63-66). Das Prinzip einer 'ethischen Sonne', eines 'ethischen Lichts' allein (vgl. auch *DPM*, S. 631) erklärt jedenfalls nicht das mit dem *Gesicht zur Sonne* gerichtete Sterben.

indio" – "muerto como hombre y como Sol sereno", gekommen von der Sonne und zu ihr gehend, aufgenommen in den "talleres" der "luz madre".

In "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" wird besonders deutlich, wie sehr das Konzept des *Versus uni* auch den poetologischen Bereich besetzt und selbst die lyrischen Umsetzungen durchdringt: Diese in höchstem Maße architektonische Komposition erklärt, um Martí zu paraphrasieren, das Wort Universum: "lo vario en lo uno".²⁸¹⁵ "Yo sacaré" ist "lo universo", "lo univario".²⁸¹⁶ Geografisch und kulturell getrennte, verschieden verortete Elemente, d.h. die jeweiligen Besonderheiten, werden einander zugeordnet und in einer synthetischen Wendung in eine höhere Einheit überführt.²⁸¹⁷ die Idee der Opferung für die anderen und das darin beinhaltete Equilibrium. Martí exemplifiziert damit einen interkulturellen Dialog, der dem Versuch entspricht, sowohl dem Verschiedenen als auch dem übergeordnet Ähnlichen, Einen, Rechnung zu tragen.²⁸¹⁸ Eine Idee – das Sterben, das Opfern der Guten *en el bien del hombre* – und verschiedene Manifestationen; das Kreuzsymbol und die Gekreuzigten als *Uno*, welches verschiedene Gestalten annimmt; ein Semem – verschiedene Traditionen. In der Architektur des Gedichts sind unter die "buenos" zu subsumieren: "los menos", "los crucifijos", "los mejores", "los honrados", das der Sonne geopfert Ich, Jesus, die "virgen mejor", "el corazón de un virtuoso". Jesus gehörte in diesem mytho-ethischen Rahmen zu 'den Guten', jedoch nur im Sinne eines 'auch', oder, wie Martí es im Zusammenhang mit dem Kreuz explizit formulierte, eines "como"²⁸¹⁹ (*lo mismo quetambién*). Er starb für das Gute, die Idee des Guten oder 'als Guter' wie die Jungfrauen von Yucatán, wie Nanaoatzin, wie Quetzalcóatl²⁸²⁰, wie die *mensajeros del sol*. Jesus starb für die Menschen ebenso wie Nanaoatzin, ebenso wie die Jungfrauen von Chichén; ebenso wie Jesus durch das Kreuz starb, starben die Sonnenkrieger daran; der Sonnentod ist eine andere Art – *otro modo*²⁸²¹ – durch das Kreuz zu sterben. Die *mensajeros* werden zum Kontext Jesu Christi²⁸²² (oder

²⁸¹⁵ "Cuaderno de apuntes 9", 1882, *OCEN*, XXI, S. 255.

²⁸¹⁶ "Correspondencia particular de *El Partido Liberal*", 5 de marzo 1887, *EEU*, S. 808

²⁸¹⁷ Das für den Krausismus so überaus typische Gepräge beschrieb López-Morillas als "una síntesis que" – und dies gilt deckungsgleich für die martianischen Grundprinzipien – "*supera y transmuta la variedad y multiplicidad de que procede*" ("*Estudio preliminar*", in: *Krausismo: estética y literatura*, S. 14 [Herv. S.G.]).

²⁸¹⁸ Zum Themenkatalog der in Martí Trilogie *El concepto de la vida* abzuhandelnden "personificación del alma eterna humana" gehörte: "El Universo, en lo vario y en lo uno, hasta hoy: [...] todo lo que hasta hoy ha dejado ver de la vida universal el mundo" (vgl. auch Teil II, Anm. 698 u. 820).

²⁸¹⁹ Ebenso wenig wie es nur eine Konzeption 'des Schöpfers' gibt, erarbeiteten die Menschen nur eine Bedeutung des Kreuzes. "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" führt eine religiöse Exklusivität und den damit einhergehenden Absolutheitsanspruch ebenso *ad absurdum* wie "Las ruinas indias". "Y hay un templo de la Cruz [en Palenque] [...] sólo que *no es cruz cristiana, sino como* la de los que creen en la religión de Buda, que *también tiene su cruz*" (1889, *OCEN*, XVIII, S. 385-387 [Herv. S.G.]). "Así el mismo símbolo de la lógica del dominio deslegítima precisamente el principio de exclusión del otro", hatte Teja treffend konstatiert ("La urdimbre de la Edad de Oro", S. 166; vgl. auch Teil IV, Anm. 1455). Die Geschichte des Kreuzes war in *Nuestra América* nicht nur besonders reichhaltig, sondern mündete nach der *conquista* in einen regelrechten Krieg um die Kreuze, der auf der Verabsolutierung des christlichen gründete.

²⁸²⁰ Diese vereinende, synthetisierende Idee des Sterbens für das Wohl der anderen ist jedoch nicht eine exklusiv martianische und damit lediglich Ausdruck der strukturierenden Hand des Dichters: Den von Díaz mit Blick auf das *autosacrificio* des Quetzalcóatl zusammengestellten Quellen ist als Begründung etwa zu entnehmen: "[...] He offered his heart in place of the honest world. [...] he offered himself for us and for strangers [...]. Let his light be resplendent! Let happiness dwell in every good man!" (*Gospel of the Toltecs*, S. 200-201; die hier relevanten Quellen sind: Durán, *Historia de las Indias*; Ixtlixóchitl, *Relaciones históricas* [1892]; *Cantares de los señores de la Nueva España*). Ziehen wir die bereits erwähnten göttlichen Verwandlungen hinzu, bleibt festzuhalten, dass solcherlei Legenden auf einer allgemeinen Ebene die Opferung einiger Ausgewählter aussagen, damit die anderen Nutznießer sein können.

²⁸²¹ In Anlehnung an "Un juego nuevo y otros viejos" aus *Edad de Oro* (vgl. 594ff. dieser Arbeit).

²⁸²² Die zum einzigen Retter der Menschen erhobene Figur des Jesus und dessen 'Besonderheit' wird also ebenso zurückgenommen, wie in "Las ruinas indias" das angeblich Partikulare der präkolumbischen Opferungen: "Hay sacrificios de jóvenes hermosas a los dioses invisibles del cielo, *lo mismo que* los hubo en Grecia, donde eran tantos a veces los sacrificios [...]; hubo sacrificios de hombres, *como* el del hebreo Abraham, que ató sobre los leños a Isaac su hijo, para matarlo con sus mismas manos, porque creyó oír voces del cielo que le mandaban clavar el cuchillo al hijo, cosa de *tener satisfecho con esta sangre a su Dios*; hubo sacrificios en masa, *como* los había en la Plaza Mayor, delante de los obispos y del rey, cuando la Inquisición de España quemaba a los hombres vivos [...] el pozo de los sacrificios, lleno en lo hondo de una como piedra blanca, que acaso es la ceniza endurecida de los cuerpos de las vírgenes hermosas, que morían en ofrenda a su dios, sonriendo y cantando, *como* morían por el dios hebreo en el circo de Roma las vírgenes cristianas, *como* moría por el dios egipcio, coronada de flores y seguida del pueblo, la virgen más bella, sacrificada al agua del río Nilo [...]" (*OCEN*, XVIII, S. 382 u. 389 [Herv. S.G.]).

umgekehrt?). Alle sind Gekreuzigte. Ein neugeborener, aus der Asche aufsteigender 'Phönix' mag römisch, christlich und toltekisch sein; er mag – ähnlich wie Herakles – auf das Kreuz des Quetzacóatl verweisen, wie auch auf das 'Holz' des Jesus;²⁸²³ ein Scheiterhaufen ist *wie* ein Kreuz. Das Kreuz – seinerseits verschiedenförmig – erscheint *wie* jene "maderos", *wie* die Sonnenopferung, *wie* der Opferbrunnen, *wie* die Blume, *wie* der Scheiterhaufen – wie das Leben. Der gleichen Struktur folgt "el creador": der *eine* Schöpfer – ein durchaus *auch* autochthoner –, analytisch verzweigt und *verteilt* auf verschiedene Manifestationen des oder 'an' Guten;²⁸²⁴ eine universelle Geografie von Opferungen.²⁸²⁵

Drei Ebenen von Phagie umschließt das Gedicht, und dies gleich doppelt.²⁸²⁶ 1) auf einer persönlich-individuellen bzw. der eines Einzelschicksals: des Ichs (als Adler zu identifizieren). Sein Herz wird 'gegessen', die Eule ernährt sich von seinem Blut, der Tiger nährt sich durch ihn, seine Flügel und seinen 'Schädel'; 2) das Ernähren der Sonne, des ewigen Feuers; 3) das Nähren der "los más", "los viles", "los crucificantes" durch "los menos", "los honrados", "los crucifixos" ("nutrirse" vs. "que se nutran"). Diese Kräfte spiegeln sich antagonistisch, wobei die Opferung der 'Guten' – in eine höhere Ebene mündend – die Kompensation der Kräfte, das Equilibrium bewirkt.²⁸²⁷ Drei Bewegungen oder Richtungen impliziert der kompositorische Aufbau von "Yo sacaré": Die zunächst im Zentrum stehende und als Basis angesetzte Opferung des Ichs ("me", "mi", "mí", "mis") geht über – vertikal, *ascensión*, Synthese – zum Menschen ("aquel", "el hombre"); das Einzelschicksal wird im Anschluss eingebunden in das Allgemeine der "mejores"; es folgt eine abwärts verlaufende Streuung – vertikal, *descensión*,

²⁸²³ Schon in "Entre las flores del sueño" liefen verschiedene kulturelle Themenstränge zusammen: das geopfert Herz (Messer, Feuer, Asche), "canao de indios", "luego Jesús aparece". Es waren interkulturelle Bezüge von indigenen, biblischen und arabischen Elementen, welche die in "Musa traviesa" gezeichnete Textur erst ausmachten: "viajero del cielo", "águilas", "indio plumaje", "Atlante", "diablo ángel", "Jacob", "Ismaélillo, árabe", "pañó árabe", "ónice árabe". Die Idee von Aufstieg einte die Komposition. Auch "Sed de belleza" erschien 'universell' angeordnet, so dass die "india" "del viejo Chichén" neben "el universo Hamlet" sowie der "alma de mármol" der Venus von Milo unter den Begriffen "universo" und "humanidad" subsumiert wurden.

²⁸²⁴ Diese bewusste und aus Martí's philosophischen Axiomen abzuleitende Kontextualisierung, die – es sei wiederholt – das ganze Gedicht konstituiert, entging Acosta, der ebenfalls einige "Yo sacaré" entnommene Passagen zitiert hatte, völlig: "Luego de mencionar a Jesús —que parece algo fuera de contexto— y a los 'sabios de Chichén', prosigue [Martí]: Tal a la vida echa el Creador los buenos [...]" ("Simbolismo náhuatl", S. 38-39 [Herv. S.G.]). Außerhalb des Kontextes befindet sich vielmehr die anachronistische Verschachtelung von ideologischen Diktaten einerseits, und indigenen sowie martianischen Ansätzen andererseits, welche Acostas Arbeit anhaffet. Einmal mehr wird die Asche der indigenen Welt evoziert, um sie ihres *eigenen* Wertes zu berauben und lediglich auf eine "arma cultural ideológica" "contra el sistema euro-yanqui de valores y contra la concepción eurocentrista de la historia" zu verkürzen. Ideologisch bedingte Verweise – einmal mehr auf Engels, eine vermeintliche "ideología comunista tribal" der altamerikanischen Kulturen sowie das Kollektiv der "obreros", welche als "principal fuerza" der von Martí organisierten "guerra de liberación" beschworen werden – lassen eine Aussage wie "[...] las ideas religiosas de la América autóctona son tomadas por Martí como ideas poéticas [...]" (S. 42 u. 43) eher wie ein akzidenzielles Zugeständnis erscheinen. Denn: "A pesar de todo ese simbolismo [...] Es previsible que la resultante total, o sea, el mensaje básico de la poesía de Martí, sea su ideología revolucionaria, pues la meta final de toda su obra es la Revolución" (S. 40 u. 41). "Si hemos creído necesario el análisis de los elementos indoamericanos en la poesía de Martí, es porque estamos muy lejos de considerar en su obra valores estéticos ajenos a su acción revolucionaria y a su condición de ideólogo máximo de nuestra América." (S. 43 [Herv. S.G.]). Eine so verstandene *descolonización* kann Martí's Bemühen um ein Verstehen und Integrieren indigener Gehalte nur verfehlen. Eine Arbeit, deren Titel einen Begriff wie "simbolismo náhuatl" führt, stellt sich letztlich als Versuch dar, die ideologischen Direktiven der castristischen Führung propagandistisch umzusetzen und jene "elementos indoamericanos" auf diese zuzuschneiden.

²⁸²⁵ Die in "Yo sacaré" inbegriffenen Opferungen sind Varianten von *ascensión*: im Adler-Tiger-Paar durch den *águila* repräsentiert, im Kult reflektiert durch den auf die Herzopferung folgenden Solaraufstieg; *hoguera*: Quetzalcoátl's Herz/Seele stieg als Morgenstern zum Himmel auf, Nanaoatzin wurde Sonne; die Kreuzigung des Jesus ist mit seiner Himmelfahrt verschränkt, der Opferbrunnen von Chichén Itzá mit dem in die Höhe strebenden "humo" der Seelen: "se alzaba luego / A perfumar el Yucatán florido". Alle Varianten implizieren eine seelische Komponente. In dieses Panorama ließe sich neben der Figur des Phönix wiederum die 'Himmelfahrt' des verbrennenden Herakles, "envuelto en llamas que le sirven de alas" – "Dios del Sol" eingliedern (OCEN, XXI, S. 161-162). Das Wechselspiel von *ascensión* und *descensión* verläuft über: "en tierra/ Caigan [...] mis ardientes alas", "al hondo de cisternas [...] precipitaban", "se alzaba [...] / Un humo", "Bájese al corazón", "emprende a andar" vs. "calavera" (im Sinne von 'Tod').

²⁸²⁶ Denn es vereint die faktische Opferung mit ihrer entsprechenden mythologischen Bedeutungsebene und die von übertragener Opferung (Aufopferung, 'Nahrung' für die anderen).

²⁸²⁷ Hinsichtlich des Wirkens jener "menos" und "honrados" greift also folgender Ansatz: "Es así la virtud que, distribuida por el Universo equitativamente, siempre que en un espacio o localidad determinada falta en muchos, en uno solo se recoge, para que no se altere el equilibrio [...] por faltar en los demás" (OCEN, VIII, S. 189) – "En la vida, es necesario que unos se consumen en beneficio de los otros" (Fragmentos, OCEN, XII, S. 274). Martí's Menschenbild postuliert ferner, dass 'gute Menschen' an den Schmerzen und der fehlenden Ethik der anderen leiden, diese auf sich nehmen – sie auf ihrer eigenen Wange spüren – und sich für die anderen (auf)opfern (vgl. auch Anm. 2725).

Analyse – hin zum Einzelnen, Verschiedenen, Partikularen (Sonnenopferung-Herz, Scheiterhaufen, Jesus, Jungfrauen, "la flor": "variedades individuales"²⁸²⁸). Diese Elemente nun sind auf einer *horizontalen* Ebene verschieden,²⁸²⁹ jedoch (dem *orden ascendente* des *Versus uni* gemäß und damit induktiv auf *übergeordnete* Ähnlichkeiten und Generalisierungen ausgerichtet²⁸³⁰) durch den impliziten Vergleich *como* in Relation gesetzt: Analogie.²⁸³¹ Zusammengehalten und vereint – assoziiert – werden sie schließlich durch die Idee seelischen Aufstiegs sowie die in Konzeptionen wie "los menos", "los mejores", "los crucifijos", "la cruz" und "los buenos" nochmals enthaltene synthetisierende Wendung²⁸³²; hinzu kommt die von *einem* Schöpfer ausgehende Mission: "perfumar" – "equilibrar". Man könnte sagen: die verschiedenen Traditionen *überkreuzen* sich. Vier Opferungsarten spricht das Gedicht an: 1) den Komplex der Sonnenopferung (Adler-Tiger, Herz, "la flor"/"rosa"), 2) die Kreuzigung Christi, 3) den "pozo sacro" der Jungfrauen aus Yucatan ("florado"), 4) den Scheiterhaufen (Quetzalcóatl, das Opfer der Götter Nanaoatzin und Tecuciztecatl).²⁸³³ Diese lassen sich verteilen auf zwei Modi: aktive Selbstopferung und Geopfert-Werden. Das Ich opfert sich (letztlich) ebenso selbst wie Quetzalcóatl und Nanaoatzin. Die *mensajeros del sol*, die Jungfrauen und Jesus wurden geopfert.²⁸³⁴ Diese beiden Opferungsmodi korrespondieren innerhalb der Architektur des Gedichts mit jener ideellen Fusion, jenem höheren *conjunto*: dem Sterben für das Wohl der anderen, des Menschen.²⁸³⁵ Zwei 'Rassen' sind impliziert: "los viles", "los buenos".

Die Vorstellung eines *gran ser creador* entspricht dem übergeordneten Einigen. "El creador" gestaltet sich in "Yo sacaré" also nicht nur über die Figur des Jesus, sondern auch die des Quetzalcóatl, der Jungfrauen, der *mensajeros*; der *creador* ist die universelle Vorstellung eines Schöpfers; seine Manifestationen und Formen – mithin die Aufgabe der jeweiligen "buenos" – gehören in den Bereich des Verschiedenen, Distinktiven, Detaillierten.²⁸³⁶ "[...] su forma, su expresión, la manera con que cada agrupación de hombres concibe este Dios y lo adora, es lo que se llama religión." Die Formen und Praktiken, der Bezug zum Göttlichen – die Religionen – sind verschieden; die 'Religion' ist eine: "Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo", so könnte Martí hier auch 'übersetzt' werden.²⁸³⁷ Die Riten und Opferungsarten sowie ihre

²⁸²⁸ "El hombre es una magnífica unidad, compuesto de variedades individuales" (OCEN, XV, S. 419).

²⁸²⁹ Isoliert und nur horizontal betrachtet ist die Art der Opferung der Jungfrauen von der des Quetzalcóatl ebenso verschieden wie von der Kreuzigung Christi und des 'Blutfestes' der Sonnenkrieger. Das 'Essen des Herzens' ist partikular und verschieden vom Kreuzestod und vom Herzen Jesu Christi. Darüber hinaus gilt aber: "[...] el genio perfecto es el que con el poder supremo de la moderación, co-explica el análisis y la síntesis, sin que ésta prescindiera de aquella, ni niegue aquélla a ésta, y suba a la síntesis por el análisis" (Fragmentos, OCEN, XXII, S. 236).

²⁸³⁰ "Lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común; todo se simplifica al ascender" ("Cuaderno de apuntes 2", OCEN, XXI, S. 47).

²⁸³¹ In diesem Bezugssystem würde Prometheus das Zerfressen seiner Leber durch den Geier ähnlich erleiden wie das Opfer des Xochicalco-Fundes, dessen Eingeweide den Schnabel des Adlers zieren.

²⁸³² "Todo, ascendiendo, se generaliza.—Todo; descendiendo, se hace múltiple" ("Apuntes para las conferencias sobre América", OCEC, VI, S. 87).

²⁸³³ Vier Elemente sind es, die "Yo sacaré" vereint: 1) Erde: "en tierra", "tierra clara" und der auch als Erdfigur gezeichnete Tiger; 2) Feuer: "sol", "fuego", "ardientes"; 3) der Verweis auf das Luft- bzw. Windelement durch "alas"; 4) Wasser: "cisternas", "brocal" sowie die an den Hund gebundenen Assoziationen. Die das Nähren ausdrückenden Begriffe sind drei: *nutrir*, *alimentar*, *comer*. Fünfmal setzt Martí das Verb *nutrir* ein; zweimal *comer*, einmal *alimentar*. Insgesamt ergibt sich also ein achtfaches Nähren. Die Zahlenkombination von 3, 4-2 und 8 fällt nicht nur auf, sondern unterstützt die Struktur der Komposition. "Corazón" erscheint zweimal; zieht man den Titel dazu: dreimal. Der Schädel erscheint gedoppelt ("cráneo", "calavera"). Ergänzt man ferner die zweimalige Nennung des Elements *flor* durch die ebenfalls zweimalig präzente "rosa" ergibt sich die vierfache Blume.

²⁸³⁴ Das Motiv des Herzens ist wiederum sowohl für die Sonnenopfer, als auch die Verwandlung Quetzalcóatls und die christliche bedeutend.

²⁸³⁵ In einem noch weiter gefassten Rahmen hätte Martí mit Leichtigkeit Tecuciztecatl, Hunahpú-Sonne und Ixbalanqué-Mond (oder auch Hunahau), Prometheus, die Legende von Walhall... miteinbeziehen können.

²⁸³⁶ Wobei für "Yo sacaré" gilt, dass das Nähren des "fuego eterno" und das daran gebundene Gleichgewicht des Universums im indigenen Bereich tatsächlich auf göttliches Anliegen zurückgeführt wurde.

²⁸³⁷ "Fragmentos", OCEN, XIX, S. 391 (Herv. S.G.). Über Analysen und Differenzen *hinaus* sah Martí die Religionen auch als ein "conjunto análogo" (OCEC, III, S. 201): "Las religiones todas son iguales: puestas una sobre otra, no se llevan un codo ni una punta: se necesita ser un ignorante cabal [...] para no reconocer la identidad del mundo" ("La excomunión del padre McGlynn", EEU, S. 904; vgl. auch Teil II, Anm. 755 u. 820).

Anlässe sind verschieden – *panformes*²⁸³⁸ – die Idee ist eine.²⁸³⁹ Die übergeordnete Ähnlichkeit, Identität ist das Denken an andere und somit ein altruistischer Impetus; und sie drückt sich im Brunnen, in der "hoguera" und *auch* in der *Form* des Kreuzes aus.²⁸⁴⁰ Das Kreuz ist eines – ein Symbol –, und verschieden sind die Arten, es auszudrücken.²⁸⁴¹ Und wenn die Idee von Guten eine ist, nehmen diese verschiedene Formen an: "Lo semejante esencial" – Diversifikation in *faz*, Form und 'Detail'.²⁸⁴² Die zwischen der Leitidee und der unteren horizontalen Ebene positionierten Elemente sind die verbindenden 'Fäden' – jene "fraternidad oculta" hinter allen Ausdrucksformen des geistigen Seins.²⁸⁴³ Es gibt das Gemeinsame, das *über* die Gemeinschaft des Dichters *hinaus* Bedeutung hat, *zwischen* geschlossenen Gemeinschaften, *über* die Grenzen *hinweg*. Weder findet hier die Idee von Exklusion Platz noch die einer parazentrischen Logik. Die Komposition hat sich von einem eurozentrischen Maßstab verabschiedet. Ein Singular wird zum Plural. Durch die assoziativen Wendungen erzeugt Martí einen interkulturellen Bezugsrahmen, der auch für 'Nichteingeweihte' die Nachvollziehbarkeit indigener Vorstellungen absichert. Es ist dieses Zeichnen eines "superior conjunto" uni-verseller Formen²⁸⁴⁴ – *Versus uni, hacia lo uno* –, das den Blick öffnet für das Nicht-(so)Anderssein der Indios und die Ähnlichkeiten der angesprochenen Völker;²⁸⁴⁵ "[...] no hay más que modificaciones diversas del hombre, en los detalles de hábito y de formas que no les cambian lo idéntico y esencial [...]"²⁸⁴⁶ Das Indianische stellt sich hier keineswegs exotisch dar, sondern – und damit setzt gerade "Yo sacaré" einen kulturpolitischen und ethischen Leitgedanken Martí um – als gleichberechtigter Ausdruck oder *porción* der Universalgeschichte.²⁸⁴⁷ Auch indigene Mythen sind universell.²⁸⁴⁸ Letztlich konziliert und vereint die dichterische Hand also die kulturellen und ideellen "páginas" oder 'Portionen', die durch kolonialistische Propaganda und rassenideologische Legitimierungsdiskurse getrennt, aufgespalten und als

²⁸³⁸ Vgl. OCEC, III, S. 201.

²⁸³⁹ Diese das *Versus uni* nachzeichnende Struktur scheint mir in der Poetik der *Flores del destierro* beschrieben zu sein: "[...] Yo percibo los hilos, la juntura, / La flor del Universo: yo pronuncio / Pronta a nacer una inmortal poesía. / No de dioses de altar ni libros viejos / No de flores de Grecia, repintadas / [...] Se amasará de las edades muertas: / Sino de las entrañas exploradas / Del universo [...]" (OCEN, XVI, S. 239).

²⁸⁴⁰ Auch hier ist bezeichnend, dass Martí keineswegs mehrere Symbole neben- und gegeneinanderstellt, sondern *ein* Symbol für verschiedene Kulturen vorführt. Es sei hinzugefügt, dass sich kaum ein (auch) indigenes Symbol so hervorragend eignet, die Idee des *Versus uni* in all seiner Relationalität umzusetzen, wie das Kreuz.

²⁸⁴¹ Kann Martí also von "diversas ideas" ausgehen, die eine "semejante forma" angenommen haben, gilt oben der umgekehrte Weg ("Cuaderno de apuntes 7", 1881, OCEN, XXI, S. 214).

²⁸⁴² Nach "Mi raza", OCEN, II, S. 299.

²⁸⁴³ "El espíritu se regocija con todas las producciones del espíritu, y es que la fuerza animadora es una, y hay fraternidad oculta en todas las formas de expresión del ser" ("Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: RU, 29 de dic. 1875, OCEC, III, S. 138).

²⁸⁴⁴ Vgl. OCEN, XI, S. 81.

²⁸⁴⁵ In diesem Sinn von Analogie, "semejanza" und "identidad" brachte Martí in "Curiosidades americanas. Egipto y América. La masonería en América", die pyramidale Form des *Versus uni* auf den Punkt: "[...] lo idéntico de la naturaleza y la semejanza inevitable de la observación de hombres diversos sobre ella [...]" (oct. de 1888, EEU, S. 1112-1113 [Herv. S.G.]). Das Wunder der *laguna de Guatavita* mündete 1881 hinsichtlich seines Buchprojekts *Los Milagros de América* in die Grundidee der "identidad del espíritu humano, y cómo en distintos pueblos obra igualmente en semejantes estados [...]" ("Cuaderno de apuntes 7", OCEN, XXI, S. 198). Die indianischen Mythen und Symbole werden in das Identische, Eine miteinbezogen, von dem die Opferung Christi *auch* einen Teil – "hombres diversos" – bildet. Die 'Gesetze des Gemeinsamen' sind es, was die verschiedenen Menschen und Völker – Nahuas, Mayas, Christen (Buddhisten, Hinduisten) – verbindet, über das Verschiedene *hinaus*: "Se están mostrando las leyes de lo común: de ellas se deducirá lo sintético: de la síntesis, se llegará a la unidad" ("Boletín", in: RU, 2 de jul. 1875, OCEC, II, S. 99). So konnten für "Curiosidades americanas" bereits der indianischen Ideenwelt entnommene Elemente genannt werden wie die Schlange, Zahlen wie die Drei, Vier oder Dreizehn, kubische Formen, konzentrische Kreise, Dreiecke und das Kreuz und damit Figuren, wie Martí sie wiederum *auch* bei den Freimaurern, im Krausismus oder in Emersons System finden konnte (vgl. Teil IV, Anm. 1418).

²⁸⁴⁶ "La verdad sobre los Estados Unidos", EEU, S. 1753.

²⁸⁴⁷ Die in Martí's Texten implizierten bzw. präsenten (und mitunter hervorgehobenen) Analogien etwa zum griechischen Bereich (Phönix, Herakles, Prometheus) könnten indigene Mythen zumindest potenziell universell verständlich(er) machen. Mit Kérberos, dem Hund der griechischen Unterwelt, wäre für "Yo sacaré" implizit ein weiterer *perro* zu nennen, wodurch solcherlei Motive einmal mehr die Idee von *Nuestra Grecia* hervortreten lassen. *Auch* die Indios hatten *ihren* 'Höllenhund' (ihren Herakles, ihren Platon, ihre Brahmanen...)

²⁸⁴⁸ Begriffe wie "color local" oder indigen inspirierte "ornamentación" (Arrom, *Certidumbre*, S. 105 u. 118) treffen den Ansatz von Martí nicht. "Color local" steht hier Integration und *universidad* gegenüber.

antithetischer Gegensatz zwischen Barbarei oder Untermenschentum und zivilisierter, europäischer Kultur abgegrenzt wurden.²⁸⁴⁹ Martí praktiziert ein Denken,

que busca no imponer una forma de pensar como absoluta, sino hermanar, armonizar e intercomunicar las formas relativas todas; y hacer de ellas un tejido interdiscursivo de relaciones cristalizadores de lo absoluto como expresión última o, mejor dicho, reflejo de una universalidad ecuménica.²⁸⁵⁰

Dieses Denken reflektiert auch das lyrische Œuvre Martí's, wobei sich einige Kompositionen als dessen programmatische Umsetzung lesen lassen.²⁸⁵¹ So gestaltet sich Martí's Poesie bisweilen als Gegenentwurf hinsichtlich einer die genuin amerikanischen Schöpfungen zugunsten einer hierarchischen Vorstellung von Superiorität suspendierenden, ausgrenzenden Logik. Ein Gedicht wie "Yo sacaré lo que en el pecho tengo" überwindet die Grenzen; das Partikular-Indigene wird dennoch nicht aufgelöst oder homogenisiert.²⁸⁵² Es ist den anderen Schöpfungen nicht *gleich*; es *partizipiert* am Einen. Vielmehr wird bestätigt: Die der Sonne Geopferten und die Mädchen von Chichén Itzá können ebenso Retter sein,²⁸⁵³ ohne jede offizielle Theologie.

Einmal mehr ist also der Gestus der Hereinnahme, wie er mit Blick auf die Indios schon für den Kreis der menschlichen *Wesen* im Mittelpunkt stand, das Zeichen der dichterischen Hand. Es mag vermessen klingen: Auch in seiner Poesie vertritt Martí den Ansatz, dem "concierto humano interrumpido" jene verlorengegangene Stimme zurückzugeben – wenigstens *en parte*.

Hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam [...].²⁸⁵⁴

Die Regeneration des Indianischen geht mit der des *espíritu universal* Hand in Hand.²⁸⁵⁵

²⁸⁴⁹ Die Zerstörung und Unterdrückung der indigenen Kultur hatte Martí auf die Formel "¡robaron los conquistadores una página al Universo!" gebracht ("El hombre antiguo de América", *OCEAN*, VIII, S. 335). Der Verlust dieser universellen 'Seite' verunmöglichte eine authentisch-amerikanische Kultur. Dies wiederum implizierte eine kriminelle Zerstörung des Equilibriums, der *armonía espiritual del universo*: Dem Ganzen, jenem *Uno*, wurde eine 'Portion', d.h. die amerikanische *faz particular* entrissen (vgl. auch "El terremoto de Charleston", *OCEAN*, XI, S. 72; Teil IV dieser Arbeit).

²⁸⁵⁰ Fornet-Betancourt, "José Martí y la filosofía", in: *Aproximaciones*, S. 94. Martí's Universum meint tatsächlich einen Raum *ohne Außen* (ich übertrage aus Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*, S. 422).

²⁸⁵¹ Einer der *Versos libres* (re)formulierte eine religiöse Auffassung, die tatsächlich pan-theistisch ausgerichtet ist: "Practico: En el divino altar comulgo / De la Naturaleza: el mundo todo / Fluye mi vino: es mi hostia el alma humana" ("Canto religioso", *VL, PCEC*, I, S. 168 [Herv. S.G.]).

²⁸⁵² Wie es im Rahmen der Missionierung *Nuestra América* gerade die offizielle Theologie für die indigenen Kreuze anstrebte.

²⁸⁵³ Auch die Bedeutung von *Aufopferung* "en el bien del hombre", die mir gerade in "los honrados"/"los crucifijos" vs. "los viles" auch mitzuschwingen scheint, überschreitet den jeweils altmexikanischen und christlichen Rahmen.

²⁸⁵⁴ Diese Formulierung ist als Unterpunkt des *Versus uni* zu begreifen ("Fragmento", *OCEAN*, VII, S. 285). Mit krausistischen Bezügen behaftete Konzeptionen Martí's ziehen sich bis in diesen Bereich hinein.

²⁸⁵⁵ Martí geht es im Rahmen dieses Themas keineswegs um eine Revitalisierung oder Bejahung von religiösem Mord. Es ging ihm um die Revitalisierung des kulturellen Patronats der Indios. In der Beurteilung jeglicher religiös motivierter Tötung von Menschen war Martí deutlich, machte jedoch keine Unterschiede. Auch die Menschenopferungen der Europäer waren barbarisch: "La superstición y la ignorancia hacen bárbaros a los hombres en todos los pueblos" ("Las ruinas indias", *OCEAN*, XVIII, S. 382). "Yo sacaré" kann als Variante des in "Las ruinas indias" thematisierten Opferthemas gelesen werden, welche die (auch) positiven Zuweisungen der damit verbundenen mythologischen und ethischen Semantik illustriert. Dies erklärt, dass Martí als Teil des indigenen Themenkatalogs die *sacrificios* explizit als Inspirationsquelle der lateinamerikanischen Kulturschaffenden einforderte: "Copien la luz en el Xinantecatli y el dolor en el rostro de Quautemotzín: adivinen cómo se contraen los miembros de los que espiraban sobre la piedra de los sacrificios" (1875, *OCEC*, III, S. 141). In einem wenig für dieses Thema prädestinierten Text – "El puente de Brooklyn" – urteilt er jedoch auch: "los puentes son las fortalezas del mundo moderno.—Mejor que abrir pechos es juntar ciudades" (Nueva York, junio 1883, *EEU*, S. 275). Desgleichen werden die 'herausgerissenen Herzen' ausdrücklich nach dem Analogieverfahren beurteilt und so den Bahnen einer 'rassischen' Inferiorität entzogen: "Y como *prueba de la naturaleza salvaje e inferior* de los negros y de los indios, he leído en alguna parte que han arrancado a sus enemigos el corazón: y haber comido de él es tal vez la causa única de que se acuse a ciertas tribus de canibales. — Pues eso fue lo que hicieron los franceses, lo que en el pleno siglo y país de Corneille y de Malherbe hizo Picard, con el cadáver, recién colgado por los pies, del Mariscal de André: le partió el pecho, le arrancó el corazón, y lo asó sobre los carbones que le traían: luego de asado lo cortó en lonjas, comió la primera, y ofreció las demás a sus vecinos. [...] es lo que hizo, en febrero de 1894, un negro en Pensilvania [...]. Y otro hecho de blanco: el español que estuvo conmigo en presidio, y muy bien tratado por cierto, por haber servido una oreja de cubano en un banquete a sus amigos en Pinar del Río" ("Cuaderno de apuntes 18", in *OCEAN* datiert auf 1894, S. XXI, S. 431-432 [Herv. S.G.]). Der von Martí gezogene Unterschied zwischen religiösem Dogma und Poesie mag die von ihm vertretene Poetik zusätzlich verdeutlichen: "La religión, falsa siempre como dogma a la luz de un alto juicio, es eternamente verdadera como poesía" ("El cisma de los católicos en Nueva York", in: *El Partido Liberal*, México, 1887, *EEU*, S. 820). Die ablehnende Haltung gegenüber der (wahrhaftigen) Opferung wurde jedoch auch auf lyrischer Ebene formuliert ("Canto de otoño"). Die Episode des

Bedenkt man nun gerade mit Blick auf die Implikationen des von Martí konzipierten *Universums* zusätzlich und nochmals, dass eines seiner maßgeblichen Projekte darin bestand, ein Buch über in *Nuestra América* beheimatete, d.h. indigene Mythen zu verfassen²⁸⁵⁶ und diese, (hinaus)auslaufend in einen zweiten Band, in einen Gesamtrahmen einzugliedern, der durch jene für Martí so typische Relationalität gekennzeichnet sein würde – "verdad por comparación: *Todas las Mitologías*"²⁸⁵⁷ –, wird auch dies deutlich: Zahlreiche der hier besprochenen Gedichte, insbesondere jedoch "Yo sacaré lo que en el pecho tengo", spiegeln diese Bücher; mehr noch: Martí's Gedichte sind gewissermaßen *Teil dieser Bücher*. Kompositionen wie "Águila blanca" oder der fünfte *Verso sencillo* wären dem ersten Band zuzuordnen,²⁸⁵⁸ "Yo sacaré" dem zweiten. "Yo sacaré" gestaltet sich sozusagen als *Todas las Mitologías* in Miniaturformat.

Von zahlreichen, auf entsprechende Studien zurückgehenden *apuntes* und Prosatexten Martí's einmal abgesehen, entsteht für einige lyrische Kompositionen geradezu der Eindruck einer direkten Übertragung aus indigenen Kodizes, "pergaminos" und "libros amados"²⁸⁵⁹. Auf der anderen Seite hätte er jene mythologisch begründeten und durchwirkten Gedichte für ein Buch wie *Mitologías Americanas* gewissermaßen nur noch in Prosa 'umschreiben' und entsprechend kommentieren müssen.²⁸⁶⁰ Auch dürfte klar sein, dass Martí's Buch über indigene Mythologie eines über Astralmythologie gewesen wäre.

Insofern man also die von Martí angegebenen oder für eine Bibliografie in Frage kommenden Quellen tatsächlich nachverfolgt und zumindest in Grundzügen seine Beschäftigung mit indigenen Themen nachzeichnet, wie es für diese Arbeit versucht wurde, verdichten sich zahlreiche Gedichte (bzw. diesbezügliche Passagen) des 'Kubanners' zu einem indigenen Text.²⁸⁶¹ Nachdem über diesen nun nachvollzogen werden konnte, aus welchem symbolischen und mythologischen Stoff Martí seine Poesie und eine ganze Anzahl seiner Prosatexte speiste und damit ein tieferes Verständnis des mit fundamentalen Symbolen der Nahuatl-Kosmogonien verbundenen Bedeutungsspektrums möglich wurde, mag ein nochmaliger Blick auf zentrale Passagen der Prosatexte Martí's die darin implizierte, ja verpuppte Relation zu indigenem Sinn vervollständigen. Wenn Martí im Ausblick auf die Zukunft *Nuestra América*s etwa formuliert "[...] una raza nueva, detenida en su estado de larva, ¡larva de águila!—Ella será soberbia mariposa"²⁸⁶², dann liegt hinter der 'traditionellen' Bedeutung der einzelnen Motive der Sinngehalt jenes auch in zahlreichen Gedichten artikulierten Transformationsprozesses der Seele. Auch im Hinblick auf dieses Beispiel eröffnet gerade die Kombination der Motive eine indianische bzw. interkulturell perspektivierte Lektüre. Der Gestalt der *mariposa* alleine hätte auch eine herkömmliche Deutung Genüge getan. Die enge Verwebung von *águila* und *mariposa*, – d.h. indem in

französischen Marschalls findet sich aus ganz ähnlicher Perspektive in den *Tardes Americanas* angeführt (vgl. S. 211). Orozco y Berra war es wiederum, der dem Vorwurf des Kannibalismus in vergleichbaren Linien entgegnetrat.

²⁸⁵⁶ Als solches zunächst den *Fragmentos* zu entnehmen (vgl. *OCEAN*, XXII, S. 28).

²⁸⁵⁷ "Buen título tal vez para ese libro que desde hace tanto tpo. pienso—y que podría ser 2ª parte de mis *Mitologías Americanas*:—verdad por comparación: *Todas las Mitologías*" ("Libros", *OCEAN*, XVIII, S. 283; vgl. auch Anm. 1969). Nicht nur wandelte Martí grundsätzlich auf den Spuren von Denkmustern, welche die Menschen einen. Gerade seine mythologisch orientierten Ansätze und somit ein Projekt wie *Todas las Mitologías* lassen sich nicht zuletzt auch auf die These der *unity of the human mind* und damit ein Paradigma zurückbeziehen, wie es von Brinton oder Russell Emerson vertreten wurde (vgl. z.B. auch Teil IV, Anm. 1407ff).

²⁸⁵⁸ Dies würde beispielsweise auch für das durch die Zeile "Me han dicho, buen Florencio" eingeleitete Gedicht und die angeführten Passagen aus "Hurgue un huésped", "Astro puro" oder "Con letras de astros" gelten.

²⁸⁵⁹ Vgl. *Fragmentos*, *OCEAN*, XXII, S. 253.

²⁸⁶⁰ Für Band II "verdad por comparación: *Todas las Mitologías*" hätte Martí also mit Leichtigkeit Coatlicue oder die Eule neben Kali, Quetzalcóatl neben Bochica setzen können; die Belohnung der Azteken neben das Fest von Walhall; den Aufstieg des Sonnenadlers neben Herkules oder die Walküren; die indischen neben die indianischen Brahmanen.

²⁸⁶¹ Neben dem persönlichen Bezug zwischen den beiden Männern vermute ich genau in diesem indigenen Text einen Grund dafür, dass Martí den mexikanischen Indio Sánchez Solís, *Siete Águilas*, zum Adressaten des *Ismaelillo* bestimmte. Denn die "regeneración de los indios", die Martí von dem Mexikaner als Lebensaufgabe geerbt hatte, bezog sich auch auf die Kultur.

²⁸⁶² *Guatemala*, *OCEAN*, VII, S. 118; *OCEAN*, V, S. 240.

der Larve des feuer- und sonnenhaften Schmetterlings der Sonnenvogel verpuppt ist und beide Gestalten zudem in den Komplex des *nahui óllin* und die daran geknüpften seelischen Vorstellungen eingebunden sind –, impliziert jedoch eine Metamorphose ganz besonderer Art: Amerika wird wieder eine indianische Seite, ja Seele haben – ¡Nuestras almas, qué águilas!;²⁸⁶³ die indianischen Seelen werden wieder aufsteigen können, zur 'Sonne' zurückfinden, wieder seelisches Feuer besitzen: "De esas caras cobrizas brotará nueva luz".²⁸⁶⁴ Und wenn Martí schreibt "y se vivía como en una flor"²⁸⁶⁵, dann mag dies auf der Ebene einer indigenen Ausdrucksweise durchaus bedeuten, dass die Indios damals – vor der Eroberung, zur Zeit der Kunde, als das *Popol Vuh* noch sichtbar war – noch Seelen hatten, noch ein Herz hatten, noch blühten, noch wiedergeboren – zu Gestirnen – wurden. Sie kannten die Sprache der Sterne noch, sowohl astronomisch als auch seelisch:

Volví los ojos hacia los pobres indios, tan aptos para todo y tan destituidos de todo, herederos de artistas y maestros, de los trabajadores de estatuas, de los creadores de tablas astronómicas, de la gran Xelajú, de la valerosa Utatlán.²⁸⁶⁶ – Ellos son hoy miserables, fanáticos, y tercos, y fueron, en otros tiempos, artistas, gobernantes, guerreros, arquitectos y poetas [...]. Ellos sabían la lengua de las estrellas [...].²⁸⁶⁷

Dies wurde ihnen durch den Einbruch einer *civilización devastadora* und deren 'Kosmogonie' genommen: "como flores que se quedan *sin aroma*, caen muertos los indios"²⁸⁶⁸ – weder blumenhaft noch seelenhaft. Die Indios *verkörpern* keine Rosen, keine Lilien mehr, das Leben, die Wiedergeburt sind ihnen versagt. Tod bedeutet nicht mehr *floreecer*, sondern Vertrocknen der Seele: "Y esto no lo vemos sólo los que amamos a los indios como a un lirio roto".²⁸⁶⁹ "I am wretched like the last flower" lautet es denn in einem altmexikanischen Gedicht,²⁸⁷⁰ welches den Verlust von Quetzalcóatl zum Ausdruck bringt.²⁸⁷¹

Die für "El hombre antiguo de América" bereits angeführte Variante postuliert die indigenen Völker hingegen als entstehende Kulturen und Blume, deren Blüte gar nicht erst möglich war, wurde ihre natürliche Entwicklung schon im 'Knollen-Stadium' unterbrochen: "[...] no más que pueblos en bulbo eran aquellos [...]" – "El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la Naturaleza."²⁸⁷²

²⁸⁶³ Mit diesem an die Amerikaner gerichteten Ausruf schloss Martí einen seiner Artikel über *indianische* Kultur ("Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 337). In Amerika "se habla el castellano, como el alma tiene más de mariposa que de bestia famélica, y vive de mieles [...]" ("Libros de Hispanoamericanos", *OCEN*, VIII, S. 319).

²⁸⁶⁴ Übertragen aus: *RU*, 26 de oct. de 1875, *OCEN*, VI, S.352.

²⁸⁶⁵ "El padre Las Casas", *OCEN*, XVIII, S. 441.

²⁸⁶⁶ "Carta a V. Pujol", Guatemala, 27 de nov. de 1877, *OCEN*, VII, S. 110.

²⁸⁶⁷ "Apuntes varios"/"Para las conferencias sobre América", 1879, *OCEN*, XIX, S. 444; *OCEC*, VI, S. 92-93.

²⁸⁶⁸ "Madre América", *OCEN*, VI, S. 137 (Herv. S.G.). In "Yo sacaré" hingegen parfümierte der Duft der geopfert Seelen "el Yucatán florido".

²⁸⁶⁹ "Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 336. Als Varianten konnte angeführt werden: "[...] aquellos indios muertos que un pueblo romántico y avaro segó en su primera flor" ("Darwin ha muerto", *OCEN*, XV, S. 374). Wenn auch anders gelagert, scheint vor dieser Folie denn auch die in "El hombre antiguo de América" aufgeworfene Frage "¿Qué es, sino cáliz abierto al sol [...] la inteligencia de los americanos?" eine verschlüsselte Ebene zu beinhalten, welche der Sprache der Indios entspricht (*OCEN*, VIII, S. 334).

²⁸⁷⁰ Auch ein synchroner Bezug lässt sich herstellen, wenn Martí dem Anführer der Sioux 'Rote Wolke' die Worte in den Mund legt: "Me han mandado venir aquí para que vean los blancos cómo bailan los indios; esto está bien, está bien, porque los indios de ahora no saben más que bailar. ¡Ya los indios se han muerto! [...] ¡estos indios de ahora son huesos de pájaros! [...] Ya no nos queda ni corazón" ("Cartas norteamericanas", in: *La Nación*, 6 de oct. 1889, *EEU*, S. 1291 [Herv. S.G.]; unklar bleibt, ob Martí tatsächlich zitiert und welche Quelle er heranzog).

²⁸⁷¹ Brinton, *ANP*, S. 105. Einen das Ende der Tolteken thematisierenden *song* hat Brinton übersetzt: "The Toltecs have been taken, alas, the *book of their souls* has come to an end, alas, everything of the Toltecs has reached its conclusion, no longer do I care to live here. [...] All that was fresh, the *perfume*, my *flowers*, my songs, have gone along with them" (ebd., S. 111 [Herv. S.G.]). Díaz zitiert Quetzalcóatl: "I longed to become a flower [...]" (*Gospel of the Toltecs*, S. 209-210).

²⁸⁷² 1884, *OCEN*, VIII, S. 335. "Autores americanos aborígenes" (1884) wiederum warf die Frage auf: ¿Cómo pudiera ser que, contra la *ley universal*, no tuviese la literatura indígena las condiciones de *esbeltez*, armonía y color de la naturaleza americana?" (*OCEN*, VIII, S. 335-336 [Herv. S.G.]). Hinsichtlich des "tallo esbelto [...]" erguido" mag ergänzt sein, dass eine so zentrale Figur wie die Blumengöttin Xochiquetzalli auch als 'aufrecht stehende Blume' besprochen wurde. Vgl. auch die detaillierte Besprechung nicht nur der Nahuatl-Begriffe des *tallo*, sondern insbesondere und wiederholt auch der des *tallo delgado* oder *esbelto* in F. del Paso y Troncosos Studie "Estudios sobre la Historia de la

Bezüglich des indianischen Identitätsverlustes und der amerikanischen Kulturdebatte im Allgemeinen sollte weder übersehen noch eilig beiseite geschoben werden (wurde es jedoch oft und geradezu regelmäßig), dass Martí sich nicht nur in seinen theoretischen Schriften oft und explizit zu Funktion, Originalität und Integration des indigenen Kultursubstrats geäußert hat; selbst seine Lyrik artikuliert diese Ansätze.²⁸⁷³ Nicht auf die fast zum Klischee geratene Formel von Dekolonisierung reduzierbar, besteht – Voraussetzung einer mit dem lateinamerikanischen Standort korrespondierenden *alma propia* – die Pflicht der Amerikaner darin, sich mit der indigenen Vergangenheit und Kultur auseinanderzusetzen, sich dieser Kultur anzunähern und sie als endogene *Portion* der eigenen endogenen und universellen Identität zu verstehen bzw. anzunehmen: als Portion der Menschheit, Portion des Universalgeistes, Portion der Geschichte – *Nuestra Grecia*, "de los incas acá".²⁸⁷⁴ Es ging Martí um die Revitalisierung des in diesem Begriff subsumierten Patronats und das Einfordern jener geraubten "página"; das universelle Zusammenspiel, die (historisch betrachtet) ausgebliebene Synthese der Elemente; die harmonische Relation zwischen dem Indianisch-Mestizischen, dem Europäischen und dem Universellen. Diese Revitalisierung bedeutet, metaphorisch ausgedrückt, jedoch auch, dass jene 'Knolle', zeitlich verzögert und unter anderen Umständen, nachträglich zum Erlblühen gebracht werden müsse, was wiederum fast zwingend zum Bild jener 'eigenen Seele' zurückführt. Zieht man schließlich die Tatsache mit in Betracht, dass jene Transformation – etwa "Muerto como hombre y como Sol sereno" – in ihrem Kern Wiedergeburt oder 'Weiterleben' bedeutete, kann dieser Aspekt nicht nur auf die *Regeneration* des indigenen Seelenlebens (und -verständnisses), sondern eben auch auf die Ebene der indigenen Kultur in ihrer Gesamtheit bezogen werden: Sie wird in der Poesie, der Stimme Martí's – so seine eigene Prophetie – wiedergeboren und dadurch 'neues Licht' geben, Sonne sein. "Así ha de ser la noble poesía."²⁸⁷⁵ In diese Lesart würden sich denn jene an die Symbolik von *guerra florida* und *agua quemada* anknüpfenden Verse einreihen lassen, welche die Dichtung mit dem durch das Opferrmesser 'sezierten' Aufblühen des Herzens, der *flor*, der Seele gleichsetzen: "Mi verso es como un puñal / Que por el puño echa flor / Mi verso es un surtidor / Que da un agua de coral."²⁸⁷⁶ Auf poetischer Ebene geht die indigene Auffassung von Wiedergeburt einher mit der von Martí postulierten *Regeneration* des Indianischen.²⁸⁷⁷ Und jene *lucha* – poetisch gelesen: jene *lucha* von "llamas" oder des Sonnenkriegers "que va camino al cielo"²⁸⁷⁸ – um das Wiederaufleben der indigenen Welt, der Kampf um eine ganzheitliche, mestizische Identitätsgestalt²⁸⁷⁹ einerseits,²⁸⁸⁰ und um eine kulturelle –

Medicina en México", in: *Anales del Museo*, t. III, entr. 5ª [1883], 173ff. In das minuziös differenzierende Nahuatl fand die 'Schlankheit' des Stängels expliziten Eingang in die begrifflichen Bezeichnungen, und selbst ein "tallo erguido" fehlte nicht (S. 183). Alleine die Erläuterungen der verschiedenen indigenen Bezeichnungen des *bulbo* nehmen in dem großformatigen Artikel eine ganze Seite ein (S. 175-176).

²⁸⁷³ Umso verwunderlicher ist es, dass Autoren wie Arram oder Schulman diese Tatsache übergehen.

²⁸⁷⁴ "La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria" ("Nuestra América", *OCEC*, VI, S. 18). Im Rahmen dieses Ansatzes ist es nur konsequent, wenn Martí in einer Rede zu Ehren Zentralamerikas das *Popol Vuh* 'zum Sprechen bringt'.

²⁸⁷⁵ Diese Zeilen waren "Contra el verso retórico" der *Versos libres* entnommen (*PCEC*, I, S. 121).

²⁸⁷⁶ VS, V, *PCEC*, I, S. 241.

²⁸⁷⁷ Ein Begriff wie *yo*=Herz=Seele konnte auch Bedeutungen wie Wiedergeburt und Samen (Leben, Wachstum...) umschließen.

²⁸⁷⁸ "Contra el verso retórico" und VL ("Prólogo"), *PCEC*, I, S. 57 (Herv. S.G.).

²⁸⁷⁹ Schon in den "Apuntes para las conferencias sobre América" von 1879 hatte Martí sein Engagement für die indigene Welt ja als "liza" bezeichnet (vgl. *OCEC*, VI, S. 91-92; "Apuntes varios", *OCEC*, S. 444): "[...] reveladme vuestras entrañas, prestadme vuestras voces majestuosas,—por cuanto fue locura anunciar."

²⁸⁸⁰ Persönliche Identifizierungen Martí's konnten für die mythologische Ebene insbesondere hinsichtlich des Chac-Mool, des Quetzalcóatl sowie der *guerreros* oder *mensajeros del sol* konstatiert werden; als Pseudonym fiel der Begriff *Anáhuac* auf (Mexiko). Ein Satz wie "[...] se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamani [Paramaconi], y se ve como propia la que vertieron [...] los desnudos y heroicos caracas!" könnte als Formel für die ethisch motivierte Identifizierung dienen ("Autores americanos aborígenes", *OCEC*, VIII, S. 335-336). Auf persönlicher Ebene ist Sánchez Solís hervorzuheben, wobei Mexiko das Land war, mit welchem Martí sich hinsichtlich der Indiothematik ganz besonders verbunden fühlte. Die Identitätsgestalt, die im vorschwebte, scheint mir insbesondere die

proportionale – Individualität Amerikas innerhalb eines ebenso ganzheitlichen, synthetischen und damit *totalen* "concierto humano" andererseits²⁸⁸¹ spiegelt sich in einem Vers, "Donde quepa la luz; / De América y del hombre digno sea."²⁸⁸²

Damit zeigt sich auch in der konkreten, lyrischen Umsetzung derjenigen theoretischen Forderungen der *Nuestra América*-Idee, die einen neuen Umgang mit dem Indigenen anmahnen, eine zweifache Bewegung, welche auf die Asymmetrie der europäisch-amerikanischen Kulturbeziehungen abzielt, die Lateinamerikas geopolitische Einbindung auch in postkolonialen Bedingungen bestimmte: auf der einen Seite durchaus Öffnung hin zur Welt, jedoch unter der Bedingung einer dezentrierten Teilhabe am *Universum*; gleichzeitig jedoch eine dezidierte Ausrichtungsverschiebung auf das eigene Kulturfundament hin – das auch indigene Amerika:²⁸⁸³ "el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas"²⁸⁸⁴.

So endet einer der Schlüsseltexte Martí's denn auch mit der Evokation einer diesen indigenen *tronco* gleich doppelt figurierenden mythischen Gestalt – dem *Gran Semí*:

[...] del Bravo a Magallanes, sentando en el lomo del cóndor, regó el *Gran Semí*, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, *la semilla de la América nueva!*²⁸⁸⁵

Jener *Gran Semí* geht, wie Martí's Freund Aristides Rojas (Venezuela) in seinen *Estudios indígenas* darlegte, auf die mythische Gestalt des Amalicava zurück, der – "Creador del género humano" – in der Tradition der Tamanacos während einer Überflutungskatastrophe erschien; ein Mann und eine Frau konnten sich (offensichtlich durch sein Wirken) auf den Gipfel eines Berges retten, worauf sie aus dem Samen der *palma moriche* neue Menschen schufen.²⁸⁸⁶ Die besondere Schöpfungskraft des mit jenem

Figur des Chac-Mool zu symbolisieren (der zudem in Martí's Drama für die Vereinigung von Indios und Kreolen steht).

²⁸⁸¹ In diesem Sinn einer auf dem Bezug von *vario* – *Uno* basierenden Welt-Ordnung standen in "El poeta Walt Whitman" Teile, Multiplizität, *división* und *desunión* Ganzheit, Synthese und kommendem Zusammenspiel gegenüber. Dabei schlug Martí eine Literatur vor, "que anuncie y propague el *concierto final* y dichoso de las contradicciones aparentes; la literatura que, como espontáneo consejo y enseñanza de la Naturaleza, promulgue la identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan [...]"; eine "*vida total* [en que] han de ajustarse con gozo los elementos que en la porción actual de vida que atravesamos parecen desunidos y hostiles" (*OCEN*, XIII, S. 141 [Herv. S.G.]).

²⁸⁸² VL, "Apéndice I", *PCEC*, I, S. 213 (Herv. S.G.). Eine erste Version "Digno del hombre americano sea" wurde bezeichnenderweise umgeschrieben (ebd., S. 222).

²⁸⁸³ Auch "Estrofa nueva" scheint mir denn die Forderung einer Bewegungsrichtung nach innen, nach *Nuestra América* und dessen Kultur – dessen *inteligencia* – zu spiegeln: "[...] Naturaleza, siempre viva: el mundo / De minotauro yendo a mariposa. / Que de rondar el sol enferma y muere [...]" (VL, *PCEC*, I, S. 93; vgl. auch *OCEN*, VII, S. 283). Nicht nur enthält der Titel bereits ein poetologisches Moment; die Bewegung, so konnte schon Acosta festhalten, erfolgt vom Minotaurus zur *mariposa*, vom Griechischen zum Amerikanischen (anders: García Marruz, "El tiempo en la crónica norteamericana", in: *EEU*, S. 2049; Vitier, "Lava, espada, alas", S. 60). Das griechische Monster wird ersetzt durch die *mariposa*, einerseits programmatisch als autochthone "vestal del aire" verhandelt (vgl. Anm. 1898 u. 2454), andererseits indigenes Symbol von Sonne und Feuer sowie als Zeichen seelischer Potenzen erkennbar, und in diesem Sinne wiederholt in Martí's Lyrik präsent. Gerade die Nähe des Schmetterlings zur Symbolisierung der griechischen *Psyche* scheint mir die Lesart Acostas (einmal abgesehen von den damit verknüpften ideologischen Diktaten 'der Revolution') zu bestätigen. Denn nicht nur könnte hinsichtlich des Schmetterlings die Vorstellung einer 'Unrigen *Psyche*' gefolgt werden; eine Ausrichtungsverschiebung auf den eigenen historischen und kulturellen Standort und die damit einhergehende, dezentrierende Ersetzung der griechischen durch eine *eigene* Antike, die *auch* eine Antike ist, machte die Formel *Nuestra Grecia* ja gerade aus und war integraler Bestandteil des *Nuestra América*-Konzepts. Dieser Perspektive ließe sich "Estrofa nueva" schon deshalb zuweisen, als sich das Gedicht gegen den als "viejo" ausgezeichneten Homer richtet (VL, *PCEC*, I, S. 93), ähnlich wie "Académica" der gleichen Sammlung die Morgensonne des "mundo nuevo" gegen "romanas rosas" und "deslucidas joyas griegas" setzt. "¡Qué brillante la Iliada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, poblada de colibríes, son las estrofas indias" ("Autores americanos aborígenes", *OCEN*, VIII, S. 337). Und Martí's Postulat eines *Poema americano* ersetzte schließlich den 'geliebten Homer' durch die indigene Sprache der *penachos* und *plumas*: "Podemos, es claro, escribir n/poema: (Tecum Unam, Sucre, Túpac Amaru, Juárez). Pero *no con lengua prestada*, ni siquiera con la de Homero, sino con algo que sea en el color y la gracia como el vestido de gala de los magnates indios, penachos de volcán, pechos desnudos, lágrimas patriarcales, columpios de pluma;—y transportados por alas invisibles, y roídos por águilas coléricas" ("Libros", XVIII, S. 286 [Herv. S.G.]).

²⁸⁸⁴ "Nuestra América", *OCEN*, VI, S. 18.

²⁸⁸⁵ Ebd., S. 23 (Herv. S.G.).

²⁸⁸⁶ Vgl. Rojas, *Estudios indígenas*, S. 26-29 u. 146. Dem kubanischen Philologen Vitier ist mit "Una fuente venezolana" (S. 151-152) nicht nur die erste Aufschlüsselung der indianischen Symbolik des *Gran Semí* bzw. des Amalicava in "Nuestra América" sowie einiger anderer Motive, die auf Texten des Venezolaners basieren, zu verdanken (diese allerdings werden ganz im typischen Tenor der castristischen Vorgaben als "grito de guerra de la Revolución Latinoamericana" abgehandelt (ebd., S. 150). Er verwies auch auf Martí's "Centenario de Andrés Bello" (1881, *OCEN*, VII, S. 217) sowie "Maestros ambulantes", dessen Schlussbetrachtung die Kreation Amalicavas evoziert und diese mit der Mission der

Gran Semí verbundenen Mythos²⁸⁸⁷ liegt also zum einen in seiner Erzeugung einer neuen Menschheit,²⁸⁸⁸ zum anderen markiert dieser Schöpfungsakt einen Neubeginn für Amerika. Das Erschaffen jener "América nueva"²⁸⁸⁹ aus dem 'indigenen Samen' der *palma moriche*, die darin symbolisch implizierte Integration und *Regeneration* des autochthonen Elements, erhält über das Amalicava²⁸⁹⁰ zugeschriebene göttliche Wirken auch einen sakralen Aspekt.²⁸⁹¹ Mehr noch: Kombiniert man den mythologischen Sinn der in "Nuestra América" evozierten Symbole²⁸⁹² wie *semilla*, *Semí* und

Schulbildung vergleicht: "¡Urge abrir escuelas normales de maestros prácticos, para regarlos luego por valles, montes y rincones, como cuentan los indios del Amazonas que para crear a los hombres y a las mujeres, regó por toda la tierra las semillas de la palma moriche el Padre Amalicava" (1884, *OCEN*, VIII, S. 291-292). Die Figur des *Semí* taucht, im Rückgriff auf eine Vielzahl von Quellen, verschlüsselt und verschachtelt mit teils schon erläuterten Motiven und Überlieferungen anderer Herkunft, jedoch auch 1889 in "Las ruinas indias" auf. Selbst eine solch nordamerikanische Figur wie Walt Whitman "recuerda al dios del Amazonas que cruzaba sobre los bosques y los ríos esparciendo por la tierra las semillas de la vida: ¡mi deber es crear!" (1887, *EEU*, S. 860). Aufgrund der deutlichen intratextuellen Relationen der martianischen Schriften und der Vielzahl der nicht nur im folgenden Zitat implizierten indianischen Themen und ihrer multiplen (hier jedoch mehrheitlich auf Mexiko verweisenden) Herkunft kann meines Erachtens auch Vitiers (wiederum auf Retamar verweisende) These nicht aufrechterhalten werden, nach der Martí in "Nuestra América" – einem Text, der zudem an zentraler Stelle die Inkas setzt und auch den Kondor miteinbezieht – die Figur Amalicavas bevorzuge, da dieser das *barbarische* Amerika repräsentiere ("Una fuente venezolana", S. 154-155; "Las imágenes en 'Nuestra América'", S. 173; vgl. auch Teil II): "Se hace uno de amigos leyendo aquellos libros viejos. Allí hay héroes, y santos, y enamorados, y poetas, y apóstoles. Allí se describen pirámides más grandes que las de Egipto; y hazañas de aquellos gigantes que vencieron a las fieras; y batallas de gigantes y hombres; y dioses que pasan por el viento echando semillas de pueblos sobre el mundo; y robos de princesas que pusieron a los pueblos a pelear hasta morir; [...] y la defensa de las ciudades viciosas [...]; y la vida variada, simpática y trabajadora de sus circos y templos, de sus canales y talleres, de sus tribunales y mercados. Hay reyes como el chichimeca Netzahualpilli [...], como el tascalteca Xicotencatl [...]; hay monarcas justos como Netzahualcoyotl [...]" ("Las ruinas indias", *OCEN*, XVIII, S. 381 [Herv. S.G.]). "El hombre antiguo de América" hebt denn im Vergleich das 'Unbarbarische' dieser indigenen Schöpfungsgeschichte hervor: "los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; ¡sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma!" (1884, *OCEN*, VIII, S. 335 [Herv. S.G.]). Und in einem weiteren Text begegnet uns der Mythos des *Gran Semí* mit dem Bild von jenem (neuen) Urpaar. Der fragmentarisch erhaltene "Discurso pronunciado en el Club del Comercio" von 1881 stellt aufgrund seiner programmatischen Formulierungen einen Schlüsseltext zur *Nuestra América*-Problematik dar: "Hay que abrir ancho cauce a la vida continental [...]; hay que dar alas a todos estos gemidos [...]; hay que sembrar de pobladores, como aquel *par creador* de la hermosísima leyenda de Moriche, esas selvas fragantes [...] hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam; hay que deshelar, con el calor del amor, montañas de hombres; [...] hay que armar los pacíficos ejércitos a que paseen una misma bandera desde el Bravo undoso, en cuya margen jinetea el apache indómito, hasta el Arauco cuyas aguas templan la sed de los invictos aborígenes; como si la arrogante América, debiera, por sus lados de tierra tener por límites, como símbolo sereno, tribus desde ha tres siglos no domados, y por Oriente y Occidente, mares sólo de Dios y de las aves propias" (VII, S. 285 [Herv. S.G.]). Die *palma moriche* wiederum hebt Martí 1890 auch in "La Pampa, juicio crítico" hervor: "donde se ve, en su ternura y ferocidad, la vida de la pampa, de la planicie imponente y melancólica, coronada al Norte por la palma moriche [...]" (VII, S. 367).

²⁸⁸⁷ Sowohl in den *Estudios indígenas* als auch in seinen *Estudios históricos* erwähnt Rojas Amalicava auch als männlichen Part jenes Paares (vgl. Vitier, "Una fuente venezolana", S. 151). Auch der in letztem Werk publizierte Text wurde von Martí kommentiert. Von Rojas wurde ferner überliefert, dass in Gebieten Venezuelas sogenannte *morichales* (von *murichucuar*, *sitio de moriches*) kultiviert wurden, d.h. Arten von Oasen, in denen nur die stets von Wasser – einem der Lebenselemente schlechthin und Ausdruck von Fruchtbarkeit und Gedeihen – umgebene *palma moriche* wuchs. Die Tamanacos nannte diese Oasen *almácigo del moriche*, "una metáfora, con la cual quiere recordarse á Amalicava y á su mujer, arrojando por sobre sus espaldas los frutos de la palma Moriche, de los cuales nacieron los hombres, despues del diluvio [...]" (*Estudios indígenas*, S. 146).

²⁸⁸⁸ So wird Amalicava als "padre de los Tamanacos" und "Creador del género humano" vorgestellt, wobei Humboldt in *Viajes al Orinoco* "Padre de los hombres (nuestro grande abuelo)" ergänzt (*Estudios indígenas*, S. 26-29). Des Weiteren wurde Amalicava und seinem Bruder Vochi ein "poder regenerador" zugeschrieben – Ersterer auch schlichtweg als "regenerador" bezeichnet –, womit diesen indigenen Gestalten in den *Estudios indígenas* ein Begriff zugewiesen wurde, der im martianischen Werk als ein insbesondere auf die Indios fokussierter hervorsteht. Wenn Martí in "Centenario de Andrés Bello" (1881, *OCEN*, VII, S. 217) Amalicava im Rückgriff auf Rojas und den Mythos selbst bezogen "creador" nennt – "¡mi deber es crear!" 'zitiert' der Text "Walt Whitman" –, fällt sofort die Analogie zu seinen eigenen amerikanistischen Konzeptionen auf: "la salvación está en crear" ("Nuestra América", *OCEN*, VI, S. 20).

²⁸⁸⁹ In dem von Aristides Rojas angeführten Zitat Humboldts führt dieser explizit aus: "[...] estos dos entes libertados sobre la cima de una montaña, que llevan tras sí los frutos de la palma moriche, para poblar de nuevo el mundo [...]" (*Estudios indígenas*, S. 28 [Herv. S.G.]).

²⁸⁹⁰ Der von Martí für Amalicava gesetzte Begriff *Semí* stammt aus anderen Quellen (hier käme eventuell *Décadas del nuevo mundo* von Pedro Mártir de Anglería in Frage).

²⁸⁹¹ Ebenso wie die im Mythos des Amalicava präsente Konzeption eines Schöpferpaares – "aquel *par creador*" – und die gemeinsame und gleichzeitige Geburt von Mann und Frau – "sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma" – einen Hinweis auf die Gleichwertigkeit der Geschlechter impliziert und sich sowohl gegen eine als maskulin verabsolutierte Schöpfungskraft als auch einen als maskulin verabsolutierten Adam richtet.

²⁸⁹² Auch in den *Myths of the New World* von Brinton wird der Samen der Mauritius Palme, aus dem der Urahne der Kariben Frauen und Männer erschuf, ebenso erwähnt wie Amalicava, welchen Brinton neben Michabo, Zamna oder Viracocha mit der Funktion von Quetzaloatl vergleicht (vgl. S. 173-174 u. 239-240). In diesen Kontext sind Erläuterungen der indianischen Begriffe für 'Mensch' zu setzen, die nach dem Nordamerikaner auf 'wachsen, gedeihen' und damit Samen und Erde deuten. Ebenso ist es Brinton, der einen Hinweis auf das Bild des in "Nuestra América" eingearbeiteten Kondors liefert. Im Rückgriff auf peruanische Legenden – mit denen sich auch Martí auseinandersetzte – und die

Kondor – es handelt sich 1. um den (Neu-)Beginn des Seins, 2. neue Menschen, Männer und Frauen, Seite an Seite aus dem gleichen Samen entstanden, 3. den Bruder sowie 4. die kosmische Kraft – wird deutlich, dass sich die Schlusspassage des wohl berühmtesten Textes Martí aus einer (kombinierten) Schöpfungsgeschichte speist.

Und noch ein weiterer entscheidender Zug Amalicavas greift in das Zentrum der Thematik von *Nuestra América*: Dieser hatte seine Völker verpflichtet, auf ihre Emigrationen zu verzichten.²⁸⁹³ Der zukünftige Weg Amerikas besteht für Martí nun genau darin, einen eigenen, autochthonen Standort einzunehmen; die 'kulturelle Emigration', die eine Sesshaftwerdung im eigenen Land letztlich verhindert, aufzugeben sowie die Scham angesichts der indigenen Ursprünge und Realitäten – des "delantal indio, de la madre que los crió"²⁸⁹⁴ – abzulegen.²⁸⁹⁵ Übertragen heißt dies: Aus dem Samen der Indio-kulturen wird Amerika neu geboren, wiedergeboren werden. Aus und mit dem 'indigenen Samen',²⁸⁹⁶ entstehen die wahrhaften "hombres nuevos americanos".²⁸⁹⁷ Dies ist die zentrale Losung von "Nuestra América"; eine Losung, die schwerlich und nur unter (erneuter) Missachtung indigener Bedeutungszuweisung auf die Formel einer kontinentalen castristischen Revolution zu bringen ist, wie sie so gerne und mit Vehemenz im offiziellen und als Garant martiologischer Echtheit präsentierten Kanon Kubas propagiert wird.

Nur durch Kenntnis der verborgenen indianischen Symbolwelt ist somit der Gehalt einer der zentralen Aussagen des martianischen Schlüsseltextes wirklich nachzuvollziehen. Die in diesem Teil der Arbeit vertretene These war, dass dies möglich ist: insofern die interkulturellen Bezüge und

Gottheit *Contici* – "the Thunder vase" – führt er aus: "From *cun* and *tura*, brother, is probably derived *cuntur*, the condor, the flying thunder-cloud being looked upon as a great bird also. [...] The Cunas, a Carib tribe, still live in the province of Darien. Las Casas says the chief god there was Chicūn=principio de todo. [...] The *Dict. Galib.* gives as Carib for thunder *cono-merou*. The syllable again appears in the Carib, Savacon [island of Dominica], the thunder God" (S. 168; vgl. auch S. 121; Rojas, *Estudios indígenas*, S. 54). Diese von Brinton gezogenen symbolischen Parallelen sind nun anhand der in "Nuestra América" gezeichneten Schlusspassage durchaus nachvollziehbar: Mit dem Bild des Kondors verwendet Martí ein Motiv, welches, zunächst als peruanisch zu konstatieren, über die Bedeutungen von 'Bruder' und 'Donner-Wolke' sowie 'Anfang von allem' als Donner-Gott der *Karibik* zuzuordnen ist: "las islas dolorosas del mar". Der mit den Sturm- und Wolkengöttern assoziierte Regen ergänzt das Bild der *semilla* und deren Sprießen. In diesem Sinne dürften Vitiers Erläuterungen zur angeführten Passage zu komplettieren sein (vgl. "Una fuente venezolana", S. 168-171). Vitier ging zudem davon aus, dass sowohl die in "El hombre antiguo de América" verewigten "faisanes colosales" als auch der in der Schlusspassage von "Nuestra América" gezeichnete Kondor Eigenkreationen Martí seien (vgl. "Una fuente", S. 170; vgl. auch S. 169; Teil IV, Anm. 403). Der Kondor – als Luftwesen Verwandter des Adlers – kann überdies auch in einem so wenig lateinamerikanischen Kontext auftauchen wie dem Tode von Emerson: "Escribir [...] es un rebajamiento: es como uncir cóndor a un carro" ("Emerson", 19 de mayo 1882, *EEU*, S. 186). Die Verse von Longfellow "[no] vuelan como cóndores heridos, lúgubre la mirada llameante, el pecho rojo" (*EEU*, S. 176).

²⁸⁹³ Rojas gibt Humboldt an dieser Stelle mit dem Ausdruck "renunciar a sus emigraciones" wieder (*Estudios indígenas*, S. 28). Aufgrund der (ähnlich wie im Falle Brintons) auf Manco-Capac, den bei Martí genannten Bochica und insbesondere Quetzalcóatl gerichteten, komparatistischen Perspektive des Deutschen mag dies (auch) ein Hinweis auf die Tatsache sein, dass zahlreiche indianische Helden- oder Götterlegenden im Zusammenhang mit der *Sesshaftwerdung* der jeweiligen Völker stehen. Rojas gibt jedoch auch eine von F. S. Gillii überlieferte Geschichte (1780) wieder: "Amalicava tuvo dos hijas que tuvieron un decidido gusto por los viajes; y la tradición refiere, en sentido figurado, que el padre les fracturó las piernas para imposibilitarles en sus deseos de viajar y poder de esta manera, poblar la tierra de los Tamanacos" (ebd., S. 27). Vitier hielt hierzu fest: "Este aspecto del mito debió impresionar profundamente a Martí, una de cuyas preocupaciones centrales, muy vigorosamente expresada en 'Nuestra América', fue el desarraigo, la emigración cultural a que han sido propensos nuestros pueblos por la viciosa conformación colonialista que está en sus orígenes. Siglos antes de la conquista, ya aquella legendaria 'divinidad nacional' [...] señalaba a los indígenas el camino de la fidelidad a lo propio, de la autoctonía, que es para Martí el camino fundamental de América, sintetizado idealmente en una sentencia que [...] debe entenderse proyectada hacia el futuro: 'El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico'" ("Una fuente venezolana", S. 154). Auch die familiären Bande, die neben Konzepten wie Menschheit bzw. *género humano* in den hier angesprochenen Überlieferungen zu konstatieren sind, zeigen Übereinstimmungen mit dem konzeptuellen Stützwirk von Martí *Nuestra América*-Ansatz.

²⁸⁹⁴ "Nuestra América", *OCEN*, VI, S. 16.

²⁸⁹⁵ So auch Vitier, "Una fuente venezolana", S. 154.

²⁸⁹⁶ Auch ergänzen sich "semilla" und "tronco"; Samen und Stamm laufen auf das Bild der im Boden verankerten Wurzel hinaus.

²⁸⁹⁷ "Nuestra América", *OCEN*, VI, S. 21. Somit lässt sich auch eine Parallele zu Martí Bibliothek ziehen, die aufgrund ihres hohen Anteils an autochthonen Autoren und Themen als deutlicher Verweis auf eine auch im eigenen Stand-Ort verankerte Bildungsinstanz verstanden werden musste. Der 'kulturelle Samen' einer amerikanischen Bildung ist in der eigenen Realität zu finden und besteht nicht darin, 'Chateaubriand auswendig zu lernen' oder 'um die Wette' Gautier zu übersetzen, "aunque nadie habla la lengua india del país" (vgl. "Un viaje a Venezuela", *OCEN*, XIX, S. 154 u. Teil III): *crear vs. copiar, alquilar, prestar, traducir*.

intertextuellen Relationen der martianischen Schriften – und diese sind enorm – mitbedacht und ausgelotet werden und man die von Martí selbst auf theoretischer Ebene vorgetragenen Formulierungen wie etwa "[...] adivinen cómo se contraen los miembros de los que expiraban sobre la piedra de los sacrificios; [...] Hay grandeza y originalidad en nuestra historia [...]"²⁸⁹⁸ ernst nimmt. Aufschluss gaben hier seine Beziehungen zu Mexikanern und die tiefe Verbundenheit mit Mexiko; der über die Landesgrenzen hinaus gehaltene Kontakt zu im indigenen Bereich tätigen Forschern; seine zahlreichen Notizen sowie seine Bibliothek; die verstreut zu findenden *mandamientos*; in Artikeln diskutierte indigene Themen;²⁸⁹⁹ die von ihm ins Auge gefassten, teilweise vorbereiteten und sogar fragmentarisch bestehenden Bücher; seine tiefe Affinität für die indigene Welt und seine intensive, enthusiastische sowie ein weites Spektrum einnehmende Beschäftigung mit indianischen Themen; ein auch persönlicher Bezug zu Figuren wie Netzahualcōyotl, Quetzalcōatl oder Chac-Mool und schließlich sein Abkommen mit Sánchez Solís.²⁹⁰⁰ War es nicht Martí, der schon konstatiert und auch gefordert hatte: "Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio"?²⁹⁰¹ Wie es die in dieser Arbeit erzielten Ergebnisse nahelegen, scheint diese – im Kontext des vom rassistischen und segmentierenden Denken durchsetzten 19. Jahrhunderts – an sich bereits herausragende Forderung nicht nur eine gegen Sprachbarrieren und Differenz gerichtete Ebene zu beinhalten (hier wäre an sprachpolitische Maßnahmen zu denken, welche in einem zwei- oder mehrsprachigen Kontext etwa in den kooffiziellen Status indigener Sprachen münden). Vielmehr scheint sie der Verpflichtung der sozial und politisch Verantwortlichen Ausdruck zu verleihen, in einem viel weiteren Sinne 'Indianisch' zu lernen.²⁹⁰² Wenn Martí also in "Nuestra América" fordert "La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo [...]"²⁹⁰³, stellt er damit (gleichsam retrospektiv) ein Postulat auf, welches er selbst begonnen hatte einzulösen. Im Gegensatz zu den in Teil I abgehandelten Autoren, war Martí – trotz durchaus auch zu konstatierenden paternalistischen Zügen (*Guatemala*) und der in seinen Konzepten auch implizierten, jedoch durch ausgleichende Richtlinien abgeschwächten, europäischen Akkulturation der *indígenas*²⁹⁰⁴ – aufrichtig und mit einem enormen Engagement bemüht, diesen Weg zu beschreiten. Er hat gewissermaßen 'Indianisch' gelernt.

Folgendes Resümee bietet sich an: Martí fordert nicht nur die Revitalisierung der (alt)amerikanischen Kultur mittels Einbezug der 'amerikanischen Stimme', sondern er spickt sowohl seine Prosa als auch seine Lyrik mit indigenen Symbolen und Themen,²⁹⁰⁵ dass man an dieser Stelle tatsächlich von einem martianisch zu begreifenden *mestizaje cultural* sprechen kann.²⁹⁰⁶ Die auf

²⁸⁹⁸ "Una visita a la exposición de Bellas Artes", in: *RU*, 29 de dic. 1875, *OCEC*, III, S. 141.

²⁸⁹⁹ Werke von Brinton wie die *Myths of the New World* oder *Ancient Nahuatl Poetry*, die *Anales del Museo Nacional de México* (insbesondere die Studien von Alfredo Chavero), die *Anales de Cuauhtitlan* und damit einhergehende, um Quetzalcōatl rankende Mythen sowie das *Popol Vuh* haben sich im Laufe dieser Arbeit regelrecht als 'Fundgruben' hinsichtlich der Frage nach indigenen Themen im Werke Martís herausgestellt.

²⁹⁰⁰ Der Nahuatl-Welt eigene Figuren wie der 'Sonnenkrieger', das 'verbrannte Wasser' oder die 'Asche Quetzalcōatls' rücken umso mehr und in einer gänzlich anderen Art, als es der offiziellen kubanischen Rhetorik entspricht, Mexiko als Thema und Fundament zahlreicher Beschäftigungen und Bezugspunkte Martís in den Vordergrund.

²⁹⁰¹ "Nuestra América", *OCEC*, VI, S. 21.

²⁹⁰² Diese Verpflichtung ist es, welche den Verantwortlichen insbesondere eine Adaptation an die indigene Kultur abverlangt und damit im Gegensatz zum rassistischen Diskursen inhärenten Argument einer Unfähigkeit der *indígenas*, sich einer europäischen oder westlichen Kultur ein- oder anzupassen, steht (vgl. Teil I; Teil IV, Anm. 1841).

²⁹⁰³ *OCEC*, VI, S. 18.

²⁹⁰⁴ Wie sie seinen Konzeptionen des *mestizaje* entspricht, denen eine gegenläufige Ausrichtung geradezu immanent ist: 1) die indigene Akkulturation der europäisch ausgerichteten Kreolen, Eliten; 2) das Heranführen der Indios an ihre jeweils eigene Kultur und Antike durch *Escuelas Nacionales*, *Escuelas Normales de indios* (Lehrerausbildung) und *Academias de indios*, ein amerikanisches Universitätswesen sowie ein entsprechend amerikanisches Curriculum. Diesem würde die Unterrichtung der Indios in ihrer eigenen Sprache entsprechen (vgl. "Un viaje a México", *EEU*, S. 1232).

²⁹⁰⁵ Es zeigte sich mitunter eine fast deckungsgleiche Übereinstimmung der von Martí verwendeten Motive mit indianischen Quellen.

²⁹⁰⁶ So mochten nicht nur einige der hier diskutierten lyrischen Beispiele fast wie Übersetzungen von dem indigenen Bereich entnommenen Ideenkomplexen oder Gedanken wirken. Auch die Frage nach einer womöglich von Martí explizit gewünschten Übersetzung seines Werkes in indigene Sprachen gewinnt an dieser Stelle nochmals an Brisanz (vgl.

theoretischer Ebene artikulierten Forderungen hat Martí gewissermaßen abgearbeitet. Die in der 'Kehle Netzahualcóyotls erstorbene' indianische Stimme ist erkennbar.²⁹⁰⁷ Die Stimme des *Popol Vuh* ist die Milch des Lebens. Quetzalcóatl ist Stern und ewiges Leben. Dabei ist Martí's Vorgehensweise einmal als bewusster Akt der *indigenización* zu charakterisieren. Eine ausschließlich an den europäischen Traditionslinien orientierte Analyse seiner Schriften, welche die interkulturellen Schnittstellen und -flächen außer Acht lässt, kann daher nur zu unzureichenden Ergebnissen führen.²⁹⁰⁸ Der Sinn vieler seiner lyrischen Wendungen (und zwar ganz zentraler) ergibt sich erst durch die Dekodifizierung des indianischen Sinngehalts.

Die auf textueller Ebene zu konstatierende *Hereinnahme* des Indigenen entspricht derjenigen, die für Martí auch für die Ebenen des historischen, politischen, gesellschaftlichen und menschlichen Bereichs an vorderster Stelle stand. Dieser Leitgedanke der Integration im Inneren geht einher mit der Relationalität, welche die Position der lateinamerikanischen *página* im Universum bestimmt; jener Relationalität, welche die *hilos del Universo* ausmacht.

Anm. 2289).

²⁹⁰⁷ Sobald man sich mit den Quellen Martí's auseinandersetzt. Für einen im lateinamerikanischen Bildungsfeld ohnehin interkulturell qualifizierten Rezipienten gilt dies umso mehr. Die hier nochmals mitschwingende Frage des Publikums dürfte auf Folgendes hinauslaufen: Die Leserschaft, an die sich Martí's Lyrik wandte, war keine (rein) europäische.

²⁹⁰⁸ Dies gilt auch für Ansätze, die den 'Internationalismus' eines Martí anhand der nordamerikanischen Einflusslinien festmachen.

Schlussbemerkung

Angesichts der andauernden Indioproblematik und der bis heute virulenten Diskussion um eine für Lateinamerika charakteristische Kulturidentität nimmt die wiederholte Inanspruchnahme Martí als dem eigentlichen Initiator eines autochthonen Identitätsbewusstseins nicht wunder: Selten war zu seiner Zeit die Frage nach einer amerikanischen Seinsweise und die Umwertung vormals fremder Wirklichkeitskonstrukte mit einer derart deutlichen Infragestellung der europäischen Vorherrschaftsstellung verbunden. Selten war ein realistischer Blick auf die nicht-europäischen Kulturen und ihrer Vertreter auch gepaart mit dem Bemühen um ein Verstehen ihrer Menschheit und ihrer gesellschaftlichen und psychischen Situation. Und noch seltener ging dieser Blick einher mit einer solchen Empathie für die Indios und ihr untergegangenes oder 'unterbrochenes' Universum, wie sie aus den Texten José Martí spricht. Trotz der bei ihm auch zu konstatierenden, paternalistischen Züge sind seine Überlegungen von einer tiefen Identifikation geprägt. Er setzte keine Sprache, die Grenzen kreierte, sondern eine – leitender Faktor ist dabei der von Verantwortung –, die Empörung gegenüber der Lage der Indios auslöst und so die Identifizierung mit den Opfern von kolonialistischen und rassistischen Diskursen und Taten ermöglicht. Mit einer durchaus beeindruckenden Konsequenz erfüllte er die einzelnen Punkte seines Programms, welches, lesbar als intratextuelles Gesamtgewebe, vor allem einem diente: der Inwertsetzung – Regeneration – der jahrhundertlang missachteten Indios und ihrer Kulturen.

In Bezug auf die Frage nach der Stellung der Indioproblematik konnte im Laufe dieser Arbeit hinlänglich deutlich werden, dass der Indio – über eine Symbolfigur jenes autochthonen Identitätsbewusstseins hinausgehend – als menschliches Wesen, als soziales Problem und als Erbe eines reichen kulturellen Vermächnisses die zentrale Stelle innerhalb der *Nuestra América*-Thematik einnimmt. Sie stellt den Kern der gesamten Konzeption dar. Ohne diesen Kern ist *Nuestra América* letztlich weder zu beschreiben noch zu denken.

Das besondere Verdienst Martí liegt darin, dass er nicht nur die postkoloniale Identitätsproblematik klar in Beziehung zur Indiofrage gesetzt, sondern auch Wege und Lösungen aufgezeigt hat, die eine Integration dieser Menschenmasse und ihres kulturellen Legats ermöglichen würde. Dabei ist mit Blick auf seine Epoche besonders bedeutsam, dass er den *indígena* nicht nur als Problem (noch weniger als 'Krankheit') sah, sondern auch als Wert. Im Gegensatz zu Autoren, deren Essays in hohem Maße die postkoloniale Identitätsdiskussion Lateinamerikas bestimmten, spart Martí das genuin-indigene Element nicht nur nicht aus,²⁹⁰⁹ er setzt es selbst ein und gehört dadurch fraglos zu den am wenigsten in eurozentrischen Mustern verhafteten Denkern des 19. Jahrhunderts.²⁹¹⁰

Wenn sich die in seinem Werk reflektierte Rassenthematik und das dabei greifende Netz an diskursiven Linien auch weitaus komplexer und komplizierter darstellt, als es in vielen Studien herausgestellt wurde, und punktuelle Überschneidungen mit Theoremen des Rassendiskurses (gerade in den frühen Texten) zu konstatieren waren (auch kann Martí sich mitunter nicht vollends von Projektionen und Axiomen der Inferiorität Schwarzer lösen, gerade auch was deren Geschichtskompetenz angeht), entfernt er sich von rassistischen Positionen und Thesen seiner Zeit jedoch um ein extremes. Die von ihm propagierte 'Rassen'-Politik war zu seiner Zeit außergewöhnlich.

²⁹⁰⁹ Nicht nur blieben für viele, nicht selten in einem Atemzug mit dem berühmten Kubaner genannte Zeitgenossen (wie etwa Rodó) die indigene Bevölkerung integrierende Lösungen eine marginale Angelegenheit.

²⁹¹⁰ Martí im Rahmen der Indioproblematik behandelte Fragenkatalog entsprach etwa eher nur andeutungsweise dem der (meisten oder anderen) Modernisten. Indes wurden Parallelen zu mexikanischen Ansätzen insbesondere aus dem Bereich der Anthropologie deutlich.

Martí wollte die *Bedingungen* des Arassismus. Er wollte einen Menschen, der frei und in der Menschheit ist: verschieden und dennoch Einer – Basis und Ideal jener philosophisch gespeisten Grundgedanken, welche – erkennbar als Anlehnung an krausistische Leitsätze – nicht nur seine *visión del hombre* (ob nun 'zivilisiert' oder 'barbarisch'), sondern auch die einzelnen Komponenten seines *Nuestra-América*-Ansatzes und damit ebenfalls die auf die Indios zugeschnittenen Komplexe durchwirken – das Thema der *conquista* und die geraubte indigene *página* des Universums, die Thematik der 'Rassen' und des *mestizaje*, das im Rahmen der Dekolonisierung zu erarbeitende Eigene, Originelle. Martí kann wohl als der erste Amerikaner gelten, der die soziale und kulturelle Assimilierung des Indigenen in ein kohärentes gesellschaftliches und kulturelles Programm integrierte. Hätte man dieses verwirklicht, dann wäre aus der politischen Emanzipation Lateinamerikas vielleicht nicht eine wirkliche Befreiung erwachsen, aber ein Fortschritt, der mit dem ethischen Anspruch eines Mehr an *humanidad* in Einklang zu bringen ist; aber ganz sicher ein Fortschritt, welcher demjenigen vorzuziehen ist (und war), dessen europäische Weidezäune, Eisenbahnlinien und weiße Kolonien auf Leichenhaufen gegründet sind.

Es dürfte klar geworden sein, wie, auf welchem Wege und durch welche Quellen der kubanische Journalist, Dichter und Denker dasjenige Wissen erlangte, das ihm ermöglichte, Elemente der indigenen Kosmogonien und Symbolwelt sowohl seiner Prosa als auch seiner Lyrik einzuverleiben; ein Wissen, welches im Einklang mit der Forderung nach einer mestizischen, synkretistischen Lyrik steht, die mit einer ideologisch motivierten *Festsetzung*, wie sie auf Kuba und auch generell lateinamerikanischen Kreisen praktiziert wird, gerade nicht vereinbar ist, dafür umso mehr mit Martí's Philosophie. Universalität des Geistes steht gegen einen aus indigenen Anleihen 'gezimmerten' pittoresken Partikularismus. Ganz grundlegende Komponenten dieser Lyrik – in diesem Sinne, so das Resultat der vorliegenden Untersuchung, sollte sie denn zu lesen sein – stellen sich also letztlich als Spiegelung und Einlösung der kulturpolitischen und poetologischen Forderungen Martí's dar, die sich 1) generell auf die Integration indigener Kulturelemente beziehen, 2.) auf die explizit formulierte Behandlung ganz bestimmter indigener Sinngehalte und 3) auf die Integration indigener Sinngehalte in die Literatur *Nuestra América* einerseits, in die universelle andererseits. Nicht nur lässt sich, und dies gilt für den Aufbau ebenso wie für die Motive, an nicht wenigen Gedichten Martí's Ansatz oder *Struktur* des Universums – nochmals wären abschließend mit den (auch) dabei greifenden, philosophisch motivierten Prinzipien die Parallelen zu krausistischen Leitlinien zu nennen – ablesen; der in Szene gesetzte Bezug zwischen indigenen und universellen Kulturelementen verweist gleichzeitig auf die von Martí projektierten Bücher zur Mythologie, so dass sich zahlreiche Kompositionen als lyrisch 'konkretisierte', synthetisierte Versionen der für diese Bücher vorgesehenen Mythen lesen lassen.

Wenn zahlreiche Gedichte Martí's nicht nur indigene Motive aufnehmen, sondern das semantische Symbolsystem indigener Kosmogonien nachzeichnen, ist neben Astralmythen und der Idee von Unsterblichkeit einer der Leitgedanken der von aztekischer Opferung: aktive Selbstopferung – passive Opferung: Sonne – Asche – Seele. Diese Konzeptionen von Opferung und Aufopferung – insbesondere Letztere eine ganz grundlegende Komponente des martianischen Denkens – brachte sowohl der Quetzalcóatl-Komplex zum Ausdruck als auch der des Sonnenadlers. Beide Komplexe jedoch – blutrünstig und ästhetisch zugleich – gingen einher mit der Idee von geistiger Unsterblichkeit, Wiederkehr und einem unter dem Zeichen des Kreuzes stehenden, jedoch nicht christlichen, ewigen Leben: "la vida no se acaba"²⁹¹¹. Für die von Martí herangezogenen Quellen wurde *diese* seelische Transformation durch die Asche Quetzalcóatl's verbürgt. Der *camino del las almas* ist wohl der Weg aller

²⁹¹¹ DPM, S. 391.

Seelen; denn: ¡Una es el alma humana, y múltiples sus aposentos pintorescos".²⁹¹² Martí ist Sonnenkrieger und Lichtgestalt – *de cara al sol* –, im Kampf um die kommende, neue Geburt. Chac-Mool ist Martí: *corazón roto* und Frieden.

Wären die Texte des Kubaners aus einer interkulturellen und (im Sinne Fornet-Betancourts) inkulturierten Perspektive aufgefasst worden, d.h. einer Perspektive, welche im Sinne des *Nuestra América*-Konzepts Ausdruck der Verinnerlichung einer indianischen Vergangenheit und einer mestizischen Gegenwart ist, hätte man schon früher (auch) seine Gedichte sicherlich ganz anders aufgefasst als durch vorgegebene, eurozentristische Rezeptionslinien geprägte Literaturkritiker oder Theoretiker der *cubanidad*, welche Martí als Zugpferd und Trophäe der insularen Klaustrophilie missbrauchen. Denn auch die Gedichte Martí's sind maßgeblich durch ihre Bezüge zu seinen indigenistisch orientierten Formulierungen bestimmt.

Die Tatsache, dass vor allem die im letzten Teil dieser Arbeit analysierten Komponenten des Werkes und der Lyrik Martí's so wenig (bestenfalls zu wenig) beachtet (und noch weniger verstanden) wurden, scheint mir darauf hinzudeuten, dass auch die Schriften Martí's immer noch nicht vom den Standort aus gelesen werden, den er selbst immer wieder propagiert hatte: *Nuestra América*. Und dieses Amerika sind, wie er ebenfalls nicht müde wurde zu betonen, die Indios.

Gerade in den Diskussionen um Alterität, Differenz und den/die 'Anderen' scheint mir ein Paradoxon impliziert zu sein: Denn die den indianischen Kulturen und Personen so oft und oftmals fast leichtfertig zugesprochene, beinahe unterstellte Differenz – 'sie sind so anders', d.h. als *wir* – scheint mir nur aufgrund einer in europäischen Traditionslinien verankerten Perspektive und damit eines Blicks *von Europa aus* möglich zu sein. Warum werden die indigenen Sprachen *für* (oder gar *in*) Lateinamerika als Differenzmerkmal verhandelt und das Französische, Italienische, Englische, Lateinische – in 'unserer' Perspektive – als Bildung, Ausbildung, Gelehrtentum? Verstehen wir die indigenen Schöpfer des *Popol Vuh* nicht? Sind sie anders? Wir beherrschen das aztekische Kalendersystem nicht, aber wir würden es verstehen, hätten wir uns die Bedeutung einmal angeeignet. Es ist nicht so anders. War Cuauhtémoc so anders als wir? Sollten wir nicht lieber anders als Cortés sein? Ist Quetzalcóatl, ob nun mit Friedenskreuzen versehen oder blutbeschnittenen Haaren, ein Fremder für uns, ein Anderer? Eine Opfergesellschaft ist uns fremd und ungleich, eine Massakergesellschaft (Todorov) ist uns gleich? Hat uns Quetzalcóatl nichts zu sagen, wenn überliefert wird: "Die Toten sterben nicht. Sie erwachen. Wir Lebenden leben gar nicht wirklich; wir träumen. Sterben bedeutet ein Gott zu werden, eine Sonne, ein Mond, ein Stern, der Wind, die See. Ihr müßt verstehen: Die Toten erwachen aus des Lebens Traum." Phönix ist uns geläufig, aber die Asche Quetzalcóatls ist anders? Oder ist es eher *Indifferenz*. Ist es Ausdruck von Alterität, wenn ein Unbekannter in Dankbarkeit seine Stimme auf einem alten Tempelstein verewigt: "Ich erinnere an König Nezahualcóyotl?" Werden die Menschen nicht anders gemacht? Im Gegensatz zu nicht wenigen Literaturkritikern, welche die Meinung vertreten oder suggerieren, die Rettung der Welt liege in der Heterogenität und Hybridität und damit letztlich in der Akzeptanz der (auch) darin versteckten Spaltung, scheint mir gerade das von Martí vertretene integrative, auf ein *höheres* Eines orientierte Modell einen besonderen, nämlich menschlichen Wert zu haben, der unsere Gemeinsamkeiten nicht wegwischt. Barbar ist der Mensch, der sich in seiner Menschheit nicht anerkennt, die er mit dem teilt, der ihm am wenigsten ähnelt (Taguieff).

Um auch noch einmal die Rezeptionsansätze zum indigenen Symbolismus aufzunehmen: Sowohl Acosta als auch Vitier sind nicht nur an der Festschreibung des martianischen Werkes als Synonym und Ausdruck der castristischen Revolution beteiligt; beide haben schwere semantische

²⁹¹² "Garfield", in: *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de oct. 1881, *OCEN*, XIII, S. 200.

Mühen investiert, um – über Martí – das im Nahua-Bereich verwurzelte Denken in einen castristisch besetzten, revolutionären Diskurs ein- und umzuschreiben. Es scheint mir bezeichnend, dass ausgerechnet diejenigen, welche *alle verurteilen*, die ein Reden *über* die Indios gepflegt und diesen ihre eigene Stimme versagt haben, in genau diesen Mechanismus verfallen. Durchaus gibt es indigene Stimmen, die *aus-sprechen*, dass ihr Heil weder durch die Bibel noch durch *Das Kapital* noch durch europäisch fundierte Ideologien zu erwarten war oder ist. Sie sprechen von Netzahualcóyotl, von ihrem *wahren Gesicht* und nennen sich *atl-tlachinolli*. Martí's Werk bestand jedenfalls nicht darin, den in der Geschichte *Nuestra Américas* am meisten Benachteiligten eine in der Zukunft des 20. Jahrhunderts ersonnene Politik aufzuerlegen.

So scheint mir denn der ganz besondere Wert des geistigen Vermächtnisses dieses Menschen in der ethischen Kraft zu liegen, die all seine Gedanken ausstrahlen. Das Nachdenken José Martí's war vor allem stets an einem orientiert: Wahrheit. Wahrheit, die nicht nur im vorletzten Jahrhundert, sondern zeitübergreifend als (un)schätzbare Wert angesehen werden dürfte, so dass auch heute das Denken dieses Mannes nicht an Gültigkeit verloren hat – eines Mannes, der über alle politischen Ideologien und Instrumentalisierungen hinweg sagte: "Y es preciso hacer bien, aún después de haber muerto.—Por tanto: escribo."²⁹¹³

²⁹¹³ Fragmentos, OCEN, XXII, S. 254.

Bibliografie

Primärliteratur: José Martí

- La clara voz de México (Martí en México, vol. I, 1ª parte)*, compilación y notas de Camilo Carrancá y Trujillo, México 1933.
- Arte en México 1875-1876 (Martí en México, vol. III)*, prólogo, compilación y notas de Camilo Carrancá y Trujillo, México 1940.
- Obras Completas*, Bde. I-XXVI, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-1973.
- Poesía Completa*, Edición Crítica, Bde. I, II, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985.
- Lucía Jerez*, ed. Carlos Javier Morales, Madrid, Cátedra, 1994 (Letras Hispánicas).
- Diarios*, Prólogo de Guillermo Cabrera Infante, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997.
- Obras Completas*, Edición Crítica, Bde. II-VI, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000-2002, Pedro Pablo Rodríguez responsable.
- En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892*, Edición Crítica, Roberto Fernández Retamar, Pedro Pablo Rodríguez coordinadores, Madrid/Barcelona/La Habana u.a., ALLCA XX, 2003 (Colección Archivos 43).
- Valdés Galarraga, Ramiro, *Diccionario del pensamiento martiano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002.

Weitere Primärliteratur

- AGASSIZ, Louis; CABOT CARY AGASSIZ, Elizabeth, *A Journey in Brazil*, Chur, Plata Publishing Ltd., 1975 (Reprint der Ausgabe von 1879, The Riverside Press, Cambridge).
- ALTAMIRANO, Ignacio Manuel, "Prólogo", in: Prieto, *Romancero nacional*, México, Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1885.
- *La literatura nacional. Revistas, ensayos, biografías y prólogos*, t. I u. III, ed. José Luis Martínez, México, Porrúa, 1949.
- *Obras literarias completas*, México 1959.
- ANALES de Cuauhtitlan. Noticias históricas de México y sus contornos*, compiladas por D. José Fernando Ramírez y traducidas por los señores Faustino Galicia Chimalpopoca, Gumesindo Mendoza y Felipe Sánchez Solís, Publicación de los *Anales del Museo Nacional (de México)*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1885.
- ARGUEDAS, Alcides, *Pueblo enfermo*, La Paz, Ediciones "Puerta del Sol", 1937 (1909).
- BULNES, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, Impr. de Mariano Nava, 1899.
- El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica: estructura y evolución de un continente*, México, El Pensamiento Vivo de América, ca. 1930.
- BUNGE, Carlos Octavio, *Nuestra América*, Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Fraterna, 1994 (1903; Reproduktion der sechsten Ausgabe von 1918) (Colección Identidad Nacional).
- CAMPOAMOR, Ramón de, "Polémica sobre el panentheísmo. Repito que ¡já la lenteja!", in: *Revista Europea* (Madrid), t. V, N.º 73 (jul.-oct. de 1875), S. 81-96.

- CÓDICE Chimalpopoca. *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, ²1975 (¹1945).
- DARWIN, Charles, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, 2 Bde., Stuttgart, Schweizerbart, 1871.
- DISCURSOS y poesías pronunciados en la apertura de los talleres de Litografía y Tipografía por el Exmo. Sr. Gobernador Don Mariano Riva Palacio, el Lic. Don Felipe Sánchez Solís y varios alumnos, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1851.
- EMERSON, Ralph Waldo, *Die Natur. Ausgewählte Essays*, hrsg. v. Manfred Pütz, Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Manfred Pütz und Gottfried Krieger, Stuttgart, Reclam, ²1990.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Nuestros indios" (1908), in: *Ideas en torno de Latinoamérica*, ed. por Coordinación de Humanidades, Unión de Universidades de América Latina, México, UNAM, 1986, S. 407-417.
- GRANADOS Y GÁLVEZ, José Joaquín, *Tardes Americanas. Gobierno gentil y católico: Breve y particular noticia de toda la historia indiana. Sucesos, casos notables, y cosas ignoradas, desde la entrada de la Gran Nación Tolteca a esta tierra de Anáhuac, hasta los presentes tiempos. Trabajadas por un indio y un español; sácalas a luz José Joaquín Granados y Gálvez*, edición en facsímil, México, UNAM/Porrúa, 1987 (¹1778, México, Impresor Felipe de Zúñiga y Ontiveros).
- HOLMBERG, Eduardo Ladislao, *Carlos Roberto Darwin*, Buenos Aires 1882.
- HOSTOS, Eugenio María de, "El cholo" (Lima, 23 de dic. 1870), in: Ripoll, Carlos (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York, ³1974, S. 167-169.
- INGENIEROS, José, *Sociología argentina*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de L.J. Rosso y Cía, ⁷1918.
- KRAUSE, Carl [sic] Christian Friedrich, *Ideal de la Humanidad para la vida*, con introducción y comentarios por Julián Sanz del Río, Madrid, Imprenta de F. Martínez García, ²1871 (¹1860).
- MONTORO, Rafael, "La polémica sobre el panentheísmo", in: *Revista Europea* (Madrid) t. V, N.º 77 (jul.-oct. de 1875), S. 246-252.
- PADILLA, Heberto, *Außerhalb des Spiels. Gedichte*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1971.
- PALACIOS, Nicolás, *Raza chilena, libro escrito por un chileno y para los chilenos*, Santiago de Chile?, Ediciones Colchagua, ⁴1988 (Valparaíso ¹1904).
- PAULA CANALEJAS, Francisco de, "Fin de polémica", in: *Revista Europea* (Madrid), t. V, N.º 75 (jul.-oct. de 1875), S. 168-170.
- POPOL Vuh. *El libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana*, Según el texto francés del abate Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, Versión y prólogo Jorge Luis Arriola, Guatemala, Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria, 1972.
- POPOL Vuh. *Das Buch des Rates*, aus dem Quiché übertragen und erläutert von Wolfgang Cordan, München, Eugen Diederichs, 1998 (¹1962).
- PRESCOTT, William, *Die Eroberung Mexikos*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1972 (*History of the Conquest of Mexico*, erste Ausgabe ca. 1843).
- PRIETO, Guillermo, *Romancero nacional*, México, Oficina tip. de la Secretaría de Fomento, 1885.
– *Memoria de mis tiempos*, Paris, México, Ed. Bouret, 1906, t. I.
- SALMERÓN, Nicolás, "Bosquejo de las leyes de la historia y del progreso humano", in: *Revista Europea* (Madrid), t. V, N.º 79 (jul.-oct. de 1875), S. 321-329 (verfasst 1864).
- SÁNCHEZ SOLÍS, Luis Felipe, *Discurso pronunciado por el ciudadano Lic. Felipe Sánchez Solís en la solemne distribucion de premios verificados en la noche del día 10 de diciembre de 1849*, Toluca, 1850.

- SARMIENTO, Domingo Faustino, *Obras de D. F. Sarmiento*, ed. por A. Belín Sarmiento, t. XXII, Buenos Aires, Imprenta y Litografía "Mariano Moreno", 1899.
- *Conflicto y armonías de las razas en América* (con una exposición de sus ideas sociológicas por José Ingenieros), Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915 (1883).
 - *Facundo o civilización y barbarie*, Buenos Aires, Losada, 1945 (1845).
 - *Obras Completas de Sarmiento*. Buenos Aires, Luz del Día, t. VII u. IX, 1949.
- TIBERGHEN, Guillaume, *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral en forma de catecismo según Krause*, Madrid 1875.
- *Introducción a la Filosofía y preparación a la Metafísica: estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia. Crítica del positivismo*, Madrid 1875 (Brüssel 1868), Imp. de la Revista de Legislación, XVIII).
- UREÑA, Enrique M.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Luis; SEIDEL, Johannes, *El 'Ideal de la humanidad' de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*, Madrid 1992.

Anthologien

- IDEAS en torno de Latinoamérica*, ed. por Coordinación de Humanidades, Unión de Universidades de América Latina, México, UNAM, 1986.
- RIPOLL, Carlos (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York, Eliseo Torres & Sons, 1974, S. 167-169.

Sekundärliteratur zu José Martí

- ABEL, Christopher, "Martí, Latin America and Spain", in: ders., TORRENTS, Nissa (eds.), *José Martí, Revolutionary Democrat*, Durham, Duke University Press, 1986, S. 124-152.
- ACHUGAR FERRARI, Hugo, "Algunas ideas de Martí entre 1875-1877", in: Schulman, Ivan A. (ed.), *Nuevos asedios al modernismo*, Madrid, Taurus, 1987, S. 108-122.
- ACOSTA, Leonardo, "Martí descolonizador. Apuntes sobre el simbolismo náhuatl en la poesía de Martí", in: *Casa de las Américas* 73 (1972), S. 29-43.
- *José Martí, la América precolombina y la conquista española*, La Habana, Casa de las Américas, 1974 (Cuadernos Casa de las Américas 12).
- ALAZRAKI, Jaime, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", in: *Cuadernos Americanos* 140, 3 (mayo-jun. 1965), S. 135-157.
- ALBA, Pedro de, "Martí, amigo del indio", in: *Revista Bimestre Cubana* XLI (primer semestre, 1938), S. 200-201.
- ALBA-BUFFIL, Elio (ed.), *José Martí ante la crítica actual (En el centenario del 'Ismaelillo')*, Memoria del II Congreso Cultural de Verano del CCP (Círculo de Cultura Panamericano) y la Universidad de Miami, Miami, Círculo de Cultura Panamericano/Asociación de Estudios Internacionales, 1983.
- ANUARIO del Centro de Estudios Martianos* 13 (1990).
- ARCE VALENTIN, Reinerio, *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí's*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1993 (Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monografien 10).
- ARGÜELLES ESPINOSA, Luis Ángel, "José Martí, cronista de la vida mexicana (1875-1876)", in: *Cuadernos Americanos* 9, 3, 51 (mayo-jun. 1995), S. 160-192.

- "Juárez y Martí: un paralelo necesario", in: ders., *Temas cubanomexicanos*, México, UNAM, 1989, S. 5-37.
- ARMAS, Ramón de, "Apuntes sobre la presencia en Martí del México de Benito Juárez", in: *Casa de las Américas* 115 (1979), S. 10-19.
- "La India en los escritos de José Martí", in: *Anuario des Centro de Estudios Martianos* 17 (1994), S. 143-159.
- ARPINI, Adriana; GIORGIS, Liliana, "El Caribe: 'civilización' y 'barbarie' en Hostos y Martí", in: *Revista Interamericana de Bibliografía* 41, 1 (1991), S. 49-61.
- BAEZA FLORES, Alberto, *Vida de José Martí, El hombre íntimo y el hombre público*, La Habana 1954.
- BEDIA PULIDO, José Antonio, *José Martí ante el liberalismo mexicano, 1875-1876*, 1998 (Exemplar in der Bibliothek des Centro de Estudios Martianos, La Habana).
- BÉGUEZ CÉSAR, José A., *Martí y el krausismo*, La Habana, Compañía Editora de Libros y Folletos, 1944.
- BELNAP, Jeffrey; FERNÁNDEZ, Raúl (eds.): *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham/London, Duke University Press, 1998.
- CANTÓN NAVARRO, José, "Rasgos del pensamiento democrático y revolucionario de José Martí", in: *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 30 (1995), S. 47-59.
- CARRANCÁ Y TRUJILLO, Camilo, *Martí en la masonería, Conferencia leída en la resp. : logia "América" el día 3 de junio de 1939*, La Habana, Editorial Lex, 1946.
- CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS, "Presentación de un libro necesario", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 7 (La Habana) (1984), S. 333.
- "Presentación", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 1 (1978), S. 3-6.
- CRUZ, Mary, "Martí: símbolo cuádruple: Del mito a la realidad, del ayer al hoy", in: *Unión* (La Habana) 2 (abril-junio) (1984), S. 89-113.
- DE LA TORRE Y DE LA ROSA, Carlos, *Martí Masón*, Discurso pronunciado el 28 de ene. de 1948 en el teatro 'Sauto' de Matanzas (Concentración Masónica Provincial), La Habana, Editorial Mundo Masónico, 1948.
- DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, *José Martí y Nuestra América*, Aachen 1996.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio, "Martí: la guerra desde las nubes", in: Martí, *EEU*, S. 2129-2148 (zuerst erschienen in *Revista del Centro de Investigaciones Históricas* 9 [1997], Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, S. 201-227).
- DILL, Hans-Otto, *Sieben Aufsätze zur lateinamerikanischen Literatur*, Berlin/Weimar 1975.
- DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, Marlen A., "Trasunto de una polémica: Martí en el Liceo Hidalgo", in: *Revista de la Universidad de la Habana* 245 (ene.-dic. 1995), S. 63-82.
- EN TORNTO a José Martí*. Coloquio Internacional, *Bulletin Hispanique* LXXV bis (a) (1973), Bordeaux, Éditions Bière, 1974.
- ESTRADE, Paul, "Un 'socialista' mexicano: José Martí", in: *Casa de las Américas* 82 (1974), S. 40-50.
- ETTE, Ottmar: "José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in 'Nuestra América'", in: Gross, Horst-Eckart; Kumpf, Richard (Hrsg.): *José Martí hoy – heute*, Dortmund, Weltkreis, 1985, S. 155-187.
- "'Cierta india que sabe francés': Intertextualität und literarischer Raum in José Martí's *Amistad funesta*", in: *Iberoamericana* 9, 2, 3 (1985), S. 42-52.
- "Apuntes para una Orestiada americana: José Martí y el diálogo intercultural entre Europa y América Latina", in: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 11, 24 (1986), S. 137-146.
- *José Martí. Apostel – Dichter – Revolutionär. Eine Geschichte seiner Rezeption*, Tübingen 1991.

- "La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural", in: *Cuadernos Americanos* 32 (marzo-abr. 1992), S. 196-211.
 - "Asymmetrie der Beziehungen. Zehn Thesen zum Dialog der Literaturen Lateinamerikas und Europas", in: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen, Narr, 1994, S. 297-326.
 - "En torno al carácter 'intocable' de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 9, 4, 52 (jul.-ag. 1995), S. 56-66.
 - "Tres fines de siglo. (Teil I) Kulturelle Räume Hispanoamerikas zwischen Homogenität und Heterogenität", in: *Iberoromania* 49 (1999), S. 97-122.
 - "Tres fines de siglo. (Teil II) Der Modernismo und die Heterogenität von Moderne und Postmoderne", in: *Iberoromania* 50 (1999), S. 122-151.
- ETTE, Ottmar; HEYDENREICH, Titus (Hrsg.), *José Martí 1895/1995. Literatura – Política – Filosofía – Estética*, Frankfurt/M., Vervuert, 1994.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, "Razones de la vigencia martiniana", in: *Tareas* (Panamá) 45 (1979), S. 19-34.
- *Calibán y otros ensayos. Nuestra América y el mundo*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1979 (Cuadernos de Arte y Sociedad).
 - "Algunas consideraciones sobre la cultura en las que interviene entre otros José Martí", in: *Casa de las Américas* 24, 141 (nov.-dic. 1983), S. 44-51.
 - "José Martí und 'Unser Amerika'", in: Gross, Horst-Eckart; Kumpf, Richard (Hrsg.), *José Martí hoy – heute*, Dortmund, Weltkreis, 1985, S. 72-96.
- FERRER, Ada (1998), "The Silence of Patriots: Race and Nationalism in Martí's Cuba", in: Belnap, Jeffrey; Fernández, Raúl (eds.): *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham/London 1998, S. 228-249.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, "La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí", in: ders., *Aproximaciones a José Martí*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 1998 (Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monografien 24), S. 33-42.
- "José Martí y la filosofía", in: ders., *Aproximaciones a José Martí*, Aachen 1998, S. 83-95; auch in: Ette, Ottmar; Heydenreich, Titus (Hrsg.), *José Martí 1895/1995. Literatura – Política – Filosofía – Estética*, Frankfurt/M. 1994, S. 43-55.
 - "El pensamiento de José Martí", in: ders., *Martí (1853-1895)*, Madrid, Ediciones del Oro, 1998, Colección *Filósofos y Textos* (Biblioteca Filosófica 87), S. 13-54.
- FOUNTAIN, Anne, "Autores estadounidenses asumidos por Martí", in: Martí, *EEU*, S. 1909-1932.
- GARCÍA MARRUZ, Fina, "Modernismo, modernidad y orbe nuevo", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 14 (1991), S. 16-35.
- "El tiempo en la crónica norteamericana de José Martí", in: Martí, *EEU*, S. 2038-2050 (auch in *Temas martianos. Tercera serie*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1995, S. 175-194; zuerst veröffentlicht in *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 372-400).
- GONZÁLEZ, Aníbal, "Guerra florida: el intelectual y las metáforas en *Lucía Jerez*", in: ders., *La novela modernista hispanoamericana*, Madrid, Gredos, 1987, S. 53-81 (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 355).
- GÓMEZ TRETO, Raúl, *Martí en México – México en Martí*, La Habana, Editorial Pablo de la Torriente, 1991.
- GONZÁLEZ SERRA, Diego Jorge, *Martí y la ciencia del espíritu*, La Habana, SI-MAR, 1999.

- GROSS, Horst-Eckart; KUMPF, Richard (Hrsg.), *José Martí hoy – heute*, Dortmund, Weltkreis, 1985.
- HERRERA FRANYUTTI, Alfonso, *Martí en México. Recuerdos de una época*, México 21996.
- IDUARTE, Andrés, "América", in: *Revista Hispánica Moderna XVIII* (ene.-dic. 1952), S. 83-113.
- JIMÉNEZ, Francisco, "Martí y las razas", in: *Cuadernos Americanos 3* (mayo-jun. 1973), S. 155-164.
- JORRÍN, Miguel, "Ideas filosóficas de Martí", in: *Revista Bimestre Cubana XLVIII* (1941), S. 41-61.
- JOUCLA-RUAU, André: "José Martí: 'La Pampa', juicio crítico", in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 183-205.
- LAGMANOVICH, David, "Los Estados Unidos vistos con ojos de nuestra América", in: Martí, *EEU*, S. 1848-1861.
- LAMORE, Jean, "Historia y 'biología' en la 'América mestiza' de José Martí", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos 2* (1979), S. 92-110.
- "Sobre la idea de Naturaleza en José Martí", in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 405-422.
 - "José Martí, las civilizaciones precolombinas y la conquista", in: *Rábida* (Huelva) 6 (oct. 1989), S. 16-22.
 - "José Martí y las razas", in: *Casa de las Américas 198* (ene.-mar. 1995), S. 49-56.
- LEAL, Rine, "De Abdala a Chac-Mool", in: *Anuario Martiano 7* (1977), S. 69-102.
- MARINELLO, Juan, "Fuentes y raíces del pensamiento anti-imperialista de José Martí", in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 71-93.
- MATESANZ, José Antonio, "El exilio florido: José Martí en México", in: *Cuadernos Americanos 9, 3, 51* (mayo-jun. 1995), S. 122-128.
- MATZAT, Wolfgang, "La imagen de México en las 'Escenas Mexicanas' de José Martí", in: Ette, Ottmar; Heydenreich, Titus (Hrsg.), *José Martí 1895/1995. Literatura – Política – Filosofía – Estética*, Frankfurt/M. 1994, S. 197-209.
- MELIS, Antonio, "José Martí y el indio americano", in: Ette, Ottmar; Heydenreich, Titus (Hrsg.), *José Martí 1895/1995. Literatura – Política – Filosofía – Estética*, Frankfurt/M. 1994, S. 93-102.
- MORALES, Carlos Javier, *La poética de José Martí y su contexto*, Madrid 1994.
- MORALES, Salvador, "La batalla ideológica en torno a José Martí", in: *Anuario Martiano 5* (1974), S. 1-18.
- NÚÑEZ Y DOMÍNGUEZ, José de J., *Martí en México*, México, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1933.
- ORÍA, Tomás G., *Martí y el krausismo*, Boulder (Colorado) 1987.
- ORTIZ, Fernando, "Martí y las razas" (Conferencia leída en un ciclo de homenaje a José Martí en el Palacio Municipal de La Habana, 9 de junio de 1934), in: ders., *etnia y sociedad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, S. 110-135.
- PAVÓN, Luis, "Contra la falsificación de nuestra historia y la adulteración del pensamiento martiano" (Discurso de apertura, II Seminario nacional juvenil de estudios martianos, 24-27 de ene. 1973), in: *Anuario Martiano 5* (1974), S. 273-285.
- PEARSE, Donald E., "José Martí, Alexis de Tocqueville, and the Politics of Displacement", in: Belnap, Jeffrey; Fernández, Raúl (eds.): *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham/London 1998, S. 27-57.
- PERNAS GÓMEZ, Mirta, "Naturaleza, poesía y lenguaje en los *Versos sencillos* de José Martí", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos 19* (1996), S. 176-184.
- PORTUONDO, José Antonio, *Martí, escritor revolucionario*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, Editora Política, 1982.

- RAMOS, Julio, "Un artículo en *La Nación*, de Buenos Aires", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 8 (1985), S. 5-8.
- RIPOLL, Carlos, *La falsificación de Martí en Cuba*, Nueva York, Unión de Cubanos en el Exilio: edición electrónica: http://www.eddosrios.org/marti/Falsifica_sp/index.htm
- "Martí y el socialismo", in: Alba-Buffil, Elio (ed.), *José Martí ante la crítica actual (En el centenario del 'Ismaelillo')*, Miami 1983, S. 21-32.
 - *José Martí, the United States and the Marxist Interpretation of Cuban History*, New Brunswick, Transaction Books, 1984.
- RODRÍGUEZ, Pedro Pablo, "Guatemala: José Martí en el camino hacia nuestra América", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 17 (1994), S. 195-236.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, "José Martí y la filosofía española", in: *Concordia* (Aachen) 27 (1995), S. 101-108.
- ROJAS, Rafael, *José Martí: la invención de Cuba*, Madrid, Colibrí, o.J. (2000).
- ROJAS OSORIO, Carlos, "Conceptos filosóficos-políticos de José Martí", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 19 (1996), S. 126-148.
- ROSENDE Y DE ZAYAS, Ángel E. (Capitán del E.L.), 33o, Veterano Masón, Strio. de la Resp. Logia "Fe Masónica", *El francmasón de la República de Cuba y su hermano José Martí (Apóstol)*, La Habana, Tipos – Molina y Cia, 1931.
- SABOURIN, Jesús, "Martí: raza y humanidad", in: *Casa de las Américas* 13 (ene.-feb. 1973), S. 68-77.
- SACOTO, Antonio, "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", in: *Cuadernos Americanos* 156, 1 (ene.-feb. 1968), S. 135-163.
- SALOMON, Noël, "En torno al idealismo de José Martí", in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 425-455.
- SCHLACHTER ANTOLÍN, Alexis, "Un Martí desconocido: el crítico de las ciencias", in: *Cuadernos Hispanoamericanos* (mayo 1995), *Los Complementarios* 15, S. 91-98.
- SCHULMAN, Ivan A., *Símbolo y color en la obra de José Martí*, Madrid 1960.
- *Martí, Darío y el modernismo*, Madrid, Gredos, 1969.
 - "Historia colectiva e individual en la obra de José Martí", in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 95-127.
- SEBASCO PERNAS, Alejandro, *Aproximaciones a un proyecto americano. Antipositivismo y krausismo en José Martí*, Exemplar in der Bibliothek des *Centro de Estudios Martianos*, La Habana.
- SERNA ARNAIZ, Mercedes, *Estética e ideología: José Martí y España*, Barcelona 1989, Exemplar in der Bibliothek des *Centro de Estudios Martianos*, La Habana.
- "Algunas dilucidaciones sobre el krausismo en José Martí", in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 541 (nov. 1993), S. 137-145.
- SOTO, Ricardo Franco, *El pensamiento masónico de José Martí Pérez*, Conferencia pronunciada en la Resp.: Log.: "Vida Espontánea" de S. Cristóbal (P. del R.), con motivo del Centenario del Nacimiento de nuestro Apóstol y Hermano, La Habana, Imprenta "Modas Magazine", 1953.
- TEJA, Ada María, "La urdimbre de *La Edad de Oro*, el juego escondido", in: Ette, Ottmar; Heydenreich, Titus (Hrsg.), *José Martí 1895/1995. Literatura – Política – Filosofía – Estética*, Frankfurt/M. 1994, S. 143-170.
- TOLEDO BENEDIT, Josefina, *La ciencia y la técnica en José Martí*, La Habana, Editorial Científico Técnico, 1994.
- VALDÉS Y VALDÉS, H. DR. Miguel Ángel, *Martí, masón*, Conferencia leída en la sesión martiana

celebrada por la Resp. Logia "Bartolomé Masó", de la Habana, la noche del 27 de mayo de 1932 en la serie llevada a cabo a iniciativas de la Resp. Logia "Fe Masónica", de la Habana, La Habana, Editorial "Mundo Masónico", 1937.

VELA, David, *Martí en Guatemala*, La Habana 1953.

VITIER, Cintio, "La irrupción americana en la obra de Martí" (1972), in: *En torno a José Martí*, Bordeaux 1974, S. 43-70; auch in: ders., *Temas martianos*, S. 9-47.

– "Lava, espada, alas (En torno a la poética de los *Versos libres*)" (1972), in: *Temas martianos*, S. 48-74.

– "Una fuente venezolana de José Martí", in: *Cuadernos Americanos* 110 [ene.-feb. 1977], S. 217-225.

– *Temas martianos* (segunda serie), La Habana, Centro de Estudios Martianos/Editorial Letras Cubanas, 1982.

– "Las imágenes en 'Nuestra América'", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 14 (1991), S. 160-176.

ZARAGOZA ESCALONA, Francisco, *José Martí y las Ciencias Naturales de su época*, La Habana, Editorial Academia, 1996.

Weitere Sekundärliteratur

ABELLÁN, José Luis, "El krauso-positivismo en la crisis de fin de siglo", in: *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación; Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires 1989, S. 75-99.

AINSA, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986.

ALAZRAKI, Jaime, "Facundo, de Sarmiento y la novela hispanoamericana del dictador", in: *Casa de las Américas* 30, 180 (mayo-jun. 1990), S. 14-28.

ALCINA FRANCH, José, *El descubrimiento científico de América*, Barcelona, Anthropos, 1988.

– *Arqueólogos o antiquarios. Historia antigua de la arqueología en la América española*, Barcelona, Serbal, 1995.

ALEMÍAN, Carlos, "Prólogo", in: Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América*, Buenos Aires 1994 (1903), S. 9-15.

ALMARZA, Sara, "La frase *Nuestra América*: historia y significado", in: *Caravelle* (Toulouse) 43 (1984), S. 5-22.

ALONSO, Carlos J., "Civilización y barbarie", in: *Hispania* 72, 2 (1989), S. 256-263.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro, "Las bases pedagógicas de la Institución Libre de Enseñanza y la tradición del pensamiento universalista europeo", in: *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación; Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires 1989, S. 101-133.

ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel, *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1985 (Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia 4).

ANALES del Museo Nacional de México, México, Imprenta de Ignacio Escalante, t. I (1877-1879); t. II (1880-1882); t. III (1882-1886).

ANDREÓN, Roberto; MONREAL, Susana, "De Kant a Krause, el krausismo y su influencia en la Universidad Libre de Bruselas", in: *Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Ciclo de conferencias*, ed. por Fundación Prudencio Vázquez y Vega, Montevideo

- 1988, S. 43-49.
- ARDAO, Arturo, "La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos", in: *Ideas en torno de Latinoamérica*, ed. por Coordinación de Humanidades, Unión de Universidades de América Latina, México, UNAM, 1986, S. 37-53.
- ARROM, José Juan, *Certidumbre de América. Estudios de letras, folklore y cultura*, La Habana, Letras Cubanas, ³1980 (1959).
- ARROYO, Anita, *América en su literatura*, San Juan 1967.
- BALIBAR, Etienne, "Paradoxes of Universality", in: Goldberg, David Theo (ed.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis 1990, S. 283-294.
- BARNETT, Louise K., *The Ignoble Savage. American Literary Racism 1790-1890*, Westport (Connecticut)/London, Greenwood Press, 1975 (Contributions in American Studies 18).
- BELLINGER, Gerhard J., *Lexikon der Mythologie*, Augsburg, Bechtermünz, 1996.
- BERG, Walter Bruno, *Lateinamerika. Literatur – Geschichte – Kultur. Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- BERNECKER, Walther L.; KRÖMER, Gertrud (Hrsg.), *Die Wiederentdeckung Lateinamerikas. Die Erfahrung des Subkontinents in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1997.
- BERTHOLD, A. A., "Descripción y estudio de un cráneo extraído de la tumba de uno de los palacios de Mitla", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 4^a (1883), S. 115-151.
- BHABHA, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, Stauffenburg, 2000.
- BIAGINI, Hugo E., "Precursores del estado benefactor", in: *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación; Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires 1989, S. 205-225.
- BITTERLI, Urs, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976.
- BRAMBILA PAZ, Rosa; GORTARI, Rebeca de, "La arqueología mexicana en las revistas científicas del porfiriato", in: Rutsch, Mechthild; Serrano Sánchez, Carlos (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México 1997, S. 103-125.
- BRAVO UGARTE, José, *Historia de México*, t. III; México II, Relaciones internacionales, territorio, sociedad y cultura, México, Jus, ³1982.
- BRINTON, Daniel Garrison, *Myths of the New World. The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas*, New York, Multimedia Publishing Corp. Blauvelt, 1976 (1868, ²1876) (MNW).
- (ed.), *The Maya Chronicles*, Philadelphia 1882 (Brinton's Library of Aboriginal American Literature. Number I).
 - "Los libros de Chilan Balam. Memoriales proféticos é históricos de los Mayas de Yucatan por Daniel G. Brinton", trad. Francisco del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 3^a (1883), S. 92-114.
 - *Aboriginal American Authors and their Productions; especially those in the Native Languages. A Chapter in the History of Literature*, Philadelphia 1883 (AAA).
 - (ed.), *The Güegüence; a Comedy Ballet in the Nahuatl-Spanish Dialect of Nicaragua*, New York, AMS Press, 1969, reprinted from the edition of 1883, Philadelphia (Brinton's Library of Aboriginal American Literature. Number III).
 - *Ancient Nahuatl Poetry, containing the nahuatl text of XXVII ancient Mexican poems, with a translation, introduction, notes and vocabulary*, Philadelphia 1887 (Brinton's Library of Aboriginal American Literature. Number VII) (ANP).

- BÜNSTORF, Jürgen, "Die Ausbildung kolonialer Strukturen in spät erschlossenen Binnenräumen. Beispiel argentinischer Chaco", in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 376-389.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, "Influencia del krausismo en México", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989, S. 211-221.
- CHAMBERLIN, J. Edward; GILMAN, Sander L., "Degeneration: An Introduction", in: dies. (eds.), *Degeneration. The Dark Side of Progress*, New York, Columbia University Press, 1985, S. IX-XIV.
- CHAVERO, Alfredo, *Calendario azteca. Ensayo arqueológico*, México, Imprenta de Jens y Zapiain, 21876.
- "La Piedra del Sol. Segundo estudio", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 353-386.
 - "La Piedra del Sol. Estudio arqueológico por Alfredo Chavero", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. II (1880-1882), entr. 6ª (1880), S. 403-421; t. III (1882-1886), entr. 1ª (1882), S. 3-26; entr. 2ª (1883), S. 37-56; entr. 3ª (1883), S. 110-114; entr. 4ª (1883), S. 124-126.
 - *El último Quetzalcóatl. Códice jeroglífico Aubin*, Introducción y notas de César Macazaga Ordoño, México, Cosmos, 1978 (1880).
 - "Boturini", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 4ª (1883), S. 236-245.
- CHÁVEZ, Fermín, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, Ediciones Teoría, 31974.
- CLEMENTI, Hebe, "Una lectura del Ideal de la Humanidad para la Vida", in: *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación, Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires 1989, S. 185-203.
- COMAS, Juan, *Ensayos sobre indigenismo*, Prólogo de Manuel Gamio, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1953.
- CORTÉS, Eladio (ed.), *Dictionary of Mexican Literature*, Westport/London 1992.
- CRAWFORD, William Rex, *A Century of Latin-American Thought*, Harvard University Press, 31963.
- DAS neue Taschen Lexikon*, Bd. 10, Gütersloh, Verlagsgruppe Bertelsmann/Bertelsmann Lexikon Verlag, 1991.
- DE LA FUENTE, Alejandro, "Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912", in: *Latin American Research Review* 34, 3 (1999), S. 39-73.
- *A Nation for All. Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill/London, The University of North Carolina Press, 2001.
- DE LA PEÑA, Guillermo, "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", in: Rutsch, Mechthild (compil.), *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*, México 1996, S. 41-81.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, "Ensayo sobre los símbolos cronográficos de los Mexicanos", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. II (1880-1882), entr. 6ª (1882), S. 323-402.
- "Bibliografía. Códice indiano del Sr. Sánchez Solís", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 4ª (1883), S. 121-123.
 - "Estudios sobre la Historia de la Medicina en México", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 5ª (1883), S. 137-192; entr. 6ª (1884), S. 192-235.
- DEL RISCO, Enrique, "La Gaceta de Cuba 1995-1999", in: *Revista de la Fundación Hispano Cubana* (Madrid) 6 (2002) (elektronische Ausgabe unpaginiert).

- DEMELAS, Marie Danielle, "El sentido de la historia a contrapelo: el darwinismo de Gabriel René Moreno (1836-1908)", in: *Historia Boliviana* 4, 1 (1984), S. 65-80.
- DENCKER, Angela, *Der Indio in der bolivianischen Gesellschaft und Literatur der Jahrhundertwende*, Frankfurt 1983.
- DÍAZ, Frank, *The Gospel of the Toltecs. The Life and Teachings of Quetzalcóatl*, Rochester, Bear & Company, 2002.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Manuel, "El caso Padilla: crimen y castigo (Recuerdos de un condenado)", in: *Encuentro* (Madrid) 4/5 (primavera/verano 1997), S. 88-96.
- DIE Blutige Herrschaft der Azteken*, 1992, Time Life, Amsterdam.
- DIRKS, Nicholas B., "Introduction: Colonialism and Culture", in: ders. (ed.) *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, S. 1-25.
- DIRMOSER, Dietmar; GABBERT, Wolfgang u.a. (Hrsg.), *Die Wilden und die Barbaren, Lateinamerika – Analysen und Berichte*, Nr. 16, Münster/Hamburg, Lit, 1992.
- DÖRSING, Hugo (Hrsg.), *Cuestiones de raza*, Bielefeld, Von Vehlhagen & Klasing, 1939 (Sammlung Spanischer Lesebogen 9).
- DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro*, Bogotá 1992.
- EL KRAUSISMO y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989.
- EN EL Centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Tecnos, 1977.
- ETTE, Ottmar; FRANZBACH, Martin (Hrsg.), *Kuba heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt/M., Vervuert, 2001.
- FERNÁNDEZ, Carlos, "Antigüedades mexicanas (Conclusion)", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 3ª (1883), S. 68-71.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, *Concordancia entre los calendarios nahuatl y romano*, Memoria leída en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, jueves 22 de noviembre de 1906, México, Imp. de Arturo García Cubas sucesores hermanos, 1907.
- FERRAZ KEHL, Renato, "Cruzamiento de razas", in: Dörsing, Hugo (Hrsg.), *Cuestiones de raza*, Bielefeld 1939, S. 8-20 u. 25-32.
- FERRER, Ada, "Cuba 1898: Rethinking Race, Nation, and Empire", in: *Radical History Review* 73 (Winter 1999), S. 22-46.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl; unter Mitwirkung v. GOMEZ-MULLER, Alfredo (Hrsg.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M., Materialis, 1989 (Lateinamerika-Solidarität 1).
- FOUCAULT, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974.
- "Macht und Körper", in: ders., *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin, Merve, 1976, S. 105-113.
 - "Die große Wut über die Tatsachen. Über *Les Maitres Penseurs* von André Glucksmann", in: ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve, 1978, S. 217-224.
- FOX KELLER, Evelyn; LLOYD, Elisabeth A. (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge (Massachusetts)/London, Harvard University Press, 1991.
- FUNKE, Gerhard, "Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir en el idealismo alemán", in: *Reivindicación de Krause*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de Cultura, o.O. 1982, S. 13-32.
- GALINDO Y VILLA, Jesús, *Don Francisco del Paso y Troncoso. Su vida y sus obras*, México, Secretaría

- de Gobernación/Sociedad Científica "Antonio Álzate", 1923.
- *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. Breve reseña*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1923.
 - GARCÍA GONZÁLEZ, Armando, ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel; *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*, Madrid, CSIC, 1999.
 - GARSCHA, Karsten, "Abhängigkeit und Befreiung. Zur Geschichte der lateinamerikanischen Literatur", Teil I: "Von der Conquista bis zur Unabhängigkeit", in: *Revista Iberoamericana* 1 (1977), S. 18-35; Teil II: "Von der Unabhängigkeit bis zur Gegenwart", in: *Revista Iberoamericana* 4 (1978), S. 18-37.
 - GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista", in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 55-70.
 - GEERTZ, Clifford, *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München, C.H. Beck, 1997 (*After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1995).
 - GEHEIMNISVOLLES altes Mexiko. *Die Kultur der Azteken*, Augsburg, Weltbild, 1994 (Sonderausgabe, publiziert anlässlich der Ausstellung "Die Azteken und ihre Vorläufer").
 - GEWECKE, Frauke, "Ariel versus Caliban? Lateinamerikanische Identitätssuche zwischen regressiver Utopie und emanzipatorischer Rebellion", in: *Revista Iberoamericana* 2, 3 (1983), S. 43-68.
 - GIRARD, Patrick, *Über den Rassismus. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns*, Stuttgart 1979.
 - GLICK, Thomas F., "Spain", in: ders. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1988, S. 307-345.
 - GLICK, Thomas F.; PUIG-SAMPER, Miguel Ángel; RUIZ, Rosaura, "Preface" in: dies. (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001 (Boston Studies in the Philosophy of Science 221).
 - GLICK, Thomas F.; HENDERSON, Mark G., "The Scientific and Popular Receptions of Darwin, Freud, and Einstein: Toward an Analytical History of the Diffusion of Scientific Ideas", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 229-239.
 - GOLDBERG, David Theo, "Introduction", in: ders. (ed.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, S. XI-XXIII.
 - "The Social Formation of Racist Discourse", in: ders. (ed.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis 1990, S. 295-318.
 - GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis, "Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo", in: Heredia Soriano, Antonio (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1982, S. 155-172.
 - "El krausismo en Iberoamérica", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989, S. 47-81.
 - GÓMEZ TRETO, Raúl, "Influencia del krausismo en Cuba", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989, S. 187-209.
 - GOULD, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, London/New York u.a., Penguin, Revised and expanded edition, 1996 (1981).
 - GREENE, John C., *Science, Ideology, and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1981.

- GRAHAM, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990.
- GROSSMANN, *Geschichte und Probleme der lateinamerikanischen Literatur*, München 1969.
- GUILLAUMIN, Colette, "The idea of race and its elevation to autonomous scientific and legal status", in: *Sociological theories: race and colonialism*, Paris, UNESCO, 1980, S. 37-67.
- HABERLAND, Wolfgang, "Das Hochtal von Mexiko", in: *Geheimnisvolles altes Mexiko. Die Kultur der Azteken*, Augsburg 1994, S. 19-86.
- HALE, Charles A., "El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México", in: *Historia Mexicana XXXV*, 2 (oct.-dic. 1985), S. 275-298.
- HALLER, John S., *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859-1900*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1971.
- HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristoteles y los indios de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A., 1958.
- HELG, Aline, "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction", in: Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin 1990, S. 37-69.
- HEREDIA SORIANO, Antonio, "La cuestión del lenguaje filosófico en el krausismo español", in: ders. (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, del 28 de abril al 2 de mayo de 1980), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, S. 105-119.
- HEYDENREICH, Titus; SIEBENMANN, Gustav; KELLENBENZ, Hermann; TICHY, Franz (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden*, München 1986, S. 47-64.
- HEYMANN, Jochen, "Amerika für Jedermann: Reiseberichte über Lateinamerika in der *Revue des Deux Mondes* (1830-1876)", in: Bernecker, Walther L.; Krömer, Gertrud (Hrsg.), *Die Wiederentdeckung Lateinamerikas. Die Erfahrung des Subkontinents in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1997, S. 353-375.
- HOLT, Thomas C., "Marking: Race, Race-making, and the Writing of history", in: *American Historical Review* 100, 1 (Feb. 1995), S. 1-20.
- HÖLZ, Karl, "Liebe auf mexikanisch. Patriotisches Denken und romantischer Sentimentalismus im Werk von Ignacio M. Altamirano", in: *Iberoamericana* 2/3 (1984), S. 5-29.
- "Ancianos y Modernos in Mexiko. Ein post-romantischer Konflikt und seine nationalliterarischen Folgen", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 9 (1985), S. 415-440.
 - "Thematische Einführung", in: ders. (Hrsg.), *Literarische Vermittlungen: Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur*, Tübingen, Max Niemeyer, 1988, S. VII-XII.
 - "Gesellschaftliche Entfremdung und ästhetische Kommunikation. Der mexikanische Reformdenker Francisco Zarco (1829-1869) und der ideengeschichtliche Kontext der europäisch-französischen Sozialthematik", in: ders. (Hrsg.), *Literarische Vermittlungen*, Tübingen 1988, S. 1-25.
 - *Das Fremde, das Eigene, das Andere: die Inszenierung kultureller und geschlechtlicher Identität in Lateinamerika*, Berlin, Erich Schmidt, 1998.
- HORL, Sabine, "Utopisches Denken im hispanoamerikanischen Essay" (1900-1935), in: Heydenreich, Titus; Siebenmann, Gustav; Kellenbenz, Hermann, Tichy, Franz (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden*, München 1986, S. 47-64.
- HORL GROENEWOLD, Sabine, "Selbstbild. Amerika als Utopie und Gegenutopie im 20. Jahrhundert", in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 312-325.
- INGENIEROS, José, "Las ideas sociológicas de Sarmiento", in: Sarmiento, Domingo Faustino, *Conflicto y*

- armonías de las razas en América*, Buenos Aires 1915 (1883), S. 7-40.
- IRUROZQUI, Marta, "'Desvío al paraíso': Citizenship and Social Darwinism in Bolivia, 1880-1920", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 205-227.
- JACQUES, Francis, *Über den Dialog: eine logische Untersuchung*, Berlin 1986.
- JUAN, Adelaida de, "Lo que Martí dibujó", in: *Revista de la Universidad de La Habana* 245 (ene.-dic. 1995), S. 175-178.
- KAPCIA, Antoni, *Cuba, Island of Dreams*, Oxford 2000.
- KEVLES, Daniel J., "Eugenics", in: Fox Keller, Evelyn; Lloyd, Elisabeth A. (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge (Massachusetts)/London 1992, S. 92-94.
- KNIGHT, Alan, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", in: Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin 1990, S. 71-113.
- KOCH, Hannsjoachim W., *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken*, München, C.H. Beck, 1973.
- KOHUT, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M., Vervuert, 1991 (americana eystettensia, Serie A: Kongressakten 7).
- KÖNIG, Hans-Joachim, "Die Mythisierung der 'Conquista' und des 'Indio' zu Beginn der Staats- und Nationbildung in Hispanoamerika", in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, S. 361-375.
- KRAUSISMO: estética y literatura*, Selección, prólogo, estudio preliminar y notas por Juan López Morrillas, Barcelona, Labor, 1973 (Colección Textos Hispánicos Modernos).
- KRICKEBERG, Walter, *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von W. Krickeberg, Jena, Eugen Diederichs, 1928 (neu herausgegeben 1968; spanischsprachige Ausgabe: Faulhaber, Johanna; von Mentz, Brigitte [ed.], *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971).
- KRUMPEL, Heinz, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin 1992.
- "Zur Aneignung und Verwandlung der Ideen Humboldts und Krauses in Lateinamerika – Gemeinsamkeiten und Unterschiede –", in: *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien* II,2 (2001) (HiN Alexander von Humboldt im Netz; ohne Seitenangabe).
- LABASTIDA, Horacio, "Prólogo", in: Granados y Gálvez, José Joaquín, *Tardes Americanas*, México, UNAM/Porrúa, 1987, S. XXXII-LXXIV.
- LANDAU, Peter, "La filosofía del derecho de Karl Christian Friedrich Krause", in: *Reivindicación de Krause*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de Cultura, o.O. 1982, S. 71-85.
- LAS IDEAS filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Ciclo de conferencias*, ed. por Fundación Prudencio Vázquez y Vega, Montevideo 1988 (Serie Cuadernos).
- LEANTE, César, "La muerte de *Lunes de Revolución*", in: *Revista de la Fundación Hispano Cubana* (Madrid) 6 (2002) (elektronische Ausgabe unpaginiert).
- *Revive, historia. Anatomía del Castrismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M., Jüdischer Verlag, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Traurige Tropen*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1960.

- LEYS, Nancy, "Biological and Degeneration: Races and Proper Places", in: Chamberlin, J. Edward; Gilman, Sander L. (eds.), *Degeneration. The Dark Side of Progress*, New York 1985, S. 97-120.
- LEYS STEPAN, Nancy, "Race and Gender: The Role of Analogy in Science", in: Goldberg, David Theo (ed.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis 1990, S. 38-57.
- "The Hour of Eugenics". *Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1991.
- LIENHARD, Martin, "Sociedades heterogéneas y 'diglosia cultural' en América Latina", in: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen 1994, S. 93-104.
- "Las huellas de las culturas indígenas o mestizas-arcáicas en la literatura escrita de Hispanoamérica", in: López de Abiada, José Manuel; Peñate Rivero, Julio (eds.), *Perspectivas de comprensión y de explicación de la narrativa latinoamericana*, Bellinzona 1982, S. 79-93.
- LITVAK KING, Jaime, "La arqueología oficial mexicana y su relación con algunas posiciones políticas", in: Rutsch, Mechthild; Serrano Sánchez, Carlos (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México 1997, S. 95-101.
- LLANOS, Adolfo, "Sahagún y su Historia de México", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 3ª (1883), S. 71-76.
- LOJO, María Rosa, *La "barbarie" en la narrativa argentina (siglo XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juan, *El krausismo en los escritos de Antonio Machado y Álvarez, "Demófilo"*, Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996.
- *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, Cádiz/Ronda, Universidad de Cádiz/Colectivo Cultural "Giner de los Ríos", 1998.
- LÓPEZ BELTRÁN, Carlos, "Ciencia en los márgenes: una reconsideración de la asimetría centro-periferia", in: Rutsch, Mechthild; Serrano Sánchez, Carlos (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México 1997, S. 19-31.
- LÓPEZ DE ABIADA, José Manuel; PEÑATE RIVERO, Julio (eds.), *Perspectivas de comprensión y de explicación de la narrativa latinoamericana*, Bellinzona, Edizioni Casagrande SA, 1982.
- LÓPEZ-MORILLAS, Juan, "Estudio preliminar", in: *Krausismo: estética y literatura*, Barcelona 1973, S. 9-30.
- MALDONADO-DENIS, Manuel, "Eugenio María de Hostos y el krausismo en la América Latina", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989, S. 169-185.
- MALER, J., "Un hallazgo importante! Un primoroso ropaje de plumas", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 1ª (1882), S. 1-2.
- MÁRQUEZ, Pedro José, "Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana", trad. del italiano por Francisco del Paso y Troncoso, in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 3ª (1883), S. 76-86 (Rom, 11804).
- MARTÍNEZ, José Luis, *La emancipación literaria de México*, México, Antigua Librería Robredo, 1955.
- MARZAL, Manuel M., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York/London, Routledge, 1995.
- MENDOZA, Gumesindo, "Prólogo", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), entr. 1ª (1877).
- "Informe presentado al Ministerio de Justicia el 30 de noviembre de 1877", in: *Anales del Museo*

- Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 111-112.
- "Un cincel de bronce de los antiguos aztecas", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 117-119.
 - "Las pirámides de Teotihuacan", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 186-195.
 - "Complemento al erudito artículo del señor Orozco y Berra", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), entr. 5ª [1878], S. 217-226.
 - "Cosmogonía azteca", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 340-353.
 - "Mitos de los nahoas", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 1ª (1882), S. 31-36; entr. 3ª (1883), S. 87-91.
- MENDOZA, Gumesindo; SÁNCHEZ, Jesús, "Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional de México" (notas Alfredo Chavero), in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. II (1880-1882), entr. 7ª (1882), S. 445-486.
- MEYER-MINNEMANN, Klaus, "Lateinamerikanische Literatur: Dependenz und Emanzipation", in: *Iberoamericana* 28/29 (1986), S. 3-17.
- MIRANDA, Marisa Adriana, "Recepción de la 'fantasía científica' Darwiniana en la Argentina decimonónica (La teoría evolucionista en discursos literarios y parlamentarios)", in: *Revista Theomai / Theomai Journal* 5 (primer semestre de 2002), edición electrónica.
- MONTAGU, Ashley, *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, Walnut Creek/London/New Dehli, AltaMira Press u.a., 1997 (1947).
- MONTERRAT, Marcelo, "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", in: *Sur* 341 (jul.-dic. 1977), S. 98-109.
- "La presencia evolucionista en el positivismo argentino", in: *Quipu* (México) 3, 1 (ene.-abr. 1986), S. 91-101.
 - "The Evolutionist Mentality in Argentina: An Ideology of Progress", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 1-27.
- MORENO, Roberto, "Mexico", in: Glick, Thomas F. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago/London 1988, S. 346-374.
- MOSAİK Handlexikon*, München, Verlagsgruppe Bertelsmann/Mosaik Verlag, 1981.
- NICHOLSON, Irene (Hrsg.), *Mexikanische Mythologie*, Wiesbaden, Emil Vollmer, 1967 (Originalausgabe: Hamlyn, Paul, *Mexican and Central American Mythology*, London).
- ORÍGENES de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, ed. por Secretaría de Cultura de la Nación, Fundación Friedrich Ebert, Hugo E. Biagini compilador, Buenos Aires, Legasa, 1989.
- ORIONE, Julio, "Florentino Ameghino y la influencia de Lamarck en la paleontología argentina del siglo XIX", in: *Quipu* (México) 4, 3 (sept.-dic. 1987), S. 447-471.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), entr. 1ª (1877), S. 3-36.
- "Dedicación del Templo Mayor de México", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 60-74.
 - "Códice Mendozino. Ensayo de descifración geroglífica", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 120-186, S. 242-270 und 289-339.
 - "Doctrinas en geroglíficos", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 202-216.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987.

- PATTERSON, Enrique, "Cuba: discursos sobre identidad", in: *Encuentro* (Madrid) 2 (otoño 1996), S. 49-67.
- PASTOR, María Alba, "Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3-4 (1996), S. 247-266.
- PENDINI, Guadalupe, "Por su artículo 'A los Indios', Ramírez el Nigromante, fue acusado", in: *Excelsior*, miércoles 13 de mayo de 1992, S. 6-7.
- PERALES OJEDA, Alicia, *Asociaciones literarias mexicanas, Siglo XIX*, México, UNAM, 1957.
- PIETSCHMANN, Horst, "Der Indigenismus in Mexiko: eine Problemskizze (1)", in: Wentzlaff-Eggebert, Christian (Hrsg.), *Realität und Mythos in der lateinamerikanischen Literatur*, Köln/Wien, Böhlau, 1989, S. 189-206 (Forum Iberoamericanum 2).
- PRUNA GOODGALL, Pedro M., "Biological Evolutionism in Cuba at the End of the Nineteenth Century", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 53-64.
- PÜTZ, Manfred, "Der amerikanische Transzendentalismus", in: Emerson, Ralph Waldo, *Die Natur. Ausgewählte Essays*, hrsg. v. Manfred Pütz, Stuttgart 1990, S. 27-51.
- RAMA, Ángel, "Einleitung. Ein Volk auf dem Weg", in: ders. (Hrsg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M. 1982, S. 10-18.
- *Transculturación narrativa en América Latina*, México 1982.
 - *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1985.
- RAMOS, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, 1989.
- REA SPELL, Jefferson, *Bridging the Gap. Articles on Mexican Literature*, Mexico 1971.
- REIVINDICACIÓN de Krause, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de Cultura, o.O. 1982.
- RICHARDS, Robert J., "Evolution", in: Fox Keller, Evelyn; Lloyd, Elisabeth A. (Hrsg.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge (Massachusetts)/London 1992, S. 95-105.
- RIVA PALACIO, Vicente, "Razas y castas de México", in: Trabulse, Elías (ed.), *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XIX*, vol. IV, México 1985, S. 145-159 (ursprünglich publiziert in: *México a través de los siglos*, 1883-1888).
- ROBELO, Cecilo A., *Diccionario de mitología nahoa*, México, Porrúa, 1982 (1905, Imprenta del Museo Nacional).
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, "Filosofía de la religión del krausismo español", in: *Reivindicación de Krause*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de Cultura, o.O. 1982, S. 57-70.
- "El krausismo y Latinoamérica", in: *El krausismo y su influencia en América Latina*, ed. por Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1989, S. 21-45.
- RODRÍGUEZ OZÁN, María Elena, "Conflicto y armonías de Sarmiento", in: *Cuadernos Americanos* 3, 13 (1989), S. 135-141.
- ROIG, Arturo Andrés (ed.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.
- ROJAS, Aristides, *Estudios indígenas. Contribución a la historia antigua de Venezuela*, Caracas, Imprenta Nacional, 1878.
- ROJAS, Rafael, "La relectura de la nación", in: *Encuentro* (Madrid) 1 (primavera 1996), S. 42-51.
- *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*, Ediciones Universal, Miami, 1998.

- RÖSSNER, Michael (Hrsg.), *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, Stuttgart/Weimar 1995.
- RUIZ, Rosaura; AYALA, Francisco J., "Darwinism: Its Hard Core", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 239-262.
- RUSE, Michael, "Darwinism", in: Fox Keller, Evelyn; Lloyd, Elisabeth A. (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge (Massachusetts)/London 1992, S. 74-80.
- RUSSELL EMERSON, Ellen, *Indian Myths or Legends, Traditions, and Symbols of the Aborigines of America, compared with those of other Countries, including Hindostan, Egypt, Persia, Assyria, and China*, Minneapolis, Ross & Haines, Inc., 1965 (Boston, 1884).
- RUTSCH, Mechthild (compil.), *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*, México, Plaza & Valdés, 1996.
- "...Escribirle cuando siento mi corazón cerca de estallar". La concepción de ciencia, ética y educación en la correspondencia de Ezequiel A. Chávez y Franz Boas", in: dies.; Serrano Sánchez, Carlos (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México 1997, S. 127-166.
- RUTSCH, Mechthild; SERRANO SÁNCHEZ, Carlos (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, UNAM/IIA, 1997.
- SÁNCHEZ, Jesús, "Reseña histórica del Museo Nacional de México", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), entr. 1ª (1877), S. 1-2.
- "Cuestión histórica" ("Destrucción de los monumentos indígenas"), in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 47-59.
 - "Estudio acerca de la estatua llamada Chac-Mool ó Rey Tigre", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 270-278.
 - "El Congreso Internacional de Americanistas en Europa y el cobre entre los aztecas", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. I (1877-1879), S. 387-395 (verfasst 1879).
 - "Estatua colosal de la diosa del agua", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 1ª (1882), S. 27-30.
 - "Glosario de voces castellanas derivadas del idioma Nahuatl (Nahüatl) ó Mexicano", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 2ª (1883), S. 57-67.
 - "El Cuauhxicalli de Tizoc", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. III (1882-1886), entr. 4ª (1883), S. 127-136.
- SÁNCHEZ MEJÍAS, Rolando, "Contar con las palabras", in: *Encuentro* (Madrid) 1 (primavera 1996), S. 95-101.
- CANELÓN, Juan Saturno, *Aristides Rojas, mensajero de la tolerancia*, Caracas, Litografía del Comercio, 1944.
- SCHARLAU, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen, Narr, 1994 (Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik 5).
- SCHULMANN, Ivan A. (ed.), *Nuevos asedios al modernismo*, Madrid, Taurus, 1987.
- SCHUMANN, Peter B., "Dissident in Kuba – Formen politischer und kultureller Opposition", Ette, Ottmar; Franzbach, Martin (Hrsg.), *Kuba heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt/M. 2001, S. 291-309.
- "Der kubanische Film im Kontext der Kulturpolitik", in: Ette, Ottmar; Franzbach, Martin (Hrsg.), *Kuba heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt/M. 2001, S. 669-682.
- SCHUMM, Petra, "'Mestizaje' und 'culturas híbridadas' – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", in: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne*

- und Postmoderne*, Tübingen 1994, S. 59-80.
- SERRANO, Miguel, "Nicolás Palacios, un pensador excepcional en el mundo de habla castellana", in: Palacios, Nicolás, *Raza chilena, libro escrito por un chileno y para los chilenos*, Santiago de Chile? 41988 (1904), S. XXXIII-XXXVIII.
- SIEGEL, Sandra, "Literature and Degeneration: The Representation of 'Decadence'", in: Chamberlin, J. Edward; Gilman, Sander L. (eds.), *Degeneration. The Dark Side of Progress*, New York 1985, S. 199-219.
- SOCIOLOGICAL theories: race and colonialism*, Paris, UNESCO, 1980.
- STABB, Martin S., "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", in: *Journal of Inter-American Studies* 1 (1959), S. 405-423.
- *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.
- STOCKING, George W. jr., *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 21982.
- STOETZER, Carlos O., "Positivism. Realismo y Naturalismo. Ciencia", in: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (ed.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México 1986, S. 143-161.
- *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World*, Köln, Böhlau, 1998.
- SUÁREZ Y LÓPEZ-GUAZO, Laura, "The Mexican Eugenics Society. Racial Selection and Improvement", in: Glick, Thomas F.; Puig-Samper, Miguel Ángel; Ruiz, Rosaura (eds.), *The Reception of Darwinism in the Iberian World. Spain, Spanish America and Brazil*, Dordrecht/Boston/London 2001, S. 143-151.
- RAU, Ch., "Tablero del Palenque en el Museo Nacional de los Estados Unidos", in: *Anales del Museo Nacional de México*, t. II (1880-1882), entr. 3ª (1880), S. 129-203.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg, Hamburger Edition, 2000 (*La force du préjugé*, Paris, Éditions La Découverte, 1988).
- TODOROV, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985.
- TOLENTINO DIPP, Hugo, *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, Editora Taller, 21992.
- TRABULSE, Elías (ed.), *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XIX*, vol. IV, México, Conacyt/Fondo de Cultura Económica, 1985.
- TSCHOHL, Peter, "Inhalt und Schema eines verlorenen 'Códice Matrícula de Tetzco' nach den Lesungen Motolinía, *Memoriales* (1971:§803-10) und *Anales de Cuauhtitlan* (1938:§1342-51)", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3-4 (1996), S. 295-363.
- TUPPER, Patricio, "Ideario de Nicolás Palacios", in: Palacios, Nicolás, *Raza chilena, libro escrito por un chileno y para los chilenos*, Santiago de Chile? 41988 (1904), S. XV-XXXI.
- VÁZQUEZ, Juan Adolfo, "El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas", in: *Revista Iberoamericana* 77 (1978), S. 313-349.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano, "Introducción", in: *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, 21975 (1945).
- VERDEVOYE, Paul, "Costumbrismo y americanismo en la obra de Domingo Faustino Sarmiento", in: *Sur* 341 (1977), S. 55-69.
- VIÑAS, David, "Sarmiento y su itinerario racista", in: *Plural. Revista Cultural de Excelsior* 11, 4, 124 (1981), S. 19-21.

- VON OERTZEN, Eleonore, "Editorial", in: Dirmoser, Dietmar; Gabbert, Wolfgang u.a. (Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte* 16, Münster/Hamburg 1992, S. 1-11.
- WADE, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, London/Sterling (Virginia), Pluto Press, 1997.
- WEEKS, John M. (with the assistance of Andree Suplee, Larissa M. Kopytoff, and Kerry Moore), *The Library of Daniel Garrison Brinton*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 2002.
- WEINBERG, Felix, *Las ideas sociales de Sarmiento*, Buenos Aires 1988.
- YOUNG, Robert J.C., *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, London/New York, Routledge, 1995.
- ZALAZAR, Daniel E., "Las posiciones de Sarmiento frente al indio", in: *Revista Iberoamericana* 50, 127 (abr.-jun. 1984), S. 411-427.
- "Las etapas de la historia sudamericana en *Conflicto y armonías de las razas en América*", in: *Hispanic Journal* 6, 2 (spring 1985), S. 199-205.
 - "De Facundo a *Conflicto y armonías de las razas en América*", in: *Revista Interamericana de Bibliografía* 35, 2 (1985), S. 191-200.
- ZEA, Leopoldo, "Largo viaje hacia sí misma", in: *Latinoamérica* 18 (1978), S. 5-18.
- "Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación", in: Roig, Arturo Andrés (ed.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México 1986, S. 187-199.
 - *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México 1990.

Angeführte Zeitschriften, in denen Martí publizierte

El Partido Liberal, México
El Federalista, México
El Porvenir, Guatemala
La América, Nueva York
La Nación, Buenos Aires
La Opinión Nacional, Caracas
La Revista Ilustrada, Nueva York
Patria, Nueva York
Revista Universal, México

Abkürzungen

AAA: Brinton, Daniel Garrison, *Aboriginal American Authors and their Productions; especially those in the Native Languages. A Chapter in the History of Literature*, Philadelphia, 1883

ANP: Brinton, Daniel Garrison, *Ancient Nahuatl Poetry, containing the nahuatl text of XXVII ancient Mexican poems, with a translation, introduction, notes and vocabulary*, Philadelphia, 1887

CEM: Centro de Estudios Martianos, La Habana

DPM: Valdés Galarraga, Ramiro, *Diccionario del pensamiento martiano*

Encuentro: *Encuentro de la Cultura Cubana*, Madrid

EEU: Martí, José, *En los Estados Unidos*

MNW: Brinton, Daniel Garrison, *Myths of the New World. The Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas*, New York, 1976.

NA: Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América*
OCEC: Martí, José, *Obras Completas*, Edición Crítica
OCEN: Martí, José, *Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba
PCEC: Martí, José, *Poesía Completa*, Edición Crítica
PE: Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo*
RFHC: *Revista de la Fundación Hispano Cubana*, Madrid
RU: *Revista Universal*, México