Vittoria Borsò (Düsseldorf)

Mexikanische "Crónicas" zwischen Erzählung und Geschichte - Kulturtheoretische Überlegungen zur Dekonstruktion von Historiographie und nationalen Identitätsbildern

A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne et de sa libération [...] à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, [...] à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, [...] on ne peut qu'opposer un rire philosophique - c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.

M. Foucault: *Les mots et les choses*

Zu meinem Vorgehen

In der zeitgenössischen literarischen Szene Mexikos läßt sich eine Blüte von Texten wahrnehmen, die unter der Bezeichnung von *crónicas* zunächst in Zeitschriften, dann aber als Monographien erschienen sind. Diese Texte stellen sowohl die Mitschrift zeitgenössischen Geschehens als auch eine Reflexion über das Verhältnis desselben zur Geschichtsschreibung dar. Die Thematisierung des Verhältnisses zwischen Kultur und den Möglichkeiten ihrer historischen Verarbeitung führt mich zu einer grundsätzlichen Feststellung.

Angeregt durch den Beitrag von Mark Münzel¹ möchte ich zunächst auf den Unterschied zwischen dem Phänomen, das wir Kultur nennen, und den wissenschaftlichen Diskursen darüber eingehen und dieses Verhältnis als eine anthropologische beziehungsweise anthropologiekritische Fragestellung sehen: Die Literatur und die Kultur, zwischen denen ich zunächst keine Klassengrenzen sehen möchte, sind das anthropologische, unbekannte Objekt, mit dem wir konfrontiert werden. Wir können die uns aus den Kulturwissenschaften verfügbaren - auch postmodernen - Kategorien benutzen, um dieses unbekannte Objekt zu beschreiben. Damit bestätigen wir aber auch unsere Position, und das (unbekannte) Objekt wird zu einem Mittel der Legitimierung unserer Kategorien. Ebenso können wir jedoch die schamanischen Eigenschaften des von jeher hybriden Objektes, das die Kultur ja ist, wie einen Spiegel benutzen, den

¹ Vgl. den entsprechenden Beitrag in diesem Band.

wir unseren Beschreibungskategorien vorhalten. Um das Beispiel des Mythos wiederaufzunehmen: Beschreiben wir die Erzählung, die wir mythisch nennen, ausgehend von unseren Prämissen, dann sehen wir die mythische Erzählung als "wahr" und als eine alternative Form des Logos. Damit legitimieren wir unsere Konzeption des Mythos als das Gegenteil der Vernunft. Wir können aber auch in einem zweiten Schritt die Arbeit des Mythos anschauen und gewahr werden, daß der Mythos erzählend die pragmatischen Bedingungen seiner Entstehung zu legitimieren versucht. Verfahren wir auf diese Weise, so müssen wir feststellen, daß der Mythos also das "Wahrsagen" gerade in Frage stellt. Halten wir dieses Ergebnis wie einen Spiegel unseren Repräsentationen von Kultur vor, dann sehen wir, daß wir darstellend unsere Darstellung und die Koordinaten ihrer symbolischen Ordnung legitimieren.²

Unmittelbar zeigt sich eine Parallele zur Geschichtsschreibung. *Isorein* bedeutet zweierlei: Betrachten und das Betrachtete erzählen, das heißt: *Geschichten erzählen*.³ Schon sind wir in medias res. Die hispanoamerikanischen *crónicas* erzählen seit jeher Geschichten über das Geschehen in der Neuen Welt. Betrachte ich ihre Vorgehensweise, dann sehe ich mich Geschichten über die hispanoamerikanische Literatur erzählen, die meine Position legitimieren.

Zeitgenössische mexikanische *crónicas*

Crónicas lautete die Überschrift einer Podiumsdiskussion, die bei der Frankfurter Buchmesse 1992 eine der Haupttendenzen der derzeitigen mexikanischen Literatur darstellen sollte. Angekündigt waren Namen wie Carlos Monsiváis, Héctor Aguilar Camín und José Joaquín Blanco.⁴ Diese Autoren, zu denen auch der Erzähler und Romancier José Agustín gehört, unternehmen durch das Medium der Literatur eine Revisi-

² Ich beziehe mich auch auf anthropologiekritische Positionen, die in der Repräsentation von Kulturen auch ein Mittel der (Zer-)Störung des anthropologischen Objektes sehen (Tyler 1978).

³ Zur im Sinne des historischen Relativismus ausgelegten These, daß "die *Geschichte* Geschichten [erzählt]" vgl. Danto 1974:184. Als grundlegende Argumente für einen rigorosen Relativismus gelten besonders die narrative Struktur und die Gegenwartsorientierung der Organisation von Vergangenheit. Meine Argumentation zielt nicht auf die Annahme einer relativistischen, sondern einer wissenschaftskritischen Position. Zur rhetorischen Struktur der im 19. Jahrhundert begründeten Geschichtswissenschaft vgl. White 1973.

⁴ Jorge Aguilar Mora und Paco Taibo II gehören mit anderen Schriftstellern zu den beliebtesten Chronisten der aktuellen Geschichte Mexikos.

on der jüngsten mexikanischen Vergangenheit. Die Reihe der *crónicas* wurde von *La noche de Tlatelolco* eröffnet. Mit diesem Werk gelang es Elena Poniatowska, der einstigen Reporterin, zur klassischen Schriftstellerin Mexikos zu werden.

Die Frankfurter Podiumsdiskussion kam aufgrund interner Querelen nicht zustande, und so blieb es bei einer durch Carlos Rincón eingeleiteten Präsentation von Carlos Monsiváis unter dem Titel *cultura popular*. Monsiváis gilt als Interpret dieser kulturellen Erscheinung, die inzwischen zu einem der Hauptthemen kulturwissenschaftlicher Forschung geworden ist, und zwar seit jener *fecha parteaguas* - jenem 2.10.1968 -, an dem mit dem Massaker an mexikanischen Studenten auf dem Platz der Drei Kulturen der revolutionäre Mythos vom Fortschritt und von der zuverlässigen politischen Elite endgültig seine Glaubwürdigkeit verlor.

Die zeitgenössischen *crónicas* gehören zur literarischen Ereignisdarstellung an der Grenze zur Geschichtsschreibung. Sie schließen somit durchaus an die Chroniken vom Mittelalter bis zur Entstehung der Geschichtswissenschaften im 18. Jahrhundert an, also auch an Texte, die mit den *crónicas* der *conquistadores* zu den Anfängen der lateinamerikanischen Literatur gezählt werden. Mit ihrem Zwischenstatus zwischen Literatur und Geschichtsschreibung stellen sie in der Sicht der Geschichtswissenschaften ab dem 19. Jahrhundert ein auszugrenzendes Phänomen dar, dem ein wichtiges Merkmal des historischen Diskurses nicht zukommt, nämlich der Status autoritativer Quellen für die Garantie eines wahrhaftigen Sinnbezugs vergangener menschlicher Entwicklungen.

Die zeitgenössischen *crónicas* nehmen jene Merkmale wieder auf, die ihre Ausgrenzung seitens der Geschichtswissenschaft bewirkt haben. Sie stellen fragmentarische, nicht einheitliche Sinnbezüge im Modus der nicht autoritativen, persönlichen Erfahrung her; sie thematisieren Nebensächliches und Ephemeres und sind Momentaufnahmen vergangener Ereignisse, die das Prinzip des Zufalls im Dargestellten und in der Darstellung behaupten. Gerade indem sie das tun, beanspruchen diese Texte, eine *reescritura* der Geschichte Mexikos durchzuführen. Keine Frage, daß die konstruktive Seite der kritischen Arbeit, die die *crónicas* an der Geschichte durchführen, ganz im Sinne des Leitthemas dieses Sammelbandes gesehen werden kann, nämlich als Demokratisierung der Kultur und als Versuch, die Szene der Geschichte durch eine heterogene *cultura popular* beherrschen zu lassen.

Ich skizziere zunächst einige Aspekte dieser Texte, die ich in zwei kürzlich publizierten Arbeiten detaillierter analysiert habe⁵, um dann ihren provokativen Charakter für die offizielle mexikanische Geschichtsschreibung und für die Frage nach dem Historischen zu besprechen.

⁵ Vgl. Vf. 1992a/1992b.

In diesen Texten scheint mir die *diskursive Heterogenität* ihres Erzählens mehr als die inhaltliche Seite der Bankrott-Bilanz der revolutionären Mythen von Interesse für die aktuelle Theoriediskussion zu sein:

- Chroniken schreiben sich intentional in die Historiographie ein, insofern als ihre Modalität die des "Dokuments", der Photographie, des Mitschnittes eines Tonbandes ist. Sie setzen aber auch das Experiment von der *Literatura de la onda* fort, mit dem die "Sprache des Alltags", Code-Switching, Ritmo Rock und dergleichen Eingang in das Literarische fanden. Auch die Modalität weiterer Medien wird angewandt, etwa der Videokamera (durch die testimoniale Perspektive). Anders als der historische Diskurs wollen diese Texte jedoch nicht deuten, sondern konstatieren.

- Ihr Stil steht zwischen journalistischer Reportage und Zitat. Die Pluralität der Perspektiven und der Stimmen läuft der Bildung einer vereinheitlichten Erzählperspektive zuwider. Die diskursive Vielfalt dieser Texte läßt kein narratives oder historisches Modell konstruieren, das - entsprechend mimetischer Interpretationen moderner Texte - dialogische Spannungen als globale Heterogenität des Sozialen beschreiben kann⁶. Diese Stimmen stehen im Text vielmehr isoliert, sie erzählen in Dissens zueinander, in ironischer wechselseitiger Relativierung und verhindern, daß sich eine Oppositionslogik bildet⁷, wie die von Masse gegen Elite, Volk gegen Herrschende, einem kommunikativ gewendeten Subjekt gegen die monolithische Stimme des Diktators und so fort.

- Die Erzählperspektive spiegelt keine "Neutralität" vor, sondern setzt sich im Status des beteiligten Zeugen in Szene, dessen Erfahrungen Teil des artikulierten Wissens sind.

- Die Stilebene ist ebensowenig einheitlich. Sie kann weder dem literarischen noch dem Alltagsbereich einseitig zugeordnet werden. Sie repräsentiert weder die geschriebene noch die mündliche Tradition, sondern läßt beide als rhetorisches Textprinzip im Widerspruch zueinander stehen.

- Schließlich kann die Chronik keiner Gattung zugeordnet werden. Auch entwirft sie keine "neue" literarische Gattung, sondern sie zitiert Elemente aus verschiedenen Traditionen, wie Roman, Essay, Tagebuch, Reportage, und siedelt sich zwischen ihnen an.

- Soziologisch vollziehen die Chroniken die Umwandlung von der Masse als negativer Projektion der Elite in einen energetischen Begriff von

⁶ Sie gehen insoweit über ein etwaiges Bild von der Identität der Menschheit als kollektivem Subjekt (Rüsen 1983:43) hinaus bzw. dekonstruieren ein solches.

⁷ In dieser Hinsicht handelt es sich um ein ausgeprägtes Phänomen "postmoderner" Erzählbedingungen im Sinne der Zerstörung von axiomatischen Instanzen des Erzählens in *macro-récits*, wie es Jean François Lyotard beschreibt (1979).

"cultura popular", der nicht ausgrenzend ist. Das "Volk" kann nicht länger als Projektionsfläche der herrschenden Identitätsvorstellungen dienen. Es sind Projektionen, die sich in Lateinamerika im wesentlichen zwischen zwei Extremen bewegt haben: zwischen dem "bon sauvage" einerseits und der unkultivierten, unwissenden, irrationalen beziehungsweise verdummten⁸ Masse andererseits - letztere als eine der Elite willkommene Kategorie zur Legitimierung ihrer (diktatorialen) Führungsansprüche.

- Diese Wandlung gilt auch in literaturwissenschaftlicher Hinsicht: Statt Literatur behauptet sich eine Kultur ohne Gattungs- und Klassengrenzen.

In der Kartographie der Kultur verliert somit die Opposition zwischen kulturellem Zentrum und Peripherie an Sinn. Das "Marginalisierte" (das Volk bei Monsiváis, die Jugend bei Agustín, Frauen und Behinderte bei Poniatowska) fungiert als perspektivischer Fokus für die Destabilisierung etwaiger als Norm angenommener Ordnungssysteme und für die Möglichkeit, Ausgeblendetes überhaupt sichtbar zu machen. Diese These gründet auf dem Foucaultschen Diskursbegriff. Auf einige Implikationen, die für mein Vorgehen grundlegend sind, komme ich zurück.

Zu betonen, daß die oben erwähnten Merkmale dieses kulturellen Phänomens inzwischen zu postmodernen Klischees geworden sind, ist überflüssig.⁹ Dennoch bedeuten die *crónicas* und die in ihnen zum Ausdruck kommende Heterogenität der *cultura popular* eine Provokation sowohl für die orthodoxe mexikanische Geschichtsschreibung der Revolution als auch für die Idee des Historischen, die seit dem Aufkommen der Geschichtsphilosophie auch die europäische Geschichtsschreibung beherrscht¹⁰. Bevor ich mit dem Begriff des Hybriden auf die Populärkultur eingehe, gilt es, einige Mißverständnisse auszuräumen, die selbst in der freilich begrüßenswerten Wende deutschsprachiger Hispanistik und

⁸ Dies auch im Sinne der marxistischen "Entfremdung".

⁹ Dies trifft besonders für die durchlässig gewordenen Grenzen zwischen Gattungen und Stilebenen und die inhaltliche Heterogenität der "Populärkultur" zu, die spätestens seit den 80er Jahren in Lateinamerika das "neue" Identitätsangebot darstellen. Auffällig ist auch ein Bedenken der Differenzen und der relativen Gleichzeitigkeit, womit eine Absage an die Idee der Revolution als Inkarnation und letzte Ausprägung einer (modernen) Zeitmodalität erteilt wird, in der die Vergangenheit als geschlossener Erfahrungsraum getrennt von der Zukunft als offenem Erwartungshorizont gesehen wurde. Als "historische" Texte widersetzen sich die *crónicas* der zum Begriff gewordenen Metapher des Fortschritts, durch die die Menschen das Gefühl hatten, sich auf einer geraden Linie durch die Zeit zu bewegen (Gumbrecht 1991:366f.).

¹⁰ Vgl. Enderwitz 1988.

Lateinamerikanistik zum Begriff der kulturellen Heterogenität und des Hybriden anklingen:

Bei der Definition von *cultura popular* geht es nicht um ein Modell für die Erfassung des Lateinamerikanischen als Differenzqualität der lateinamerikanischen Kultur mit der Zuweisung eines bestimmten ontologischen Status in Polarisierung zu Europa. Auch handelt es sich nicht um die Feststellung eines epistemologischen Bruchs innerhalb der Kulturwissenschaften der achtziger Jahre mit einer impliziten Fortschrittsprämisse vom modernen Einheitsdenken zur postmodernen Koexistenz und Nomadisierung der Episteme und des kulturellen Wissens. Vielmehr sollte die *cultura popular* als Provokation der gängigen Annahmen von Kultur- und Geschichtswissenschaften erfaßt werden. Wollen wir dies tun, dann müssen wir uns wie ein Anthropologe an der Grenze ansiedeln, um das Hybride des schamanischen Phänomens "Kultur" zu sehen. Wir müssen Kultur und Wissenschaft als einander widersprüchliche Reihen gleichzeitig bedenken. Siedeln wir uns an der Grenze an, dann ist *cultura popular* nicht länger ein metaphorisches Modell für die Beschreibung kultureller Phänomene, sondern ein *lugar epistemológico* (Martín Barbero 1987), eine Denkmethode für die Entwicklung unserer Fragen. Das hybride Phänomen Kultur wird sodann nicht als Legitimierung unserer postmodernen Begriffe von Kultur bemüht, die wir in den achtziger Jahren entdecken, sondern es läßt uns fragen, warum wir ein solches Phänomen, das sich in der gelebten Kultur seit Ende der sechziger Jahre einer breiten Rezeption erfreut, mit zwanzigjähriger Verspätung überhaupt wahrnehmen.

Das Hybride als Denkmethode

Entgrenztes Denken, also ein Denken, das die Identitätsphilosophie hinter sich läßt, das das Andere nicht als Projektionsfläche des Eigenen mißbraucht, ist innerhalb wissenschaftlicher Diskurse eine *Utopie*, eine versöhnliche Utopie. Wir sprechen in homogenen Systemen über das Hybride und stellen dabei logische Zuordnungen zwischen Dingen und Worten her. *Cultura popular* ist dagegen eines dieser Phänomene, bei denen etwa mit dem gängigen Bezug auf das Karnevaleske eine Wirkungsweise von gelebter Kultur anvisiert wird, die nicht erst in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts entsteht. In der Wirkung der Volkskultur der Renaissance erkannten die Geschichtswissenschaften, die im 20. Jahrhundert eine andere Methode suchten, um die Frage nach dem Historischen jenseits des geschichtsphilosophischen Aprioris einheitlicher Sinnbezüge zu stellen, einen epistemologischen Ort. Gerade dies brachte die Historiographie - etwa bei der sogenannten französischen Schule der Annales mit u.a. Le Goff und Braudel - zu Einsichten, die der englische

Historiker Peter Burke in einer kürzlich auf deutsch erschienenen Publikation (1991) als die Möglichkeit einer "offenen Geschichte" bezeichnet. In der Möglichkeit, die Geschichte vom Blickwinkel derjenigen Bereiche aus zu revidieren, die nach dem fortschrittsbezogenen einheitlichen Apriori moderner Geschichtswissenschaften marginalisiert worden sind¹¹, sieht Burke die Chance des Historikers, nach "Beunruhigendem" zu suchen (1991:301f.) und verborgene Momente der kulturellen Geschichte ans Licht zu tragen. Offizielle Interpretationen historischer Entwicklungen können anhand der "beunruhigenden" Sicht des Populären kritisch beleuchtet und die sie steuernden Aprioris bewußt gemacht werden. Eines dieser Aprioris ist die Koppelung der Frage nach dem Historischen mit der nationalen Identität für die Geschichte des 19. Jahrhunderts. Diese Koppelung hat sich in Lateinamerika - und aus unterschiedlichen Gründen auch in Spanien - selbst über die Krise der Nationen hinaus auch im 20. Jahrhundert fortgesetzt und als implizite Frage nach dem Lateinamerikanischen beziehungsweise dem *hispanismo* den historischen Diskurs identitätsphilosophischen Positionen untergeordnet.¹²

Die zeitgenössischen *crónicas* bedenken die Gefahr der Fortschreibung eines solchen Aprioris. Die sakrale Symbolisierung der historischen Identität des revolutionären Mexikos wird in ihrer bewußtseinsbildenden Funktion reflektiert und ironisch herabgesetzt. Damit ist eine erste Ebene der Provokation des literarischen Mediums der *crónicas* erfaßt, eine Provokation, die freilich für Mexiko eine kardinale Bedeutung hatte. Schauen wir aber in einem zweiten Schritt die *crónicas* als Materialisierung des Prinzips an, das wir *cultura popular* genannt haben, und befassen wir uns mit ihrer Fähigkeit als literarisches Medium, unauflösbare Paradoxe und Widersprüche in privilegierter Weise zu bündeln, so werden wir mit dem Widerstreit zwischen Literatur und Historiographie

¹¹ Ich beziehe mich auf die destabilisierende Wirkung, die Foucault der Literatur zurechnet. Exemplarisch ist in dieser Hinsicht der "schwachsinnige" Umgang mit den Wissenschaften seitens der einfältigen Helden des letzten Romans Flauberts *Bouvard et Pécuchet* (vgl. Vf., 1992). Der von der Perspektive der offiziellen Kultur und der intellektuellen Institution als "Umweg" eingeschätzte, die Regel der Wissenschaften und des Wissens verletzende Umgang der "Helden" Flauberts entspricht der methodischen Funktion des Populären, wie sie auch Carlo Ginzburg mit Verweis auf den Müller Menocchio versteht. Ginzburg zufolge unternimmt dieser in einem Dorf im Italien des 16. Jahrhunderts eine Lektüre der Kultur aus der Perspektive des Volksglaubens und kommt durch die Aktivierung eines heterogenen (populären) kulturellen Gedächtnisses zu kritischen Betrachtungen im Hinblick auf die Gegenreformation, die mit den fortschrittlicheren intellektuellen Positionen der Epoche vergleichbar sind (vgl. auch Martín-Barbero 1987:77f.).

¹² Vgl. Gumbrecht 1983; Gutiérrez Girardot 1987.

konfrontiert, jenem Widerstreit, den Michel Foucault in der *Préface* zu *Les mots et les choses* "heterotopisch" nennt. Es ist ein Widerstreit, der insoweit beunruhigend wirkt, als er die *lieux communs*, das heißt die gewohnten diskursiven Ordnungen und damit das gewohnte Syntagma zwischen Sprache und Dingen verunsichert.¹³

Daß bereits der intermediäre Status der spätmittelalterlichen und Renaissance-Chroniken ein Problem für Literatur- und Geschichtswissenschaft dargestellt hat, wird klar, wenn man Bemühungen der Geschichtswissenschaft bedenkt, das Hybride dadurch zu neutralisieren, daß der historische Gegenstand in die Kohärenz der einen oder der anderen Position beziehungsweise in die eine oder die andere Disziplin integriert wird. Um nur einige Beispiele zu nennen:

Die *Historia de la historiografía española* von Sánchez Alonso eröffnete in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts die Debatte um den Status der *Crónicas Alfonsinas*. Das schwerwiegendste Problem, das die klassischen Chroniken an die Historiographie herantrugen, war das der *auctoritas*, das heißt der Authentizität der Quellen. Abgesehen davon, daß anstelle eines Autors oft "Kompilatoren" am Werk waren, die undifferenziert Legenden wie auch Augenzeugenberichte oder Dokumente sammelten (Pattison 1983:2f.), erschien die Erzählerinstanz zu rhetorisch, fragmentarisch und dispersiv ausgestattet. Das Medium des Erzählens drängte sich hervor, ohne die bereits in der Prämoderne¹⁴ im Übergang von den *Annales* zu der Geschichtsschreibung als sinnstiftendes Mittel der Geschichte gesuchte narrative Einheit schaffen zu können. Das Fragmentarische galt unter anderem als Zeichen unverarbeiteter Transkription mündlicher Erfahrungsberichte durch Halbwissende (*mezzi saggi*).

Ein großer Teil der Forschung beschäftigt sich damit, trotz der Heterogenität der Texte stilistische Archetypen für Kanon- und Gattungsregeln zu erstellen¹⁵ und Antworten auf die Frage nach der Zuordnung

¹³ Unter Bezug auf den Begriff des *différend* (Lyotard) unterscheidet Waldenfels zwischen Widerspruch und Widerstreit. Der Widerspruch ist in die Normalität einer allumfassenden Ordnung integrierbar, d.h. in das Zentrum einer eingespielten Verständigung. Der Widerstreit geht aus verschiedenen Ordnungen hervor, deren Ausgleich, Verbindung und Vergleichbarkeit unmöglich sind (1990:49). Letzteres entspricht eher der besonderen Form des Zusammentreffens heterogener Diskurse, die Foucault "Heterotopie" nennt.

¹⁴ Hierzu vgl. Mignolo 1981.

¹⁵ Selbst innerhalb der "Crónicas alfonsinas" konstruiert z.B. Menéndez Pidal einen Prototyp, den der "versión regia", und unterscheidet damit die "Primera Crónica General" von einer "versión vulgar", der auch die nachfolgenden während des Königreichs von Sancho IV - wahrscheinlich 1289 - erschienenen Texte zugerechnet

der Chroniken zu geben, ob es sich um historiographische oder literarische Texte handelt. Der traditionellen Perspektive der Geschichtswissenschaften ab dem 19. Jahrhundert zufolge gehören die Chroniken zur Literatur. Dieses Apriori geht etwa in die Diskussion der lateinamerikanischen Chroniken der Eroberung und der indianischen Historiographie ein. Alejo Carpentiers Diktum, es handle sich bei den Chroniken der *Conquistadores* um die erste lateinamerikanische, eigenständige Literatur, weil sie nicht nur thematisch von der Neuen Welt spricht, sondern auch stilistisch und diskursiv (Irlemar Chiampi 1983) ein literarisches Apriori der lateinamerikanischen Literatur schafft, nämlich jene "maravilla" verwirklicht, durch die die "americanidad" einen "neuen" die Wesenheit der Neuen Welt ausdrückenden Stil (*lo real maravilloso*) findet, ist nur beispielhaft. Walter Mignolo bemüht sich 1981 um eine umgekehrte Einordnung der Chroniken in die *Historiografía indiana*. Er löst die Polemik, ob es sich um Literatur oder Historiographie handelt, durch die Anwendung des Foucaultschen Diskursbegriffes¹⁶ und zeigt, daß es nicht um eine Gattungsfrage, sondern um eine Frage des Aprioris des sich in den Chroniken niederschlagenden Wissens und von dessen diskursiven Strategien geht. Diese entsprechen den Regeln des historiographischen Aprioris, das sich trotz des epistemologischen Bruchs mit der Entstehung der Humanwissenschaften im ausgehenden 18. Jahrhundert¹⁷ durchgehend als Apriori des historiographischen Begehrens erkennen läßt.

Mignolos Analyse der indianischen Chroniken als historiographische Texte zielt unter anderem auf eine Erweiterung des Kanons der Historiographie. Dabei verfolgt er das zusätzlich implizierte - angesichts der eurozentrischen Tendenz der Historiographie Lateinamerikas notwendige - politisch-ideologische Anliegen der Zerstörung des Mythos einer fehlenden Geschichtsschreibung des Kontinents. Historisch argumentierend, bezieht sich Mignolo auf eine Position der Geschichtsphilosophie, die mit Vico und Patrizi im frühen 18. Jahrhundert in Italien jenes romantische Denken einleitete, das der *figura*, das heißt dem poetischen Symbol - und zwar unabhängig vom Medium der Schrift - den Status des

werden (Pattison 1983:4f.).

¹⁶ Mignolo räumt ein, daß sich Foucault nicht um Gattungen kümmert (1981:361). Mignolo geht es im Sinne Foucaults vielmehr darum, das historische Apriori eines *metatexto historiográfico* und die Regeln der Chroniken, also jener prämodernen historiographischen Texte zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert, festzustellen, mit denen die Gegenstände der historiographischen Frage konstruiert worden sind.

¹⁷ Durch diesen Bruch geht die Historiographie von der Zugehörigkeit zur Rhetorik ("wie Geschichte Erzählen") zur Philosophie und zur Logik ("wie die historische Entwicklung der Menschheit Denken") über.

eigentlichen Speichers für das kulturelle Gedächtnis zuwies, ein Argument, das auf das frühe 20. Jahrhundert, nämlich auf Halbwachs zurückgehend, in der zeitgenössischen Historikerdiskussion etwa durch Jan Assmann, von der Kulturanthropologie entliehen und vertieft wird (1988).

Die Übernahme der Chroniken in die spanische Historiographie geschieht indes unter Tilgung des rhetorischen Charakters des narrativen Diskurses insbesondere in Bezug auf die legendäre und fragmentarische Gestaltung.¹⁸ Mit Hayden White wird auch für die Geschichtswissenschaften die grundsätzliche Prämisse der nicht-rhetorischen Natur des historiographischen Diskurses aus den Angeln gehoben. Geschichtsschreibung - so Hayden White (1973 und 1978) - bedient sich der gleichen rhetorischen Mittel wie die fiktionale Erzählung. Der Kanon und die Kohärenzregeln der Historiographie werden damit zwar erweitert, jedoch auch der intermediäre Status der Chroniken zwischen Erzählung und Geschichte homogenisiert. Damit läßt sich nicht nach dem Widerstreit zwischen dem Diskurs der Literatur und dem der Historiographie fragen, wie dieser in den zeitgenössischen mexikanischen *crónicas* gesucht wird.

Die Funktion des intermediären Status dieser Texte möchte ich nun am Beispiel von Carlos Monsiváis vorführen. Es handelt sich um Texte, die die oben angedeutete literarische Tradition der *cultura popular* für eine Provokation des historiographischen Diskurses über die moderne Geschichte Mexikos nutzen.

Die *Crónicas*¹⁹ von Carlos Monsiváis: Das In-der-Zeit-Sein des historiographischen Blickes

Cultura popular bedeutet bei Carlos Monsiváis keineswegs Ausblendung philosophischer Fragen, sondern Anwendung einer anderen (alternativen) Methode, die die Einsichten aus dem Blickwinkel der Alltagskultur und des Populären gewinnt. Im Vorwort zu *Entrada libre* (1987) wird diese Methode zum Programm:

"Lo cotidiano, negado o ignorado por muchísimo tiempo, es ahora con frecuencia el marco de la disidencia o la configuración de la alternativa, el terreno propicio donde el sujeto individual y los pequeños grupos ven

¹⁸ Vgl. Córdoba 1985.

¹⁹ Zusätzlich zu den gesprochenen *Crónicas* sind zu erwähnen: *Días de guardar* (1970), México (Ed. Era) 1986. *Escenas de pudor y liviandad* (1981), México (Grijalbo) 1988.

con más claridad las funciones de la democracia en la sociedad global."
(14)

Der Begriff des Alltäglichen dient als epistemologische Position und meint nicht eine zeitlich aufgefaßte Gegenwart, die in Opposition zu Vergangenheit und Zukunft steht. Die Alltagskultur wehrt sich vielmehr gegen die Vergangenheit als ein historisches Paradigma, das die Gegenwart in mythischer²⁰ Weise bestimmt. Mit der subversiven Kraft der populären Alltagskultur werden sakralisierte Mythen der Vergangenheit Mexikos, wie sie von der Tradition der *mexicanidad* aufgebaut wurden, nach und nach außer Kraft gesetzt, wobei unter anderem der Mythos einer von der Revolution geleiteten indianischen Integration in den fortschrittlichen Verlauf der Geschichte dekonstruiert wird.

In einem solchen grundsätzlich geschichtskritischen Rahmen arbeitet die Chronik besonders am Begriff der Zeitlichkeit:

Die Parteilichkeit und die Erfahrungsnähe sowie die Betroffenheit des Augenzeugen, die den ambivalenten historiographischen Status der Chroniken verantwortet hatten, werden hier zum wesentlichen Element der Konstitution des narrativen Ereignisses. Nicht etwa die Fakten, sondern die Zeitlichkeit selbst, nämlich das Zeitfragment als Modus des In-der-Zeit-Seins steht im Zentrum des Erzählens. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung, die schon bei den Stadtchroniken von Salvador Novo in den dreißiger und vierziger Jahren als perspektivistisches Mittel benutzt wurde, entwickelt Carlos Monsiváis zum Kompositionsprinzip seiner jede Topographie sprengenden Megalopolis Mexico D.F. Der Blick auf die Totale, der in den Stadtbeschreibungen von Carlos Fuentes noch vorhanden war, wird hier aufgegeben. Die Perspektive ist Teil des Ereignisses und wird zum Fokus einer monströs und apokalyptisch wirkenden Stadt. Zeitmetaphern, die Carlos Fuentes' "postmoderne" Konzeption der Geschichte als *sincronía de todos los tiempos*²¹ kennzeichnen,

²⁰ Mythos meint hier diejenige Bewußtseinsform, die das Zeichen als "natürliche Wahrheit", das heißt in einer unmittelbaren (magischen) Beziehung zur Welt wahrnimmt. Im Sinne von Roland Barthes *Mythologies* verkehrt sich das *artificium* in Pseudonatur, was dem Zeichen einen Evidenzcharakter verleiht, der keiner Erklärung bedarf (1957:230,231). Zum Mythos-Begriff habe ich ausführlich Stellung genommen: 1994: Kap. II.

²¹ Seit *Tiempo mexicano* (1973) bis zu kürzlichen Essay-Sammlungen (1990) will Carlos Fuentes zwar die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Kritik der Teleologie-Prämissen der Geschichte verstanden wissen, dennoch verläßt er - zumindest in seinen Essays - heilsgeschichtliche Positionen nicht, sondern kehrt bisherige um und verleiht diesen einen postmodernen Anstrich. Statt Fortschritt bzw. Zivilisation wird die Kondensation von Räumen und Zeiten in Gedächtnis, Imagination und Bewußtsein des Lateinamerikaners postuliert. Die Imagination Lateinamerikas hat das Erbe auch der

gehen in Raummetaphern über, bei denen nicht die Zeitkondensation, sondern die Kontiguität zwischen apokalyptisch zusammentretenden, widerstrebenden Diskursen von Bedeutung wird. Die Apokalypse heißt nicht länger Endpunkt einer Heilsgeschichte, sondern Außerkraftsetzung eines finalistischen Denkens einer jeweils neue Mythen schaffenden Geschichte. Statt der Zeitachse als Vollendung eines historischen Auftrags sucht Monsiváis den Zwischenraum einer Krise, der jeweils neue Augenblicke des möglichen Beginns anvisieren läßt.²² Die apokalyptischen Visionen von México D.F. werden zum Symptom einer Krise, die dazu führt, daß die Sinnwidrigkeit gewohnter Sinnhierarchien sowie der Widersinn nationaler Vergangenheits- und Zukunftsmythen offengelegt werden.

In früheren Chroniken, die 1976 unter dem Titel *Amor perdido* erschienen sind, wird mit der Bewertung des historischen Ereignisses der *Onda*, jener Jugendbewegung, die um 1968 eine einschneidende Wirkung auf die kulturelle Szene Mexikos hatte, am Zeitbegriff gearbeitet. Die Zeit nach Tlatelolco ist zwar in unverrückbarer Weise aus dem Mythos der Historie ausgestiegen; nicht jedoch die Zeit, sondern die teleologischen Annahmen über die Zeit kommen zum Stillstand. Jenseits der Teleologie findet der Text zu einer Zeit zurück, die als energetischer Übergang von Augenblick zu Augenblick erfahren wird. Monsiváis zeigt zwar, wie die Energie der Jugend in die Erstarrung einer zu ökonomischen Slogans gewordenen, sinnentleerten Geste des Musik- und Drogenkonsums gerinnt.²³ Das Schicksal des untergegangenen Sterns der Jugendbewegung ist jedoch dem Phänomen der Jugend inhärent (S.238). In scheinbar leichtem Ton und mit einem auf das mexikanische Schicksal bezogenen

großen Utopie-Traditionen der Renaissance angetreten. Lateinamerika hat es übernommen, als Gedächtnis Europas zu einem neuen Paradies der Imagination zu werden (vgl. auch Moreno-Durán 1988 und Vf. 1992b).

²² Wenn Monsiváis im Vorwort zu *Entrada Libre* auf die Möglichkeit hinweist, traditionelle historische Segmentierungen zu durchbrechen ("Hay que romper barreras históricas y de la psicología colectiva" (13)), so macht er sich die grundsätzliche Destabilisierung der Gründungsmythen über Kultur zum Programm, die die Macht, gleichgültig welcher Färbung, legitimieren. Der repressive Mythos der mexikanischen Revolutionsdiskurse ist der des historischen bzw. aufklärerischen und erzieherischen Auftrags der Eliten im Hinblick auf die unmündigen Massen.

²³ Die Jugendbewegung, die sich 1968 zum Protagonisten der Geschichte macht, wiederholt das Schicksal anderer Bewegungen, die die Jugend ins Zentrum gestellt hatten: die romantische und modernistische Tradition einerseits, mit der die *jipitecas* die Suche nach irdischen Paradiesen und nach Öffnung aus der Enge nationaler Vorstellungen teilen, und die mexikanische Tradition revolutionärer *caudillos* andererseits, jener Jugend, die die mexikanische Welt umwälzen wollte.

Blick hat Monsiváis' Argumentation eine zeitphilosophische Folge im Auge. Sobald sie zum Establishment wird, ist die "Welle" ihrer eigentlichen Funktion beraubt. Gerade aber weil sie vorbeigeht, kann die Jugendbewegung in ihrer eigentlichen, ephemeren und marginalen Wesenheit ins Bewußtsein gehoben werden. Diese Erkenntnis ist wichtig. Wenn einerseits 1968 das Marginale, die Jugend, das Bewußtsein erlangte, den klandestinen Platz in der Gesellschaft verloren zu haben, so daß sie ihren Platz in der Szene der Geschichte beanspruchen konnte, ist andererseits dieser Anspruch nun von der Einsicht in die Vergänglichkeit und Instabilität jeglicher Position der Gegenwart begleitet. Die Gegenwart erstarrt damit zum Fragment einer latenten Vergangenheit. Sie dient nicht mehr als axiomatischer Punkt der Stabilisierung von Mythen und Wahrnehmungsstrukturen. Geschichte wird vielmehr nur noch im Modus von Mitschriften und Momentaufnahmen einer im Vergehen befindlichen Gegenwart möglich.²⁴

Das einstige "porvenir" der Jugend gerinnt zum musealen Monument der Vergangenheit, einem Monument der Geschichtsschreibung, das mit theatralischer Manier²⁵ und mit ironischer Distanz aufgebaut wird und sich allegorisch zur Schau stellt.²⁶

Ein der Chronik der *Onda* folgendes Portrait von Salvador Novo, dem Dichter der Jugend²⁷ und Stadtchronisten aus der Gruppe der *Contemporáneos*, wird zur Allegorie der Moderne, an der Novo nicht nur beteiligt ist, sondern deren vergängliche Natur sein Werk darstellt. Novos erste Stadtchroniken gelten als Zeugnis der Heterogenität der entstehen-

²⁴ Mit der Erfahrung der Zeitlichkeit gerät der Begriff der Gegenwart in einen ständigen Aufschub, der durch den doppelten Fokus des Anfangs und des Endes bestimmt ist. Wie im Benjaminschen Geschichts- und Allegoriebegriff, wird die Evidenz der Gegenwart als vollendete Vergangenheit relativiert. Ich beziehe mich dabei besonders auf die Kapitel "Melancholie" und "Allegorie" im *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, sowie auf Benjamins Baudelaire-Studien und das "Passagen"-Werk.

²⁵ Die Notwendigkeit einer Selbstinszenierung der Jugend im Theater des Establishments (238) wird am Beispiel des Lebenskripts von Salvador Novo erneut illustriert, dessen leidenschaftliches Portrait unmittelbar nach der Besprechung der *Onda* ansetzt (263-296).

²⁶ Mit Ironie meine ich nicht eine bloße Stilfigur zur Verführung der Leserschaft, sondern eine diskursive Ausbildung der Ironie, etwa im Sinne von Friedrich Schlegel, in der sich der narrative Diskurs ironisch auf sich selbst bezieht. Diese Form von Ironie ist auch am allegorischen Status der Botschaft beteiligt, wie dies Paul de Man (1979/1983) ausgehend von Walter Benjamin (1928) gezeigt hat.

²⁷ Insbesondere in seinem frühen Roman *El joven*. Vgl. auch Vf. 1991b.

den modernen Metropole²⁸, während die späteren Chroniken der vierziger Jahre²⁹ die Erstarrung der verbürgerlichten Metropole aufzeichnen.³⁰ Monsiváis' Sprache vermittelt ironisch die leidenschaftliche Melancholie angesichts dieses Schriftstellers, der als Symbol des Vergänglichen (in der Jugend) in Monsiváis' Bilanz der jüngsten Geschichte Mexikos als Wegweiser fungiert.

Der ironische Bezug der *Crónicas* Monsiváis' zu der mexikanischen Geschichtsschreibung ist zwar unter anderem aufgrund der vorliegenden Fragestellung ins Zentrum der Analyse gelangt, gleichwohl ist sie aber auch in der literarischen Dichte dieser Texte begründet. Bei der Hervorhebung dieser geschichtskritischen Funktion des Werkes habe ich zugleich eine wichtige Seite des Monsiváis'schen Textes außer acht gelassen, nämlich das spielerische und kreative Potential der gelebten Kultur, die den ironischen Aussageakt begleitet und große Resonanz in der mexikanischen Kultur gefunden hat.

Die *Crónicas* als kritische Reflexion der Frage nach dem Historischen

Bei den Chroniken anderer Autoren stehen auch weitere Aspekte zur Diskussion, etwa die wechselseitige Relativierung des literarischen Symbolisierungsprozesses durch die Einbeziehung authentischer Dokumente und Transkriptionen von Tonbandaufnahmen in den Chroniken von Elena Poniatowska.³¹ Ihre Texte inszenieren den Widerstreit zwischen authentischen Stimmen und der literarischen Vertextung. Damit wird die kompromißlose Frage nach der Darstellbarkeit der Realität auch im

²⁸ Vgl. "De las ventajas de no estar a la moda" (1925) und "En defensa de lo usado" (1938). Diese Stadtchroniken stehen damit in Kontrast zu den kostümbalistischen Skizzen der kolonialen Vergangenheit von Mexico Stadt, mit denen Artemio de Valle Arizpe den nationalen Identitätsdiskurs übernahm.

²⁹ *Nueva Grandeza Mexicana* (1946).

³⁰ Monsiváis kommentiert dies folgendermaßen: "El turismo interno del DF obtiene, de golpe, máxima credibilidad y apoteosis. Novo el marginado es Novo el sacralizador, el primero que fija panorámicamente la imagen *moderna* (es decir esforzadamente occidental) de la ciudad de México" (285).

³¹ Ich verweise auf *Hasta no verte Jesús mío* (1969), *La noche de Tlatelolco* (1971), *Gaby Brimmer* (1979), in dem eine infolge einer Gehirnlähmung behinderte Frau das Buch schreibt und *Fuerte el silencio* (1980), wo in der Gesellschaft unbeachtete Vorkommnisse, z.B. Hungerstreiks im Gefängnis zugunsten von politischen Gefangenen, das Wort ergreifen.

Rahmen des engagierten Dokuments gestellt. Das ethische Ziel des Werkes Poniatowska, die "escritura" durch das Leiden von Marginalisierten ohne eigenes Stimmrecht in der Gesellschaftsordnung leiten zu lassen, macht zugleich auf die Schwierigkeit der authentischen Übermittlung mündlicher Zeugnisse durch das Medium der literarischen Darstellung³² aufmerksam.

Insgesamt läßt sich feststellen, daß durch die rhetorische Arbeit der Chroniken das Fundament der Geschichtsschreibung, nämlich die Mimesisprämisse und die Prämisse der Evidenz von Geschichte fragwürdig werden. Der Widerstreit zwischen den beteiligten heterogenen Diskursen destabilisiert jeweils sich einstellende Authentizitätsnormen. Etwa wird der dokumentarische Status von Tonbandaufnahmen oder photographischen Zeugnissen durch ihr Erscheinen als isoliertes, persönliches Fragment durchbrochen.³³ Das Prinzip der Photographie und des Tonband-Mitschnittes als Evidenz des Authentischen wird fraglich. Die Eigenschaften der Chroniken als "textos mixtos" inszeniert vielmehr den Widerstreit zwischen dem photographischen Dokument und dem erzählerischen Auswahlprinzip, welches persönlich und arbiträr ist. Andererseits bewirkt die Kontiguität der Photographie und der erzählerischen Mittel, die das Anekdotische und Persönliche nicht scheuen, auch eine Relativierung des Anspruchs der Sprache auf die symbolische Konstruktion von Wirklichkeit.

Die Feststellung des ambivalenten Status des photographischen Mediums und des Tonbandmitschnittes führt zu einem weiteren Merkmal der Chroniken. Die die Mündlichkeit repräsentierende diskursive Struktur steht in den Chroniken im Kontrast zum historiographischen Diskurs. Als repräsentierte Mündlichkeit inszenieren die Chroniken ein "kommunikatives" Gedächtnis³⁴, dessen Modalitäten - ganz im Gegensatz zum "kulturellen" Gedächtnis - Vergessenheit, Zufälligkeit des mündlichen Vortrags, Nebensächlichkeit der erinnerten Inhalte in Abhängigkeit von der kommunikativen Situation und schließlich mangelnde Formgebung im Hinblick auf einen kollektiven Sinn implizieren. Im Medium der Chroniken führt die Einbeziehung der Modalitäten des Mündlichen auch zu einer Relativierung der Kontinuitäts- und Beständigkeitsansprüche historischer Sinnggebung.

³² Bruce-Novoa (1991) weist anhand von *Hasta no verte Jesús mío* nach, wie sehr der erzählerische Eingriff der Schriftstellerin die Wiedergabe des Tonband-Dokuments organisiert hat.

³³ Vgl. Monsiváis, besonders *Días de guardar*.

³⁴ Vgl. Assmann 1988, ausgehend von M. Halbwachs.

Pour une réécriture de la modernité

Ich schließe die Besprechung der zeitgenössischen Chroniken in Bezug auf den Diskurs der Historiographie mit einem Rückblick auf die im Rahmen dieses Bandes vielfach besprochenen Kategorien von Moderne und Postmoderne, deren Rezeptionsgeschichte sich in der aktuellen deutschsprachigen Kulturwissenschaft abzeichnet. Die von den zeitgenössischen Chroniken erfolgte Absage an die Identitätsphilosophie, die die Geschichtsphilosophie noch heute an die lateinamerikanische Geschichtsschreibung heranträgt, läßt mich ganz im Sinne von Jean François Lyotards Kritik an traditionellen Auffassungen von Moderne für eine "réécriture" der sogenannten Moderne Lateinamerikas plädieren. Wird man sich der Zwänge der eigenen epistemologischen Position bewußt, so stellt man fest, daß der für die sechziger Jahre angenommene "postmoderne" Bruch in den Wissenschaften und nicht notwendigerweise im kulturellen Phänomen selbst stattgefunden hat.³⁵ Vielmehr hat sich die Moderne bereits sehr früh nicht als Identitätsphilosophie oder Entelechie der revolutionären Geschichte verstanden und von Anfang an die Frage nach der Gültigkeit solcher Kategorien entwickelt. Befreit man sich von der Annahme, die Ideengeschichte Mexikos folge einem fortschrittlichen Verlauf, bei dem sich erst jetzt die Nomadisierung der Episteme durchgesetzt habe, kann man zum Beispiel Texte Alfonso Reyes' wahrnehmen, jenes "escritor desvergonzadamente público", wie Castro Leal die "andere Seite" Reyes'³⁶ nannte, die die sogenannte kosmopolitische Anlage des *Ateneo de la Juventud* bereits zu Anfang dieses Jahrhunderts als Entgrenzung der nationalen Identität verstanden hat. Tatsächlich hat Alfonso Reyes auch in den literarischen Essays, wie etwa *Visión de Anáhuac* (1915), Amerika nicht etwa im Sinne sogenannten modernistischen Einheits- und Fortschrittsdenkens als die Vollendung der europäischen Geschichte betrachtet, sondern als eine Utopie, die dazu diene, die strikte Territorialisierung der Geschichtsschreibung und die

³⁵ Gerade von der lateinamerikanischen Hispanistik kommt die Foucault entsprechende Forderung nach einer Beachtung des Widerstreits zwischen den Diskursen und nach Trennung des kulturellen Gegenstands von den Aprioris historischer Diskurse. Neben dem Sammelband von A. Pizarro (1987) zeigt Costa Lima anhand des Rollenkonflikts und der Doppelrolle von Literaturkritikern und Historikern in der brasilianischen Literatur und Geschichtsschreibung Ende des 19. Jahrhunderts, wie das historische Urteil "vornationale", koloniale Vergangenheit aufgrund des Aprioris einer nationalistischen, unabhängigen Identität trotz Bestehen evolutionstheoretischer Positionen im Diskurs der Kritik ausgeblendet hat (1983:395f.).

³⁶ Zit. nach Martínez 1986:13.

Trennung der Neuen und der Alten Welt kritisch aufzuheben.³⁷ Mit Alfonso Reyes entdeckten wir dann schließlich auch den Indio und das Tal von Anáhuac und lernten, diese als Vision des Historikers zu lesen, wenn er sich bemüht, das Hybride am vergangenen kulturellen Ereignis zu erfassen.

Bibliographie

- Assmann, Jan (1988), Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, J./Hölscher, T. (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 9-19.
- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*. Paris (Seuil).
- Benjamin, Walter (1928), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann und Herrmann Schwepenhäuser (1972-1985), Frankfurt a.M.
- Borsò, Vittoria (1991a), El nuevo problema del realismo en la novela postlatinoamericana, in: Kohut, K. (Hg.), *La literatura mexicana de hoy*. Frankfurt a.M. (Vervuert), 66-82.
- Borsò, Vittoria (1991b), La Capital - Contemporánea de todos los tiempos: Salvador Novo, in: Daus, R. (Hg.), *Literatura de las grandes ciudades, Neue Romania* 10, 75-89.
- Borsò, Vittoria (1992), Utopie des kulturellen Dialogs oder Heterotopie der Diskurse? In: Hempfer, K. (Hg.), *Poststrukturalismus-Dekonstruktion-Postmoderne*. Wiesbaden (Steiner), 95-117.
- Borsò, Vittoria (1992a), Die Aktualität mexikanischer Literatur: von der Identität zur Heterogenität, *Iberoamericana* 16, 2 (46), 84-108.
- Borsò, Vittoria (1992b), Der moderne mexikanische Essay, in: Briesemeister, D./Zimmermann, K. (Hgg.), *Mexiko-heute*. Frankfurt a.M. (Vervuert), 535-566.
- Borsò, Vittoria (1994), *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Versuch einer interkulturellen Analyse*. Frankfurt a.M. (Vervuert).
- Bruce-Novoa, Juan (1991), 'Hasta no verte Jesús mío': novela documental, in: Kohut, K. (Hg.) (1991), 230-239.
- Burke, Peter (1990), *Offene Geschichte. Die Schule der Annales*. Berlin (Wagenbach).
- Burke, Peter (1991): Geschichte als soziales Gedächtnis, in: Assmann, A./Harth, D. (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 289-304.
- Chiampi, Irlomar (1983), *El realismo maravilloso*. Caracas (Monte Avila).

³⁷ Vgl. hierzu meine Widerlegung der allgemeinen Interpretation des Utopie- und Geschichtsbegriffs von Reyes (1992b).

- Rüsen, Jörg (1983), Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung, in: Cerquiglini, B./Gumbrecht, H.U. (Hgg.) (1983), 29-48.
- Tyler, Stephen (1978), *The said and the unsaid. Mind, Meaning, Culture*. New York/San Francisco/London (Academic Press) (dt. 1991).
- Waldenfels, Bernhard (1990), *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- White, Hayden (1973), *Metahistory: The historical imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore (Johns Hopkins UP).
- White, Hayden (1978), *Tropics of discourse*. Baltimore (Johns Hopkins UP).

- Córdoba, Pedro (1985), Las leyendas en la historiografía del Siglo de Oro: el caso de los 'falsos cronicones', *Criticón* (Toulouse) 30, 235-253.
- Costa Lima, Luiz (1983), Literaturkritik und Literaturgeschichte in der brasilianischen Kultur des 19. Jahrhunderts, in: Cerquiglini, B./Gumbrecht, H.U. (Hg.) (1983), 367-404.
- Danto, Arthur C. (1974), *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a.M.
- Enderwitz, Ulrich (1988), *Kritik der Geschichtswissenschaft*. Berlin (Matzker Verlag DiA).
- Fuentes, Carlos (1973), *Tiempo mexicano*. México (Joaquín Mortiz).
- Fuentes, Carlos (1990), *Valiente mundo nuevo. Epica, utopía y mito en la Novela hispanoamericana*. México (FCE).
- Gumbrecht, Hans Ulrich (1991), Die Postmoderne ist (eher) keine Epoche, in: Weimann, R./Gumbrecht, H.U. (Hgg.), *Postmoderne-globale Differenz*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 366-369.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Sánchez, Juan-José (1983), Geschichte als Trauma/ Literaturgeschichte als Kompensation. Ein Versuch, die Geschichte spanischer Literaturgeschichtsschreibung (vornehmlich des 19. Jahrhunderts) als Problemgeschichte zu erzählen, in: Cerquiglini, B./Gumbrecht, H.U. (Hgg.) (1983), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 333-366.
- Gutiérrez-Girardot, Rafael (1987), Revisión de la historiografía literaria latinoamericana, in: Pizarro, A. (Hg.) (1987), 79-100.
- Lyotard, Jean-François (1979), *La Condition postmoderne*. Paris (Ed. de Minuit).
- Lyotard, Jean-François (1983), *Le différend*. Paris (Ed. de Minuit).
- Man, Paul de (1979), *Allegory of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven, London (Yale UP).
- Man, Paul de (1983), The Rhetoric of Temporality, in: de Man, Paul, *Blindness and Insight*. Minneapolis, 187-228.
- Martín-Barbero, Jesús (1987), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona-México (Ed. Gustavo Gili).
- Martínez, José Luis (Hg.) (1958), Introducción. *El ensayo mexicano moderno*. México (FCE) 1986.
- Mignolo, Walter (1981), El metatexto historiográfico y la historiografía indiana. *MLN (Modern Language Notes)* 96 (1), 358-402.
- Monsiváis, Carlos (1986), *Amor perdido*. México (SEP).
- Monsiváis, Carlos (1988), *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México (Era).
- Moreno-Durán, Rafael Humberto (1976), *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Bogotá (Tercer Mundo) 1988.
- Pattison, D.G. (1983), *From Legend to Chronicle. The Treatment of Epic Material in Alphonsine Historiography*. Oxford (The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature).
- Pizarro, Ana (Hg.) (1987), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México (Colegio de México).