

Tanja Hupfeld

Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts

„Il les faut voir et visiter en leur pays“



Universitätsdrucke Göttingen

Tanja Hupfeld

Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten
französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts

erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke
im Universitätsverlag Göttingen 2007

Tanja Hupfeld

Zur Wahrnehmung und
Darstellung des Fremden in
ausgewählten französischen
Reiseberichten des
16. bis 18. Jahrhunderts

„Il les faut voir et visiter en leur pays“



Universitätsverlag Göttingen
2007

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

D 7 Göttinger Philosophische Dissertation
Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Günter Funke
Zweitgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Graeber
Drittgutachter: Prof. Dr. Wolfgang Petke
Tag der mündlichen Prüfung: 18.04.2006

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Umschlagabbildung:
„Brasilia et Peruvia“, (Ausschnitt) aus: Jode, Cornelis de: Speculum Orbis Terrarum / [Cornelius De Iudaeis] Antwerpen: Arnoldus Coninx, 1593. Kartensammlung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen

Satz und Layout: Hille Oeinghaus-Steingröver
Umschlaggestaltung: Kilian Klapp

© 2007 Universitätsverlag Göttingen
<http://univerlag.uni-goettingen.de>
ISBN-10: 3-938616-50-4
ISBN-13: 978-3-938616-50-5

Meinen Eltern



Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2005/06 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde.

Ich möchte mich zunächst herzlich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Günter Funke bedanken, der das Thema vorgeschlagen und das Projekt in allen Phasen seiner Entstehung mit Interesse begleitet hat. Sein stetiger Zuspruch, seine zahlreichen Anregungen und seine fachliche Kritik haben die Fertigstellung der Arbeit in ihrer vorliegenden Form erst ermöglicht.

Großer Dank gilt weiterhin dem Zweitgutachter Prof. Dr. Wilhelm Graeber, der mir stets mit wertvollen Hinweisen zur Seite stand, sowie auch Prof. Dr. Wolfgang Petke, der die Arbeit als Drittgutachter kritisch durchgesehen hat.

Besonders bedanken möchte ich mich bei allen Personen, die mich durch ihre Ratschläge, ihr fachliches wie technisches Können, aber auch durch ihre aufmunternden Worte unterstützt haben. Zu nennen sind hier vor allem Mathias Friedrich, Manuela Imgrund, Dr. Ulrich Knoke, Dr. Eva Molitor, Reinhard Theis, Katri Wessel und Sabine Zufelde.

Großer Dank gilt weiterhin dem Land Niedersachsen, das mir durch die Gewährung eines Stipendiums nach dem niedersächsischen Graduiertenförderungsgesetz ermöglicht hat, zwei Jahre finanziell unabhängig zu forschen.

Ganz besonders dankbar bin ich meinen Eltern Christa und Wilhelm Nemecek sowie meinem Mann Stefan, deren liebevolle Zuwendung und Unterstützung mich auch in schwierigen Phasen immer wieder darin bestärkt haben, mein Ziel nicht aus den Augen zu verlieren.

Göttingen, im Dezember 2006

1 Einleitung.....	11
1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit	11
1.2 Gang der Untersuchung.....	14
1.3 Forschungsbericht.....	15
2 Grundlagen.....	19
2.1 Zur Gattung „Reisebericht“	19
2.2 Theorien zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in authentischen Reiseberichten	24
2.2.1 Die Bedingungen von Wahrnehmung und Darstellung des Fremden.....	28
2.2.1.1 Die Biographie des Reisenden.....	28
2.2.1.2 Mentalitätsgeschichte und kulturelle Denkmuster	29
2.2.1.3 Interessen und Intentionen der Autoren von Reiseberichten.	32
2.2.1.4 Erwartungen, Wünsche und Projektionen	34
2.2.1.5 Der zeitgenössische Erwartungshorizont.....	35
2.2.2 Voraussetzungen für eine adäquate Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen	38
2.2.2.1 Die „teilnehmende Beobachtung“	38
2.2.2.2 Einsicht in die fremdkulturelle Bedingtheit von Denk- und Verhaltensweisen	41
2.2.2.3 Wissen um die eigenkulturelle Bedingtheit von Normen, Wertvorstellungen und Verhaltensmustern	42
2.2.3 Erkenntnistheoretische Grundlagen.....	44
2.2.3.1 Hermeneutik.....	44
2.2.3.2 Ethnologie und Hermeneutik: ethnologisches Verstehen als erkenntnistheoretisches Problem	45
2.2.4 Die Schwierigkeiten des Europäers angesichts des Fremden.....	47
2.2.4.1 Die qualitativen Grenzen des geistigen Aufnahmevermögens und ihre Folgen: Vorurteile, Topoi, Stereotypen	48
Exkurs: Der Mythos vom „Bon Sauvage“	52

2.2.4.2	Probleme der Kommunikation und der Terminologie	53
2.2.5	„Ethnologische“ Selbstreflexion der Autoren von Reiseberichten ...	54
2.2.6	Der Skeptizismus Montaignes	57
2.2.6.1	Die Begrenztheit des menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens	57
2.2.6.2	Kulturrelativismus	58
2.2.6.3	Kulturkritik und die philosophische Grundlegung des Mythos vom „Bon Sauvage“	59
2.3	Zwischen Theorie und Textanalyse – Bemerkungen zum methodischen Vorgehen.....	61
3	Einzeluntersuchungen der Primärtexte	65
3.1	Jean de Léry: <i>Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil</i> (1580).....	65
3.1.1	Zur Biographie Jean de Lérys	66
3.1.2	Die Franzosen in Brasilien 1555-1560.....	70
3.1.3	Genese der <i>Histoire d'un voyage</i>	74
3.1.3.1	Zur endgültigen Niederschrift von 1578	74
3.1.3.2	Überblick über die verschiedenen Ausgaben der <i>Histoire d'un voyage</i>	75
3.1.3.3	Problematik.....	77
3.1.4	Lérys Reisebericht – die äußere Form	77
3.1.4.1	Aufbau und Inhalt	77
3.1.4.2	Stil.....	79
3.1.5	Das Bild der „Wilden“ und Brasiliens in der <i>Histoire d'un voyage</i> – die Darstellung Lérys	82
3.1.5.1	Bezeichnungen der Tupinamba.....	82
3.1.5.2	Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen.....	84
3.1.5.2.1	Zur äußeren Erscheinung der <i>Sauvages</i>	84
3.1.5.2.2	Die rituelle Anthropophagie	89
3.1.5.2.3	Religion.....	93
3.1.5.2.4	Resümee	100
Exkurs:	Lérys <i>Histoire d'un voyage</i> : Genese des Mythos vom „Bon Sauvage“ ?	103

3.1.5.3	Darstellungstechniken.....	104
3.1.5.3.1	Vergleiche und die eigentliche Unvergleichbarkeit des Fremden	104
3.1.5.3.2	Rekurs auf Bibel und Antike.....	106
3.1.5.3.3	Wiedergabe der Eingeborenen ­ sprache.....	108
3.1.5.3.4	Dialogisierungen	109
3.1.5.3.5	Ikonographie	111
3.1.5.3.6	Vom Leser zum Beobachter	115
3.1.5.4	Léry ­ s Bild der „Wilden“ – eine Interpretation.....	115
3.1.5.4.1	Léry ­ s protestantisch ­ kalvinistische Prägung.....	116
3.1.5.4.2	Die Greuel der französischen Religionskriege.....	117
3.1.5.4.3	Kritik an Villegagnon	119
3.1.5.4.4	Sozialer Status und Privatleben Lérys.....	120
3.1.6	Léry ­ s <i>Histoire d­un voyage</i> : Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?.....	120
3.1.6.1	Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse	121
3.1.6.1.1	Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden	121
3.1.6.1.2	Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden	125
3.1.6.1.3	Resümee	127
3.1.6.2	Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit	127
3.1.6.2.1	Wahrnehmung.....	128
3.1.6.2.2	Darstellung.....	134
	Exkurs: Jean de Léry zwischen Ethnographie und Ethnologie	137
3.2	René de Laudonnière: <i>L­Histoire notable de la Floride</i> (1586).....	141
3.2.1	Die Textgrundlage	141
3.2.2	Zur Biographie René de Laudonnières	143
3.2.3	Die Franzosen in Florida 1562 ­ 1565	146
3.2.4	<i>L­Histoire notable</i> im Überblick.....	154
3.2.4.1	Aufbau und Inhalt	154
3.2.4.2	Struktur und Stil.....	157
3.2.5	Das Bild der Eingeborenen und der fremden Welt in der <i>Histoire notable</i> – die Darstellung Laudonnières.....	161
3.2.5.1	Benennungen der Timucua.....	161

3.2.5.2	Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen	164
3.2.5.2.1	Das äußere Erscheinungsbild der Indianer.....	164
3.2.5.2.2	Waffen und Kriegsführung	166
3.2.5.2.3	Handwerk und Kunst.....	169
3.2.5.2.4	Religion.....	171
3.2.5.2.5	Soziale und politische Strukturen der Timucua-Gesellschaft.....	175
3.2.5.2.6	Resümee	177
3.2.5.3	Darstellungstechniken.....	178
3.2.5.3.1	Vergleiche.....	178
3.2.5.3.2	Wiedergabe der Eingeborensprache.....	179
3.2.5.4	Laudonnières Bild der Timucua – eine Interpretation	181
3.2.5.4.1	Der religiöse Hintergrund	181
3.2.5.4.2	Dienst an König und Vaterland	183
3.2.5.4.3	Das Motiv der Rechtfertigung.....	185
3.2.6	Laudonnières <i>Histoire notable</i> : Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?	185
3.2.6.1	Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse	185
3.2.6.2	Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit.....	187
3.2.6.2.1	Wahrnehmung.....	187
3.2.6.2.2	Darstellung.....	190
3.3	Claude d’Abbeville: <i>Histoire de la mission des Pères Capucins en l’isle de Maragnan et terres circonvoisines</i> (1614).....	191
3.3.1	Die Textgrundlage	191
3.3.2	Zur Biographie Claude d’Abbeilles.....	193
3.3.3	Die Franzosen auf Maragnan 1612-1615.....	194
3.3.4	Die <i>Histoire de la mission</i> im Überblick	198
3.3.4.1	Aufbau und Inhalt	198
3.3.4.2	Stil.....	199
3.3.5	Das Bild der „Wilden“ und Brasiliens in der <i>Histoire de la mission</i> – die Darstellung Claudes.....	203
3.3.5.1	Bezeichnungen der Tupinamba.....	203
3.3.5.2	Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen.....	205
3.3.5.2.1	Die äußere Erscheinung der Indianer	205

3.3.5.2.2	Krieg und rituelle Anthropophagie.....	209
3.3.5.2.3	Religion.....	212
3.3.5.2.4	Weitere Themen der Darstellung.....	218
3.3.5.2.5	Resümee.....	223
3.3.5.3	Darstellungstechniken.....	225
3.3.5.3.1	Vergleiche.....	225
3.3.5.3.2	Rekurs auf die Bibel.....	226
3.3.5.3.3	Europäische Kategorisierungen.....	229
3.3.5.3.4	Wiedergabe der Eingeborenenersprache.....	230
3.3.5.3.5	Reden und Dialogsequenzen.....	231
3.3.5.3.6	Anrede des Lesers.....	234
3.3.5.3.7	Ikonographie.....	236
3.3.5.4	Claudes Bild der „Wilden“ – eine Interpretation.....	238
3.3.5.4.1	Das Motiv der Mission.....	238
3.3.5.4.2	Der religiöse Kontext.....	241
3.3.6	Claudes <i>Histoire de la mission</i> : Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?.....	242
3.3.6.1	Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse.....	242
3.3.6.2	Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit.....	245
3.3.6.2.1	Wahrnehmung.....	245
3.3.6.2.2	Darstellung.....	247
3.4	Gabriel Sagard: <i>Le Grand voyage du pays des Hurons</i> (1632).....	251
3.4.1	Die Textgrundlage.....	252
3.4.2	Gabriel Sagard: Zur Biographie.....	255
3.4.3	Die erste Phase der Rekolektenmission in Französisch-Kanada 1615-1629.....	258
3.4.4	Der <i>Grand voyage</i> im Überblick.....	260
3.4.4.1	Aufbau und Inhalt.....	260
3.4.4.2	Stil.....	262
3.4.5	Das Bild der Huronen und der fremden Welt im <i>Grand voyage</i> – die Darstellung Sagards.....	265
3.4.5.1	Benennungen der Huronen.....	266
3.4.5.2	Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen.....	267
3.4.5.2.1	Das körperliche Erscheinungsbild der Huronen.....	268
3.4.5.2.2	Charaktereigenschaften.....	269

3.4.5.2.3	Krieg und Anthropophagie	272
3.4.5.2.4	Religion.....	275
3.4.5.2.5	Weitere Themen der Darstellung	280
3.4.5.2.6	Resümee	287
3.4.5.3	Darstellungstechniken.....	288
3.4.5.3.1	Vergleiche.....	288
3.4.5.3.2	Rekurs auf die Antike.....	289
3.4.5.3.3	Europäische Kategorisierungen	290
3.4.5.3.4	Wiedergabe der Eingeborensprache.....	291
3.4.5.3.5	Reden und Dialogsequenzen	291
3.4.5.3.6	Anrede des Lesers.....	294
3.4.5.4	Das Huronenbild Sagards – eine Interpretation.....	295
3.4.5.4.1	Das Motiv der Mission	295
3.4.5.4.2	Sagards konfessionelle Prägung.....	297
3.4.5.4.3	Eurozentrismus und Europakritik	299
3.4.5.4.4	Sagards Engagement für die Missionsarbeit seines Ordens.....	300
3.4.6	Sagards <i>Grand voyage</i> : Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?.....	301
3.4.6.1	Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse	301
3.4.6.1.1	Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden.....	301
3.4.6.1.2	Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden.....	306
3.4.6.1.3	Resümee	308
3.4.6.2	Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit.....	310
3.4.6.2.1	Wahrnehmung.....	310
3.4.6.2.2	Darstellung.....	317
3.5	Louis-Antoine de Bougainville: <i>Voyage autour du monde</i> (1771)	321
3.5.1	Die Textgrundlage: <i>Journal de navigation</i> und <i>Relation de voyage</i>	322
3.5.2	Zur Biographie Louis-Antoine de Bougainvilles	326
3.5.3	Bougainvilles Reise 1766-69 im historischen Kontext.....	328
3.5.4	Der <i>Voyage autour du monde</i> im Überblick.....	332
3.5.4.1	Aufbau und Inhalt	332
3.5.4.2	Stil.....	335

3.5.5	Das Bild der Südseeinsulaner und der fremden Welt Tahitis im <i>Voyage autour du monde</i> – die Darstellung Bougainvilles.....	339
3.5.5.1	Die „Tahiti-Episode“: Chronologie der Ereignisse	340
3.5.5.2	Bezeichnungen der Eingeborenen.....	342
3.5.5.3	Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen.....	342
3.5.5.3.1	Die landschaftliche Schönheit Tahitis und das harmonische Zusammenleben der Insulaner mit der Natur	343
3.5.5.3.2	Das äußere Erscheinungsbild der Insulaner.....	346
3.5.5.3.3	Charaktereigenschaften.....	349
3.5.5.3.4	Sexuelle Freizügigkeit.....	352
3.5.5.3.5	Religion.....	355
3.5.5.3.6	Strukturen der Gesellschaft und der öffentlichen Ordnung	357
3.5.5.3.7	Resümee	359
3.5.5.4	Darstellungstechniken.....	361
3.5.5.4.1	Vergleiche.....	361
3.5.5.4.2	Antikisierung	363
3.5.5.4.3	Europäische Kategorisierungen	365
3.5.5.4.4	Wiedergabe der Eingeborenen-sprache.....	365
3.5.5.4.5	Reden und Dialoge	367
3.5.5.4.6	Anrede des Lesers.....	368
3.5.5.5	Bougainvilles Bild von Tahiti und den „Tahitianern“ – eine Interpretation	369
3.5.5.5.1	Europäische Herkunft und humanistische Ausbildung	369
3.5.5.5.2	Der aufgeklärte Reisende: Bougainvilles wissenschaftlicher Anspruch.....	370
3.5.5.5.3	Eine zentrale Reisemotivation: Dienst an König und Vaterland	371
3.5.5.5.4	Tahiti als realisierte Utopie und Instrument der Gesellschaftskritik.....	372
3.5.6	Bougainvilles <i>Voyage autour du monde</i> : Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?	374
3.5.6.1	Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse	374
3.5.6.1.1	Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden	374
3.5.6.1.2	Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden	377

3.5.6.1.3	Resümee	380
3.5.6.2	Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit.....	380
3.5.6.2.1	Wahrnehmung.....	380
3.5.6.2.2	Darstellung.....	389
4	Die untersuchten Reiseberichte im Vergleich.....	393
4.1	Methodik und Zielsetzung.....	394
4.2	Charakter der Wahrnehmungserlebnisse.....	394
4.2.1	Aufenthalt in der Neuen Welt: Verweildauer und Kontakt zu den Eingeborenen.....	394
4.2.2	Beobachtung und Beschreibung.....	396
4.2.3	Im Angesicht des Fremden: Wissensdurst, Neugier und Staunen	396
4.2.4	Sympathie, Respekt und Toleranz.....	397
4.2.5	Eurozentrismus	399
4.2.6	Wichtigkeit der Mission	399
4.2.7	Christozentrismus	401
4.2.8	Resümee	402
4.3	Metadiskurs über die Wahrnehmung des Fremden	404
4.3.1	Voraussetzungen.....	404
4.3.2	Qualität	406
4.3.3	Probleme	407
4.3.4	Resümee	410
4.4	Metadiskurs über die Darstellung des Fremden.....	411
4.4.1	Explizite Reflexionen	411
4.4.2	Implizite Reflexionen	414
4.4.3	Resümee	419
4.5	Kritische Überlegungen zu einer chronologischen Entwicklung der Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit	420

5 Schluß	425
6 Anhang	427
6.1 Für eine Typologie von Formen und Themen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung des Fremden im 16. bis 18. Jahrhundert.....	427
1.) Wahrnehmung des Fremden: literarische Thematisierung durch... ..	428
a) ...Textabschnitte mit metapoetischer Funktion (direkte Reflexionen).....	428
b) ...thematische, strukturelle und stilistische Gestaltungselemente (indirekte Reflexionen)	429
2.) Darstellung des Fremden: literarische Thematisierung durch... ..	432
a) ...Textabschnitte mit metapoetischer Funktion (direkte Reflexionen).....	432
b) ...thematische, strukturelle und stilistische Gestaltungselemente (indirekte Reflexionen)	433
6.2 Abbildungen.....	436
6.2.1 Jean de Léry	436
6.2.2 Claude d'Abbeville.....	445
6.2.3 Gabriel Sagard	453
7 Literaturverzeichnis	455
7.1 Primärtexte	455
7.1.1 Reiseberichte der Analyse (chronologisch).....	455
7.1.2 Weitere Reiseberichte.....	456
7.1.3 Zeitgenössische Texte (alphabetisch)	456
7.2 Sekundärliteratur.....	457
7.3 Bibliographien, Lexika, Hilfsmittel	483
7.4 Homepages, Internetadressen	485

1 Einleitung

1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit

Die beiden folgenden Textpassagen stammen aus dem Reisebericht des französischen Calvinisten Jean de Léry über seinen Brasilien-Aufenthalt im Jahre 1557. Sie verweisen auf die zentrale Thematik der vorliegenden Arbeit:

a) Au surplus, pour parler maintenant de mon fait, parce que premièrement que la Religion est l'un des principaux poincts qui se puisse et doit remarquer entre les hommes, nonobstant que bien au long ci-apres au seiziesme chapitre je declare quelle est celle des Toüoupinambaoultz sauvages Ameriquains, *selon que je l'ay peu comprendre* [Hervorhebung T.H.] [...].¹

b) Finalement combien que durant environ un an, que j'ay demeuré en ce pays-là, je aye esté si curieux de contempler les grands et les petits, que m'estant advis que je les voye tousjours devant mes yeux, j'en auray à jamais l'idée et l'image en mon entendement: *si est-ce neantmoins, qu'à cause de leurs gestes et contenancez du tout dissemblables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture. Par quoy pour en avoir le plaisir, il les faut voir et visiter en leur pays* [Hervorhebung T.H.].²

Léry stellt sowohl die Möglichkeit, den Fremden in seiner Andersheit adäquat wahrnehmen zu können (a), als auch die ihm zur Verfügung stehenden Mittel, den Europäern daheim dieses Fremdsein wahrheitsgetreu vor Augen zu führen (b), in

¹ Léry, Jean de, „Préface“, in: Lestringant, Frank (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578)“, 2^e édition, 1580*, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique), S. 61-99, dort S. 89.

² Ders., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578), 2^e édition, 1580*, hrsg. von Frank Lestringant, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique), S. 233f.

Frage: Er gesteht zum einen Mangel seiner Wahrnehmungsfähigkeit ein, teilt dem Leser mit, daß er sich nicht sicher sei, ob seine Wahrnehmung sowie sein Verständnis des Kulturphänomens Religion tatsächlich der fremdkulturellen Realität entsprechen („*selon que je l'ay peu comprendre*“). Zum anderen beweist die Aussage „*à cause de leurs gestes et contenance du tout dissemblables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture*“ unter (b), daß Léry nicht nur die Kapazitäten seiner Wahrnehmung, sondern auch die Möglichkeiten seiner Darstellung kritisch einschätzte. Er fühlte sich von der Aufgabe, die Phänomene der Fremdkultur sprachlich zu erfassen, überfordert, da diese sich durch ihre vollständige Andersartigkeit im Vergleich zu den damals bekannten europäischen Völkern auszeichnete. Léry gelangte zu der Überzeugung, daß es für den neugierigen Leser nur einen einzigen Weg gebe, sich einen authentischen Eindruck von den Tupinamba zu verschaffen: Er müsse die Indianer mit *eigenen* Augen sehen und seine Urteile auf *eigene* Erfahrungen gründen („*il les faut voir et visiter en leur pays*“).

Jean de Léry reflektierte demnach über sich selbst, und er fixierte diesen Vorgang schriftlich in seiner *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, die 1580 in zweiter Auflage erschien. Zahlreiche Textpassagen belegen, daß sich der Calvinist über die Probleme seiner Rezeption und Repräsentation der brasilianischen Tupi-Indianer Gedanken machte: In die Schilderung seiner Reiseerlebnisse ist mithin ein *Metadiskurs*³ über die Wahrnehmung sowie über die spätere Darstellung von Fremdkulturen, aber auch von der Neuen Welt insgesamt, eingeschrieben.

Die vorliegende Studie untersucht den Aspekt der Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in insgesamt fünf authentischen französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts. Kern der Analyse ist die Frage, ob sich in den ausgewählten Texten Reflexionen der Autoren über die Voraussetzungen, die Qualität und die Probleme ihrer Erkenntnis sowie über die Repräsentation vor allem von *Fremdkulturen*⁴ finden lassen. So gilt es etwa zu ermitteln, inwieweit sich die jeweiligen Reisenden Gedanken über die erkenntnistheoretischen Probleme ihrer Wahrnehmung und insbesondere über deren spätere schriftliche Fixierung machten, ob sie auftretende Erkenntnis- und Darstellungsschwierigkeiten in ihren Texten thematisiert haben. Diese Untersuchung, die auf ein *Problembewußtsein* angesichts fremder bzw. fremdkultureller Realität abzielt, enthält auch eine Suche nach Lösungsansätzen für diese Probleme: Überprüften die Reisenden ihre eigenkulturellen Wahrnehmungsmuster kritisch? Gelangten sie vielleicht sogar zu einer Relativierung eigener Wertvorstellungen und Praktiken und damit zu einer zivilisationskritischen Position? Es sei hier vorweggenommen, daß die themenspezifische Analyse der untersuchten Texte nicht nur explizite, sondern auch implizite Signale für die Spuren eines solchen Metadiskurses ergeben hat.

³ Zum Begriff „Metadiskurs“: Die Fremdwahrnehmung der Reisenden, vielmehr natürlich aber ihre – spätere – Darstellung des Fremden in den jeweiligen Berichten, ist als *Diskurs* zu definieren. Das Schreiben über diese Wahrnehmung und Darstellung des Fremden wird in der vorliegenden Arbeit demnach als *Metadiskurs* bezeichnet: Der Metadiskurs ist folglich ein Diskurs, welcher *über* den Diskurs selbst reflektiert.

⁴ Unser Augenmerk richtet sich darüber hinaus immer auch auf die fremde Wirklichkeit *insgesamt* (Flora, Fauna, etc.).

Insgesamt verfolgt die Dissertation zwei Ziele: Die repräsentativen Primärtexte sollen zunächst auf der Grundlage theoretischer Arbeiten zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden untersucht werden: Frage ist, ob die ausgewählten Reiseberichte einen Metadiskurs ihres jeweiligen Verfassers über die sinnliche und intellektuelle Rezeption sowie über die Repräsentation fremder Wirklichkeit enthalten. Daran schließt sich ein Vergleich der von uns dergestalt analysierten Reiseberichte an: Gemeinsamkeiten und Unterschiede der betreffenden Elemente eines Metadiskurses sind herauszuarbeiten sowie zu begründen, und es ist eine Typologie von Themen und Formen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung insbesondere fremd*kultureller* Realität vom 16. bis 18. zum Jahrhundert zu formulieren.

Das Vorhaben der Arbeit ist vor allem dadurch motiviert, daß der Vergleich eines größeren Korpus von Reiseberichten im Hinblick auf die genannte Thematisierung von Erkenntnis und Repräsentation des Fremden in diesen Texten (vgl. dazu auch Kap. 1.3) bisher fehlt.⁵ Unsere Fragestellung versucht, diese Forschungslücke zu schließen: Die Analyse der Berichte auf *metadiskursiver* Ebene ergibt zahlreiche Reflexionsspuren zur Wahrnehmungs- und Darstellungsproblematik, welche ein neues Licht auf die frühen Reisenden und ihre Berichte werfen und eine differenziertere Interpretation dieser Texte gestatten. Der interdisziplinäre Ansatz der Arbeit, welcher Elemente der Literaturwissenschaft, Ethnologie, Philosophie sowie Psychologie miteinander verbindet, ermöglicht eine weitaus umfassendere Analyse der Primärquellen, als dies eine rein literaturwissenschaftliche Untersuchungsmethodik gewährleisten könnte.

Das für die Untersuchung repräsentative Textkorpus besteht aus insgesamt fünf französischen Reiseberichten, die dem Zeitraum zwischen 1580 und 1771 entstammen. Neben der chronologischen Streuung wurden die Berichte auch nach ihrer geographischen (Kanada, Florida, Brasilien, Südsee) und ethnisch-kulturellen (Huronen, Timucua, Tupinamba, Tahitianer) Diversität, ihrer Vielfalt in der Textform (Missionsbericht, Ereignisgeschichte, etc.) sowie nach den unterschiedlichen Zielen und Motiven (z.B. Mission, Forschungsexpedition) der jeweiligen Reisenden bzw. Reiseberichtautoren ausgewählt. Es handelt sich um Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (in der zweiten Auflage von 1580), René de Laudonnières *L'Histoire notable de la Floride, située ès Indes Occidentales* (1586)⁶, Claude d'Abbeville *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* (1614), Gabriel Sagards *Le Grand voyage du pays des Hurons* (1632) sowie

⁵ „Es wäre zweifellos eine lohnende Aufgabe der Reiseliteraturforschung, die Entwicklung der Reflexion der Problematik von Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit durch die Analyse repräsentativer Reiseberichte des 16. bis 19. Jahrhunderts aufzuklären.“ Funke, Hans-Günter, „Zur Reflexion der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in André Thevet's ‚Les Singularités de la France Antarctique‘ (1558)“, in: Graeber, Wilhelm, Steland, Dieter, Floeck, Wilfried (Hrsg.), *Romanistik als vergleichende Literaturwissenschaft. Festschrift für Jürgen von Stackelberg*, Frankfurt a. M. 1996, S. 49-69, dort S. 69.

⁶ René de Laudonnières Bericht von 1586 schildert die Kolonisierungsversuche der Franzosen in Florida zwischen 1562 und 1565.

schließlich Louis-Antoine de Bougainvilles *Voyage autour du monde par la frégate du Roi „La Boudeuse“ et la flûte „L'Étoile“* (1771).

1.2 Gang der Untersuchung

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit ist ein Kapitel zu den *theoretischen Grundlagen* von Wahrnehmung und Darstellung fremder Realität im allgemeinen sowie insbesondere in den authentischen Reiseberichten zu erarbeiten (Kapitel 2). Die gewählte Problematik kann nur unter Einbeziehung verschiedener Forschungsdisziplinen behandelt werden: Obwohl die literaturwissenschaftliche Analyse der Primärtexte natürlich im Mittelpunkt stehen wird, bezieht eine umfassende Bearbeitung des Themas auch Fragestellungen und Ergebnisse der Wahrnehmungspsychologie, der Erkenntnistheorie sowie vor allem der Ethnologie mit ein. Dieser Theorieteil soll – ergänzt um die eigenen Überlegungen zum methodischen Vorgehen – das anschließende Quellenstudium sinnvoll strukturieren.

Das Zentrum der Dissertation bildet die *Quellenanalyse* im zweiten Teil der Arbeit (Kapitel 3): Vor dem Hintergrund der theoretischen Grundlagen und unter Anwendung der eigenen Analysekriterien werden die Primärtexte auf Reflexions Spuren ihrer Autoren zu allen Fragen ihrer Wahrnehmung und Darstellung der jeweiligen Fremdkultur sowie des fremden Landes insgesamt hin untersucht. Dabei ist zu prüfen, ob – und wenn ja, welche – Textpassagen bzw. Textelemente nachgewiesen werden können, die Aussagen über den Charakter der Wahrnehmungserlebnisse und eine explizite sowie implizite Reflexion der jeweiligen Reisenden über ihre Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit erlauben. Genauere Ausführungen zum methodischen Vorgehen finden sich in Kapitel 2.3. Es sei hier jedoch darauf verwiesen, daß die Quellenanalyse keine vollständige Bestandsaufnahme aller ethnographischen Beobachtungen der fünf Autoren anstrebt, sondern vor allem diejenigen Textabschnitte berücksichtigt, welche eine Beantwortung der leitenden Fragestellung erlauben.

Das intensive Quellenstudium soll im dritten Teil der Dissertation den *Vergleich* relevanter Passagen der einzelnen Texte ermöglichen (Kapitel 4): Auf der Grundlage dieses Vergleichs sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede der jeweils auftretenden metadiskursiven Muster und Elemente zu Erkenntnis und Repräsentation fremder bzw. fremdkultureller Realität herauszustellen und zu begründen. Es ist weiterhin zu prüfen, ob eine chronologische Entwicklung der Reflexion über Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit festzustellen ist. Zusammenfassend soll eine *Typologie* von Formen und Themen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung des Fremden für das 16. bis 18. Jahrhundert formuliert werden.

1.3 Forschungsbericht

Der folgende Überblick zum Forschungsstand konzentriert sich auf die Thematik des *Metadiskurses* über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in authentischen französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die Primärtexte sind in zahlreichen Publikationen auf verschiedenste Aspekte hin untersucht worden; eine Auswahl dieser Arbeiten ist für die vorliegende Studie durchaus relevant (siehe Literaturverzeichnis), soll aber hier nicht eingehender behandelt werden, da sie den vorbereitenden, der Beantwortung unserer zentralen Fragestellung *vorgeschalteten*, Analysen dient. Auch die benutzte Fachliteratur insbesondere zur Ethnologie ist hier nur in kleiner Auswahl zu nennen.⁷

Besonders aufschlußreich für grundlegende Fragen zur Thematik „Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit“ sowie für deren Bedingungen sind Ortfried Schöffters Aufsatz „Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit“ (1991), Petra Dietsches Monographie *Das Erstaunen über das Fremde. Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen* (1984) und schließlich der u.a. von Hans-Joachim König veröffentlichte Sammelband *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung* (1989), daraus insbesondere der Aufsatz „Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert“ von Jürgen Osterhammel.

Als bewährte Hilfsmittel für die Analyse von Reiseberichten gelten neben der von Peter Brenner herausgegebenen Aufsatzsammlung *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur* (1989) die Veröffentlichungen Urs Bitterlis und Karl-Heinz Kohls. Beschreibt Bitterli das Aufeinandertreffen von Europäern und Eingeborenen in Übersee vom 15. bis zum 18. Jahrhundert sowie die Hauptformen ihres Kulturkontakts, so liefert Kohl grundlegende Arbeiten zur Geschichte der Ethnologie, derjenigen Disziplin, deren Ziel die wissenschaftliche Untersuchung des kulturell Fremden ist.

Das Thema „Metadiskurs über die Wahrnehmungs- und Darstellungsproblematik in französischen Reiseberichten“ wird erstmals (1996) *systematisch* und ausführlich bei Hans-Günter Funke in einem Aufsatz über den Reisebericht des Franziskaners André Thevet, der sich in den 1550er Jahren als königlicher Hofkosmograph einige Wochen in Brasilien aufhielt, diskutiert: „Zur Reflexion der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in André Thevets ‚Les Singularités de la France Antarctique‘ (1558)“. Diese Untersuchung ist zu ergänzen um eine Analyse entsprechender Reflexionsspuren in der *Histoire d'un voyage* des kalvinistischen Geistlichen Jean de Léry: Der von Funke 2002 veröffentlichte Aufsatz „Spuren eines Metadiskurses über die Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Brasilien-Reiseberichten Thevets und Lérys“ knüpft methodisch an die Arbeit zu Thevet aus dem Jahre 1996 an (s.o.), legt seinen Schwerpunkt aber diesmal auf Léry. Eine für das Thema der vorliegenden Arbeit grundlegende Schrift ist weiterhin die 1993

⁷ Für den vollständigen bibliographischen Nachweis ist im folgenden jeweils auf den entsprechenden Eintrag im Literaturverzeichnis zu verweisen.

publizierte Regensburger Dissertation *Die Legende von der „Neuen Welt“*. Montaigne und die „littérature géographique“ im Frankreich des 16. Jahrhunderts von Angela Enders. Die Autorin erörtert darin unter anderem sehr ausführlich Lérys Reisebericht und analysiert die für den Calvinisten charakteristischen Formen seiner Wahrnehmung der Fremdkultur sowie – im Rahmen kürzerer Abschnitte – dessen *Reflexionen* über die Schwierigkeiten seiner Wahrnehmung und Darstellung der Tupinamba. Enders' wichtigste Thesen finden sich in ihrem Aufsatz „Fremde Menschen in fremder Natur. Formen der Vereinnahmung einer Neuen Welt in romanischen Reiseberichten des 16. Jahrhunderts“ (1993) unter dem Aspekt der Fremderfahrung zusammengefaßt.

Es gibt zwei Aufsätze, die sich dem Thema der Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Laudonnières *Histoire notable* nähern: Beleuchtet Laura Fishman in ihrer Arbeit „Old World Images Encounter New World Reality: René Laudonnière and the Timucuan of Florida“ (1995) die Hintergründe für dessen erstaunlich objektive Darstellung der Fremdkultur, so geht Amy Glassner Gordon in ihrer Abhandlung „Léry, Laudonnière, et les Indiens d'Amérique“ (1987) bereits einen Schritt weiter, indem sie das Nachdenken Laudonnières über die Grenztheit seiner Darstellungstechniken explizit thematisiert.

Eine ausführliche Charakterisierung des „Wilden“-Bildes Claude d'Abbeilles bietet die 1995 veröffentlichte Dissertation Franz Obermeiers *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission, 1614, Yves d'Evreux: Suite de l'Histoire, 1615*, die aber einem möglichen Metadiskurs des Kapuzinermönchs zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden nicht explizit nachgeht. Auch der Aufsatz „Claude d'Abbeville and the Tupinamba: Problems and Goals of French Missionary Work in Early Seventeenth-Century Brazil“ (1989) von Laura Fishman untersucht zwar aufschlußreich das Zustandekommen der spezifischen Ausprägung des Claudeschen Porträts der Tupinamba, läßt sich aber nicht auf die Suche nach besagten Reflexionsspuren ein.

Das Bild der Huronen in Sagards *Grand voyage* wird in der „Introduction“ Marcel Trudels zur 1976 erschienenen Ausgabe des Reiseberichts ausführlich charakterisiert. Wichtige Ergänzungen zum Zustandekommen dieses „Wilden“-Bildes und zur Ausprägung der für den Rekollekten Sagard spezifischen Wahrnehmung – insbesondere in Kontrast zur Genese des Eingeborenenbildes des Jesuiten Paul Lejeune – bietet der Aufsatz „La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France dans les relations de Sagard et de Lejeune (1632)“ von Marie-Christine Pioffet und Réal Ouellet aus dem Jahre 1997. Der Nachweis eines Metadiskurses Sagards über die Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit fehlt jedoch in beiden Arbeiten. Relevant ist in diesem Zusammenhang der Aufsatz „De l'aventure à l'inventaire: Le grand voyage du Pays des Hurons de Gabriel Sagard“ (1984) von Sylviane Léoni, in dem sie darauf verweist, daß Sagard über Fragen einer angemessenen (stilistischen) Darstellung des Fremden reflektiert hat.

Zur Wahrnehmungsproblematik im Falle des See-Offiziers und Diplomaten Bougainville liefert Ralph-Rainer Wuthenow in seiner Monographie *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung* (1980) einige verstreute, aber wichtige Hinweise. Auch Dietmar Rieger bietet in seinem Aufsatz „Voyage et

lumières. Le, Voyage autour du monde‘ (1771) de Louis-Antoine de Bougainville“ (1999) nützliche Ansätze für eine weitergehende Untersuchung des Metadiskurses Bougainvilles insbesondere über Probleme seiner Wahrnehmung des Fremden. So gesteht der französische Offizier auf der Basis seiner Gespräche mit dem Eingeborenen Aotourou seine ursprünglich unzutreffende Wahrnehmung der Tahitianer ein und gelangt zu einer Korrektur seiner ersten Beurteilung dieser Südseeinsulaner.

Die Ausführungen zum Forschungsstand bestätigen die in Kapitel 1.1 aufgestellte These, daß der Vergleich einer Reihe repräsentativer Reiseberichte in bezug auf die Frage nach einem ihnen möglicherweise eingeschriebenen Metadiskurs der Reisenden über die Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit bisher fehlt.⁸ Der Ansatz Funkes zu Reflexionsspuren in den Aufzeichnungen Thevets und Lérays ist auf ein breiteres Textkorpus anzuwenden. Dieses Vorgehen verspricht eine umfassendere Interpretation der entsprechenden Texte, die über bisherige Deutungsansätze hinausgeht.

⁸ Die jüngst (2005) erschienene Dissertation *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt* von Kirsten Mahlke, welche unter anderem die Reiseberichte Lérays und Laudonnières analysiert, konnte leider nicht mehr intensiv berücksichtigt werden. Eine erste Durchsicht ergab jedoch keine wesentliche Überschneidung mit der vorliegenden Arbeit.

2 Grundlagen

Bevor die fünf ausgewählten Reiseberichte hinsichtlich eines ihnen eingeschriebenen Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden untersucht werden, sind die theoretischen Grundlagen vorzustellen, auf denen die Textanalysen gründen. Daher gilt es zunächst, die wichtigsten Theorien zur Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit in authentischen Reiseberichten zu skizzieren. Auf der Grundlage dieser Überlegungen sind relevante Fragen an die Primärtexte zu formulieren. Die verschiedenen Reiseberichte sollen demnach *vor dem Hintergrund bewährter Theorieansätze* analysiert, bewertet und abschließend miteinander verglichen werden. Ganz am Anfang stehen jedoch kurze einführende Bemerkungen zur Gattung „Reisebericht“.

2.1 Zur Gattung „Reisebericht“

Alle fünf Titel unseres Textkorpus sind der Gattung „Reisebericht“ zuzuordnen. Dieser Begriff wird gegenüber den oft synonym verwendeten Termini „Reisebeschreibung“, „Reiseliteratur“ oder „Reiseroman“ aus Gründen der Eindeutigkeit bevorzugt. Die vorliegenden Ausführungen zur Gattung „Reisebericht“ erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit: So wird weder der Versuch einer umfassenden Gattungsgeschichte unternommen, noch kann ein Überblick über die Geschichte des Reisens insgesamt geleistet werden. Hier ist auf die einschlägigen Publikationen der

Sekundärliteratur⁹ zu verweisen. Es soll im folgenden nur darum gehen, eine kurze literarische Einordnung der verwendeten Quellentexte zu ermöglichen.

Das Textkorpus besteht aus fünf *authentischen*, nicht-fiktionalen Reiseberichten; im Rahmen dieser Berichte werden demnach Reisen, die *tatsächlich* stattgefunden haben, sprachlich dargestellt. Zentraler Gegenstand der Quellentexte ist die persönliche, individuelle Erfahrung eines Reisenden¹⁰, der sein Heimatland verläßt und in eine für ihn fremde Welt aufbricht. Dieser Reiseverlauf bestimmt zumeist auch die Struktur der späteren Berichterstattung: Die Texte besitzen einen narrativ-chronologischen Rahmen, der Hin- und Rückreise beinhaltet, sowie einen darin eingeschlossenen Hauptteil deskriptiven Charakters, welcher über Flora und Fauna, Elemente der Eingeborenenkultur und endlich nautisches Fachwissen (Routen, Ankerplätze, Wetter, Strömungen) informiert¹¹: „In historisch unterschiedlicher Gewichtung bleibt stets das narrativ-deskriptive Doppelgesicht der Gattung erhalten, und jeder Reisebericht reproduziert diese Struktur.“¹² Der Terminus *authentischer Reisebericht* läßt grundsätzlich einen hohen Wahrheitsgehalt der so klassifizierten Texte vermuten; allerdings mischen sich nicht selten fiktionale Elemente oder Aussagen, deren Authentizität nicht mehr zweifelsfrei nachweisbar ist, in Erzählung und Beschreibung. Darüber hinaus können *individuelle* Erfahrun-

⁹ Vgl. dazu u.a. Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), dort v.a. den Aufsatz von Wolfgang Neuber: „Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik“ (S. 50-67); vgl. weiterhin Funke, Hans-Günter, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles „Histoire des Ajaouiens“*, Teil I, Heidelberg 1982 (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 24), hier v.a. das Kapitel 2.2.1, S. 94-128: „Gattungen und Tendenzen der Reiseliteratur“; vgl. außerdem Harbsmeier, Michael, *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. u.a. 1994 (Historische Studien 12), dort das Kapitel „Reisebericht und Reisebeschreibung“ (S. 35-43); vgl. auch Kokott, Hartmut, „Reise und Bericht. Eine Tour d’horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts“, in: Heid, Hans (Hrsg.), *Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt*, Rastatt 1997, S. 3-18; vgl. weiterhin Obermeier, Franz, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d’Abbeville: Histoire de la mission, 1614, Yves d’Evreux: Suite de l’Histoire, 1615*, Bonn 1995 (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 83), dort das Kapitel „Kurzer Abriss der Gattungsgeschichte des Reiseberichts“ (S. 22-27); vgl. auch Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, Paris 1996 und le Huenen, Roland, „Qu’est-ce qu’un récit de voyage?“, in: *Littérales 7: Les modèles du récit de voyage*, Paris 1990, S. 11-27, sowie schließlich Zimmermann, Christian von, „Texttypologische Überlegungen zum frühneuzeitlichen Reisebericht: Annäherung an eine Gattung“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 239 (1), 2002, S. 1-20.

¹⁰ Der Reisebericht ist demnach eine Gattung, „die die Schilderung der Reiseerlebnisse des Verfassers selbst zum Hauptziel hat“. Harbsmeier, *Wilde Völkerkunde*, S. 35. Unter Reiseberichten versteht man also Texte, „in denen der Reisende selbst über den Verlauf seiner Reise, die Erfolge oder Mißerfolge seiner Mission und über eine Vielzahl unterwegs beobachteter Gegenstände, Zustände und Verhältnisse genauestens Bericht erstattet [...]“. Ebd., S. 38.

¹¹ „Das narrative Moment des Reisens und der Erlebnisschilderung wird verbunden mit dem deskriptiven der Landesbeschreibung und Informationsvermittlung. Das einfachste vorstellbare Modell einer Reiseschilderung: Anreise/ Beschreibung der bereisten Region/ Abreise, korrespondiert mit dem Wechsel von der mittelbaren Erzählung einer vergangenen Handlung zur Aktualität und Gegenwartigkeit suggerierenden Beschreibung des Landes, der Sitten etc., der in der Regel durch einen abrupten Tempuswechsel Präteritum/ Präsens gekennzeichnet ist [...]“. Zimmermann, „Texttypologische Überlegungen“, S. 9.

¹² Ebd., S. 10.

gen sowie deren spätere schriftliche Reproduktion kaum eine objektive, alle Strukturmerkmale fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit erfassende Darstellung gewährleisten: „Die persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen des Reisenden bestimmten den Charakter des Reiseberichts, begrenzten aber auch seinen Informationswert.“¹³

Die Frage, ob der Reisebericht als seriöse *literarische* Gattung akzeptiert werden könne, wird bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert.¹⁴ Viele Reiseberichte sind – abgesehen von den oben genannten immer wiederkehrenden Strukturmerkmalen – inhaltlich und stilistisch ganz unterschiedlich gestaltet: So können etwa die narrativen und deskriptiven Elemente jeweils verschieden stark ausgeprägt sein, überwiegen in manchen Berichten demnach erzählende Passagen, die sich auf die Wiedergabe des abenteuerlichen Reiseverlaufs konzentrieren, und nehmen in anderen Werken wiederum präzise landeskundliche Abhandlungen den größten Raum ein. Einige Berichte enthalten philosophische Überlegungen, andere sind zumindest streckenweise als religionspolitische Traktate zu lesen, und in vielen Texten findet man Reflexionen des Verfassers über seinen Erkenntnis- und Schreibprozeß. Auch die ästhetische Gestaltung kann jeweils unterschiedlich ausfallen, „die Gattung vereint in dieser Beziehung die extremsten Gegensätze“¹⁵. Insgesamt gehören ohne Zweifel auch die authentischen Reiseberichte zu den literarischen Werken. Sie sind per definitionem zwar *nicht-fiktional*, enthalten aber durchaus Ausschmückungen und fiktionale *Passagen*¹⁶; darüber hinaus weisen sie jeweils auch eine gewisse sprachkünstlerische Gestaltung auf, werden vom Leser als ästhetische Texte rezipiert und erfüllen mithin das literarisch ausschlaggebende Kriterium der *Poetizität* oder Literarizität¹⁷.

Die Geschichte der Reiseliteratur reicht zurück bis in die Antike (v.a. Herodot) und setzt sich im Mittelalter fort. Die Reisebeschreibungen des Mittelalters sind in erster Linie für den Händler und Pilger konzipierte Handbücher, die über Reiserouten und eventuelle Gefahren, welche der Kaufmann zu befürchten hat, informieren. Landeskundliche Passagen fallen eher kurz und oberflächlich aus; konkrete Beobachtungen und Beschreibungen sind selten und von erfundenen Geschichten über furchteinflößende Fabelwesen fremder Welten durchzogen. Eigene Er-

¹³ Funke, Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung, S. 97.

¹⁴ Vgl. dazu Brenner, Peter J., „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp Taschenbuch 2097), S. 7-13, dort S. 7.

¹⁵ Ebd., S. 9.

¹⁶ Das Fiktionalitätskriterium darf außerdem nicht als einziger Wertmaßstab für die Einschätzung eines Textes als literarisch gelten: „[Es gibt] auch literarische Texte, die eindeutig nicht fiktional sind, da sie keine erfundenen Figuren, Gegenstände, Ereignisse enthalten, wie etwa Tagebuchaufzeichnungen von Dichtern, Briefe, oder auch manche autobiographischen Werke. Daher gilt: Es gibt nicht-fiktionale Literatur [...]“ Rühling, Lutz, „Fiktionalität und Poetizität“, in: Arnold, Heinz Ludwig, Detering, Heinrich (Hrsg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, München 2002, S. 25-51, dort S. 25f.

¹⁷ „Poetizität ist notwendiges und hinreichendes Merkmal zur Unterscheidung literarischer Texte von nicht-literarischen, also genau jene Eigenschaft oder Klasse von Eigenschaften, die allen literarischen Texten zukommt und allen nicht-literarischen abgeht.“ Ebd., S. 38.

fahrungen des Reisenden werden kaum thematisiert.¹⁸ Im Spätmittelalter dominieren die Berichte über Pilgerreisen ins Heilige Land; auch in diesen Werken treten die persönlichen Erfahrungen des Verfassers zurück:

In Ich-Form und in chronologischem Ablauf werden die Besuche der Sehenswürdigkeiten aufgezählt. Dabei tritt das reisende Subjekt, der Pilger also, mit seinen Erlebnissen in den Hintergrund und stellt in erster Linie die Glaubensstätten als Zeugnisse des Heilsgeschehens vor.¹⁹

Im Zuge der großen Entdeckungen der Frühen Neuzeit verändern sich die Reiseberichte spürbar; insbesondere die Fahrten des Kolumbus ab 1492 lösen einen Wandel des europäisch-mittelalterlichen Weltbildes aus und erweitern das Bewußtsein der Zeitgenossen.²⁰ Die Entdeckung der Neuen Welt läßt die Produktion von Berichten über die betreffenden Reisen in die Höhe schnellen; der Kreis neugieriger Rezipienten wird immer größer:

Die frühen Reiseberichte hatten für den Zeitgenossen der Entdeckungreisen natürlich eine für uns kaum nachvollziehbare Aktualität. Die Rezipienten waren begierig, jedwede Information über die neuentdeckten Länder zu bekommen, sowohl über den Ablauf der Reisen, über neuentdeckte Völker, als auch über die Flora und Fauna dieser Gebiete.²¹

Die Detailliertheit der Beschreibungen nimmt in den Reiseberichten des 16. Jahrhunderts zu, und auch das Prinzip der persönlichen Erfahrung des Verfassers tritt immer mehr in den Vordergrund: „[...] les descriptions contenues dans les récits des voyageurs gagnent en exactitude; la faune et la flore des différents pays sont parfois bien décrites [...]. L'esprit critique surtout fait des progrès et l'expérience dément souvent les dires des Anciens.“²² Diese Entwicklung setzt sich im 17. Jahrhundert noch intensiver fort; so verweist Funke darauf, daß auch in Frankreich nicht nur das Lesepublikum von Reiseberichten größer wird²³, sondern daß sich auch die Qualität der Werke im Sinne einer sukzessiven adäquateren Berichterstattung verändert:

Seit Beginn des 17. Jahrhunderts zeigten sie eine stetig steigende Tendenz zu präziser Beobachtung und realistischer Darstellung, die in der Zunahme detaillierter Beschreibungen, der Beigabe zuverlässigerer Illustrationen und Karten, im wachsenden Interesse der Reisenden an Tier- und Pflanzenwelt

¹⁸ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 22f.

¹⁹ Kokott, „Reise und Bericht“, S. 5.

²⁰ Vgl. dazu Funke, *Studien zur Reisetopie der Frühaufklärung*, S. 98 und vgl. Kokott, „Reise und Bericht“, S. 6.

²¹ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 23.

²² Ménager, Daniel, *Introduction à la vie littéraire du XVI^e siècle*, Paris 1968, S. 121.

²³ Funke führt aus, wie die Reiseberichte „über den Kreis der humanistischen Gelehrten hinaus beim Publikum der Gebildeten Verbreitung fanden“. Funke, *Studien zur Reisetopie der Frühaufklärung*, S. 98.

der exotischen Länder, an Gebräuchen und religiösen Vorstellungen der fremden Völker Ausdruck fand.²⁴

Im 18. Jahrhundert, der Epoche der Aufklärung, bricht sich schließlich eine wissenschaftliche Erforschung und Aneignung der Welt Bahn; es entwickelt sich nicht nur ein neuer Typ der Reise, sondern auch eine neue Form des Reiseberichts: „die primär wissenschaftliche Reise und ein entsprechender Bericht, der vor allem die wissenschaftlichen Ergebnisse einem Fachpublikum mitteilen will“²⁵. Wichtigste Funktion von Reiseberichten ist es, die Leser über das jeweils bereiste Land und seine Bewohner sowie über den Reisenden selbst und die Bedingungen der Reise zu informieren. Nicht zu unterschätzen, aber weniger wichtig ist auch das Ziel, das Publikum zu unterhalten.²⁶ Funke erörtert schließlich das kritische Potential, welches ab dem 17. Jahrhundert oft charakteristisch für die authentischen Reiseberichte ist:

Ein wesentliches Merkmal der authentischen Reiseliteratur des 17. Jahrhunderts ist das kritische Potential, das sie – von den Verfassern durchaus nicht immer beabsichtigt, von den Lesern in unterschiedlichem Maße wahrgenommen – in sich barg, von der Fülle arglos vorgetragener Erfahrungstatsachen, die der vertrauten Welt Europas widersprachen, über die lobreiche Darstellung fremder Kulturen, die kritische Vergleiche suggerieren konnte oder sollte, bis hin zur expliziten Kritik an den Sitten, Anschauungen und Institutionen Frankreichs und Europas.²⁷

Zentral ist hier insbesondere der Mythos vom „Guten Wilden“ (vgl. Kap. 2.2.4.1), welcher ab dem 16. Jahrhundert die in den Augen zahlreicher Reisender lobenswerte, natürliche Lebensweise der eingeborenen Indianerstämme thematisiert und den oft so verwerflichen Sitten der europäischen Christenheit als kritisches Vorbild gegenübergestellt wird.²⁸

Abschließend noch ein kurzer Überblick über die Subgattungen der Reiseliteratur, deren Übergänge allerdings oft fließend sind. Die Werke der Reiseliteratur im engeren Sinne werden als „*voyages*“ oder „*relations*“ bezeichnet; Funke führt aus, daß diese beiden Gattungsbezeichnungen gegen Ende des 17. Jahrhunderts synonym gebraucht wurden.²⁹ Der zeitgenössische Leser habe unter einer „*relation*“ den „subjektiven Erlebnisbericht eines Reisenden, persönliche Beobachtungen über Geographie und Naturgeschichte der bereisten Länder wie über die Kulturen ihrer Völker, schließlich Bemerkungen über auffallende Besonderheiten“³⁰ ver-

²⁴ Funke, *Studien zur Reisentopie der Frühaufklärung*, S. 99.

²⁵ Kokott, „Reise und Bericht“, S. 9.

²⁶ Vgl. Zimmermann, „Texttypologische Überlegungen“, S. 11ff.

²⁷ Funke, *Studien zur Reisentopie der Frühaufklärung*, S. 98

²⁸ Vgl. ebd., S. 106ff.

²⁹ Vgl. ebd., S. 94f.

³⁰ Ebd., S. 96.

standen. Die Werke der Gattung Reisebericht werden demnach insgesamt „Voyages“ oder „Relations (de voyage)“ genannt; alle fünf Quellentexte der vorliegenden Dissertation sind als solche einzuordnen. Eine besondere Untergattung des Reiseberichts ist der *Missionsbericht*. Dazu gehören etwa die Rechenschaftsberichte der französischen Jesuiten aus Kanada an ihre Oberen in der Heimat, die zwischen 1632 und 1672 Jahr für Jahr veröffentlicht wurden³¹, insgesamt aber alle Berichte von Missionaren über ihre Bekehrungsarbeit und -erfolge in der Neuen Welt. Dieser Sonderform des Reiseberichts sind aus unserem Textkorpus die Werke Claude d’Abbevilles sowie Gabriel Sagards zuzuordnen. Bereits ab dem 16. Jahrhundert werden umfassende *Sammlungen* authentischer Reiseberichte herausgegeben.³² Weiterhin sind die *Kosmographien* zu nennen, welche Informationen aus verschiedenen Reiseberichten über eine bestimmte Region zusammentragen. Diese oft als „Histoires“ betitelten Werke bilden demnach eine Gattung der geographischen Literatur, deren Grundlage mehrere Reiseberichte sind.³³ Die Reiseberichte nehmen in ihrer Entwicklung Einfluß auf zahlreiche andere literarische Werke wie etwa Montaignes *Essais* oder Rousseaus *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Sie werden gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch zum Ausgangspunkt für das neue literarische Genre der *Reiseutopie*: Im Gewand authentischer Reiseberichte sind diese „récits de voyage utopique“ literarische Fiktion und verfolgen das Ziel, Kritik an Sitten, Wertmaßstäben und Institutionen des zeitgenössischen Frankreichs bzw. Europas zu üben³⁴: „Als Mittel indirekter Kritik und Satire hat die Reiseutopie das ganze Zeitalter der Aufklärung begleitet.“³⁵ Auch die Textform *Reiseroman* schließlich ist viel stärker fiktional angelegt als die Vertreter der Gattung Reisebericht; im Reiseroman ist die Reise selbst oft rein erfunden, meistens nur ein Motiv oder lediglich der künstlerisch-einkleidende Rahmen der eigentlichen Erzählung.³⁶

2.2 Theorien zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in authentischen Reiseberichten

Die in der Frühen Neuzeit nach Übersee reisenden Europäer sahen sich mit einer ihnen unbekanntem Welt, einer völlig neuartigen Realität, konfrontiert. Diese „Neue Welt“ und insbesondere die dort lebende indigene Bevölkerung unter-

³¹ Vgl. Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*, S. 96; vgl. weiterhin Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 23.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*, S. 97.

³⁴ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 24f. und vgl. Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*, S. 111f.

³⁵ Ebd., S. 112.

³⁶ Vgl. Hentschel, Uwe, *Studien zur Reiseliteratur am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Autoren - Formen - Ziele*, Frankfurt a. M. u.a. 1999 (Studien zur Reiseliteratur- und Imagologieforschung 4), S. 12.

schieden sich grundlegend von der einheimischen Natur und Kultur des europäischen Besuchers. Angesichts der zahlreichen neuen Eindrücke, denen sich die Reisenden ausgesetzt sahen, wurde ihr geistiges Aufnahmevermögen oft stark beansprucht: Es ist daher zu fragen, wie es um die Bedingungen ihrer Wahrnehmung der Fremdkultur bestellt war und ob es ihnen im Rahmen ihrer Reiseberichte gelang, die fremdkulturelle Wirklichkeit für den europäischen Leser adäquat zu beschreiben. Die Wahrnehmung einer fremden Realität und deren spätere mündliche oder schriftliche Darstellung unterscheiden sich grundsätzlich voneinander³⁷, da die Darstellung der Fremdkultur allenfalls als „Repräsentation“³⁸ der fremdartigen Realität anzusehen ist. Obwohl mittels der Darstellung demnach keine korrekte Erfassung der eigentlichen fremdkulturellen Wesensmerkmale möglich sein kann, lassen sich aus dieser Fremddarstellung dennoch Rückschlüsse auf die ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse der Reisenden ziehen.

Einer angemessenen Beschreibung sowie einem tatsächlichen Verständnis der fremdkulturellen Wirklichkeit waren verschiedene Hemmnisse abträglich: Zunächst erwiesen sich die Zeiträume, während derer die europäischen Reisenden mit den Eingeborenen in Kontakt traten, meistens als viel zu kurz, um ihnen adäquate Einblicke in die Strukturen der indigenen Gesellschaft zu erlauben. Weiterhin bestanden naturgemäß Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Europäern und indigenen Völkern und war das europäische Vokabular nicht selten unbrauchbar für die Erfassung spezifischer Phänomene der Fremdkultur. Darüber hinaus unterlagen in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Sitten und Gebräuche der Indianerstämme durch Eingriffe der europäischen Entdecker bereits einer Modifizierung, wodurch die eigentliche strukturelle Konstitution der Eingeborenen gesellschaften oft nicht mehr greifbar war.³⁹ Schließlich reichten Neugier und An-

³⁷ Funke weist hier darauf hin, daß die zwischen Wahrnehmung und Darstellung liegende zeitliche Distanz oder der mit der Darstellung der Fremdkultur verbundene Zweck durchaus eine Veränderung der ursprünglichen Wahrnehmung bzw. Beobachtung herbeiführen könnten. Vgl. Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 50.

³⁸ Ebd.

³⁹ Die Kultur der von Jean de Léry beschriebenen ostbrasilianischen Tupinamba zum Beispiel entsprach in der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht mehr ihrem ursprünglichen Zustand. Ab etwa 1550 wurden die Tupi-Indianer von den Portugiesen in immer stärkerem Ausmaß als Sklaven auf deren Plantagen eingesetzt, womit Entwurzelung und Unterwerfung der Indianer einhergingen. Auch Léry, der sich 1557-58 in Guanabara aufhielt, konnte die indigene Bevölkerung folglich nur in einem Zustand fortgeschrittener Akkulturation, d.h. einer sichtbaren Orientierung an europäischen Kulturinhalten und Kulturgütern, kennenlernen. Vgl. dazu Fleischmann, Ulrich, Röhrig Assunção, Matthias, Ziebell-Wendt, Zinka, „Die Tupinambá: Realität und Fiktion in den Berichten des 16. Jahrhunderts“, in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt a. M. 1991 (Americana Eystettensia. Publikationen des Zentralinstituts für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt; Serie A: Kongreßakten 7), S. 227-245, dort S. 230f. Zur hier nicht weiter vertieften Thematik der Akkulturation vgl. die umfassende Studie von Herskovits, Melville J., *Acculturation. The study of cultural contact*, Gloucester 1958.

teilnahme der Reisenden oft nicht aus, um sie zu einer tiefergehenden Erforschung der Fremdkultur zu motivieren.⁴⁰

Die Schwierigkeiten, denen sich die Europäer bei der Wahrnehmung, Darstellung und Deutung der fremden Wirklichkeit gegenübersehen, hatten weitreichende Konsequenzen, weil die Reisenden heimische Deutungsmuster, Erklärungskategorien und Wertvorstellungen heranziehen mußten, um das Neuartige zu begreifen und darüber hinaus dem europäischen Leser vertraut zu machen.⁴¹ Die eigenkulturelle Determiniertheit des reisenden Individuums, wie etwa seine religiösen Vorstellungen, sein Teilhaben an einer bestimmten gesellschaftlichen Mentalität sowie an spezifischen historischen Prozessen, prägte das Bild, welches es von der Fremdkultur entwarf: „[...] die Fremde wird vor dem Hintergrund und durch den Blickwinkel mitgebrachter und internalisierter Deutungsmuster gesehen.“⁴² Der Reisende, welcher der fremden Kultur bereits mit bestimmten tradierten Vorstellungen⁴³ gegenübertrat, sie mittels eigenkultureller ethno- bzw. eurozentristischer Kategorien⁴⁴ zu ordnen und damit für sich selbst und den Leser in Europa zu entschlüsseln, zu „entfremden“ bemüht war, der – bewußt oder unbewußt – immer nur bestimmte Aspekte der wahrgenommenen fremden Realität zur Darstellung brachte, lief Gefahr, das eigentliche Wesen der Fremdkultur nicht zu erfassen, sondern diese vielmehr falsch einzuschätzen.⁴⁵ Die Projektion unangemessener Raster auf die indigenen Kulturen, der Einsatz von Deutungsmustern, welche für das Begreifen der diesen Ethnien innewohnenden Logik ungeeignet waren, ein einfaches Übersetzen fremder Kulturinhalte in vertraute Kategorien, bedeuteten im Grunde eine *Interpretation* und *Reduzierung* der Fremdkultur und keine angemessene Beschreibung derselben. Das Fremde erfuhr nicht selten eine Verzerrung, wurde durch in der Eigenkultur genährte Projektionen⁴⁶ vielmehr vorweg „erfunden“, mit bestimmten Erwartungen belegt, als tatsächlich entdeckt: „[...] Repräsen-

⁴⁰ Vgl. Bitterli, Urs, *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*, München 1999 (Beck'sche Reihe 1322), S. 21.

⁴¹ Vgl. Gewecke, Frauke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, München 1992, S. 12.

⁴² Berger, Günter, „Vorwort“, in: Ders., Kohl, Stephan (Hrsg.), *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Trier 1993 (LIR: Literatur - Imagination - Realität; Anglistische, germanistische, romanistische Studien 7), S. 7-12, dort S. 7.

⁴³ Nicht selten handelte es sich hierbei um Mythen, Vorurteile oder Stereotypisierungen.

⁴⁴ Hinweise auf antike Deutungsmuster liefert Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 50. Und: Der Eurozentrismus als Sonderform des Ethnozentrismus ist besonders von der christlichen Religion geprägt und bedeutet das Anlegen europäischer Erklärungsraaster und Werturteile auf die Fremdkultur (vgl. auch Kap. 2.2.1.2). Vgl. dazu Hijjya-Kirschner, Irmela, *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1988 (Edition Suhrkamp 1466; N. F. 466), S. 206.

⁴⁵ Vgl. Dietsche, Petra, *Das Erstaunen über das Fremde. Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen*, Frankfurt a. M. u.a. 1984 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 748), S. 110.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 5.

tationen des Fremden [sind] nie photographisch exakte ‚Bilder‘, sondern immer durch vorgängige Wahrnehmungsraster gebrochene Konstrukte [...].⁴⁷

Je nach Beschaffenheit des beschreibenden Individuums und dessen kulturellem Hintergrund konnten Merkmale der fremden Gesellschaft ideologisch gefärbt sein, also im Vergleich zur Eigenkultur positiven oder negativen Beispielcharakter annehmen und zum Teil zur Projektion von Wunschdenken benutzt werden. Daraus und aus der Tatsache, daß in den Reiseberichten zumeist diejenigen Aspekte der Fremdkultur, die in der Eigenkultur kein Äquivalent hatten, zur Darstellung gelangten⁴⁸, ergab sich, daß die Autoren in ihren Bemerkungen zur fremden Gesellschaft der Eingeborenen unbewußt in ebenso großem Umfang Aussagen zu ihrer eigenen Kultur sowie zu ihrer kulturellen Selbstwahrnehmung machten.⁴⁹

Die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden unterliegen bestimmten Regeln und Prozessen, welche ethnologischer, philosophischer sowie psychologischer Natur sind und die in den Kapiteln 2.2.1 bis 2.2.5 vorgestellt werden. Es ist zunächst zu klären, welche *Parameter* die jeweilige Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit bestimmen (Kap. 2.2.1). Dazu gehören die Lebensgeschichte, das persönliche Umfeld und die berufliche Kompetenz des Reisenden, die kulturellen Denkmuster und Wertbegriffe seiner Epoche, die Absichten, welche er mit seinem Text verfolgt bzw. verfolgte, seine aus Europa mitgebrachten Wünsche und Träume und nicht zuletzt der Erwartungshorizont der zeitgenössischen Leserschaft. Darüber hinaus müssen die *Voraussetzungen* benannt werden, welche eine möglichst objektive Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen erlauben (Kap. 2.2.2). Es geht insbesondere um die Prämissen der „teilnehmenden Beobachtung“⁵⁰ sowie um die Einsicht des Reisenden in die Kulturgebundenheit nicht nur der fremden, sondern auch der eigenen Denk- und Verhaltensmuster. Ein weiterer Abschnitt widmet sich den Grundlagen der *Hermeneutik* und erörtert das ethnologische Verstehen als erkenntnistheoretisches Problem (Kap. 2.2.3). In einem nächsten Schritt sind diejenigen Schwierigkeiten zu kategorisieren, mit denen sich insbesondere die frühen europäischen Besucher aufgrund der völligen Andersartigkeit der Neuen Welt konfrontiert sahen (Kap. 2.2.4). Die

⁴⁷ Osterhammel, Jürgen, „Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert“, in: König, Hans-Joachim, Reinhard, Wolfgang, Wendt, Reinhard (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 7), S. 9-42, dort S. 31. Martin Fuchs und Eberhard Berg weisen darauf hin, daß Beschreibungen der Fremde allenfalls „Teilwahrheiten“ beinhalten. Vgl. Fuchs, Martin, Berg, Eberhard, „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“, in: Dies. (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1051), S. 11-108, dort S. 83.

⁴⁸ Vgl. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 286.

⁴⁹ Vgl. Brenner, Peter J., „Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts“, in: Ders. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), S.14-49, dort S. 15.

⁵⁰ Bei der „teilnehmenden Beobachtung“ (siehe auch Kap. 2.2.2.1) handelt es sich um die zentrale ethnologische Methode der Datenerfassung, welche zwar erst im 20. Jahrhundert formuliert wurde, in Ansätzen aber bereits von den Reisenden des 16. Jahrhunderts praktiziert worden war.

Grenzen ihres geistigen Aufnahmevermögens sowie ihre nicht zu unterschätzenden Kommunikationsprobleme mit den Eingeborenen sind Beispiele für die vielfache „Überforderung“ der Reisenden angesichts des Fremden. Schließlich werden die wichtigsten Theorien zu Prozessen *ethnologischer Selbstreflexion* in authentischen Reiseberichten skizziert (Kap. 2.2.5).

2.2.1 Die Bedingungen von Wahrnehmung und Darstellung des Fremden

2.2.1.1 Die Biographie des Reisenden

Der Reisende tritt der neuen, ihm unbekanntem Welt mit seiner eigenkulturell bedingten subjektiven Prägung gegenüber. Es ist daher zu beachten, daß die Biographie des jeweiligen Besuchers fremder Länder wichtige Informationen für die Bedingungen seines Erkenntnisprozesses wie auch für die Ausgestaltung seines Bildes von fremden Kulturen bietet.⁵¹ Eine zentrale Rolle spielen hier der soziale Status des Reisenden, sein Bildungsstand sowie schließlich verschiedene Merkmale seiner Persönlichkeit.

Aus der *gesellschaftlichen Stellung* des Beobachters können sich spezifische Tendenzen insbesondere seiner Darstellung von Fremdkulturen ergeben. So war etwa Jean de Léry als Angehöriger der Hugenotten, die wegen ihrer Konfession im Frankreich des 16. Jahrhunderts verfolgt wurden, gesellschaftlich wenig angesehen. Diese sozial nur unzureichend gesicherte Position des Calvinisten bot einen idealen Nährboden für seine kritische Betrachtung der zeitgenössischen Gesellschaft, der eigenen europäischen Kultur, und für eine Funktionalisierung der brasilianischen Tupinamba als deren positives Gegenbild in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens. Eine Konsequenz war die streckenweise „geschönte“ Darstellung der Eingeborenenkultur.

Wahrnehmung und Darstellung fremder Kulturen werden außerdem stark vom *Wissensstand* des jeweiligen Reiseberichtautors beeinflusst:

[...] und schließlich werden sie [die Wahrnehmungs- und Darstellungsformen, T.H.] geprägt von persönlichen Dispositionen des Reisenden, die sich kristallisieren in seinem Bildungsstand, seinen Vorkenntnissen, seinen Interessen und seiner allgemeinen Wahrnehmungsfähigkeit.⁵²

⁵¹ „Die Persönlichkeit des Ethnographen, insbesondere dabei aber seine ganz individuelle Einstellung zu seiner eigenen Gesellschaft und Kultur, beeinflussen also seine Beziehungen und seine Einstellungen zur untersuchten fremden Kultur und damit wiederum seine Ergebnisse, die Darstellung eben dieser fremden Kultur.“ Fischer, Hans, „Zur Theorie der Feldforschung“, in: Schmied-Kowarzik, Wolfdieter, Stagl, Justin (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981, S. 63-77, dort S. 72. Vgl. dazu auch Erdheim, Mario, „Die Wissenschaften, das Unbewußte und das Irrationale. Vier Tendenzen im ethnologischen und psychiatrischen Denken“, in: Ders., *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt a. M. 21991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 654), S. 15-28, dort S. 25.

⁵² Brenner, „Die Erfahrung der Fremde“, S. 27.

Eine ausreichende Schreibfähigkeit ist Grundvoraussetzung für die Aufzeichnung ethnographischer Daten; eine angemessene Lesefähigkeit erlaubt die Auseinandersetzung mit anderen zeitgenössischen Reiseberichten und führt nicht selten zu spezifischen Tendenzen in der eigenen Berichterstattung. So hat Léry beispielsweise die Vorwürfe, welche André Thevet in seinen *Singularitez* gegenüber den Calvinisten erhoben hatte, lesend zur Kenntnis genommen und dann seinen eigenen Bericht mit einer deutlichen anti-katholischen Tendenz versehen. Die Bildung des jeweiligen Autors schlägt sich insbesondere auch in der Darstellung des Fremden nieder. So ist es etwa charakteristisch für die Berichterstattung Louis-Antoine de Bougainvilles, daß er viele Begebenheiten seines Tahiti-Aufenthaltes mit der griechisch-römischen Mythologie vergleichend wiedergibt, da er eine klassische Bildung erfahren hatte und die Werke antiker Autoren gut kannte. Dieses Wissen war Grundlage für seine Tendenz zur Antikisierung bei der Beschreibung von Verhaltensweisen, Sitten und Aussehen der Tahitianer.

Schließlich bedingt der *Charakter* des jeweiligen Reisenden in hohem Maße die Ausgestaltung seines Berichts über die fremde Welt. Eigenschaften wie Neugier gegenüber unbekanntem Kulturen sowie die Begeisterungsfähigkeit für bestimmte Merkmale der Lebensführung von deren Mitgliedern bilden die Grundlage für die Bereitschaft, sich dem Fremden zu öffnen und es letztlich auch zu akzeptieren. So gestattete die Faszination, welche das Fremde auf den Hugenotten Léry ausübte, diesem eine erstaunliche Toleranz gegenüber der Tupi-Gesellschaft. Es gelang ihm teilweise – aufgrund seiner Begeisterung für die Tupinamba – die eigenen Wertvorstellungen auszublenden und negative Werturteile verstummen zu lassen, wo er eigentlich wegen seiner geistigen Prägung als strenggläubiger Calvinist scharfe Kritik hätte üben müssen. Näheres dazu in den Kapiteln, die dem Reisebericht Jean de Lérays gewidmet sind (vgl. Kap. 3.1).⁵³

2.2.1.2 *Mentalitätsgeschichte und kulturelle Denkmuster*

Jedes Individuum wird durch die Bindung an seine eigene Kultur geprägt. Verhaltensweisen, Normen, geistige Einstellungen, Wahrnehmungsmöglichkeiten sowie Verstehensvoraussetzungen des Einzelnen sind Ergebnis seiner Herkunftskultur und markieren die Bedingtheit des eigenen Standpunktes. Peter Brenner spricht von „mentalitätsgeschichtlichen Dispositionen, die in die Wahrnehmung und

⁵³ In diesem Zusammenhang verweist auch Anne Simon darauf, daß „verschiedene Augen verschiedene Gesichtspunkte der gleichen Erlebnisse vermitteln können“: Ihre Untersuchung der beiden von den Nürnberger Patriziern Hans Tucher und Sebald Rieter über deren Reise ins Heilige Land (1479/1480) verfaßten Berichte gelangt zu folgender Feststellung: „Trotz aller Ähnlichkeit sind die Werke zögernd, aber unleugbar durch die Persönlichkeit ihres jeweiligen Autors geformt. Man könnte behaupten, daß Rieter traditionsgebundener ist, Tucher dagegen weltoffener, begieriger zu wissen, wie die fremde Umgebung funktioniert [...]“. Simon, Anne, „Mit verschiedenen Augen: ein Vergleich zweier spätmittelalterlicher Pilgerberichte“, in: Fuchs, Anne, Harden, Theo (Hrsg.), *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*. Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur, University College Dublin vom 10.-12. März 1994, Heidelberg 1995 (Neue Bremer Beiträge 8), S. 266-287, dort S. 281.

Beschreibung von erfahrener fremder Wirklichkeit eingehen⁵⁴, Herbert Grabes unterstreicht, daß „Reiseberichte ebensowohl Zeugnisse epochenspezifischer, nationaler, schichtenspezifischer und auch individueller Beurteilungsnormen der realiter oder fiktional Reisenden bzw. der Autoren [sind]“⁵⁵, und auch Jürgen Osterhammel verweist darauf, daß „die europäischen Reisenden und Reisebeschreiber selbstverständlich bei ihren *Urteilen* im Wertehorizont ihrer Zivilisation, ihrer Zeit und ihrer Klasse befangen [blieben]“⁵⁶. Insgesamt ist also festzuhalten, daß Formen der Wahrnehmung sowie Konventionen und Strategien der Darstellung des Fremden kulturell, historisch, soziologisch und literarisch (gattungsgeschichtlich) determiniert sind.⁵⁷ So führte die starke Bindung der frühen europäischen Reisenden an eigene Normen, traditionelle Deutungsmuster und Wertkategorien nicht selten zu einer getrübbten, „verzerrten“ Wahrnehmung und Darstellung der beobachteten fremden Kulturen, bot Grundlage etwa für eine Idealisierung der Neuen Welt und war der Nährboden für Klischees bzw. Stereotypen (vgl. Kap. 2.2.4.1, „Barbar“, „Exote“, etc.).

Das Inventar kollektiver Normen der frühen Überseereisenden war insbesondere geprägt vom *Ethnozentrismus*, den Lothar Bredella als „Dogmatismus der eigenen Lebensform“⁵⁸ charakterisiert und Karl-Heinz Kohl folgendermaßen definiert:

Als *Ethnozentrismus* bezeichnet man die Tendenz, die eigenkulturellen Lebensformen, Normen, Wertorientierungen und religiösen Überzeugungen als die einzig wahren anzusehen. Ihre grundsätzliche Überlegenheit gegenüber denen aller anderen Kulturen steht außer Frage [...].⁵⁹

Kohl präzisiert an anderer Stelle: „Die ethnozentrische Grundhaltung dient so der ‚kollektiven Selbstabgrenzung‘ einer durch gemeinsame Sprache, Herkunft und wirtschaftliche Tätigkeit verbundenen Gruppe gegenüber anderen sozialen Gruppen.“⁶⁰ Diese ethnozentrische bzw. ethnozentristische Betrachtungsweise führte

⁵⁴ Brenner, Peter J., *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, Tübingen 1990 (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 2. Sonderheft), S. 29.

⁵⁵ Grabes, Herbert, „Die literarische Begegnung mit dem Fremden“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Begegnungen mit dem Fremden*, Gießen 1996, S. 38-58, dort S. 39.

⁵⁶ Osterhammel, „Distanzerfahrung“, S. 30.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 42. Dazu auch Hildebrandt, Hans-Jürgen, „Naturvölker und verwandte Konstrukte. Zur Überwindung des Ethnozentrismus in den Gesellschaftswissenschaften“, in: Ders. (Hrsg.), *Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Ethnologisch-soziologische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Theoriebildung*, Mammendorf/ Obb. 1996, S. 1-36, dort S. 21. Hildebrandt verweist hier auf die „sozio-historischen und kulturellen (materiellen und ideellen) Grundlagen des eigenen Denkens“. Siehe schließlich auch Wenzel, Horst, „Reisebeschreibung und Selbsterfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung deutscher Entdeckerberichte aus der Neuen Welt“, in: Spiewok, Wolfgang (Hrsg.), *Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung*, Greifswald 1986 (Deutsche Literatur des Mittelalters 3), S. 248-260, dort S. 250: „Jede Reisebeschreibung interpretiert die Welt nach Maßgabe der kollektiv gesicherten Wahrnehmungsmöglichkeiten [...]“.

⁵⁸ Bredella, Lothar, „Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?“, in: Ders., Christ, Herbert (Hrsg.), *Zugänge zum Fremden*, Gießen 1993 (Gießener Diskurse 10), S. 11-36, dort S. 33.

⁵⁹ Kohl, Karl-Heinz, *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München 2000, S. 30.

⁶⁰ Ders., *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M. u.a. 1987, S. 124.

bei den Reisenden des 16. bis 18. Jahrhunderts zu einer Wahrnehmung und Darstellung fremder Völker auf der Grundlage von Normen und Deutungsschemata der europäischen Herkunftskultur. Nicht selten ging damit die Verachtung des Fremden, zumindest aber der Glaube an die eigene Überlegenheit, einher. Dieser Tatbestand, ergänzt um ein verbreitetes Desinteresse an den Eingeborenenvölkern insgesamt, machten ein Erfassen der spezifischen Funktionsmechanismen der Fremdkulturen oft nahezu unmöglich; Marília dos Santos Lopes spricht in diesem Zusammenhang von der „Unfähigkeit der Europäer, das Fremde als solches zu erkennen und anzunehmen“⁶¹. Der Ethnozentrismus bleibt bis zur Aufklärung zentrales Merkmal der europäischen Reiseliteratur.⁶² Es ist jedoch insgesamt zu bedenken, daß der Ethnozentrismus prinzipiell *unvermeidlich* ist. Er gilt als Problem auch für uns heutige Leser, Forscher und Reisende und kann nur reflektiert bzw. bewußt-kontrolliert „entschärft“ werden.

Vom Ethnozentrismus unbedingt abzugrenzen ist diejenige Grundhaltung, welche in der Ethnologie mit dem Begriff *Eurozentrismus* beschrieben wird. Dazu nochmals Kohl:

[Der Eurozentrismus] ist nicht mehr der Ausdruck der Identität einer geschlossenen sozialen Gruppe, sondern vielmehr Ausdruck eines kulturellen Einheitsbewußtseins, in dem die sprachlichen, wirtschaftlichen, religiösen oder konfessionellen Besonderheiten der einzelnen europäischen Völker aufgehoben erscheinen.⁶³

Integraler Bestandteil dieses Konzeptes ist das Christentum: Als wichtige Grundlage des Eurozentrismus formuliert Kohl dementsprechend „die nicht mehr an eine bestimmte Kultur gebundene, sondern die einzelnen Kulturen gewissermaßen transzendierende christliche Religion mit ihrem Missionsgebot.“⁶⁴

Abschließend noch ein Blick auf die zentrale Bedeutung, welche die Religionszugehörigkeit vor allem des frühneuzeitlichen Reisenden für dessen Wahrnehmungsfähigkeit und Berichterstattung über das Fremde hatte. Die Prägung durch das christliche Weltbild zog häufig eine vorschnelle Verurteilung der „heidnischen“ Eingeborenengesellschaften nach sich, waren diese doch – in den Augen derjenigen Reisenden, welche sich nicht gewillt bzw. in der Lage dazu zeigten, den Strukturmerkmalen der Fremdkultur nachhaltig auf den Grund zu gehen – ohne Religion. Dieses Phänomen, also die Bewertung kulturspezifischer Merkmale vom

⁶¹ dos Santos Lopes, Marília, *Fremdwahrnehmung und Selbsteinschätzung. Frühneuzeitliche Reiseberichte aus dem südlichen Atlantikraum im Vergleich*, Bamberg 1995 (Kleine Beiträge zur Überseegeschichte 28), S. 15.

⁶² „Dieser Ethnozentrismus ist in der europäischen Reiseliteratur bis zur Zeit der Aufklärung völlig selbstverständlich und bleibt auch danach dominierend, selbst wenn sich eine Reihe von Autoren um Respekt vor fremden Kulturen bemühen.“ Grabes, „Die literarische Begegnung mit dem Fremden“, S. 39.

⁶³ Kohl, *Abwehr und Verlangen*, S. 125.

⁶⁴ Ders., *Ethnologie*, S. 32.

christlichen Standpunkt aus, wird im folgendenen als *Christozentrismus*⁶⁵ bezeichnet: Die christozentristische Wahrnehmungs- und Beurteilungsperspektive ist demnach ein zentraler Bestandteil eurozentristisch bedingter Berichterstattung; Christozentrismus kann also als wichtige *Subkategorie* des Komplexes Eurozentristismus bezeichnet werden. Wie bereits angedeutet, speiste sich der Christozentrismus der frühen Reisenden aus der Absolutsetzung der christlichen Glaubenslehre, leistete einer intoleranten⁶⁶, „gebrochenen“ Wahrnehmung des Fremden Vorschub und führte schließlich zu einer Abwertung insbesondere fremdkultureller Glaubensinhalte und Kultpraktiken. Diese für ein intensiveres Verstehen von überseeischen Völkern so hinderliche religiöse Intoleranz war jedoch in einigen Fällen, die später noch näher zu erörtern sein werden, weniger stark ausgeprägt. Jean de Léry etwa beurteilte die „Wilden“ in Religionsfragen zwar gemäß seinem protestantisch-kalvinistischen Selbstverständnis negativ, instrumentalisierte sein Bild der Tupi-Gesellschaft aber dennoch zum Zwecke nicht nur anti-katholischer, sondern insgesamt anti-französischer Kritik. So beklagte er, daß die Tupinamba nicht am Heil des christlichen Glaubens teilhätten, gestand ihnen aber in einigen Bereichen des religiösen Lebens Vorbildcharakter auch für die Europäer zu. Insgesamt wurde Léry durch seine religiösen Vorurteile gegenüber den Tupinamba nur zum Teil daran gehindert, Interesse und Begeisterung für deren Kultur und ein eingehenderes Verständnis derselben zu entwickeln.

2.2.1.3 *Interessen und Intentionen der Autoren von Reiseberichten*

Die Reisenden, welche im 16., 17. und 18. Jahrhundert in die Neue Welt aufbrachen, stellten ihre Berichterstattung über die von ihnen beobachteten Kulturen häufig in den Dienst einer Kritik an der eigenen Gesellschaft oder Kultur. Demnach wurde der Inhalt dieser Reisetexte in hohem Maße von den ihnen zugeordneten Intentionen der Reiseberichter Autoren bestimmt. Zu nennen sind hier etwa „die aufklärerische Intention, durch Reiseliteratur gesellschaftliche Zustände kritisch zu beleuchten“⁶⁷ oder die schon bei Jean de Léry thematisierte Kritik am Heimatland Frankreich sowie am Katholizismus, welche eine tendenzielle Aufwertung der Eingeborenenkultur nach sich zog. Verfolgungen und Diskriminierungen, die der Calvinist insbesondere während der französischen Religionskriege von Seiten

⁶⁵ Der Terminus „Christozentrismus“ bzw. „christozentristisch“ wird in diesem Sinne u.a. auch von Urs Bitterli verwendet. Vgl. dazu Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 120.

⁶⁶ Man darf jedoch nicht vergessen, daß insbesondere für die Zeitgenossen im 16. und 17. Jahrhundert Gott bzw. die christliche Religion eine „natürliche“ Selbstverständlichkeit war. Der Begriff „Intoleranz“ ist hier deshalb mit einer gewissen Vorsicht zu verwenden.

⁶⁷ Bleicher, Thomas, „Einleitung: Literarisches Reisen als literaturwissenschaftliches Ziel“, in: *Komparatistische Hefte 3: Reiseliteratur*, Bayreuth 1981, S. 3-10, dort S. 6. So charakterisiert Dietrich Krusche auch die Aufzeichnungen z.B. Bougainvilles als „Demonstrationsmaterial“, welches „in einer kritischen Bestandsaufnahme europäischer Sozialstrukturen eingesetzt werden [konnte].“ Krusche, Dietrich, „Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte“, in: Ders., Wierlacher, Alois (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990, S. 143-174, dort S. 156.

seiner Landsleute ertragen mußte, initiierten eine Idealisierung des „Wilden“-Bildes, die weg von den ursprünglichen Erfahrungsinhalten zu einer stark zweckgebundenen Nutzbarmachung dieses Porträts der Eingeborenenkultur im Sinne einer Gesellschaftskritik führte. Léry instrumentalisierte bzw. *funktionalisierte* sein Bild der Tupi-Gesellschaft demnach zum Zwecke nicht nur anti-katholischer, sondern insgesamt anti-französischer Kritik. Es zeigt sich, daß die Motive des jeweiligen Autors die Ausgestaltung seines Textes allgemein in hohem Maße prägen.

Von der Intention des Reisetextes bzw. des Autors ist die Intention der Reise an sich oftmals nur schwer zu trennen. Der Zweck des Unternehmens bestimmt ebenfalls die Gestaltung der späteren Berichterstattung, determiniert aber auch die ursprüngliche Beobachtung bzw. Betrachtungsweise der Reiseberichtautoren.⁶⁸ Es scheint deshalb nicht verwunderlich, daß etwa die Wahrnehmung der Geistlichen, die nach Übersee aufbrachen, um die dort lebenden Eingeborenenstämme zu missionieren, von vornherein von der Überzeugung geprägt war, daß diese Fremdkulturen unvollkommen und verurteilenswert seien, da sie nicht am christlichen Glauben teilhätten.⁶⁹

Als Konsequenz aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Zweck der Reise sowie die Motive des schreibenden Reisenden eine Verzerrung fremdkultureller Wirklichkeiten – häufig in Form einer Idealisierung des Fremden, welches bestimmten Elementen der europäischen Kultur als positive Antithese gegenübergestellt wird bzw. wurde⁷⁰ – bewirken können; Uwe Sandfuchs charakterisiert den „Fremden“ in diesem Zusammenhang überspitzt als „interessengeleitete Erfindung“.⁷¹ Die Interessen und Intentionen des Reiseberichtautors stecken – ebenso wie etwa die kulturellen Denkmuster der jeweiligen Epoche (vgl. Kap. 2.2.1.2) – die Grenzen der Wahrnehmung und späteren Darstellung des Fremden ab.⁷²

⁶⁸ Vgl. Simon, Anne, „Wo Einhörner wandern: Die Wahrnehmung der Fremde in Reiseberichten über das Heilige Land und Südamerika“, in: Bhatti, Anil, Turk, Horst (Hrsg.), *Reisen, Entdecken, Utopien. Untersuchungen zum Alteritätsdiskurs im Kontext von Kolonialismus und Kulturkritik*, Bern u.a. 1998 (Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongreßberichte 48), S. 9-40.

⁶⁹ Allerdings wurden die fremden Völker von den Missionaren auch gelobt, weil sie Ansätze zur Bekehrung erkennen ließen.

⁷⁰ Vgl. dazu auch Kap. 2.2.4.1 dieser Arbeit zum Mythos vom „Guten Wilden“.

⁷¹ Sandfuchs, Uwe, „Zum Antagonismus von Kolonisation und Aufklärung sowie einigen Folgen für den Fremden als Gegenstand der Wissenschaft“, in: Lüth, Christoph, Keck, Rudolf W., Wiersing, Erhard (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Aekulturation in bildungshistorischer Sicht*, Köln u.a. 1997 (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), S. 15-29, dort S. 18.

⁷² „In der Tat arbeiten die europäischen Reiseberichte an einem Bild der fremden Völker, dessen Basis stets die eigenen Absichten und Perspektiven bleiben. Diese Absichten und Betrachtungsweisen stellen die geistigen und perzeptiven Grenzen dar, in denen sich das Bild der Fremden überhaupt nur entwickeln kann.“ dos Santos Lopes, *Fremdwahrnehmung und Selbsteinschätzung*, S. 16. Dazu auch Michel Senellart: „Les intérêts, les préjugés et les projections mentales des Européens prennent ainsi le pas sur l'observation et sur l'analyse.“ Senellart, Michel, „L'effet américain dans la pensée politique européenne du XVI^e siècle“, in: Gomez-Muller, Alfredo (Hrsg.), *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la „découverte“ de l'Amérique*, Paris 1993, S. 65-106, dort S. 102.

2.2.1.4 *Erwartungen, Wünsche und Projektionen*

If the influence of Europe forever changed the Americas and Africa and Asia, their influence also began to change Europe. To discover a place beyond the oceans or the mountains, where there was peace and joy and heaven on earth, made the new discoveries as much dreams as exploitations. The wish to find a terrestrial paradise was an inspiration behind the pens of explorers and the theories of philosophers and poets. [...] America, because it was a New World containing primitive people, served as the point of contrast for European vices and virtues.⁷³

Es ist eine Grundaussage der Wahrnehmungspsychologie, daß der Mensch in seinem Kopf nicht die Wirklichkeit abbildet, sondern diese auf der Basis eigener Erfahrungen und insbesondere auch *Erwartungen* konstruiert.⁷⁴ Das obige Zitat verdeutlicht, in welchem hohem Maße die frühen Reisenden hinsichtlich der in Übersee vermuteten Völkerschaften von ihrer Phantasie sowie ihrem Wunschdenken geleitet wurden. Frauke Gewecke verweist darauf, daß die Sehnsucht vieler Abenteurer und Missionare nach einem glückseligen, friedvollen Dasein die Überzeugung nährte, jenseits des Ozeans das verlorenglaubte Irdische Paradies wiederzufinden. Gewecke erklärt weiterhin, daß diese Überzeugungen und Wünsche für die Reisenden eine wichtige Orientierungshilfe boten, erleichterten sie doch – zumindest vordergründig – die Einordnung, Bewertung und Beschreibung der bisher unbekannteren, neuen Welt.⁷⁵

Eng verbunden mit den angesprochenen Erwartungen und gleichzeitig deren ureigene Konsequenz waren die Projektionen, zu deren Inhalt die europäischen Reisenden die Neue Welt und ihre Bewohner machten. Dies geschah insbesondere aus dem bewußten oder unbewußten Bedürfnis heraus, Kritik an Mißständen im Heimatland zu üben:

Though a pagan and though in fact often exploited by the European invader, the Indian was clothed with all the attributes which man had supposedly possessed in Paradise before the Fall: natural goodness, innocence, and physical beauty, freedom from the wickedness and suffering of ‘civilization’. [...] The European’s images of non-European man are not primarily of all descriptions of real people, but rather projections of his own nostalgia and feeling of inadequacy.⁷⁶

⁷³ Sinclair, Andrew, *The savage. A history of misunderstanding*, London 1977, S. 64 und S. 72.

⁷⁴ Vgl. <http://www.personalbeurteilung.de/wirtschaft/beurt2.htm> (zur Psychologie der Personalbeurteilung) (19.11.2005)

⁷⁵ Vgl. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 72ff.

⁷⁶ Baudet, Henri, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1988, S. XII und S. XIII.

Auch das Konstrukt des „Guten Wilden“, von dem weiter unten noch die Rede sein wird (vgl. Kap. 2.2.4.1), besteht aus einem Bündel von positiven Merkmalen, welche ihm die europäischen Reisenden aufgrund einer Kritik an der eigenen Kultur zugeschrieben hatten; die in Reiseberichten tradierten Bilder der Eingeborenen sind demnach häufig Projektionen, welche aus der Unzufriedenheit des Reisenden resultierten.

Urs Bitterli verweist auf die Folgen dieser Ideal- und Wunschvorstellungen: „[...] diese wohlwollenden Beurteilungen führten [...] in der Regel zu keinem geschärfteren Verständnis der Eingeborenengesellschaft; sie blieben oft bloße Reflexe typisch europäischer Befangenheit, Projektionen einer Kritik an der eigenen Kultur.“⁷⁷ Derlei subjektive Projektionen, die einer „Exotisierung“ des Fremden gleichkommen, zeigen demnach oft nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit⁷⁸ und sind einer adäquaten Darstellung des Fremden abträglich.

2.2.1.5 *Der zeitgenössische Erwartungshorizont*

Reiseberichte wurden ab dem 16. Jahrhundert immer häufiger produziert und rezipiert; sie erfreuten sich bis ins 18. Jahrhundert hinein einer besonders großen Beliebtheit.⁷⁹ In Frankreich kam es vor allem ab etwa 1660 zu einer steil ansteigenden Produktion von Reiseliteratur. Hans-Günter Funke führt dazu aus:

[...] das Ende der Religionskriege und der politische Aufstieg Frankreichs zur Vormacht des europäischen Kontinents, seine Kolonialgründungen in Kanada und auf den Antillen, die Erfolge seiner Missionare vor allem in Nordamerika und Ostasien wie die sie begleitende Missions- und Kolonialpropaganda, schließlich die zunehmende Bedeutung seines Überseehandels, der Aufbau der Marine und die Gründung von Handelsgesellschaften durch Colbert, schufen im 17. Jahrhundert günstigere Bedingungen für die französischen Reisenden, weckten das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit und bewirkten damit ein weiteres Anschwellen der Reiseliteratur.⁸⁰

Für den Zeitraum von 1660 bis 1690 nennt Funke einen Anstieg des Gesamtvolumens der existierenden älteren und neueren Reiseberichte über außereuropäische Länder von

⁷⁷ Bitterli, Urs, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976, S. 179.

⁷⁸ Angela Enders spricht in diesem Zusammenhang von einer „Partikularisierung der Wirklichkeit, die häufig in der Gestalt des Exotismus auftritt“. Enders, Angela, *Die Legende von der ‚Neuen Welt‘. Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993 (Mimesis 21), S. 150.

⁷⁹ „Erst seit dem frühen 16. Jahrhundert, als die gedruckten Reisesammlungen aufkamen, wurden diese Texte von einer lesenden Öffentlichkeit als Reiseberichte jeweils namentlich bekannter Reisender rezipiert.“ Harbsmeier, *Wilde Völkerkunde*, S. 43. Siehe dazu auch Stagl, Justin, *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550-1800*, Chur/ CH 1995 (Studies in Anthropology and History 13), S. 209: „Travel literature reached the height of its influence on Western culture in the period from the sixteenth to the eighteenth century, with its largest ever share of the book market.“

⁸⁰ Funke, *Studien zur Reisentopie der Frühaufklärung*, S. 70f.

450 auf 800 Werke.⁸¹ Diese umfangreiche Produktion von Reiseliteratur impliziert eine große Verbreitung derselben innerhalb der zeitgenössischen Leserschaft.⁸²

Es gab verschiedene Gruppen von Rezipienten, die zum Teil ganz unterschiedlichen Nutzen aus der Lektüre von Reiseberichten zogen und natürlich auch mit unterschiedlichen Erwartungen an diese Texte herantraten. Zur Leserschaft gehörten zum einen die Geographen sowie die Verfasser von Sachwörterbüchern zur Geographie.⁸³ Wissenschaftliches bzw. literarisches Interesse an den Reiseberichten hatten weiterhin die „gens de lettres“, zu denen Funke Schriftsteller, Naturwissenschaftler sowie Gelehrte zählt: „Die Reiseberichte hatten für sie den Wert einer Quelle, aus der sie literarische Motive, fachspezifische Informationen, Beispiele und Belege für philosophische Spekulationen und Vergleiche schöpfen konnten.“⁸⁴ Außerdem führten vor allem wirtschaftliche Zielsetzungen zu einer vermehrten Lektüre von Reiseberichten unter Kaufleuten, Händlern und Entdeckern.⁸⁵ Das zeitgenössische Lesepublikum konzentrierte sich in Paris (Auflagenhöhen der Reiseberichte: 2000 bis 3000 Exemplare) und in geringerem Maß auch in den Provinzhauptstädten; es umfaßte fast ausschließlich die reichen, gebildeten oberen Gesellschaftsschichten.⁸⁶ Zu diesen gehörte zum einen die höfische Umgebung, also vor allem der Adel, zum anderen das Großbürgertum, nicht zu vergessen die weiblichen Leser.⁸⁷ Dieses mondäne Lesepublikum erhoffte sich durch die Lektüre von Reiseberichten in erster Linie Zerstreuung, also spannende Unterhaltung, und strebte – allerdings oft erst an zweiter Stelle – nach Belehrung und Bildung, nach nützlichen Informationen.⁸⁸ Dazu nochmals Funke: „Das Ungeübte, den Europäern Fremdartige der exotischen Länder und Völker wie die Peripetien [...] der ‚voyages au long cours‘ werden der intellektuellen Neugier wie dem Unterhaltungsbedürfnis des Lesers besonders entsprochen haben.“⁸⁹

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, daß die Darstellung des Fremden in den „relations de voyages“ in einem nicht zu unterschätzenden Maß durch die an sie gerichteten Erwartungen des zeitgenössischen Lesepublikums beeinflußt wurde. Es ist festzuhalten, daß häufig „die Lesererwartungen bereits in den Schreibakt

⁸¹ Vgl. Funke, *Studien zur Reisentopie der Frühaufklärung*, S. 71.

⁸² Vgl. ebd., S. 74. Funke schreibt weiterhin, daß die Reiseberichte in Frankreich um 1660 „ihre Anerkennung als literarische Mode gefunden“ haben. Ebd., S. 77.

⁸³ Vgl. ebd., S. 75.

⁸⁴ Ebd., S. 85.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 87f.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 89.

⁸⁷ Eine nähere Differenzierung dieser Leserschichten („la Cour et la Ville“) sowie eine ausführliche Charakterisierung des sie vereinigenden Bildungsideals des „honnête homme“ findet sich bei Funke. Ebd., S. 77ff. Die Rezeption von Reiseberichten war ein sehr wichtiger Bestandteil dieses neuen, modernistisch angelegten Bildungsideals und wurde insbesondere durch die beliebten Missionsberichte der Jesuiten aus Kanada vorangetrieben.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 80.

⁸⁹ Ebd., S. 96.

ein[gingen]⁹⁰, indem vorgefertigte Konzepte und Vorstellungen des Publikums über die Neue Welt befriedigt wurden. Das Interesse der daheimgebliebenen Europäer am Fremden war also sehr groß, schien aber nicht immer durch eine objektive Wirklichkeitsdarstellung allein bedient werden zu können.⁹¹ Justin Stagl beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

This boundless desire of the public to enter vicariously into other regions of the world was no doubt a symptom of the mentality which called forth the West to world domination. This public was, however, rather indiscriminate in its reading habits. *It approached travel literature with a mixture of genuine interest, a need for entertainment, and special reserve, but without looking too intently for a factual basis to the information given* [Hervorhebung T.H.]. Indeed, its expectations were sometimes better served when facts were mingled with fantasy [...].⁹²

Diese Passage, die ohne Zweifel sehr allgemein formuliert ist, verweist dennoch auf ein wichtiges Phänomen: Die zeitgenössische Leserschaft schien – zumindest teilweise – von dem Verlangen erfüllt gewesen zu sein, mittels der Lektüre von Reiseberichten die Lust auf abenteuerliche Begebenheiten in fernen Ländern zu stillen und eine Flucht aus der eigenen Lebenswelt zu versuchen.⁹³

Es ist zu ergänzen, daß nicht nur das Publikum selbst Druck auf die Gestaltung der Reiseberichte ausüben konnte, sondern insbesondere auch die Initiatoren bzw. Finanziere der betreffenden Expeditionen. So waren etwa die nach Übersee reisenden Missionare nicht selten dazu gezwungen, die Eingeborenenkulturen möglichst positiv, nämlich christianisierungsfähig und -willig, darzustellen, um von den Spendern weiterhin Geld für zukünftige Missionsfahrten zu erhalten.

Abschließend zeigt das Beispiel des Christoph Kolumbus, daß auch dieser zwecks weiterer finanzieller Förderung über seine Reisen detailliert Bericht erstatten mußte und sich auch – das trifft auf zahlreiche Reisende des 16. bis 18. Jahrhunderts zu – gegenüber gewissen Darstellungskategorien verpflichtet sah, um den Daheimgebliebenen das Fremde überhaupt verständlich machen zu können.

⁹⁰ Fuchs/ Berg, „Phänomenologie der Differenz“, S. 90. Dazu auch Kamp, Barbara, *Von der Erfahrung zum Text. Aneignung und Vermittlung fremder Wirklichkeit am Beispiel der französischen Afrikareisenden Louis-Gustave Binger und Parfait-Louis Monteil und ihrer Reiseberichte*, München 1994 (Rites de Passage 8), S. 11: „Ein Reiseschriftsteller hat für das Gelingen seines Vermittlungswunsches den zeitgenössischen Erwartungshorizont zu berücksichtigen.“

⁹¹ Vgl. Krusche, „Nirgendwo und anderswo“, S. 148.

⁹² Stagl, *A History of Curiosity*, S. 209. Auch Funke nennt in diesem Zusammenhang „die auf Zerstreuung gerichtete Einstellung des mondänen Publikums, für das der Unterhaltungswert der Reiseliteratur zuweilen vor deren informativem Nutzen rangiert haben dürfte“. Funke, *Studien zur Reisetopie der Frühauflklärung*, S. 80.

⁹³ Luigi Monga beschreibt diesen Vorgang als „lire pour s'évader“. Monga, Luigi, „Réalisme et fiction dans l'écriture de voyage à la Renaissance“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 47-57, dort S. 50.

Zu diesen Kategorien gehörten z.B. die Vorstellung von Fabelwesen, Ungeheuern und Kannibalen, die gemäß der zeitgenössischen Überzeugung in den entfernten Winkeln der Erde zu finden waren. Hartmut Kokott schildert die Bedingungen des Kolumbus'schen Schreibens wie folgt:

Kolumbus, der Zeit seines Lebens glaubt, daß er die östlichen Gebiete Chinas erreicht habe, ist – um zu weiteren Fahrten überhaupt ermächtigt zu werden – gezwungen, über seine Funde Rechenschaft abzulegen. Zur Beschreibung und zum Verständnis des Neuen stehen ihm aber nur die traditionellen Kategorien und das überkommene Wissen über die Welt zur Verfügung. Nur darauf kann er zurückgreifen, mehr noch, er muß darauf zurückgreifen, will er von den Daheimgebliebenen überhaupt verstanden und weiter unterstützt werden. So kommen in seinen Reisebeschreibungen („Kolumbusbrief“ und „Bordbuch“) traditionelle Bewohner der Ränder der Erde vor, wo er ja angelangt zu sein glaubt. Es ist von den Amazonen bzw. Frauen- und Männerinseln die Rede, von hundsköpfigen Menschenfressern, und immer wieder von sagenhaften Goldvorkommen. Alles das hat Kolumbus aber nicht gesehen; wie wir heute wissen, gibt es solche Phänomene auch gar nicht auf der Erde. Für damals jedoch gehörten solche Dinge zur Welt und damit auch in einen Reisebericht.⁹⁴

Es zeigt sich insgesamt, daß die Erwartungen des zeitgenössischen Lesepublikums nicht selten eine verzerrte Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Reiseberichten förderten. Die Authentizitätsbestrebungen der Autoren wurden in diesen Fällen von der Sorge um einen zufriedenstellenden Absatz relativiert.⁹⁵

2.2.2 Voraussetzungen für eine adäquate Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen

2.2.2.1 Die „teilnehmende Beobachtung“

Das Konzept der „teilnehmenden Beobachtung“ gilt bis heute als *die* zentrale Methode in der Ethnologie.⁹⁶ Begründer dieser „Verfahrensweise zur Dokumentation und Analyse fremder Kulturen“⁹⁷ ist der in Krakau geborene britische Na-

⁹⁴ Kokott, „Reise und Bericht“, S. 6.

⁹⁵ Dazu Annerose Menninger in einem Vortrag auf einer Tagung des Fördervereins Forschungsstiftung für vergleichende Überseegegeschichte (Universität Zürich, 29. bis 30. November 1996, Thema: „Reiseberichte aus Übersee: Indianer, Inder, Insulaner“): „Literarische Absatzmotive besaßen [...] größeres Gewicht als die Verpflichtung auf ein erstrangiges völkerkundliches Berichterstatterethos.“ Einschränkend muß aber darauf hingewiesen werden, daß es ein solches Ethos völkerkundlicher Berichterstattung – wenn überhaupt – erst ab dem 20. Jahrhundert gab. <http://www.unicom.unizh.ch/journal/archiv/1-97/reiseberichte.html> (01.07.2005)

⁹⁶ Vgl. Spittler, Gerd, „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 126 (1), 2001, S. 1-25, dort S. 1.

⁹⁷ Scipel, Jerg, „Bronislaw Kaspar Malinowski“, in: Fest, Christian F., Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001 (Kröners Taschenausgabe 380), S. 278-283, dort S. 281.

turwissenschaftler und Ethnologe Bronislaw Malinowski (1884-1942).⁹⁸ Die teilnehmende Beobachtung gestaltet sich in Form einer längeren Feldforschung, im Rahmen derer der Wissenschaftler am Alltagsleben der betreffenden fremden Ethnie teilnimmt, ihre Sprache erlernt und sich dadurch Zugang zu ihren Vorstellungen, Denkstrukturen sowie Symbolsystemen verschafft.⁹⁹ Dieser Aufenthalt „im Feld“ soll dem Forscher die Möglichkeit geben, eine umfassende ethnographische Datenerhebung über die jeweilige Gesellschaft durchzuführen und eine spätere Systematisierung dieser Dokumentation vorzubereiten. Malinowski betont allerdings, daß die reine Außenbeobachtung für ein tatsächliches Verstehen fremder Völker nicht ausreiche, sondern um eine intensive und möglichst vorurteilsfreie *Teilnahme* des Ethnologen am täglichen Leben der Eingeborenen ergänzt werden müsse. Grundlage hierfür sei eine – zumindest zeitweise – Lösung des Forschers von seiner eigenen Kultur. Nur dadurch werde dieser befähigt, „den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine Sicht seiner Welt* vor Augen zu führen“¹⁰⁰. Der Ethnologe Josef Franz Thiel verweist in diesem Zusammenhang auch auf die funktionalistische Prägung des Malinowskischen Ansatzes, dessen Ziel eine „ganzheitliche Erforschung der Kultur wie der Sozialstruktur eines Volkes“ sei: „Jedes Kulturelement wie jede soziale Institution erhält ihren Sinn erst in bezug auf das Ganze. Es ist also nötig, die Funktion eines jeden Elementes in der Gesamtheit zu erfassen, um den Sinn des Ganzen zu verstehen.“¹⁰¹

Das Konzept der teilnehmenden Beobachtung umfaßt nicht nur die Beobachtung der betreffenden Ethnie und intensive Gespräche des Reisenden mit deren Mitgliedern, sondern auch – und erst das macht sie zu einer „dichten“ Teilnahme (vgl. Anmerkung 96) – das *Erleben* unter Einbeziehung sämtlicher Sinne, also Sehen, Hören, Riechen und Tasten:

Die Nähe, die daraus resultiert, dass man an der Lebensweise der anderen zumindest ansatzweise teilhat, ermöglicht eine komplexe Erfassung von Situationen. Zu diesem *Erleben* gehören alle Sinne. Nicht nur das Sehen und Hören, sondern auch das körperliche und seelische Fühlen.¹⁰²

Zum seelischen Erleben des Forschers gehören „emotionale Bezogenheit“¹⁰³ und die Fähigkeit, *Empathie* gegenüber Denkstrukturen sowie Verhaltensweisen der ihm ursprünglich fremden Gesellschaft aufzubauen. Emotionale Bezogenheit

⁹⁸ Vgl. Kohl, *Ethnologie*, S. 109.

⁹⁹ Vgl. Seipel, „Malinowski“, S. 282.

¹⁰⁰ Malinowski, Bronislaw, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt a. M. 1979, S. 49.

¹⁰¹ Thiel, Josef Franz, *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung*, Berlin 51992 (Collectanea Instituti Anthropos 16), S. 22.

¹⁰² Spittler, „Teilnehmende Beobachtung“, S. 19.

¹⁰³ Fischer, Hans, „Feldforschung“, in: Ders. (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin 21988, S. 61-80, dort S. 63.

sowie Empathie erleichtern es dem Reisenden bzw. Ethnologen, soziale Nähe zur Eingeborenengesellschaft herzustellen und Verständnis für kulturelle Merkmale der Fremdkultur wachsen zu lassen.¹⁰⁴ Neben der Empathiefähigkeit sind *Neugier* und *Erstaunen* gegenüber dem Fremden wesentliche Voraussetzungen für das Verstehen indigener Kulturen. Neugierde angesichts der Funktionsmechanismen fremder Gesellschaften schafft die Grundlage dafür, eigenkulturelle Wertkategorien und Reiseintentionen (z.B. Mission der Eingeborenen) zumindest zeitweise auszublenden und wirkliches Interesse an der fremden Kultur und an deren adäquater Darstellung zu entwickeln.¹⁰⁵ Jean de Léry beispielsweise wurde insbesondere durch seine lebhaftige Neugier auf die Lebensführung der Tupinamba immer wieder dazu motiviert, den Intentionen für verschiedene Verhaltensschemata dieser Indianer nachzugehen. Konsequenz der genannten Neugier war die Fähigkeit, zuweilen über das Fremde zu erstaunen. Im Moment dieses Erstaunens traten aus der Heimat mitgebrachte Categoriesysteme, Vorurteile sowie Vergleiche in den Hintergrund, und der Reisende, hier also Léry, sah sich der tatsächlichen Wirklichkeit gegenüber: „Das Erstaunen über das Fremde ist die Grundvoraussetzung für ein Verständnis fremder Kulturen jenseits starrer projektiver Verkennungen, denn was der Staunende entdeckt, ist die Unvergleichbarkeit der fremden Kultur.“¹⁰⁶

Für eine adäquate Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen ist die Durchdringung ihrer Denkweisen, Handlungsintentionen und Symbolsysteme unabdingbar.¹⁰⁷ So sollte der Forscher in der Lage sein, bestimmte Handlungsweisen und Praktiken der Eingeborenen nicht isoliert zu betrachten, sondern sie in ihren größeren kulturellen Kontext einzuordnen und erst dann zu bewerten.¹⁰⁸ Laut Claude Lévi-Strauss ist es unbedingt notwendig, „herauszufinden, in welchem System von Verhaltensweisen, Glaubensinhalten und Vorstellungen solche Praktiken möglich sind“¹⁰⁹. Zum Beispiel mußte die für den frühen europäischen Reisenden auf den ersten Blick zutiefst abschreckende Praxis des bei manchen indigenen Gesellschaften üblichen Kannibalismus zunächst fremdkulturell kontextualisiert werden: „Verstehen bedeutet hier [...], daß wir in Verhaltensweisen, die uns auf den ersten Blick barbarisch erscheinen, Intentionen entdecken, die die Handlung in einem anderen Licht erscheinen lassen.“¹¹⁰ So erkannte bereits Jean de Léry, daß der Verzehr von Menschenfleisch bei den Tupinamba rituell festge-

¹⁰⁴ „Das Verstehen entwickelt sich aus der Fähigkeit des Wissenschaftlers zur Empathie und realisiert sich nur in der unmittelbaren, alltäglichen Konfrontation mit dem anderen [...]“ Erdheim, „Die Wissenschaften, das Unbewußte und das Irrationale“, S. 25.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 49.

¹⁰⁶ Dietsche, *Das Erstaunen über das Fremde*, S. 7.

¹⁰⁷ Vgl. Geertz, Clifford, „Aus der Perspektive des Eingeborenen“. Zum Problem des ethnologischen Verstehens“, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, S. 289-309, dort S. 307f.

¹⁰⁸ Weitere Ausführungen zu diesem Aspekt in Kap. 2.2.2.2.

¹⁰⁹ Lévi-Strauss, Claude, „Primitive“ und „Zivilisierte“, Zürich 1972, S. 15.

¹¹⁰ Bredella, „Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?“, S. 31f.

legt war, also eine kulturelle Aktivität darstellte, die keineswegs aus „barbarischer“ Gier auf Menschenfleisch herrührte.¹¹¹ Auf diese Weise bewahrte Léry sich selbst davor, ein vorschnelles Urteil über das Kulturmerkmal „rituelle Anthropophagie“ zu fällen.

2.2.2.2 *Einsicht in die fremdkulturelle Bedingtheit von Denk- und Verhaltensweisen*

Die Handlungsweisen und Denkstrukturen fremder Gesellschaften sind nur aus den jeweils betreffenden Kulturen selbst heraus erklärbar. Diese Grundthese des *Kulturrelativismus* verweist darauf, daß jede Kultur ein in sich geschlossenes System mit spezifischen Regeln ist. Es gehorcht einer ihm ganz eigenen Ordnung bestimmter Formen der alltäglichen Lebensgestaltung. Jede Kultur stellt demzufolge „ein geschlossenes System von Gefühlseinstellungen, Denkformen, sozialen Verhaltensweisen und auch Wahrnehmungsformen der Wirklichkeit dar“¹¹². Daraus ist erstens der Grundsatz abzuleiten, daß alle kulturellen und sozialen Erscheinungen, die in einer bestimmten Ethnie festzustellen sind, in eben dieser Gesellschaft selbst kontextualisiert sind¹¹³ und nur mit den von ihr hervorgebrachten Begriffskategorien bezeichnet werden können sowie beurteilt werden dürfen.¹¹⁴ Zweitens ergibt sich die Feststellung, daß – da ja gesellschaftliche Normen und Werte kulturspezifisch sind und nur für diejenige Kultur Relevanz haben, aus der sie hervorgegangen sind – diese nicht auf andere Kulturen übertragen werden können: „Ein universales, gleichermaßen alle Kulturen übergreifendes Wert- und Normensystem aber gibt es nach Auffassung der Kulturrelativisten nicht.“¹¹⁵

Das Verstehen fremder Ethnien stellte die frühneuzeitlichen Reisenden vor eine schwierige Aufgabe, da sie lernen mußten, Eigenschaften und Handlungsweisen der ihnen unvertrauten Völker nicht mit den Kategorien ihrer Heimatkultur zu erfassen, sondern diese kulturellen Phänomene in deren eigenkulturellen Kontexten zu belassen. Nur so konnte und kann einer verzerrten, nicht angemessenen Wiedergabe fremdkultureller Realität vorgebeugt werden. Wie in Kapitel 2.2.2.1 bereits angesprochen wurde, gelang es etwa Jean de Léry, die bei den brasiliani-

¹¹¹ So charakterisiert Erwin Frank den „menschlichen“ Kannibalen folgendermaßen: „Er ißt Menschen aus hehrem Motiv. Er mag den Vater nicht der kühlen Erde oder den Würmern überlassen, versucht sich die Kraft des Häuptlings oder eines bewunderten Feindes einzuverleiben oder folgt anderen komplexen Ideologien, welche es ihm als religiöse Pflicht erscheinen lassen, zu bestimmten Zwecken und Anlässen Menschenfleisch zu essen.“ Frank, Erwin, „Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist...“. Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei“, in: Durr, Hans Peter (Hrsg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987 (Edition Suhrkamp 1409; N. F. 409), S. 199-224, dort S. 214.

¹¹² Kohl, *Ethnologie*, S. 148.

¹¹³ Vgl. Fuchs/ Berg, „Phänomenologie der Differenz“, S. 34

¹¹⁴ Vgl. Kohl, *Ethnologie*, S. 149. Dazu auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: „Wollen wir fremde Kultur verstehen, so müssen wir diese aus dem Gesamtkontext ihrer lebenspraktisch bestimmten Sinnwelt zu begreifen suchen.“ Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, „Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur“, in: Ders., Stagl, Justin (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981, S. 349-389, dort S. 367.

¹¹⁵ Ebd.

schen Tupinamba vorkommende Anthropophagie als Kulturmerkmal zu erkennen, das einem bestimmten, festgelegten Ritus gehorchte und keineswegs sinnentleerte „Menschenfresserei“ bedeutete. Léry spürte demnach *im Rahmen der Tupi-Kultur selbst* den Intentionen für bestimmte Handlungsweisen der Indianer nach. Dem Calvinisten gelang hier ein *Perspektivwechsel*, da er erfolgreich versuchte, kulturelle Phänomene aus der Perspektive der Tupinamba selbst zu verstehen. Dieser Perspektivwechsel, der integraler Bestandteil teilnehmender Beobachtung ist und den Reisenden dazu befähigen soll, zumindest zeitweise „die Welt mit den Augen des betroffenen Volkes wahrzunehmen“¹¹⁶, ist eine wichtige Voraussetzung für die adäquate Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen. Die Praxis eines solchen Perspektivwechsels wurde in der Ethnologie zwar erst im 20. Jahrhundert bewußt als grundlegende Methode zum Verständnis von Fremdkulturen etabliert, scheint jedoch schon in früheren Jahrhunderten in Ansätzen – wenn auch eher unbewußt – vorgekommen zu sein.

2.2.2.3 Wissen um die eigenkulturelle Bedingtheit von Normen, Wertvorstellungen und Verhaltensmustern

Das Gelingen einer angemessenen Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen hängt in hohem Maße von dem Verständnis des Reisenden für die kulturelle Bedingtheit seiner eigenen Normen und Verhaltensregeln ab. Der Forscher muß sich die Voraussetzungen für sein Verstehen ins Bewußtsein rufen¹¹⁷, sozusagen „der eigenen Interpretation inne“¹¹⁸ werden. Die Einsicht, daß Wahrnehmung und Darstellung fremder Völker immer auch vom eigenkulturellen Verständnishorizont des Beobachters bestimmt sein werden, ist Grundlage für den Versuch eines annähernden Verstehens überseeischer Ethnien: Diese Einsicht befähigt zu einer *Relativierung* des von der eigenen Kultur geprägten Blickwinkels¹¹⁹ und fördert die Erkenntnis, daß das eigene Gesellschaftssystem nur *eine* von vielen möglichen Varianten kulturellen Zusammenlebens darstellt.

Das bisher Gesagte erlaubt die Formulierung, daß die Möglichkeit eines Verstehens fremder Kulturen vom Bewußtsein des einzelnen Forschers um seine eigenkulturell determinierte Voreingenommenheit abhängt.¹²⁰ Mit anderen Worten: Er muß sich *bewußt* als Ethnozentriker – sowie auch als Eurozentriker – wahrnehmen und um den Einfluß dieses Ethnozentrismus auf seine Wahrneh-

¹¹⁶ Sundermeier, Theo, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, S. 26.

¹¹⁷ Vgl. Schinske, Andrea, „Perspektivenübernahme als grundlegende Fähigkeit im Umgang mit Fremdem“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Didaktik des Fremdverstehens*, Gießen 1995, S. 36-50, dort S. 41.

¹¹⁸ Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, „Das Verstehen fremder Kulturen. Zu einem Grundbegriff der Ethnologie als Kulturwissenschaft“, in: Schweppenhäuser, Gerhard, Gleiter, Jörg H. (Hrsg.), *Kultur - philosophische Spurensuche*, Weimar 2000 (Philosophische Diskurse 3), S. 62-80, dort S. 70.

¹¹⁹ Vgl. Kohl, *Ethnologie*, S. 151.

¹²⁰ Vgl. Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, S. 79.

mung und Darstellung fremder Kulturen wissen.¹²¹ Die Trierer Japanologin Irmela Hijjya-Kirschnerit faßt pointiert zusammen:

Uns bleibt nur die Möglichkeit, unsere Verwurzelung in unserer eigenen Kultur klar zu erkennen und ein Gespür zu entwickeln für unsere Abhängigkeit von den eigenen gesellschaftlichen Normen, im Denken, Empfinden und Handeln. Paradox ausgedrückt, heißt dies: Erst wenn wir bewußte Eurozentriker sind, vermögen wir das Fremde unvoreingenommen, d.h. unverstellt durch unsere unbewußten Vorurteile, wahrzunehmen. So gesehen, wäre Eurozentrismus geradezu die Bedingung der Erkenntnis.¹²²

Weiterhin ist für die Wahrnehmung und Darstellung fremder Völker die Einsicht angebracht, daß der reisende Beobachter das Andere, Fremde, grundsätzlich nicht total erfassen kann. Der Philosoph Bernhard Waldenfels verweist in diesem Zusammenhang auf die Unmöglichkeit, sich das Fremde als Außenstehender tatsächlich anzueignen, da dieses sich aufgrund seiner tiefgreifenden Andersartigkeit jedem Vergleich und Übersetzungsversuch in heimatliche Categoriesysteme *entzieht*. „Wenn Fremdheit sich jedoch durch ihre Unzugänglichkeit bestimmt, so ist Fremdes nicht unvergleichlich, was immer noch eine komparative Qualität wäre, es ist vielmehr dem Vergleich entrückt, es ist über jeden Vergleich erhaben.“¹²³ Die Fähigkeit, den Anderen in seiner Andersheit zu erkennen und zu respektieren, die Einsicht also, daß das eigene Erfahrungsvermögen begrenzt ist, kann den Reisenden – zumindest ansatzweise – davor bewahren, die fremde Kultur mittels üblicher Klischees, Stereotypen und Vorurteile erfassen zu wollen. Dadurch wird der Blick für den tatsächlichen Charakter indigener Kulturen geschärft.

Es ist zu schließen, daß der in entlegene Erdteile Reisende nur dann eine Chance hat, sich dem inneren Funktionszusammenhang überseeischer Gesellschaften zu nähern, wenn er sich zunächst ausschließlich auf die sinnliche Erfassung verschiedener fremdkultureller Phänomene konzentriert. Er muß also für die spätere Darstellung die *Vermittlung von Erkenntnissen* anstreben¹²⁴ und sich bemü-

¹²¹ Vgl. Bargatzky, Thomas, „Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit“, in: Sundermeier, Theo (Hrsg.), *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 5), S. 13-29, dort S. 26.

¹²² Hijjya-Kirschnerit, *Das Ende der Exotik*, S. 210. Einschränkend ist hier jedoch mit Funke zu argumentieren, daß abgesehen von der notwendigen Selbstvergewisserung unserer eigenkulturell bedingten Strukturiertheit die spezielle „Standortgebundenheit“ des beobachtenden Individuums nicht auslöschar ist und darüber hinaus einen für die „Konstituierung des Fremden“ notwendigen Bezugsrahmen darstellt. Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 50.

¹²³ Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. M. 1997 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1320), S. 50.

¹²⁴ Vgl. Kellner, Manuel, *Das Anderssein des Anderen. Aspekte zu Religion, Magie und Schamanismus in Stammesgesellschaften. Eine praxisorientierte Darstellung mit einer Unterrichtseinheit*, Frankfurt a. M. 1998 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 33: Religionspädagogik, Bd. 17), S. 334. Auch Theo Sundermeier verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß Interpretation immer auch die „Reduktion von Komplexitäten und Fremdheiten“ bedeutet. Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, S. 30.

hen, eine unangemessene, da häufig auf Klischees und Stereotypen zurückgreifende, Interpretation des Fremden zu vermeiden.

2.2.3 Erkenntnistheoretische Grundlagen

Die Erörterung elementarer Mechanismen der Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen erfordert eine philosophische Theorielegung: Da ethnologisches Verstehen immer auch ein erkenntnistheoretisches Problem ist, muß von einer Übertragung hermeneutischer Prinzipien auf die Ethnologie ausgegangen werden.

2.2.3.1 Hermeneutik

Die Hermeneutik ist die Wissenschaft vom Verstehen und Interpretieren; sie beschäftigt sich insbesondere mit der „Reflexion über Bedingungen und Möglichkeiten des Verstehens und seiner sprachlichen Artikulation“¹²⁵. Bis ins 18. Jahrhundert hinein konzentrierte sich die Hermeneutik ausschließlich auf die Textauslegung, so im Mittelalter vor allem auf die Bibelexegese; erst der Philosoph und Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) definierte auch die Persönlichkeit des interpretierenden Lesers als konstituierendes Element des Verstehensprozesses.¹²⁶ Besonders relevant für die vorliegende Untersuchung ist die Weiterentwicklung dieser hermeneutischen Methodik im 20. Jahrhundert. So erörtern Martin Heidegger und vor allem dessen Schüler Hans-Georg Gadamer die Auswirkung des *Vorverständnisses* der interpretierenden Person auf den Verstehensprozeß. Der Interpretierende ist sowohl in seiner besonderen Individualität als auch in seiner geschichtlichen Determiniertheit von zentraler Wichtigkeit für das Verstehen selbst. Der Philosoph und Historiker Christoph Helferich faßt zusammen:

Für die Erkenntnis bedeutet das die Einsicht, daß man eingebunden ist in die Sichtweise der eigenen Zeit, auch in ihre Vorurteile, anders: in ihren Horizont. Die Hermeneutik lehrt so das Verstehen verstehen als ein Gespräch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, als ein Verschmelzen zweier Horizonte (der Horizont Platons und seiner Zeit z.B., wenn ich einen Platon-Text verstehen will, mit dem Horizont meiner Gegenwart und meiner Person).¹²⁷

Dies bedeutet demnach, daß die Auffassung bzw. das Verständnis des Einzelnen vom Text sowie von der Beschaffenheit der Wirklichkeit relativ ist, also je nach geschichtlichem Horizont und Persönlichkeit des Interpretierenden unterschiedlich ausfällt.

Die Tatsache, daß sich das Vorverständnis des Einzelnen auf sein Verstehen auswirkt, wird als „Hermeneutischer Zirkel“ bezeichnet: Das beobachtende und

¹²⁵ Wilpert, Gero von, „Hermeneutik“, in: Ders., *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart 1989 (Kröners Taschenausgabe 231), S. 370f.

¹²⁶ Vgl. Helferich, Christoph, *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, München 42000, S. 362.

¹²⁷ Ebd., S. 443.

interpretierende Subjekt bringt sein eigenes, aus Erfahrungen bereits erworbenes Wissen über das Objekt, welches es zu verstehen versucht, in den Interpretationsprozeß mit ein. Dieses Vorverständnis wird – wie oben bereits angedeutet – insbesondere durch den historisch-kulturellen Kontext, in welchem sich das beobachtende Individuum bewegt, bedingt. Das Vorverständnis¹²⁸ des Beobachters von der objektiven Wahrheit (dem Text, den Zeichen, den kulturellen Gegebenheiten,...) verändert sich während des hermeneutischen Interpretationsprozesses und bietet schließlich als *modifiziertes* Vorverständnis eine neue Deutungsperspektive:

Auf diese Weise nähert sich der Interpret schrittweise – sozusagen in Spiralen – der angemessenen Deutung der Zeichen. Er vollführt eine *hermeneutische Spirale*. [...] Das *Verständnis des Ganzen* hat zur Voraussetzung, daß man die *Einzelheiten* verstanden hat – umgekehrt wirkt das Verständnis des Ganzen zurück auf die Deutung der Einzelheiten.¹²⁹

Aus dem bisher Gesagten folgt erstens, daß der Hermeneutische Zirkel „eine Vermittlung von individuellem Vorwissen und objektiver Wahrheit leisten soll“¹³⁰ und daß es zweitens keine eindeutig objektive, „richtige“ Interpretation eines Textes oder eines kulturellen Zusammenhanges geben kann, weil das Urteil der interpretierenden Individuen von ihren unterschiedlichen Vorverständnissen der Sache abhängt.

2.2.3.2 *Ethnologie und Hermeneutik: ethnologisches Verstehen als erkenntnistheoretisches Problem*

Der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz (geb. 1926) beschreibt den ethnologischen Verstehensprozeß als erkenntnistheoretisches Problem. Er überträgt die vorrangig zum Auslegen von Texten verwendete Methode des hermeneutischen Zirkels auf kulturelle Phänomene, setzt die Textinterpretation mit der Interpretation von Kulturen gleich.¹³¹ Geertz vertritt demnach die These, daß sich Kulturen einem Text entsprechend lesen lassen:

[...] mir geht es hier nur darum zu zeigen, daß sie [die Denkfigur des hermeneutischen Zirkels, T.H.] ethnographischen Deutungen, das heißt dem Durchdringen der Denkweisen anderer Völker, ebenso zugrunde liegt wie

¹²⁸ „Die Gesamtheit aller auf das Problem bezogenen Vorverständnisse bildet den *Verstehenshorizont* des Interpreten beziehungsweise des fremden Subjekts.“ Wuchterl, Kurt, *Lehrbuch der Philosophie. Probleme - Grundbegriffe - Einsichten*, Bern u.a. ³1989 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1320), S. 103.

¹²⁹ Jank, Werner, Meyer, Hilbert, *Didaktische Modelle*, Berlin ³1994, S. 114f.

¹³⁰ Geisenhanslüke, Achim, *Einführung in die Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft*, Darmstadt 2003, S. 50.

¹³¹ Vgl. dazu Fuchs, Martin, „Clifford Geertz“, in: Feest, Christian F., Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001 (Kröners Taschenausgabe Bd. 380), S. 122-128, dort S. 122; vgl. dazu außerdem Hansen, Klaus P., *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen u.a. ²2000 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1846), S. 329.

literarischen, historischen, philologischen, psychoanalytischen oder biblischen Deutungen [...].¹³²

Daraus folgt die zentrale Forderung, daß der Beobachter seine eigene kulturelle Determiniertheit anerkennt und sie als zentrales Element der Bedeutungsgebung im Interpretationsprozeß akzeptiert. Indem er dadurch quasi einen „hermeneutischen Ethnozentrismus“ ausbildet, kann er dem Fremden objektiver und offener gegenüber treten¹³³: Das interpretierende Subjekt erfährt nämlich eine *Horizontenerweiterung* bzw. Relativierung bisheriger Vorstellungen, die sich im Zuge des hermeneutischen Deutungsprozesses aus der Modifizierung des individuellen Vorverständnisses eines kulturellen Phänomens ergibt; mit anderen Worten: der Interpretierende erlebt den „Verlust der Naivität, das Eigene für das Einzige zu halten“¹³⁴. Clifford Geertz fordert insgesamt eine „reflexive Ethnologie“¹³⁵, die das Problem der ethnographischen Repräsentation in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen rückt: Der interpretierende Forscher muß sich seiner eigenkulturell bedingten Voreingenommenheit bewußt sein (vgl. Kap. 2.2.2.3) und sie als richtungsgebend für seinen Deutungsprozeß ständig kritisch reflektieren; das „Nachdenken über die Grundlagen des eigenen Denkens [wird] zur ständig präsenten Notwendigkeit“¹³⁶. Peter Weber-Schäfer formuliert zusammenfassend: „Die Offenheit des reflexiven Denkens für sich selbst muß zu einer ständigen Konstituente des Prozesses der Selbstspiegelung werden, der dem Versuch des Fremdverstehens und des Kulturvergleichs zugrunde liegt.“¹³⁷

Das ethnologische Verstehen ist deshalb ein bedeutendes erkenntnistheoretisches *Problem*, da das tatsächliche Begreifen fremdkultureller Strukturen im Prinzip immer ungewiß bleiben muß. In der Philosophie wird diese zweifelnde Tendenz, die eine Möglichkeit sicherer Erkenntnis verneint, als „Skeptizismus“ bezeichnet.¹³⁸ Sie resultiert aus dem oben erläuterten Sachverhalt, daß es keine allgemeingültige Erkenntnis bezüglich eines Textes oder kulturellen Phänomens geben kann, sondern daß die Subjektivität eines jeden einzelnen Beobachters eine jeweils singuläre, spezifische Erkenntnis begründet. Dieser erkenntnistheoretische Indivi-

¹³² Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, S. 307.

¹³³ Vgl. Bredella, „Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?“, S. 33.

¹³⁴ Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, S. 333.

¹³⁵ Fuchs, „Clifford Geertz“, S. 126.

¹³⁶ Weber-Schäfer, Peter, „‘Eurozentrismus‘ contra ‚Universalismus‘. Über die Möglichkeit, nicht-europäische Kulturen zu verstehen“, in: Brocker, Manfred, Nau, Heino Heinrich (Hrsg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 241-255, dort S. 249. Auch Hans-Günter Funke verweist darauf, daß der Beobachter die sozio-historische Bedingtheit seiner Person im Rahmen des Erkenntnisprozesses thematisieren muß: „Der Ethnozentrismus der eigenkulturellen und historischen Standortgebundenheit des Erkenntnissubjekts ist eine notwendige Bedingung für die Konstituierung des Fremden, die nicht aufgehoben werden kann, aber bewußt gehalten werden muß.“ Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 50.

¹³⁷ Weber-Schäfer, „‘Eurozentrismus‘ contra ‚Universalismus‘“, S. 252.

¹³⁸ Vgl. Fischer, Hubert, *Einführung in die Philosophie. Grundlegende Begriffe und Vorstellungen im Rahmen einer essentiellen Philosophie*, Hamburg 1993, S. 19.

dualismus (Subjektivismus) verhindert jede unmittelbare sinnliche Erkenntnis¹³⁹, da die Sinneswahrnehmung durch die jeweils individuelle Deutungsarbeit „gebrochen“ ist.¹⁴⁰

2.2.4 Die Schwierigkeiten des Europäers angesichts des Fremden

Venus à la recherche de nouveauté, les Européens découvrirent une réalité dépassant leurs espérances ... et leur imagination.¹⁴¹

Die Reisenden des 16. bis 18. Jahrhunderts zeigten sich angesichts der zahlreichen neuen Erfahrungen, die sie in der Fremde machten, häufig „überfordert“.¹⁴² Sie mußten eine Vielzahl neuer Eindrücke bewältigen, verarbeiten und später auch schriftlich formulieren, was erkenntnistheoretische und vermittlungstechnische Probleme mit sich brachte. Die Formulierung „Überforderung des Europäers“ bedeutet keine Schmälerung der Leistungen der frühen Reisenden auf dem Gebiet des Kulturkontakts und der Berichterstattung. Es geht vielmehr darum, die Schwierigkeiten der Fremderfahrung aufzuzeigen sowie die von den Reisenden verwendeten Mechanismen zu deren Bewältigung zu diskutieren. Mit Rüdiger Dammanns Worten ist den Leistungen der frühen Entdecker hohe Anerkennung zuzusprechen:

Der einzige Unterschied [zwischen den frühen und den modernen Reisenden, T.H.] besteht zunächst und allein in der Tatsache, daß die frühen Entdecker dem Fremden wesentlich unvorbereiteter gegenüberstanden als jeder Reisende nach ihnen, daß sie, um es modern zu formulieren, noch über keinerlei angemessene symbolische Repräsentanzen verfügten, um das Unvertraute erfassen und es dann auch noch sprachlich vermitteln zu können. So waren sie ihren Wahrnehmungen wie den selbst märchenhaftesten Informationen weitgehend staunend ausgeliefert und konnten in ihren Beschreibungen nicht selten bloß dieses Staunen artikulieren. Gerade in Anbetracht solcher im Vergleich zu heute eher rudimentären Voraussetzungen allerdings können ihre Pionierleistungen gar nicht hoch genug eingeschätzt

¹³⁹ „Zu Erkenntnis kommen wir teilweise durch Sinneswahrnehmung und teilweise durch Nachdenken. Als Prototyp von Erkenntnis aber gilt seit jeher die Sinneswahrnehmung, insbesondere das Sehen.“ Ferber, Rafael, *Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung*, München 1998 (Beck'sche Reihe 1054), S. 50. Im Gegensatz zu den Skeptizisten geht die erkenntnistheoretische Richtung des „Empirismus“ davon aus, daß ausschließlich die Empirie, die Sinneserfahrung, unbeeinflusst durch das jeweilige Individuum, für das Wissen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit (die Erkenntnis) verantwortlich ist. Vgl. dazu <http://www.phillex.de/empirism.htm> (19.11.2005) sowie Wucherl, *Lehrbuch der Philosophie*, S. 86. Peter Brenner führt aus, daß sich in der Frühen Neuzeit, insbesondere auch im Rahmen der Entdeckungsreisen, das Prinzip der Erfahrung als einzige Quelle des Wissenserwerbs durchgesetzt habe, aber schon bald in seiner Ausschließlichkeit aufgegeben werden mußte: „Daß der Versuch der Begründung einer rein empirisch-sensualistischen Wissenschaft zum Scheitern verurteilt war, hat schon die zweite Generation der Renaissance-Wissenschaftler sich eingestehen müssen.“ Brenner, „Die Erfahrung der Fremde“, S. 28.

¹⁴⁰ Vgl. Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, S. 51.

¹⁴¹ http://www.aliancafrancesa.com.br/Caderno_Cultural/introducao_f.php (01.07.2005)

¹⁴² „Die Konfrontation mit dem Fremden stellt erhebliche Anforderungen an den Reisenden.“ Brenner, „Die Erfahrung der Fremde“, S. 14.

werden. Unter Berücksichtigung des damals vorhandenen Wissens haben sie Hervorragendes geleistet.¹⁴³

2.2.4.1 *Die qualitativen Grenzen des geistigen Aufnahmevermögens und ihre Folgen: Vorurteile, Topoi, Stereotypen*

Die Neue Welt und ihre Bewohner stellten eine große Herausforderung an das Wahrnehmungs- und Darstellungsvermögen des europäischen Reisenden dar. Der Besucher aus Übersee mußte erstens versuchen, das Fremde intellektuell zu erfassen und einzuordnen, um es in einem zweiten Schritt den Daheimgebliebenen möglichst authentisch in seinem Reisebericht zu vermitteln. Dazu stützte sich der Reisende auf bestimmte Wahrnehmungskategorien und Strategien zur Bewältigung des Anderen:

Das Problem der Andersartigkeit gehört zu den Grunderfahrungen interkultureller Kontakte. Anhand des Studiums überseeischer Reiseberichte wird deutlich, wie sehr die Begegnung mit aussereuropäischen Völkern den gängigen Vorstellungen und Normen der Herkunftskultur widersprach und die Einordnung des Gesehenen und Erlebten höchste Ansprüche an die geistige Verarbeitung stellte. Die Herausbildung von Topoi stieß daher auf einen fruchtbaren Boden. Auch die Kannibalismusvorstellung fällt in diesen Bereich.¹⁴⁴

Zu den genannten „Topoi“ gesellte sich die Ausbildung von Stereotypen und Vorurteilen, mittels derer der Europäer das Fremde zu begreifen und in seinen eigenen Wissenshorizont einzuordnen versuchte: „Fremde sind gleichsam vieldeutige unbestimmte Reize, deren Verarbeitung durch Stereotypisierungen (Gast, Feind, Exot, Wilder etc.), Vereinfachungen, Klischees, am leichtesten gelingen mag.“¹⁴⁵ Pauschale Kategorisierungen halfen dem Beobachter demnach zunächst dabei, das Fremde überhaupt zu versprachlichen und damit kognitiv „behandelbar“ bzw. vertraut¹⁴⁶ zu machen¹⁴⁷ und ermöglichten es ihm weiterhin, das Andere für die Leser zuhause nachvollziehbar zu beschreiben.¹⁴⁸ Diese Strategien der

¹⁴³ Dammann, Rüdiger, *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnographische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung*, Frankfurt a. M. u.a. 1991 (Campus Forschung 671), S. 69f.

¹⁴⁴ <http://www.unicom.unizh.ch/journal/archiv/1-97/reiseberichte.html> (01.07.2005)

¹⁴⁵ Spitznagel, Albert, „Angst vor dem Fremden: Genese, Erscheinungsweisen und Auswirkungen“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Begegnungen mit dem Fremden*, Gießen 1996 (Gießener Diskurse 15), S. 21-37, dort S. 24.

¹⁴⁶ Vgl. Röseberg, Dorothee, *Kulturwissenschaft Frankreich*, Stuttgart u.a. 2001, S. 175.

¹⁴⁷ Der Reisende überführt demnach das Fremde ins Eigene. Vgl. dazu Ohle, Karlheinz, *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden*, Stuttgart 1978 (Sozialwissenschaftliche Studien 15), S. 26.

¹⁴⁸ „Nur mit Hilfe dieser Vorstellungen und Vorurteile konnten sie das gänzlich Fremde und Andersartige erst beschreiben und die neue Welt in die alte bringen.“ Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 0. Eine weitere, wichtige Wahrnehmungs- und Darstellungskategorie in den Reiseberichten ist das Wunderbare, Phantastische (Fabelwesen, Ungeheuer, ...). Vgl. dazu Landfester, Manfred, „Der Blick auf das Andere. Herodot und die Anfänge der antiken Berichte über außergriechische Völker und Länder“, in: Ertzdorff, Xenja von (Hrsg.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-*

Aneignung waren meist traditionell in der Herkunftskultur des Reisenden verwurzelt; die psychologische Stereotypenforschung spricht hier von einer „Basis gruppen-spezifischer Kategoriensysteme“¹⁴⁹.

Da die Stereotypen- und Vorurteilsforschung zentrale Ansatzpunkte für die Behandlung unseres Themas bietet, verdient sie an dieser Stelle eine eingehendere Erörterung. Die Sozialpsychologie versteht unter stereotypen Systemen

[...] primär latent vorhandene allgemeine Formeln von hohem Prägnanzniveau, die der emotionalen und pseudorationalen Bewältigung von solchen Situationen, personalen und apersonalen Gegebenheiten dienen, die dem Individuum nicht in Form einer echten Struktur-erhellung, also objektiven Überschaubarkeit zugänglich sind.¹⁵⁰

Diese Aussage unterstreicht die primäre Funktion von Stereotypen: Diese sollen dem Beobachter helfen, das Fremde in seiner vielfältigen Andersartigkeit kognitiv erfassbar zu machen; sie haben „Strukturierungs- und Orientierungsfunktion“¹⁵¹. Die grundlegende psychologische Wirkung stereotyper Systeme besteht darin, den Beobachter bzw. den Reisenden „vom Druck unüberschaubarer Situationen“¹⁵² zu entlasten, ihm Angst und Unsicherheit angesichts des Fremden zu nehmen und ihm späterhin auch darstellungstechnische Handlungsfreiheit zu erlauben:

Stereotype Systeme sind [...] schematische Interpretationsformen der Wirklichkeit, die im Dienste einer allseitigen aber vereinfachten Orientierung in der Umwelt sowie deren Bewältigung stehen und das Individuum von der Ungewißheit der je begegnenden Situationen [...] und der sie definierenden Gegebenheiten befreien.¹⁵³

Somit können Stereotypen sicherlich keinem Objektivitätsanspruch gerecht werden, da sie eine Vereinfachung der tatsächlichen Realität sowie die Generalisierung individueller Erfahrungsmomente bedeuten.¹⁵⁴ Dennoch ist die Verwendung ste-

Universität Gießen, Amsterdam u.a. 2000 (Chloe. Beihefte zum Daphnis 31), S. 3-35, dort S. 23. Schließlich definiert auch Funke das primäre Ziel, welches mit dem Einsatz stereotypisierter, eigenkulturell bedingter Raster verfolgt wird, nämlich die Evozierung eines Gefühls der *Vertrautheit*: „Die Wahrnehmungsfähigkeit der Amerika-Reisenden wurde durch eigenkulturell bedingte Raster reduziert und beeinflusst. Das von ihnen Wahrgenommene wurde nach Darstellungsmustern der europäischen literarischen Tradition schriftlich fixiert mit dem Ziel, den europäischen Lesern das Fremde vertraut werden zu lassen [Hervorhebung T.H.]“ Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 50. In diesem Zusammenhang verweist Funke auch (indirekt) auf den Aneignungsmechanismus des *Vergleichs*: „Dabei reduzierte der Autor die Gesamtmenge des Wahrgenommenen auf die Teilmenge des ihm wesentlich Erscheinenden und deutete und bewertete dies nach Kategorien und Wertvorstellungen seiner Eigenkultur oder anderer ihm und seinen Lesern vertrauter Kulturen (z.B. Antike, Orient).“ Ebd.

¹⁴⁹ Bergler, Reinhold, *Psychologie stereotyper Systeme*, Bern u.a. 1966, S. 94.

¹⁵⁰ Ebd., S. 108.

¹⁵¹ Ebd., S. 111.

¹⁵² Ebd., S. 108.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 109.

reotyper Systeme – gerade für die frühneuzeitlichen Reisenden – oft die einzige Möglichkeit, dem Fremden in seiner Vielfalt handlungsfähig gegenüberzutreten. Stereotype Systeme sind demnach „Pseudolösungen von Konflikten [...], die aus einer Verunsicherung des Menschen in der Konfrontation mit der je begegnenden Welt entstehen“¹⁵⁵. Ein bekanntes stereotypes Phänomen ist das Vorurteil¹⁵⁶, nämlich die

[u]nkritische Übernahme einer Meinung, Erwartung oder Auffassung. Ein Individuum mit Vorurteil fällt über Personen, Sachverhalte, Gruppen usw. positive oder negative Urteile, ohne die Gründe dafür zu kennen bzw. geprüft zu haben oder eigene und möglichst objektive Erfahrungen zu machen. Zumeist wird der Begriff im negativen Sinne verwendet.¹⁵⁷

Daraus geht hervor, daß Vorurteile meistens nicht der Wirklichkeit entsprechen, sondern vielmehr emotional fundiert sind.¹⁵⁸ Darüber hinaus beinhalten sie häufig eine Abwertung anderer Individuen bzw. Gruppen, von denen sich das urteilende Subjekt positiv abzugrenzen versucht. Besonders beliebt – schon bei den frühen Entdeckungsreisenden – war zum Beispiel die Beanspruchung der Opposition von „zivilisierter Welt“ und „primitiver Welt“ vor allem bezüglich der technisch-wissenschaftlichen „Unterentwickeltheit“ der Naturvölker. Dieses Konstrukt sollte helfen, die fremde Wirklichkeit in den eigenkulturellen Wissenshorizont zu integrieren:

Depuis le début, pour penser l'Amérique, bien ses habitants que ses terres, l'Europe a eu recours à l'opposition conceptuelle qui sépare le monde civilisé du monde barbare et primitif. C'est le moyen qu'elle a trouvé pour traduire en termes de connaissance l'étrangeté que présentaient les nouvelles terres et les nouvelles humanités.¹⁵⁹

Der Einsatz von Stereotypen hatte weitreichende Konsequenzen für die Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit. Stereotypisierungen und Vereinfachungen, die Verwendung von Wahrnehmungskategorien wie dem „Wunderbaren“ und die Darstellung fremder Ethnien als „Exoten“ oder „Barbaren“ glichen sich darin, daß sie den Blick auf den tatsächlichen Charakter des Fremden eher verstellten als erhellten. Allgemein gilt: Indem man das Andere, das Fremde, in eigenkulturelle Kategorien zu übersetzen versucht, indem man „gelebte Zusammenhänge zerreißt und die dadurch erhaltenen Bruchstücke den Denk-

¹⁵⁵ Bergler, *Psychologie stereotyper Systeme*, S. 101.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 103.

¹⁵⁷ Schaub, Horst, Zenke, Karl G., „Vorurteil“, in: Dies., *Wörterbuch Pädagogik*, München 21997, S. 365, rechte Sp.

¹⁵⁸ „Der Begriff des Vor-Urteils beinhaltet, rein vom Sprachlichen her, schon den Charakter des Alogischen, besagt also, daß hier Aussagen über personelle oder dingliche Gegebenheiten gemacht werden, die nicht das Ergebnis objektiver und damit eindeutiger Schlußfolgerungen sind.“ Bergler, *Psychologie stereotyper Systeme*, S. 98.

¹⁵⁹ Senellart, „L'effet américain“, S. 104.

kategorien der eigenen Kultur kompatibel macht¹⁶⁰, wird dieses Fremde seines eigenen Charakters beraubt. Dieser Zusammenhang läßt sich anhand der Kategorie des „Exotischen“ gut nachvollziehen, taugt doch „der Begriff des Exotischen solange nicht zum menschlichen Umgang mit Anderen, als er eben nur die Abwechslung, das Malerische, Unverbindliche bezeichnet und somit die Chance vertut, die Anderen als Andere bestehen zu lassen“¹⁶¹. Schließlich verweist die sozialpsychologische Forschung darauf, daß stereotype Systeme strukturell mit Erwartungssystemen gleichzusetzen sind.¹⁶² Das bedeutet, daß die eigenkulturell bedingten Stereotype, die der europäische Reisende mit nach Übersee bringt, seine Wahrnehmung bereits *vor* dem eigentlichen Kontakt mit der Neuen Welt durch spezifische Erwartungen an das Fremde determinieren:

In der Konfrontation mit den personalen und apersonalen Gegebenheiten der Um- und Mitwelt werden primär und wesentlich die den stereotypen Gegebenheiten adäquaten Strukturen wahrgenommen bzw. die objektiven Daten entsprechend uminterpretiert. Stereotype Systeme sind Orientierungspunkte menschlichen Verhaltens, da sie die Wahrnehmungssituation bereits mit ganz bestimmten Erwartungshaltungen und Erwartungssystemen aufladen.¹⁶³

Der Einsatz stereotyper Systeme zeugte insbesondere bei den frühen Reisenden von einer geistigen „Überforderung“ angesichts der vollständigen Andersartigkeit der Neuen Welt: „It is as if, at a certain point, the mental shutters come down; as if, with so much to see and absorb and understand, the effort suddenly becomes too much for them, and Europeans retreat to the half-light of their traditional mental world.“¹⁶⁴ Weiterhin war die Verwendung von Stereotypen einer angemessenen Erfassung des Fremden meistens abträglich. Die Nutzbarmachung eines eigenkulturell bedingten Categoriesystems soll den frühneuzeitlichen Reisenden aber keinesfalls negativ in Rechnung gestellt werden, da dies einem anachronistischen Werturteil gleichkäme.

¹⁶⁰ Stagl, Justin, „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft“, in: Duerr, Hans Peter (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Bd. 1: *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 273-295, dort S. 276.

¹⁶¹ Wimmer, Franz Martin, „Barbaren, Exoten und Heiden - zur Wahrnehmung der Anderen“, in: *Zeitschrift für Lateinamerika* 29, 1985, S. 45-53, dort S. 47.

¹⁶² Vgl. Bergler, *Psychologie stereotyper Systeme*, S. 110.

¹⁶³ Ebd., S. 111.

¹⁶⁴ Elliott, John H., *The old world and the new 1492-1650*, Cambridge 1970, S. 14. In diesem Zusammenhang verweist auch Urs Bitterli darauf, „daß verallgemeinernde pejorative Begriffe zur Bezeichnung des Überseebewohners wie ‚Barbar‘, ‚Wilder‘ oder ‚Heide‘ mit Vorliebe dann verwendet wurden, wenn das Faktum der Kulturbegegnung von seiten des Europäers intellektuell nicht zu bewältigen war“. Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, S. 367.

Exkurs: Der Mythos vom „Bon Sauvage“

Der Topos vom „Bon Sauvage“ ist wohl der bekannteste zur Aneignung fremdkultureller Realität verwendete stereotype Mechanismus.¹⁶⁵ Er hat seine Wurzeln in der Antike, etabliert sich in Europa aber erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Dies geschieht infolge der ersten ethnographischen Reiseberichte, da durch die Entdeckung Amerikas die antiken Vorstellungen vom Goldenen Zeitalter und der ursprünglichen Unschuld des Menschen neu belebt werden. Es besteht dabei prinzipiell ein Unterschied zwischen den im Deutschen oft synonym verwendeten Begriffen „Guter Wilder“ und „Edler Wilder“, impliziert letzterer doch primär die Verherrlichung von Tapferkeit und Kampfesmut der *Sauvages*, ersterer hingegen deren Güte und Herzlichkeit.

Schon Kolumbus bietet in seinen Schilderungen der karibischen Eingeborenen als ansehnliche, zutiefst naturverbundene, gütige und unschuldige Menschen¹⁶⁶ die grundlegenden Elemente für die Gestaltung des Bildes vom „Bon Sauvage“. Literarisch-philosophische Verankerung findet dieser Mythos in den Essays „Des cannibales“ und „Des coches“ (1580) von Michel de Montaigne, der die ethnographischen Daten der Reiseberichte mit seinen Idealvorstellungen von einem „Guten Wilden“ verbindet und ein Indianerbild entwirft, das auf bestimmte Merkmale reduziert ist und nicht mehr der Realität entspricht (vgl. dazu genauer Kap. 2.2.6.3). Elisabeth Frenzel weist hier darauf hin, daß Montaigne eher das Porträt des „Edlen Wilden“ entwirft¹⁶⁷, eine These, die von Angela Enders' Hinweis, Montaigne hebe besonders kriegerische Tapferkeit und Brüderlichkeit der „Wilden“ als deren wichtigste Tugenden hervor, bekräftigt wird¹⁶⁸. Bei Jean-Baptiste Du Tertre (1610-1687) findet die Idealisierung der Indianer als Repräsentanten des ursprünglichen menschlichen Naturzustandes einen ersten Abschluß;

¹⁶⁵ Zu Entstehung und Inhalt der Legende vom „Guten Wilden“ können an dieser Stelle nur einige grundlegende Bemerkungen gemacht werden, und es muß zur näheren Information auf die zu dieser Thematik zahlreich erschienenen Publikationen verwiesen werden. Zu nennen sind hier insbesondere der Artikel „Edler Wilder“ von Elisabeth Frenzel, in: Dies., *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart 21980 (Kröners Taschenausgabe 301), S. 793-807; weiterhin der Eintrag „Edler Wilder“ von Horst S. Daemmrich, in: Ders., Daemmrich, Ingrid G., *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*, Tübingen u.a. 21995 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 8034: Große Reihe), S. 110-115; Kohl, Karl-Heinz, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981; Rangel, Carlos, *The Latin Americans. Their Love-Hate Relationship with the United States*, New Brunswick u.a. 1987, bes. S. 9-20 sowie schließlich der folgende Sammelband: Fludernik, Monika, Haslinger, Peter, Kaufmann, Stefan (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002 (Identitäten und Alteritäten 10), hier insbesondere die Einleitung von Stefan Kaufmann und Peter Haslinger: „Der Edle Wilde - Wendungen eines Topos“ (S. 13-30). Die genannten Titel sind auch Grundlage der vorliegenden Ausführungen.

¹⁶⁶ Kolumbus nimmt hier allerdings eine Unterscheidung zwischen den Völkerfamilien der Arawaks und der Kariben vor: Erstere beschreibt er als friedlich und gutmütig, also als „Gute Wilde“, letztere jedoch als kriegerische, böse Kannibalen. Vgl. dazu Weyhofen, Hans-Theo, „Die altamerikanischen Kulturen“ (1996), <http://www.wirtschaft.bos-muenchen.de/~hsweyhof/kapitel2.htm> (19.11.2005)

¹⁶⁷ Vgl. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, S. 796.

¹⁶⁸ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 27.

der amerikanische Indianer besitzt bis ins 18. Jahrhundert hinein Modellcharakter für das Bild vom „Edlen Wilden“.¹⁶⁹

Der Mythos vom „Bon Sauvage“ wird dazu benutzt, den Naturzustand, in dem die „Wilden“ leben, der europäischen Zivilisation als moralisch überlegen und vorbildlich gegenüberzustellen: Anhand der tugendhaften Eingeborenen zeige sich, daß erst die Zivilisation den Menschen moralisch verdorben habe. Das Bild vom Guten Wilden erfährt demnach eine Funktionalisierung als Mittel der Gesellschafts- und Zivilisationskritik. Es wird deutlich, daß dieses Konstrukt des „Bon Sauvage“ ein eher ungeeignetes Modell für die verstehende Annäherung an fremde Kulturen ist, da es aufgrund seines Charakters als positives *Ideal*bild einen angemessenen Blick auf die fremdkulturelle Realität verwehrt.

Der Begriff „Edler Wilder“ – welcher als „terminus technicus“ erst seit dem 19. Jahrhundert Verwendung findet – taucht in der Literatur zum ersten Mal explizit in der Tragödie *The Conquest of Granada* (1670/71) des Engländers John Dryden auf, der darin einen heldenhaften afrikanischen Mauren als „Noble Savage“ bezeichnet.¹⁷⁰

2.2.4.2 Probleme der Kommunikation und der Terminologie

Die starke geistige Beanspruchung europäischer Reisender in der Kontaktsituation mit Völkern in Übersee zeichnete sich in zwei weiteren Bereichen ab: Ein tatsächliches Verständnis sowie eine angemessene Beschreibung der fremdkulturellen Wirklichkeit gestaltete sich zum einen deshalb problematisch, weil naturgemäß Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Europäern und Eingeborenen bestanden und zum anderen, weil der europäische Wortschatz nicht selten unbrauchbar für die Erfassung spezifischer Phänomene der Fremdkultur war.

Urs Bitterli beschreibt die Probleme einer interkulturellen Verständigung am Beispiel der Besiedelung Nordamerikas wie folgt:

Auch konnte man sich mit den Indianern nur schwer wirklich verständigen: Die Wörterverzeichnisse, welche fleißige Missionare seit dem 16. Jahrhundert zusammenstellten, enthielten nur eine sehr beschränkte Zahl von Vokabeln, deren Bedeutung im indianischen Verständnis oft unklar blieb.¹⁷¹

Auch Jean de Léry berichtet von Mißverständnissen, die sich zwischen ihm und den Tupinamba Brasiliens ergeben hatten. Aufgrund mangelnder Sprachkompetenz sowie

¹⁶⁹ Vgl. dazu insbesondere Funke, Hans-Günter, „Barbare cruel o ‚bon sauvage‘? La funcionalización ambivalente de la imagen del indio en la ‚Histoire générale des Antilles‘ (1667-1671) del padre Du Tertre“, in: *Dispositio XVII* (42-43): *Crossing the Atlantic: Travel Literature and the Perception of the Other*, 1992, S. 73-105.

¹⁷⁰ Vgl. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, S. 797; vgl. auch Stein, Eckart, „John Dryden, *The Conquest of Granada*“, in: Jens, Walter (Hrsg.), *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 4: *CI-Dz*, München 1989, S. 888f sowie Fludernik, Monika, „Der ‚Edle Wilde‘ als Kehrseite des Kulturprogressivismus“, in: Dies., Haslinger, Peter, Kaufmann, Stefan (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002 (Identitäten und Alteritäten 10), S. 157-175, dort S. 163ff.

¹⁷¹ Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 21.

fehlender Erfahrung deutete er Gesten bzw. Verhaltensweisen der Indianer mehrfach falsch, woraus sich eine entscheidende Beeinträchtigung seiner Wahrnehmung ergab.

Zu den Verständigungsproblemen, die sich insbesondere negativ auf eine adäquate Wahrnehmung fremdkultureller Realität auswirkten, gesellten sich oft Schwierigkeiten der Terminologie, die eine angemessene Darstellung des Fremden erschwerten. Im Hinblick auf Léréys Berichterstattung etwa schien der französische Wortschatz häufig nicht dafür geeignet gewesen zu sein, die Merkmale der fremden Ethnie in ihrer Andersartigkeit zu erfassen; die Verwendung unpassender französischer Begriffe zur Bezeichnung fremdkultureller Phänomene ging dann mit einer Vereinfachung oder gar Verfälschung dieser Aspekte einher.¹⁷² Urs Bitterli verweist zusammenfassend darauf, „wie schwierig es war, mit den hergebrachten Begriffen einer europäischen Sprache die Realität einer neuartigen Welt beschreibend erfassen zu wollen“¹⁷³. Abschließend ist zu beachten, daß sich die Terminologieschwierigkeiten der frühen Reisenden zum einen auf die Benennung der fremdländischen Flora und Fauna bezogen, daß sie zum anderen aber insbesondere bei der schriftlichen Fixierung fremdkultureller menschlicher Verhaltensweisen auftraten¹⁷⁴:

But whenever he [der europäische Reisende, T.H.] attempted to go beyond direct description, the would-be ethnologist was faced by severe semantic difficulties. For in sixteenth-century Europe, which had very little knowledge and still less understanding of the peoples beyond its borders, there were very few terms with which to classify men.¹⁷⁵

2.2.5 „Ethnologische“ Selbstreflexion der Autoren von Reiseberichten

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts begann die ethnologische Forschung, ihre eigenkulturellen Wahrnehmungsvoraussetzungen und die Möglichkeiten einer angemessenen Darstellung von Fremdkulturen *bewußt* zu reflektieren¹⁷⁶; der Ethnologe wurde „in seiner Subjekthaftigkeit“¹⁷⁷, mit seinem eigenen Vorverständnis der Wirklichkeit, immer stärker thematisiert. Das Wissen um die kulturelle Determiniertheit des Forschers führte zu einer skeptizistischen Grundhaltung, die bis heute von dem Zweifel an einem tatsächlich möglichen Verständnis fremdkultureller Wirklichkeit geprägt ist:

¹⁷² Vgl. dazu genauer Certeau, Michel de, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975, S. 247f.

¹⁷³ Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 18.

¹⁷⁴ Anthony Pagden spricht hier treffend von einer „helplessness before the indescribable“. Pagden, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge u.a. 1982, S. 12.

¹⁷⁵ Ebd., S. 13.

¹⁷⁶ Vgl. Schmied-Kowarzik, „Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen“, S. 366.

¹⁷⁷ Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, S. 28.

Mit den wachsenden Erfahrungen, die in Form von ‚Feldforschung‘ gemacht werden, wächst auch das Bewußtsein von der Perspektivik aller Beobachtungen, der deformierenden Wirkung auf die beobachteten ‚Objekte‘, die sich aus der Anwesenheit des beobachtenden Subjekts selbst ergeben. Die kategoriale Dominanz Europas über den Rest der Welt als europäisches Erkenntnisobjekt beginnt sich zu lockern.¹⁷⁸

Es ist demnach festzustellen, daß die Entwicklung der ethnologischen Forschung von einer wachsenden Problematisierung der Bedingtheiten kultureller Wahrnehmungsmechanismen geprägt ist.¹⁷⁹ Die Ethnologie weiß, daß ihre Methoden des Erkenntnisgewinns ethnozentristisch verankert sind; „diesen Sachverhalt gilt es aber weder zu ignorieren [noch] zu beschönigen [...], sondern ihn als unvermeidlich hinzunehmen und zu einem integralen Bestandteil der Erforschung kultureller Fremdheit zu machen“¹⁸⁰. Dies entspricht der Forderung von Clifford Geertz, die Erkenntnistheorie der Hermeneutik auf die Ethnologie zu übertragen (vgl. Kap. 2.2.3.2), formuliert er doch die Erkenntnis bzw. das sinngemäße Begreifen fremdkultureller Zusammenhänge als einen „produktiven Akt [...], an dem Subjekt und Objekt beteiligt sind“¹⁸¹, den also nicht nur das Erkenntnisobjekt, sondern auch das beobachtende Erkenntnissubjekt gleichermaßen konstituieren. Der Ethnologe bzw. Reisende sollte demnach die Bereitschaft entwickeln, die eigenen Verstehensvoraussetzungen und Denkstrukturen kritisch zu reflektieren, da die Deutung fremdkultureller Lebenszusammenhänge je nach Verständnishorizont individuell verschieden ausfällt (vgl. Kap. 2.2.3).

Weiterhin zeigt sich, daß die moderne Ethnologie im 20. Jahrhundert eine *Krise der Repräsentation* erlebte; die ethnologische Forschung begann, die Tauglichkeit ihrer Beschreibungsstrukturen für die adäquate Darstellung fremdkultureller Realität zu reflektieren¹⁸² sowie die „Konstruktion des Schreibens und Beschreibens“¹⁸³ kritisch zu analysieren. Susanne Christina Jost vom Institut für Ethnologie der Universität Bern faßt zusammen:

[In den 60er und 70er Jahren des 20. Jhdts., T.H.] setzt die Frage nach der Möglichkeit der Repräsentation ein [...]. Die Möglichkeit, etwas unter bestimmten Umständen und mit unlegbarer Vorprägung Beobachtetes objektiv und sozusagen ‚authentisch‘ beschreiben zu können, wird zunehmend in Frage gestellt.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Krusche, „Nirgendwo und anderswo“, S. 164.

¹⁷⁹ Vgl. Dammann, *Die dialogische Praxis der Feldforschung*, S. 43 und S. 97.

¹⁸⁰ Bargatzky, „Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit“, S. 26.

¹⁸¹ Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, S. 329.

¹⁸² Vgl. Bredella, „Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?“, S. 23.

¹⁸³ Hauser-Schäublin, Brigitta, „Vom Reisen und vom Verstehen. Die Ethnologie und ‚das Andere‘“, in: *Forschung & Lehre* 6, 1999, S. 139-142, dort S. 141.

¹⁸⁴ Jost, Susanne Christina, *Vorsicht: Keine Angst vor Kultur. Ein Leitfadens durch die Ethnologie mit Vorschlägen für ihren Einsatz im Schulunterricht*, Bern 1997 (Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern 16), S. 27.

Jost greift nochmals die oben bereits angesprochene Tatsache auf, daß die kulturelle Determiniertheit des Reisenden zu einer spezifischen Wahrnehmung, zu einem individuell geprägten Verständnis des Fremden führt. Schon dieser erste Schritt interkultureller Kontaktaufnahme, die Beobachtung, ist vom eigenen Verstehenshorizont geprägt, so daß eine authentische Wahrnehmung des Fremden grundsätzlich ausgeschlossen ist. Darüber hinaus aber verweist Jost auf das Problem ethnologischer *Repräsentation*: Bei der Beschreibung des Fremden treten semantische Schwierigkeiten bzw. Terminologieprobleme auf (vgl. Kap. 2.2.4.2); neben diese Begrenztheit des eigenen Begriffsrepertoires zur schriftlichen Erfassung des Anderen tritt zusätzlich die Tatsache, daß auch die Darstellung bzw. abschließende Interpretation der fremden Kultur grundsätzlich von der Individualität des Reisenden abhängt (vgl. dazu auch Kap. 2.2.1). Die bereits gebrochene Perspektive der Wahrnehmung wird demnach um eine ebenfalls gebrochene Perspektive der Darstellung ergänzt. Es besteht also ein Unterschied zwischen Beobachtung (Wahrnehmung) und Darstellung (Interpretation) des Fremden:

Es wäre also illusorisch zu denken, dass wir [...] von den Dingen ein absolut objektives Bild geben [...]. Die Konstruktion ist immer im Spiel (durch Auswahl, Selektion, auch beim Tagebuch). Es existiert eine Differenz zwischen dem, was man sieht und dem, was man beschreibt.¹⁸⁵

Der Reisende muß sich dieser Bedingungen seiner Darstellung, insbesondere der Differenz zwischen Beobachtung und Beschreibung, bewußt werden, um sich den Strukturen fremder Kulturen möglichst angemessen nähern zu können.¹⁸⁶

Selbstverständlich dürfen die geschilderten Ansprüche der modernen Ethnologie nicht auf das 16, 17. oder 18. Jahrhundert übertragen werden. Dennoch sind Elemente einer Reflexion über Schwierigkeiten der Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Ansätzen bereits in den Reiseberichten der Frühen Neuzeit zu finden, wie im Verlaufe dieser Arbeit zu zeigen sein wird.¹⁸⁷ An dieser Stelle ist nur darauf hinzuweisen, daß schon im 16. Jahrhundert, z.B. in der *Histoire* Jean de Lérys, explizite sowie implizite Hinweise auf eine „ethnologische“ Selbstreflexion des Autors zu finden sind: Der Calvinist thematisiert sowohl die Probleme seiner Wahrnehmung als auch die Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung der von ihm beobachteten Eingeborenenkultur der Tupinamba.

¹⁸⁵ Röseberg, *Kulturwissenschaft Frankreich*, S. 183. Dazu auch Gottowik, Volker, *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997, S. 321: „Der ethnographische Text ist demnach keine Abbildung der fremden Kultur aus der Perspektive der Einheimischen, keine reine Beschreibung des fremden Selbstverständnisses, in der sich die Beschriebenen unvermittelt wiedererkennen könnten, sondern etwas Gemachtes, Hergestelltes und in diesem Sinne Fiktives.“

¹⁸⁶ Zur Krise der Repräsentation in der Ethnologie unter besonderer Bezugnahme auf Clifford Geertz vgl. auch Fauser, Markus, *Kulturwissenschaft*, Darmstadt 2003, S. 30.

¹⁸⁷ So betont auch Jost, „dass diese Problematik schon sehr früh, d.h. bereits von Vorläufern der Ethnologie erkannt wurde, aber damals nicht zu einer ausgedehnten Auseinandersetzung führte...“. Jost, *Vorsicht: Keine Angst vor Kultur*, S. 27.

2.2.6 Der Skeptizismus Montaignes

Der französische Schriftsteller und Philosoph Michel de Montaigne (1533-1592) liefert in seinen *Essais* einen wichtigen Beitrag zur Theoriediskussion um die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden. Als Begründer des neuzeitlichen philosophischen Skeptizismus beschäftigte er sich mit den Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis und gelangte zu der Überzeugung, daß sie grundsätzlich ungewiß sei.¹⁸⁸

2.2.6.1 Die Begrenztheit des menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens

Je crains que nostre cognoissance soit foible en tous sens, nous ne voyons ny gueres loin, ny gueres arriere; elle embrasse peu et vit peu, courte et en estandue de temps et en estandue de matiere [...]. Quand tout ce qui est venu par rapport du passé jusques à nous seroit vray et seroit sçeu par quelqu'un, ce seroit moins que rien au pris de ce qui est ignoré. Et de cette mesme image du monde qui coule pendant que nous y sommes, combien chetive et racourcie est la cognoissance des plus curieux! Non seulement des evenements particuliers que fortune rend souvant exemplaires et poissans, mais de l'estat des grandes polices et nations, il nous en eschappe cent fois plus qu'il n'en vient à nostre science. [...] nostre cognoissance [...] est un miserable fondement de nos regles et [...] nous represente volontiers une tres-fauce image des choses.¹⁸⁹

In dieser Passage des Essays „Des coches“ formuliert Montaigne seine zentralen Thesen zur Begrenztheit des menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens. Der Philosoph bezweifelt die menschliche Überzeugung, etwas *definitiv* wissen zu können¹⁹⁰; er verweist stattdessen darauf, daß unser Wissen um die Dinge eigenkulturell determiniert ist, auf einem *unserer eigenen Kultur* erwachsenen Regelsystem beruht und deshalb nicht Schlüssel zur Kenntnis *der ganzen Welt* sein kann.¹⁹¹ Das Anlegen eigenkultureller Kategorien auf fremdkulturelle Phänomene verzerre und verfälsche die Wahrnehmungen überseeischer Ethnien bei den europäischen Reisenden und in deren Berichten.¹⁹² Insgesamt ist festzuhalten, daß

¹⁸⁸ Vgl. Hausmann, Frank-Rutger, „Die Literatur der Renaissance“, in: Grimm, Jürgen (Hrsg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart u.a. 1999, S. 100-135, dort S. 131.

¹⁸⁹ Montaigne, Michel de, „Des coches“, in: Villey, Pierre (Hrsg.), *Montaigne „Les Essais, Livre III“*, Paris 21992, S. 898-915, dort S. 907f.

¹⁹⁰ Vgl. dazu auch Fetz, Reto Luzius, „Michel de Montaigne (1533-1592). Philosophie als Suche nach Selbstidentität“, in: Blum, Paul Richard (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, S. 161-172, dort S. 170.

¹⁹¹ „[Montaigne] weiß also, wie unheilbar unsere Wahrnehmungen das Fremde verfälschen, weil wir die Kategorien aus unserer uns vertrauten Weltsicht dem Fremden als eine Art Tarnkappe überstülpen.“ Hildebrandt, Hans-Hagen, „Die Aneignung des Fremden in europäischen Texten der Frühen Neuzeit“, in: Bachorski, Hans-Jürgen, Röcke, Werner (Hrsg.), *Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit*, Trier 1995 (Literatur - Imagination - Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien 10), S. 107-133, dort S. 129.

¹⁹² Vgl. dazu auch ebd., S. 125f.

Montaigne in seinen *Essais* Zweifel an der Fähigkeit des europäischen Geistes formuliert, überseeische Kulturen in ihrer Komplexität angemessen wahrnehmen und darstellen zu können.¹⁹³

2.2.6.2 *Kulturrelativismus*

Seine zentrale Aussage, daß die menschliche Urteilsbildung jeweils durch die eigene Kultur vorgeprägt sei (vgl. Kap. 2.2.6.1), thematisiert Montaigne auch in einem weiteren berühmten Essay mit dem Titel „Des cannibales“. Dort stellt er allerdings den eigenkulturellen Standpunkt der Europäer, welche insbesondere den in Übersee praktizierten Kannibalismus verteufeln, noch intensiver in Frage: „[...] chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes.“¹⁹⁴ Montaigne erkennt, daß jeder das als „Barbarei“ bezeichne, was nicht seinen kulturellen Gewohnheiten („usances“) entspreche; die Vorstellung von „richtigen“, angemessenen Verhaltensweisen sei jeweils durch Wertmaßstäbe und Gewohnheiten des eigenen Herkunftslandes determiniert. Indem Montaigne begreift, daß sich die einzelnen Kulturen deshalb voneinander unterscheiden, weil sie Ergebnis verschiedener historisch-sozialer sowie geographischer Bedingungen sind, wird er sich der *Relativität* seiner eigenkulturellen Position gewahr.¹⁹⁵

Man kann insgesamt von einem „skeptischen Relativismus“¹⁹⁶ oder „Kulturrelativismus“ Montaignes sprechen. *Skeptisch* zeigt sich der Franzose deshalb, weil er daran zweifelt, daß die europäischen Sitten und Wertvorstellungen Allgemeingültigkeit besitzen. Vielmehr zieht er aus seinen Überlegungen den Schluß, daß europäische Handlungsmuster und Traditionen – gemäß den ihnen zugrundeliegenden spezifischen Bedingungen – nur *einen* Komplex möglicher Denk- und Verhaltensweisen unter vielen bilden. Sie sind keinesfalls absolut zu setzen bzw. auf andere Kulturen übertragbar¹⁹⁷, sondern ausschließlich in Abhängigkeit von besagten grundlegenden eigenkulturellen Bedingungen gültig sowie erklärbar und deshalb *relativ*. Funke faßt zusammen: „[...] die Vielfalt der fremden Sitten und Überzeugungen relativierte die Verbindlichkeit der eigenen, die die Europäer bislang als allgemeingültig angesehen hatten [...]“.¹⁹⁸

¹⁹³ Bitterli spricht in diesem Zusammenhang vom „Zweifel“ Montaignes „an der geistigen Aufnahmefähigkeit“ der europäischen Überseeereisenden. Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, S. 233.

¹⁹⁴ Montaigne, Michel de, „Des cannibales“, in: Villey, Pierre (Hrsg.), *Montaigne, „Les Essais, Livre I“*, Paris 21992, S. 202-214, dort S. 205.

¹⁹⁵ Vgl. Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, S. 233.

¹⁹⁶ Funke, *Studien zur Reisetopie der Frühaufklärung*, S. 101.

¹⁹⁷ Funke spricht hier von einer „skeptische[n] Kritik [Montaignes] an der Verabsolutierung der religiösen und politischen Traditionen des eigenen Landes“. Ebd.

¹⁹⁸ Ebd. Vgl. dazu auch Brenner, Peter J., „Interkulturelle Hermeneutik. Probleme einer Theorie kulturellen Fremdverstehens“, in: Zimmermann, Peter (Hrsg.), *„Interkulturelle Germanistik“*. *Dialog der*

2.2.6.3 Kulturkritik und die philosophische Grundlegung des Mythos vom „Bon Sauvage“

Montaignes Zweifel an der Überlegenheit bzw. Verabsolutierung eigenkultureller Werte und Normen eröffnet den Weg zu einer umfassenden Kulturkritik:

Montaignes kritische Auseinandersetzung mit dem althergebrachten Dualismus von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ ist ein Akt interkultureller Reflexion, der hergebrachte Grenzen ins Wanken bringt. Der vorbehaltlose Glaube an die Überlegenheit der eigenen kulturellen Wertmuster gerät in den Sog skeptischen Denkens und wird am Ende potentiell preisgegeben; die Ebenbürtigkeit oder gar die Überlegenheit der fremden Kultur hingegen wird zumindest als Möglichkeit in Betracht gezogen, wenn die Fremdkultur nicht gar der eigenen als Ideal gegenübergestellt wird.¹⁹⁹

Montaigne zeigt Mängel der zeitgenössischen französischen Gesellschaft auf, indem er die Erfahrungsberichte der frühen Reisenden in die Neue Welt verarbeitet und die Gestalt des brasilianischen Indianers als ideales Gegenbild zum Franzosen bzw. zur europäischen Kultur des 16. Jahrhunderts insgesamt entwirft. Obwohl Montaigne seine Quellen nicht explizit nennt²⁰⁰, kommt die literaturwissenschaftliche Forschung zu dem Ergebnis, daß er einige der von Jean de Léry in dessen *Histoire* bereitgestellten Elemente der Fremdkultur in seinen *Essais* philosophisch reflektierend aufgreift und verarbeitet.²⁰¹ Montaigne, der ebenso wie Léry Kritik an den Zuständen im zeitgenössischen Frankreich übt, funktionalisiert zu diesem Zweck systematisch bestimmte ethnographische Angaben, die der Calvinist zu den südamerikanischen Eingeborenen bietet. Montaigne ermöglicht sich mit seiner kulturkritischen Zielsetzung demnach die Gestaltung des Bildes vom „Bon Sauvage“²⁰², das er den Europäern in vieler Hinsicht als positives Pendant gegenüberstellt.

Die bisherigen Ausführungen lassen sich anhand der vielzitierten Bemerkungen Montaignes zum Kannibalismus, mittels derer er seinen europäischen Zeitgenossen vorwirft, sie überträfen die „Wilden“ noch an Grausamkeit, illustrieren:

Kulturen auf Deutsch?, Frankfurt a. M. u.a. 21991, S. 35-55, dort S. 38f. Brenner verweist hier (S. 39) auf „Montaignes Einsicht in die Relativität der kulturellen Werte“.

¹⁹⁹ Brenner, „Interkulturelle Hermeneutik“, S. 38.

²⁰⁰ Vgl. Kohl, Karl-Heinz, „Aristokraten des Urwalds. Die Grundlegung des Bildes vom Guten Wilden bei Montaigne“, in: Ders., *Entzaunderter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 21-32, dort S. 21.

²⁰¹ Vgl. dazu etwa Gilmore, Myron P., „The New World in French and English Historians of the Sixteenth Century“, in: Chiappelli, Fredi (Hrsg.), *First Images of America. The impact of the New World on the old*, vol. 2, Berkeley u.a. 1976, S. 519-527, dort S. 521; vgl. auch Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, S. 98; vgl. weiterhin Lazard, Madeleine, *Michel de Montaigne*, Paris 1992, S. 244; vgl. außerdem Stiehl, Hans Adolf, *Länderbilder. Imagologische Fallstudie zu Montaigne*, Rheinbach-Merzbach 1990 (Bonner Untersuchungen zur Vergleichenden Literaturwissenschaft 8), S. 206; vgl. schließlich Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 199.

²⁰² Vgl. Erdheim, Mario, „Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts: Oviedo (1478-1557), Las Casas (1475-1566), Sahagún (1499-1540), Montaigne (1533-1592)“, in: Marschall, Wolfgang (Hrsg.), *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990, S. 19-50, dort S. 44.

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géenes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé. [...] Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.²⁰³

Der von den brasilianischen Eingeborenen praktizierte Kannibalismus²⁰⁴, welcher von den europäischen Überseereisenden immer als sicheres Zeichen für die Grausamkeit, Unmenschlichkeit und Kulturlosigkeit der „Wilden“ bemüht wurde, erscheint vor dem Hintergrund der von den Franzosen während der Religionskriege begangenen Greuelthaten weitaus weniger brutal. Immerhin, so Montaigne, hätten die Indianer ihre Opfer vor dem Verspeisen getötet und nicht bei lebendigem Leibe zerfleischt, was seinen Landsleuten vorzuwerfen sei.

Anders als Léry strebt Montaigne insgesamt eine systematische Idealisierung der Indianer an²⁰⁵, wählt aus der *Histoire* nur die positiv beschriebenen oder im Vergleich zu den Franzosen weniger negativ erscheinenden, ihm zu einer Kritik an der französischen Gesellschaft reichenden Elemente der Indianerkultur aus.²⁰⁶ Damit etabliert er den „Wilden“ wegen seiner Güte und Friedfertigkeit als Vorbild für die Europäer. Das Leben im Naturzustand bewahrt den Indianer vor den schädlichen Auswirkungen der Zivilisation, insbesondere vor der in Europa zu beklagenden Immoralität. Diesem Dasein im Einklang mit der Natur wird demnach der Vorzug vor der Kultur der Alten Welt gegeben.²⁰⁷ Das charakterisierte „Wilden“-Bild Montaignes, welches sich durch eine Reduzierung auf bestimmte Merkmale auszeichnet, korrespondiert nicht mehr mit der indianischen Realität, sondern repräsentiert ein Ideal: den „Bon Sauvage“. Es ist also Montaigne, der Ende des 16. Jahrhunderts in seinem Essay „Des cannibales“ (1580) eine erste strukturierte philosophische Grundlegung des Bildes eben dieses „Bon Sauvage“ vornimmt²⁰⁸, den später sogenannten „Mythos vom Guten Wilden“ mithin in Worte kleidet²⁰⁹ (vgl. auch Kap. 2.2.4.1):

²⁰³ Montaigne, „Des cannibales“, S. 209f.

²⁰⁴ Man sollte hier vielmehr von „ritueller Anthropophagie“ sprechen, da es sich um eine kulturell festgelegte Zeremonie, die bestimmten Regeln gehorchte, und nicht um bloße Nahrungsaufnahme handelte.

²⁰⁵ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 224.

²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 196 u. S. 103.

²⁰⁷ Vgl. Daemrlich, „Edler Wilder“, S. 112, r. Sp.

²⁰⁸ Vgl. Kohl, Karl-Heinz, „Der Gute Wilde der Intellektuellen. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer ethnologischen Utopie“, in: Neugebauer-Wölk, Monika, Saage, Richard (Hrsg.), *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom utopischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution*, Tübingen 1996 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 4), S. 70-86, dort S. 72.

²⁰⁹ Vgl. Rangel, *The Latin Americans*, S. 13.

In Zusammenfassung der Züge, die den indianischen Völkern von den ersten ethnographischen Berichten und von den Chronisten der Entdeckungsreisen zugeschrieben worden waren, verlieh Montaigne in dieser um 1580 entstandenen kleinen Schrift der Legende vom Guten Wilden die Gestalt, die sie nicht nur in der Philosophie und Literatur, sondern auch in der Ethnographie des 17. Jahrhunderts zu einer bedeutenden Konvention werden lassen sollte.²¹⁰

2.3 Zwischen Theorie und Textanalyse – Bemerkungen zum methodischen Vorgehen

Die in Kapitel 1.2 angedeuteten Überlegungen zur methodischen Vorgehensweise werden im folgenden eingehender erörtert. Dabei sind diejenigen Fragen an die gewählten Reiseberichte zu formulieren, welche das *Auffinden von Reflexions Spuren zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden* in eben diesen Texten erlauben. Die Methodik der vorliegenden Arbeit ist eine textimmanente, da Argumentation und Ergebnissicherung auf einer genauen Analyse der fünf Primärtexte basieren. Grundlage für die Untersuchung sind die in Kapitel 2.2 dargestellten Theorien zur Wahrnehmung und Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit. Die methodischen Überlegungen orientieren sich insbesondere an den beiden Aufsätzen von Hans-Günter Funke zum Metadiskurs in den französischen Reiseberichten André Thevets und Jean de Lérys über ihren Aufenthalt in Brasilien (vgl. Literaturverzeichnis und Forschungsüberblick in Kapitel 1.3).

Um Spuren einer Reflexion über die Voraussetzungen, die Qualität und die Probleme der Wahrnehmung und Darstellung fremder Länder bzw. Kulturen zu eruieren, also einen den Primärtexten eingeschriebenen Metadiskurs zu diesen Fragen überzeugend nachweisen und charakterisieren zu können, muß zunächst eine problemorientierte Bestandsaufnahme zentraler *Topoi* vorgenommen werden, die der Autor des jeweiligen Reiseberichts insbesondere über die Eingeborengesellschaft mitteilt. Relevant sind hier etwa ausgewählte Aspekte des Aussehens, Charakters und der Lebensgestaltung ihrer Mitglieder. Daraus ergibt sich eine Serie von Episoden sowie ein Raster verschiedener Themen, die je nach Wichtigkeit für den Schreibenden zu hierarchisieren sind. Damit einhergehend wird untersucht, *wie* die Autoren ihr Bild des „Wilden“ gestalten, welche Phänomene sie positiv oder negativ bewerten; auch hier ist eine Rasterbildung vorzunehmen. Um zu einer fundierten Charakterisierung dieser Urteilsbildung zu gelangen, sind Wortfeldanalysen des von den Schreibenden verwendeten Vokabulars zur Darstellung der Eingeborenen notwendig. Es gilt exakt festzulegen, ob Begriffe wie etwa „sauvage“ im Zusammenhang des Textes positiv oder negativ konnotiert sind; dabei ist zu beachten, daß der semantische Bedeutungshorizont eines Lexems im

²¹⁰ Kohl, „Aristokraten des Urwalds“, S. 21.

16. Jahrhundert möglicherweise ein anderer war als im heutigen Französisch. Auch sind die verwendeten *Darstellungstechniken* zu charakterisieren. Mit diesem Themenkomplex, in dessen Zentrum die Beschreibungen der verschiedenen Autoren stehen, sind interpretatorische Fragestellungen wie diejenige nach dem *Zustandekommen* des spezifischen Bildes, das sie von den Eingeborenen entwerfen, eng verbunden: Welche Faktoren haben Einfluß auf die besondere Ausgestaltung dieses Porträts, auf die jeweilige Urteilsbildung? Welche Funktionen verleihen die Reisenden – bewußt oder unbewußt – ihrer Darstellung der Fremdkultur? Beschreiben sie die „Wilden“ um ihrer selbst willen, also lediglich aus dem Wunsch objektiver Faktenvermittlung heraus, oder dient ihr Bild der Eingeborenen etwa als Instrument für Kritik an der französischen Gesellschaft wie z.B. bei Léry? Unentbehrlich für diese Analyse der Basistexte ist die Erarbeitung eines Rasters für die eigenkulturelle Bedingtheit der Schreibenden, sind sie doch durch Religion, Ausbildung, sowie weitere Konstituenten ihrer Persönlichkeit vorgeprägt. So müssen etwa am Anfang der Untersuchung zu Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* Angaben zur Biographie ihres kalvinistischen Verfassers stehen: Ohne Kenntnis der religiösen Prägung Lérys und seines entbehrungsreichen Lebens während der Religionskriege, die nach seiner Rückkehr aus Brasilien in Frankreich zu wüten begannen, sind verschiedene Wesensmerkmale seines Porträts der Tupinamba kaum zu erfassen und bestimmte Nuancierungen nicht deutbar.

Auf Grundlage der bisher genannten Analyseschritte ist schließlich die zentrale, in sich nochmals zu untergliedernde Fragestellung zu bearbeiten:

Können erstens Aussagen über den *Charakter* der identifizierten *Wahrnehmungserlebnisse*, über die jeweilige Wahrnehmung der den Reisenden unvertrauten Ethnie gemacht werden? Gelingt den Autoren eine Erschließung der ihr eigentlichen Wesensart, können sie sich ihrem eigenkulturellen Hintergrund entziehen? Antworten auf diese Fragen lassen sich nur rückwirkend aus der später schriftlich niedergelegten Darstellung des Erlebten eruieren: „Über die ursprüngliche Wahrnehmung einer Fremdkultur durch den Reisenden ist in der Regel nur wenig bekannt: Sie kann nur näherungsweise und partiell aus der ‚Repräsentation‘ der Fremdkultur im Reisebericht erschlossen werden.“²¹¹

Und zweitens: Findet ein *Nachdenken* über Fragen bzw. Probleme der eigenkulturell bedingten Wahrnehmung und Darstellung des Fremden statt? Machen sich die Reisenden etwa Gedanken über die Voraussetzungen einer angemessenen *Wahrnehmung* fremder Kulturen? Welche Ansprüche stellen sie an die eigene *Darstellung* des Fremden? Welche Prinzipien der Repräsentation müssen ihrer Ansicht nach beachtet werden, damit den daheimgebliebenen Lesern das Fremde möglichst wahrheitsgetreu vor Augen geführt werden kann? Ist eine solche Reflexion bei den Autoren der Reiseberichte lediglich ansatzweise oder bereits stärker aus-

²¹¹ Funke, Hans-Günter, „Spuren eines Metadiskurses über die Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Brasilien-Reiseberichten Thevet's und Lérys“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 16 (3-4), 2002, S. 395-426, dort S. 398.

geprägt, und wie läßt sich diese Tendenz erklären? Inwieweit sind sich die Reisenden überhaupt bewußt, daß sie eine fremde Kultur betrachten und sich der persönlichen Voreingenommenheit eigentlich nicht entledigen können?

Es ist insgesamt nach Textelementen und Textpassagen zu suchen, die explizit und implizit auf eine *Reflexion* ihrer Verfasser insbesondere über ihre Probleme bei der Wahrnehmung und Darstellung des Fremden hinweisen: Funke erstrebt in seinen beiden thematisch einschlägigen Untersuchungen zu Thevet und Léry den „Nachweis von Spuren eines (prä-)wissenschaftlichen Metadiskurses über die Problematik der eigenkulturell bedingten Wahrnehmung und Darstellung von Fremdkulturen“²¹². Neben einer Recherche von Textstellen, die auf Reflexionen über erkenntnistheoretische *Probleme* bei der Wahrnehmung sowie auf ein Nachdenken über die Schwierigkeiten einer adäquaten Darstellung der erfahrenen Fremde verweisen, sollen Aussagen und Gedanken der Reisenden zu Fremdwahrnehmung und Fremddarstellung *allgemein* gesammelt und analysiert werden. Es geht demnach um den Nachweis eines den Texten eingeschriebenen Metadiskurses zu *allen* Fragen, Aspekten, Bedingungen und Überlegungen, die mit der Thematik „Wahrnehmung und Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeiten“ in Zusammenhang stehen.

An dieser Stelle ist noch kurz auf die Formen einer „expliziten“ bzw. „impliziten“ Beweisführung einzugehen: Sie beinhaltet die Eruierung von Textpassagen, in denen der Autor direkt (explizit) Aussagen zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden macht, sowie von Textelementen, die indirekt (implizit) – im Sinne formaler Gestaltungselemente, stilistischer Kriterien, etc. – auf eine solche Reflexion verweisen.²¹³

²¹² Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 397.

²¹³ Dazu Funke: „Die Frage liegt nahe, ob die Autoren der frühneuzeitlichen Reiseberichte die erkenntnistheoretische Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit zumindest in Ansätzen bereits reflektiert haben und inwieweit ihre Reflexion implizit in der formalen Gestaltung ihrer Texte, explizit in Textabschnitten mit metapoetischer Funktion aufgewiesen werden kann.“ Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 51.

3 Einzeluntersuchungen der Primärtexte

3.1 Jean de Léry: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1580)

In der vorliegenden Arbeit wird Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* nach der 2. Ausgabe von 1580 zitiert²¹⁴, die Frank Lestringant, Spezialist für die Literatur des 16. Jahrhunderts sowie für die im Umfeld der französischen Kolonisierungsversuche in Südamerika entstandenen Texte²¹⁵, 1994 ungekürzt und in modernem Druckbild herausgegeben hat. Lestringants Text entspricht – abgesehen von einigen wenigen Veränderungen insbesondere im Bereich der Graphie²¹⁶ – dem 1975 von Jean-Claude Morisot edierten Faksimile-Neudruck der Edition

²¹⁴ Zwischen 1578 und 1611 erschienen insgesamt 6 Ausgaben der *Histoire d'un voyage*. Kapitel 3.1.3.2 bietet einen Überblick über die Entwicklung des Textes von Ausgabe zu Ausgabe.

²¹⁵ Frank Lestringant hat eine Reihe von Monographien und Aufsätzen insbesondere zur Kannibalismusthematik in Lérys Reisebericht verfaßt und dominiert insgesamt die Léry- und Thevet-Forschung. Darüber hinaus widmet er sich der religiösen Problematik, die nach Ankunft der Genfer Calvinisten in Fort Coligny entbrannte und liefert schließlich einen Aufsatz zu Gestalt und Inhalt der drei ersten Ausgaben von Lérys Bericht: Lestringant, Frank, „L'excursion brésilienne, note sur les trois premières éditions de ‚Histoire d'un voyage‘ de Jean de Léry, 1578-1585“, in: *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genf 1984 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 202), S. 53-72.

²¹⁶ Vgl. dazu Lestringant, Frank, „Note sur la présente édition“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, ‚Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578)‘, 2^e édition, 1580*, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique), S. 41-43, dort S. 41. Es ist darauf hinzuweisen, daß die aus der *Histoire d'un voyage* zitierten Textstellen die sprachliche Realität des Frühneufranzösischen widerspiegeln, welche häufig den heutigen Regeln von Orthographie und Syntax nicht mehr entspricht.

aus dem Jahre 1580. Besonders zwei Gründe sprechen dafür, diese Ausgabe als Quellentext heranzuziehen: Erstens zeigt sie sich im Gegensatz zu späteren Neubearbeitungen Lérays (ab 1585) den ursprünglichen Beobachtungen bzw. Wahrnehmungserlebnissen des jungen Hugenotten²¹⁷ noch vergleichsweise eng verhaftet; zweitens ist der Text von 1580 leicht zugänglich, da er seit 1880 fast ausnahmslos die Grundlage aller modernen Editionen²¹⁸ bildet.

3.1.1 Zur Biographie Jean de Lérays

Jean de Léry wurde 1534²¹⁹ als Sohn kalvinistischer Eltern²²⁰ im Marktflecken Margelle in der Bourgogne geboren²²¹. Seine soziale Herkunft sowie schulische Bildung sind in der literaturwissenschaftlichen Forschung umstritten. Sieht Géralde Nakam in ihm einen Abkömmling des niederen Adels mit guten Kenntnissen der antiken Kulturen und Sprachen²²², so gesteht Frank Lestringant dem jungen Léry nur eine weitaus einfachere Herkunft und weniger fundierte intellektuelle Vorbildung zu:

[...] il est d'un milieu que l'on doit supposer modeste, inférieur de toute manière à la bonne bourgeoisie, et plus encore à la ‚petite noblesse‘ dont on l'a parfois généreusement crédité. Sa formation intellectuelle est sans doute alors des plus sommaires: jamais, semble-t-il, il ne possèdera bien le latin, si on en juge par les auteurs qu'il cite dans les éditions successives de son *Voyage*, toujours disponibles en traduction française.²²³

²¹⁷ Der Begriff „Hugenotten“ diente seit der Phase des Eindringens und der Verbreitung des Kalvinismus in Frankreich um die Mitte des 16. Jahrhunderts als Terminus für die französischen Anhänger der protestantischen Konfession. Er ist eine verballhornte Version des Begriffes „Eidgenossen“ und bezieht sich folglich auf die Schweiz als einen Brennpunkt der Reformation in Europa. Im Rahmen von acht Glaubenskriegen kämpften die Hugenotten gegen die Unterdrückungsbestrebungen des französischen Königs und um Durchsetzung und Anerkennung insbesondere ihrer Religion und Bürgerrechte. König Heinrich IV. sicherte den französischen Protestanten 1598 im Edikt von Nantes unter anderem die freie Ausübung ihrer Religion zu. Als dieses Zugeständnis 1685 von Ludwig XIV. aber fast gänzlich zurückgenommen wurde, sahen sich viele Hugenotten dazu gezwungen, ins europäische Ausland oder nach Übersee auszuwandern. Vgl. dazu „Hugenotten“, in: *Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden*, Bd. 10: *Hofb-Jam*, Mannheim u.a. 1995, S. 75f.; vgl. auch: Hausmann, Frank-Rutger, „Die Literatur der Renaissance“, in: Grimm, Jürgen (Hrsg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart u.a. 1999, S. 100-135, dort S. 106.

²¹⁸ Vgl. Morisot, Jean-Claude, „Note sur notre édition“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“* (Faksimile, Genf 1580), Genf 1975 (Les Classiques de la Pensée politique 9), S. XXXVIIIf., dort S. XXXVII.

²¹⁹ Vgl. Nakam, Géralde, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy. Guerre civile et famine: Histoire mémorable du Siège de Sancerre (1573) de Jean de Léry*, Paris 1975, S. 5.

²²⁰ Vgl. Monegal, Émir Rodríguez, „Die Neue Welt. Ein Dialog zwischen den Kulturen“, in: Ders. (Hrsg.), *Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen*, Frankfurt a. M. 1982 (Suhkamp-Taschenbuch 811), S. 7-65, dort S. 36.

²²¹ Vgl. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Paris 1999, S. 47.

²²² „[...] nous ne pouvons [...] que lui supposer une bonne culture gréco-latine, comme il convenait, si le milieu s'y prêtait, à un jeune homme issu de bourgeoisie ou, plus vraisemblablement, de petite noblesse.“ Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 13.

²²³ Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 47.

Obwohl Léry sich nie selbst als Handwerker bezeichnete, liefert Émile Doumergue Hinweise dafür, daß er den Beruf des Schusters ausübte:

De son métier Jean de Lery était cordonnier, et le Conseil lui répondit de le rester, quand il demanda l'autorisation (2 août 1560) de relever, l'enseigne du boucestaing qui leur a esté donnée par N. Jehan Chautemps, son beau-frère. Au moment de son départ pour l'Amérique, il n'était, ni pasteur, ni étudiant, il était artisan.²²⁴

Léry war anscheinend schon in jungen Jahren dem französischen Protestantismus zugehörig.²²⁵ Da er sich wegen seines Glaubens im Heimatland Frankreich fortwährender Bedrohungen ausgesetzt sah, flüchtete er in das kalvinistische Genf.²²⁶ Obwohl nicht genau bekannt ist, wann Léry in die Schweiz kam²²⁷, besuchte er – Morisot zufolge – dort bereits im Alter von 18 Jahren den Unterricht des Reformators Jean Calvin.²²⁸ Auch Nakam betont, daß Léry 1556, im Jahre seiner Abreise nach Brasilien, theologische Studien in Genf betrieb²²⁹, was wiederum von Lestringant in Frage gestellt wird.²³⁰ Insgesamt herrscht jedoch zumindest ein Konsens darüber, daß Léry schon lange vor seinem Aufenthalt in Brasilien überzeugter *Anhänger* des Calvinismus gewesen war²³¹ und daß er die amerikanische Wirklichkeit demzufolge vor dem Hintergrund seines protestantischen Selbstverständnisses wahrnahm und beschrieb. Besonders die Bibel, welche Léry in französischer Sprache durcharbeitete, sowie deren protestantische Auslegung prägten sein Bild von den brasilianischen Eingeborenen. Man vermutet, daß vor allem seine Kritikfähigkeit auf eben jene kritische protestantische Bibelauslegung zurückgeführt werden kann.²³²

²²⁴ Doumergue, Émile, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, t. 3: *La ville, la maison et la rue de Calvin*, Lausanne u.a. 1905, S. 221, Anmerkung 3; vgl. auch Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 48, und vgl. Binz, Louis, „Le Huguenot et les sauvages: Jean de Léry et son histoire d'un voyage au Brésil (1556-1557)“, in: *Annals de la 3^o Universitat d'Estiu Andorra 84. Fenòmens de desigualtat a partir del segle XIII*, t. 1: *Europa enfront dels altres móns*, Andorra 1985, S. 47-59, dort S. 47. Dies wird aber von Morisot in Frage gestellt. Vgl. dazu Morisot, Jean-Claude, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“* (Faksimile, Genf 21580), Genf 1975 (Les Classiques de la Pensée politique 9), S. VII-XXXVI, dort S. VIII.

²²⁵ „Comme tant d'autres en effet – près de la moitié du pays est alors passée au protestantisme – il est tôt gagné aux ‚nouvelletés‘ religieuses.“ Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 14. Auch Binz bezeichnet Léry als „[A]dhérent à la Réforme“. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 47.

²²⁶ „[...] il avait gagné Genève comme tant d'autres réformés français dont la foi était menacée dans leur patrie.“ Ebd.

²²⁷ „On ignore à quelle date Léry était arrivé à Genève.“ Ebd.

²²⁸ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. VIII.

²²⁹ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 15. Dazu auch Binz: „Il est bien possible qu'il ait suivi à Genève les leçons que donnait Calvin pour former des pasteurs chargés ensuite d'aller pratiquer leur ministère auprès des communautés réformées en France.“ Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 47.

²³⁰ „Il est même douteux [...] qu'il ait entrepris à cette date des études de théologie à Genève.“ Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 47.

²³¹ Vgl. dazu auch Steinkohl, Franz, *Die gottlosen Guten Wilden. Das Bild der Savages in Jean de Lérys „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“ (1611)*, Rheinfelden u.a. 1996 (Reihe Romanistik: N. F. 7), S. 7.

²³² Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 56.

Am 8. September 1556 verließ Léry – gerade 22 Jahre alt – zusammen mit dreizehn weiteren Calvinisten Genf²³³, um sich in Honfleur nach Brasilien einzuschiffen, wo er am 7. März 1557²³⁴ eintraf. Der dort seit 1555 mit einer französischen Koloniegründung beauftragte Vize-Admiral Nicolas Durand de Villegagnon, (vgl. dazu Kap. 3.1.2) hatte Calvin schriftlich darum gebeten, ihm geistlichen Beistand in das von den Franzosen gegründete Fort Coligny auf einer Insel in der Bucht von Rio de Janeiro zu schicken, um die Moral der dort lebenden französischen Kolonisten aufrechtzuerhalten und – allerdings eher als Fernziel – die Eingeborenen zu missionieren.²³⁵ Wie Léry in seiner *Histoire* betont, bewegten ihn vor allem der Wunsch, das Evangelium in der Neuen Welt zu verbreiten sowie die Neugier auf das Fremde, an dieser Reise teilzunehmen: „[...] moy Jean de Lery: qui tant pour la bonne volonté que Dieu m’avoit donnée dès lors de servir à sa gloire²³⁶, que curieux de voir ce monde nouveau, fus de la partie [...]“.²³⁷ Nach freundlichem Empfang der Calvinisten durch Villegagnon entzweiten sich beide Seiten bald aufgrund religiöser Streitigkeiten. Der zwischen reformiertem Glauben und Katholizismus schwankende Vize-Admiral neigte immer mehr den Altgläubigen zu²³⁸, wodurch die Lage für die Genfer Calvinisten gefährlich wurde. Als Villegagnon diese schließlich dazu zwingen wollte, zum katholischen Glauben überzutreten²³⁹, flüchteten sie Ende des Jahres 1557 auf das Festland, wo sie zwei Monate bei den dort ansässigen Tupinamba lebten.²⁴⁰ Am 4. Januar 1558²⁴¹ schließlich gingen die Protestanten aus Genf an Bord der „Jacques“²⁴², eines französischen Handelsschiffes²⁴³, welches sie nach einer entbehrungsreichen Atlantiküberfahrt am 24. Mai 1558 nach Frankreich zurückbrachte.²⁴⁴ Am 26. Mai 1558 ging die „Jacques“ im bretonischen Blavet vor Anker.²⁴⁵

²³³ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 15.

²³⁴ Vgl. ebd., S. 6.

²³⁵ Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 48.

²³⁶ Diese Aussage wiederum läßt vermuten, daß Léry tatsächlich theologische Studien in Genf betrieben hatte.

²³⁷ *Histoire d'un voyage*, S. 111f.

²³⁸ Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 48.

²³⁹ Vgl. Mayeux, M.-R. [Namenssigle nicht auflösbar, T.H.], „Vorwort“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556-1558*, Tübingen 1977, S. 11-47, dort S. 32.

²⁴⁰ Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 48.

²⁴¹ Vgl. ebd.

²⁴² Vgl. Mayeux, „Vorwort“, S. 32.

²⁴³ Vgl. Wangeffelen, Thierry, „Rio ou la vraie Réforme: la ‚France antarctique‘ de Nicolas Durand de Villegagnon entre Genève et Rome“, in: Queiros Mattoso, Katia de, Muzart-Fonseca dos Santos, Idelette, Rolland, Denis (Hrsg.), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris 1998 (Civilisations n° 22; XX^e Colloque de L’Institut de Recherches sur les Civilisations de l’Occident Moderne, les 4 et 5 mars 1997, en Sorbonne), S. 159-175, dort S. 164.

²⁴⁴ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 6.

²⁴⁵ Vgl. Reverdin, Olivier, *Quatorze Calvinistes chez les Tupinambous. Histoire d’une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genf u.a. 1957, S. 164.

Léry suchte kurz darauf wieder Genf auf und widmete sich seinen theologischen Studien. Er heiratete am 28. Mai 1559 die Witwe Jeanne Rachel²⁴⁶, führte aber eine unglückliche Ehe, beklagte sich zeitlebens über das Fehlverhalten seiner Frau und schlug sie sogar.²⁴⁷ Am 5. August 1560 wurde Léry zum Bürger von Genf ernannt²⁴⁸, verließ die Stadt aber 1561 mit seiner Frau und ging 1562 im französischen Belleville-sur-Saône seiner Tätigkeit als Hugenottenpastor nach.²⁴⁹ 1563 kehrte er abermals nach Genf zurück, wo er ein erstes Manuskript seines Reiseberichts verfaßte. Ab 1564 arbeitete er aber wieder als Pastor in seinem Heimatland, diesmal in Nevers.²⁵⁰

Die nun folgenden Jahre prägten Léry entscheidend: 1562 brachen in Frankreich nach dem Massaker an Calvinisten in Vassy²⁵¹ die Religionskriege aus²⁵², während derer er als Mitglied einer verfolgten Glaubensgemeinschaft viel persönliches Leid erfuhr (und in die er sogar aktiv involviert war).²⁵³ Der Eindruck der in diesen Kriegen von seinen Mitmenschen begangenen Greuel bestimmte seinen Reisebericht, den er erst 1578 endgültig redigierte. Besonders drei Ereignisse verankerten Lérys pessimistische Einstellung gegenüber den französischen Mitbürgern, so insbesondere den Katholiken unter ihnen: 1569 mußte er als Pastor in La Charité miterleben, wie die Stadt zunächst von Protestanten und anschließend von katholischen Truppen belagert wurde.²⁵⁴ Léry flüchtete in die Schweiz, erlebte jedoch bei seiner Rückkehr nach La Charité 1572 die im Zuge der Bartholomäusnacht²⁵⁵ auch dort von Katholiken an protestantischen Bürgern begangenen Gemetzel.²⁵⁶ Er mußte erneut die Flucht ergreifen, um sein Leben zu retten. Léry hoffte, sich im loireaufwärts gelegenen Sancerre in Sicherheit bringen zu können, aber auch dieser Ort blieb nicht vor den Angriffen der katholischen Partei verschont. Vom 9. Januar bis zum 14. August 1573 belagerte diese Sancerre und löste

²⁴⁶ Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 48.

²⁴⁷ Vgl. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 66f.

²⁴⁸ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 6.

²⁴⁹ Vgl. Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 49.

²⁵⁰ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 6.

²⁵¹ Vgl. Loth, Wilfried, *Frankreich-PLOETZ. Französische Geschichte zum Nachschlagen*, Freiburg i. Br. u.a. 21988, S. 145.

²⁵² Zwischen 1562 und 1598 tobten in Frankreich insgesamt acht Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten. Vgl. dazu Bournazel, Éric, Vivien, Germaine, Gounelle, Max, *Les grandes dates de l'histoire de France. Événements politiques, faits économiques et sociaux, civilisation*, Paris 1986, S. 87ff.

²⁵³ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 7.

²⁵⁴ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 27.

²⁵⁵ In der Nacht vom 23. auf den 24. August 1572 richtete die Partei der Herzöge von Guise, welche die katholische Seite anführte, ein Blutbad unter den anlässlich der Hochzeit des protestantischen Königs Heinrich von Navarra mit Margarete, der Schwester des französischen Königs, in Paris weilenden Protestanten an. Die Königinmutter Katharina von Medici hatte um die Planung dieses Massakers, bei dem in der Hauptstadt 3000 bis 4000 Hugenotten und im Verlauf der folgenden Ausschreitungen in den Provinzen 12000 bis 20000 Hugenotten ermordet wurden, gewußt. Vgl. Loth, *Frankreich-PLOETZ*, S. 145f.

²⁵⁶ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 27.

dadurch eine schreckliche Hungersnot in der Stadt aus.²⁵⁷ Léry bemühte sich, zwischen Katholiken und Protestanten zu vermitteln²⁵⁸, mußte aber Vorwürfe des Verrats an der protestantischen Sache über sich ergehen lassen.²⁵⁹ Am 24. August 1573 verließ er enttäuscht Sancerre²⁶⁰, um schließlich in Bern sichere Zuflucht zu finden²⁶¹. 1574 veröffentlichte er seine *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*²⁶², in der die Belagerung der Stadt sowie die in deren Verlauf begangenen Grausamkeiten geschildert werden.

1576 fand Léry in Lyon die verlorengegangene erste Niederschrift seines Reiseberichts wieder, überarbeitete diese und ließ 1578 die erste Ausgabe seiner *Histoire d'un voyage* veröffentlichen.²⁶³ Zu seinen Lebzeiten folgten noch fünf weitere Editionen, die vorerst letzte 1611.²⁶⁴ Von 1576 bis 1582 arbeitete er als Hugenottenpastor in Couches²⁶⁵, siedelte später ins Pays de Vaud über und wurde 1595 schließlich zum Pastor in Lisle und Montricher ernannt. Jean de Léry starb 1613.²⁶⁶

3.1.2 Die Franzosen in Brasilien 1555-1560

Jean de Lérys Aufenthalt in Brasilien ist in den Kontext des französischen Versuches einer Koloniegründung in der Bucht von Guanabara (Rio de Janeiro) einzuordnen. Dieses Unternehmen, welches seine besondere Prägung durch seinen Organisator, den Malteserritter und Vize-Admiral Frankreichs²⁶⁷ Nicolas Durand de Villegagnon, erfuhr, hatte einen bedeutenden Einfluß auf die Perspektive des Léry'schen Eingeborenenbildes.

Da die europäischen Seemächte Portugal und Spanien bereits weite Landstriche Südamerikas und Afrikas unter sich aufgeteilt hatten, spielte Frankreich – als es Mitte des 16. Jahrhunderts nach Amerika ausgriff – in der Kolonisierungsgeschichte Brasiliens nur eine untergeordnete Rolle.²⁶⁸ Der Portugiese Pedro Álvares Cabral, welcher im Auftrag seines Königs unterwegs nach Indien war, sichtete im April des Jahres 1500 zufällig die brasilianische Küste²⁶⁹ und erforschte 1501 die küstennahen Regionen²⁷⁰. Wenig später versuchten aber auch die Franzosen, im

²⁵⁷ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 7.

²⁵⁸ Vgl. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 76.

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 77.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 79.

²⁶¹ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 7.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Vgl. ebd.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 9.

²⁶⁵ Vgl. ebd., S. 35.

²⁶⁶ Vgl. ebd., S. 37ff.

²⁶⁷ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 13.

²⁶⁸ Vgl. Hausmann, Frank-Rutger, *Französische Renaissance*, Stuttgart u.a. 1997, S. 48.

²⁶⁹ Vgl. Jacob, Ernst Gerhard, *Grundzüge der Geschichte Brasiliens*, Darmstadt 1974 (Grundzüge 24), S. 154f.

²⁷⁰ Vgl. Séjourné, Laurette, *Altamerikanische Kulturen*, Frankfurt a. M. 1971 (Fischer Weltgeschichte 21), S. 66.

neuentdeckten südamerikanischen Land Fuß zu fassen²⁷¹. 1503 gelangte der normannische Seefahrer Binot Paulmier de Gonneville nach Brasilien²⁷², und bald entwickelten sich die nordfranzösischen Reeder zu Konkurrenten der Portugiesen im Brasilholzhandel²⁷³ mit den Eingeborenen. Außerdem provozierten die Franzosen unter den Indianern Feindseligkeiten gegenüber Portugal, so daß der portugiesische König Johann III. die Besiedelung Brasiliens anordnete, um die dortige Quasi-Monopolstellung seines Landes aufrechtzuerhalten.²⁷⁴ Unter Martim Alfonso de Sousa setzte schließlich 1531-32 die portugiesische Kolonialisierung des Landes ein.²⁷⁵

Der französische Kolonisierungsversuch in der Bucht von Guanabara war sowohl politisch als auch religiös motiviert. König Heinrich II. von Frankreich (1547-1559) unterstützte den Wunsch Villegagnons, in Brasilien eine französische Kolonie zu gründen²⁷⁶, weil er einerseits hoffte, in Konkurrenz zu den etablierten Entdeckungsmächten Portugal und Spanien Ruhm und Ehre für Frankreich zu gewinnen und weil er andererseits davon ausging, daß die innerfranzösischen konfessionellen Spannungen durch eine Abwanderung von Anhängern des reformierten Glaubens in die brasilianische Kolonie entschärft werden könnten.²⁷⁷ Finanziell unterstützt vom französischen König und unter organisatorischer Leitung des Admirals Gaspard de Coligny²⁷⁸, segelte Villegagnon 1555 mit 600 französischen Kolonisten nach Brasilien, wo er auf einer Insel in der Bucht des heutigen Rio de Janeiro – Guanabara – Fort Coligny gründete.²⁷⁹

Villegagnon, einst Studiengefährte Calvins in Genf²⁸⁰, hegte den Wunsch, in Brasilien ein Refugium für religiös Verfolgte zu schaffen, wie Léry in seiner *Histoire d'un voyage* unterstreicht: „[...] il desiroit d'y preparer lieu à tous ceux qui s'y voudroyent retirer pour eviter les persecutions [...]“.²⁸¹ Die Kolonie war aber vermutlich nicht ausschließlich als Zufluchtsort für Reformierte gedacht, da sich

²⁷¹ Vgl. Penrose, Boies, *Travel and Discovery in the Renaissance 1420-1620*, New York 1975, S. 141.

²⁷² Vgl. Hausmann, *Französische Renaissance*, S. 48.

²⁷³ Brasilien wurde nach den an seinem Küstensaum häufig wachsenden Brasilholzbäumen benannt. Aus diesem Holz, welches im Portugiesischen „pau-brasil“ heißt, läßt sich ein roter („brasa“=„Glut“) Farbstoff extrahieren, der sehr gut zum Färben von Tuchen geeignet ist. Bereits 1511 diente der Name „terra do Brasil“ der Bezeichnung des ganzen Landes. Vgl. dazu Wolf, Eric R., *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt a. M. u.a. 1986, S. 217; vgl. auch Jacob, *Grundzüge der Geschichte Brasiliens*, S. 162; vgl. weiterhin Séjourné, *Altamerikanische Kulturen*, S. 66.

²⁷⁴ Vgl. Jacob, *Grundzüge der Geschichte Brasiliens*, S. 165.

²⁷⁵ Vgl. Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance*, S. 150.

²⁷⁶ Vgl. Parkman, Francis, *Pioneers of France in the New World*, Boston 1907, S. 25.

²⁷⁷ Vgl. Dickason, Olive Patricia, *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1984, S. 183.

²⁷⁸ Gaspard de Coligny (1519-1572) war ab 1559 einer der Vorkämpfer der protestantischen Bewegung in Frankreich. Er wurde im Massaker der Bartholomäusnacht ermordet. Vgl. „Coligny, Gaspard II de“, in: *Grand Larousse encyclopédique en dix volumes*, t. 3, Paris 1960, S. 252, r. Sp.

²⁷⁹ Vgl. „Villegaignon ou Villegagnon (Nicolas Durand de)“, in: *Grand Larousse encyclopédique en dix volumes*, t. 10, Paris 1964, S. 825, li. u. mittl. Sp., dort li. Sp.

²⁸⁰ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 13.

²⁸¹ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 106.

Villegagnon 1555 sowohl dem Protestantismus als auch dem Katholizismus gegenüber aufgeschlossen und tolerant zeigte.²⁸²

Schon bald aber wurde Fort Coligny durch schwere Konflikte erschüttert, welche auf die Härte, mit der Villegagnon die Kolonie verwaltete, zurückzuführen waren. Die steinige, wasserlose Umgebung der Festung erschwerte den Pflanzenanbau und führte zu Nahrungsmangel in der Kolonie.²⁸³ Daneben machten sich Krankheiten im Fort breit und wüteten besonders auch unter den Tupinamba, die diesen Seuchen schutzlos ausgeliefert waren.²⁸⁴ Schließlich wurden die Kolonisten streng von den Eingeborenen isoliert; Gesetzesbrüche ahndete Villegagnon mit schweren Strafen.²⁸⁵ Verschwörungen gegen den Vize-Admiral und Desertion von Kolonisten in das Hinterland brachten ihn und seine Kolonie in eine ernste Lage²⁸⁶, so daß er sich schließlich gezwungen sah, Calvin um Unterstützung für die Stabilisierung Fort Colignys zu bitten.²⁸⁷ Der Reformator schickte daraufhin jene vierzehn Protestanten aus Genf, unter denen sich auch Léry befand, zur moralischen und geistlichen Unterweisung der französischen Kolonisten nach Brasilien.²⁸⁸

Die Glaubensbrüder erreichten Fort Coligny zusammen mit etwa 300 weiteren Kolonisten Anfang März 1557.²⁸⁹ Sie wurden von Villegagnon herzlich empfangen²⁹⁰ und waren fortan von der Hoffnung getragen, in Guanabara einen Ort errichten zu können, an dem sich die reformierte Religion ohne Restriktionen entfalten und etablieren würde.²⁹¹ Obwohl auch eine Missionierung der Eingeborenen geplant war, stand die Bekehrung der Tupinamba hinter dem Ziel, den Glauben der französischen Kolonisten selbst zu festigen, erst an zweiter Stelle.²⁹² Die warmherzige Begrüßung der Calvinisten durch Villegagnon konnte nicht verhindern, daß es im Laufe des Frühjahres und Sommers 1557 zu religiösen Streitigkeiten zwischen beiden Seiten kam, die ein offenes Zerwürfnis zwischen dem Vize-Admiral und den aus Genf gesandten Protestanten zur Folge hatten.²⁹³ Im Zentrum des Konflikts standen unterschiedliche Auslegungen des Abendmahls, welche spätestens zu Pfingsten 1557 deutlich zutage traten. Die Überzeugung Villegagnons, daß Brot und Wein tatsächlich eine Umwandlung in Körper

²⁸² Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 43.

²⁸³ Vgl. Dickason, *The Myth of the Savage*, S. 188.

²⁸⁴ Vgl. Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris 1955, S. 89.

²⁸⁵ Vgl. Dickason, *The Myth of the Savage*, S. 188f.

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 17.

²⁸⁸ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 4.

²⁸⁹ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 29.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 39.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 37; vgl. dazu auch Chinard, Gilbert, *L'Exotisme Américain dans la littérature française au XV^eème siècle. D'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Genf 1970 (Nachdruck von 1911), S. 5.

²⁹² Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 109, Anmerkung 1.

²⁹³ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 5.

und Blut Christi während der Eucharistie durchmachten²⁹⁴, stand der Auffassung der Genfer Protestanten unversöhnlich gegenüber: Gemäß der Lehre Calvins lehrten diese, daß Leib und Blut Jesu keiner realen Transsubstantiation in Brot und Wein unterlägen, sondern von diesen lediglich symbolisch repräsentiert würden.²⁹⁵ Die Positionen verhärteten sich und waren schließlich nicht mehr zu versöhnen. Die Genfer Calvinisten fühlten sich und ihren Glauben von Villegagnon verraten²⁹⁶, so daß sie schließlich offen mit ihm brachen und sich von seiner Befehlsgewalt lossagten.²⁹⁷ Der Vize-Admiral setzte die Protestanten unter Druck, verwehrte ihnen jegliche Nahrungsmittel²⁹⁸ und befahl den Genfern schließlich, Fort Coligny zu verlassen.²⁹⁹ Léry und seine Glaubensgefährten flüchteten Ende Oktober 1557 auf das Festland, wo sie etwas mehr als zwei Monate unter den Tupinamba lebten³⁰⁰, bevor sie Anfang Januar 1558 die Rückreise nach Frankreich antraten (vgl. S. 68).

Das Scheitern des französischen Kolonie Gründungsversuches in Brasilien zeichnete sich ab: Villegagnon konnte seine Autorität in Fort Coligny nur mit Mühe aufrechterhalten³⁰¹, und aus Frankreich kamen keine neuen Kolonisten mehr nach.³⁰² Darüber hinaus wollte sich der Vize-Admiral gegenüber den Anfeindungen der Katholiken aus seinem Heimatland, die ihn wegen des Aufenthalts der Genfer Calvinisten in Fort Coligny als Häretiker verurteilten, rechtfertigen.³⁰³ Aus diesen Gründen kehrte Villegagnon Ende 1558 nach Frankreich zurück. Während seiner Abwesenheit wurde das Fort von den Portugiesen unter Mem de Sás angegriffen und im März 1560 eingenommen.³⁰⁴

²⁹⁴ Léry zitiert Villegagnon: „Ceci est mon corps: Ceci est mon sang, ne se peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Jesus Christ y soyent contenus.“ *Histoire d'un voyage*, S. 176; vgl. dazu auch ebd., S. 182.; vgl. weiterhin Lestringant, Frank, „Tristes tropistes: du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion“, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 201, 1984, S. 267-294, dort S. 271.

²⁹⁵ Vgl. Wanegffelen, „Rio ou la vraie Réforme“, S. 163.

²⁹⁶ An dieser Stelle ist anzumerken, daß Villegagnon 1556/57 konfessionell noch nicht festgelegt war, sondern zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen schwankte. Vgl. dazu ebd., S. 171ff.; vgl. auch Lestringant, „Tristes tropistes“, S. 294. Reformierte und Katholiken waren noch nicht so scharf voneinander zu trennen, wie dies in den 1560er Jahren der Fall sein würde. Reverdin schreibt zu Villegagnons konfessioneller Ausrichtung: „Pour juger objectivement de son attitude, il faut se souvenir qu'à l'époque, la frontière entre réformés et catholiques n'était pas aussi tranchée qu'elle le fut quelques années plus tard.“ Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 48f.

²⁹⁷ „Or finalement apres que par le sieur du Pont nous luy eusmes fait dire, que, puisqu'il avoit rejeité l'Evangile, nous n'estans point autrement ses sujets, n'entendions plus d'estre à son service [...]“ *Histoire d'un voyage*, S. 192.

²⁹⁸ „[...] luy là dessus nous pensant bien fort estonner, voire faire mourir de faim s'il eust peu, defendit qu'on ne nous baillast plus les deux gobelets de farine de racine, lesquels comme j'ay dit ci-devant, chacun de nous avoit accoustumé d'avoir par jour.“ Ebd.

²⁹⁹ „[...] luy [...] detestant de plus en plus et nous et la doctrine laquelle nous suivions, disant qu'il ne nous vouloit plus souffrir ni endurer en son fort, ni en son isle, commanda que nous en sortissions.“ Ebd., S. 195.

³⁰⁰ Vgl. Léry, „Préface“, S. 50f.

³⁰¹ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 67.

³⁰² Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 6.

³⁰³ Vgl. ebd.

³⁰⁴ Vgl. Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous*, S. 68.

3.1.3 Genese der *Histoire d'un voyage*

Die Entstehungsgeschichte der *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* prägt den Grundtenor des Léry'schen Reiseberichts und bleibt überdies nicht ohne Folgen für die Ausgestaltung des Bildes der Tupinamba.

3.1.3.1 Zur endgültigen Niederschrift von 1578

Die erst zwanzig Jahre nach Lérys Rückkehr aus Brasilien erfolgte Veröffentlichung der *Histoire d'un voyage* entsprang einer defensiven Motivation. Seinen eigenen Angaben zufolge wollte Léry sich gegen bestimmte Äußerungen wehren, zu denen sich der Franziskanermönch André Thevet³⁰⁵ in seiner *Cosmographie universelle* (1575) hatte hinreißen lassen.³⁰⁶ Es ging Léry nicht vorrangig darum, sein 1576 in Lyon zufällig wiedergefundenes erstes Reisemanuskript³⁰⁷ um seiner selbst willen so schnell wie möglich zu veröffentlichen; er war vielmehr bestrebt, den in der *Cosmographie universelle* von Thevet gegen die Genfer Calvinisten erhobenen Vorwurf, sie hätten den Untergang Fort Colignys verschuldet, zurückzuweisen³⁰⁸ und darüber hinaus das unmenschliche Verhalten Villegagnons als eigentlichen destruktiven Faktor, der letztlich auch ihn und seine Glaubensbrüder zum Verlassen des Forts getrieben hatte, zu offenbaren.³⁰⁹ In der „Préface“ seiner *Histoire d'un voyage* nennt Léry explizit das für die Niederschrift seines Reiseberichts auslösende Moment:

Mais quant en ceste presente année 1577. lisant la Cosmographie de Thevet, j'ay veu que il n'a pas seulement renouvelé et augmenté ses premiers erreurs, mais, qui plus est [...] sans autre occasion, que l'envie qu'il a euë de mesdire et detracter des Ministres, et par consequent de ceux qui en l'an

³⁰⁵ André Thevet (~1504-1592) begleitete den französischen Vize-Admiral Villegagnon 1555 auf dessen Reise nach Brasilien. Er war offizieller Chronist dieser Expedition, wurde jedoch bald nach seiner Ankunft in Guanabara krank und kehrte deshalb bereits im Sommer 1556, nach nur knapp zehn Wochen Aufenthalt in Brasilien, in seine Heimat Frankreich zurück. Dennoch hatte Thevet zahlreiche Informationen insbesondere zur Kultur der Tupinamba gesammelt und veröffentlichte sie 1557 in seinem Reisebericht *Les Singularitez de la France Antarctique*. Kurze Zeit später wurde er Hofkosmograph unter Heinrich II. von Frankreich und gab 1575 die *Cosmographie universelle*, einen weiteren Bericht über Amerika, der allerdings einen stark kompilatorischen Charakter besaß, heraus. Jean de Léry kritisiert letzteren Text in seiner *Histoire d'un voyage* heftig. Angela Enders bezieht in ihrer Dissertation entschiedene Stellung gegen die verbreitete Forschungsmeinung, Thevet sei naiv gewesen und hätte in mittelalterlichen, rückständigen Denkprozessen verharrt. Vgl. dazu Enders, Angela, *Die Legende von der „Neuen Welt“: Montaigne und die „littérature géographique“ im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993 (Mimesis 21), S. 68ff.; vgl. auch: Lestringant, Frank, „Thevet, André“, in: Beaumarchais, Jean-Pierre de, Couty, Daniel, Rey, Alain (Hrsg.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, t. 4: S-Z, Paris 21994, S. 2462f.

³⁰⁶ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 71; vgl. auch Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 60; vgl. weiterhin Binz, „Le Huguenot et les sauvages“, S. 49; vgl. außerdem Morisot, „Introduction“, S. XI; vgl. schließlich Mayeux, M.-R., „Chronik“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556-1558*, Tübingen 21977, S. 361-384, dort S. 382

³⁰⁷ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 7.

³⁰⁸ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. XI.

³⁰⁹ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 78.

1556. les accompagnerent pour aller trouver Villegagnon en la terre du Bresil, dont j'estois du nombre, avec des digressions fausses, piquantes, et injurieuses, nous a imposé des crimes; à fin, di-je, de repousser ces impostures de Thevet, j'ay esté comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de nostre voyage.³¹⁰

So beklagt er sich besonders über die Anschuldigung, er und seine Glaubensgenossen seien ein gefährlicher Unruhefaktor in Fort Coligny gewesen³¹¹, will sie und ihre Religion deshalb umso mehr in ein positives Licht rücken. Léry fühlte sich geradezu berufen, die protestantische Sache in Brasilien zu verteidigen³¹², da er durch eine glückliche Fügung nicht zu den fünf Calvinisten gehörte, die im Januar 1558 die Heimreise abgebrochen hatten, um nach Fort Coligny zurückzufahren, und von denen später drei auf Befehl Villegagnons hingerichtet wurden. Er war von seiner persönlichen Erwähltheit überzeugt und wollte das Martyrium seiner Gefährten schriftlich verewigen.³¹³ Es ist daher insgesamt mit Angela Enders festzustellen, daß Lérys Reisebericht auch die Funktion eines „konfessionspolitische[n] Traktat[s]“³¹⁴ besessen hat.

3.1.3.2 Überblick über die verschiedenen Ausgaben der „*Histoire d'un voyage*“

Allein zu Jean de Lérys Lebzeiten wurde sein Reisebericht in sechs Ausgaben, die jeweils eine unterschiedliche Textgestalt aufwiesen, veröffentlicht³¹⁵: Der Charakter der *Histoire d'un voyage* veränderte sich grundlegend, erlebte eine Entwicklung.³¹⁶ 1586 erfolgte eine erste Übersetzung ins Lateinische³¹⁷, 1593 ins Deutsche³¹⁸.

Léry hatte sich während seines Aufenthalts in Brasilien Notizen („Manchettes“) zu seinen Erlebnissen gemacht, die er auf Drängen von Freunden 1563 in

³¹⁰ Léry, „Préface“, S. 63.

³¹¹ „[...] contre verité Thevet, en sa Cosmographie a publié et gazouillé que nous avions esté auteurs d'une sedition au fort de Colligny [...]“ Ebd., S. 74.

³¹² So schreibt Léry bezüglich Thevets: „[...] ce que je l'ay contredit en ceste histoire est seulement pour oster le blasme qu'il avoit voulu mettre sus à l'Evangile, et à ceux qui de nostre temps l'ont premierement annoncée en la terre du Bresil.“ Ebd., S. 87.

³¹³ Vgl. Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 62ff.

³¹⁴ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 81.

³¹⁵ Lestringant führt hierzu die sechs Ausgaben von 1578, 1580, 1585, 1594, 1599/1600 und 1611 an. Vgl. Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 54. In der Forschungsliteratur existiert eine Kontroverse darüber, ob die dritte Ausgabe der *Histoire d'un voyage* bereits 1585 oder erst 1594 vorlag. Morisot spricht nur von fünf Editionen, die zu Lebzeiten Lérys erschienen seien (vgl. Morisot, „Introduction“, S. XII); auch Nakam zählt insgesamt nur fünf Ausgaben. Sie weist darauf hin, daß im Katalog der Bibliothèque Nationale zu Paris für das Jahr 1585 keine dritte Ausgabe der *Histoire d'un voyage* verzeichnet sei, sondern daß dort die Edition von 1594 als „3ème édition“ geführt werde (vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 8, Anmerkung 2). Ich folge in meinen Ausführungen Lestringant (s.o.).

³¹⁶ Vgl. Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 54f.

³¹⁷ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 8.

³¹⁸ Vgl. Wehrheim-Peucker, Monika, „Jean de Léry“, in: Jens, Walter (Hrsg.), *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 10: *Ma-La*, München 1990, S. 269f., dort S. 270, linke Sp.

Genf in einem ersten Manuskript zusammenfaßte.³¹⁹ Dieses ging jedoch verloren, und auch eine zweite Niederschrift fiel 1572 den Wirren der Religionskriege zum Opfer.³²⁰ 1576 fand Léry sein erstes Manuskript zufällig in Lyon wieder (s.o.)³²¹, überarbeitete es³²² und ließ es 1578 in La Rochelle veröffentlichen.³²³

Den Schwerpunkt der Ausgabe von 1578 bildeten die religiös-politischen Streitigkeiten, die sich in Fort Coligny zwischen Villegagnon und den Genfer Calvinisten ereignet hatten.³²⁴ Ziel war die Zurückweisung der Behauptungen Thevets, verbunden mit Polemik gegen Villegagnon, welche in der zweiten Ausgabe der *Histoire d'un voyage* (Genf 1580) eine noch stärkere Prägung erfuhr.³²⁵ Neben dieser mehr und mehr antikatholischen Tendenz zeichnete sich in den aufeinanderfolgenden Ausgaben eine zweite Entwicklungslinie ab: Propagiert Léry 1578 und 1580 noch das reine Autopsieprinzip, wollte er ausschließlich einen Bericht von dem geben, was er mit *eigenen Augen* gesehen hatte³²⁶, so nahm der Beobachter Léry in der Ausgabe von 1585 auch Züge eines Kompilators und Kommentators an.³²⁷ Er versuchte, das Autopsieprinzip zu unterstreichen und damit den Wahrheitsgehalt seines Berichts abzusichern, indem er andere Autoritäten, die Ähnliches wie er auf ihren Reisen erlebt hatten, anführte.³²⁸ Ferner bot er zahlreiche Beispiele für grausame und kannibalistische Praktiken in Europa³²⁹, die sich insbesondere während der Religionskriege zugetragen hatten, und relativierte damit die von den Tupinamba praktizierte rituelle Anthropophagie. Seit der Ausgabe von 1599/1600 faßte Léry diese Exkurse zur Barbarei europäischer Nationen schließlich in einem eigenen Kapitel zusammen³³⁰: „Des cruautez exercées par les Turcs, et autres peuples: et nommément par les Espagnols, beaucoup plus barbares que les Sauvages mesmes“³³¹.

Insgesamt ist festzuhalten, daß sich Léry in den aufeinanderfolgenden Ausgaben der *Histoire d'un voyage* immer weiter von seinen unmittelbaren Reiseeindrücken, seinen ursprünglichen Erfahrungen der Fremde, entfernte: „Le texte de l'*Histoire* dès lors change de nature. Il devient une somme de témoignages convergents, et n'est plus ce reflet immédiat d'une aventure unique, tel qu'il se donnait à

³¹⁹ Vgl. Léry, „Préface“, S. 61f.

³²⁰ Vgl. ebd., S. 62.

³²¹ Vgl. ebd.

³²² Vgl. Mayeux, „Chronik“, S. 382.

³²³ Vgl. Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy*, S. 32.

³²⁴ Vgl. Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 53.

³²⁵ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. XI.

³²⁶ Vgl. Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 54.

³²⁷ Vgl. ebd.

³²⁸ Vgl. ebd., S. 55.

³²⁹ Vgl. ebd., S. 69.

³³⁰ Vgl. ebd.

³³¹ Vgl. ebd., Anmerkung 70.

lire à l'origine.³³² Lérys *Histoire* war demnach schließlich kein reiner Erfahrungsbericht mehr, sondern spiegelte den langen Entwicklungsprozeß wider, den der Calvinist im Laufe der Jahre durchgemacht hatte.

3.1.3.3 *Problematik*

In Kapitel 3.1.3.1 wurde bereits angesprochen, daß zwischen Lérys Aufenthalt bei den brasilianischen Tupinamba und der Veröffentlichung seines Reiseberichts 1578 zwanzig Jahre lagen. Man muß deshalb davon ausgehen, daß die Darstellungen der Fremdkultur in der hier zugrunde gelegten Ausgabe von 1580 Lérys Erlebnisse bei den „Wilden“ nicht angemessen wiedergeben, da sich die negativen Lebenserfahrungen, die der Hugenottenpastor während besagter zwei Jahrzehnte in Frankreich gemacht hatte, in der Darstellung der Tupinamba niederschlagen: Obwohl Léry bei seiner Endredaktion das Manuskript von 1563 vorlag, lassen allein die häufigen Vergleiche der brasilianischen Welt mit den Mißständen insbesondere im Frankreich der 1570er Jahre darauf schließen, daß vor dem Hintergrund der in diesem Zeitraum von Europäern begangenen Unmenschlichkeiten eine perspektivische Verzerrung bzw. Verschiebung der ursprünglichen Fremderfahrung stattgefunden hat, welche die Indianer in einem teilweise zu positiven Licht erscheinen läßt (vgl. dazu Kap. 3.1.5.4.2).

3.1.4 Lérys Reisebericht – die äußere Form

3.1.4.1 *Aufbau und Inhalt*

Die *Histoire d'un voyage* besteht aus einem Vorwort und 22 Kapiteln, denen jeweils ein kurzer Hinweis zu ihrem Inhalt vorangestellt ist. Der Text weist eine deutliche Zweiteilung auf, läßt sich gliedern in eine Rahmenerzählung, die als Bordtagebuch angelegt ist³³³ und in einen darin eingeschlossenen Hauptteil, in welchem Brasilien und dessen Bewohner beschrieben werden. Der chronologisch strukturierte Rahmen (*narratio*) beinhaltet die Erlebnisse Lérys während seiner Überfahrt in die „Neue Welt“ und beschreibt weiterhin die entbehrungsreiche Rückreise der Genfer Calvinisten nach Frankreich (Kapitel 1-5 und Kapitel 21/22). Die Kapitel 7 bis 19, welche der Darstellung (*descriptio*) von Flora, Fauna sowie der Indianergesellschaft gewidmet sind, unterliegen keiner chronologischen, sondern einer thematischen Gliederung.³³⁴ Sie können wiederum zwei verschiedenen Kapitelgruppen zugeordnet werden – dies eine Konsequenz daraus, daß Léry seine Beschreibungen dem immer tiefer in die „Neue Welt“ eindringenden Blick des Beobachters folgen läßt³³⁵: „In den Kapiteln sieben bis dreizehn wird Brasilien in der traditio-

³³² Lestringant, „L'excursion brésilienne“, S. 55.

³³³ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 15.

³³⁴ Vgl. ebd., S. 16.

³³⁵ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. XIV.

nellen Abfolge der Seinsbereiche vorgestellt.³³⁶ Auf die Darstellung der geographischen Lage Fort Colignys und der Bucht von Guanabara (Kapitel 7) folgt in Kapitel 8 eine Beschreibung des Aussehens der Tupinamba; Kapitel 9 widmet sich deren Grundnahrungsmitteln. In den Abschnitten 10 bis 12 wird die brasilianische Tierwelt präsentiert, und Kapitel 13 behandelt die Flora des fremden Landes. Die Kapitel 14 bis 19 schließlich bilden die zweite Gruppe des ethnographisch angelegten Hauptteils der *Histoire*. Sie umfassen Sitten und Gebräuche der brasilianischen „Wilden“: Kriegsführung, rituelle Anthropophagie, Religion, Familienleben, Recht und Gesetz sowie Krankenpflege und Begräbnisrituale.

Es ist offensichtlich, daß Lérys Hauptinteresse der Eingeborenenkultur galt: Die Ereignisse der Hin- und Rückreise nehmen lediglich rund 20% des Textvolumens (99 Seiten, sieben Kapitel) ein; dagegen umfaßt die Darstellung Brasiliens fast zwei Drittel der *Histoire d'un voyage* (274 Seiten, 13 Kapitel, davon allein acht zur Eingeborenenengesellschaft). Dennoch steht die Rahmenerzählung nicht unverbunden neben dem Hauptteil: Sie ist vielmehr organisch und strukturell eng mit diesem verbunden, wird ihm als Kontrast in ergänzender Funktion gegenübergestellt. Besonders die Grausamkeit der französischen Seeleute, welche ungehemmt der Piraterie nachgehen³³⁷, hebt die Menschlichkeit der im Zentrum der *Histoire* beschriebenen „Wilden“ hervor; Léry entwirft hier „als Pendant zum *Bild der Sauvages* das *Bild der Franzosen*, das von diesem nicht abgetrennt werden darf“³³⁸. Dieser strukturelle Kontrast von Rahmenhandlung und Hauptteil setzt sich im Text der *Histoire d'un voyage* in Form ständiger Vergleiche zwischen Franzosen und Indianern fort.

Die Kapitel 6 und 20 können nicht genau in die vorgenommene Zweiteilung des Textes eingeordnet werden: Kapitel 6 widmet sich der Herrschaft Villegagnons in Fort Coligny und den dort auftretenden Religionsstreitigkeiten; Kapitel 20 bietet als „Colloque“ einführende Bemerkungen zur Sprache der Tupinamba.

Schließlich stellt Léry seinem Reisebericht ein 38-seitiges Vorwort („Préface“) voran, welches den Leser für grundlegende Problemfelder bzw. Deutungsmöglichkeiten der *Histoire d'un voyage* sensibilisieren soll. Es enthält die Gründe für die relativ späte Veröffentlichung des Berichts³³⁹ und ist besonders von der Polemik gegen Thevet geprägt. Darüber hinaus geht Léry ausführlich auf die Probleme Villegagnons in Fort Coligny ein und nennt schließlich selbstkritisch die Grenzen

³³⁶ Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 16.

³³⁷ „[...] mais nos mariniers (cruels que ils furent en cest endroit) [...] non seulement ils ne laisserent morceau de biscuit ni d'autres vivres à ces pauvres gens, mais qui pis fut, leur ayant deschiré leurs voiles, et mesme osté leur petit batteau, sans lequel toutesfois ils ne pouvoient approcher ni aborder terre, je croy, par maniere de dire, qu'il eust mieux valu les mettre en fond, que les laisser en tel estat. Et de faict estans ainsi demeurez à la merci de Peau, si quelque barque ne survinst pour les secourir, il est certain ou qu'ils furent en fin submergez, ou qu'ils moururent de faim.“ *Histoire d'un voyage*, S. 124f.

³³⁸ Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 32.

³³⁹ Vgl. Léry, „Préface“, S. 61f.

seiner Darstellungstechnik, die es ihm seiner Meinung nach nicht erlauben, die fremde Welt in ihrer Andersartigkeit vollständig zu erfassen³⁴⁰

3.1.4.2 Stil

Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* weist über die Charakteristika eines Reiseberichts hinaus Merkmale anderer literarischer Gattungen auf. Neben der Darstellung des fremden Landes Brasiliens beinhaltet er antikatholische Polemik gegen Thevet, Villegagnon sowie den Papst und verteidigt gleichzeitig die kalvinistische Glaubenslehre, so daß er zusätzlich als Streitschrift für den Calvinismus gelesen werden kann. Ferner trägt der Bericht stark autobiographische Züge, enthält schon in der Ausgabe von 1580 zahlreiche Mosaiksteine (Nennung der Bartholomäusnacht, der Ereignisse in Sancerre u.a.), die zu einem Lebensbild Lérys zusammengesetzt werden können. Die *Histoire d'un voyage* präsentiert demnach Merkmale verschiedener Textsorten. Schließlich werden ab 1585 in immer größerem Umfang zusätzliche literarische Autoritäten und Episoden in die Darstellung der Reiseerlebnisse mit einbezogen.

Zu den grundlegenden Stilmerkmalen eines Reiseberichts gehören insbesondere eine auf den Stoff bezogene Sachlichkeit sowie die Ausklammerung literarästhetischer Ambitionen.³⁴¹ Im Mittelpunkt steht die Darstellung von Reiseerlebnissen, „die topographische, ethnologische, (kunst-) historische, wirtschaftliche und gesellschaftspolitische Fakten sowie persönliche Erfahrungen und Eindrücke des Reisenden (manchmal ins Fiktive ausgeweitet) vermitteln wollen“³⁴². In der Frühen Neuzeit etablierte sich mit Aufkommen der Entdeckungsreisen eine genaue Berichterstattung, die sich einer exakteren Erfassung der fremden Realität verpflichtet fühlte³⁴³, als dies im Mittelalter der Fall gewesen war (vgl. auch Kapitel 2.1). Die *Histoire d'un voyage* bestätigt diese Definitionsmerkmale in zweifacher Hinsicht: Erstens bedient Léry sich bei der Schilderung seiner Reiseerlebnisse einer schlichten Sprache, was in den Reiseberichten der Renaissance als Beglaubigungsmittel galt, und zweitens liefert er ausführliche, genaue Beschreibungen mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (s.u.).

Die *Histoire* geht gleichwohl auch stilistisch – wie oben schon angedeutet – über die Grenzen eines Reiseberichts als „kunstlose Prosaform“³⁴⁴ hinaus. Selbst wenn Lérys Wortwahl stellenweise „hölzern“ erscheinen mag, besitzt er literarisches Talent, welches sich in der Vielfältigkeit seines Stils widerspiegelt. Neugier und Begeisterungsfähigkeit bilden die Grundlage sowohl für die Lebhaftigkeit

³⁴⁰ Vgl. Léry, „Préface“, S. 96.

³⁴¹ Vgl. Wilpert, Gero von, „Reisebericht“, in: Ders., *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart 1989 (Kröners Taschenausgabe 231), S. 759.

³⁴² D., F. [Sigle nicht aufgelöst, T.H.], „Reiseliteratur“, in: Schweikle, Günther, Schweikle, Irmgard (Hrsg.), *Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart 1990, S. 384, li. Sp.

³⁴³ Vgl. „Reiseliteratur“, in: *Der Brockhaus in 5 Bänden*, Bd. 4: *Neu-Sil*, Mannheim u.a. 1994, S. 386, r. Sp.

³⁴⁴ Wilpert, „Reisebericht“, S. 759.

seiner Sprache als auch für die Variationsbreite seiner Darstellungstechniken (vgl. Kap. 3.1.5.3). Neben deskriptiven Passagen, in denen die Gefühlswelt des Berichterstatters nur selten ausgeblendet ist, steht eine Reihe von Dialogsequenzen zwischen ihm und den Tupinamba, die seinen Bericht beleben.³⁴⁵ Überdies führt Léry ein ständiges Zwiegespräch mit dem Leser der *Histoire*³⁴⁶, fordert ihn zu eigener Urteilsbildung auf³⁴⁷, stellt ihm Fragen³⁴⁸, lenkt seinen Blick³⁴⁹ und gibt ihm schreibtechnisch begründete inhaltliche Verweise³⁵⁰. Schließlich enthält die *Histoire d'un voyage* Lobpreisungen Gottes und seiner Schöpfung, welche in lyrischem Ton (v.a. Psalmen) vorgetragen werden.³⁵¹ Neben den genannten Merkmalen der Erzähltechnik erweist sich Léry als humorvoller, sehr geschickter Autor; in seinem Reisebericht finden sich zahlreiche ironische Passagen, die besonders auf Villegagnon abzielen³⁵², sowie Metaphern³⁵³ und Wortspiele³⁵⁴. Die *Histoire* enthält nicht zuletzt verschiedene Charakteristika moderner ethnographischer Literatur³⁵⁵ und erhebt als Dokument der beginnenden Neuzeit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Authentizität. Diese Feststellung stützt sich auf ein Phänomen, das den ganzen Text der *Histoire* durchzieht: Léry bemüht sich, eine objektiv-kritische Darstellung der „Neuen Welt“ zu bieten; zu diesem Zweck versucht er, die fremde Wirklichkeit mit allen Sinnen zu erfassen und möglichst genau zu beschreiben.³⁵⁶ Diese ausführlichen Beschreibungen unterstreichen den Wahrheitsanspruch und zeigen die sehr gute Beobachtungsgabe Lérys; hinzu kommt, daß er im

³⁴⁵ Vgl. etwa *Histoire d'un voyage*, S. 455f.

³⁴⁶ Z.B. ebd., S. 464: „Que si vous demandez [...] je respon [...].“

³⁴⁷ Z.B. ebd., S. 301: „[...] je laisse à philosopher au lecteur [...].“

³⁴⁸ Z.B. ebd., S. 355: „Mais pensez-vous que [...]?“

³⁴⁹ Z.B. ebd., S. 338: „Mais, avant que faire marcher nos *Toïoupinambaouls* en bataille, il faut savoir quelles sont leurs armes.“

³⁵⁰ Z.B. ebd., S. 296: „A fin d'obvier aux redites, lesquelles j'évite autant que je puis, renvoyant les lecteurs tant es troisieme, cinquiesme, et septiesme chapitres de ceste histoire [...].“

³⁵¹ Z.B. ebd., S. 334: „Parquoy toutes les fois que l'image de ce nouveau monde, que Dieu m'a fait voir, se represente devant mes yeux: et que je considere la serenité de l'air, la diversité des animaux, la varieté des oyseaux, la beauté des arbres et des plantes, l'excellence des fruicts: et brief en general les richesses dont ceste terre du Bresil est decorée, incontinent ceste exclamation du Prophete au Pseume 104. me vient en memoire.

*O Seigneur Dieu que tes œuvres divers
Sont merueilleux: par le monde univers;
O que tu as tout fait par grand sagesse!
Brief, la terre est pleine de ta largesse.“*

³⁵² Z.B. ebd., S. 164, zur harten Behandlung der Calvinisten durch Villegagnon: „[...] on nous mena tous porter des pierres et de la terre en ce fort de Coligni qu'on continuoit de bastir. C'est le bon traitement que Villegagnon nous fit dès le beau premier jour, à nostre arrivée.“

³⁵³ Z.B. ebd., S. 143: Er bezeichnet den Äquator als „Ceinture du monde“.

³⁵⁴ Z.B. ebd., S. 134: Reihung von „chiens“ und „Requiens“.

³⁵⁵ Wie in Kap. 3.1.6.2.2 dieser Arbeit nachgewiesen werden wird, kann Léry dennoch nicht als Ethnologe im heutigen Wortsinn begriffen werden.

³⁵⁶ Vgl. z.B. *Histoire d'un voyage*, S. 129: Beschreibung der Meeresvögel; S. 401ff.: Tanz und Gesang der Tupinamba.

Text immer wieder betont, nur das niedergeschrieben zu haben, was er selbst auch beobachten konnte; Wendungen wie „j'ay veu par l'experience“³⁵⁷, „selon que j'ay soigneusement observé“³⁵⁸ oder „comme je l'ay experimenté“³⁵⁹ sollen garantieren, daß alle Aussagen durch eigene Erfahrungen gestützt sind (vgl. Kap. 3.1.6.2.1). Léry läßt nur das als wahrheitsgetreu gelten, was er mit eigenen Augen gesehen hat: „[...] dequoy ayant moy-mesme esté spectateur, je puis parler à la verité“³⁶⁰, und: „[...] mais bien requerry-je, que, [...] on ne m'alleguast jamais raison contre l'experience d'une chose.“³⁶¹ Wie in Kapitel 3.1.3.2 bereits angesprochen, wandelte sich allerdings Lérys Vorstellung vom Autopsieprinzip im Laufe der Jahre: Griff er in den Ausgaben von 1578 und 1580 nur in relativ begrenztem Maße auf zusätzliche Autoritäten wie beispielsweise antike Autoren zurück, so fügte er ab 1585 immer häufiger derlei Referenzen in seinen Bericht ein, um die Glaubwürdigkeit seiner Beschreibungen bzw. Erlebnisse zu unterstreichen. Das Werk entwickelte sich zu einer Kompilation; Frauke Gewecke spricht gar von Lérys „Abschweifung in literarische Diskurse“³⁶².

Charakteristisch für den Stil der *Histoire d'un voyage* ist weiterhin ihr antithetischer Aufbau, die ihr innewohnende komparatistische Vorgehensweise: Léry vergleicht regelmäßig Sitten und Gebräuche der Tupinamba mit denjenigen der Europäer, wodurch das unbekannte Fremde in den Erfahrungshorizont des Lesers integriert werden soll (vgl. Kap. 3.1.5.3.1). Diese Kontrastierung als grundlegendes Strukturprinzip der *Histoire* dient außerdem dazu, zunächst abscheuerregende Verhaltensweisen der „Wilden“ vor dem Hintergrund der moralischen Verwerflichkeit der Europäer zu relativieren.³⁶³

Schließlich fügt Léry immer wieder *selbstreflexive Passagen* in seinen Reisebericht ein, die von Bescheidenheit und einer gewissen Selbsterkenntnis zeugen. So denkt er z.B. über seine Darstellungsmöglichkeiten der fremden Kultur nach, die er als unzureichend für die angemessene Abbildung der „Neuen Welt“ einschätzt, woran auch die zahlreichen beigefügten Illustrationen nichts ändern könnten (vgl. Kap. 3.1.6.2).³⁶⁴

³⁵⁷ *Histoire d'un voyage*, S. 243.

³⁵⁸ Ebd., S. 334.

³⁵⁹ Ebd., S. 461.

³⁶⁰ Ebd., S. 346.

³⁶¹ Ebd., S. 142.

³⁶² Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 180.

³⁶³ Vgl. z.B. *Histoire d'un voyage*, S. 462.

³⁶⁴ Vgl. ebd., S. 234.

3.1.5 Das Bild der „Wilden“ und Brasiliens in der *Histoire d'un voyage* – die Darstellung Lérys³⁶⁵

Das Porträt, welches Jean de Léry von der Tupinamba-Gesellschaft zeichnet, ist vielschichtig und entzieht sich deshalb einer einseitigen Klassifizierung. Seine wesentlichen Merkmale lassen sich unter Bearbeitung folgender Fragestellungen charakterisieren: Zunächst ist zu untersuchen, welche Bezeichnungen der Verfasser der *Histoire* zur Benennung der Tupinamba auswählt und ob diese Begriffe positiv oder negativ zu konnotieren sind. In einem zweiten Schritt werden diejenigen der von Léry in seine Darstellung der „Wilden“ aufgenommenen Aspekte und Bewertungen der Eingeborenen-Gesellschaft behandelt, welche zentrale Bedeutung für die Abhandlung unseres Themas besitzen: Am ausführlichsten sind hier die gemäß Léry wichtigsten Merkmale der Tupi-Gesellschaft, nämlich deren äußeres Erscheinungsbild, die Praxis der rituellen Anthropophagie sowie die Existenz oder Nicht-Existenz einer indigenen Religion, zu besprechen. Ein dritter Abschnitt untersucht die Darstellungstechniken, mittels derer Léry seinen europäischen Lesern die Kulturmerkmale der Tupi-Gesellschaft nahezubringen versucht. Viertens schließlich soll die Entstehung der Werturteile Lérys erklärt werden.

3.1.5.1 *Bezeichnungen der Tupinamba*

Zur Benennung der Tupi-Kultur schöpft Jean de Léry aus einem breiten Begriffsspektrum. Im folgenden werden jedoch nur die am häufigsten auftretenden und somit für seine Begriffswahl repräsentativen Lexeme genannt.

Auffällig ist der dominierende Gebrauch des Substantivs „sauvage/ sauvages“, welches Léry über 220-mal als Bezeichnung für die Tupinamba heranzieht. Dazu tritt in acht Fällen die Wendung „sauvage(s) Ameriquain(s)“, je einmal die Bezeichnung „sauvages Anthropophages“ und „sauvages Toüpinenquins“ sowie zwanzigmal der Gebrauch von „sauvage(s)“ in adjektivischer, personenbezogener Verwendung. Am zweithäufigsten findet sich die Stammesbezeichnung „Toüoupinambaoults“ (über 60-mal), gefolgt von dem Begriff „Ameriquains/ -aines“ (fast 40-mal), welcher weitere elfmal in adjektivischem, personenbezogenem Gebrauch auftritt. In 13 Fällen benutzt Léry den Terminus „Bresiliens“, zweimal taucht die Verbindung „femmes Bresiliennes“ auf. Weiterhin auffällig ist der Gebrauch des Substantivs „barbares“ und seiner Varianten (insgesamt 13-mal): In sieben Fällen bezeichnet Léry die Eingeborenen als „barbares“, einmal spricht er von ihnen als „peuple barbare“, ein weiteres Mal taucht „barbares“ in adjektivischer Verbindung auf, und schließlich kommt Léry in einem Fall nicht umhin, den Tupinamba „cruautés barbaresques“ vorzuwerfen. Weiterhin findet sich sechsmal die Bezeichnung „gens“ sowie dreimal die Benennung der Tupinamba als „Indiens“, ebenso oft als

³⁶⁵ Da es in der vorliegenden Arbeit um die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden *insgesamt* geht, behandelt dieses Kapitel u.a. auch Lérys Darstellung von Flora und Fauna der fremden Welt. Der Blick auf die *Eingeborenenkulturen* soll jedoch im Vordergrund stehen.

„peuple“ und einmal als „nation“. Insgesamt achtmal weist Léry den Eingeborenen das Adjektiv „pauvre(s)/ povres“ zu, und schließlich findet sich je einmal die Bezeichnung „miserables“ und „idiots“.

Diese Auszählung läßt erkennen, daß Léry regelmäßig *wertfreie* Begriffe für die Benennung der Tupinamba verwendet; zu dieser Kategorie gehören die Stammesbezeichnung „Toüoupinambaults“, die ethnographische Zuweisung „Indiens“, geographisch konnotierte Lexeme wie „Ameriquains“ und „Bresiliens“ sowie die Bezeichnungen „gens“ und „nation“. Daneben beinhaltet das mehrfach benutzte Adjektiv „pauvre(s)“ bzw. die Wendung „pauvres miserables“ Mitleid, welches Léry der Fremdkultur vornehmlich in Religionsfragen entgegenbringt. Als stark und eindeutig abwertend tritt nur ein einziges Mal die Verurteilung des Tupi-Volkes als „povres idiots“ auf. Lérys Begriffsrepertoire zur Benennung der fremden Kultur zeugt demnach in weiten Teilen vom Bemühen um Mäßigung und von dem Bestreben, Vorurteile zu vermeiden. Allerdings erfordern der dominante Gebrauch von „sauvage(s)“ ebenso wie die Verwendung des Lexems „barbares“ eine genauere Erörterung, scheinen diese Lexeme doch auf den ersten Blick einen negativen Sinnhorizont aufzuweisen.

Das Lexem „sauvage“ leitet sich von lateinisch „silvaticus“ bzw. „silvestris“ ab³⁶⁶ und ist unter anderem als „im Wald (befindlich od[er] lebend)“ zu übersetzen³⁶⁷. Es verweist als neutrale Feststellung auf einen Menschen oder ein Tier, der bzw. das im Wald haust. Daneben existiert schon im klassischen Latein die Bedeutungsebene „wild, roh“³⁶⁸, welche die Charaktermerkmale eines Menschen bezeichnet, der im Wald lebt, eines Menschen, „qui vit en dehors des sociétés civilisées“³⁶⁹. Einer als „sauvage“ bezeichneten Person, die fern jeglicher Zivilisation lebt, „qui s'établit en dehors des normes, des règles établies“³⁷⁰, wird folglich die Entwicklung einer „nature rude, grossière, inhumaine“³⁷¹ unterstellt, weshalb der Begriff „sauvage“ eine negativ-abwertende Bedeutungsebene impliziert. Die häufige Verwendung dieses Terminus in zumeist völlig neutralem Zusammenhang läßt aber darauf schließen, daß Léry dieses Wort bezüglich seiner Sinnebene „Zivilisationsferne“ auswählt und der Bedeutungsgehalt „wild, roh“ demgegenüber in den Hintergrund tritt. Darüber hinaus zeichnet sich nicht nur in diesem Zusammenhang sogar eine positive Tendenz in der Benennung der Tupinamba ab: Knapp 30-mal stellt Léry dem Substantiv „sauvages“ das Possessivpronomen

³⁶⁶ Vgl. dazu „Sauvage (2.)“, in: Hatzfeld, Adolphe, Darmesteter, Arsène, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. II: I-Z, Paris 1900, S. 2008, li. Sp.

³⁶⁷ Vgl. „Sauvage“, in: *Pons-Globalwörterbuch*, Teil 2, bearb. von Heinrich Mattutat, Stuttgart 1978, S. 1104, li. Sp.

³⁶⁸ Vgl. ebd.

³⁶⁹ „Sauvage (2.)“, in: Hatzfeld/ Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française*, S. 2008, li. Sp.; vgl. auch: „Sauvage (2.)“, in: Dubois, Jean (Hrsg.), *Lexis. Dictionnaire de la langue française*, Paris 1975, S. 1611, r. Sp. u. S. 1612, li. Sp., dort S. 1611, li. Sp.

³⁷⁰ „Sauvage (5.)“, in: *Lexis*, S. 1612, li. Sp.

³⁷¹ Ebd.

„nos“ voran, was als Sympathiebezeugung des Franzosen gegenüber der Fremdkultur gedeutet werden kann.³⁷²

Die Vokabel „barbare“, welche auf lateinisch „barbarus“ (Subst.+Adj.) zurückgeht³⁷³, besitzt schon im klassischen Latein neben der (hier adjektivischen) Bedeutung „ausländisch, fremd“³⁷⁴ eine zweite, deutlich negative Konnotation: „ungebildet, unwissend, unmanierlich“ bzw. „wild, grausam“³⁷⁵. Im 16. Jahrhundert behält der Begriff „barbare“ die negative Sinnebene („inculte, grossier“ bzw. „homme cruel“³⁷⁶) bei, bezeichnet daher ebenso wie das Lexem „sauvage“ ein Individuum, das sich – als „Etranger à la civilisation“³⁷⁷ – wild und unmenschlich gebärdet. Léry gebraucht dieses Wort vergleichsweise selten und setzt es vermutlich mit bewußtem Blick auf seine negative Konnotation ein, da er es immer dann benutzt, wenn er tatsächlich Kritik an Sitten und Gebräuchen der Tupinamba üben will. Dies aber geschieht nicht sehr oft, was wiederum die These unterstützt, daß Léry bewußt neutrale Bezeichnungen für die Eingeborenen zu verwenden sucht, um damit die angebliche Grausamkeit der Tupinamba zu relativieren.³⁷⁸

3.1.5.2 Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen

3.1.5.2.1 Zur äußeren Erscheinung der *Sauvages*

Jean de Léry betont, daß sich die Tupinamba in ihrem äußeren Erscheinungsbild grundlegend von demjenigen der Franzosen unterscheiden, weshalb es ihm sehr schwerfalle, dem europäischen Leser ein realitätsnahes Bild vom Aussehen der Eingeborenen zu vermitteln: „[...] à cause de leurs gestes et contenance du tout dissemblables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture.“³⁷⁹ Die gänzliche Andersartigkeit der äußeren Gestalt der Indianer wird für Léry insbesondere in deren Nacktheit, welche vor allem die Franzosen daheim erstaunen lasse, offenbar:

³⁷² Insgesamt finden sich zirka 110-mal Wortverbindungen wie „nos sauvages“, „nos Bresiliens“, „nos Amériquains“ oder insbesondere „nos“ Touïoupinambaoult (40-mal) in der *Histoire d'un voyage*.

³⁷³ Das Lexem „barbare“ ist ursprünglich aus dem Griechischen entlehnt („barbaros“).

³⁷⁴ „Barbare“, in: *Pons-GlobaWörterbuch*, Teil 2, bearb. von Heinrich Mattutat, Stuttgart 1978, S. 139, li. Sp.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ „Barbare (2. u. 3.)“, in: Greimas, Algirdas Julien, Keane, Teresa Mary, *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance*, Paris 1992, S. 56, r. Sp.

³⁷⁷ „Barbare (2.)“, in: Hatzfeld, Adolphe, Darmesteter, Arsène, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. I: A-H, Paris 1890, S. 197, li. Sp.

³⁷⁸ In seiner Entwicklung zum Neufranzösischen wird die Vokabel „sauvage“ im Vergleich zur Bezeichnung „barbare“ stärker abwertend konnotiert: „Barbares“ sind diejenigen, die sehr wohl zu einem gewissen Grad zivilisiert sein können, die aber keine Christen sind. Die ebensowenig christianisierten „sauvages“ leben darüber hinaus fern jeglicher Zivilisation: „Les modernes donnent le nom de sauvages, par comparaison aux animaux, à des populations qui vivent dans les forêts en une condition inférieure à celle des barbares.“ „Sauvage“, in: Littré, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, t. 6, Paris 1961, S. 1936-1938, dort S. 1938. Vgl. auch „Sauvage“, in: Brunot, Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t. IV (1): *La langue classique 1660-1715*, Paris 1966, S. 541f.

³⁷⁹ *Histoire d'un voyage*, S. 234.

Au reste, chose non moins estrange que difficile à croire à ceux qui ne l'ont veu, tant hommes, femmes qu'enfans, non seulement sans cacher aucunes parties de leurs corps, mais aussi sans monstrier aucun signe d'en avoir honte ny vergogne, demeurent et vont coustumierement aussi nuds qu'ils sortent du ventre de leurs meres.³⁸⁰

Der Blick auf den Leib der Eingeborenen erlaubt die objektive Feststellung des Beobachters, daß deren Körper ästhetisch wohlgeformt sind. So bescheinigt Léry den männlichen Stammesangehörigen, „bien formé[s] et proportionné[s]“³⁸¹ zu sein; auch die Tupinamba-Frauen stehen bezüglich ihrer Schönheit etwa den Französischen in nichts nach³⁸². Obgleich die Körperstatur der braunhäutigen³⁸³ brasilianischen Indianer derjenigen der Europäer entspricht, sind die Eingeborenen widerstandsfähiger als die Bewohner der Alten Welt. Sie erfreuen sich einer guten Gesundheit und können Léry zufolge über hundert Jahre alt werden.³⁸⁴ Er führt diese hervorragende körperliche Konstitution der Indianer einerseits auf die günstigen klimatischen Bedingungen vor Ort³⁸⁵, andererseits auf „le peu de soin et de souci qu'ils ont des choses de ce monde“³⁸⁶ zurück, würden die Tupinamba doch weder von Gier oder Neid noch von anderen europäischen Zivilisationsübeln heimgesucht und so vor einem charakterlichen Verfall bewahrt.³⁸⁷

Was die Körperbehaarung angeht, gleichen sich Männer und Frauen des Tupi-Stammes darin, daß sie sich akribisch jedes Haar ausreißen, sobald sie es an ihrem Leib sprießen sehen.³⁸⁸ Lediglich Kopfhaar wird zugelassen, welches je nach Geschlecht unterschiedlich frisiert ist. Während die Männer ihre Haare von der Stirn bis zur Schädelmitte abscheren, die Hinterkopfhaare jedoch im Nacken auf Schulterlänge tragen³⁸⁹, bevorzugen die Frauen lange Haare, die sie oft waschen³⁹⁰, färben und manchmal in einem Zopf zusammenbinden, meistens aber offen tragen³⁹¹.

Die Tupinamba verfügen über ein ästhetisches Körperbewußtsein, welches in verschiedenen Bereichen sichtbar wird: Zunächst durchstechen sich die männli-

³⁸⁰ *Histoire d'un voyage*, S. 212 u. S. 214.

³⁸¹ Ebd., S. 226.

³⁸² „[...] lesquelles [les femmes sauvages, T.H.] cependant, quant au naturel, ne doivent rien aux autres en beauté.“ Ebd., S. 234f.

³⁸³ „basanez“; ebd., S. 212.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 211.

³⁸⁵ Vgl. ebd.

³⁸⁶ Ebd., S. 211f.

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 212.

³⁸⁸ „[...] si tost que le poil qui croist sur eux, commence à poindre et à sortir de quelque partie que ce soit, voire jusques à la barbe et aux paupieres et sourcils des yeux [...] ou il est arraché avec les ongles, ou depuis que les Chrestiens y frequentent, avec des pincettes qu'ils leur donnent [...].“ Ebd., S. 214.

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 215.

³⁹⁰ Insgesamt verfügen die Frauen über ein stark ausgeprägtes Reinlichkeitsempfinden, unterziehen ihren Körper am Tag mehrfachen Waschungen. Vgl. ebd., S. 232.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 229.

chen Mitglieder der Tupi-Gesellschaft ihre Unterlippe in Kinnhöhe und zieren die entstehende Hautöffnung im Kindesalter mit einem weißen Knochen, um diesen in der Jugend gegen einen grünen Stein auszutauschen.³⁹² Allen Kindern wird bei der Geburt außerdem die Nase eingedrückt und damit dem geltenden „Schönheitsideal“ des Stammes entsprochen.³⁹³ Weiterhin bemalen sich die Eingeborenen die Haut farbenfroh³⁹⁴, und besonders die Frauen verwenden viel Zeit darauf, ihre Gesichter mit Pinseln zu kolorieren³⁹⁵. Mittels eines schwarzen Pulvers tätowieren die Männer einander an Brust, Armen und Gesäß. Diese Tätowierungen sind für den Rest ihres Lebens zu sehen und haben die vorrangige Funktion, die Tapferkeit der männlichen Stammesmitglieder im Kampf gegen die Feinde zu demonstrieren.³⁹⁶ Das äußere Erscheinungsbild der Eingeborenen ist darüber hinaus durch Anlegen von Schmuckstücken verschiedener Art geprägt: Die Indianer tragen Halsketten aus weißen Knochen oder schwarzem Holz, fertigen mit großem Geschick Halsbänder aus Muscheln an³⁹⁷ und schmücken sich mit Ohrringen³⁹⁸, die den Frauen bis auf die Schultern reichen³⁹⁹. Insbesondere die weiblichen Mitglieder der Tupi-Gesellschaft, die sich weder Lippen noch Wangen durchstechen⁴⁰⁰, selten Körperbemalung tragen und ihren Körper niemals bedecken⁴⁰¹, lieben Schmuck und bitten die französischen Kolonisten regelmäßig um Armbänder aus Glasperlen, um Käämme oder Spiegel⁴⁰². Sehr beliebt sind ebenso Beinketten für Tanz- und Trinkgelage⁴⁰³ sowie speziell bei den Frauen sorgfältig gefertigte Armbänder aus weißen Fischknochen⁴⁰⁴. Schließlich legen die Tupinamba-Männer Federschmuck an, der zunächst rot eingefärbt und dann mit einem Haftmittel auf dem ganzen Körper aufgetragen wird.⁴⁰⁵ Vor allem im Kampf tragen die Tupi-

³⁹² Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 216.

³⁹³ „[...] nos Ameriquains faisans consister la beauté de leurs enfans d'estre fort camus, si tost qu'ils sont sortis du ventre de la mere [...] ils ont le nez escrasé et enfoncé avec le pouce [...]“ Ebd., S. 217.

³⁹⁴ „Au surplus, nos Bresiliens se bigarrent souvent le corps des diverses peintures et couleurs [...]“ Ebd., S. 218.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 230.

³⁹⁶ „[...] les plus grans guerriers d'entre eux, à fin de monstrier leur vaillance, et sur tout combien ils ont tué de leurs ennemis, et massacrez de prisonniers pour manger, s'incisent la poitrine, les bras et les cuisses: puis frottent ces deschiquetures d'une certaine poudre noire, qui les fait paroistre toute leur vie [...]“ Ebd., S. 223.

³⁹⁷ Vgl. ebd., S. 219f.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 221.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 229.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., S. 231.

⁴⁰² „[...] avec la façon de parler pleine de flaterie dont elles usent ordinairement, nous rompant la teste, elles estoient incessamment apres nous, disant [...] François tu es bon, donne moy de tes bracelets de boutons de verre. Elles faisoient le semblable pour tirer de nous des peignes [...], des miroirs [...] et toutes autres merceries et marchandises que nous avions dont elles avoyent envie.“ Ebd., S. 231.

⁴⁰³ Vgl. ebd., S. 224.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 230.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 220. Neben dieser Körper-„Federung“ existieren auch Federkronen als Kopfschmuck. Vgl. dazu ebd., S. 221.

Krieger farbenprächtige Federkostüme; diese haben die psychologische Funktion, den eigenen Mut in den Vordergrund zu stellen und den Feind einzuschüchtern.⁴⁰⁶ Wichtige Bestandteile der äußeren Erscheinung der Tupinamba sind schließlich Pfeil und Bogen⁴⁰⁷, reich geschmückte Holzkeulen⁴⁰⁸ sowie insbesondere die *Maraca*, eine bei religiösen Zeremonien eingesetzte Rassel⁴⁰⁹.

Lérys Urteil über das körperliche Erscheinungsbild der Tupinamba ist uneinheitlich, fällt aber in vielen Bereichen positiv aus. So zeigt er sich von der natürlichen Schönheit der braunhäutigen Eingeborenen angetan, bewundert die Wohlgeformtheit ihrer Körper, die kaum anfällig für Krankheiten sind (vgl. S. 85). Léry lobt die kunstvoll gestalteten Schmuckstücke, welche die Indianer tragen⁴¹⁰ und ist begeistert von den farbigen Federn, die sie vor allem auf ihren Kriegszügen anlegen und denen er eine „excellente beauté“⁴¹¹ bescheinigt. Obwohl er nicht verhehlen kann, daß ihn gewisse äußere Merkmale der Tupinamba irritieren, versucht Léry, sich eines vorschnellen negativen Urteils zu enthalten und fordert stattdessen die Leser seines Reiseberichts auf, *für sich selbst zu entscheiden*, ob sie es beispielsweise als angenehm empfinden, daß die Eingeborenen mit den Hautdurchbohrungen – etwa in der Lippe – ihren Schabernack treiben:

Que si au reste [...] nos *Toiïoupinambaoult*s pour leur plaisir font passer leurs langues par ceste fente de la levre, estans lors advis à ceux qui les regardent qu'ils ayent deux bouches: je vous laisse à penser s'il les fait bon voir de ceste façon, et si cela les difforme ou non.⁴¹²

Am meisten aber beschäftigt Léry die offen zur Schau getragene Nacktheit der Tupinamba, die für den Christen gegen das Gebot natürlicher Schamhaftigkeit⁴¹³ verstößt, welches den Menschen seit dem Sündenfall Adams und Evas von Geburt an mitgegeben ist.⁴¹⁴ Léry und seine europäischen Reisegenossen können es nicht gutheißen, daß die Eingeborenen völlig nackt sind⁴¹⁵ und wollen sie dazu bewegen, ihre Blöße zu bedecken. Alle Versuche, dies durchzusetzen, scheitern aber letztlich an der Unbeirrbarkeit insbesondere der in Fort Coligny Sklavenar-

⁴⁰⁶ „Que si outre tout ce que dessus, nos Bresiliens vont en guerre [...] se voulans lors mieux parer et faire plus braves, ils se vestent de robes, bonnets, bracelets, et autres paremens de plumes vertes, rouges, bleues, et d'autres diverses couleurs, naturelles, naïves et d'excellente beauté.“ *Histoire d'un voyage*, S. 222.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 227.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., S. 223.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 224.

⁴¹⁰ Vgl. z.B. ebd., S. 219; vgl. auch ebd., S. 230.

⁴¹¹ Ebd., S. 222.

⁴¹² Ebd., S. 216f.

⁴¹³ Lediglich die alten Männer des Stammes der Tupinamba bedecken ihre Genitalien manchmal mit Blättern oder Stoff-Fetzen. Vgl. ebd., S. 215f.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 235f.

⁴¹⁵ Vgl. ebd.

beit verrichtenden weiblichen Gefangenen, die nur unter Gewaltanwendung dazu gezwungen werden können, sich Kleidung überzustreifen:

[...] mais aussi quoy que nous fissions couvrir par force les prisonnières de guerre que nous avions achetées, et que nous tenions esclaves pour travailler en nostre fort, tant y a toutesfois qu'aussitost que la nuit estoit close, elles despouillans secretement leurs chemises et les autres haillons qu'on leur bailloit, il falloit que pour leur plaisir et avant que se coucher elles se pourmenassent toutes nues parmi nostre isle.⁴¹⁶

Gleichwohl kann Léry auch der weiblichen Nacktheit – zumindest im Vergleich zu den europäischen Kleidungsitten – etwas Positives abgewinnen, muß er doch für sich feststellen, daß der entblößte Frauenkörper nichts Anzüglichen ausstrahle, sondern vielmehr der luxuriös-raffinierte Kleidungsstil der französischen Frauen obszön und verwerflich sei:

Et partant, je maintien que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robbes sur robbes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages [...].⁴¹⁷

In seinen Ausführungen zum äußeren Erscheinungsbild der Tupinamba betont Léry zusammenfassend, daß er die Nacktheit der Eingeborenen zwar ablehne, sie aber für weniger verurteilenswert halte als beispielsweise das Auftreten der Adamiten⁴¹⁸, die ihre Blöße in Europa zur Schau zu stellen versuchten: „[...] plustost detesteray-je les heretiques qui contre la Loy de nature [...] l'ont autresfois voulu introduire par-deça.“⁴¹⁹ Es wird deutlich, daß Léry die „Wilden“ vor zu strengen Verurteilungen bewahren will, indem er darauf verweist, daß im Bereich der Körperlichkeit – insbesondere hinsichtlich von Koketterie und Kleiderluxus der Französinen – auch an seiner Heimat Kritik zu üben sei:

Mais ce que j'ay dit de ces sauvages est, pour monstrier qu'en les condannans si austerement, de ce que sans nulle vergongne ils vont ainsi le corps entierement descouvert, nous excedans en l'autre extremité, c'est à dire en nos boubances, superfluitez et exces en habits, ne sommes gueres plus louables.⁴²⁰

Léry enthält sich einer ausschließlich negativen Kritik, fordert nicht nur die Indianer, sondern ebenso die Europäer zu einer Mäßigung in ihren „Bekleidungsgewohnheiten“ auf. Er verlangt, daß diesbezüglich sowohl völlige Nacktheit als auch

⁴¹⁶ *Histoire d'un voyage*, S. 232.

⁴¹⁷ Ebd., S. 234.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 236, Anmerkung 2.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd.

übertriebene Raffinesse vermieden werden müßten: „Et pleust à Dieu, pour mettre fin à ce point, qu'un chacun de nous, plus pour l'honnesteté et nécessité, que pour la gloire et mondanité, s'habillast modestement.“⁴²¹

3.1.5.2.2 Die rituelle Anthropophagie

Rituelle Tötung und Verzehr von gefangenen Angehörigen feindlicher Stämme bilden ein wichtiges identitätsstiftendes Merkmal der Tupinamba-Gesellschaft. Die Exekution des Gefangenen ist in eine große Feier mit Tanz und Trinkgelage eingebettet, zu der zahlreiche Männer, Frauen und Kinder aus den umliegenden Dörfern eingeladen werden⁴²². Der Hinrichtungsprozeß stellt eine feierliche Zeremonie dar, deren Ablauf festen Regeln gehorcht. Léry hebt hervor, daß die Verköstigung von Menschenfleisch jedoch keineswegs ernährungsbedingt motiviert sei, sondern daß die Tupinamba die getöteten Gefangenen vor allem deshalb fast vollständig verpeisten, weil sie den Hinterbliebenen der Opfer Furcht einflößen wollten:

Non pas cependant, ainsi qu'on pourroit estimer, qu'ils facent cela ayans esgard à la nourriture: car combien que tous confessent ceste chair humaine estre merueilleusement bonne et delicate, tant y a neantmoins, que plus par vengeance, que pour le goust [...], leur principale intention est, qu'en poursuivant et rongéant ainsi les morts jusques aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans.⁴²³

Bevor den Gefangenen sein Schicksal ereilt, lebt er zunächst einige Monate unbehelligt unter den Tupinamba, wird zu verschiedenen Arbeiten herangezogen und damit nutzbringend für das Gemeinwohl eingesetzt. Während dieser Zeit erfährt er eine gute Behandlung, erhält nicht nur eine Einheimische zur Frau, sondern wird darüber hinaus ausgezeichnet gepflegt. Léry spricht in diesem Zusammenhang gar von der „Mästung“ des dem Tode Geweihten.⁴²⁴ Der Hinrichtungskandidat verfügt über großen Mut und eine erstaunliche Selbstkontrolle. So zeigt er am Tag seiner Exekution keinerlei Anzeichen von Furcht, sondern ist im Gegenteil einer der fröhlichsten Menschen unter den Teilnehmern an der Feier (s.o.).⁴²⁵ Den ganzen Vormittag über tanzt und singt er zusammen mit diesen und läßt auch dann keine Angst erkennen, wenn er von Mitgliedern der Tupi-Gesellschaft gefesselt durch das Dorf geführt wird.⁴²⁶ Der Gefangene nutzt diese Gelegenheit vielmehr dazu, sich seiner Heldentaten zu rühmen und aufzuzählen, wie viele Feinde er schon getötet und gegessen hat:

⁴²¹ *Histoire d'un voyage*, S. 236, Anmerkung 2.

⁴²² Vgl. ebd., S. 355.

⁴²³ Ebd., S. 365f.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 354f.

⁴²⁵ „[...] sautant et buvant il sera des plus joyeux.“ Ebd., S. 355.

⁴²⁶ Vgl. ebd.

[...] avec une audace et assurance incroyable, se vantant de ses prouesses passées, il dira à ceux qui le tiennent lié: J'ay moy-mesme, vaillant que je suis, premierement ainsi lié et garrotté vos parens [...], J'ay en general tant mangé d'hommes et de femmes, voire des enfans de vous autres *Toioupinambaoults*, lesquels j'ay prins en guerre, que ie n'en sçaurois dire le nombre [...].⁴²⁷

Überdies prophezeit er die schreckliche Rache seiner Stammesangehörigen an den Tupinamba für seine von ihnen geplante Tötung.⁴²⁸ Bevor der Gefangene dem „Henker“ vorgeführt wird, erhält er die Möglichkeit, sich selbst – mehr oder weniger symbolisch – an seinen Peinigern zu rächen. Man reicht ihm dazu Steine, die er auf die Feinde schleudern darf, wobei es oft Verletzte gibt.⁴²⁹ Selbst wenn der Todeskandidat schließlich dem Mann gegenübersteht, der seinem Leben ein Ende bereiten wird, zeigt er sich im Angesicht des Todes haßerfüllt und unerschrocken, empfindet vielmehr Befriedigung darüber, daß seine Verwandten ihn bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit rächen werden.⁴³⁰ Léry weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die gefangenen Indianer geradezu erleichtert darüber seien, ehrenvoll für ihren Stamm sterben zu dürfen, flöße ihnen doch der Gedanke an einen natürlichen Tod Angst ein.⁴³¹ Zwischen Gefangenem und „Henker“ entspinnt sich ein ritualisierter, vom Zeremoniell festgelegter Dialog, in dessen Verlauf sich der Exekutor mit rhetorischer Emphase der feindlichen Herkunft des Opfers versichert und dieses stolz seine Abstammung bestätigt.⁴³² Dann wird der Gefangene mit einem Keulenschlag auf den Kopf getötet.⁴³³

Im Anschluß an die Tötungszeremonie wird die Leiche zum Verzehr hergerichtet. Zuvor jedoch erhält die dem Gefangenen beigegebene Ehefrau Gelegenheit, den Tod ihres Mannes zu beklagen. Léry betont, daß es sich dabei aber um eine vorgetäuschte Trauer handele und die Witwe es selbst kaum erwarten könne, vom Fleisch des Toten zu kosten.⁴³⁴ Danach übergießen die anderen Frauen – so besonders die älteren unter ihnen, die nach Angaben Lérys geradezu gierig auf Menschenfleisch seien⁴³⁵ – die Leiche mit heißem Wasser, um ihr leichter die Haut abziehen zu können.⁴³⁶ Anschließend wird der Tote von den Tupi-Männern mit großer Schnelligkeit in einzelne Teile zerlegt und das austretende Blut dazu verwendet, die Kinder damit einzureiben, da so Stärke und Mut des Getöteten auf sie

⁴²⁷ *Histoire d'un voyage*, S. 356.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 356f.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 357f.

⁴³¹ Vgl. ebd., S. 358.

⁴³² Vgl. ebd., S. 357.

⁴³³ Vgl. ebd., S. 360.

⁴³⁴ „[...] apres que ceste femme aura fait ses tels quels regrets et jetté quelques feintes larmes sur son mari mort, si elle peut ce sera la premiere qui en mangera.“ Ebd., S. 361.

⁴³⁵ Vgl. ebd.

⁴³⁶ Vgl. ebd.

übergehen sollen.⁴³⁷ Zum Schluß werden die gereinigten Körperteile sowie die Innereien auf den großen Holzgrill (*Boucan*) gelegt und geröstet. Sind sie schließlich durchgebraten, erhält jeder der anwesenden Gäste ein Stück Fleisch der Leiche zum Verzehr.⁴³⁸ Abgesehen vom Gehirn wird der Körper des Toten nahezu vollständig verspeist⁴³⁹; die Schädel der exekutierten Gefangenen werden im Dorf zur Machtdemonstration und Abschreckung potentieller Feinde aufgestellt.⁴⁴⁰ Knochen und Zähne sind neben Schädel und Gehirn die einzigen Leichenteile, die nicht gegessen werden. Dennoch wirft man auch diese nicht weg, sondern verarbeitet sie unter dem Aspekt der Nützlichkeit weiter: Aus den Knochen entstehen Musikinstrumente, aus den Zähnen Halsketten.⁴⁴¹

Es ist festzuhalten, daß die Indianer von dem Wunsch getrieben sind, feindliche Stämme völlig auszulöschen. Léry schreibt dazu: „Et ne se delectent pas seulement ces barbares, plus qu'en toutes autres choses, d'exterminer ainsi, tant qu'il leur est possible, la race de ceux contre lesquels ils ont guerre [...]“⁴⁴² Unter diesem Blickwinkel scheint es nicht verwunderlich, daß auch die aus den Verbindungen der hingerichteten Opfer mit den Tupi-Frauen hervorgegangenen Kinder getötet und verspeist werden, tragen sie doch durch ihre Väter feindliches Blut in sich.⁴⁴³ Nicht nur die Gefangennahme der Feinde ist mit dem Gewinn von Ruhm und Ehre verbunden, sondern besonders auch deren Tötung. Die „Henker“ lassen sich kurz nach vollzogener Exekution am ganzen Körper tätowieren, wodurch ihre Heldenhaftigkeit für die anderen Tupinamba deutlich sichtbar wird.⁴⁴⁴ Diese Tätowierungen erlauben die Errichtung einer sozialen Hierarchie innerhalb der Tupi-Gesellschaft: Je mehr von ihnen jemand trägt, desto mehr Gefangene hat er getötet und desto ehrenhafter ist er einzuschätzen; über Tapferkeit, Mut und Ansehen definiert sich der Platz eines Tupi-Mannes innerhalb der Rangordnung seines Dorfes.

Jean de Lérys Beurteilung der rituellen Anthropophagie scheint ambivalent; diese Haltung entspringt aber seiner Tendenz zur Relativierung der indianischen Grausamkeiten. Er verhehlt zunächst nicht, wie sehr er die anthropophagen Praktiken der Tupinamba verabscheut: Viele Aussagen Lérys lassen deutlich erkennen, daß er den Verzehr von Menschenfleisch strikt ablehnt, auch wenn es sich bei den Tupinamba um eine rituelle, kulturell festgelegte Form der Anthropophagie han-

⁴³⁷ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 362.

⁴³⁸ Vgl. ebd., S. 363ff.

⁴³⁹ Vgl. ebd., S. 366.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 368.

⁴⁴¹ Vgl. ebd.

⁴⁴² Ebd., S. 370.

⁴⁴³ Vgl. ebd., S. 369f. Léry zählt schließlich weitere Beispiele für die Grausamkeit der Tupinamba gegenüber ihren Feinden auf, beschreibt etwa, wie jene einst ein ganzes Dorf der *Margajas* auslöschten (S. 371) oder zwei Portugiesen, die sich zuvor vergeblich gewehrt hatten, verspeisten (S. 374).

⁴⁴⁴ „[...] tellement que tant plus qu'ils sont ainsi deschiquetez, tant plus cognoist-on qu'ils ont beaucoup tué de prisonniers, et par consequent sont estimez plus vaillans par les autres.“ Ebd., S. 369.

dele, die nichts mit der Gier auf menschliches Fleisch zu tun habe.⁴⁴⁵ So drückt sich seine Abscheu etwa in der stark negativ konnotierten Begriffswahl für die Tötungszeremonie aus, welche er als „massacre“⁴⁴⁶, „meurtre]“⁴⁴⁷ und „estrage tragedie“⁴⁴⁸ bezeichnet. Léry ist weiterhin vom Verhalten der „vieilles femmes“, die als einzige Stammesmitglieder eine übermäßige Gier auf Menschenfleisch erkennen lassen⁴⁴⁹, sowie von der Sitte, die Tupi-Kinder mit dem Blut des Hingegerichteten einzureiben, abgestoßen⁴⁵⁰. Darüber hinaus verurteilt er die Tötung der Nachkommen von Gefangenen als „chose horrible à ouir, et encor plus à voir“⁴⁵¹. Positiv erscheint Léry lediglich die Tatsache, daß die Eingeborenen nicht aus niederen Gründen, also aus tatsächlichem Appetit auf Menschenfleisch, ihre Opfer verspeisen, sondern daß sie dies ausschließlich – noch dazu in ritualisierter Form – aus Rachemotiven tun. Léry kommt zu dem vorläufigen Schluß: „Je pourrais encore amener quelques autres semblables exemples, touchant la cruauté des sauvages envers leurs ennemis, n'estoit qu'il me semble que ce que j'en ay dit est assez pour faire avoir horreur, et dresser à chacun les cheveux en la teste.“⁴⁵² Seine Urteilsbildung ist aber damit noch nicht abgeschlossen, weil er der rituellen Anthropophagie einen Teil ihres Grauens nimmt, indem er darauf hinweist, daß in Europa bzw. in seinem Heimatland Frankreich noch weit verwerflichere Fälle von Kannibalismus zu beklagen seien: „Neantmoins à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Bresil, pensent aussi un peu de pres à ce qui se fait par deçà parmi nous [...]“⁴⁵³ Als Beispiele nennt er den symbolischen „Kannibalismus“ der europäischen Wucherer, die den Menschen finanziell den Lebenssaft „aussaugten“, ihnen nach und nach ihre Existenz nähmen und deshalb verurteilenswerter als die Tupinamba seien, die ihre Opfer töteten, ohne sie lange leiden zu lassen.⁴⁵⁴ Daneben führt Léry die während der Bartholomäusnacht in Frankreich vorgekommenen Fälle von Kannibalismus an:

⁴⁴⁵ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 365f.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 365.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 368.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 369.

⁴⁴⁹ „[...] les vieilles femmes (lesquelles, comme j'ay dit, appetent merueilleusement de manger de la chair humaine) estans toutes assemblées pour recueillir la graisse qui degoutte le long des bastons de ces grandes et hautes grilles de bois, exhortans les hommes de faire en sorte qu'elles ayent tousjours de telle viande: et en leschans leurs doigts disent, *Yguaton*, c'est à dire, il est bon.“ Ebd., S. 363f.

⁴⁵⁰ „Mais outre cela (ô cruauté plus que prodigieuse) tout ainsi que les veneurs par-deça apres qu'ils ont pris un cerf en baillent la curée aux chiens courans, aussi ces barbares à fin de tant plus inciter et acharner leurs enfans, les prenans l'un apres l'autre ils leur frottent le corps, bras, cuisses et jambes du sang de leurs ennemis.“ Ebd., S. 362.

⁴⁵¹ Ebd., S. 369.

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd., S. 374f.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., S. 375.

Et sans aller plus loin, en la France quoy? [...] durant la sanglante tragedie qui commença à Paris le 24. d'Aoust 1572. dont je n'accuse point ceux qui n'en sont pas cause: entre autres actes horribles à raconter, qui se perpetrerent lors par tout le Royaume, la graisse des corps humains (qui d'une façon plus barbare et cruelle que celle des sauvages, furent massacrez dans Lyon, apres estre retirez de la riviere de Saone) ne fut-elle pas publiquement vendue au plus offrant et dernier encherisseur? Les foyes, cœurs, et autres parties des corps de quelques-uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, dont les enfers ont horreur?⁴⁵⁵

Durch die Beschreibung dieser „execrable boucherie du peuple François“⁴⁵⁶ nimmt Léry die Indianer und ihre Praktiken quasi in Schutz. Er befürwortet die von ihnen begangene rituelle Anthropophagie zwar keineswegs, relativiert sie aber vor dem Hintergrund der Kritik an den Verhältnissen in Europa. Léry kommt zu dem Schluß, daß das Verhalten der Franzosen während der Religionskriege noch verwerflicher als die Anthropophagie der Tupinamba gewesen sei, daß die „zivilisierten“ Europäer sich noch grausamer als die sogenannten Wilden selbst verhalten hätten: „Parquoy qu'on n'abhorre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est à dire, mangeurs d'hommes: car puisqu'il y en a de tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous [...]“⁴⁵⁷ Lérys Schlußfolgerung, daß die Tupinamba menschlicher als die Franzosen handelten, wird noch dadurch unterstrichen, daß jene „lediglich“ ihre Feinde, diese jedoch Verwandte und Mitbürger töteten.⁴⁵⁸

3.1.5.2.3 Religion

In der *Histoire d'un voyage* nehmen die Ausführungen zu den religiösen Vorstellungen und Praktiken der Tupinamba den vergleichsweise größten Raum ein: Umfassen die übrigen Kapitel zu Lebensweise und Sitten der Eingeborenen in der zugrunde gelegten Ausgabe von Lestringant zwischen 13 und 29 Seiten, so erstrecken sich die Bemerkungen zu den Religionsfragen auf knapp 50 Seiten. Der reine Textumfang bestätigt den hohen Stellenwert, welchen Jean de Léry der religiösen Thematik einräumt, strebt er doch eine geistliche Ausbildung an, sieht die Welt mit den Augen eines reformierten Christen und versucht zumindest gelegentlich, Bekehrungen unter den Eingeborenen durchzuführen.

Lérys Angaben zur Religion der Tupi-Gesellschaft entstehen vor dem Hintergrund seines christlich-kalvinistischen Glaubensverständnisses (vgl. Kap. 3.1.5.4.1) und können den religiösen Horizont der Eingeborenengesellschaft deshalb nur ausschnitthaft erfassen. So hebt der Hugenotte zuerst die Gottesferne hervor, in

⁴⁵⁵ *Histoire d'un voyage*, S. 375f.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 376.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 377.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 377.

der er die Tupinamba zu leben wähnt: Ihnen sei die Verehrung jeglicher Gottheiten unbekannt, woraus sich auch ihre Unkenntnis jeder Form des Gottesdienstes sowie des Gebets erklären lasse:

Car en premier lieu, outre qu'ils n'ont nulle cognoissance du seul et vray Dieu, encores en sont-ils là, que [...] ils ne confessent, ny adorent aucuns dieux celestes ny terrestres: et par consequent n'ayans aucun formulaire, ny lieu deputé pour s'assembler, à fin de faire quelque service ordinaire, ils ne prient par forme de religion, ny en public ny en particulier chose quelle qu'elle soit.⁴⁵⁹

Darüber hinaus wüßten die Tupinamba weder um die Welt als Schöpfung Gottes noch um die Existenz der Bibel⁴⁶⁰, denn sie könnten als schriftloses Volk nur auf die mündliche Überlieferung kultureller Werte oder gemeinschaftsstiftender Ideen zurückgreifen. Léry muß sich deshalb fragen, ob die Indianer in ihrer Unkenntnis der Schriftlichkeit überhaupt die biblische Wahrheit zu begreifen in der Lage seien.⁴⁶¹ Er glaubt zunächst feststellen zu können, daß wohl kaum ein Volk existiere, welches in größerer Gottesverlassenheit lebe als dasjenige der scheinbar areligiösen Tupinamba:

Comment doncques, dira maintenant quelqu'un, se peut-il faire que, comme bestes brutes, ces Ameriquains vivent sans aucune religion? Certes, comme j'ayjà dit, peu s'en faut, et ne pense pas qu'il y ait nation sur la terre qui en soit plus eslongnée.⁴⁶²

Dennoch muß Léry einräumen, daß die Gottes- bzw. Religionsferne der Eingeborenen durch gewisse Vorstellungen, welche Parallelen zu christlichen Glaubensinhalten bilden, durch eine nicht zu leugnende „semence de religion“⁴⁶³, vermindert werde:

Toutesfois à fin qu'en entrant en matiere, je commence de declarer ce que j'ay cognu leur rester encor de lumiere, au milieu des espesses tenebres d'ignorance où ils sont detenus, je di, en premier lieu, que non seulement ils croient l'immortalité des ames, mais aussi ils tiennent fermement qu'apres la mort des corps, celles de ceux qui ont vertueusement vescu, c'est à dire, selon eux, qui se sont bien vengez, et ont beaucoup mangé de leurs ennemis, s'en vont derriere les hautes montagnes où elles dansent dans de beaux jardins avec celles de leurs grands peres [...] et au contraire que celles des efeminez et gens de neant, qui n'ont tenu conte de defendre la patrie, vont avec *Aygnan*, ainsi nomment-ils le diable en leur langage, avec lequel, disent-ils, elles sont incessamment tormentées.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ *Histoire d'un voyage*, S. 379.

⁴⁶⁰ „Semblablement ignorans la creation du monde [...].“ Und: „Quant à l'escriture, soit sainte ou prophane, non seulement aussi ils ne savent que c'est, mais [...].“ Ebd., S. 379f.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 380ff.

⁴⁶² Ebd., S. 384.

⁴⁶³ Ebd., S. 395.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 385.

Diesem Zitat zufolge meint Léry, drei christliche Glaubenselemente erkennen zu können: Erstens die Vorstellung der Eingeborenen von der Unsterblichkeit der Seele, zweitens einen Jenseitsglauben in Form der Überzeugung, daß die tugendhaften Stammesangehörigen in eine Art Paradies eintreten und dort auf die Seelen ihrer verstorbenen Verwandten und Freunde treffen, drittens schließlich den Glauben an die Existenz eines „Teufels“, der die zu Lebzeiten weniger tugendhaften Tupinamba unablässig heimsucht und quält.

Léry weist mehrfach darauf hin, daß sich die Indianer in ihrem irdischen Dasein unaufhörlich von bösen Geistern – so besonders von *Aygnan* – verfolgt und körperlich malträtiert fühlten⁴⁶⁵ und vor Angst und Schmerzen oft völlig die Beherrschung verlören:

Surquoy faut noter que ces pauvres gens durant leur vie sont aussi tellement affligés de ce malin esprit [...] que comme j'ay veu plusieurs fois, mesme ainsi qu'ils parloyent à nous, se sentans tormentez, et crians tout soudain comme enragez, ils disoyent, Helas defendez-nous d'*Aygnan* qui nous bat [...].⁴⁶⁶

Diese Angst der Tupinamba vor der Heimsuchung durch den Teufel, dessen Attacken sie in eine „furie infernale“⁴⁶⁷ treiben, erscheint Léry und seinen Genfer Glaubensgefährten als günstiger Ansatzpunkt für ihre Missionierungsversuche: Sie bemühen sich, den Eingeborenen den christlichen Gott, der viel mächtiger als *Aygnan* sei, näherzubringen, ein oft wiederholter Versuch, dem viele Tupinamba in der Stunde der Qual zugeneigt sind, der aber sogleich scheitert, wenn *Aygnan* nur kurze Zeit von den Eingeborenen abläßt. Neben diesem bösen Geist versetzt besonders der Gewitterdonner die Indianer in Angst und Schrecken, so daß man davon ausgehen kann, daß sie auch hinter dieser Naturgewalt ein ihnen böse gesinntes höheres Wesen vermuten: „[...] quand ils entendent le tonnerre, qu'ils nomment *Toupan*, ils sont grandement effrayez [...]“⁴⁶⁸ Besonders diese Furcht der Eingeborenen vor dem Donner bekräftigt Léry in seiner Vermutung, daß sie zumindest die Existenz einer höheren Macht⁴⁶⁹ spüren, jedoch nicht den Schritt vollziehen könnten, den einzigen und wahren Gott in den Naturgewalten bzw. in der Schöpfung zu erkennen.⁴⁷⁰

Die Tupinamba sind nicht in der Lage, selbst mit den sie umgebenden übernatürlichen Wesen zu kommunizieren, sondern bedürfen dazu eines Mediums, das zu den Geistern Kontakt aufnimmt. Dieser Aufgabe widmen sich die *Caribes*, Schamanen, die zwischen natürlicher und transzendenter Welt vermitteln und

⁴⁶⁵ Diese nehmen etwa die Gestalt von Tieren oder andere Erscheinungsformen an. Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 386.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 388.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 384.

⁴⁶⁹ „[...] nos Amériquains [...] estans conveincus en eux-mesmes qu'il y a quelque divinité [...]“ Ebd., S. 395.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd.

dadurch Kraft und Energie aus dieser übernatürlichen Sphäre auf die Eingeborenen übertragen können. Léry berichtet auch, daß die Tupi-Gesellschaft die *Carai-bes* verantwortlich für die Fruchtbarkeit des Bodens macht:

[...] que communiquans avec les esprits ils peuvent non seulement par ce moyen donner force à qui il leur plaist, pour veincre et surmonter les ennemis, quand on va à la guerre, mais aussi que ce sont eux qui font croistre les grosses racines et les fruits, tels que j'ay dit ailleurs que ceste terre du Bresil les produit.⁴⁷¹

Die *Carai-bes*, welche zwar oft ein hohes Ansehen unter den Tupinamba genießen, aber keineswegs als Götter verehrt werden⁴⁷², sind nicht fest in die Dorfgemeinschaften integriert, sondern wandern von Ort zu Ort, um ihre Fähigkeit nutzbar zu machen und Kontakt zwischen den „esprits“ und den Eingeborenen herzustellen.⁴⁷³

Alle drei bis vier Jahre kommen einige hundert Tupinamba aus verschiedenen Dörfern an einem Ort zusammen⁴⁷⁴, um unter Anleitung mehrerer Schamanen und nach festem Zeremoniell Kraft aus der Welt der Geister zu empfangen.⁴⁷⁵ Eine solche Zusammenkunft, die zwei Stunden oder länger dauern kann⁴⁷⁶, beginnt mit einem Wechselgesang zwischen den in verschiedenen Hütten untergebrachten Männern und Frauen⁴⁷⁷, in dessen Verlauf die Frauen in einen Zustand der Ekstase geraten⁴⁷⁸; das harmonische Finale des Gesanges wird von den männlichen Stammesangehörigen bestritten.⁴⁷⁹ Léry, der einer solchen Zeremonie einmal beiwohnt, berichtet, daß die Tupi-Männer danach einen Kreistanz um drei bis vier prächtig gekleidete *Carai-bes* aufführen, die sich in der Kreismitte lebhaft bewegen und die oben beschriebenen *Maracas* ununterbrochen zum Rasseln bringen, um den „esprits“ Botschaften zu entlocken.⁴⁸⁰ Hier wird die religiöse Bedeutung dieser Instrumente deutlich, die aber ebensowenig wie die *Carai-bes* selbst von den Indianern angebetet werden.⁴⁸¹ Weiterhin beschreibt Léry, wie die Schamanen Pfeifen rauchen, deren Rauch Kraft und Kampfesmut auf die Eingeborenen über-

⁴⁷¹ *Histoire d'un voyage*, S. 396.

⁴⁷² „[...] nos *Toïïoupinambaoults* [...] n'adorent par fleschissement de genoux, ou autres façons externes, leurs *Carai-bes* [...].“ Ebd., S. 410.

⁴⁷³ „communiquans avec les esprits“; Ebd., S. 396.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., S. 403.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., S. 396ff.

⁴⁷⁸ „Et de fait, parce que non seulement elles hurloyent ainsi, mais qu'aussi avec cela sautans en l'air de grande violence faisoient branler leurs mammelles et escumoyent par la bouche, voire aucunes (comme ceux qui ont le haut mal par-deçà) tomboyent toutes esvanouyes, je ne croy pas autrement que le diable ne leur entrast dans le corps, et qu'elles ne devinsent soudain enragées.“ Ebd., S. 398.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., S. 399.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 401.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., S. 410. Auch: ebd., S. 407: „[...] ils [les *Carai-bes*, T.H.] disent que souventesfois, en les sonnans un esprit parle à eux.“

tragen soll.⁴⁸² Im Rahmen dieser Zeremonie betrauern die Tupinamba außerdem ihre verstorbenen Vorfahren, versichern sich aber unter Regie der *Caraiibes* gegenseitig, daß sie nach ihrem eigenen körperlichen Tod mit den toten Verwandten und Freunden in einer Art Paradies wieder vereint sein werden.⁴⁸³ Léry glaubt, aus den von den Tupinamba anlässlich der beschriebenen Zusammenkünfte vorgetragenen Liedern eine weitere Parallele zur Heiligen Schrift ziehen zu können, da die Indianer davon singen, daß die ganze Erde einst von großen Wassermassen verschluckt worden sei. Er schließt daraus, daß die Tupinamba eine gewisse Kenntnis von der biblischen Sintflut hätten: „[...] estant vraysemblable que de pere en fils ils ayent entendu quelque chose du deluge universel [...]“.⁴⁸⁴ Dieser Gedanke bestätigt die Überzeugung des Calvinisten, daß die Tupi-Gesellschaft – wenn auch nur in Ansätzen – um die „einzig richtige“ Religion wisse und daher nicht vollständig der Gott- bzw. Religionslosigkeit preisgegeben sei.

Bereits die den Ausführungen zur Religion der Tupinamba vorangestellte Kapitelüberschrift läßt erkennen, daß Léry die Frage nach der Existenz des rechten Glaubens unter den Eingeborenen negativ beantwortet, heißt es dort doch: „*Ce qu'on peut appeler* [Hervorhebung T.H.] religion entre les sauvages Ameriquains: des erreurs, où certains abuseurs qu'ils ont entr'eux, nommez *Caraiibes* les detiennent: et de la grande ignorance de Dieu où ils sont plongez.“⁴⁸⁵ Aus dieser Aussage geht dreierlei hervor: Zunächst zeigt die Formulierung „ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages Ameriquains“, daß Léry zögert, den Tupinamba überhaupt eine Form von Religiosität zuzugestehen. Weiterhin verurteilt er die Praktiken der *Caraiibes*, welche die Eingeborenen davon abhielten, zu erkennen, wie fehlgeleitet sie seien. Schließlich beklagt er die Indianer als verlorenes Volk, da sie seiner Meinung nach ihr Dasein in tiefer Unkenntnis des einzig wahren Gottes fristeten. Léry beschäftigt vorrangig die Gottesferne, in welcher die Tupinamba seiner Deutung nach lebten. Er bezeichnet diese gar als „peuple maudit et delaissé de Dieu“⁴⁸⁶, als ein Volk, das nicht nur fern von Gott, sondern geradezu verlassen von diesem sei. Léry folgert daraus, daß die Eingeborenen eine große Schuld auf sich lüden, da sie Gott nicht erkennen wollten, obwohl sie in ihrem tiefsten Inneren von der Existenz zumindest irgendeines göttlichen Wesens überzeugt seien⁴⁸⁷:

⁴⁸² „Outre plus, ces *Caraiibes* [...] prenans souvent une canne de bois, longue de quatre à cinq pieds, au bout de laquelle il y avoit de l'herbe de *Petun* [...] seiche et allumée; en se tournans et soufflans de toutes parts la fumée d'icelle sur les autres sauvages, ils leur disoyent, A fin que vous surmontiez vos ennemis, recevez tous l'esprit de force: et ainsi firent par plusieurs fois ces maistres *Caraiibes*. *Histoire d'un voyage*, S. 402f.

⁴⁸³ „[...] toutesfois qu'en fin ils s'estoyent consolez, en ce qu'après leur mort ils s'asseuroyent de les aller trouver derriere les hautes montagnes, où ils danseroient et se resjouiroient avec eux.“ Ebd., S. 405.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 377.

⁴⁸⁶ Ebd., S. 420.

⁴⁸⁷ „[...] quoy que nos Ameriquains ne le confessent de bouche, tant y a neantmoins qu'estans conveincus en eux-mesmes qu'il y a quelque divinité [...]“ Ebd., S. 395.

[...] on pourra recueillir de là, que non seulement la sentence de Ciceron [...], contenant qu'il n'y a peuple qui n'ait sentiment qu'il y a quelque divinité, est verifié en eux, mais qu'aussi ceste crainte qu'ils ont de celui qu'ils ne veulent point cognoistre, les rendra du tout inexcusables.⁴⁸⁸

Léry verurteilt die Tupinamba, da sie trotz ihres inneren Wissens um ein höheres göttliches Wesen keinen Zugang zu Gott fänden; das sei umso unentschuldbarer, da sie ihn nicht einmal in der Schönheit der sie umgebenden Natur, also in der Schöpfung⁴⁸⁹, erblickten. Schließlich geht Léry davon aus, daß den Indianern vor langer Zeit bereits schon einmal das Evangelium von den Aposteln verkündigt worden sei:

[...] Leur son est allé par toute la terre, et leurs paroles jusques au bout du monde, qu'aucuns bons expositeurs rapportent aux Apostres: attendu, di-je, que pour certain ils ont esté en beaucoup de pays lointains à nous incognus, quel inconvenient y auroit-il de croire que l'un, ou plusieurs ayent esté en la terre de ces barbares?⁴⁹⁰

Die Tatsache, daß die Tupinamba augenscheinlich die Worte der Apostel vergessen haben, läßt ihre Schuld noch größer werden; sie bieten also nicht nur ein „bel exemple de la nature corrompue de l'homme“⁴⁹¹, sondern sie bringen sich selbst um jede Chance einer Erlösung am Jüngsten Tag: „[...] encore cela fera, que les sauvages seront tant moins excusables au dernier jour.“⁴⁹² In besonderem Maße verabscheut der Calvinist die *Caribes*, seine ihm verhaßten Gegenspieler im Kampf um die Bekehrung der Tupinamba zum rechten Glauben. Er bezeichnet diese Schamanen als „faux Prophetes“⁴⁹³, „affronteurs“⁴⁹⁴ sowie „pippeurs“⁴⁹⁵, als Betrüger, die darauf bedacht seien, die Eingeborenen in ihrem Un- bzw. Aberglauben gefangen zu halten und ihnen so die Erkenntnis des wahren Gottes zu verwehren. So setzt Léry etwa alles daran, die Indianer davon zu überzeugen, daß nicht die *Caribes* für das Wachstum der Pflanzen sorgten, sondern eben der Christengott.⁴⁹⁶

Lérys tief pessimistische Einstellung gegenüber den Tupinamba in Fragen des rechten Glaubens resultiert aus seiner Überzeugung, der einzigen „vraye Religion“⁴⁹⁷ anzugehören; jegliche Praktiken oder Vorstellungen, die sich nicht in die protestantisch-kalvinistische Glaubenslehre einordnen lassen, werden dementsprechend von ihm verurteilt. Er kann nur denjenigen Vorstellungen der Tupi-

⁴⁸⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 393 und S. 395.

⁴⁸⁹ „[...] ce qui est invisible en Dieu, se voit par la creation du monde.“ Ebd., S. 395.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 415f.

⁴⁹¹ Ebd., S. 413.

⁴⁹² Ebd., S. 416.

⁴⁹³ Ebd., S. 396.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 407.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 409.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 411.

namba etwas Positives abgewinnen, die Parallelen zum Christentum aufzuweisen scheinen. Dazu gehören insbesondere der Glaube der Eingeborenen an die Unsterblichkeit der Seele und die Vorstellung von einem Jenseits.⁴⁹⁸ In diesem Zusammenhang erfährt die Gottesferne der indigenen Bevölkerung eine Relativierung: Verglichen mit der Auffassung etwa der europäischen Atheisten, die ebenso wie die Tupinamba nicht an den wahren Gott glaubten, müsse man die Vorstellungen der Eingeborenen denjenigen der Atheisten vorziehen, da erstere im Gegensatz zu letzteren wenigstens von der Existenz eines Teufels⁴⁹⁹ und der Unsterblichkeit der Seele⁵⁰⁰ überzeugt seien. Hoffnungsvoll verfolgt Léry das Vorhaben, die den Indianern innewohnende „semence de religion“⁵⁰¹ zu kultivieren, muß letztlich aber enttäuscht erkennen, daß man die Tupinamba nur sehr schwer für den christlichen Glauben gewinnen könne. So berichtet er in der *Histoire d'un voyage* von mehreren gelegentlichen Bekehrungsversuchen, die er und seine Genfer Glaubensbrüder an den Indianern vorgenommen hätten. Sei es, daß sie den Eingeborenen antrugen, der Glaube an den einen Gott sei stärker als *Aygnan*, der sie so quäle⁵⁰², sei es, daß sie ihnen versprochen, dieser Glaube erhöhe sie über ihre Feinde⁵⁰³: Die Eingeborenen zeigten sich jedesmal neugierig und beeindruckt und versprachen nicht selten, den christlichen Glauben anzunehmen, hielten ihr Wort aber nicht.⁵⁰⁴ Obwohl die Missionierungsversuche fruchtlos blieben, formuliert Léry in seiner *Histoire* dennoch die Überzeugung, daß man einige Tupinamba zum Christentum hätte bekehren können, wäre man nur längere Zeit in Brasilien geblieben: „Toutesfois j'ay opinion, si Villegagnon ne se fust revolté de la Religion reformée, et que nous fussions demeurez plus long temps en ce pays-là, qu'on en eust attiré et gagné quelques-uns à Jesus Christ.“⁵⁰⁵ Er gründet diese Überzeugung darauf, daß man die Eingeborenen durch längerfristiges, wiederholtes Vortragen rationaler Argumente für den christlichen Glauben hätte gewinnen können, seien sie doch erstens aufmerksame Zuhörer⁵⁰⁶ und wüßten zweitens Vor- und Nachteile des ihnen Mitgeteilten mit gesundem Menschenverstand abzuwägen.⁵⁰⁷

Insgesamt gelangt Léry zu dem Ergebnis, daß ihn die Qualen und Leiden der Tupinamba, welche aus ihrer Gottesferne resultierten (etwa die Verfolgung durch *Aygnan*), umso stärker von der Richtigkeit seines eigenen Glaubens überzeugten:

⁴⁹⁸ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 385.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 390f.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., S. 393.

⁵⁰¹ Ebd., S. 395.

⁵⁰² Vgl. ebd., S. 388.

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 413.

⁵⁰⁴ Vgl. z.B. ebd.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 413f.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., S. 418.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 419.

[...] ayant fort clairement cogneu en leurs personnes la difference qu'il y a entre ceux qui sont illuminez par le saint Esprit, et par l'Escriture sainte, et ceux qui sont abandonnez à leur sens, et laissez en leur aveuglement, j'ay esté beaucoup plus confirmé en l'assurance de la verité de Dieu.⁵⁰⁸

3.1.5.2.4 Resümee

Neben den zentralen Themen „Aussehen“, „Rituelle Anthropophagie“ und „Religion“ berichtet Jean de Léry in seiner *Histoire* über weitere, hier nur am Rande zu analysierende Aspekte des Alltagslebens der Tupinamba: Dazu gehören „Nahrungsmittel und Eßgewohnheiten“, „Kriegswesen“, „Familienleben und Kindererziehung“, „soziale Strukturen“ sowie „Krankenpflege und Begräbnisrituale“.

Aus einer Zusammenschau der ethnographischen Berichterstattung geht hervor, daß Léry ein sehr vielschichtiges, nuanciertes Porträt der Tupinamba-Gesellschaft entwirft. In diesem Bild verbindet der Genfer Calvinist *positive und negative* Werturteile zu Sitten und Charaktereigenschaften der Eingeborenen; er zeichnet weder ein einseitig gutes noch ein einseitig schlechtes Porträt der indigenen Bevölkerung.

Léry bringt den „Wilden“ große Sympathien entgegen, fühlt sich ihnen emotional beinahe freundschaftlich verbunden. So ist er begeistert und fasziniert von ihrer Kultur, bewundert ihr friedliches Zusammenleben, das keiner Regelung durch Gesetze bedarf⁵⁰⁹, beneidet sie um ihre harmonische Eheführung und hebt den Beispielcharakter ihrer Kindererziehung hervor⁵¹⁰. Weiterhin lobt er die mora-

⁵⁰⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 422f.

⁵⁰⁹ „Quant à la police de nos sauvages, [...] estans seulement conduits par leur naturel, quelque corrompu qu'il soit, s'entretiennent et vivent si bien en paix les uns avec les autres.“ Ebd., S. 439.

⁵¹⁰ Vgl. zu diesem Themenkomplex v.a. ebd., S. 426-435. Das häusliche Leben der Tupi-Familien zeichnet sich durch Harmonie, den freundlichen Umgang der Angehörigen des engsten Verwandtschaftskreises miteinander, aus: Léry schildert in diesem Zusammenhang sowohl die Einrichtung eheähnlicher Gemeinschaften (Merkmal: Polygamie bei den Männern) als auch Geburt und Erziehung der Kinder sehr positiv. Diese Beurteilungen der Fremdkultur erscheinen umso wohlwollender, als er gleichzeitig scharfe Kritik an Eheleben und Kindererziehung in Frankreich bzw. Europa übt. Besonders bewundert Léry das harmonische, von Eifersucht freie Miteinander der Tupi-Ehefrauen: „[...] elles vivent ensemble en une paix la [sic!] n'ompareille“ (L., S. 427). Er beklagt, daß im Gegensatz dazu in seiner Heimat nicht einmal das friedliche Zusammenleben zwischen Ehefrau und Ehemann denkbar sei (vgl. L., S. 428).

Léry tadelt die französischen Frauen auch bezüglich des Umgangs mit ihren Kindern, bewertet es u.a. besonders negativ, daß sie nach der Niederkunft oft zwei bis drei Wochen aus unangemessener Empfindlichkeit das Bett nicht verließen (vgl. L., S. 432). Die Tupi-Frauen, die schon kurz nach der Geburt wieder arbeiten, könnten ihnen ein Vorbild sein (vgl. L., S. 432). Dem positiven Bild der brasilianischen Mütter stellt Léry demnach eine sehr negative Zeichnung der französischen Mütter gegenüber. Letztere verhielten sich geradezu unmenschlich, da sie ihre Kinder nicht selbst aufzögen, sondern sie stattdessen vernachlässigten, indem sie diese aus Bequemlichkeit zur Erziehung fortschickten (vgl. L., S. 432f.). Léry geht sogar so weit, die französischen Mütter noch gefühlloser als „wilde Tiere“ einzuschätzen, gingen diese doch jenen immerhin noch mit gutem Beispiel voran, da sie sich selbst um ihren Nachwuchs kümmerten: „[...] je suis content [...] de les renvoyer à l'escolle des bestes brutes, lesquelles, jusques aux petits oiselets, leur apprendront ceste leçon, que c'est à chacune espede d'avoir soin, voire prendre peine elle mesme d'eslever son engence“ (L., S. 433). Der Verfasser der *Histoire* resümiert, daß die Tupi-Kinder insgesamt viel glücklicher aufwüchsen als ihre europäischen bzw. französischen Altersgenossen: Sie dürften nach Herzenslust an der frischen Luft

lische Integrität der Tupinamba, betont ihre sozialen Kompetenzen wie Gastfreundschaft⁵¹¹, Großzügigkeit, Mitleidsfähigkeit, Hilfsbereitschaft, Loyalität gegenüber Freunden sowie ihr Freisein von Besitzansprüchen⁵¹². Léry benennt eine ganze Reihe positiver Charaktereigenschaften der Indianer, die durch ihre „charité naturelle“⁵¹³ ein hohes Maß an menschlicher Wärme auszustrahlen vermögen.⁵¹⁴

spielen, während die Sprößlinge französischer Eltern auch im Sommer in ihrer viel zu dicken Kleidung fast erstickten und so in ihrem Spieltrieb vollständig behindert würden (vgl. L., S. 435).

⁵¹¹ Im Umgang mit ihnen freundschaftlich verbundenen Europäern zeigen sich die Tupinamba sehr gastfreundlich. So berichtet Léry von einer äußerst lebhaften, herzlichen Begrüßung, die ihm und einem anderen Franzosen in einem Dorf zuteil wurde. Die Eingeborenen hatten besonderes Interesse an den Namen der Gäste gezeigt und sie sich auch für die Zukunft gut gemerkt (vgl. L., S. 451). Léry erzählt weiterhin von einem erstaunlichen Begrüßungsritual der Frauen, dem Tränengruß, welchen diese vollzogen, nachdem man in eine der Hütten eingetreten war und in einer Hängematte aus Baumwolle Platz genommen hatte: „Après cela les femmes venans à l'entour du licit, s'accroupissans les fesses contre terre, et tenans les deux mains sur leurs yeux, en pleurans de ceste façon la bien-venue de celui dont sera question, elles diront mille choses à sa louange“ (L., S. 454f.).

⁵¹² Was etwa die Aufteilung und Bewirtschaftung des Landes betrifft, so existiert unter den Eingeborenen kein Besitzdenken; der Boden ist Allgemeingut, und jede Familie kann sich ein Stück dieses reichlich vorhandenen Landes zu seiner Bestellung aussuchen: „Pour l'esgard des champs et des terres, chaque pere de famille en aura bien aussi quelques arpens à part, qu'il choisit où il veut à sa commodité pour faire son jardin et planter ses racines [...]“ (L., S. 441ff.).

⁵¹³ Léry berichtet begeistert von der „charité naturelle“ der Indianer, die sie sowohl untereinander als auch gegenüber den ihnen verbündeten Europäern pflegten. Sie erfreuten einander täglich mit kleinen Geschenken, geben gerne an andere (vgl. L., S. 461). Darüber hinaus seien die Tupinamba geprägt von großer Mitleidsfähigkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber Darbenden und kümmerten sich aufopferungsvoll um diese (vgl. L., S. 461ff.). So schreibt Léry in der Rückschau z.B. über die Pflege, die ihm und zwei anderen Franzosen in einem Tupi-Dorf angetragen wurde, nachdem sie sich im Wald verirrt hatten: „[...] il n'est pas possible d'estre mieux receu que nous fusmes des sauvages de ce lieu-là“ (L., S. 461). Insgesamt unterstreicht Léry, daß die Tupinamba ihren europäischen Freunden bzw. Alliierten tiefe Zuneigung entgegenbrächten und Großzügigkeit (wenn auch nicht immer frei von Hintergedanken) walten ließen (vgl. L. S. 456). Er gelangt zu folgendem Gesamturteil: „[...] ils [les sauvages, T.H.] aiment tant estroitement leurs amis et confederez, tels que nous estions de ceste nation nommée *Toiïoupinambaouls*, que plus tost pour les garentir, et avant qu'ils receussent aucun desplaisir, ils se feroient hacher en cent mille pieces, ainsi qu'on parle: tellement que les ayant experimentez, je me fierois, et me tenois de fait lors plus asseuré entre ce peuple que nous appellons sauvages, que je ne ferois maintenant en quelques endroits de nostre France, avec les François desloyaux et degeneréz [...]“ (L., S. 464). Léry zieht die Gesellschaft der Tupinamba derjenigen seiner „verdorbene[n]“ französischen Zeitgenossen vor, könne man sich doch als Verbündeter auf die Loyalität bzw. Treue der Eingeborenen verlassen. Im Vergleich zu den Indianern erfahren die Franzosen auch in diesem Zusammenhang eine scharfe Verurteilung; ihr soziales Miteinander wird negativ bewertet, wohingegen die sogenannten Wilden sowohl untereinander als auch gegenüber den französischen Alliierten soziale Kompetenzen, nämlich Gastfreundschaft, Großzügigkeit, Herzlichkeit sowie Höflichkeit und Mitleidsfähigkeit unter Beweis stellten. Léry nimmt etwa das Denken der Tupinamba, welches sich in Kategorien fern von Besitzansprüchen oder Neidgefühlen gegenüber ihren Mitmenschen konstituierte, zum Anlaß, Habsucht und Gier seiner französischen Landsleute zu rügen: Das Abgrenzen von Ackerparzellen beispielsweise sei eben Sache der „enterrez avaricieux et chiquaneurs de par-deça“ (L., S. 443) und käme den Eingeborenen nie in den Sinn. Darüber hinaus weist er darauf hin, daß die Tupinamba es verstünden, ohne Gesetze gemeinsam in Frieden zu leben, indem sie einzig und allein ihrer natürlichen Güte folgten. Dagegen seien die Europäer beschämenderweise trotz aller göttlichen und vom Menschen aufgestellten Regeln nicht in der Lage, in geordneten Zuständen miteinander auszukommen (vgl. L., S. 439). Ein weiteres Mal wird Kritik an den Europäern laut, die sich nach Feststellung Lérys im Umgang miteinander weit weniger menschlich verhielten als die Tupinamba, welche ihre Gäste „fort humainement“ (L., S. 449) empfangen und auch gegenüber Mitmenschen in Not zu wahren Mitleid und erstgemeinter Hilfsbereitschaft fähig seien: „[...] les receptions hypocritiques de ceux de par

Deshalb erscheinen sie ihm oft menschlicher als seine französischen Landsleute, die er vor allem aufgrund der von ihnen während der Religionskriege verübten Greuel verwerflicher als die brasilianischen Eingeborenen einschätzt. So erfährt selbst Lérys Abscheu vor den anthropophagen Praktiken der Tupinamba eine Minderung bzw. Relativierung, da die Franzosen etwa zum Beispiel während der Bartholomäusnacht weitaus grausamere Akte von Kannibalismus begangen hätten.

Einzig in bezug auf ihre Religion beurteilt Léry die Indianer eindeutig negativ.⁵¹⁵ Diese Verurteilung aber ist – trotz der Bemerkung des Calvinisten, die Tupi-Gesellschaft trage eine „semence de religion“ in sich und sei wohl generell missionierbar – derart eindeutig, daß sie von den positiven Charaktermerkmalen der Eingeborenen, wie etwa deren moralischer Kompetenz, nicht aufgewogen werden kann. Léry schildert die „Wilden“ als gottloses und vom Teufel besessenes Volk, das am Tage des jüngsten Gerichts aufgrund seiner Unkenntnis des einzig wahren Gottes „inexcusable“ sein werde; er ist von der Verdammung der Tupinamba überzeugt. Diese pessimistische Beurteilung der Eingeborenen in Religionsfragen wird besonders dadurch genährt, daß sie nach Überzeugung Lérys Gott nicht erkennen wollten, obwohl sie insgeheim um dessen Existenz wüßten. Diese generelle Verurteilung der Indianer wegen ihres Nichtteilhabens an der christlichen Religion schließt insgesamt eine Idealisierung dieser „Wilden“ durch Léry aus; er stellt lediglich einzelne positive Elemente der Tupi-Gemeinschaft fest. Diese sollten später mit in die Gestaltung des Mythos vom „Bon Sauvage“ aufgenommen werden (vgl. nachfolgenden Exkurs sowie auch Kap. 2.1.6).

deçà, qui pour consolation des affligez n'usent que du plat de la langue, est bien esloignée de l'humanité de ces gens, lesquels neantmoins nous appellons barbares“ (L., S. 462).

⁵¹⁴ Léry ist überzeugt davon, daß die Eingeborenen Menschen sind. Er könnte sich diesbezüglich sogar auf die päpstliche Bulle „Sublimus Deus“ von 1537 berufen, in der Papst Paul III. festlegte, daß die Indianer den Europäern ebenbürtig seien und es verdienten, als Mitglieder der christlichen Kirche aufgenommen zu werden. Mittels dieses Erlasses wollte der Papst die Vermutungen insbesondere der neuen weißen Grundherren in Amerika zurückweisen, die „Wilden“ seien vielmehr Tiere als Menschen. Vgl. Jacob, *Grundzüge*, S. 60f; vgl. auch Beck, Thomas, „Europäische Expansion und überseeische Ethnien. Eine Einleitung“, in: Ders., Menninger, Annerose, Schleich, Thomas (Hrsg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im Ersten Kolonialzeitalter, 1415-1815*, Darmstadt 1992, S. 14.

⁵¹⁵ Dies stürzt ihn zwangsläufig in einen religiösen Zwiespalt, dem er nicht zu enttrinnen vermag: Der Calvinist erkennt, daß die Tupinamba in der Lage sind, moralisch gut zu handeln, obwohl sie fern von Gott sind. Als Konsequenz daraus müßte er die Absolutheit des christlichen Glaubens in bezug darauf, ethisches Verhalten hervorzubringen, in Frage stellen und vielmehr ein allgemeines Sittengesetz postulieren, das es auch den ungläubigen Indianern ermöglicht, ihr Dasein im Sinne christlicher Tugenden zu gestalten. Es muß Spekulation bleiben, in welchem Maße Léry sich der Tragweite dieses theologischen Problems gewahr wird. Tatsache bleibt, daß er es in der *Histoire* nicht weiter konkretisiert, sondern – bewußt oder unbewußt – umgeht. Es ist zu vermuten, daß er dem Gedanken eines eventuell existierenden natürlichen Sittengesetzes gar nicht weiter nachgehen will, wohlwollend, daß dies den Legitimations- und Absolutheitsanspruch der christlichen Religion und damit gleichzeitig das dominante sinngebende Element seines Daseins gefährden könnte.

Exkurs: Lérys „Histoire d'un voyage“: Genese des Mythos vom „Bon Sauvage“?

Die Frage nach der Funktion, welche Jean de Lérys Porträt der Indianer bei der Ausbildung des Mythos vom „Guten Wilden“ insbesondere in der französischen Literatur ausübte, wird von der Forschung kontrovers diskutiert.

Aus Kapitel 3.1.5.2.4 dieser Arbeit geht eindeutig hervor, daß der Verfasser der *Histoire d'un voyage* in seinem Reisebericht *nicht* den Mythos vom „Bon Sauvage“ erfindet: Indem er sowohl positive als auch negative Merkmale der Tupi-Kultur beschreibt, bietet er stattdessen eine vielschichtige, differenzierte Darstellung der brasilianischen Eingeborenen, die kein einseitig wertendes Urteil über die Indianer zuläßt. Es steht außer Frage, daß Léry den Tupinamba große Sympathien entgegenbrachte und von verschiedenen Phänomenen der Fremdkultur (Gastfreundschaft, Menschlichkeit, körperliche Schönheit u.a.) zutiefst fasziniert war. Seine unverhohlene Begeisterung für die moralisch guten „Wilden“ führte sogar so weit, daß er gewisse Elemente der Fremdkultur, die er eigentlich verabscheute, in seinem Text in einem unangemessen positiven Licht erscheinen läßt. Zu diesen Phänomenen gehört insbesondere die rituelle Anthropophagie der Tupinamba, welche Léry vor dem Hintergrund der französischen Religionskriege relativiert. Die brasilianischen Indianer werden demzufolge zweifellos als positives Gegenbild zu den verwerflich handelnden Europäern funktionalisiert. Dennoch erfahren sie keinesfalls eine Idealisierung als Prototypen der „Guten Wilden“: Insbesondere das eindeutig negative Urteil, welches Léry über die Tupinamba aufgrund ihrer Gottesferne und Unkenntnis der christlichen Religion fällt, läßt eine Idealisierung dieser „Wilden“ grundsätzlich nicht zu. Das Strukturprinzip des Kontrasts von Europäern und Tupinamba impliziert also nicht die Schaffung des Bildes vom „Guten Wilden“, sondern eigentlich desjenigen vom „schlechten Christen“.

Insgesamt kann man festhalten, daß die These Frauke Geweckes, Léry habe in seinem Reisebericht die Figur des „Guten Wilden“ entworfen⁵¹⁶, nicht haltbar ist, sondern daß vielmehr der Titel der Dissertation Franz Steinkohls – *Die gottlosen Guten Wilden* – die postulierte Ambivalenz des Léry'schen Eingeborenenbildes markiert. Auch Angela Enders verweist diesbezüglich darauf, daß die *Histoire d'un voyage* keine systematische Idealisierung der Indianer enthalte, sondern höchstens ansatzweise idealisierende Tendenzen aufweise.⁵¹⁷

Dennoch ist eine Verbindungslinie zwischen Lérys Reisebericht und der Genese des Mythos vom „Bon Sauvage“ zu ziehen, weil die *Histoire* großen Einfluß auf zeitgenössische französische Autoren wie beispielsweise Michel de Montaigne (1533-1592)⁵¹⁸ ausübte (siehe auch Kap. 2.2.6). Obwohl dieser seine Quellen nicht

⁵¹⁶ Vgl. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 184.

⁵¹⁷ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 224.

⁵¹⁸ Der Dominikanermönch Jean-Baptiste Du Tertre brachte die Entwicklung des Bildes vom „Bon Sauvage“ zu einem Abschluß: „Um die Mitte des 17. Jahrhunderts endlich fanden das Bild des ‚Guten Wilden‘ und der Mythos der ‚République sauvage‘ vollendeten Ausdruck in der ‚Histoire générale des Antilles‘ (1654, 1667-71) des Dominikanermissionars Du Tertre, der die Tugendhaftigkeit der heidnischen ‚Wilden‘ über die Sittenlosigkeit der Europäer stellt.“ Funke, Hans-Günter, „La

explizit nennt⁵¹⁹, kommt die literaturwissenschaftliche Forschung zu dem Ergebnis, daß er einige der von Léry bereitgestellten Elemente der Fremdkultur in seinen *Essais* philosophisch reflektierend aufgreift und verarbeitet (vgl. Kap. 2.2.6).⁵²⁰

3.1.5.3 Darstellungstechniken

Das Bestreben Jean de Lérys, den europäischen Lesern seiner *Histoire d'un voyage* die fremde Welt Brasiliens möglichst authentisch vor Augen zu führen, erweist sich als mühevolleres Unterfangen. Er nennt in seinem Reisebericht explizit die Schwierigkeiten, mit denen er sich bei dem Versuch, das neu Entdeckte in adäquate Worte zu fassen und den Daheimgebliebenen gegenwärtig zu machen, konfrontiert sieht. Léry kommt zu dem Schluß, daß man insbesondere die fremden Menschen letztlich mit eigenen Augen betrachten müsse, um sich ein angemessenes Bild von ihnen machen zu können (Autopsieprinzip; vgl. dazu ausführlicher Kap. 3.1.6.2.2). In dem Bemühen, die Rezipienten seiner *Histoire* mit der Fremdkultur vertraut zu machen, bedient er sich verschiedener Darstellungstechniken, die nachfolgend analysiert werden sollen.

3.1.5.3.1 Vergleiche und die eigentliche Unvergleichbarkeit des Fremden

Léry verwendet vorrangig das Stilmittel des Vergleichs zwischen Fremdem und Eigenem, um die neuartige Wirklichkeit in für den Europäer bekannte Zusammenhänge einzuordnen. Indem er mittels des Vergleichs Elemente des unbekanntes Landes Brasilien mit Bestandteilen des Leserhorizontes in Verbindung setzt, quasi als „Übersetzer“ das Neuartige in für den Bewohner der Alten Welt verständliche Kategorien zu integrieren versucht, werden dem Leser Beschaffenheit von Flora und Fauna der Neuen Welt sowie insbesondere die Merkmale der fremden Kultur nahegebracht.⁵²¹ Diese vergleichende Annäherung des fremdkul-

République sauvage“. Anarchie als Utopie in der französischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts“, in: *Romanische Forschungen* 98 (1-2), 1986, S. 36-57, dort S. 47.

⁵¹⁹ Vgl. Kohl, „Aristokraten des Urwalds“, S. 21.

⁵²⁰ Vgl. dazu etwa Gilmore, „The New World in French and English Historians of the Sixteenth Century“, S. 521; vgl. außerdem auch Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, S. 98; vgl. weiterhin Lazard, Madeleine, *Michel de Montaigne*, Paris 1992, S. 244; vgl. außerdem Stiehl, Hans Adolf, *Länderbilder. Imagologische Fallstudie zu Montaigne*, Rheinbach-Merzbach 1990 (Bonner Untersuchungen zur Vergleichenden Literaturwissenschaft, Bd. 8), S. 206; vgl. schließlich Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 199.

⁵²¹ „Immer wieder [...] bemüht [Léry] Vergleiche aus der Kultur seines Publikums, um die Fremde erfahrbar zu machen.“ Menninger, Annerose, *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600*, Stuttgart 1995 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte 64), S. 205; vgl. an dieser Stelle auch Brenner, Peter J., „Vom Augenschein zur Wissenschaft. Formen neuzeitlicher Welterfahrung in den Reiseberichten von Hans Staden und Jean de Léry“, in: *Daphnis – Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 21, Amsterdam 1992, S. 179-217, dort S. 204f.; vgl. weiterhin Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 69; vgl. auch Hartog, François, *The mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, Los Angeles u.a. 1988, S. 225; vgl. weiterhin Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 21; vgl. außerdem Hodgen, Margaret T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964, S. 358; vgl. auch Tellenbach, Gerd, „Zur Frühgeschichte abendländischer Reisebeschreibungen“, in: Fenske, Hans, Reinhard, Wolfgang, Schulin,

tuellen an den eigenkulturellen Erfahrungshorizont zwecks Inkorporation einer zunächst unbekanntem Wirklichkeit stellte „im 16. Jahrhundert durchaus eine angemessene Form der Weltaneignung dar“⁵²². Allerdings bleibt zu vermuten, daß erstens der kontrastierende Vergleich von brasilianischer und europäischer Lebenswelt eine stark kulturrelativierende Funktion aufweist⁵²³ und zweitens der Versuch Lérys, die Tupinamba-Indianer durch Anlegen europäischer Kategorien in einen den Bewohnern der Alten Welt bekannten Kontext zu integrieren, zu einer Verzerrung der fremden bzw. fremdkulturellen Identität führen muß (s.u.)⁵²⁴.

Léry führt seine Vergleiche zur Tupi-Kultur auf verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung durch. So bringt er beispielsweise auf der Objektebene den Kampfschild der Indianer mit der Schlagfläche einer deutschen Trommel, die dem Leser bekannt ist, in Verbindung: „Finalement ils ont leurs rondelles faites du dos et du plus espais cuir sec de cest animal qu'ils nomment *Tapirousson* [...] et sont de façon larges, plates et rondes comme le fond d'un tabourin D'Alemand.“⁵²⁵ Daneben werden auf einer weiteren Ebene Handlungsabläufe miteinander verglichen, beschreibt Léry etwa die Häutung eines getöteten Gefangenen als einen Vorgang, welcher der Häutung eines zu röstenden Schweines in Europa entspricht.⁵²⁶ Außerdem stellt Léry in einer abstrakten Dimension Glaubensinhalte einander gegenüber, indem er unter anderem die in seinen Augen verwerfliche Überzeugung der Tupinamba, *Aygnan* Nahrung bereitstellen zu müssen, damit er die jüngst Verstorbenen nicht verschlinge, mit ähnlichen Glaubensinhalten der Rabbiner in Verbindung setzt:

Tellement qu'on peut dire que ceste resverie des sauvages n'est pas fort differente de celle des Rabins docteurs Judaïques: ni de celle de Pausanias. Car les Rabins tiennent que le corps mort est laissé en la puissance d'un diable qu'ils nomment Zazel ou Azazel [...].⁵²⁷

Ernst (Hrsg.), *Historia Integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*, Berlin 1977, S. 51-80, dort S. 76; vgl. schließlich Tinguely, F., „Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Bd. LVII (1), Genf 1995, S. 25-44, dort S. 27; zum Medium des Vergleichs insgesamt vgl. Esch, Arnold, „Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters“, in: *Historische Zeitschrift* 253, 1991, S. 281-312, dort S. 282ff.

⁵²² Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 87, Anmerkung 120.

⁵²³ Vgl. Brenner, „Vom Augenschein zur Wissenschaft“, S. 208.

⁵²⁴ Vgl. Pagden, Anthony, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven u.a. 1993, S. 44.

⁵²⁵ *Histoire d'un voyage*, S. 341.

⁵²⁶ „[...] principalement les vieilles [...] se presentans avec de l'eau chaude qu'elles ont toute preste, frottent et eschaudent de telle façon le corps mort qu'en ayant levé la premiere peau, elles le font aussi blanc que les cuisiniers par-deçà scauroient faire un cochon de lait prest à rostir.“ Ebd., S. 361.

⁵²⁷ Ebd., S. 475 und S. 477.

Schließlich führt Léry zahlreiche Tier- und Pflanzenvergleiche⁵²⁸ durch. Als Beispiel soll nachfolgend sein Versuch zitiert werden, den für die Europäer fremden südamerikanischen Tapir durch Vergleiche angemessen zu beschreiben:

La premiere et plus commune [de leurs bêtes sauvages, T.H.] est une qu'ils appellent *Tapirousson*, laquelle ayant le poil rougeastre, et assez long, est presque de la grandeur, grosseur et forme d'une vache: toutesfois ne portant point de cornes, ayant le col plus court, les oreilles plus longues et pendantes, les jambes plus seiches et deliées, le pied non fendu, ains de la propre forme de celuy d'un asne, on peut dire que participant de l'un et de l'autre elle est demie vache et demie asne. Neantmoins elle differe encore entierement de tous les deux, tant de la queue qu'elle a fort courte [...] que des dents, lesquelles elle a beaucoup plus trenchantes et aigues: cependant pour cela, n'ayant aucune resistance que la fuite, elle n'est nullement dangereuse.⁵²⁹

Dieser Textausschnitt verdeutlicht Lérys Schwierigkeiten, das ungewöhnliche Tier realitätsgetreu darzustellen: Es gibt einfach kein passendes französisches Äquivalent, der Tapir unterscheidet sich von allen in der europäischen Heimat bekannten Spezies.⁵³⁰ Léry gelingt so nur eine ungefähre Darstellung⁵³¹; er evoziert vor dem Auge des Lesers das Bild eines Zwitterwesens aus Kuh und Esel, nur um schließlich resümieren zu müssen, daß sich der Tapir dennoch von beiden grundlegend unterscheidet. Dieser komplizierte Vergleich trägt demnach vielmehr dazu bei, das Fremde noch unverständlicher zu machen, als es für den Leser tatsächlich zu erhellen. Das französische Vokabular ist nicht dafür geeignet, das Fremde, hier den Tapir, adäquat in Worte zu kleiden: Diese Unzulänglichkeit spiegelt sich – im obigen Zitat sowie in zahlreichen weiteren Textpassagen der *Histoire* – besonders in vorsichtigen Umschreibungen wie „[x] est *presque* comme [y]“ wider. Diese Formulierungen lassen die eigentliche *Unvergleichbarkeit* des Fremden erahnen.

3.1.5.3.2 Rekurs auf Bibel und Antike

Léry bedient sich sowohl verschiedener Passagen aus der Bibel⁵³² als auch zahlreicher Verweise auf antike Autoren⁵³³, um Merkmale des fremden Landes Brasiliens und seiner Bewohner für den Leser in der Alten Welt verständlich zu machen.

⁵²⁸ Zu den Pflanzenvergleichen siehe insbesondere Kapitel 13 der *Histoire d'un voyage*: „Des arbres, herbes, racines, et fruits exquis que produit la terre du Brésil“.

⁵²⁹ Ebd., S. 257f.

⁵³⁰ So muß Léry ganz am Anfang des Kapitels die totale *Alterität* der brasilianischen Säugetiere feststellen: „J'advertiray en un mot, au commencement de ce chapitre, que pour l'esgard des animaux à quatre pieds, non seulement en general, et sans exception, il ne s'en trouve pas un seul en ceste terre du Brésil en l'Amerique, qui en tout et par tout soit semblable aux nostres: mais qu'aussi [...]“ Ebd., S. 257.

⁵³¹ Die Unterstreichungen heben diejenigen Textstellen hervor, welche Lérys Schwierigkeiten der Beschreibung bzw. Formulierung besonders deutlich machen.

⁵³² Vgl. hierzu vor allem Zinguer, Ilana, „Hebrew and Anthropology in Lery's *Voyage en Terre de Brésil*“, in: Dies., *L'Hebreu au temps de la Renaissance*, Bd. 4, Leiden u.a. 1992 (Brill's Series in Jewish Studies IV), S. 227-244, dort S. 230.

Er führt regelmäßig den Europäern vertraute Bibelstellen an, um die unbekannte in die bekannte Welt zu integrieren, so etwa den Psalm 104, wenn ihm während eines Ausflugs mit vier Eingeborenen im tropischen Regenwald die Worte angesichts der Schönheit der brasilianischen Natur bzw. der göttlichen Schöpfung fehlen: „[...] me voyant, di-je, comme convié à louer Dieu par toutes ces choses, ayant d'ailleurs le cœur gay, je me prins à chanter à haute voix le Pseaume 104. Sus, sus, mon ame, il te faut dire bien, etc. [...]“.⁵³⁴ An anderer Stelle führt er das bei den alten Hebräern gültige Gesetz des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Levitikus 24, 19.20) an, um zu verdeutlichen, daß auch die Tupi-Familien Vergeltung üben, wenn einem Familienmitglied von Angehörigen eines anderen Clans Schaden zugefügt wird: „[...] c'est vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, etc. mais comme j'ay dit, cela se voit fort rarement entre eux.“⁵³⁵ Auch die besondere Gastfreundschaft der Tupinamba beschreibt Léry unter Rückgriff auf eine Begebenheit aus dem Neuen Testament (Apostelgeschichte des Lukas 28, 1.2): „Brief il m'est mal aisé d'exprimer la bonne chere qui nous fut lors faite par ces sauvages: lesquels à la verité, pour le dire en un mot, firent en nostre endroit ce que saint Luc dit aux Actes des Apostres.“⁵³⁶

Als Beispiel für die integrierenden Verweise Lérys auf die Antike⁵³⁷, welche dem humanistisch gebildeten Leser des 16. Jahrhunderts die fremdkulturelle Wirklichkeit näherbringen sollten, dient unter anderem die Passage, in welcher Léry unter Rekurs auf eine ähnlich gelagerte Episode aus dem alten Rom den Todesmut des Gefangenen im Angesicht seiner Hinrichtung beschreibt: „[...] aussi resolu d'estre assommé pour sa nation, que Regulus fut constant à endurer la mort pour sa republique Romaine [...]“.⁵³⁸ Weiterhin ist auch Lérys Verweis auf das antike Fest der Bacchanalien zu nennen, wenn er die Trinkgelage und den Alkoholkonsum der Tupinamba zu beschreiben versucht: „[...] faisans ainsi les Bacchanales à la façon des anciens Payens, saouls semblablement qu'ils sont comme prestres [...]“.⁵³⁹

⁵³³ Nach Gewecke trifft das auf die ersten (beiden) Ausgaben der *Histoire d'un voyage* noch in relativ geringem Ausmaß zu. Vgl. Gewecke, *Wie die alte Welt in die neue kam*, S. 180.

⁵³⁴ *Histoire d'un voyage*, S. 417f. Dazu auch Zinguer: „In order to transmit the emotion of the discovery of landscapes never encountered, Lery refers frequently to the *Psalms* which provide all the images he needs to express metaphorically his emotional impressions.“ Zinguer, „Hebrew and Anthropology“, S. 233.

⁵³⁵ *Histoire d'un voyage*, S. 440.

⁵³⁶ Ebd., S. 462f.

⁵³⁷ „[...] der Bezug auf die Antike [konnte] das Fremde imaginativ und begrifflich gleichsam einbürgern [...]“ Osterhammel, Jürgen, „Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert“, in: König, Hans-Joachim, Reinhard, Wolfgang, Wendt, Reinhard (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 7), S. 9-42, dort S. 35.

⁵³⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 357.

⁵³⁹ Ebd., S. 252.

3.1.5.3.3 Wiedergabe der Eingeborensprache

Jean de Léry integriert regelmäßig Elemente der Eingeborensprache in seine *Histoire d'un voyage*, um auch auf diese Weise die fremde Welt Brasiliens möglichst adäquat darzustellen (vgl. dazu genauer unten S. 135f.). Zu diesen fremdsprachlichen Elementen gehören ein Wörterbuch bzw. Sprachführer (*Colloque*) und darüber hinaus zahlreich über den Text verteilte Lexeme und kürzere Sätze in Tupi.

Zunächst soll ein zweisprachiges Wörterbuch in Französisch-Tupi, welches Jean de Léry seinem Reisebericht beifügt (Kapitel 20), die Lebenswirklichkeit der Tupinamba in den europäischen Erfahrungshorizont übertragen helfen.⁵⁴⁰ Léry erkennt, daß die Kenntnis der Sprache der indigenen Bevölkerung unabdingbar ist, um Zugang zu deren Kultur zu gewinnen (vgl. auch Kap. 3.1.6.2). Die Kapitelüberschrift „Colloque de l'entrée ou arrivée en la terre du Bresil, entre les gens du pays nommez *Tououpinambaoult*, et *Tupinenkins* en langage sauvage et François“⁵⁴¹ läßt darauf schließen, daß dem Leser nicht nur Angaben zu Aussprache, Lexikon, Syntax und Deklinationsverfahren der Tupi-Sprache geliefert werden sollen, sondern daß es vielmehr darum geht, dem europäischen Reisenden (so besonders zukünftigen Missionaren) in Form eines detaillierten Sprachführers Erklärungen zum Kommunikationsverhalten der Tupinamba in bestimmten Situationen der Kontaktaufnahme bzw. der Gesprächsführung an die Hand zu geben.⁵⁴² Enders weist das „Colloque“ Lérys konsequenterweise „nicht nur als Sprach-, sondern gleichermaßen als Kulturführer“⁵⁴³ aus, macht jedoch darauf aufmerksam, daß der Verfasser den Indianern in diesem „Colloque“ Äußerungen in den Mund lege, mittels derer sich die Eingeborenen selbst als minderwertig gegenüber den europäischen Reisenden bezeichneten.⁵⁴⁴ Dadurch würden die Indianer relativ negativ gezeichnet, eine Tatsache, die zu den oft positiven Bewertungen der Tupinamba in den anderen Kapiteln der *Histoire* im Widerspruch stehe, insgesamt jedoch keinen Einfluß auf die grundlegende Konstitution des Léry'schen „Wilden“-Bildes habe.⁵⁴⁵

Über das „Colloque“ hinaus nennt Léry in seinem Reisebericht sehr häufig Wörter und kurze Sätze aus der Tupi-Sprache. Die aus sämtlichen Bereichen indigenen Lebens stammenden fremdsprachlichen Lexeme sind in der *Histoire* kursiv gedruckt und werden – wenn möglich – von Léry ins Französische übersetzt oder auf Französisch umschrieben (meistens mit „c'est à dire“, „qui est“, etc.). Im umgekehrten Fall nennt bzw. beschreibt Léry zunächst das französische Äquivalent des betreffenden Objekts oder Verhaltensmusters und stellt dann den entsprechenden indianischen Begriff daneben (oft eingeleitet mit „qu'ils appellent“,

⁵⁴⁰ Vgl. Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, S. 232ff.

⁵⁴¹ *Histoire d'un voyage*, S. 479.

⁵⁴² Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 168.

⁵⁴³ Ebd.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., S. 173.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd.

„qu'ils nomment“, „nommé(e)“, etc.). So schreibt Léry über die unter den Indianern übliche Art, ihre getöteten Gefangenen zu grillen: „Voilà donc ainsi que j'ay veu, comme les sauvages Ameriquains font cuire la chair de leurs prisonniers prins en guerre: assavoir *Boucaner*, qui est une façon de rostir à nous incogne.“⁵⁴⁶ Das indianische Familienoberhaupt wird als „Moussacat“ bezeichnet: „[le] *Moussacat*, c'est à dire bon pere de famille“⁵⁴⁷. Der „Teufel“ sei laut Léry bei den Tupinamba unter dem Namen „Aygnan“ bekannt: „*Aygnan*, ainsi nomment-ils le diable en leur langage“⁵⁴⁸. Eine zum Tätowieren wichtige Farbe gewinnen die Indianer aus der Pflanze „Genipat“: „[...] mais surtout ils se noircissent ordinairement si bien les cuisses et les jambes d'un certain fruict qu'ils nomment *Genipat* [...]“⁵⁴⁹. Weiterhin gibt es unter den Tupinamba eine pockenähnliche Krankheit: „[...] ils ont une maladie incurable qu'ils nomment *Pians* [...]“⁵⁵⁰. Den Donner bzw. die für den Gewitterdonner verantwortliche Gottheit nennen die Indianer „Toupan“: „le tonnerre, qu'ils nomment *Toupan*“⁵⁵¹. Abschließend sei noch ein Beispiel für einen der zahlreichen kurzen Sätze, die Léry in Tupi und anschließend in französischer Übersetzung wiedergibt, genannt: „[...] me voyant tout incontinent environné de sauvages, lesquels me demandoient, *Marapé-dereré, marapé-dereré*, c'est à dire, Comment as-tu nom, comment as-tu nom [...]“⁵⁵².

3.1.5.3.4 Dialogisierungen

Jean de Léry integriert Dialoge, die sich seinen Aussagen zufolge zwischen ihm und den Tupinamba bzw. zwischen Stammesmitgliedern untereinander ergeben hätten, in seine *Histoire d'un voyage*. Franz Steinkohl bezweifelt die Authentizität dieser Dialogsequenzen, schreibt zumindest den schriftlich fixierten Gesprächen zwischen Léry und den Indianern fiktiven Charakter zu.⁵⁵³ Die oft an „argumentativen Schlüsselstellen des Textes“⁵⁵⁴ eingefügten Dialoge dienen vor allem dazu, die Überlegungen, welche Léry zu bestimmten Kulturmerkmalen und Ansichten der Tupinamba anstellt, zu konkretisieren.⁵⁵⁵ Sie sind insgesamt ein nützliches Instrument zur Darstellung der Fremdkultur, da sie Merkmale bzw. mentale Struktu-

⁵⁴⁶ *Histoire d'un voyage*, S. 364.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 454.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 385. Die Analogiebildung „Aygnan“/diable ist eine nicht angemessene *europäische Kategorisierung*. Sie sollte vor allem der Missionierungsarbeit unter den Tupinamba dienlich sein.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 218.

⁵⁵⁰ Ebd., S. 469.

⁵⁵¹ Ebd., S. 384. Im Unterschied zu Claude d'Abbeville (vgl. Kap. 3.3.5.3.3) betont Léry jedoch, daß es sich bei „Toupan“ *nicht* um den Christengott handele: „[...] *Toupan* entre eux ne veut pas dire Dieu, ains le tonnerre [...]“ Ebd., S. 358.

⁵⁵² Ebd., S. 449.

⁵⁵³ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 82.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 17.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., S. 17, Anmerkung 4.

ren der außereuropäischen Ethnie durch Einkleidung in französische Sprache sowie „in den eigenen, vertrauten Kontext“⁵⁵⁶ der heimischen Leserschaft nahebringen⁵⁵⁷.

Ein anschauliches Beispiel für die Darstellung fremder Kulturinhalte ist die von Léry wiedergegebene Wechselrede zwischen einem zur Tötung geführten Gefangenen und dessen „Henker“, da sie einen Einblick in die für die Gedankengänge der Tupinamba charakteristische Logik bietet (hier v.a. Stolz, Wichtigkeit des Ehrgefühls, Rachedenken):

N'es-tu pas de la nation nommée *Margajas*, qui nous est ennemie? et n'as-tu pas toy-mesme tué et mangé de nos parens et amis? Luy plus asseuré que jamais respond [...] Ouy, je suis tres fort et en ay voirement assommé et mangé plusieurs [...] O que je ne m'y suis pas feint: ô combien j'ay esté hardi à assaillir et à prendre de vos gens, desquels j'ay tant et tant de fois mangé: et autres semblables propos qu'il adjouste. Pour ceste cause aussi, luy dira celuy qu'il a là en teste tout prest pour le massacrer: Toy estant maintenant en nostre puissance seras presentement tué par moy, puis *boucané* et mangé de tous nous autres. Et bien, respond-il encore [...] mes parens me vengeront aussi.⁵⁵⁸

Der folgende Textauszug umfaßt einen Dialog aus der *Histoire*, welcher nicht nur die Wißbegier der Tupinamba illustriert, sondern Léry auch dazu dient, seine Interpretationsansätze voranzutreiben: Im Zentrum steht die Begeisterung eines Indianers und seiner Gefährten für den von Léry angesichts der Schönheit der brasilianischen Natur zum Lobpreis Gottes gesungenen Psalm 104:

Vrayement tu as merueilleusement bien chanté, mesme ton chant esclatant m'ayant fait ressouvenir de celuy d'une nation qui nous est voisine et alliée, j'ay esté fort joyeux de t'ouïr. Mais, me dit-il, nous entendons bien son langage, et non pas le tien: parquoy je te prie de nous dire ce dequoy il a esté question en ta chanson. Ainsi luy declairant le mieux que je peux [...] que j'avois, non seulement en general, loué mon Dieu en la beauté et gouvernement de ses creatures, mais qu'aussi en particulier je luy avois attribué cela, que c'estoit luy seul qui nourrissoit tous les hommes et tous les animaux [...] apres qu'en cheminant l'espace de plus de demie heure luy et les autres eurent ouy ce discours: usans de leur interjection d'esbahissement *Teh!* ils dirent, O que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes heureux, de sçavoir tant de secrets qui sont tous cachez à nous chetifs et pauvres miserables [...].⁵⁵⁹

Léry integriert diesen Dialog in seine *Histoire d'un voyage*, um dem europäischen Leser seine Argumentation transparent zu machen: Insbesondere hebt er die grundsätzliche Aufgeschlossenheit der Indianer für christliche Glaubensinhalte hervor und referiert zum Schluß die Einsicht der „Wilden“ in ihre bedauerliche Verblendung bzw.

⁵⁵⁶ Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 82.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu etwa die Beispiele ebd.

⁵⁵⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 357f.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 418f.

Gottesferne. Die Dialogsequenz unterstreicht folglich Lérys Überzeugung davon, daß die Tupinamba der christlichen Mission prinzipiell zugänglich seien.

3.1.5.3.5 Ikonographie

In seinem Bestreben, die fremde Wirklichkeit Brasiliens durch Abbildungen auch künstlerisch darzustellen, läßt Léry in seine *Histoire d'un voyage* mehrere Holzschnitte integrieren.⁵⁶⁰ Funke bringt den Zweck dieser Illustrationen auf den Punkt:

Wie Thevet hat auch Léry erkannt, welche außerordentliche Bedeutung die wechselseitige Ergänzung der Medien, der textuellen Beschreibung (*describe, description*) und der ikonographischen Repräsentation (*représenter par figure*), für die Darstellung einer Fremdkultur besitzt.⁵⁶¹

In der Ausgabe der *Histoire* von 1580⁵⁶² finden sich insgesamt acht Holzschnitte, deren Herkunft unbekannt ist.⁵⁶³ Der Betrachter kann jedoch schnell erkennen, daß die Schnitte zwei verschiedenen Künstlern zugeordnet werden müssen, weil sich deutliche Qualitätsunterschiede feststellen lassen.⁵⁶⁴ Der Erstveröffentlichung des Reiseberichts ist eine Gruppe von fünf künstlerisch hochwertigen Holzschnitten beigegeben. Sie zeigen (in chronologischer Reihenfolge) eine dreiköpfige Tupi-Familie, das Bildnis zweier Krieger, zwei indigene Tänzer mit *Maraca*, den Tränenruß sowie schließlich die Trauer der Tupinamba um ein verstorbene Stammesmitglied (siehe Anhang 6.2.1, Abb. 1-5):

Die Illustrationen [...] zeigen anspruchsvoll geschnittene Ganzkörperfiguren, die den Bildinhalt vollständig ausfüllen und anatomisch exakt gezeichnet sind. Auch die Darstellung einer begrenzten Zahl von zwei bis fünf Figuren und die geschickte Technik der Schraffierungen weisen auf einen in seinem Metier erfahrenen Künstler hin, der die Perspektive beherrschte.⁵⁶⁵

Drei qualitativ weniger gelungene Holzschnitte erscheinen zusätzlich erst in der zweiten Ausgabe der *Histoire* von 1580. Auf ihnen sind ein Kampf zweier verfeindeter Stämme, die Tötung eines Gefangenen sowie die das Tupi-Volk heimsuchenden Teufelerscheinungen zu sehen (siehe Anhang 6.2.1, Abb. 6-8):

⁵⁶⁰ Kopien dieser Holzschnitte befinden sich im Anhang 6.2.1 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁶¹ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 408.

⁵⁶² Um sich einen genauen Eindruck von der ursprünglichen Positionierung der Holzschnitte zu verschaffen, sei der Leser auf den Faksimile-Neudruck des Léry'schen Reiseberichts (Morisot 1975; vgl. S. 65 f.) verwiesen.

⁵⁶³ Vgl. Obermeier, Franz, *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2000 (*Americana eystettensia* – Publikationen des Zentralinstituts für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt; Serie B: Monographien, Studien, Essays 11), S. 45. Funke merkt an, daß diese Abbildungen „möglicherweise auf vor Ort entworfene Skizzen seines [Léry's] Reisegefährten Jean Gardien zurückgehen“. Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 408.

⁵⁶⁴ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 50f.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 50.

Die Holzschnitte [...] sind von der Qualität deutlich minderwertiger [als die ersten fünf; T.H.]. Sie tauchen erstmals in der zweiten Auflage von Lérys Buch auf. Die jeweils in eine schwach angedeutete Landschaftskulisse gestellten Gestalten sind grob gezeichnet, die Dreidimensionalität der Körper ist nur wenig angedeutet, und auch die Perspektive ist nicht eingehalten. Die Anzahl der dargestellten Figuren nimmt zu, in der Kampfszene sind es über ein Dutzend.⁵⁶⁶

Überlegungen zu den Ursachen für die zusätzliche Beigabe künstlerisch weniger gelungener Illustrationen in der Edition von 1580 bleiben Spekulation⁵⁶⁷ und sollen an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden. Auffällig ist insgesamt, daß sich die Holzschnitte in Lérys *Histoire* stark an den Abbildungen, die in den Werken André Thevets zu finden sind, orientieren⁵⁶⁸, diese zum Teil sogar kopieren⁵⁶⁹. Ziel Lérys ist es, über das Medium der Illustrationen die Sitten der fremdartigen brasilianischen Indianer möglichst realitätsnah⁵⁷⁰ darzustellen (s. unten).⁵⁷¹ Sein Bestreben, im Text vorrangig über die Kultur der Tupinamba zu berichten, spiegelt sich in den Bildinhalten der Holzschnitte wider: In ihnen steht eindeutig der Indianer im Mittelpunkt⁵⁷², und zwar jeweils in szenischer Darstellung⁵⁷³.

Trotz aller Bemühungen um eine möglichst wahrheitsgetreue Abbildung der Tupinamba fällt auf, daß sich die Holzschnitte stark an dem Vorbild antiker Bildnisse von Körperlichkeit orientieren.⁵⁷⁴ Obermeier verweist darauf, daß am Ende des 16. Jahrhunderts ausschließlich die in der Antike künstlerisch dargestellte menschliche Nacktheit als Modell für Illustrationen dieser Art zur Verfügung stand und deshalb von den europäischen Holzschnidern als Vorlage herangezo-

⁵⁶⁶ Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 51.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd.

⁵⁶⁹ Dies trifft besonders auf die drei qualitativ weniger gelungenen Holzschnitte zu. Dazu auch Duviols, Jean-Paul, „Les ‚sauvages brésiliens‘ dans le miroir européen (XVI^e siècle)“, in: Queiros Mattoso, Katia de, Muzart-Fonseca dos Santos, Idelette, Rolland, Denis (Hrsg.), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris 1998 (Civilisations n° 22; XX^e Colloque de L'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, les 4 et 5 mars 1997, en Sorbonne), S. 33-65, dort S. 53: „Il ajoutera dans la seconde édition de son voyage, trois gravures, de toute évidence plagiées sur Thevet.“

⁵⁷⁰ „Bei den fünf Originaldarstellungen in der ‚Histoire‘ zeigt sich erstmals deutlich ein Bemühen des Künstlers, die Bewohner der Neuen Welt wirklich als Fremde, d.h. als Menschen mit nicht-europäischen Gesichtszügen wiederzugeben.“ Wendt, Astrid, *Kannibalismus in Brasilien. Eine Analyse europäischer Reiseberichte und Amerika-Darstellungen für die Zeit zwischen 1500 und 1654*, Frankfurt a. M. u.a. 1989 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX: Volkskunde, Ethnologie: Abteilung B, Ethnologie 15), S. 102.

⁵⁷¹ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 50; vgl. auch Duviols, „Les ‚sauvages brésiliens‘“, S. 51.

⁵⁷² Dazu auch Wendt, *Kannibalismus in Brasilien*, S. 102, Anmerkung 1: „Auffallend im Vergleich zu vielen anderen illustrierten Werken über Brasilien ist die Tatsache, daß nicht Pflanzen und Tiere, daß nicht Häfen oder geographische Gegebenheiten im Vordergrund des Interesses stehen, sondern eindeutig die Bewohner des Landes.“

⁵⁷³ Vgl. ausführlicher Colin, Susi, *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*, Idstein 1988 (Wissenschaftliche Schriften im Wissenschaftlichen Verlag Dr. Schulz-Kirchner, Reihe 12: Beiträge zur Kunstgeschichte 102), S. 53.

⁵⁷⁴ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 30.

gen werden mußte.⁵⁷⁵ Daneben ist auch Lérys Vorhaben anzunehmen, den schaurigen Schilderungen von monströsen, riesigen, unansehnlichen „Wilden“, die in früheren Reiseberichten überliefert worden waren, durch die Darstellung ästhetisch attraktiv geformter Eingeborenenkörper⁵⁷⁶ zu widersprechen.

Die Stellung der Illustrationen in der *Histoire* entspricht den in den jeweiligen Textpassagen beschriebenen Sachverhalten⁵⁷⁷; fünf dieser Beschreibungen verweisen ausdrücklich auf den entsprechenden, nachfolgenden Holzschnitt. Léry geht hier folgendermaßen vor: Er bietet zunächst eine ausführliche schriftliche Darstellung des betreffenden Kulturphänomens, wobei er sein Lesepublikum immer wieder dazu auffordert, sich das Beschriebene selbst vorzustellen (z.B. „imaginez“, „vous le verrez“, etc.; vgl. dazu auch Kap. 3.1.5.3.6); Funke spricht hier von „Visualisierungsappellen“ an den Leser.⁵⁷⁸ Dann folgt der Verweis auf die entsprechende Abbildung, meistens ergänzt um eine noch detailliertere Beschreibung des betreffenden Bildes. Dem Leser wird so Gelegenheit zu einer eigenen, möglichst authentischen, wenn auch nachträglichen und nur „imaginierten visuellen Wahrnehmung“⁵⁷⁹ des von Léry beschriebenen Fremden gegeben: Er kann eine „Autopsie zweiten Grades“⁵⁸⁰ durchführen.⁵⁸¹ Dazu folgendes Beispiel: Nachdem Léry in Kapitel 8 seiner *Histoire* das Aussehen der Tupinamba ausführlich charakterisiert hat, bietet er eine noch intensivere, den Leser geistig aktiv mit einbeziehende Beschreibung des alltäglichen Erscheinungsbildes der Eingeborenen:

Ainsi ayant deduit bien amplement tout ce qui se peut dire touchant l'exterieur du corps, tant des hommes que des enfants masles Ameriquains, si maintenant en premier lieu, suyvnt ceste description, vous vous voulez représenter un Sauvage, imaginez en vostre entendement un homme nud, bien formé et proportionné de ses membres, ayant tout le poil qui croist sur luy arraché, les cheveux tondus, [...] les levres et joues fendues, [...] les oreilles percées avec des pendans dans les trous, le corps peinturé, [...] des colliers [...] pendus au col: vous le verrez comme il est ordinairement en son pays, et tel, quant au naturel, que vous le voyez pourtrait cy apres, avec seulement son croissant d'os bien poli sur sa poictrine, sa pierre au pertuy de la levre: et pour contenance son arc desbandé, et ses flesches aux mains.⁵⁸²

⁵⁷⁵ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 30. Funke betont in diesem Zusammenhang die „epochentypische antikisierende und idealisierende Tendenz“ der Darstellung. Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 408.

⁵⁷⁶ Wie in Kap. 3.1.5.2.1 der vorliegenden Arbeit analysiert wurde, bewundert Léry die körperliche Schönheit der Tupinamba.

⁵⁷⁷ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 53.

⁵⁷⁸ Vgl. dazu Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 409f.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 409.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ „Die Beschreibung [...] evoziert das (imaginierte) Bild im Bewußtsein des Lesers [...], das durch die folgende Abbildung gleichsam ‚authentisiert‘ wird.“ Ebd., S. 410.

⁵⁸² *Histoire d'un voyage*, S. 226f.

Zentrale Elemente dieser Passage sind der an das Lesepublikum gerichtete Appell zur Visualisierung („imaginez en vostre entendement“), die ausgangs der – nur auf die Phantasie des Lesers zielenden – ersten Beschreibung abgeschlossene „Autopsie zweiten Grades“ („vous le verrez comme il est ordinairement en son pays“/Tempus Futur!), der Hinweis auf die folgende Abbildung („que vous le voyez pourtrait cy apres“) sowie die weitere Erläuterung des Bildes. In einem ähnlichen Beispiel verweist Léry zum Schluß seiner Schilderung der von den *Caraïbes* angeleiteten rituellen Tänze auf den authentisierenden, ergänzenden Holzschnitt: „Ce qu'outre la susdite description, je vous ay bien voulu encor représenter par la figure suivante, du danseur et du sonneur de *Maraca*.“⁵⁸³ In einem abschließenden Fall kündigt Léry die Abbildung der Tupi-Frauen, die um ein verstorbene Familienmitglied trauern, folgendermaßen an (auch hier: Aufforderung des Lesers zu aktiver Visualisierung):

[...] et comme vous voyez en la presente figure, s'embrassans les bras et les espauls l'une de l'autre, jusques à ce que le corps soit osté de devant elles, elles ne cesseront, en déchiffrant et recitant par le menu tout ce qu'il aura fait et dit en sa vie, de faire de longues kirieilles de ses louanges.⁵⁸⁴

Insgesamt stellen die Abbildungen – ebenso wie Lérys Schilderungen, die von Äußerlichkeiten zu Denkstrukturen der Tupi-Gesellschaft vordringen – zunächst die äußeren Erscheinungsmerkmale der Indianer dar, um dann zu den Inhalten ihrer Psyche überzugehen.⁵⁸⁵ Hier zeigt sich nochmals, daß die Illustrationen nicht beliebig eingefügt worden sind, sondern mit „den Hauptelementen der thematischen Gliederung des Buches und ihrer Progression [korrelieren]“⁵⁸⁶. Dennoch sind die Holzschnitte auch unabhängig vom Text versteh- bzw. deutbar⁵⁸⁷, tragen in ihrer Form als *Bildfolge* eine besondere Bedeutung, transportieren bestimmte Intentionen des Verfassers⁵⁸⁸: Betrachtet man nämlich Illustrationen und Text der *Histoire d'un voyage*, zeigt sich, daß erstere die wichtigsten Aussagen des Reiseberichts künstlerisch interpretieren.⁵⁸⁹ Es fällt beispielsweise auf, daß Léry den Ritus der Anthropophagie, das Zerstückeln und anschließende Verspeisen der getöteten Gefangenen, nicht illustrieren läßt. Diese Auslassung entspricht der von ihm in seiner *Histoire* geschilderten Tatsache, daß die Anthropophagie vor dem Hintergrund nicht minder grausamer kannibalistischer Praktiken im Frankreich der Religionskriege bewertet werden muß und daher an Brutalität sowie Bedeutung verliert. Stattdessen rückt Léry Fragen der Religion in den Mittelpunkt seines Reise-

⁵⁸³ *Histoire d'un voyage*, S. 402

⁵⁸⁴ Ebd., S. 470.

⁵⁸⁵ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 55.

⁵⁸⁶ Ebd.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd., S. 60.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 58.

berichts, eine Tatsache, der die zentrale Positionierung des Holzschnittes, welcher die Heimsuchung der Tupinamba durch den Teufel abbildet, entspricht. Diese Illustration verbildlicht die Lérysche Verurteilung der Indianer hinsichtlich ihrer Religion, beschreibt er sie doch im Text der *Histoire* als ein fern von Gott lebendes und damit der ewigen Verdammnis bzw. Peinigung durch den Teufel anheimfallendes Volk (vgl. Kap. 3.1.5.2.3). Anhand dieses Beispiels für die negative Bewertung der Tupinamba in Religionsfragen läßt sich ablesen, daß Auswahl, Gestaltung und Stellung der Illustrationen im Text sinngebend sind, da sie Hauptaussagen und Deutungsmuster Lérys künstlerisch transportieren.⁵⁹⁰

3.1.5.3.6 Vom Leser zum Beobachter

Jean de Léry bringt den zeitgenössischen Lesern seiner *Histoire d'un voyage* verschiedene Aspekte der Fremdkultur nahe, indem er sie in die Beobachterrolle schlüpfen läßt (vgl. dazu auch Kap. 3.1.5.3.5; „Visualisierungsappelle“, „Autopsie zweiten Grades“). Er leitet die Rezipienten lesetechnisch an, läßt sie seinem Blick folgen: „Nous suivons, de découverte en découverte, ce jeune homme de 22 ans [...]. La description [...] suit la progression naturelle du regard.“⁵⁹¹ Zur Illustration dieses Vorgehens nur zwei Beispiele: Wie gesehen, lenkt Léry die Leserphantasie etwa bezüglich der Frage, wie man sich einen „Wilden“ äußerlich vorzustellen habe, folgendermaßen: „[...] si maintenant en premier lieu, suyvant ceste description, vous vous voulez représenter un Sauvage, imaginez en vostre entendement un homme nud, bien formé et proportionné de ses membres [...]“.⁵⁹² Ein weiterer Textauszug bestätigt, wie geschickt der Verfasser der *Histoire* den Blick des Lesers führt und ihn schrittweise mit der fremden Wirklichkeit vertraut zu machen versucht: Im Anschluß an die Beschreibung der Unterkünfte der Tupinamba lädt Léry sein Lesepublikum ein, ihm in Gedanken zu folgen, um zu erfahren, was sich bei der Begrüßung eines Fremden innerhalb der Hütte abspielt: „Voilà donc les maisons de nos sauvages faites et meublées, parquoy il est maintenant temps de les aller voir au logis.“⁵⁹³

3.1.5.4 Lérys Bild der „Wilden“ – eine Interpretation

Das vorliegende Kapitel bietet Erklärungsansätze für die Genese des von Léry entworfenen, mit spezifischer Wertung versehenen Bildes der Tupi-Kultur. In diesem Zusammenhang soll erörtert werden, inwieweit Léry seine Darstellung der Eingeborenen funktionalisierte, um bestimmte Zielsetzungen, die er mit der Publikation der *Histoire d'un voyage* verfolgte, zu realisieren. Vorab ist festzuhalten, daß die Lebensgeschichte Jean de Lérays wichtige Hinweise für die Ausgestaltung sei-

⁵⁹⁰ Vgl. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, S. 59f.

⁵⁹¹ Morisot, „Introduction“, S. XIV.

⁵⁹² *Histoire d'un voyage*, S. 226.

⁵⁹³ Ebd., S. 449.

nes Eingeborenenbildes liefert (vgl. Kap. 3.1.1). Die eindeutigsten Schlüsse lassen sich dabei aus seiner Konfessionszugehörigkeit ziehen: Zum einen beurteilte der Hugenotte Léry die „Wilden“ gemäß seinem protestantisch-kalvinistischen Selbstverständnis, und zum anderen war er aufgrund seiner religiösen Überzeugung einer Serie unheilvoller persönlicher Erfahrungen während der französischen Religionskriege ausgesetzt, die ihn dazu brachten, sein Bild der Tupi-Gesellschaft zum Zwecke nicht nur anti-katholischer, sondern insgesamt anti-französischer Kritik zu instrumentalisieren. Der zwischen Brasilienreise und Niederschrift der *Histoire d'un voyage* liegende Zeitraum von zwei Jahrzehnten, während derer er Verfolgungen und Diskriminierungen durch seine Landsleute ertragen mußte, initiierte eine Perspektivverschiebung: Lérys ursprüngliche Erfahrungen, die er bei den Tupinamba gemacht hatte, traten hinter der gesellschaftskritisch motivierten Funktionalisierung seines „Wilden“-Bildes zurück.

3.1.5.4.1 Lérys protestantisch-kalvinistische Prägung

Die bisherige Analyse hat gezeigt, daß Léry eindeutig negative Kritik an den Tupinamba übt, da sie nicht am Heil des christlichen Glaubens teilhätten. Gewecke betont, daß sowohl André Thevet als auch Jean de Léry die Verurteilung der „Gottlosigkeit“ der Indianer aus ihrer religiös-christlichen Prägung und Sichtweise der Welt nährten⁵⁹⁴: Léry argumentiert, daß die Tupinamba prinzipiell um die Existenz Gottes wüßten, verweist auf die frühe Apostelmission in Brasilien sowie die Sichtbarwerdung Gottes in der Schönheit der Natur. Obermeier schreibt Lérys daraus resultierende rigorose Verurteilung der „Wilden“ als „inexcusables“ jener dezidiert „protestantisch-kalvinistischen Haltung“ zu, welche „die moralische Bewertung eines Menschen allein auf dem Glauben an die Offenbarung“ begründe⁵⁹⁵. Die Fehlorientierung der Indianer in Religionsfragen zeige sich nach Überzeugung Lérys ganz deutlich in ihrer Peinigung durch den Teufel, welcher die rechtgläubigen Calvinisten eben nicht anheimfielen. Steinkohl ist der Ansicht, daß diese Ausführungen dem Hugenotten dazu dienten, die Richtigkeit seiner religiösen Überzeugung zu unterstreichen⁵⁹⁶: Die „Wilden“ würden dadurch funktionalisiert, daß sie dem europäischen Leser ein lebhaftes Beispiel für die Wahrheit der „natürlichen Theologie“ Calvins böten:

Léry geht es bei seiner Suche nach einer Religion der *Savages* um das Gleiche, worum es Calvin bei seiner Behauptung der natürlichen Gotteserkenntnis ging: Den Aufweis der Unentschuldbarkeit der Menschen, die Gott nicht aus den Werken der Schöpfung erkennen. Die *Savages* sind als illustrierendes Beispiel dieser Lehre zu verstehen.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Vgl. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 159f.

⁵⁹⁵ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 392.

⁵⁹⁶ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 77.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 75.

Léry weist den Tupinamba in Religionsfragen lediglich in zwei Bereichen Vorbildcharakter zu: Zum einen unterstreiche die unter ihnen existierende „semence de religion“, welche sich im Jenseitsglauben und in der Vorstellung vom ewigen Leben der Seele äußere, in ihrer Übereinstimmung mit christlichen Glaubensinhalten die Richtigkeit der christlichen Lehre.⁵⁹⁸ Zum anderen könne den Tupinamba gerade wegen dieser Glaubensinhalte eine Vorbildfunktion beispielsweise für die europäischen Atheisten zufallen, die ganz und gar bar jeglicher religiöser Erkenntnis lebten.⁵⁹⁹ Die „Wilden“ führten letzteren vor Augen, „qu'il y a non seulement en l'homme un esprit qui ne meurt point avec le corps, mais aussi qu'estant separé d'iceluy, il est sujet à la felicité ou infelicité perpetuelle“⁶⁰⁰.

3.1.5.4.2 Die Greuel der französischen Religionskriege

Astrid Wendt stellt bei einem Vergleich derjenigen Abschnitte aus der *Histoire d'un voyage*, die sich mit dem Kannibalismus beschäftigen, eine von Ausgabe zu Ausgabe wachsende „Verklärung“⁶⁰¹ des „Wilden“-Bildes fest. Als Ursache hierfür nennt sie das stetig steigende Maß leidvoller Erfahrungen, die Léry im Verlauf der französischen Religionskriege machen mußte und die seine Abscheu gegenüber den katholischen Landsleuten immer größer werden ließen.⁶⁰² Lestringant bemerkt zu dieser Entwicklung: „L'artisan de 1557, libre de préjugés, amoureux de la vie [...] n'est pas le pasteur pessimiste de 1578, mûri à travers les épreuves de la guerre civile [...]“⁶⁰³ Insbesondere die im Verlauf der Bartholomäusnacht sowie die während der Belagerung Sancerres (vgl. Kap. 3.1.1) von französischen Katholiken an Protestanten verübten Greuelthaten mußten ein starkes Befremden Lérys gegenüber der eigenen Kultur hervorgerufen haben. Er wurde sich darüber bewußt, daß die Verwendung der Begriffe „Sauvages“ bzw. „Barbares“ für die brasilianischen Eingeborenen und „Civilisés“ für die Europäer nicht aufrechtzuerhalten war, sondern daß sich vielmehr die sogenannten Zivilisierten selbst, hier explizit die Katholiken, barbarisch und unmenschlich verhielten. Der deutlichste Beweis für diese „Sauvagisierung“ der Franzosen waren die Ereignisse der Bartholomäusnacht, wie Crouzet in diesem Zusammenhang unterstreicht: „[...] la Saint-Barthélemy [...] symbolisait pour les protestants ce glissement de la barbarie de l'altérité à l'identité, glissement et invasion d'un mal absolu, jusque-là repoussé et refoulé dans le lointain de l'historique ou du géographique.“⁶⁰⁴ In den Augen

⁵⁹⁸ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 103.

⁵⁹⁹ Vgl. dazu Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 105.

⁶⁰⁰ *Histoire d'un voyage*, S. 393.

⁶⁰¹ hier: positivierende Tendenz

⁶⁰² Vgl. Wendt, *Kannibalismus in Brasilien*, S. 110.

⁶⁰³ Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 49.

⁶⁰⁴ Crouzet, Denis, „Sur le concept de barbarie au XVI^e siècle“, in: *La conscience européenne au XV^e et au XVI^e siècle*, Paris 1982 (Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles n° 22; Actes du Colloque international organisé à l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 30 septembre–3 octobre 1980, avec l'aide du C.N.R.S.), S. 103-126, dort S. 115.

Lérys wurde Frankreich zum Ort der Barbarei der Katholiken, einer Barbarei, die er in seiner *Histoire d'un voyage* anklagt. Die pessimistische Einstellung gegenüber der eigenen Kultur verstärkte sich durch seine Erlebnisse während der Belagerung Sancerres 1573. Im Zuge der dortigen Hungersnot wurde Léry Zeuge von Kannibalismus unter den Einwohnern⁶⁰⁵, was ihn zusammen mit dem in der Bartholomäusnacht begangenen Blutbad zu der für seinen Reisebericht so schwerwiegenden Überzeugung führte, daß die Franzosen bzw. die französischen Katholiken den brasilianischen „Wilden“ in ihrer Grausamkeit in nichts nachstünden, ja, daß sie die Tupinamba diesbezüglich in vielen Fällen sogar weit überträfen.⁶⁰⁶ Léry betrachtete die europäische „Zivilisation“ zunehmend kritisch, und je mehr dieser Bewußtseinsprozeß voranschritt und die Erfahrung der brasilianischen Fremde der Vergangenheit angehörte, desto stärker repräsentierten Brasilien und dessen vermeintliche „Wilde“ in seinen Augen ein positives Gegenbild zu den furchtbaren Zuständen in Europa⁶⁰⁷: „[Léry] a cru trouver en Amérique une paix et une innocence qu'il avait cherchées en vain dans son pays [...]“⁶⁰⁸. Er blickte nostalgisch auf die – scheinbare – Idylle seines Lebens bei den Tupinamba zurück; die negativen Verhaltensweisen der Eingeborenen (so besonders ihre Anthropophagie) erschienen mithin weniger verwerflich, erfuhren eine Relativierung⁶⁰⁹. Mit Gewecke ist deshalb festzuhalten, daß sich die Erlebnisse Lérys zwischen 1558 und 1578 vorteilhaft auf die Schilderung der Tupinamba auswirkten; in der Rückschau entwarf der Hugenottenpastor nämlich ein Bild der Eingeborenengesellschaft, das nicht mehr seiner unmittelbar gelebten Erfahrung entsprach.⁶¹⁰ Die Tupi-Indianer entwickelten sich zu einem „positiven Gegenentwurf zur eigenen Gesellschaft“⁶¹¹, die moralisch zerrüttet erschien.

Insgesamt ist unübersehbar, daß Léry das Bild, welches er von den „Wilden“ zeichnete, streckenweise zu einer Kritik an den zeitgenössischen Zuständen in Frankreich funktionalisierte. Daraus ergibt sich, daß eigentlich nicht die Eingeborenengesellschaft, sondern vielmehr die eigene Kultur des Verfassers im Zentrum der Erörterung stand. Die relativ positive Darstellung der Indianer durch Léry wurde zur Kontrastierung mit den grausamen Verhaltensweisen der europäischen Christen herangezogen, übernahm die Funktion eines Spiegels, welcher der europäischen Gesellschaft und ihren Mängeln vorgehalten wurde, und diente demnach als Projektionsfolie für Lérys Gesellschaftskritik. Dennoch idealisierte der Verfasser der *Histoire* die brasilianischen Indianer keineswegs, zeichnete *nicht* das Bild

⁶⁰⁵ Vgl. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 76.

⁶⁰⁶ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. XXVIII; vgl. auch Binz: „Le Huguenot et les sauvages“, S. 57.

⁶⁰⁷ Vgl. Wehrheim-Peuker, „Jean de Léry“, S. 269f.

⁶⁰⁸ Chinard, *L'exotisme américain*, S. 148.

⁶⁰⁹ Vgl. Wehrheim-Peuker, „Jean de Léry“, S. 269f.

⁶¹⁰ Vgl. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 184.

⁶¹¹ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 116.

von den „Guten Wilden“, sondern vielmehr dasjenige der „schlechten Christen“, welches aber die „guten“ Europäer ausklammerte (s. S. 103f).⁶¹²

3.1.5.4.3 Kritik an Villegagnon

Die anti-katholische Polemik, welche die *Histoire* durchzieht, ergab sich nicht nur daraus, daß sich Léry im Laufe der Religionskriege und besonders während der Belagerung Sancerres immer stärker als Sprecher der protestantischen Interessen verstand und sich in seiner *Histoire d'un voyage* vor allem gegen die Vorwürfe, welche Thevet gegenüber den Calvinisten erhoben hatte, wehren wollte. Sie wurde zusätzlich durch den geschilderten Aufenthalt Lérys in Fort Coligny und vornehmlich seinen wenig erfreulichen Kontakt zu Villegagnon motiviert. Die Menschlichkeit der Tupinamba erstrahlte im Unterschied zu den vom französischen Vize-Admiral verübten Grausamkeiten in hellem Licht: Zunächst ließ die Einstellung Villegagnons zum Abendmahl die kannibalistischen Praktiken der brasilianischen Eingeborenen weniger verwerflich erscheinen, da die katholische Lehre der Transsubstantiation, der Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, in den Augen Lérys eine Art symbolischen Kannibalismus bildete (vgl. Kap. 3.1.2). Dieser sei im Vergleich zur Anthropophagie der Tupinamba weitaus verurteilenswerter, da Villegagnon und die Seinigen das Fleisch ihres Herren roh verspeisten⁶¹³, während die Indianer dasjenige ihrer getöteten Gefangenen vor dem Verzehr wenigstens kochten.⁶¹⁴ Sie und die bei ihnen übliche Praxis des Kannibalismus erfuhren vor dem Hintergrund der Handlungen Villegagnons demnach eine Relativierung. Darüber hinaus ließen Härte und Grausamkeit des Vize-Admirals gegenüber den eingeborenen Arbeitern und besonders auch den Genfer Calvinisten – unter ihnen drei Todesopfer seiner harten Gesetze – die sogenannten Wilden, bei denen Léry und seine Glaubensgenossen Zuflucht und Unterstützung fanden, weitaus menschlicher als Villegagnon selbst erscheinen:

Et comme [...] nous allions, venions, frequentions, mangions et beuvions parmi les sauvages (lesquels sans comparaison nous furent plus humains que celui lequel, sans luy avoir meffait, ne nous peut souffrir avec luy), aussi eux, de leur part, nous apportans des vivres et autres choses dont nous avions affaire, nous y venoyent souvent visiter.⁶¹⁵

Im Text deutet sich hier schon eine umgekehrte Rollenzuweisung an, die im Laufe der *Histoire* noch genauer thematisiert wird: Der eigentliche „Zivilisierte“, vordergründig verkörpert durch Villegagnon, benimmt sich unzivilisiert grausam, also

⁶¹² Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 101; vgl. auch Julien, Ch.-André, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XV^e - XVI^e siècles)*, Brionne 1979, S. 411.

⁶¹³ Dazu Léry: „[...] ils vouloyent neantmoins non seulement grossierement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la maniere des sauvages nommez *Ouëtacas* [...] ils la vouloyent mascher et avaler toute crue.“ *Histoire d'un voyage*, S. 176f.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., S. 365.

⁶¹⁵ Ebd., S. 196.

unmenschlich, während der vermeintliche „Wilde“, der Eingeborene, Eigenschaften eines zivilisierten Menschen (im zitierten Beispiel etwa Gastfreundschaft) aufweist.

3.1.5.4.4 Sozialer Status und Privatleben Lérys

Aus Kapitel 3.1.5.4.2 läßt sich entnehmen, daß Lérys Position als Mitglied einer wegen ihrer Konfession verfolgten Gruppe in den katholisch beherrschten Gebieten Frankreichs kaum gesellschaftliches Ansehen mit sich brachte. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten des Calvinisten mit Teilen der zeitgenössischen Gesellschaft boten einen idealen Nährboden für die kritische Betrachtung der eigenen europäischen Kultur. Enders verweist auf die weitreichenden Konsequenzen, welche für Léry aus seinem sozialen Status – etwa im Gegensatz zum gesellschaftlich besser integrierten Rivalen Thevet – folgten:

Insbesondere Thevets kurz nach der Veröffentlichung der *Singularités* erfolgte Ernennung zum königlichen Kosmographen und Leiter des ‚Cabinet des Curiosités‘ machten aufgrund der völligen Integration in die französische Gesellschaft eine Kritik an den europäischen Verhältnissen hinfällig. Léry gehörte einer gesellschaftlichen Außenseitergruppe und einer verfolgten Minderheit an. Dieser soziale Status hat sicherlich seinen Blick für die Unzulänglichkeiten der europäischen Verhältnisse geschärft, für den sozial erfolgreichen Thevet hingegen besteht kein Bedürfnis nach einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner Zeit.⁶¹⁶

Zum Privatleben Lérys wurde bereits in Kapitel 3.1.1 bemerkt, daß dieses durch eine unglückliche Heirat geprägt war. Die Vermutung liegt nahe, daß daraus eine zu harmonische Schilderung des Ehelebens der Tupinamba resultierte; die Eingeborenenfrauen und ihr sanftes Gemüt wurden den zänkischen Europäerinnen als Vorbild vor Augen geführt (vgl. S. 100f., Anmerkung 510).

3.1.6 Lérys *Histoire d'un voyage*: Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?

Auf der Grundlage der bisherigen Analyseergebnisse wird im vorliegenden Kapitel die zentrale Frage nach einem der *Histoire* eingeschriebenen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden bearbeitet.

Dazu müssen zunächst die Wahrnehmungserlebnisse Lérys charakterisiert werden: Es ist zu klären, welche Konsequenzen die Bedingungen, denen seine Wahrnehmung des Fremden unterlag, für sein Verständnis fremder bzw. fremdkultureller Phänomene hatten, ob diese Bedingungen eine angemessene Rezeption insbesondere einheimischer Denk- und Verhaltensstrukturen erlaubten oder in-

⁶¹⁶ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 129f.

wieweit sie – in Form eigenkultureller Prägung – Lérys Wahrnehmungserlebnisse⁶¹⁷ verzerrten.

Weiterhin muß herausgearbeitet werden, wie Léry sich der fremden Welt näherte, welchen Prinzipien der Wahrnehmung bzw. welchen methodologischen Prämissen des Erkenntnisgewinns er zu folgen beabsichtigte. Es ist hier insgesamt zu klären, inwieweit Léry grundlegende Reflexionen zu Voraussetzungen, zur Qualität und zur Problematik der Wahrnehmung und späteren Darstellung fremder Wirklichkeit anstellte, ob er zum Beispiel auftretende Erkenntnis- und Beschreibungsschwierigkeiten explizit im Text seiner *Histoire d'un voyage* thematisierte und ob er eigenkulturelle Erklärungsraster möglicherweise kritisch in Frage stellte.

3.1.6.1 Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse

3.1.6.1.1 Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

Jean de Léry gelang es ansatzweise, in die Strukturprinzipien und Funktionsmechanismen der Tupi-Kultur Einblick zu gewinnen. So sprechen verschiedene, im folgenden zu erörternde Untersuchungsergebnisse aus vorangegangenen Kapiteln dafür, daß er über eine zum Teil erstaunlich adäquate Wahrnehmung der fremdkulturellen Wirklichkeit verfügte. Auf die bei Léry stark ausgeprägten Fähigkeiten genauer Beobachtung und detaillierter Beschreibung des Erlebten wurde bereits hingewiesen (vgl. S. 80f.). Neben diesen beiden für das Verständnis fremdkultureller Phänomene unabdingbaren Eigenschaften erfüllte der Verfasser der *Histoire* sogar zwei weitere Voraussetzungen moderner ethnologischer Feldforschung:

Zunächst verbrachte Léry nahezu ein Jahr in Brasilien⁶¹⁸, lebte während der letzten beiden Monate seines dortigen Aufenthalts sogar gemeinsam mit den Tupinamba in einem ihrer Dörfer auf dem Festland. Auch in den vor dieser Phase liegenden acht Monaten hatten Landgänge Lérys und seiner Glaubensbrüder sowie Besuche der Indianer in Fort Coligny stattgefunden. Es ist deshalb eine Tatsache, daß Léry den Vorteil eines längeren Aufenthalts innerhalb der Fremdkultur sowie die Teilnahme am täglichen Leben der Eingeborenen für sich in Anspruch nehmen konnte. Das gab ihm die grundlegende Chance, die Kultur der Indianer tatsächlich in ihrer Andersartigkeit zu erfahren.

Weiterhin verfügte Léry über eine Reihe von Eigenschaften, die ihm Zugang zu einem tieferen Verständnis der Fremdkultur ermöglichten:

Dazu gehörte, daß er den Phänomenen der ihm unvertrauten Gesellschaft großes Interesse entgegenbrachte, welches sich in Neugier bzw. Wissensdurst sowie in Staunen über die fremde Ethnie niederschlug. So bezeichnet sich Léry in

⁶¹⁷ und damit auch die spätere Darstellung

⁶¹⁸ „[...] j'ay demeuré environ un an [...] sous le tropique de capricorne entre les sauvages nommez *Tonoüpinambaouls*.“ Léry, „Préface“, S. 98.

Kapitel 1 der *Histoire d'un voyage* als „curieux de voir ce monde nouveau“⁶¹⁹, nennt diese Wißbegier als eines seiner Reismotive. Auch im weiteren Verlauf des Berichts betont er immer wieder seine Neugier und den aus dieser resultierenden Beobachtungsdrang in bezug auf die Tupi-Kultur: „Finalement combien que durant environ un an, que j'ay demeuré en ce pays-là, je aye esté si curieux de contempler les grands et les petits, que m'estant advis que je les voye tousjours devant mes yeux [...]“⁶²⁰ Die Neugier Lérys, seine „passion de connaître“⁶²¹, ließ ihn *Anteil* haben an der Fremdkultur, da seine Bemühung um Erkenntnis und Nachforschungen durch diese Neugier immer wieder neu motiviert wurde. Eng verbunden mit diesem Wissensdurst ist das Erstaunen, welches Léry angesichts der unbekannteren Kultur empfand⁶²², warf es doch eben diejenigen Fragen auf, welche Neugier und Streben nach Erkenntnisgewinn evozierten. Petra Dietsche faßt zusammen: „Das Erstaunen über das Fremde ist die Grundvoraussetzung für ein Verständnis fremder Kulturen jenseits starrer projektiver Verkennungen [...]“⁶²³

Darüber hinaus brachte Léry den Tupinamba offensichtlich ein großes Maß an Sympathie entgegen, die seiner Empfänglichkeit für die Phänomene der Fremdkultur und seiner Toleranz zuträglich war.⁶²⁴ Dieses emotionale Betroffensein von der Tupi-Gesellschaft, das sich auch an der regelmäßigen Verwendung des Possessivpronomens „nos (sauvages)“ ablesen läßt (vgl. S. 83f.), steigerte sich bei verschiedenen Anlässen zu wahrer Begeisterung. Abgesehen von seiner Verzücktheit angesichts der Naturschönheit Brasiliens⁶²⁵ war Léry besonders ergriffen und fasziniert von den Angehörigen der Fremdkultur. So faßt er gegen Ende seiner *Histoire d'un voyage* nostalgisch zusammen: „[...] je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages [...]“⁶²⁶ Im Verlauf seines Berichts werden Faszination und Begeisterung hinsichtlich der fremden Ethnie immer wieder thematisiert; Léry ist beispielsweise angetan von dem schillernden optischen Eindruck der Kämpfe der Indianer⁶²⁷, berichtet von der Freude, die er beim Betrachten der nackten, herumtobenden Tupi-Jungen empfand⁶²⁸ und zeigt sich insbesondere angesichts der rituellen Gesänge der Tupinamba hingerissen, ja geradezu emotional „entrückt“:

⁶¹⁹ *Histoire d'un voyage*, S. 112.

⁶²⁰ Ebd., S. 233f.

⁶²¹ Morisot, „Introduction“, S. XXV.

⁶²² So staunt Léry etwa über die Tupinamba, welche dazu in der Lage sind, auch ohne anführenden General diszipliniert in den Krieg zu ziehen („une chose presque [sic!] incroyable“) oder wundert sich über den Mut des zur Exekution geführten Gefangenen („avec une audace et assurance incroyable, se vantant de ses prouesses passées, il [...]“ *Histoire d'un voyage*, S. 343 und S. 356.

⁶²³ Dietsche, *Das Erstaunen über das Fremde*, S. 7.

⁶²⁴ Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 120.

⁶²⁵ Vgl. etwa *Histoire d'un voyage*, S. 279: Begeisterung für die farbenfrohen Papageien; vgl. auch ebd., S. 334: Singen von Psalm 104 als Lob auf die Schönheit der Schöpfung.

⁶²⁶ Ebd., S. 508.

⁶²⁷ Vgl. ebd., S. 351.

⁶²⁸ „[...] je prenois sur tout grand plaisir de voir les petits garçons [...]“ Ebd., S. 233.

Et de fait, au lieu que du commencement de ce sabbat [...] j'avois eu quelque crainte, j'eus lors en recompense une telle joye, que non seulement oyant les accords si bien mesurez d'une telle multitude, et sur tout pour la cadence et le refrain de la balade, à chacun couplet tous en traïnans leurs voix, disans: *Heu, heuaïre, heïra, heïraïre, heïra, heïra, oueh*, j'en demeuray tout ravi: mais aussi toutes les fois qu'il m'en ressouvient, le cœur m'en tressaillant, il me semble que je les aye encor aux oreilles.⁶²⁹

Die Begeisterung bereitete den Boden für einen respektvollen Umgang Lérys mit der Fremdkultur; „die Faszination des Fremden“ schien beispielsweise

bei Lérys Beschreibung eines Tupinambafestes, dem er persönlich beigezogen hat, [...] zumindest für einige Augenblicke die Ablehnung nichtchristlicher religiöser Zeremonien und die Angst vor dem Fremden in den Hintergrund zu drängen und einen unbefangenen Blick auf die fremde Kultur zu ermöglichen⁶³⁰.

Auch die Kämpfe unter den Indianerstämmen, die Léry wegen ihrer Grausamkeit kritisierte, versetzten ihn dennoch in eine Verzückung (s.o.), die ihn innehalten und von einer vollständigen Verurteilung dieser Praktiken abrücken ließ. Die Faszination, die das Fremde auf den Hugenotten ausübte, gestattete ihm folglich ein nicht zu unterschätzendes Maß an Toleranz gegenüber der Indianergesellschaft; es gelang ihm aufgrund seiner Begeisterung für die Tupinamba, die eigenen Wertvorstellungen in verschiedenen Phasen des Erkenntnisprozesses und an zahlreichen Stellen seiner Berichterstattung auszublenden, negative Werturteile verstummen zu lassen, wo er eigentlich gemäß seiner geistigen Prägung noch mehr Kritik hätte üben müssen. Die *Histoire d'un voyage* ist demnach insgesamt ein Zeugnis für die Offenheit ihres Verfassers gegenüber der Fremdkultur, da Léry in der Lage war, seine kalvinistisch geprägte Kritik zugunsten der Faszination, die für ihn von der Tupi-Gesellschaft ausging, zu dämpfen.

Es wird deutlich, daß Léry zahlreiche Eigenschaften mitbrachte, die ihn zu einem vertieften Verständnis der Indianerkultur befähigten.⁶³¹ Sein stark ausgeprägter Wissensdurst läßt die Annahme, daß er geradezu bestrebt war, in die den fremdkulturellen Phänomenen innewohnende Logik einzudringen, plausibel erscheinen. Obwohl – wie weiter unten zu zeigen sein wird – Léry bei der Wahrnehmung und Darstellung der Tupi-Gesellschaft seinem eigenkulturellen Hintergrund naturgemäß in hohem Maße verhaftet blieb, war er dennoch sehr wohl in der Lage, gewisse Strukturelemente sowie Mechanismen der indigenen Gesell-

⁶²⁹ *Histoire d'un voyage*, S. 403.

⁶³⁰ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 109; vgl. dazu auch Whatley, Janet, „Une révérence réciproque: Huguenot Writing on the New World“, in: *The University of Toronto Quarterly* 57 (1), 1987, S. 270-289, dort S. 283.

⁶³¹ Vgl. auch Bitterli, Urs, *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, S. 27.

schaft in ihrer kulturellen Bedingtheit und Realität zu durchschauen.⁶³² Diese These gewinnt etwa im Hinblick auf die Beschreibung der rituellen Anthropophagie an Glaubwürdigkeit, vermochte Léry doch die Erkenntnis zu gewinnen, daß diese Form des Kannibalismus bei den Tupinamba einem streng festgelegten Zeremoniell folgte und demnach als Kulturbestandteil einzustufen war. Die Leiche des getöteten Gefangenen wurde Lérys Angaben zufolge nicht primär aus Gier auf Menschenfleisch verspeist, sondern aus Rachegeleüsten gegenüber dem jeweiligen feindlichen Stamm sowie aus der Motivation heraus, etwaige zukünftige Feinde das Fürchten zu lehren.⁶³³ Es ist zu erkennen, wie sehr sich Léry darum bemühte, Bedeutung und Funktion der Anthropophagie *innerhalb* der Tupi-Kultur einer Klärung zuzuführen.⁶³⁴ Er nahm die Indianergesellschaft ernst, versuchte, über seine Beobachtungen und Beschreibungen hinaus, die den verschiedenen Phänomenen der Fremdkultur zugrundeliegenden Kausalzusammenhänge zu erfassen. Amy Glassner Gordon schreibt dazu: „[...] Léry goes beyond careful observation and description to make a real effort to understand the inner logic of this alien culture, as well as its surface manifestations [...]“.⁶³⁵ Und: „Léry is not content with description; he wants to explain why the Indians behave as they do.“⁶³⁶ Nach Ansicht Angela Enders' war dieses Vorgehen des Verfassers der *Histoire* ein deutlicher Vorbote einer neuzeitlich-wissenschaftlichen, gar noch über das Autopsieprinzip hinausgehenden Einstellung: „Einer wissenschaftlichen Weltauffassung kommt Léry einen Schritt näher mit seinem Bemühen, sich nicht länger mit dem Augenschein zufriedenzugeben, sondern Wirkungen auf ihre Ursachen hin zu befragen.“⁶³⁷

Die relativ authentische Wahrnehmung der brasilianischen Eingeborenen wurde Léry schließlich dadurch ermöglicht, daß eine Missionierung der Tupinamba nicht vorrangiges Ziel seiner Brasilienreise war: Er bewahrte sich einen vergleichsweise offenen Blick auf die Indianer, da er nicht dem Zwang unterlag, diese als *bedingungslos* verwerfliche Menschen anzusehen, welche erst nach ihrer Bekehrung echte Wertschätzung erfahren könnten.⁶³⁸

⁶³² „La demarche de Léry [...] participe d'une exigence scientifique nouvelle, qui cherche à capter l'identité propre des choses.“ Jeanneret, Michel, „Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau?“, in: *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, t. IV: *Tradition et originalité dans la création littéraire*, Genf 1983 (Centre d'Etudes Franco-Italien; Universités de Turin et de Savoie: Bibliothèque Franco Simone 9), S. 227-245, dort S. 243.

⁶³³ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 365f.

⁶³⁴ Vgl. dazu auch Jurt, Joseph, „Erste französische Bilder der neuen Welt: Jean de Lérys ‚Voyage fait en la terre du Brésil‘“, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* CVI (1), Stuttgart 1996, S. 22-38, dort S. 33.

⁶³⁵ Glassner Gordon, Amy, „Léry, Laudonnière, et les Indiens d'Amérique“, in: Céard, Jean, Margolin, Jean-Claude (Hrsg.), *Voyager à la Renaissance*, Paris 1987 (Actes du colloque de Tours 30 juin - 13 juillet 1983), S. 393-407, dort S. 396.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 152.

⁶³⁸ Vgl. dazu auch Whatley, „Une révérence réciproque“, S. 284.

3.1.6.1.2 Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

„Léry bleibt in seinem Selbstverständnis ein von seinen Wertvorstellungen überzeugter Europäer“⁶³⁹: Obwohl er sich durchaus aufgeschlossen mit der Tupi-Gesellschaft auseinandersetzte und aufrichtig darum bemüht war, deren Strukturmerkmale möglichst objektiv darzustellen, blieben die Werturteile Lérys über die Tupinamba in hohem Maße von seinem eigenkulturellen europäischen Hintergrund geprägt.⁶⁴⁰ Dies war zweifellos ein ganz „normaler“ Vorgang, der aber beim Autor der *Histoire* dennoch zu einer verzerrten Wahrnehmung fremdkultureller Realität führte.

Insbesondere Lérys christlich-kalvinistische Religion hatte entscheidenden Einfluß auf die Ausgestaltung des Bildes der Eingeborenen in der *Histoire d'un voyage*.⁶⁴¹ Die christozentristische Prägung⁶⁴² des Hugenotten verhinderte zwar nicht, daß religiöse und andere kulturspezifische Phänomene der indigenen Gesellschaft ausführliche Beschreibung erfuhren, bewirkte aber, daß diese „letztlich [...] doch vom christlichen Standpunkt aus bewertet“⁶⁴³ wurden. Wie in Kapitel 3.1.5.2.3 dargelegt, beurteilte Léry die Tupinamba in Fragen ihrer Religion eindeutig negativ, da sie seiner Überzeugung nach nicht an der christlichen Religion teilhätten, obwohl sich Gott doch jedem Menschen in der Schöpfung offenbare⁶⁴⁴. Diese in ihrer Konsequenz zutiefst intolerante Haltung Lérys gegenüber den Indianern speiste sich aus der Berufung auf die Heilige Schrift⁶⁴⁵ in der Frage nach dem rechten Glauben. So sei etwa dem Paulusbrief an die Römer zu entnehmen, daß Gott sich allen Menschen in der Schönheit der Natur zeige.⁶⁴⁶ Lérys christlich-kalvinistisch geprägte Intoleranz eröffnet sich dem Leser der *Histoire d'un voyage* außerdem darin, daß er die von den *Caraïbes* inszenierten Zeremonien explizit nicht als Ausdruck einer religiösen Praxis anerkennt⁶⁴⁷, sondern nur das – bei

⁶³⁹ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 115.

⁶⁴⁰ Vgl. Morisot, „Introduction“, S. VII f.

⁶⁴¹ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 107; dazu auch Mayeux, „Vorwort“, S. 20: Er weist darauf hin, daß „das Werk Lérys den Geist der unmittelbaren Schüler Calvins widerspiegelt“.

⁶⁴² Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 120; vgl. auch Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, S. 231.

⁶⁴³ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 107.

⁶⁴⁴ „[...] ce qui est invisible en Dieu, se voit par la creation du monde.“ *Histoire d'un voyage*, S. 395.

⁶⁴⁵ „[...] Léry cherche dans le monde une confirmation du Livre.“ Morisot, „Introduction“, S. XXXI–II. Dazu auch Lestringant, Frank, „Der mystische und der wilde Körper: Michel de Certeau als Leser von Jean de Léry, *Brasilianisches Tagebuch (1578-1975)*“, in: *Kulturrevolution: Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie* 32 (33), 1995, S. 121–125, dort S. 122: „Dabei dient die Schrift tatsächlich als entscheidendes Kriterium der Diskriminierung.“

⁶⁴⁶ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 67; vgl. auch *Histoire d'un voyage*, S. 395, Anmerkung 2. Léry schreibt weiterhin, daß die Apostel darüber hinaus das Evangelium bereits in der ganzen Welt verkündigt hätten, wodurch das Verhalten der Tupinamba noch unentschuldbarer sei. Vgl. ebd., S. 414 ff.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd., S. 407; vgl. auch Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 79.

den Tupinamba eben nicht vorhandene – Gebet⁶⁴⁸, die Zwiesprache des Gläubigen mit Gott, als religiöse Handlung akzeptiert.⁶⁴⁹ Sämtliche Vorstellungsinhalte der Eingeborenen, die kein Äquivalent in christlichen Glaubensgrundsätzen finden, werden von Léry als Aberglaube und Beweis für die Gottesferne der Indianer abgewertet.⁶⁵⁰ Obermeier weist auf die Tendenz Lérys hin, „von der Religion der Eingeborenen [...] nur sehr selektiv einige Elemente ernst[zunehmen], während die Zeremonien und Mythen global verurteilt werden oder einfach unter den Tisch fallen“⁶⁵¹. Zusammenfassend ist mit Funke festzuhalten, daß Lérys Grenzen der Wahrnehmung bzw. Erkenntnis in Fragen der Religion in seinen negativen, aus seiner kalvinistisch-religiösen Gebundenheit resultierenden Werturteilen über die Tupinamba deutlich werden: Die religiöse Prägung als Christ verwehrte Léry eine adäquate Wahrnehmung der Religiosität der Eingeborenenkultur:

Bei der Diskussion der Frage, ob die Tupi eine Religion besäßen, stößt der Christ Léry an die Grenzen der ihm möglichen Erkenntnis [...]. Der christliche Glaube, die Bibel als Offenbarung Gottes stellen für den Calvinisten Léry die höchste Autorität dar, in der alle menschliche Erkenntnis ihre Grenze findet.⁶⁵²

Für eine verzerrte Wahrnehmung fremdkultureller Realität bei Jean de Léry spricht weiterhin die Tatsache, daß seine Wahrnehmungsweise in hohem Maße eurozentristisch war. Dies offenbart sich in der *Histoire d'un voyage* vor allem in der generellen Verurteilung der Indianer wegen ihres Nichtteilhabens an der christlichen Religion, manifestiert sich aber allgemein in den negativen und positiven Werturteilen Lérys über die Fremdkultur. Aufschlußreich sind hier aber insbesondere die negativen Urteile, die der Franzose über die brasilianischen Eingeborenen fällt (u.a. bezüglich ihres Rachedenkens, der grausame Kriegsführung sowie der Anthropophagie). Diese Werturteile kamen dadurch zustande, daß Léry verschiedene Merkmale der Fremdkultur als seinen vertrauten, eigenkulturell-europäischen Vorstellungen zuwiderlaufend empfand. Funke nennt in diesem Zusammenhang etwa auch das negative Urteil Lérys über die Lippenpflocke der Indianer, die dieser als häßlich bezeichnete. Gemäß Funke sei dieses Werturteil durch das europäische Schönheitsideal, dem Léry verhaftet bleibe, motiviert: „Seine [Lérys, T.H.] affektischen Reaktionen vor dem Neuen und Fremden, die intensive Gefühle vom

⁶⁴⁸ „[...] ils ne prient par forme de religion, ny en public ny en particulier chose quelle qu'elle soit.“ *Histoire d'un voyage*, S. 379.

⁶⁴⁹ Vgl. Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 80.

⁶⁵⁰ Vgl. Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 103. Als Beispiel dafür gereichen die abschätzigen Bemerkungen Lérys über die Vorstellung der Indianer, gewisse Vögel fungierten als Übermittler von Botschaften aus dem Jenseits (*Histoire d'un voyage*, S. 287: „ceste resverie“; ebd.: „leur folie“).

⁶⁵¹ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 392.

⁶⁵² Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 405f.

Entsetzen bis zum Entzücken einschließen, verraten den eurozentristischen Charakter seiner Wahrnehmungserlebnisse.⁶⁵³

Ein verengter Blickwinkel Lérys auf die fremde Realität ergab sich vermutlich auch aus der Konfrontation zwischen Portugiesen und Franzosen in Brasilien, da er sich denjenigen Ethnien, die mit den Portugiesen verbündet waren, scheinbar von vornherein feindlich gesinnt zeigte. So wurden beispielsweise die *Margajas* als Alliierte der Portugiesen von Léry nicht nur wegen ihres Aussehens abgewertet⁶⁵⁴, sondern waren zudem Bestandteil seines offensichtlich festgefügteten Freund-Feind-Denkens.⁶⁵⁵

3.1.6.1.3 Resümee

Als Fazit bleibt, daß der Verfasser der *Histoire* aufgrund seiner religiösen, europäischen und nationalen Herkunft vielfach nicht in der Lage war (und gar nicht sein konnte!), die fremdkulturelle Wirklichkeit in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit wahrzunehmen und – wie in Kapitel 3.1.6.2 näher zu erörtern sein wird – zu beschreiben. Diese fremdkulturelle Realität wurde vor dem Hintergrund der *eigenen* Kultur, die Léry durchgehend (besonders im Rahmen von Vergleichen) als Bezugspunkt für die Interpretation der Fremde heranzog, vielmehr unvollständig wahrgenommen und perspektivisch verzerrt dargestellt. Dennoch hat die bisherige Analyse gezeigt, daß die These Angela Enders', Léry sei die fremde Kultur insgesamt verschlossen geblieben⁶⁵⁶, in ihrer Ausschließlichkeit nicht akzeptabel ist. Obwohl dieser immer von eigenkulturellen Wertvorstellungen und Maßstäben geleitet war, gelang es ihm doch, sich in manchen Bereichen Zugang zur inneren Logik der Fremdkultur zu verschaffen.

3.1.6.2 Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

Jean de Lérys Reflexionen über Voraussetzungen, Qualität und Probleme der Wahrnehmung und Darstellung des Fremden finden im Text der *Histoire d'un voyage* sowohl explizit als auch implizit Ausdruck. Dieses Nachdenken über Fragen der Wahrnehmung und Darstellung insbesondere fremdkultureller Wirklichkeit manifestiert sich in fast einem Dutzend verschiedener Bereiche.

⁶⁵³ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 404.

⁶⁵⁴ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 149.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd., S. 150.

⁶⁵⁶ „Léry bleibt ein freier Blick auf die unvertraute und andersartige Kultur versagt.“ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 147; vgl. auch dies., „Fremde Menschen in fremder Natur. Formen der Vereinnahmung einer Neuen Welt in romanischen Reiseberichten des 16. Jahrhunderts“, in: Berger, Günter, Kohl, Stephan. (Hrsg.), *Fremderfabung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Trier 1993 (LIR: Literatur – Imagination – Realität; Anglistische, germanistische, romanistische Studien 7), S. 103-135, dort S. 126.

3.1.6.2.1 Wahrnehmung

Lérys Reflexionen über die *Voraussetzungen* einer adäquaten Wahrnehmung der Tupi-Kultur finden sich bereits im Vorwort seines Reiseberichts. Er verweist ausdrücklich darauf, wie wichtig es sei, für eine gewisse Zeitspanne Kontakt zu den Indianern zu haben, um deren Kultur tatsächlich in ihrer Andersartigkeit erfahren zu können. So argumentiert er im Rahmen der Polemik gegen Thevet in der „Préface“ seiner *Histoire*, daß jener zu Unrecht und falsch über Phänomene der Tupi-Kultur berichte, da er lediglich zehn Wochen in Brasilien verweilt und Fort Coligny während dieser Zeit kaum verlassen habe, weshalb er die Eingeborenen gar nicht richtig kennen könne:

Outre plus, pensant tousjours esblouyr les yeux de ceux qui lisent ses œuvres, nonobstant que ci dessus par son propre tesmoignage j'aye montré qu'il ne demeura en tout qu'environ dix semaines en l'Amérique [...] durant lesquelles encores [...] il ne bougea gueres de l'isle inhabitable où se fortifia Villegagnon: si est-ce qu'à l'ouyr discourir au long et au large, vous diriez qu'il a non seulement veu, ouy et remarqué en propre personne toutes les coustumes et manieres de faire de ceste multitude de divers peuples sauvages habitans en ceste quarte partie du monde [...].⁶⁵⁷

Léry postuliert hier das Kontaktprinzip, welches noch in der Gegenwart zentrales Merkmal ethnologischer Feldforschung ist, als eine wichtige Voraussetzung völkerkundlichen Erkenntnisgewinns.

Darüber hinaus stellt Jean de Léry explizite methodologische Vorüberlegungen zu den von ihm verwendeten *Mitteln* der ethnographischen Datenerhebung an. Er folgt dem Prinzip der Autopsie, will demzufolge in seiner *Histoire d'un voyage* nur das beschreiben, was er selbst gesehen, gehört oder erfahren hat: „[...] mon intention et mon sujet sera en ceste histoire, de seulement declarer ce que j'ay pratiqué, veu, ouy et observé tant sur mer, allant et retournant, que parmi les sauvages Américains, entre lesquels j'ay fréquenté et demeuré environ un an.“⁶⁵⁸ Seine Überzeugung, daß nur die eigene Augenzeugenschaft zu wahrheitsgetreuen Erkenntnissen und Äußerungen über die Fremdkultur führen könne⁶⁵⁹, ist symptomatisch für Lérys Annäherung an einen wissenschaftlichen Umgang mit der Tupi-Gesellschaft⁶⁶⁰. Er selbst definiert seine Herangehensweise als eine, die der Wissenschaft verpflichtet ist: „[...] est-ce cela parlé de science, c'est à dire de veuë et

⁶⁵⁷ Léry, „Préface“, S. 79.

⁶⁵⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 105f; vgl. dazu auch Léry, „Préface“, S. 96. Léry nimmt in den ersten beiden Ausgaben der *Histoire* kaum Bezug auf andere Autoren; in den späteren Editionen aber nähert sich sein Bericht einer Kompilation an: Léry betrachtet die Diskussion der Ergebnisse anderer Autoren nunmehr als wissenschaftliche Vorgehensweise.

⁶⁵⁹ So betont Léry etwa bezüglich der Vorgänge bei der Geburt eines Tupi-Kindes: „Touchant l'enfantement, voici ce que, pour l'avoir veu, j'en puis dire à la verité.“ *Histoire d'un voyage*, S. 430.

⁶⁶⁰ Vgl. Hartog, *The mirror of Herodotus*, S. 264.

d'expérience [...].⁶⁶¹ Der Verfasser der *Histoire* stellt das Erfahrungswissen ins Zentrum seiner Erforschung der fremden Ethnie; Praxis in Form eigener Beobachtung ist seiner Überzeugung nach wichtiger als das Theoriewissen der Schreibgelehrten, die ihre Kenntnisse allein aus Büchern beziehen:

Dequoy cependant si quelcun me vouloit arguer, me rapportant plustost de ce fait à ceux qui ont veu l'experience, qu'à ceux qui ont seulement leu les livres, tout ainsi que je n'en veu faire ici autre decision, aussi nul ne m'empeschera de croire ce que j'en ay veu.⁶⁶²

Und: „[...] mais bien requerry-je, que, sans tant s'arrester à l'opinion de qui que ce fust, on ne m'alleguast jamais raison contre l'experience d'une chose.“⁶⁶³ Die Wichtigkeit, welche Léry dem Autopsieprinzip für eine tatsächliche Erkenntnis des Fremden beimißt, spiegelt sich in der Darstellung auch implizit in regelmäßigen Authentizitätsbezeugungen, so vor allem im häufigen Gebrauch der Formel „j'ay veu“, wider.⁶⁶⁴ Die expliziten sowie impliziten Hinweise auf die Wichtigkeit der Autopsie zeigen insgesamt, daß sich Léry vor der Niederschrift seiner *Histoire* Gedanken über die Voraussetzungen einer adäquaten Wahrnehmung (und späteren Darstellung) des Fremden gemacht haben muß.

Ein weiterer Beweis für die Tatsache, daß er die *Bedingungen* einer angemessenen Wahrnehmung der Eingeborenenkultur reflektiert, ist Lérys ausdrückliches Bemühen, die fremde Wirklichkeit mit allen Sinnen zu erfassen (vgl. dazu auch Kap. 3.1.4.2: Stil). Im Zentrum steht dabei natürlich der Sehsinn, dennoch beschreibt Léry darüber hinaus Schmeck-, Hör- und Riecherlebnisse.⁶⁶⁵ Die Tatsache, daß er immer wieder auf seine verschiedenen Wahrnehmungsarten verweist und die *Histoire* von seiner zentralen Position als Beobachter geprägt wird, unterstreicht das Streben des Reisenden nach Authentizität seines Berichts.⁶⁶⁶

In Kapitel 3.1.5.3.4 wurde erörtert, daß Léry Dialoge, die zwischen ihm und den Tupinamba stattgefunden haben, in seinen Reisebericht integriert. Diese Dialogsequenzen dienen sicherlich in erster Linie einer anschaulicheren Darstellung fremder Kulturinhalte und Denkstrukturen, verweisen aber auch auf Reflexionen des Autors über die *Qualität* der Wahrnehmung des Fremden. Léry gesteht den Indianern – nicht nur in Form von Dialogen – eine eigene Stimme zu und beweist damit, daß er seine eigene Wahrnehmung der Dinge nicht absolut setzt. Der Verfasser der *Histoire* thematisiert vielmehr die Tatsache, daß die Wahrnehmung bzw. Deutung von Kulturinhalten jeweils unterschiedlichen Perspektiven unterliegt. So

⁶⁶¹ Léry, „Préface“, S. 98.

⁶⁶² *Histoire d'un voyage*, S. 133.

⁶⁶³ Ebd., S. 142.

⁶⁶⁴ „Leitmotivisch begleitet das *j'ai vu* des Autopsieanspruchs Lérys Darstellung der Tupinambakultur.“ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 401.

⁶⁶⁵ Vgl. hierzu ebd., S. 402. Funke führt in diesem Zusammenhang weitere Beispiele an.

⁶⁶⁶ Vgl. dazu auch Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 17.

berichtet Léry zum Beispiel davon, daß es die Tupinamba ganz im Gegensatz zu den Franzosen als unhöflich empfinden, sich während der Mahlzeiten zu unterhalten:

[...] quand ils mangent ils font un merveilleux silence, tellement que s'ils ont quelque chose à dire, ils le reservent jusques à ce qu'ils ayent achevé, quand, suyvnt la coustume des François, ils nous oyoyent jaser et caqueter en prenant nos repas, ils s'en savoyent bien moquer.⁶⁶⁷

Weiterhin überliefert Léry die noch deutlichere Kritik der Tupinamba am französischen Brasilholzhandel: Ein *vieillard* äußert großes Unverständnis gegenüber der Gier der Franzosen, die sich nicht mit den Naturschätzen ihres Heimatlandes zufriedengeben:

Vrayement, dit lors mon vieillard [...] à ceste heure cognois-je, que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes de grands fols: car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle [...] vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent apres vous? la [sic!] terre qui vous a nourris n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir? Nous avons [...] des parens et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons: mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela. Voilà sommairement et au vray le discours que j'ay ouy de la propre bouche d'un pauvre sauvage Ameriquain. Partant outre que ceste nation, que nous estimons tant barbare, se moque de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s'enrichir, encor y a-il que quelque aveugle qu'elle soit, attribuant plus à nature et à la fertilité de la terre que nous ne faisons à la puissance et providence de Dieu, elle se levera en jugement contre les rapineurs, portans le titre de Chrestiens, desquels la terre de par-deçà est aussi remplie, que leur pays en est vuide, quant à ses naturels habitans.⁶⁶⁸

Die beiden genannten Textbeispiele beweisen, daß sich Léry über die Reziprozität und Relativität der Wahrnehmung bewußt wird und damit seine eigene *Alterität* erkennt. Auch Funke unterstreicht die erstaunliche Fortschrittlichkeit der Léry-schen Reflexionen:

Jeder Kulturkontakt zwischen ‚Wilden‘ und ‚Zivilisierten‘, ‚Naturvölkern‘ und Europäern führte zu einem reziproken Prozeß der Wahrnehmung und Deutung, der unter beiden Perspektiven durch die eigenkulturelle Bedingtheit der Wahrnehmungsraster zu einem verzerrten Bild der jeweils anderen Fremdkultur führen mußte. Die Reiseberichte der Europäer reduzieren die reziproke interkulturelle Wahrnehmung auf die Sicht der Entdecker, unterschlagen die (al-

⁶⁶⁷ *Histoire d'un voyage*, S. 251.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 311f.

lerdings nur schwer erschließbare) Perspektive der Entdeckten und lassen in der Regel jede explizite Reflexion dieser Problematik vermissen. Umso interessanter ist daher die Feststellung, daß [...] bei Léry häufiger die Perspektivierung der Wahrnehmung sprachlichen Ausdruck findet, indem den Tupinamba gleichsam eine ‚eigene Stimme‘ zugestanden wird: als zuverlässigen Informanten, zweifelnden Katechumenen und scharfsinnigen Zivilisationskritikern, als zufriedenen Befürwortern der Akkulturation und überlegenen Spöttern.⁶⁶⁹

Schließlich wird die *Histoire d'un voyage* von – direkt und indirekt geäußerten – *Zweifeln* ihres Autors durchzogen, das wahrgenommene Fremde tatsächlich verstehen zu können. Diese Zweifel gründen zunächst implizit auf der Einsicht Lérys, daß nicht nur die Tier- und Pflanzenwelt Brasiliens, sondern auch die Eingeborenenkultur durch ihre vollständige Andersartigkeit im Vergleich zu den Gegebenheiten in Europa gekennzeichnet ist:

Et de fait, je n'auray point honte de confesser ici, que depuis que j'ay esté en ce pays de l'Amerique, auquel, comme je deduiray, tout ce qui s'y voit, soit en la façon de vivre des habitans, forme des animaux et en general en ce que la terre produit, *estant dissemblable* [Hervorhebung T.H.] de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique, peut bien estre appelé monde nouveau, à nostre esgard [...].⁶⁷⁰

Léry ist sich demnach der Fremdartigkeit Brasiliens durchaus bewußt und formuliert seine Gedanken über „die totale Alterität der Neuen Welt“⁶⁷¹, welche er mit seinen eigenkulturell bedingten Wahrnehmungsmöglichkeiten nicht zu erfassen vermag. Lérys Zweifel, das Fremde adäquat wahrnehmen zu können, speisen sich auch aus seiner Feststellung, daß die Vielfalt der brasilianischen Welt sein Wahrnehmungsvermögen übersteigt. Er beklagt beispielsweise, daß es ihm nicht gelungen sei, die Tiere des Landes in ihrer Gesamtheit zu beobachten: „Or combien que je confesse (nonobstant ma curiosité) n'avoir point si bien remarqué tous les animaux de ceste terre d'Amerique que je desirerois [...]“.⁶⁷² Léry erkennt hier die – etwa aufgrund der Vielfalt der brasilianischen Flora und Fauna durchaus begreifliche – Begrenztheit seiner Wahrnehmung⁶⁷³: Er erreicht mithin die Grenzen seiner Wahrnehmungsfähigkeit und spricht dieses Problem auch *explizit* aus, wenn er

⁶⁶⁹ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 419.

⁶⁷⁰ Léry, „Préface“, S. 95. Wie bereits erwähnt, verweist Léry in diesem Zusammenhang auch auf die totale *Alterität* der brasilianischen Säugetiere: „J'advertiray en un mot, [...] que pour l'esgard des animaux à quatre pieds, non seulement en general, et sans exception, il ne s'en trouve pas un seul en ceste terre du Bresil en l'Amerique, qui en tout et par tout soit semblable aux nostres: mais qu'aussi [...]“ *Histoire d'un voyage*, S. 257.

⁶⁷¹ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 400.

⁶⁷² *Histoire d'un voyage*, S. 273. Auch ebd., S. 215: „A quoy aussi, pour (s'il m'est possible) ne rien omettre de ce qui fait à ce propos [...]“ (zur äußeren Gestalt der Indianer); vgl. auch ebd., S. 333 (zur Vielfalt der Pflanzenwelt).

⁶⁷³ Vgl. dazu auch Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 155.

in der „Préface“ seines Reiseberichts schreibt, daß er von Dingen berichten werde, die er selbst kaum zu begreifen vermöge: „[...] choses si esmerveillables et non jamais cognues, moins escrites des Anciens, qu'à peine l'experience les peut-elle engraver en l'entendement de ceux qui les ont veuës [...]“.⁶⁷⁴

Die Tatsache, daß Léry die Schwierigkeiten einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden reflektiert, zeigt sich auch an seinen Verweisen auf Probleme der Kommunikation und auf die oft eng mit diesen verbundene Unsicherheit seines Urteilsvermögens. Er diskutiert die zentrale Rolle seiner eigenen Sprachkompetenz bzw. sprachlicher Kommunikation mit den Tupinamba für ein adäquates Verstehen derselben⁶⁷⁵ und verweist insbesondere auf Verständigungs- sowie Verständnisschwierigkeiten, die sich negativ auf die Möglichkeiten seiner Wahrnehmung ausgewirkt haben. So gesteht Léry mehrfach Mängel seiner Wahrnehmungsfähigkeit ein, teilt dem Leser mit, daß er sich in verschiedenen Situationen nicht sicher gewesen sei, ob seine Wahrnehmung sowie sein Verständnis der betreffenden Kulturphänomene tatsächlich der fremdkulturellen Realität entsprechen hätten. Vor allem in der Frage nach einer Religion der Tupinamba räumt er solche Verständnisprobleme⁶⁷⁶ ein:

Au surplus, pour parler maintenant de mon fait, parce que premierement que la Religion est l'un des principaux poincts qui se puisse et doit remarquer entre les hommes, nonobstant que bien au long ci-apres au seiziesme chapitre je declare quelle est celle des *Toïoupinambaoult* sauvages Ameriquains, selon que je l'ay peu comprendre [Hervorhebung T.H.] [...].⁶⁷⁷

Unsicherheit manifestiert sich ebenfalls in der Überschrift zu Kapitel 16 der *Histoire*. Dort heißt es: „*Ce qu'on peut appeler religion* [Hervorhebung T.H.] entre les sauvages Ameriquains [...]“.⁶⁷⁸ Es fällt Léry schwer, eine Aussage darüber zu treffen, ob die Indianer tatsächlich eine Religion besitzen. Angela Enders sieht in diesen vorsichtigen Formulierungen ein Indiz dafür, daß er seine Eingebundenheit in den europäischen Kulturhintergrund in Ansätzen reflektiert: „Mit dieser Überlegung deutet Léry das grundlegende Problem an, das sich bei der Beschreibung des Fremden stellt: die Frage, ob und inwieweit überhaupt eine sich von eurozentrischen Mustern lösende Erfahrung möglich sei.“⁶⁷⁹ Darüber hinaus berichtet Léry von Mißverständnissen, die sich zwischen ihm und den Tupinamba ergeben

⁶⁷⁴ Léry, „Préface“, S. 95.

⁶⁷⁵ Vgl. Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 402-404. Funke berichtet zur später besseren Sprachkompetenz Lérys: „Léry [...] hat die Tupisprache im alltäglichen Umgang mit den Indios wie auch mit Hilfe der truchements soweit erlernt, daß er sich offenbar auch über anspruchsvolle Inhalte verständigen und längere Äußerungen der Tupi wiedergeben konnte.“ Ebd., S. 402f.

⁶⁷⁶ Vgl. dazu auch Steinkohl, *Die gottlosen Guten Wilden*, S. 51f.

⁶⁷⁷ Léry, „Préface“, S. 89.

⁶⁷⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 377. Dazu auch ebd., S. 439: „*Ce qu'on peut appeler loix et police civile* [Hervorhebung T.H.] entre les sauvages [...]“.

⁶⁷⁹ Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 143.

haben. Aufgrund mangelnder Sprachkompetenz sowie fehlender Erfahrung deutete er Gesten bzw. Verhaltensweisen der Indianer mehrfach falsch. So erfüllte ihn der rituelle Gesang der „Wilden“ während einer Zeremonie, der er beiwohnte, mit Angst, weil er sich die Bedeutung dieses Gesanges nicht erklären konnte und befürchtete, eben dieser könne darauf schließen lassen, daß ihm Gefahr durch die Tupinamba drohe:

[...] combien, di-je, qu'il y eust jà plus de demi an que je frequentois les sauvages, et que je fusse desjà autrement accoustumé parmi eux, tant y a pour n'en rien desguiser, qu'ayant eu lors quelque frayeur, ne sçachant mesme quelle seroit l'issue du jeu, j'eusse bien voulu estre en nostre fort.⁶⁸⁰

In anderem Zusammenhang berichtet Léry davon, wie er die Geste eines Tupi-Kriegers, der ihm ein Stück geröstetes Menschenfleisch anbot, mißverstand. Er unterstellte dem Eingeborenen, der ihn lediglich aus Gastfreundschaft am Mahl teilhaben lassen wollte, aggressive Ambitionen, die Ankündigung nämlich, daß er, Léry, nun auch bald verspeist werden würde:

[...] encores l'un d'eux avec un pied d'iceluy cuict et *boucané* qu'il tenoit en sa main, s'approchant de moy, me demandant (comme je sceu depuis, car je ne l'entendois pas lors) si j'en voulois manger, par ceste contenance me fit une telle frayeur, qu'il ne faut pas demander si j'en perdi toute envie de dormir. Et de faict, pensant veritablement par tel signal et monstre de ceste chair humaine qu'il mangeoit, qu'en me menaçant il me dist et voulust faire entendre que je serois tantost ainsi accoustré [...].⁶⁸¹

Aufschlußreich ist hier besonders die Aussage „car je ne l'entendois pas lors“, beweist sie doch, daß Lérys Mißverständnis daraus resultierte, daß er die Tupi-Sprache noch nicht ausreichend beherrschte, daß er die Einladung des Indianers zum Essen nicht verstand. Kommunikationsprobleme behinderten seine Wahrnehmung also entscheidend.⁶⁸² Léry folgert aus den beschriebenen, aus Kommunikationsbarrieren resultierenden Mißverständnissen bzw. Fehldeutungen verschiedener Verhaltensformen der Tupinamba, daß eine ausreichende Kenntnis der Eingeborensprache unbedingte *Voraussetzung* für eine adäquate Entschlüsselung fremdkultureller Realität sei.⁶⁸³

⁶⁸⁰ *Histoire d'un voyage*, S. 399.

⁶⁸¹ Ebd., S. 452.

⁶⁸² Vgl. dazu auch Fleischmann, „Die Tupinambá“, S. 243.

⁶⁸³ Vgl. dazu auch Léry, „Préface“, S. 80: Léry spricht Thevet einen tatsächlichen Einblick in die Fremdkultur ab, da er die Eingeborensprache nicht beherrsche (vgl. auch S. 128 der vorliegenden Arbeit). Vgl. auch Enders, *Die Legende von der „Neuen Welt“*, S. 166.

3.1.6.2.2 Darstellung

Jean de Léry diskutiert in seiner *Histoire d'un voyage* kritisch die Möglichkeit, das von ihm in Brasilien Gesehene und Erlebte angemessen darzustellen. So benennt und reflektiert er explizit die *Grenzen* seiner eigenen Darstellungsfähigkeiten, welche es ihm – seiner Meinung nach – nicht erlaubten, die fremde Welt in ihrer Andersartigkeit vollständig zu beschreiben:

Finalemment combien que durant environ un an, que j'ay demeuré en ce pays-là, je aye esté si curieux de contempler les grands et les petits, que m'estant advis que je les voye toujours devant mes yeux, j'en auray à jamais l'idée et l'image en mon entendement: si est-ce neantmoins, *qu'à cause de leurs gestes et contenance du tout dissemblables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture. Par quoy pour en avoir le plaisir, il les faut voir et visiter en leur pays* [Hervorhebung T.H.].⁶⁸⁴

Léry spricht unumwunden aus, daß es ihm schwerfalle, die Fremdkultur aufgrund ihrer *Alterität* sprachlich zu erfassen.⁶⁸⁵ Dieses Eingeständnis verweist darauf, daß er sich der Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit bewußt ist.⁶⁸⁶ Seiner Ansicht nach könnten auch die Holzschnitte, die er seinem Text zwecks besserer Anschaulichkeit als Illustrationen beifügte, kein vollständiges, realitätsgetreues Abbild der Wirklichkeit leisten. Es sei mithin kaum möglich, den Lesern seiner *Histoire* eine adäquate nachträgliche „Autopsie“ zu ermöglichen: Um die fremde Welt und deren Bewohner authentisch wahrzunehmen, müßten sie letztlich selbst nach Brasilien reisen und *eigene* Beobachtungen anstellen.⁶⁸⁷

Aus der Gestaltung der *Histoire d'un voyage* geht auch implizit hervor, daß Jean de Léry die Möglichkeiten einer angemessenen Darstellung des Fremden reflek-

⁶⁸⁴ *Histoire d'un voyage*, S. 233f.

⁶⁸⁵ Vgl. dazu auch Pagden, *European Encounters with the New World*, S. 51. Dazu auch Irma Staza Majer: „[...] il a rencontré une réalité qui n'admet pas de vocabulaire propre à la rendre intelligible pour un public occidental.“ Majer, Irma Staza, „La fin des voyages: écriture et souvenirs chez Jean de Léry“, in: *Revue des Sciences Humaines* 90 (214/2): *Immobiles à grands pas. Écriture et voyage*, 1989, S. 71-83, dort S. 79. Léry beklagt an verschiedenen Stellen seines Reiseberichts die Unvollkommenheit der französischen Sprache, die keine adäquate Darstellung des Fremden zulasse, weshalb er umso mehr auf die Zeichnungen seines Mitreisenden Jean Gardien angewiesen sei. Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 275. Dazu auch Morisot, „Introduction“, S. XXXV: „Léry se heurte vite aux limites de ‚l'écrit‘, et fait appel à la gravure [...].“

⁶⁸⁶ Vgl. Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 407.

⁶⁸⁷ „After he deems the mimetic capacities of language and painting inadequate to the task of representing the Tupinamba to the French, Léry concludes, ‘it is necessary to go and see them in their country’ – just what Léry himself claims to have done.“ Frisch, Andrea, „In a Sacramental Mode: Jean de Léry's Calvinist Ethnography“, in: *Representations* 77, 2002, S. 82-106, dort S. 91. Dazu auch Joseph Jurt: „Léry recognizes both the distance separating him from the foreign culture, and the difficulty of conveying his experience to European readers who only have access to their own limited frame of reference.“ Jurt, Joseph, „Le chef-d'œuvre de la littérature ethnographique, *Le voyage fait en la terre du Brésil ...*“, in: *Dispositio XVII* (42-43): *Crossing the Atlantic: Travel Literature and the Perception of the Other*, 1992, S. 53-70, dort S. 56.

tierte. Aufschluß hierüber gibt insbesondere eine Analyse seiner Darstellungstechniken (vgl. Kap. 3.1.5.3).

Zunächst verweisen die komparatistische Vorgehensweise Lérys (vgl. Kap. 3.1.5.3.1: Vergleiche) sowie sein in Kapitel 3.1.5.3.2 thematisierter Rekurs auf Bibel und Antike auf einen impliziten Metadiskurs über die adäquate Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit. Wie bereits erörtert, dienen die Vergleiche von Indianern und Europäern dazu, fremde Kulturphänomene in den Erfahrungshorizont des Lesers zu integrieren⁶⁸⁸; vor dem Hintergrund französischer Gewalttaten insbesondere während der Religionskriege kommt es dabei tendenziell zu einer Relativierung bzw. Aufwertung zunächst abschreckender Verhaltensweisen der Tupinamba. Bibelverse und Verweise auf Begebenheiten des Altertums besitzen eine ähnliche Funktion wie der interkulturelle Vergleich: Sie sollen den europäischen Lesern das Fremde vertraut erscheinen lassen. Die häufige Verwendung des Vergleichs zeigt, daß Léry diese Stilfigur besonders geeignet für eine angemessene Darstellung des Fremden hielt, was eine Reflexion über die Darstellbarkeit fremdkultureller Realität impliziert. Dies trifft auch auf die Rekurse auf Bibel und Antike zu. In Kapitel 3.1.5.3.1 haben wir jedoch bereits festgestellt, daß Léry oft Probleme hatte, seine Vergleiche angemessen zu formulieren (s. Tapir; S. 106), da das französische Vokabular angesichts der eigentlichen Unvergleichbarkeit des Fremden für eine Beschreibung ungeeignet erschien. Hier spiegeln sich deutlich die Probleme wider, welche Léry eine angemessene Darstellung des Fremden erschwerten und welche ihm zweifellos auch bewußt waren.⁶⁸⁹

In Kapitel 3.1.5.3.3 wurde bereits auf das „Colloque“ eingegangen, welches Léry seiner *Histoire* beifügte und welches Standardsätze in Tupi und Französisch für die erste Kontaktaufnahme bereithält. Darüber hinaus ist sein Bericht insgesamt von Wörtern und Begriffen aus der Tupi-Sprache für die Benennung von Tieren, Pflanzen, Gerätschaften, Glaubensinhalten, etc. durchzogen (vgl. ebd.). Das „Colloque“ sowie insbesondere die relativ häufige Verwendung von Lexemen aus der Eingeborenen-sprache im Text verweisen implizit auf die Schwierigkeiten Lérys, das Fremde bzw. fremdkulturelle Phänomene sprachlich angemessen in französische Begriffskategorien zu übertragen: Es war ihm manchmal einfach nicht möglich, bestimmte fremdländische Phänomene in adäquate Worte seiner Muttersprache zu übersetzen, so vor allem dann, wenn es in Frankreich kein entsprechendes (Kultur-) Element gab. In diesen Fällen bedeutete die Verwendung des fremdsprachlichen Begriffes – meistens ergänzt um eine nicht immer exakte französische Umschreibung (hier oft Vergleiche: „presque comme“, etc.) – die einzige Möglichkeit der Bezeichnung. Der Einsatz von Lexemen aus der Tupi-

⁶⁸⁸ „Der Vergleich von Elementen der Kultur der Tupinamba mit Erscheinungen der europäischen Zivilisation hat die Funktion, dem Leser die Integration des Fremden in das ihm Vertraute zu ermöglichen und seiner Imagination die Ausbildung einer visuellen Vorstellung des im Reisebericht Beschriebenen zu erleichtern.“ Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 413.

⁶⁸⁹ Vgl. dazu auch Majer, „La fin des voyages“, S. 79.

Sprache beweist hier deutlich die Alterität der Fremdkultur⁶⁹⁰, welche für den Europäer Léry mit eigenen Worten eben oft schwer erfaßbar war (s.o.). Die Tatsache, daß er zahlreiche Elemente aus der Eingeborensprache in seine *Histoire* integrierte, zeigt implizit also auch, daß Léry über Probleme seiner Darstellung des Fremden reflektierte.

Auch die Dialogisierungen (vgl. Kap. 3.1.5.3.4) verraten ein Nachdenken Lérys über die Darstellbarkeit fremdkultureller Realität: Er schätzte die Dialoge als geeignet dafür ein, Phänomene der Fremdkultur, so vor allem mentale Strukturen der Indianergesellschaft, durch Übertragung ins Französische und in den eigenkulturellen Zusammenhang seinen Lesern nahezubringen.

Weiterhin verrät die Tatsache, daß Léry seinem Reisebericht mehrere Holzschnitte beifügte (vgl. Kap. 3.1.5.3.5), eine implizite Reflexion über die Schwierigkeiten einer adäquaten Darstellung des Fremden, hielt er doch eine Repräsentation des Erlebten nur mit Worten allein nicht für ausreichend bzw. angemessen. Allerdings konnten seiner Ansicht nach selbst die Illustrationen die Wirklichkeit der fremden Welt nicht hundertprozentig genau wiedergeben (s.o.). Die meistens mit Visualisierungsappellen und detaillierten Beschreibungen kombinierten Abbildungen beweisen aber auch, daß Léry über die Darstellungsmöglichkeiten des Fremden nachdachte: Er wollte seinen Lesern eine „Autopsie zweiten Grades“ ermöglichen; dieses Verfahren schien ihm besonders dafür geeignet, ihnen zu einer möglichst authentischen – wenn auch retrospektiven – *eigenen* Wahrnehmung der fremdkulturellen Realität zu verhelfen. Die Tatsache, daß Léry auch unabhängig von den Abbildungen den Leser immer wieder in die Rolle des „Beobachters“ schlüpfen läßt (vgl. Kap. 3.1.5.3.6), beweist, daß er darüber reflektierte, wie er diesen Leser seine eigenen, ursprünglichen Erfahrungen möglichst authentisch mit- bzw. nacherleben lassen konnte.

In Kapitel 3.1.4.2 zum Stil der *Histoire d'un voyage* wurde schließlich darauf hingewiesen, daß Léry sich bei der Beschreibung seiner Brasilienreise einer schlichten Sprache bedient sowie detaillierte Beschreibungen des Fremden verfaßt, um seinem Anspruch auf Objektivität und Sachlichkeit zu genügen. Schon in der „Préface“ seines Berichts vermutet Léry, daß einige seiner Leser mit dem Stil der Berichterstattung nicht zufrieden sein würden, weiß er doch

[...] qu'il y en aura qui ne s'en contenteront pas: et nommément nos François, lesquels ayans les oreilles tant delicates et aymans tant les belles fleurs de Rhetorique, n'admettent ni ne reçoivent nuls escrits, sinon avec mots nouveaux et bien pindarizez. Moins encores satisferey-je à ceux qui estiment tous livres non seulement pueriles, mais aussi steriles, sinon qu'ils soyent enrichis d'histoires et d'exemples prins d'ailleurs [...].⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Vgl. Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 412.

⁶⁹¹ Léry, „Préface“, S. 96.

Léry formuliert also ganz explizit, daß er auf rhetorische Ausschmückungen seines Berichts verzichten will. Funke spricht an dieser Stelle von „Ornatverzicht“, welcher „ein sprachlicher Ausdruck für die Affektlosigkeit des Autors [ist], die als Zeichen der Objektivität des Historikers gilt und für den Reisenden zu einem Mittel wird, um die Wahrheit seiner Darstellung zu beglaubigen“⁶⁹². Hier handelt es sich demnach um metadiskursive Äußerungen Lérys zur Darstellungsproblematik, impliziert sein Anspruch auf Sachlichkeit sowie Ornatverzicht doch ein Nachdenken über eine wahrheitsgetreue, angemessene Repräsentation der fremdkulturellen Wirklichkeit: Léry strebt nach einem schlichten ungekünstelten Stil, weil nur diese sprachliche Affektlosigkeit die Objektivität und Glaubwürdigkeit der Darstellung, mithin eine authentische Repräsentation des Fremden, gewährleisten könne.

Exkurs: Jean de Léry zwischen Ethnographie und Ethnologie

„Je foule l'Avenida Rio-Branco où s'élevaient jadis les villages tupinamba, mais j'ai dans ma poche Jean de Léry, bréviaire de l'ethnologue.“⁶⁹³ Diese Bemerkung des französischen Ethnologen Claude Lévi-Strauss eignet sich als Ausgangspunkt für eine Diskussion der völkerkundlichen Qualitäten Jean de Lérys, gesteht Lévi-Strauss diesem doch in seiner Aussage die Funktion eines Wegbereiters für die Herausbildung der modernen Ethnologie zu. Obwohl Léry durchaus der Status eines solchen *Vorreiters* für diese wissenschaftliche Disziplin zugewiesen werden kann, geht aus der bisherigen Analyse klar hervor, daß es ein anachronistisches Vorurteil wäre, wollte man ihn unter die zeitgenössischen, modernen Ethnologen einreihen.

In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die wichtigsten Ergebnisse aus Kapitel 2.2.2 verwiesen: Die Ethnologie als Wissenschaft von den Kulturen der schriftlosen Völker⁶⁹⁴ sucht auf der Basis umfangreicher „Beobachtungskorpora“⁶⁹⁵ nach Erklärungen für intrakulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Stämmen der „Naturvölker“.⁶⁹⁶ Hauptaufgabe und zugleich größtes Problem des Völkerkundlers ist das geistige Erfassen der inneren Logik der Fremdkultur, das Verstehen dieser Kultur *aus sich selbst heraus*. Er muß „herausfinden, in welches System von Verhaltensweisen, Glaubensinhalten und Vorstellungen“⁶⁹⁷ bestimmte Kulturphänomene einzuordnen sind. Eine wichtige Voraussetzung für diesen Erkenntnisgewinn ist die bewußte Distanz zu den eigenen Werten, Nor-

⁶⁹² Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 410.

⁶⁹³ Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris 1955, S. 87.

⁶⁹⁴ Vgl. Fischer, Hans, „Anfänge, Abgrenzungen, Anwendungen“, in: Ders. (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin 21988, S. 3-38, dort S. 3; vgl. auch Kohl, *Ethnologie*, S. 100.

⁶⁹⁵ Vgl. Panoff, Michel, Perrin, Michel, „Ethnologie“, in: Stagl, Justin, *Taschenwörterbuch der Ethnologie*, Berlin 21982, S. 93f.

⁶⁹⁶ Vgl. Fischer, „Anfänge, Abgrenzungen, Anwendungen“, S. 4.

⁶⁹⁷ Lévi-Strauss, „Primitive“ und „Zivilisierte“, S. 15.

men und Verhaltensregeln⁶⁹⁸; der Ethnologe muß die Relativität der eigenen Kultur⁶⁹⁹, „die Kulturgebundenheit unserer eigenen Normen, Wertvorstellungen und Verhaltensweisen“⁷⁰⁰ einsehen, kurz, er ist dazu angehalten, sich seiner eigenkulturellen Prägung bewußt zu werden, um der fremden Kultur und deren Mechanismen mit dem nötigen Respekt und Verständnis begegnen zu können.

Die vorliegenden Ausführungen zu Léry haben gezeigt, daß dieser – bereits im 16. Jahrhundert – verschiedene Eigenschaften besaß, die für ein Verständnis der fremdkulturellen Strukturphänomene notwendig waren: Er trat der Tupi-Gesellschaft mit Neugier⁷⁰¹ und Wissensdurst entgegen, wollte die „innere Logik“ dieser Fremdkultur bewußt erforschen. Léry war in der Lage, in Gegenwart der Tupinamba zu erstaunen⁷⁰², wodurch er für die fremdkulturellen Phänomene sensibilisiert wurde. Schließlich fühlte er sich den Indianern emotional verbunden⁷⁰³, was ihm *in Ansätzen* eine „teilnehmende Beobachtung“, die noch heute Voraussetzung ethnologischer bzw. ethnographischer Erkenntnis ist, ermöglichte⁷⁰⁴ und so manches Vorurteil in den Hintergrund treten ließ. Dies alles trug dazu bei, daß Léry bestimmte Strukturmechanismen der Fremdkultur zu durchschauen in der Lage war und gewisse Kulturphänomene der Tupi-Gesellschaft in deren eigener Funktionalität und Logik zu erkennen vermochte. Vielzitiertes Beispiel für diese Tatsache ist die rituelle Anthropophagie, die Léry als ein solches Kulturphänomen, welches sich aus dem inneren Zusammenhang der Fremdkultur ergab, erkannte und erklärte.

Dagegen begriff er die Tiefenstruktur von Glaubensinhalten und Ritualen im Bereich der Religion nur sehr rudimentär. Er verfiel in Vorurteilen, da er die christlich-kalvinistische Glaubenslehre zur unantastbaren Autorität in Religionsfragen erhob, diesen Absolutheitsanspruch nicht relativierte und deshalb nicht genügend Distanz einnehmen konnte, um die eigene christozentristische Kultur selbstkritisch zu prüfen. Es war nicht die starke eigenkulturelle Prägung Lérys, aufgrund derer sein Status als „Ethnologe“ in Frage gestellt werden muß, gibt es doch grundsätzlich keine voraussetzungsfreie Erkenntnis⁷⁰⁵, sondern die Tatsache, daß er sich eben dieser Kulturgebundenheit nicht ausreichend⁷⁰⁶ bewußt wurde, seine Werturteile von seinem christlich-kalvinistischen Standpunkt aus fällt.

⁶⁹⁸ Vgl. Lévi-Strauss, „*Primitive*“ und „*Zivilisierte*“, S. 16; vgl. auch Kohl, *Ethnologie*, S. 151.

⁶⁹⁹ „Die Relativierung des eigenkulturellen Standpunkts bildet die Grundvoraussetzung eines jeden Versuchs, sich fremdkulturellen Wirklichkeiten verstehend zu nähern.“ Kohl, *Ethnologie*, S. 151.

⁷⁰⁰ Ebd.

⁷⁰¹ Vgl. Dietsche, *Das Erstaunen über das Fremde*, S. 11; vgl. außerdem Mayeux, „Vorwort“, S. 45.

⁷⁰² Vgl. Dietsche, *Das Erstaunen über das Fremde*, S. 118.

⁷⁰³ Vgl. ebd., S. 9.

⁷⁰⁴ Vgl. Fischer, „Feldforschung“, S. 63; vgl. auch Fuchs/ Berg, *Phänomenologie der Differenz*, S. 24.

⁷⁰⁵ „Die Sinneswahrnehmung ist [...] durch ‚die Brille‘ unserer Deutungsarbeit vermittelt. Es gibt keine unmittelbare Erkenntnis. Unmittelbare sinnliche Erkenntnis ist, wie ein reines Sinnesdatum, eine Abstraktion.“ Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, S. 51.

⁷⁰⁶ Eine Ausnahme bilden hier etwa Lérys Überlegungen zur Perspektivierung der Wahrnehmung (vgl. S. 129ff. der vorliegenden Arbeit: „Stimme der Indianer“).

Wenn Lérys *Histoire* folglich nur im Ansatz – aber für seine Zeit umso bemerkenswertere – Züge einer ethnologischen Abhandlung aufweist, so näherte sich die ihr zugrundeliegende Arbeits- und Vorgehensweise doch bereits modernen wissenschaftlich-ethnographischen Standards an; Léry ist zweifellos einer der wichtigsten *Ethnographen* der Tupinamba-Indianer. Dieser Argumentation liegt die Definition der Ethnographie als *Völkerbeschreibung*⁷⁰⁷ und damit gewissermaßen als Vorstufe der Völkerkunde zugrunde, da die gesammelten ethnographischen Daten das Korpus für die aus ihnen zu folgernden „synthetischen Studien und theoretischen Schlußfolgerungen“⁷⁰⁸ zu den Strukturprinzipien der betreffenden Fremdkultur bilden. Léry sammelte eine Fülle von Daten zur Gesellschaft der Tupinamba; Grundlage für die Zusammenstellung einer derart umfangreichen Datenbasis war seine hervorragend ausgeprägte Beobachtungsgabe.⁷⁰⁹ Allein acht Kapitel der *Histoire* sind der Darstellung der Tupi-Kultur gewidmet, und die innere Gliederung dieser Kapitelreihe entspricht ebenfalls einer ethnographischen, dem Blick von äußeren Erscheinungsmerkmalen hin zu inneren Wertvorstellungen der Eingeborenen folgenden Progression bzw. Beschreibung.⁷¹⁰ Die Schilderungen Lérys sind sehr ausführlich und genau⁷¹¹, genügen zum Teil sogar dem modernen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, da er in seinem Bemühen um eine objektiv-kritische Darstellung dem Autopsieprinzip folgte: Léry akzeptierte nur die eigenen Beobachtungen als relevant für seinen Bericht, setzte auf Erfahrungswissen, auf eigene Praxis, und verwarf theoretische Buchgelehrsamkeit.⁷¹² Schließlich wird sogar seine Methodik im Ansatz den Forderungen moderner Ethnographie gerecht, da sie eine relative Nähe zur „teilnehmenden Beobachtung“ des 20. Jahrhunderts aufweist. Ebenso wie die zeitgenössischen Ethnographen, die diese „teilnehmende Beobachtung“ als dominierende Vorgehensweise ethnographischer Feldforschung praktizieren⁷¹³, lebte Léry längere Zeit bei den Tupinamba, fühlte sich ihnen sogar freundschaftlich verbunden und schuf sich, indem er tiefe Einblicke in die Fremdkultur erlangte, eine breite Basis für seine ethnographischen Darstellungen.

⁷⁰⁷ Vgl. Fischer, „Feldforschung“, S. 61.

⁷⁰⁸ Panoff/ Perrin, „Ethnologie“, S. 93.

⁷⁰⁹ Vgl. Mayeux, „Vorwort“, S. 12 u. S. 39; vgl. auch Morisot, „Introduction“, S. IX.

⁷¹⁰ Vgl. ebd., S. XXVI.

⁷¹¹ Vgl. Mayeux, „Vorwort“, S. 38.

⁷¹² Vgl. ebd., S. 45.

⁷¹³ Vgl. Fischer, „Feldforschung“, S. 63.

3.2 René de Laudonnière: *L'Histoire notable de la Floride (1586)*

Der protestantische Schiffskommandant René de Laudonnière kam 1564 in das Gebiet des heutigen Florida, um dort eine hugenottische Siedlungskolonie aufzubauen, nachdem wenige Jahre zuvor das Kolonisierungsprojekt der französischen Reformierten unter Nicolas Durand de Villegagnon in Brasilien gescheitert war (vgl. Kap. 3.1.2). Ein von Laudonnière und seinen Männern errichtetes Fort wurde jedoch schon 1565 von den Spaniern, die ihre Position als koloniale Vormacht am Saint Johns River nicht aufgeben wollten, zerstört (vgl. Kap. 3.2.3). Der französische Versuch einer Koloniegründung besaß dennoch historische Bedeutung, da die spanische Krone auf dem Gebiet der ehemaligen protestantischen Niederlassung den Siedlungsstützpunkt Saint Augustine errichten ließ, welcher Grundstein für die älteste europäische Stadt in Nordamerika sein sollte.⁷¹⁴ Der Bericht, den Laudonnière über das Abenteuer in Florida verfaßte, weist beachtliche ethnographische sowie ethnologische Qualitäten auf, da sein Autor in der Lage war, die Kultur der heute ausgestorbenen Timucua-Indianer erstaunlich pragmatisch und objektiv zu beschreiben.

3.2.1 Die Textgrundlage

1586, mehr als zehn Jahre nach seinem Tod, erschien René de Laudonnières *Histoire notable de la Floride* erstmals in Paris bei Martin Basanier.⁷¹⁵ Das Manuskript erlebte nur eine einzige Auflage⁷¹⁶, wurde aber 1587 von Richard Hakluyt ins Englische übersetzt⁷¹⁷. Es dauerte fast dreihundert Jahre, bis 1853 die zweite Auflage des Werkes erschien. Dabei handelte es sich um einen Neudruck der Erstveröffentlichung von 1586, ergänzt um eine kurze Einführung⁷¹⁸ zum Text sowie um

⁷¹⁴ Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122; vgl. dazu auch Bennett, Charles E., *Laudonnière & Fort Caroline. History and Documents*, University of Florida Press, Gainesville 1964, S. 53.

⁷¹⁵ Vgl. Basanier, Martin, „Epistre“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. V-IX, dort S. VIII.

⁷¹⁶ „L'Histoire notable de la Floride n'a été imprimée qu'une fois.“ „Avertissement“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. I-IV, dort S. III.

⁷¹⁷ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 52. Hakluyt, dessen Übersetzung allerdings teilweise fehlerhaft ist, war ein Befürworter britischer Entdeckungsreisen nach Nordamerika und erachtete Laudonnières Bericht als nützlich für zukünftige englische Übersee-Expeditionen. Vgl. auch dazu ebd., S. 57. Zu den Mängeln in Hakluyts Übersetzung vgl. ders., „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *René Laudonnière, Three Voyages*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa u.a. 2001, S. XIII-XXII, dort S. XX.

⁷¹⁸ In dieser Einführung, dem „Avertissement“ des nicht genannten Herausgebers von 1853, wird zunächst kurz auf die Wichtigkeit einer schon längst überfälligen Neuausgabe der *Histoire* verwiesen. Daneben geht der Herausgeber sehr knapp auf den Inhalt des Werkes sowie auf das Schicksal Laudonnières und Ribaults ein. Außerdem schildert er die Überlieferungsgeschichte der *Histoire* und nennt kurz weitere Berichte über die Ereignisse im Florida der 1560er Jahre. Das „Avertissement“ wird beschlossen von einigen Bemerkungen zur schriftlichen Fixierung der Erlebnisse Dominique de Gourgues?

einige wenige Anmerkungen. Den folgenden Ausführungen zur *Histoire notable* liegt der Neudruck⁷¹⁹ aus dem Jahre 1853 zugrunde.

Laudonnières Aufzeichnungen sind nicht der einzige Bericht, welcher von Franzosen über den Kolonisierungsversuch in Florida verfaßt wurde; der *Histoire* stehen drei weitere Schilderungen von Augenzeugen zur Seite. Hierbei handelt es sich um die Niederschrift Jean Ribaults, der später in Amerika von spanischen Soldaten ermordet wurde, sowie um die Erinnerungen des Zeichners Jacques Le Moyne de Morgues und des Tischlers Nicolas Le Challeux, die gemeinsam mit Laudonnière dem spanischen Massaker von Fort Caroline im September 1565 entkommen konnten.⁷²⁰ Das größte Gewicht ist dabei zweifellos der *Histoire* Laudonnières zuzugestehen, da dieser als einziger von Anfang bis Ende am französischen Kolonisierungsprojekt in Florida beteiligt war und die Ereignisse darüber hinaus am ausführlichsten notierte:

Only Laudonnière was present on all three voyages, and thus he rightly became their chief historian. None of the other three major eyewitness accounts by Frenchmen dealing with these expeditions has the accuracy of detail, the broad scope, the attractive composition, or the historical significance of Laudonnière's narrative. Not only does it cover the whole period of the three voyages, as witnessed by a participant, but it also shows a more scientific interest in things observed in the New World. Besides history, the chronicle is also exceedingly well-recorded geography and anthropology.⁷²¹

Laudonnière begann die Arbeit an seinem Bericht bereits Ende 1565 in England, wo er sich nach der Flucht aus Florida aufhielt, und beendete sie im März 1566. Seine Aufzeichnungen besitzen offiziellen Charakter, waren wahrscheinlich nur für König Karl IX. sowie Admiral Coligny und folglich gar nicht für ein größeres Publikum bestimmt.⁷²²

Der Titel des Manuskripts, das heute wohl nicht mehr existiert, lautete ursprünglich „Trois Voyages“ und war nur einer – wenn auch der weitaus größere – der beiden Bestandteile des umfassenderen Werkes *L'Histoire notable de la Floride, située es Indes Occidentales*, das neben Laudonnières Aufzeichnungen noch den Bericht über die Racheexpedition des Katholiken Dominique de Gourgues nach Florida enthielt. Obwohl letzterer offensichtlich nicht von Laudonnière verfaßt wurde, wird der Titel *L'Histoire notable de la Floride* seither nicht nur für die Gesamtkompilation, sondern auch separat für Laudonnières Abhandlung verwendet.⁷²³

⁷¹⁹ Laudonnière, René de, *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972.

⁷²⁰ Vgl. Bennett, „Introduction“, S. XVIII.

⁷²¹ Ebd., S. XIX.

⁷²² Vgl. ebd.

⁷²³ Vgl. ebd., S. XX.

Es bleibt zu fragen, weshalb Laudonnières Bericht erst zwölf Jahre nach dessen Tod der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Frank Lestringant erörtert in dem Werk *Le Huguenot et le Sauvage*⁷²⁴ das Schicksal des Manuskripts sowie die Umstände seiner so späten Veröffentlichung. An dieser Stelle soll nur darauf hingewiesen werden, daß verschiedene politische sowie religiöse Gruppierungen in Frankreich ein Interesse daran hatten, Laudonnières Reisebericht verschwinden zu lassen: Zum einen stuften die Gegner einer Expansionspolitik im Sinne Colignys am französischen Hofe die Ausführungen des Kapitäns als gefährlich ein, propagierten diese doch eine weitere französische Kolonisierung in Amerika; zum anderen sahen radikale Protestanten keine Möglichkeit einer propagandistischen Verwertung des im Hinblick auf die Altgläubigen sehr neutral formulierten Textes.⁷²⁵ Schließlich konnte der pragmatisch-nüchterne Bericht auch diejenigen nicht ansprechen, „who sought to sensationalize, romanticize, or dehumanize the native inhabitants of the New World“⁷²⁶.

3.2.2 Zur Biographie René de Laudonnières

Über die Lebensdaten des Edelmannes René de Laudonnière, der im April 1564 mit drei Schiffen von Frankreich nach Amerika aufbrach, ist wenig bekannt. Er hatte 1562 bereits die floridische Reise des erfahrenen Kapitäns Jean Ribault als Kommandant begleitet⁷²⁷ und war nun von Admiral Coligny mit der Errichtung des späteren französischen Fort Caroline beauftragt worden.⁷²⁸

Laudonnières Geburtstag sowie Geburtsort können von der historischen und literaturwissenschaftlichen Forschung nicht mit Sicherheit festgelegt werden⁷²⁹; man geht aber davon aus, daß er um 1529 in der nordfranzösischen Provinz Poitou, in einer Region namens „Laudonnière“, das Licht der Welt erblickte.⁷³⁰ Seit

⁷²⁴ Lestringant weist auf S. 166ff. darauf hin, daß André Thevet in seiner Funktion als königlicher Hofkosmograph das Manuskript Laudonnières unter Verschuß gehalten hatte, bis der Verleger Hakluyt es sich Mitte der 1580er Jahre unter einem Vorwand aneignen konnte. Thevet schreckte darüber hinaus nicht davor zurück, Passagen aus der *Histoire notable* in seine *Cosmographie universelle* von 1575 zu übernehmen: „Et de fait, à la date de 1586, l'*Histoire notable* n'était pas totalement inédite. On avait pu en lire de larges extraits – l'équivalent de sept pages *in-folio* – au livre XXIII de la *Cosmographie universelle* publiée en 1575 et qui livrait à cette date – et à bon compte – des informations absolument originales sur la Floride. Thevet ne citait évidemment pas la relation, qui, demeurée manuscrite, n'avait pour ainsi dire pas d'existence littéraire.“ Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, S. 172.

⁷²⁵ Vgl. Fishman, Laura, „Old World Images Encounter New World Reality: René Laudonnière and the Timucucans of Florida“, in: *Sixteenth Century Journal* XXVI (3), 1995, S. 547-559, dort S. 559.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Vgl. Milanich, Jerald T., *Florida Indians and the Invasion from Europe*, University Press of Florida, Gainesville 1995, S. 144.

⁷²⁸ Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122.

⁷²⁹ Vgl. Bennett, Charles E., *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 7; vgl. dazu auch ders., „Introduction“, S. XVI.

⁷³⁰ Vgl. ebd., S. XVII; vgl. dazu auch Fishman, „Old World Images“, S. 549. Bennett verweist darauf, daß das genaue Geburtsdatum Laudonnières auf zwei Gemälden, die den französischen Seemann zeigen, abzulesen sei: „The exact date of René de Laudonnières birth is unknown; however, the two portraits of him, presumably painted during his lifetime, indicate that he was born in 1529.“ Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 7.

etwa 1440 verfügte seine adlige Familie dort über Landbesitz⁷³¹, der sich bis in die Bretagne erstreckte.⁷³² Laudonnière wurde möglicherweise auch in der Hafenstadt Dieppe geboren; die Register dieser Stadt führten ihn zumindest seit den 1550er Jahren als Bürger.⁷³³ Da Dieppe zu der Zeit eine hugenottische Hochburg war und Laudonnière selbst dem neuen, protestantischen Glauben angehörte, spricht einiges dafür, daß er zumindest dort aufwuchs.⁷³⁴ Die Religionszugehörigkeit seiner Eltern ist nicht mehr nachprüfbar: „Whether his parents were members of the new faith or he became a convert to it from Catholicism was not recorded or the record has been lost. In all probability he grew up a member of the persecuted sect.“⁷³⁵

Laudonnière pflegte enge Verbindungen zu Admiral Gaspard de Coligny, dem Anführer der französischen Protestanten.⁷³⁶ Sein späterer spanischer Widersacher Pedro Menéndez de Avilés berichtete sogar, daß die beiden Hugenotten miteinander verwandt waren.⁷³⁷

René de Laudonnière hatte schon vor seinen Reisen nach Florida Erfahrung als Seefahrer gesammelt; er galt bei seinen Zeitgenossen als exzellenter Kapitän und Schiffskommandant.⁷³⁸ Die Quellen belegen, daß er 1561 als Befehlshaber eines Handelsschiffes mit den Spaniern vor der katalanischen Küste in einen Konflikt geraten war. Laudonnière wurde beschuldigt, Waffen zu Rebellen nach Algerien zu transportieren, was gegen geltendes Recht verstieß und dazu führte, daß Spanien einen Teil der geladenen Güter einbehielt und den französischen Seemann vorübergehend gefangensetzte.⁷³⁹ Laura Fishman vermutet, daß diese Ereignisse die Abneigung Laudonnières gegenüber Spanien tief verankert hätten: „This episode undoubtedly confirmed and intensified Laudonnières agreement with Coligny that Spain was a prime enemy.“⁷⁴⁰

Die Reisen Laudonnières nach Amerika 1562 und 1564 sowie das letztliche Scheitern des floridischen Kolonisierungsvorhabens der französischen Krone werden in Kapitel 3.2.3 dieser Arbeit ausführlich besprochen. Im folgenden nur zu den wichtigsten Ereignissen in Laudonnières Leben nach seiner Flucht vor den Spaniern aus Florida: Im November 1565 erreichte er zunächst zusammen mit anderen Überlebenden des Massakers von Fort Caroline Wales, reiste von dort

⁷³¹ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 7.

⁷³² Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 549.

⁷³³ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 7; vgl. auch ders., „Introduction“, S. XVII; vgl. schließlich Fishman, „Old World Images“, S. 549.

⁷³⁴ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Coligny*, S. 7.

⁷³⁵ Ebd.

⁷³⁶ Vgl. ders., „Introduction“, S. XVII.

⁷³⁷ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 7.

⁷³⁸ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 549; vgl. auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 10.

⁷³⁹ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 549f.; vgl. auch Bennett, „Introduction“, S. XVII; vgl. schließlich ders., *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 9f. Bennett verweist an dieser Stelle darauf, daß die Spanier Laudonnière nur unter einem Vorwand des Waffentransports beschuldigt hätten, um ihn in Gewahrsam nehmen zu können.

⁷⁴⁰ Fishman, „Old World Images“, S. 550.

weiter nach London und traf nach Überquerung des Ärmelkanals schließlich in Calais ein.⁷⁴¹ Während sich Laudonnière in Wales von der entbehrungsreichen Atlantiküberfahrt erholte, schrieb er vermutlich die ersten Zeilen seiner *Histoire notable* nieder: „But Laudonnière did not pass his time in idleness. Probably at Morgan’s castle in Wales he began his account of the voyage to Florida, the Fort Caroline settlement, and its destruction.“⁷⁴² Im März 1566 mußte Laudonnière einen reservierten König Karl IX. über die Umstände des Scheiterns der Franzosen in Fort Caroline unterrichten, zog sich danach aber keineswegs aus dem öffentlichen Leben zurück.⁷⁴³ Seine Enttäuschung über die Aufgabe der Kolonie in Florida und darüber, daß der französische König keine offizielle Vergeltung an Spanien üben wollte, war sehr groß⁷⁴⁴, und er plante zusammen mit anderen Überlebenden des floridischen Abenteuers eine Racheaktion gegen die Spanier im ehemaligen Fort Caroline.⁷⁴⁵ Ausgeführt wurde diese schließlich vom Katholiken Dominique de Gourgues, der 1567 nach Florida übersetzte und im darauffolgenden Jahr mehrere hundert Untertanen der spanischen Krone in San Mateo, dem ehemaligen französischen Fort, töten ließ.⁷⁴⁶ In den 1570er Jahren hielt sich René de Laudonnière noch häufig in den Gewässern vor der amerikanischen Küste auf: Er reiste im Auftrag des Erzbischofs von Rouen⁷⁴⁷, aber auch im Dienste der französischen Krone, die ihn bis 1573 in wirtschaftlicher Mission nach Übersee schickte.⁷⁴⁸ Auch im Frühjahr 1572 war Laudonnière als Kommandant eines Handelsschiffes nach Amerika aufgebrochen und konnte dadurch dem in der Bartholomäusnacht am 24. August 1572 verübten Massaker an den französischen Protestanten entkommen.⁷⁴⁹

Ebenso wie sein Geburts- ist schließlich auch Laudonnières Todesdatum in der Forschung umstritten. Bennett selbst nennt in seinen Publikationen verschiedene Jahreszahlen, verweist einerseits darauf, daß der französische Seemann durchaus bis 1582 gelebt haben könnte⁷⁵⁰, gibt in einer späteren Abhandlung (2001) allerdings andererseits an, daß Laudonnière am 24. Juli 1574 gestorben sei⁷⁵¹.

⁷⁴¹ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 45.

⁷⁴² Ebd., S. 46.

⁷⁴³ Vgl. ebd., S. 47.

⁷⁴⁴ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 558.

⁷⁴⁵ „Rather than retiring into obscurity after the capture of Fort Caroline, Laudonnière was immediately in the center of irate Frenchmen who talked of revenge. [...] Laudonnière, Jacques Ribault, Sandoval, and others planned an expedition to attack the Spanish colonies.“ Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 47f.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 48f.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., S. 49; vgl. auch ders., „Introduction“, S. XXI.

⁷⁴⁸ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 558.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., S. 559; vgl. auch Bennett, „Introduction“, S. XXI; vgl. schließlich ders., *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 50f.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., S. 52.

⁷⁵¹ Vgl. ders., „Introduction“, S. XXII; Fishman gibt 1582 als Todesdatum Laudonnières an. Vgl. dazu Fishman, „Old World Images“, S. 559.

3.2.3 Die Franzosen in Florida 1562-1565

Nach dem Untergang der französischen Kolonie in Brasilien 1560 versuchte Admiral Gaspard de Coligny 1562 abermals, die Grundlage für eine hugenottische Siedlungskolonie in Amerika zu schaffen. Diesmal wählte er dafür die Mündungsregion des Saint Johns Rivers an der Ostküste der floridischen Halbinsel aus.⁷⁵² Die Motive des Admirals für dieses Kolonisierungsvorhaben in Nordamerika werden in der Forschung kontrovers diskutiert; man ist sich zumindest aber darin einig, daß es Coligny nicht in erster Linie darum ging, ein Refugium für die in Frankreich verfolgten Protestanten zu errichten. Es waren vielmehr politische Gründe, die sein Handeln bestimmten, insbesondere die Etablierung eines französischen Gegengewichts zur spanischen Kolonialmacht:

His [Colignys, T.H.] primary concern was political; he wished to undercut Spanish power by striking at Spain's monopoly in the New World and establishing a French presence there. He also saw the planting of colonies in America as a partial solution to the religious struggles which were on the verge of plunging France into civil war; such colonies would allow Protestant worship and thus might provide a model for accomodation between Protestants and Catholics.⁷⁵³

Diese Deutung spricht für eine klare Hierarchisierung der Ziele Colignys: Es war für ihn von größter Wichtigkeit, die politisch-wirtschaftliche Monopolstellung Spaniens in der Neuen Welt zu beseitigen. Die Tatsache, daß durch ein Abwandern der Hugenotten in die Kolonie nach Florida gleichzeitig ein Ventil für innerfranzösische religiöse Auseinandersetzungen geschaffen werden würde, bedeutete eine nur allzu willkommene Nebenwirkung des Projektes.⁷⁵⁴ In den Augen Admiral Colignys bedrohte das habsburgisch-katholisch regierte Spanien die innere Sicherheit Frankreichs, da es die dort herrschenden religiösen Streitigkeiten durch seine Unterstützung der katholischen Guise-Partei forcierte.⁷⁵⁵ Florida nun eignete sich aufgrund seiner Nähe zu den spanischen Niederlassungen in der Karibik (Kuba) für die französische Krone als strategisch-militärisch günstiger Punkt, um

⁷⁵² Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122.

⁷⁵³ Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 394.

⁷⁵⁴ Die Tatsache, daß Colignys religiöse Motivierung nur von untergeordneter Dringlichkeit war, wird auch von Fishman hervorgehoben: „Coligny, of course, was a key Huguenot leader, but his efforts on behalf of French colonization reveal a strong desire not so much to help his coreligionists, but to further the national interests of France.“ Fishman, „Old World Images“, S. 549. Daneben war Florida bis zu jenem Zeitpunkt von keiner europäischen Macht besiedelt worden und schien daher wie geschaffen für eine französische Koloniegründung. Dazu Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 13: „[...] but French attention turned more and more to North America, the lands France claimed by reason of the discoveries of Verrazano and Cartier and as yet unsettled by nationals of any European country.“ Vgl. dazu auch Duviols, Jean-Paul, „La colonie de Floride“, in: Ders., Bouyer, Marc (Hrsg.), *Voyages en Floride 1562-1567*, Nanterre 1990, S. VII-XXXI, dort S. VII: „Le lieu choisi (l'actuelle Caroline du Sud) semblait définitivement négligé par les Espagnols.“

⁷⁵⁵ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 549.

den Spaniern gefährlich zu werden. In Florida stationierte französische Kriegsschiffe konnten die spanischen Kolonien im Falle einer militärischen Auseinandersetzung sehr schnell angreifen.⁷⁵⁶ Außerdem bot eine französische Koloniegründung am Saint Johns River eine gute Möglichkeit, die Gold- und Silbertransporte aus den Kolonien der Spanier abzufangen, da die Schiffe der spanischen Flotte einer an der Ostküste Floridas vorbeiführenden Route folgten.⁷⁵⁷ Insgesamt erhoffte man sich durch die Niederlassungen in Florida eine Erhöhung des Ansehens Frankreichs sowie einen Ausbau des französischen Überseehandels.⁷⁵⁸

Am 18. Februar 1562 brach die erste Expedition von Le Havre nach Amerika auf.⁷⁵⁹ Admiral Coligny bestimmte für dieses Unternehmen den erfahrenen Jean Ribault als Kapitän und stellte ihm René de Laudonnière als zweiten Befehlshaber zur Seite.⁷⁶⁰ Die Besatzung der Schiffe bestand aus etwa 150⁷⁶¹ zukünftigen Kolonisten, unter ihnen viele Hugenotten, aber auch einige französische Katholiken. Die Überseereisenden fühlten sich insbesondere von der Aussicht angesprochen, ihrem Vaterland zu dienen; darüber hinaus erhofften sie sich eine freie Ausübung ihrer Religion in Florida. Nicht zuletzt wurden sie aber auch von Abenteuerlust und der Gier nach Edelmetallen getrieben. Ein Großteil der Kolonisten entstammte den unteren sozialen Schichten, die Zahl der Adligen war gering.⁷⁶² Am 1. Mai 1562 erreichten Ribaults Schiffe die Ostküste Floridas, und die Besatzung ging im Mündungsgebiet des heutigen Saint Johns Rivers an Land. Der Kapitän nahm das Areal für Frankreich in Besitz und knüpfte freundschaftliche Kontakte zu den dort lebenden Indianern.⁷⁶³ Danach erkundeten Ribault und Laudonnière die Küste in nördlicher Richtung bis zum heutigen South Carolina. Am Port Royal Sound ließen sie eine kleine Niederlassung errichten und nannten sie zu Ehren König Karls IX. „Charlesfort“. Nachdem etwa dreißig Soldaten zum Schutz des Stützpunktes abgeordnet waren, kehrten Ribault und Laudonnière nach Frank-

⁷⁵⁶ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 13; vgl. auch Fishman, „Old World Images“, S. 549. Allerdings ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß Admiral Coligny keineswegs bestrebt war, Spanien eine kriegerische Auseinandersetzung in Amerika aufzuzwingen. Vgl. dazu McGrath, John T., *The French in Early Florida. In the Eye of the Hurricane*, University Press of Florida, Gainesville u.a. 2000, S. 58ff.

⁷⁵⁷ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 13; vgl. auch Sáinz Sastre, María Antonia, *Florida in the XVIth century, discovery and conquest*, Madrid 1992, S. 158.

⁷⁵⁸ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 549.

⁷⁵⁹ Laudonnière berichtet auf den Seiten 15 bis 59 seiner *Histoire notable* über diese erste Reise nach Florida.

⁷⁶⁰ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 13f.

⁷⁶¹ Vgl. Quinn, David B., *North America from earliest discovery to first settlements. The Norse voyages to 1612*, New York u.a. 1977, S. 242.

⁷⁶² Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 14.

⁷⁶³ Laudonnière schreibt über den sehr freundlichen Empfang der Franzosen durch die Timucua-Indianer: „[...] il [Ribault] ne fust sitost arrivé à la lisière du rivage, qu'il recongnut [sic!] plusieurs Indiens, hommes et femmes, qui tout exprès s'estoient transportez en ce lieu pour y recevoir les François avec toute douceur et amitié [...]“. *Histoire notable*, S. 16.

reich zurück⁷⁶⁴, um dort weitere Kolonisten, Lebensmittel und Gebrauchsgüter für die Konsolidierung von Charlesfort zu gewinnen.⁷⁶⁵ Schon bald aber zeichnete sich ab, daß dem Unternehmen von 1562 kein langfristiger Erfolg vergönnt sein sollte. Es besaß eher den Charakter einer Entdeckungsfahrt als den einer dauerhaften Koloniegründung, sahen sich die in Charlesfort zurückgelassenen Franzosen doch mit ernsthaften Schwierigkeiten konfrontiert: Sie gerieten sehr schnell in Abhängigkeit von den einheimischen Timucua-Indianern, da ihnen bald die mitgebrachten Nahrungsmittel ausgingen. Diese Entwicklung sollte die Beziehung der Kolonisten zu den Eingeborenen nachhaltig belasten, da jene mehr verlangten, als diese zu geben imstande waren: „Left among the Indians of the coast, the colonists at first found the natives friendly; but as the Europeans demanded more and more of the Indians' meager supplies of corn, the independent natives turned against the European interlopers.“⁷⁶⁶ Die Franzosen hatten sich im Vorfeld ihrer Expedition zu wenig Gedanken über den Anbau von Getreide und Gemüse in der überseeischen Niederlassung gemacht⁷⁶⁷, und als der erhoffte Nachschub an Lebensmitteln aus dem Mutterland auf sich warten ließ, wurde der Hunger unter den Kolonisten unerträglich.⁷⁶⁸ An einen geregelten Alltag war in Charlesfort auch deshalb nicht zu denken, weil die Franzosen in Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Indianerstämmen verwickelt wurden und sich so Feinde unter den Eingeborenen machten.⁷⁶⁹ Laudonnière beschreibt in seiner *Histoire* ausführlich, wie die Franzosen in Charlesfort Allianzen mit den Indianern eingegangen waren, die sich während der nächsten Jahre noch sehr verhängnisvoll auf den Fortbestand der Kolonie auswirken sollten. Im Tausch gegen die dringend benötigte Lebensmittel nämlich hatten sich die französischen Soldaten dazu verdingt, den Timucua als militärische Verbündete im Krieg gegen feindliche Indianerstämme beizustehen. Angesichts der sich verschärfenden Nahrungsmittelknappheit in Charlesfort entstand so die starke Abhängigkeit der Franzosen von den Timucua. Die ständige Not an Lebensmitteln sowie ausbrechende Streitigkeiten unter den französischen Soldaten zersetzten die Moral in der Siedlung. Nach einer Revolte gegen den strengen Kommandanten Albert und vergeblichem Warten auf Hilfslieferungen aus der Heimat bauten die Kolonisten mit Hilfe der Indianer ein Schiff, um Anfang 1563 nach Frankreich zurückkehren zu können. Laudonnière schildert, wie die Soldaten allzu unüberlegt in See stachen, Opfer einer Hungersnot an Bord wurden und erst nach Europa zurückkehren konnten, nachdem sie von einem englischen Schiff aufgenommen worden waren. Eine Versorgung der

⁷⁶⁴ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 14f.; vgl. dazu auch Fishman, „Old World Images“, S. 548; vgl. schließlich Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 395.

⁷⁶⁵ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 15.

⁷⁶⁶ Ebd., S. 16.

⁷⁶⁷ Vgl. Duviols, „La colonie de Floride“, S. VIII.

⁷⁶⁸ Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122.

⁷⁶⁹ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 82.

Franzosen mit Hilfsgütern in Charlesfort hatte sich deshalb so schwierig gestaltet, weil in Frankreich die Religionskriege ausgebrochen waren: „[...] nous trouvasmes les guerres civiles, lesquelles furent cause en partie que les François ne furent secouruz, ainsi que le capitaine Jean Ribaut leur avoit promis [...]“⁷⁷⁰

Admiral Coligny versuchte 1564, als ein Waffenstillstand in Frankreich die Gelegenheit als dazu günstig erscheinen ließ⁷⁷¹, den zunächst gescheiterten Plan einer französischen Koloniegründung in Florida wieder aufzugreifen.⁷⁷² Er war von dem Wunsch beseelt, diesmal eine dauerhafte hugenottische Niederlassung in Übersee zu etablieren. Dies spiegelte sich insbesondere in Stärke und Zusammensetzung der Besatzung wider: Im Unterschied zur ersten Expedition wurde die Anzahl zukünftiger Kolonisten, welche sich auf drei Schiffe verteilten, um etwa das Doppelte auf dreihundert erhöht⁷⁷³, und die Reisenden boten bezüglich Herkunft und Profession ein noch differenzierteres Bild als diejenigen von 1562. Der Anteil an Adligen hatte sich erhöht, Handwerker und Künstler waren an Bord⁷⁷⁴, darunter der berühmte Zeichner Jacques Le Moyne⁷⁷⁵. Da die Kolonie durch zukünftige Familiengründungen wachsen sollte, gehörten schließlich auch Frauen mit zur Besatzung.⁷⁷⁶ Obgleich unter den Reisenden verschiedene Religionen vertreten waren, praktizierte die überwiegende Mehrheit den reformierten Glauben: „The overwhelming majority were Huguenots, but there were Catholics, agnostics, and perhaps ‚infidels‘.“⁷⁷⁷ Die Protestanten, die während der Religionskriege in Frankreich ständigen Verfolgungen ausgesetzt waren, hofften auf eine freie Ausübung ihres Glaubens in der französischen Kolonie.⁷⁷⁸ Da sich Jean Ribault im Frühjahr 1564 in englischer Gefangenschaft befand, wurde René de Laudonnière von Coligny mit der Leitung der zweiten Expedition beauftragt.⁷⁷⁹ Diese verließ am 22. April 1564 Le Havre mit Ziel Florida⁷⁸⁰ und erreichte im Juni das Mündungsgebiet des Saint Johns Rivers.⁷⁸¹ Ähnlich wie zwei Jahre zuvor wurden die Franzosen von den Timucua herzlich empfangen: Laudonnière betont, daß sich

⁷⁷⁰ *Histoire notable*, S. 59; vgl. dazu auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 16.

⁷⁷¹ Vgl. Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122.

⁷⁷² Colignys Vorhaben wurde von König Karl IX., der sich von einer solchen Koloniegründung Profit und Ansehen für die französische Krone erhoffte, materiell unterstützt. Vgl. dazu McGrath, *The French in Early Florida*, S. 98.

⁷⁷³ Vgl. ebd.; vgl. dazu auch Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122; vgl. schließlich Fishman, „Old World Images“, S. 548.

⁷⁷⁴ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 98f.

⁷⁷⁵ Vgl. Fishman, „Old World Images“, S. 548.

⁷⁷⁶ „The French desire for permanency in settlement was illustrated by the inclusion of women, of whom at least four had husbands.“ Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 18.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 17f.

⁷⁷⁸ „Certainly the strong motivation of many Huguenots was their desire for religious freedom.“ Ebd., S. 18; vgl. dazu auch McGrath, *The French in Early Florida*, S. 100f.

⁷⁷⁹ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 17. Laudonnière berichtet auf den Seiten 61 bis 178 seiner *Histoire notable* über diese zweite Reise nach Florida.

⁷⁸⁰ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 18.

⁷⁸¹ Vgl. Duviols, *La colonie de Floride*, S. VIII.

die Indianer sehr über die Ankunft der Franzosen freuten, und verweist auf sein erklärtes Ziel, freundschaftliche Kontakte zu den Eingeborenen aufzubauen.⁷⁸² Er berichtet über den Bau eines Forts mit dem Namen „Caroline“, welches sich ganz in der Nähe des ehemaligen Charlesfort befand. Dabei bot der Indianerhäuptling Satouriona, den Laudonnière fest an sich binden wollte, die Hilfe seiner Männer an.⁷⁸³

Trotz aller Zuversicht, mit der die Koloniegründung im Sommer 1564 betrieben wurde, erfuhr sie ein noch dramatischeres Ende als Charlesfort zwei Jahre zuvor. Die Umstände des zunächst schleichenden Niederganges Fort Carolines sollten sich nachhaltig auf Laudonnières *Histoire* auswirken, führten sie doch zu einer negativen Verzerrung des zunächst so neutral gezeichneten Bildes von den Indianern. Da Laudonnière diesen eine Mitschuld am Scheitern seines Projektes gab, konnte keine sachliche Wahrnehmung des Fremden mehr gewährleistet werden.⁷⁸⁴ Die französischen Kolonisten sahen sich in Fort Caroline mit ganz ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert wie bereits ihre Landsleute 1562. Auch unter Führung Laudonnières gerieten sie zwischen die Fronten einander bekämpfender Indianerstämme⁷⁸⁵: Dieser berichtet, daß sich ab Ende Oktober 1564 zunächst sein Verhältnis zu Satouriona verschlechterte. Er wollte sich nicht in kriegerische Auseinandersetzungen Satourionas mit dessen Erzfeind Outina hineinziehen lassen und versagte ihm die militärische Unterstützung der Franzosen. Satouriona gab seine Verstimmung öffentlich preis, so daß sich Laudonnière gezwungen sah, ihn mittels Waffengewalt unter Druck zu setzen. An diesem Punkt schlägt auch das Vokabular Laudonnières, welches er für die Indianer verwendet, um, da sie nun mit negativen Begriffen bezeichnet werden (vgl. Kap. 3.2.5.1).⁷⁸⁶ Später jedoch ließ sich der Franzose in das gefährliche Spiel indianischer Allianzen verwickeln und zog auf der Seite Outinas in den Krieg. Darüber hinaus kündigte sich eine Meuterei gegen Laudonnière an; dieser wollte der Gier einiger französischer Soldaten nach Edelmetallen nicht nachgeben und untersagte ihnen unabhängige Expeditionen ins Landesinnere. Daraufhin wurden etwa 60 Soldaten abtrünnig, nahmen ihren Vorgesetzten gefangen und erzwangen dessen Einverständnis für Raubzüge gegen die Spanier. Als einige der Rebellen reumütig zu Laudonnière zurückkehrten, ließ er die Anführer des Aufstandes mit der Begründung hinrichten, sie hätten sich dem Dienst am König entzogen. Da Angriffe verschiedener Indianerstämme nicht mehr ausgeschlossen waren, trieb der mißtrauische Laudonnière eine zusätzliche Befestigung des Forts voran. Darüber hinaus veranlaßte er weitere Erkundungen des Inlandes in der Hoffnung, dort doch noch Edelme-

⁷⁸² Vgl. dazu *Histoire notable*, S. 67ff.

⁷⁸³ Vgl. dazu auch Duviols, *La colonie de Floride*, S. VIII sowie Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 19 und McGrath, *The French in Early Florida*, S. 104.

⁷⁸⁴ Mehr dazu in Kap. 3.2.6.1.

⁷⁸⁵ Vgl. Duviols, „La colonie de Floride“, S. IX; vgl. auch Bitterli, *Die Entdeckung Amerikas*, S. 122.

⁷⁸⁶ „ce barbare“, *Histoire notable*, S. 101.

talle zu finden. Diese Expeditionen blieben jedoch erfolglos.⁷⁸⁷ Weitaus am schlimmsten wog aber die Tatsache, daß die Siedler erneut keinen Ackerbau betrieben und sich damit jeder Existenzgrundlage in Übersee beraubten: „La colonie de Laudonnière n'avait pas tiré les leçons des difficultés précédemment rencontrées par Villegagnon et par Ribault; nul ne s'était soucié d'agriculture.“⁷⁸⁸ Die Kolonisten rechneten nicht nur mit regelmäßigen Nahrungsmittellieferungen aus Frankreich⁷⁸⁹, sondern sie waren außerdem davon überzeugt, daß die Eingeborenen sie mit allem Lebensnotwendigen versorgen könnten⁷⁹⁰. Auch dies erwies sich als Fehleinschätzung, da die Timucua Halbnomaden waren und zu wenig Ackerbau betrieben, als daß sie den französischen Siedlern noch genug von ihren Erzeugnissen hätten abgeben können.⁷⁹¹ Gegen Ende des Jahres 1564 wurde die Abhängigkeit der Kolonisten von den Indianern immer größer⁷⁹², und ihre Forderungen lasteten von Tag zu Tag schwerer auf den Eingeborenen. Auch dieses ungleiche Verhältnis von Geben und Nehmen zerstörte die ursprünglich guten Beziehungen zu den Timucua und machte offenen Feindseligkeiten Platz:

The Indian tribes produced comparatively little in agricultural surplus and when the colonists' need for corn and other staple foods had seriously depleted the Indians' stores, their friendship was transformed into enmity. The grasping and always hungry Frenchmen appeared selfish and unreliable to a primitive people.⁷⁹³

Als die Indianer das Gebiet Fort Carolines im Winter verließen, um in den Wäldern zu jagen, wie es ihrer Gewohnheit entsprach, sahen sich die Franzosen völlig auf sich allein gestellt. Da die aus Frankreich erwarteten Versorgungsschiffe ausblieben und im Mai 1565 schließlich eine Hungersnot unter den Kolonisten ausbrach, beschlossen diese, ein Schiff zu bauen und nach Frankreich zurückzukehren. Auch das Sammeln von Eßbarem für die Heimreise gestaltete sich jedoch als schwierig, da die Indianer selbst nicht genug Ernteerträge zum Überleben hatten (s.o.) und den Franzosen kaum noch etwas abgaben. Auch der befreundete Outina

⁷⁸⁷ Vgl. dazu auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 30.

⁷⁸⁸ Duviols, „La colonie de Floride“, S. IX. Fishman führt dazu genauer aus, daß die Franzosen zwar die entsprechende Ausrüstung für eine Betreibung von Landwirtschaft in Florida mitgeführt, sich dann aber als arbeitsunwillig erwiesen hätten: „Although the French came to Florida with agricultural equipment and livestock, they were unwilling to work, and thus were dependent upon the natives to provide them with food.“ „Old World Images“, S. 555.

⁷⁸⁹ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 22.

⁷⁹⁰ „Largely as a result of their confidence that the Timucuas of the River May region would take care of their material needs, Fort Caroline's inhabitants never made any serious effort, during the entire life of the colony, to become agriculturally self-sufficient.“ McGrath, *The French in Early Florida*, S. 104.

⁷⁹¹ Vgl. *Histoire notable*, S. 150.

⁷⁹² „Throughout the fall, the colonists had become increasingly dependent on them for food, especially when their own food supplies, imported from France, began to run out.“ McGrath, *The French in Early Florida*, S. 106.

⁷⁹³ Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 30.

stellte nur noch sehr wenig Nahrungsmittel zur Verfügung. Laudonnière geht in seiner *Histoire* nun endgültig dazu über, eindeutig negative Bezeichnungen für die Eingeborenen zu verwenden.⁷⁹⁴ Schließlich nahmen die Franzosen Outina gefangen, um von seinen Untergebenen Eßbares zu erpressen. Laudonnière, dessen Mißtrauen gegenüber den Indianern stetig wuchs, konnte sogar Gewaltakte hungerriger Franzosen gegenüber den Timucua nicht mehr verhindern, so daß es schließlich zu kriegerischen Auseinandersetzungen kam: „By then virtually all of the Timucua who initially had been so helpful to them had become their enemies, and the colonists feared to venture outside the fort except in large armed groups.“⁷⁹⁵ Die schwierige Gesamtsituation hatte insgesamt zu einer Zersetzung der Disziplin in Fort Caroline geführt⁷⁹⁶; Laudonnière, der offenbar unter dem Einfluß einer kleinen Gruppe wenig vertrauenswürdiger Elemente stand, hatte die Lage zeitweise nicht mehr unter Kontrolle und zusehends an Autorität eingebüßt.⁷⁹⁷

Die Situation in Fort Caroline entspannte sich ein wenig, als der englische Kapitän John Hawkins Ende August mit mehreren Schiffen im Mündungsgebiet des Saint Johns Rivers vor Anker ging, um seine Frischwasservorräte an Bord aufzufüllen.⁷⁹⁸ Im Tausch gegen ein Gros des Waffenarsenals von Fort Caroline überließ Hawkins den Kolonisten die so dringend benötigten Nahrungsmittel und ein weiteres Schiff. Das Angebot des Engländers, die Siedler zurück nach Frankreich zu bringen, schlug Laudonnière jedoch aus, um den Briten keinen Anlaß zu bieten, Anspruch auf den Besitz Floridas zu erheben.⁷⁹⁹ Unmittelbar nach Abreise der englischen Schiffe traf die Unterstützung aus Frankreich in Fort Caroline ein, mit der niemand mehr gerechnet hatte⁸⁰⁰: Am 28. August 1565 gingen unter Führung Jean Ribaults, der mittlerweile aus englischer Gefangenschaft zurückgekehrt war, sieben Versorgungsschiffe in der französischen Kolonie vor Anker.⁸⁰¹ Ihre Ankunft weckte die Hoffnung, den gefährdeten Stützpunkt doch noch sichern und ausbauen zu können. An Bord der Schiffe befanden sich fast 600 Menschen, darunter Seeleute, Soldaten und zukünftige Siedler. Ebenso wie 1562 und 1564 bestand die Besatzung vor allem aus Hugenotten und einigen wenigen Katholiken.⁸⁰² Vorrangiges Ziel der von Ribault geleiteten Versorgungsexpedition war es,

⁷⁹⁴ Vgl. *Histoire notable*, S. 148ff.

⁷⁹⁵ McGrath, *The French in Early Florida*, S. 108.

⁷⁹⁶ Laudonnière spart in seiner *Histoire* nicht an Vorwürfen gegenüber der Regierung seines Mutterlandes: Diese verfahrenere Situation, in welcher sich die Franzosen befanden und welche auch die Auseinandersetzungen mit den Indianern heraufbeschworen hatte, hätte verhindert werden können, wenn die Versorgung aus Frankreich rechtzeitig in Florida eingetroffen wäre. Vgl. *Histoire notable*, S. 169f.

⁷⁹⁷ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 105.

⁷⁹⁸ Vgl. dazu auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 31.

⁷⁹⁹ Vgl. ebd., S. 31f.

⁸⁰⁰ Laudonnière berichtet auf den Seiten 179 bis 206 seiner *Histoire notable* über die nun folgenden Ereignisse bis zum Untergang Fort Carolines und bis zu seiner Rückkehr nach Frankreich.

⁸⁰¹ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 110.

⁸⁰² Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 33.

Fort Caroline durch eine Erhöhung der Siedlerzahl zu konsolidieren.⁸⁰³ Darüber hinaus wollte Admiral Coligny, der von den Führungsschwierigkeiten Laudonnières in Florida wußte, diesen in seiner Kommandogewalt von Ribault ablösen lassen.⁸⁰⁴

Fort Caroline sollte jedoch nicht mehr zur Ruhe kommen: Am 4. September 1565⁸⁰⁵ ging eine spanische Kriegsflotte unter Führung des Katholiken Pedro Menéndez de Avíles in der Nähe der französischen Niederlassung vor Anker.⁸⁰⁶ Philipp II. von Spanien war nicht gewillt, die französische Kolonie, welche sich zu nahe an der Route seiner Handelsschiffe befand, noch länger zu dulden. Er befürchtete eine Gefährdung insbesondere seiner Goldtransporte durch die Franzosen.⁸⁰⁷ Darüber hinaus meldete die spanische Krone selbst territoriale Besitzansprüche auf Florida an; für Spanien als katholische Macht war eine protestantische Koloniegründung wie diejenige Fort Carolines grundsätzlich nicht akzeptabel. Alle Versuche Ribaults und Laudonnières, einem spanischen Angriff auf das nicht genügend militärisch gesicherte Fort Caroline zuvorzukommen, scheiterten, und in den frühen Morgenstunden des 20. September 1565 wurde die französische Niederlassung durch eine blutige Attacke von den Spaniern eingenommen.⁸⁰⁸ Etwa 140 Franzosen, darunter auch Frauen und Kinder, wurden getötet; nur gut fünfzig Kolonisten konnten dem Angriff entkommen.⁸⁰⁹ Auf zwei französischen Schiffen, die noch im Hafen Fort Carolines vor Anker lagen, kehrten die Überlebenden der Kolonie – insgesamt etwa einhundert – nach Frankreich bzw. Wales zurück.⁸¹⁰ Unter den Geretteten befanden sich Laudonnière, der Tischler Le Challeux sowie der Zeichner Le Moyne.⁸¹¹ Nachdem Menéndez Fort Caroline unterworfen hatte, nahm er Waffen, Nahrungsmittel, alle Gegenstände von Wert sowie die Tiere der Franzosen an sich und verbrannte sämtliche Insignien des protestantischen Glaubens. Schließlich gab er dem nun spanischen Fort den Namen San Mateo und versah es mit einem Teil seiner Soldaten. Die französische Kolonie in Florida existierte nicht mehr.⁸¹²

⁸⁰³ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 127.

⁸⁰⁴ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 33.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd., S. 35; vgl. auch Fishman, „Old World Images“, S. 557.

⁸⁰⁶ Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 35.

⁸⁰⁷ Vgl. Duviols, „La colonie de Floride“, S. IX sowie Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 34f.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., S. 37f.

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., S. 38ff. Vgl. dazu auch Duviols, „La colonie de Floride“, S. X. Während der Zusammenstöße zwischen Spaniern und Franzosen im September 1565 wurden darüber hinaus noch etwa 350 weitere Franzosen von den Spaniern getötet, unter ihnen auch Jean Ribault. Vgl. dazu Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 41f. Vgl. Dazu auch McGrath, *The French in Early Florida*, S. 148ff.

⁸¹⁰ Vgl. ebd., S. 147; vgl. dazu auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 41.

⁸¹¹ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 147.

⁸¹² Vgl. Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 38. Laudonnière schließt seine Berichterstattung mit einem bitteren Vorwurf an Ribault, der durch die lange Verzögerung von Hilfsmaßnahmen zugunsten der Franzosen in Fort Caroline einen großen Teil zum Niedergang der französischen Kolonie in Florida beigetragen habe. Vgl. *Histoire notable*, S. 206.

Die Reaktionen Karls IX. und seiner Mutter Katharina von Medici auf das spanische Vorgehen in Florida waren sehr zurückhaltend, was zum einen daran lag, daß ihnen die Lösung innenpolitischer Probleme dringlicher erschien und zum anderen bis Mitte 1566 überhaupt keine verlässlichen Informationen über die Umstände des Unterganges Fort Carolines in Frankreich vorlagen. An eine erneute französische Koloniegründung in Florida war angesichts der dortigen starken Präsenz der Spanier jedenfalls nicht mehr zu denken.⁸¹³ Ab dem Sommer des Jahres 1566 erschien eine Reihe von Publikationen antispanischer Tendenz, welche die Greuelthaten spanischer Soldaten im französischen Florida zum Thema hatten.⁸¹⁴ Eine direkte Racheaktion gegen die Spanier führte schließlich der katholische Adlige Dominique de Gourgues aus, als er im Sommer 1567 mit gut zweihundert Mann Besatzung den Atlantik überquerte und mehrere spanische Forts an der Ostküste Floridas zerstören ließ. Unter diesen befand sich auch San Mateo, welches de Gourgues' Soldaten dem Erdboden gleichmachten und dessen Bewohner ermordet wurden oder in Gefangenschaft gerieten.⁸¹⁵ Obwohl die Spanier nach Abreise der französischen Schiffe San Mateo bald wieder einnahmen und die Strafexpedition nicht von der französischen Krone unterstützt worden war, wurde de Gourgues in Frankreich als nationaler Held empfangen.⁸¹⁶

3.2.4 *L'Histoire notable* im Überblick

3.2.4.1 *Aufbau und Inhalt*

Mit vollständigem Titel lautet der 1586 veröffentlichte und 1853 neu aufgelegte Reisebericht Laudonnières „*L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales. Contenant les trois voyages faits en icelle par certains Capitaines et Pilotes françois, décrits par le capitaine Laudonnière, qui y a commandé l'espace d'un an trois moys: à laquelle a esté adjousté un quatriesme voyage fait par le capitaine Gourgues*“. Die Formulierung „à laquelle a esté adjousté“ verweist darauf, daß die *Histoire* wahrscheinlich keine Einheit, sondern eine zweiteilige Kompilation bildet: Die ersten drei von insgesamt vier französischen Reisen nach Florida werden von Laudonnière geschildert. Der kurze Bericht zur vierten und letzten Expedition aber, die Dominique de Gourgues dorthin unternahm, stammt entweder von diesem selbst oder von einem anderen, unbekanntem Schreiber, nicht jedoch von Laudonnière. Insgesamt besteht das rund 220 Druckseiten umfassende Werk aus sechs Teilen unterschiedlichen Umfangs, setzt sich aus einem Vorwort, einer Einleitung und den vier Berichten über die besagten Reisen französischer Seefahrer nach Florida in den Jahren 1562 bis 1565 zusammen.

⁸¹³ Vgl. McGrath, *The French in Early Florida*, S. 156ff.

⁸¹⁴ Vgl. ebd., S. 161f.

⁸¹⁵ Vgl. ebd., S. 163f.; vgl. dazu auch Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 48f.

⁸¹⁶ Vgl. ebd., S. 49.

In einer vier Seiten langen „Préface“ wendet sich Laudonnière direkt an den französischen König Karl IX. Er benennt darin zunächst die wichtigsten Gründe, welche Menschen dazu veranlassen, in ferne Länder zu reisen. Die Kolonisierung fremder Regionen in Übersee sei demzufolge nicht nur ein geeignetes Mittel der Bevölkerungskontrolle im Heimatland⁸¹⁷, sondern eröffne auch die Möglichkeit, Reichtümer anzusammeln und mit den Eingeborenen potentielle neue Anhänger des Christentums zu gewinnen: „[...] les princes ont fait partir de leurs terres quelques hommes de bonne entreprise pour s'habiter en pays estranges, y faire leur proffit, civilizer le pays, et si possible estoit reduire les habitans à la vraye cognoissance de nostre Dieu [...]“⁸¹⁸ Vorrangig geht es Laudonnière jedoch im Vorwort darum, seinen Unmut über das Scheitern der französischen Kolonie in Florida kundzutun und Gründe für die militärische Niederlage der Franzosen gegen die übermächtigen Spanier aufzuzeigen.⁸¹⁹ Er will insbesondere die Vorwürfe derjenigen Zeitgenossen entkräften, die ihn am französischen Hofe für den tragischen Ausgang des floridischen Abenteuers verantwortlich machen:

Ce que je pretens discourir en ceste presente histoire avec une verité si evidente, que la majesté du Roy mon prince sera satisfaite en partie du devoir que j'ay fait en son service, et mes calomniateurs se trouveront si descouverts en leur imposture mensongere, qu'ils n'auront aucun lieu pour se maintenir en droict.⁸²⁰

Demnach verweist schon das Vorwort auf den stark apologetischen Charakter, welcher die *Histoire notable* insgesamt kennzeichnet.

Der „Préface“ folgt eine dreizehnseitige Einleitung, die Laudonnière seinen eigentlichen Reiseschilderungen voranstellt. Kern dieser einführenden Bemerkungen ist die Beschreibung Floridas. Zunächst geht Laudonnière auf die Entdeckungsgeschichte Amerikas allgemein ein, nennt die frühen Expeditionen, welche Christoph Kolumbus 1492 sowie Amerigo Vespucci 1497 dorthin unternahmen. Im Anschluß daran versucht er, eine Gliederung des amerikanischen Kontinents in drei Teile vorzunehmen. Dabei orientiert er sich geographisch von Norden nach Süden, nennt zunächst das Gebiet „Nouvelle France“ als das dem Nordpol am nächsten gelegene Teilstück Amerikas. Wichtige Entdecker dieser Region, die auch Florida umfaßt, waren Giovanni Verrazano, der Sieur de Robertval und Jacques Cartier. Südlich daran grenzt die „Nouvelle-Espagne“, zu der unter anderem die Inselgruppe der Antillen zählt. Noch weiter im Süden schließlich liegt der dritte Teil des damals bekannten amerikanischen Kontinents, welcher von Laudonnière „Pérou“ genannt wird, aber mit dem heutigen Brasilien gleichzusetzen

⁸¹⁷ Vgl. Laudonnière, René de, „Préface“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. XIII-XVI, dort S. XIII.

⁸¹⁸ Ebd., S. XV.

⁸¹⁹ Vgl. ebd., S. XVf.

⁸²⁰ Ebd., S. XVI.

ist. In diesem Zusammenhang findet auch der Koloniegründungsversuch Erwähnung, den Villegagnon in Brasilien unternommen hatte. Im Anschluß an diese Gliederung Amerikas wendet sich Laudonnière nochmals der „Nouvelle France“, insbesondere aber deren bekanntestem Teil, Florida, zu:

La Nouvelle France est presque aussi grande que toute nostre Europe. La partie toutesfois d'icelle la plus recognuë et habituée est la Floride, en laquelle plusieurs François ont fait plusieurs voyages à diverses fois, tellement qu'elle est maintenant la région plus recognuë qui soit en toute ceste partie de la Nouvelle France.⁸²¹

Er gibt einen kurzen Überblick zu Topographie, Klima, Vegetation sowie zur Tierwelt des Landes und nimmt schließlich eine Beschreibung der Timucua-Indianer vor. In diesem Kurzporträt werden verschiedene Elemente der Eingeborenengesellschaft wie etwa äußeres Erscheinungsbild, Kriegskunst, Religion und Landwirtschaft relativ ungeordnet aneinandergereiht.⁸²²

Auf die einleitenden Bemerkungen zu Florida folgt Laudonnières Berichterstattung über den wiederholten Koloniegründungsversuch der Franzosen im Mündungsgebiet des Saint Johns Rivers. An allen drei Reisen war Laudonnière direkt oder indirekt beteiligt. Wie in Kapitel 3.2.3 ausführlich beschrieben wurde, begleitete er 1562 Kapitän Ribault nach Übersee; zwei Jahre später war er selbst Kommandant einer floridischen Expedition, und 1565 schließlich konnte Laudonnière die unter Leitung Jean Ribaults in Fort Caroline eintreffenden Versorgungsschiffe empfangen. Über ein Jahr lang hatte er bis zu diesem Zeitpunkt dem französischen Siedlungsunternehmen in Florida als Befehlshaber vorgestanden und zahlreiche Möglichkeiten genutzt, das Land und dessen Bewohner kennenzulernen. Auf knapp zweihundert Druckseiten (die Einleitung hier nicht mitgezählt) legt er ausführlich Zeugnis über seine Erlebnisse in Fort Caroline ab: Die ersten 45 Seiten enthalten die Geschichte der ersten französischen Expedition nach Florida im Jahre 1562. Im Anschluß an die Ereignisse dieser Reise schildert Laudonnière ausführlich diejenige der zweiten französischen Expedition dorthin. Diese Reisebeschreibung nimmt mit ihren 118 Druckseiten den größten Umfang innerhalb der gesamten *Histoire notable* ein. Die Beschreibung der dritten französischen Reise nach Florida ist nur 28 Seiten lang und geprägt von dem Wunsch Laudonnières, die Schuld für den Niedergang Fort Carolines von sich zu weisen und den Lügen, die über ihn in Frankreich verbreitet wurden, entgegenzuwirken. Die letzten 16 Seiten der *Histoire* umfassen den Bericht über das Racheunternehmen Dominique de Gourgues' nach Florida im Jahre 1567. Da diese Reiseschilderung nicht aus der Feder Laudonnières stammt (s.o.), wird hier nicht näher auf sie eingegangen.

⁸²¹ *Histoire notable*, S. 4.

⁸²² Eine genaue Analyse der ethnographischen Angaben Laudonnières folgt in Kapitel 3.2.5.2.

Laudonnières Berichterstattung läßt sich als *Ereignis-* oder *Militärgeschichte* charakterisieren (vgl. auch den Titel: „L'Histoire notable“). Die einzelnen Schritte der Franzosen, um sich dauerhaft in Florida niederzulassen, werden ausführlich beschrieben, darunter der Bau des Forts sowie die stetige Suche nach Nahrungsmitteln und schließlich der fatale Angriff Menéndez de Avíles' im September 1565, welcher allen französischen Hoffnungen auf eine ständige Niederlassung am Saint Johns River ein jähes Ende bereitete. Innerhalb der graphisch als abgeschlossene Einheiten markierten drei Reiseschilderungen gibt es keine weitere Unterteilung des Textes in einzelne Kapitel. Stattdessen existiert ein Inhaltsverzeichnis („Ordre des choses plus notables contenues en ceste Histoire“, S. 224-228), welches als Grobgliederung kurze Zusammenfassungen der jeweiligen Seiteninhalte bietet. Dennoch fällt es dem Leser nicht leicht, sich angesichts der raschen Aufeinanderfolge von Ereignissen im Text, welcher zusätzlich von häufigem Themenwechsel und abrupten Sprüngen geprägt ist, zu orientieren. Was Aussehen und Lebensweise der Eingeborenen betrifft, so muß sich der Rezipient dieser *Histoire* entsprechende Informationen, die hier und da als deskriptive Elemente in den Text eingestreut sind, mühsam zusammensuchen, existiert doch etwa im Gegensatz zu Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* keine ethnographische Kapiteleinteilung. Grund dafür ist wahrscheinlich die spezifische Motivierung, welche Laudonnière dazu veranlaßte, seine *Histoire* niederzuschreiben (vgl. Kap. 3.2.5.4). Auf jeden Fall zeigt sich, daß die Timucua-Kultur an sich *nicht* im Zentrum des Interesses Laudonnières stand, sondern vielmehr die tragische *Geschichte* von Fort Caroline.

3.2.4.2 *Struktur und Stil*

Die *Histoire notable* erscheint textuell teilweise recht inkohärent. Wurde bereits in Abschnitt 3.2.4.1 auf die fehlende Kapiteleinteilung des Laudonnièreschen Berichts verwiesen, welche es dem Leser erschwert, sich innerhalb des Werkes zu orientieren, so kann dieser sogar auf einer *einzelnen Seite* schnell den roten Faden der Ereignisse verlieren. Rasche Themenwechsel sowie inhaltliche Sprünge verwehren dem Text eine innere Geschlossenheit und geben ihm einen ungeordneten, vorläufigen Charakter. So behandelt Laudonnière etwa in den einleitenden Bemerkungen zu Florida das Aussehen der Eingeborenen nicht in einer zusammenhängenden Textpassage, sondern stellt zunächst nur das äußere Erscheinungsbild der männlichen Stammesmitglieder vor.⁸²³ Das Aussehen der Frauen wird ganz unvermittelt einige Seiten später beschrieben, obwohl Laudonnière eigentlich gerade zu einer Skizzierung der Behandlung von Krankheiten bei den Indianern ausgeholt hatte.⁸²⁴ Da eine ethnographische Kapiteleinteilung fehlt und Informationen zur Lebensweise der Timucua nur in unregelmäßigen Abständen und dann oft ohne erkennbaren Zusammenhang in die narrativen Passagen der

⁸²³ Vgl. *Histoire notable*, S. 6f.

⁸²⁴ Vgl. ebd., S. 12f.

Histoire eingestreut werden⁸²⁵, ergibt sich vor dem Auge des Lesers lediglich ein mosaikartiges Bild der Eingeborenenengesellschaft. Längere Beschreibungen ethnographisch-deskriptiven Charakters, die den Erzählfluß der Ereignisse auflockern bzw. retardieren und sich über mehrere Seiten erstrecken, findet man im Bericht Laudonnières vergleichsweise selten. Dazu gehören etwa die Beschreibung der Toya-Zeremonie⁸²⁶, die Schilderung von Ritualen zur Erinnerung an die Feinde des Stammes⁸²⁷ sowie eine detaillierte Darstellung von Strategien der Kriegsführung⁸²⁸.

Weitere deskriptive Elemente, welche eine Brechung der *narratio* erlauben und die *Histoire* gleichzeitig beleben, finden sich darüber hinaus in Form verschiedener „Exkurse“, die Laudonnière in seinen Reisebericht integriert.⁸²⁹ Dazu gehört z.B. die Rede Jean Ribaults, die dieser im Verlauf der ersten Reise vor seinen Soldaten hielt, um sie zu einer Koloniegründung in Florida zu ermutigen. In Ribaults Ausführungen wird als zentrales Motiv der Dienst am französischen König thematisiert.⁸³⁰ Einen zweiten Exkurs bildet die Strafrede Laudonnières vor den Anführern der in Fort Caroline ausgebrochenen Revolte, in deren Verlauf die Rebellen angeklagt wurden, sich dem Dienst am König unerlaubt versagt zu haben.⁸³¹ Auch ein Brief Admiral Colignys an Laudonnière, welcher dessen Ablösung durch Kapitän Ribault begründet, gehört in die Reihe dieser Exkurse.⁸³² Eine gewisse Farbigkeit verleiht Laudonnière seinem Bericht auch durch wörtliches Zitieren der Eingeborenenensprache⁸³³ sowie schließlich durch wiederholte Anrede des Lesers⁸³⁴. Die *Histoire notable* ist demnach stilistisch durchaus abwechslungsreich gestaltet, es mangelte Laudonnière scheinbar nicht an literarischem Talent.

Der Autor der *Histoire notable* bedient sich einer schlichten, einfachen Sprache; seine Sätze sind relativ kurz konstruiert. Laudonnière verwendet insgesamt neutrale Formulierungen, gestaltet seine Beschreibungen auffällig nüchtern und pragmatisch: „His account is amazingly free of the generalizations, stereotypes, and preconceived images which so typically crowd the pages of most of the literature

⁸²⁵ „[...] he [...] scatters, throughout his *Histoire*, information about the Indian way of life [...].“ Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 404.

⁸²⁶ Vgl. *Histoire notable*, S. 43-46.

⁸²⁷ Vgl. ebd., S. 93-97.

⁸²⁸ Vgl. ebd., S. 99-101.

⁸²⁹ Monika Wehrheim-Peuker verweist außerdem auf einen der *Histoire notable* eingeschriebenen antspanischen Diskurs Laudonnières (v.a. in bezug auf die Verfolgung der einst auf Teneriffa lebenden Indianer durch die Spanier), der mir jedoch vergleichsweise schwach ausgeprägt erscheint. Vgl. dazu Wehrheim-Peuker, Monika, *Die gescheiterte Eroberung. Eine diskursanalytische Betrachtung früher französischer Amerikatexte*, Tübingen 1998 (Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik 7), S. 67f.

⁸³⁰ Vgl. *Histoire notable*, S. 32-36.

⁸³¹ Vgl. ebd., S. 125f.

⁸³² Vgl. ebd., S. 184f.

⁸³³ Vgl. etwa ebd., S. 9f., 67f., 99. Vgl. hierzu näher Kapitel 3.2.5.3.2 dieser Arbeit.

⁸³⁴ Z.B. *Histoire notable*, S. 13: „Voilà en bref la description du país, avec la nature et coustume des habitans, que j'ay bien voulu escrire avant que d'entrer plus avant sur le discours de mon histoire, à fin que les lecteurs fussent mieux disposez à entendre ce que j'entens discourir cy après.“

of this genre.⁸³⁵ Laudonnières erstaunliche Vorurteilslosigkeit, die sich auch im Stil seiner *Histoire* widerspiegelt, wird in Kapitel 3.2.5.4 zur Genese der Urteilsbildung des französischen Kapitäns genauer erörtert werden.

Laudonnières Berichterstattung ist ausführlich, seine ethnographischen Beschreibungen sind bis ins Detail genau.⁸³⁶ Die Nüchternheit seiner Schilderungen läßt darauf schließen, daß er sich um eine objektiv-kritische Darstellung des Fremden bemühte, zumindest aber seine Aussagen auf eigenen Erfahrungen fundierte: „René Laudonnière’s portrayal and ultimate assessment of the Timucuan of Florida was rooted in the reality of his experience [...]“.⁸³⁷ Im Vergleich zu Lérýs Reisebericht wird der Anspruch auf Wahrheit des Geschriebenen in der *Histoire notable* zwar weit weniger thematisiert, aber auch bei Laudonnière finden sich Authentizitätsbezeugungen (vgl. Kap. 3.2.6.2.1). So verweist er etwa darauf, daß die Indianer ihm selbst erzählt hätten, woher ihre Gold- und Silbervorräte kämen: „Il se trouve entre les sauvages quantité d’or et d’argent, qui est, à ce que j’ay entendu d’eux mesmes [Hervorhebung T.H.], des navires qui se sont perdues en la coste.“⁸³⁸

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß die *Histoire notable* regelmäßig widerkehrende Elemente einer *Verteidigungsschrift* aufweist. Bereits in Kapitel 3.2.4.1 zum Aufbau des Werkes wurde darauf hingewiesen, daß diesem ein starker apologetischer Charakter innewohnt. Laudonnière versucht in regelmäßigen Abständen, Licht in die Schuldfrage bezüglich des Unterganges Fort Carolines zu bringen, um seinen in Frankreich bereits angegriffenen Ruf zu retten. Er verwahrt sich insbesondere gegen den Vorwurf, allein verantwortlich für das tragische Schicksal der französischen Niederlassung zu sein, und ist bemüht, die Eigenheiten seiner Kommandoführung transparenter zu machen.⁸³⁹ Im folgenden seien nur vier Beispiele für Laudonnières Rechtfertigungsversuche genannt, die um ein Vielfaches erweitert werden könnten und sich besonders am Ende seiner Reiseschilderungen häufen. Er beschreibt dort etwa, wie er vergeblich bemüht war, Fort Caroline angesichts eines möglichen Angriffs der Spanier zu befestigen; Ribault hatte einfach zu viele seiner Soldaten zur Verfolgung der Truppe von Menéndez abgezogen, als daß er, Laudonnière, die Möglichkeit gehabt hätte, das Fort zu verteidigen: „Que ceux qui ont voulu dire qu’il m’en estoit resté beaucoup, de sorte que j’avois moyen de me deffendre, me prestant maintenant l’oreille, et s’ils ont des yeux à l’entendement, qu’ils regardent quels hommes j’avois.“⁸⁴⁰ Dann zählt er die Namen

⁸³⁵ Fishman, „Old World Images“, S. 551. Dazu auch Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 401: „[...] there seems to be a kind of studied neutrality in Laudonnière’s description.“

⁸³⁶ Auch hier ist etwa die Darstellung der Toya-Zeremonie oder diejenige der Kriegsführungsstrategien (s.o.) zu nennen. Bennett gesteht den Schilderungen Laudonnières „accuracy of detail“ zu. Bennett, „Introduction“, S. XIX.

⁸³⁷ Fishman, „Old World Images“, S. 559.

⁸³⁸ *Histoire notable*, S. 6.

⁸³⁹ „The somewhat defensive attitude of some portions of Laudonnière’s writing was apparently to vindicate his leadership.“ Bennett, „Introduction“, S. XIX.

⁸⁴⁰ *Histoire notable*, S. 196.

von neun Männern auf, die nicht für das Kriegshandwerk ausgebildet waren und Fort Caroline nie hätten halten können. Einige Seiten später klärt er für sich und den Leser frustriert die Verantwortlichkeiten für den Untergang der französischen Kolonie:

Quant à moy, je ne veux accuser ni excuser aucun; il me suffit d'avoir poursuivy la verité de l'histoire, de laquelle plusieurs pourront tesmoigner, lesquels y ont esté présens. Une chose diray-je plainement, que le long délay fait à l'embarquement du capitaine Jean Ribaut et les quinze jours qu'il fut voguant le long de la coste de la Floride, avant que me venir trouver à la *Caroline*, ont esté cause de la perte de la Floride; car il descouvrit la coste dès le quatorziesme jour d'aoust, et employa le temps à aller de rivière en rivière, lequel luy eust esté suffisant pour descharger ses navires, et à moy pour m'embarquer et retourner en France. Je sçay bien que tout ce qu'il en faisoit estoit à bonne intention; toutesfois, il m'a semblé qu'il devoit avoir plus d'esgard à son devoir qu'aux conceptions de son esprit, lesquelles il engruvoit quelquefois si profondement qu'il estoit malaisé de les tirer.⁸⁴¹

Diese Vorwürfe zielen auf Laudonnières Heimatland Frankreich, welches die Entsatzexpedition Ribaults zu spät auf den Weg gebracht habe, sowie auf Ribault selbst, der ihm nach seiner Ankunft in Florida nicht schnell genug zu Hilfe geeilt sei. Laudonnière verdeutlicht weiterhin, daß die in Fort Caroline ausgebrochene Hungersnot und die dadurch gefährdete Allianz mit den Indianern hätten verhindert werden können, wenn vom Mutterland eine bessere Versorgung der Kolonisten bereitgestellt worden wäre:

[...] si en temps et en lieu, et selon la promesse que l'on nous avoit faite, nous eussions esté secourus, la guerre qui fut entre nous et Outina ne fust advenue, et n'eussions eu occasion de mal contenter les Indiens, lesquels j'avois avec toutes les peines du monde entretenu en bonne amitié [...].⁸⁴²

Schließlich versucht Laudonnière auch, Licht in die Umstände der Revolte zu bringen, welche im Fort ausgebrochen war und in ihrer Konsequenz zu Angriffen der Abtrünnigen auf spanische Schiffe geführt hatte. Er legt explizit dar, daß sein Einverständnis für diese Raubzüge von den Rebellen unter Gewaltanwendung erzwungen worden war:

[...] à tous lesquels et autres tenans mon party, ils ostèrent les armes, et m'envoyèrent un congé pour signer, me mandans, après leur avoir refusé, que si j'en faisois aucune difficulté, ils me viendroient tous couper la gorge dans le navire. Ainsi je fus contraint leur signer le congé [...].⁸⁴³

⁸⁴¹ *Histoire notable*, S. 205f.

⁸⁴² Ebd., S. 169f.

⁸⁴³ Ebd., S. 120.

Laudonnière zieht insgesamt nicht nur sein Heimatland zur Verantwortung für die desolaten Zustände in Fort Caroline heran, sondern er verurteilt – in diesem Zusammenhang – auch die Indianer, welche durch ihre stetig sinkende Kooperationsbereitschaft⁸⁴⁴ die Notlage der Franzosen mit heraufbeschworen hätten: „In Laudonnière's *Histoire*, the Indians play the role of villain, at least partially responsible, through their behavior, for Laudonnière's failure.“⁸⁴⁵

3.2.5 Das Bild der Eingeborenen und der fremden Welt in der *Histoire notable* – die Darstellung Laudonnières

In diesem Kapitel wird die Darstellung, welche René de Laudonnière in seiner *Histoire notable* von den Timucua bietet, analysiert. Die umfangreichsten Angaben zu den floridischen Eingeborenen finden sich in der „Préface“; darüber hinaus sind die relevanten Informationen aus dem fortlaufenden Erzähltext zu ermitteln, da eine übersichtliche Gliederung des Reiseberichts in ethnographische Kapitel fehlt (vgl. u.a. Kap. 3.2.4.1).

Wie im Kapitel zu Jean de Léry ist zunächst das Vokabular, welches der Autor der *Histoire* zur Benennung der Timucua-Indianer verwendet, zu untersuchen. Danach erfolgt eine Erörterung ausgewählter, von Laudonnière behandelter Aspekte der Eingeborenenkultur, gefolgt von einem Überblick über die Darstellungstechniken, welcher sich der französische Kapitän bedient. Abschließend wird die Genese der Werturteile Laudonnières analysiert.

Obwohl der Blick auf die Eingeborenenkultur im Zentrum der Untersuchung stehen soll, geht das vorliegende Kapitel auch auf Laudonnières Darstellung des Fremden *insgesamt* (v.a. Flora und Fauna Floridas) ein.

3.2.5.1 Benennungen der Timucua

René de Laudonnière verwendet für die Eingeborenen Floridas insgesamt ein sachliches Vokabular: Er nennt sie schlicht „Indiens“, benutzt diesen Terminus und dessen verwandte Formen („Indien“/ „Indienne“/ „Indiennes“) in seiner *Histoire* mit Abstand am häufigsten, nämlich 129-mal. Hinzu kommt je eine Nennung von „nos Indiens“ (HN, S. 142) und „ce bon Indien“ (HN, S. 48) sowie zweimal die Wendung „le/ ce pauvre Indien“ (HN, S. 64). Die positive Verstärkung bei „ce bon Indien“ gilt einem Indianerhüptling, der die Franzosen mit Nahrungsmitteln versorgt hatte. Mitleidsbekundungen wie z.B. „pauvre Indien“ ergeben sich angesichts der Angst, welche die Eingeborenen (hier: diejenigen Teneriffas) vor den Franzosen haben. Ein weiteres Mal verwendet Laudonnière das Adjektiv „pauvre“ („le pauvre homme“, HN, S. 64), um sein Mitgefühl für einen Timucua-Indianer auszudrücken, der von den Spaniern beschnitten worden war.

⁸⁴⁴ Insbesondere deshalb, weil sie immer weniger dazu bereit waren, die Franzosen mit Nahrungsmitteln zu versorgen.

⁸⁴⁵ Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 405.

Darüber hinaus existieren eine Reihe von Adjektivverbindungen, die mit „indien“ gebildet werden: „femmes indiennes“ (HN, S. 44), „un grand seigneur indien“ (HN, S. 25), „termes indiens“ (HN, S. 29), „les roys indiens“ (HN, S. 55), „ce bon roy indien“ (HN, S. 43), „loy indienne“ (HN, S. 45), „leurs bons pères indiens“ (HN, S. 45) sowie schließlich „archers indiens“ (HN, S. 153).

Die durchgängig häufige Verwendung des neutralen Lexems „Indien“ für die Eingeborenen läßt darauf schließen, daß Laudonnière in ihnen keine degenerierten Wilden oder Ungeheuer sah, sondern sie als *Menschen* akzeptierte. Diese Vermutung wird von Fishman geteilt:

[...] Laudonnière sensed a common bond of humanity between himself and the Timucua. These Florida natives were not wild, disorderly savages, nor were they primitive egalitarians. The Timucua appear as people not unlike the French [...]. Even the author's vocabulary reflects this – he refers to the Timucua simply as ‚Indiens‘.⁸⁴⁶

Neutral ist auch der Terminus „habitans“ einzuschätzen, welchen Laudonnière zweimal für die Timucua verwendet (HN, S. 13, S. 20). An einer Stelle taucht die Bezeichnung „peuple“ auf, und zwar in der Verbindung „ce peuple estrange“ (HN, S. 71). Das Adjektiv „estrange“ verleiht dieser Wendung aber keine negative Konnotation, da Laudonnière hier das handwerkliche Geschick der Indianer bewundert.

Auf den Seiten 98 bis 101 der *Histoire notable* zeichnet sich jedoch eine Veränderung des Vokabulars ab, welches der Autor für die Timucua verwendet: Es ist nun stärker negativ gefärbt. Verantwortlich für diesen merklichen Stimmungswandel bei Laudonnière sind die sich gegen Ende des Jahres 1564 verschlechternden Beziehungen der Kolonisten zu den Timucua. Hier fallen insbesondere die Auseinandersetzungen mit dem Indianerhäuptling Satouriona ins Gewicht, der sich den Wünschen des französischen Kapitäns mehr und mehr widersetzte, weil dieser ihn auf seinen Kriegszügen nicht hatte begleiten wollen. Das in den Augen Laudonnières widerspenstige und unkooperative Verhalten Satourionas führte zu einem Wandel der Einstellung des Franzosen gegenüber den Timucua, die sich im Text fortan in der Verwendung extrem negativer Benennungen derselben niederschlägt. Die Veränderung der Begrifflichkeiten zeigt sich ganz deutlich anlässlich einer auf Seite 101 der *Histoire notable* geschilderten Situation, in der Satouriona sich weigerte, Gefangene an Laudonnière auszuliefern:

[...] j'envoyé un soldat par devers Satouriona, le priant de m'envoyer deux de ses prisonniers: ce qu'il me refusa, disant qu'il n'y estoit en rien tenu, et que je luy avais manqué de promesse, contre la fidélité que je luy avois jurée dès mon arrivée. Ce qu'ayant entendu par mon soldat, qui estoit retourné

⁸⁴⁶ Fishman, „Old World Images“, S. 553.

en diligence, j'advisai les moyens d'avoir la raison de *ce barbare* [Hervorhebung T.H.], et luy faire cognoistre combien son audacieuse bravade lui nuiroit.⁸⁴⁷

Der französische Kapitän verwendet hier erstmals den Begriff „barbare“ für einen Indianer und verknüpft ihn mit einer offenen Drohung, sollte dieser den Wünschen der Franzosen nicht nachkommen.⁸⁴⁸

Ab Seite 100 wird auch das neutrale Lexem „Indien(s)“ immer häufiger in einen negativ-abwertenden Kontext gestellt und unterstreicht damit den Wandel der Einstellung Laudonnières gegenüber den Eingeborenen. So bezeichnet er die Timucua etwa als „ces Indiens traistres et meschans de nature“⁸⁴⁹, weil sie seiner Ansicht nach den Franzosen ihre Nahrungsmittel zu teuer verkauften. Nur wenige Seiten später dann verleiht der französische Kommandant seiner Überzeugung Ausdruck, die Indianer seien grundsätzlich dazu bereit, ihm und seinen Leuten gefährlich zu werden: „Ainsi que mon lieutenant estoit prest de partir, je l'adverty sur tout qu'il se gardast de tomber en la main des Indiens, car je les cognoissois assez fins et accorts pour entreprendre et exécuter quelque chose à nostre desavantage.“⁸⁵⁰

Auch ein abschließender Blick auf die Verwendung der Bezeichnung „sauvages“ für die Indianer unterstützt die bisherigen Feststellungen. Dieses Lexem wird in der *Histoire notable* insgesamt 18-mal verwendet, vor dem genannten terminologischen Bruch auf Seite 98 allerdings nur in drei Fällen, die noch dazu nicht negativ besetzt sind. Insbesondere ab Seite 149 dann aber wird der Begriff „sauvages“ abwertend konnotiert bzw. in einen negativen Kontext gestellt. Ein Beispiel hierfür ist folgende Aussage Laudonnières, die abermals dessen Ärger über die hohen indianischen Lebensmittelpreise zum Inhalt hat:

Que si quelquefois ils [les soldats, T.H.] remonstroient aux sauvages le pris excessif qu'ils prenoient, ces meschans leur respondoient brusquement: ‚Si tu fais si grand cas de ta marchandise, mange la, et nous mangerons nostre poisson‘ [...].⁸⁵¹

Insgesamt muß man festhalten, daß Laudonnière zwar grundsätzlich sachliche Benennungen für die Timucua findet, diese jedoch mit zunehmender Verschlechterung des Verhältnisses der Franzosen zu den Indianern stärker abwertend konnotiert bzw. um negative Termini ergänzt.

⁸⁴⁷ *Histoire notable*, S. 101f.

⁸⁴⁸ Dazu auch Fishman, „Old World Images“, S. 556f.: „The relationship between French and Timucua, however, does not remain favorable, but begins to deteriorate when Laudonnière backs down from his promise to aid Satouriona in warfare against his enemies. As the chief expresses his displeasure, the tone and vocabulary of Laudonnière's narrative begins to change. The Timucua, who appeared so human for so long, at this point become savages: Laudonnière refers to Satouriona as ‚ce sauvage‘, and ‚ce barbare‘.“

⁸⁴⁹ *Histoire notable*, S. 148.

⁸⁵⁰ Ebd., S. 162. Auch Glassner Gordon betont die nun negative Färbung des Begriffes „Indiens“: „More and more, for Laudonnière, the Indians are ‚meschans‘ or ‚traistres‘, whom he both fears and dislikes.“ „Léry, Laudonnière“, S. 403.

⁸⁵¹ *Histoire notable*, S. 149.

3.2.5.2 *Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen*

Obwohl René de Laudonnières *Histoire notable de la Floride* in erster Linie Ereignisgeschichte erzählt, liefert der Autor zahlreiche Informationen zur Beschaffenheit der Eingeborenenkultur. Diese Schilderungen bieten in ihrer Gesamtheit zwar kein detailliertes Bild der Timucua, stellen aber wichtiges ethnographisches Material für die Kenntnis eines Volkes zur Verfügung, das heute ausgestorben ist.⁸⁵²

Den größten Raum der völkerkundlichen Betrachtungen nehmen Kriegswesen und Kampfweise der Indianergesellschaft sowie deren sozio-politische Strukturierung ein. Daneben macht Laudonnière Angaben zu körperlichem Erscheinungsbild, Religion, Ernährung, Handwerk, Familienleben, Kindererziehung sowie Krankheiten und Begräbnisritualen der Eingeborenen. Hinweise auf eventuell vorkommende Formen der rituellen Anthropophagie fehlen. Neben der Kriegsführung und der gesellschaftlichen Strukturierung der Timucua-Gesellschaft werden Aussehen und Religion der Indianer sowie deren handwerkliches Geschick im folgenden in eigenen Kapiteln behandelt, da die schriftliche Darstellung dieser kulturellen Phänomene durch Laudonnière besonders ergiebig für die Beantwortung der zentralen Frage nach einem der *Histoire notable* eingeschriebenen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden ist.

3.2.5.2.1 Das äußere Erscheinungsbild der Indianer

Laudonnière thematisiert wiederholt die körperliche Erscheinung der Timucua-Indianer. Erste Angaben dazu finden sich in der „Préface“: „Les hommes sont de couleur olivastre, de grande corporance, beaux, sans aucune difformité et bien proportionnez.“⁸⁵³ Der französische Kapitän beschreibt die männlichen Mitglieder der Timucua-Gesellschaft als Menschen von bronzefarbener Haut, beeindruckender Körpergröße und Schönheit. Er empfindet sie mithin als *beaux*, eine zentrale Aussage, die Laudonnière im Verlauf der *Histoire notable* leitmotivisch wiederholt.⁸⁵⁴ So hebt er anlässlich verschiedener Zusammentreffen der Franzosen mit den Eingeborenen immer wieder deren körperliche Schönheit und Vitalität hervor. Dies geschieht etwa ganz zu Beginn der ersten Reise nach Florida, als sich Ribault und Laudonnière einem Indianerhäuptling und dessen Kindern gegenübersehen: „Il estoit accompagné de deux de ses enfans beaux et puissans au possible [...]“⁸⁵⁵ Auch die Sprößlinge des bereits erwähnten Satouriona lobt Laudonnière als „aussi beaux et puissants personnages qui se puissent trouver en toute la terre“⁸⁵⁶. Den älteren der beiden, Atore, bezeichnet der Franzose gar als „homme

⁸⁵² Vgl. Duviols, „La colonie de Floride“, S. XI.

⁸⁵³ *Histoire notable*, S. 6.

⁸⁵⁴ Dazu auch Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 404: „[...] he [...] repeatedly expresses admiration for their physical beauty.“

⁸⁵⁵ *Histoire notable*, S. 18.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 69.

que j'ose dire parfaict en beauté⁸⁵⁷. Ihre schwarzen Haare, welche den Timucua-Männern bis zu den Hüften reichen, tragen sie normalerweise als Zopf zusammengebunden.⁸⁵⁸ Die Körper der Indianer sind mit Tätowierungen bedeckt: „La plupart d'eux sont peints par le corps, par les bras et cuisses de fort beaux compartiments, la peinture desquels ne se peut jamais oster, à cause qu'ils sont picquez dedans la chair.“⁸⁵⁹ Laudonnière bewundert die Kunstfertigkeit der indianischen Körperbemalung, empfindet auch diese Tätowierungen als subjektiv schön. Stehen große Feierlichkeiten wie etwa das Toya-Fest an (vgl. Kap. 3.2.5.2.4), so schmücken sich die Indianer zusätzlich mit farbenfrohen, bunten Federn: „[...] tous ceux qui estoient délégués pour célébrer la feste, estans peints et emplumez de plusieurs et diverses couleurs [...].“⁸⁶⁰ Abgesehen von der Bedeckung ihrer Scham sind die Indianer nackt: „Ils couvrent leur nature d'une peau de cerf bien couroyée.“⁸⁶¹ In Abhängigkeit von den Wetterverhältnissen oder dem rituellen Anlaß hüllen sie ihre Körper in bunt gefärbte Tierfelle. So beschreibt Laudonnière die Kleidung Satourionas folgendermaßen:

Nous le trouvasmes à l'ombre d'une frescade, accompagné de bien quatre vingts Indiens, et paré pour lors à l'indienne, c'est à sçavoir d'une grande peau de cerf accoustrée en chamois, et peinte en compartiments d'estranges et diverses couleurs [...].⁸⁶²

Schließlich bemerkt der französische Kapitän, in welchem hohem Maße insbesondere bei den jungen Männern Wert auf körperliche Ertüchtigung gelegt wird. Diese richtet sich nach den Erfordernissen der alltäglichen kriegerischen Auseinandersetzungen mit feindlichen Stämmen, beinhaltet demzufolge z.B. Laufen und Bogenschießen: „Ils font exercer les jeunes hommes à bien courir, et font entr'eux un certain prix que celuy qui a la plus longue alaine gaigne. Ils s'exercent aussi fort à tirer de l'arc.“⁸⁶³ Zum Aussehen der Timucua-Frauen schreibt Laudonnière:

Les femmes sont semblablement dispostes, et grandes, et de la mesme couleur des hommes, peintes comme les hommes [...]. La disposition des femmes est si grande qu'elles peuvent passer à nage de grandes rivières, tenans leurs enfans sur un bras, mesmes elles montent fort dispostement sur les plus hauts arbres du país.⁸⁶⁴

⁸⁵⁷ *Histoire notable*, S. 70.

⁸⁵⁸ „Ils portent les cheveux fort noirs et longs jusques sur la hanche; toutesfois ils les troussent d'une façon qui leur est bien séante.“ Ebd., S. 6.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 44.

⁸⁶¹ Ebd., S. 6.

⁸⁶² Ebd., S. 71.

⁸⁶³ Ebd. Dazu auch Sáinz Sastre, *Florida in the XVIth century*, S. 121: „[...] the Indians also gave much importance to their physique. From an early age they were made to engage in physical exercise and war games.“

⁸⁶⁴ *Histoire notable*, S. 12f.

Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß die Frauen von ebenso stattlicher Körpergröße sind wie ihre Männer und auch dieselbe bronzefarbene Haut haben. Laudonnière stellt bewundernd fest, daß die Indianerinnen den Männern bezüglich ihrer Kondition, Stärke und Gewandtheit in nichts nachstehen, sich etwa als hervorragende Schwimmerinnen und Kletterinnen beweisen. Auch die Frauen sind von großer Schönheit, wie der Franzose an späterer Stelle betont, als er die weiblichen Mitglieder einer Häuptlingsfamilie beschreibt:

Sa femme estoit assise près de luy, laquelle outre l'indienne beauté dont elle était grandement enrichie, tenoit une si vertueuse contenance et gravité modeste, qu'il n'y eut celuy de nous qui ne la louast beaucoup. Elle avoit à sa suite cinq de ses filles si bien formées et si bien apprises, que je me persuadé aisément que leur mère leur avoit enseigné la manière de bien et estroitement garder l'honnesteté.⁸⁶⁵

Aus diesen Worten geht nicht nur Bewunderung Laudonnières für die körperliche Attraktivität der Indianerinnen hervor, sondern vielmehr auch Respekt und Anerkennung für ihr in seinen Augen würdevolles, zurückhaltendes Auftreten. Schlüsselworte sind hier „vertueuse contenance“, „gravité modeste“ sowie „l'honnesteté“.

Laudonnière bewertet die äußere Erscheinung der Timucua eindeutig positiv. Er und seine französischen Begleiter sind insbesondere von dem Gespür der Indianer für die geschmackvolle Auswahl von Schmuck und Kleidung sowie für ihre faszinierende Körperbemalung beeindruckt.⁸⁶⁶ Auffällig ist, daß der französische Kapitän keinen Anstoß an der indianischen Nacktheit nimmt, sondern diese lediglich neutral erwähnt. Insgesamt entwirft Laudonnière in seiner *Histoire notable* das Bild von floridischen „beaux sauvages“⁸⁶⁷.

3.2.5.2.2 Waffen und Kriegsführung

René de Laudonnière beschreibt die Timucua Floridas als kriegerisches Volk: „Les roys du país se font fort la guerre les uns aux autres [...]“.⁸⁶⁸ Seine *Histoire notable* ist durchzogen von Berichten über Kriegszüge, die regelmäßig zwischen den verschiedenen Indianerstämmen stattfinden.⁸⁶⁹ Wie aus dem Zitat hervorgeht, sind es insbesondere die Anführer lokaler Stammesverbände, die miteinander verfeindet

⁸⁶⁵ *Histoire notable*, S. 78.

⁸⁶⁶ „Les Français ont été [...] sensibles à la valeur esthétique des parures, des vêtements de cérémonie et à la beauté des tatouages et des peintures corporelles rituelles.“ Duviols, „La colonie de Floride“, S. XI.

⁸⁶⁷ Ebd.

⁸⁶⁸ *Histoire notable*, S. 7.

⁸⁶⁹ Auch Sáinz Sastre verweist darauf, daß sich die Timucua Floridas in ständigem Kriegszustand befanden: „But most of those who have written about Florida, or who described what they saw there at the time, attest to the fact that there were wars between the caciques [den „Häuptlingen“, T.H.], and that they were continuous.“ Sáinz Sastre, *Florida in the XVIth century*, S. 132. Dazu außerdem Duviols, „La colonie de Floride“, S. XIII: „En outre, les Floridiens étaient des combattants redoutables, en guerre permanente avec les tribus voisines.“

sind.⁸⁷⁰ Die Aggressionen reichen meistens schon Generationen zurück, so daß Duviols die verschiedenen Parteien zu Recht als „ennemis héréditaires“⁸⁷¹ bezeichnet. Es ist demnach festzuhalten, daß sich die ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen aus Rachegefühlen sowie Prestigedenken speisen und allein schon deshalb kein Ende dieser Gewaltspirale abzusehen ist. Schwerwiegendere Motive, die eine Kriegsführung eher gerechtfertigt erscheinen lassen, wie etwa Kampf um Land oder Nahrungsmittel, sind der Darstellung Laudonnières zufolge inexistent. Nur an einer Stelle nennt der französische Kapitän einen expliziten Grund dafür, weshalb etwa der Häuptling Potavou Krieg gegen seinen Feind Olata Ouae Outina führen will, nämlich die Konkurrenz um Materialien für die Pfeilherstellung:

L'occasion, laquelle [...] mouvoit Potavou de faire la guerre à Olata Ouae Outina, estoit la crainte qui le forçoit, luy et ses compagnons, de prendre la pierre dure en ses terres, de laquelle ils armoient leurs flesches, et n'en pouvoient recouvrer en lieu plus proche.⁸⁷²

Insgesamt definiert sich das Ansehen eines Mitglieds der Indianergesellschaft über die Leistung, welche es im Krieg erbracht hat. So dürfen beispielsweise nur die mutigsten Kämpfer von einem speziellen Getränk zu sich nehmen, das Hunger und Durst für vierundzwanzig Stunden unterdrückt: „Ils font si grand cas de ce breuvage, que nul ne peut boire en ceste assemblée s'il n'a fait preuve de sa personne à la guerre.“⁸⁷³

Die Kriegszüge der Indianer erstrecken sich über relativ kurze Zeiträume, dauern lediglich zwei bis drei Tage. Dabei werden meistens mehrere hundert Mann in den Kampf geführt.⁸⁷⁴ Es handelt sich ausschließlich um Überraschungsangriffe⁸⁷⁵, die aber eine ritualisierte Form aufweisen: „A la lecture des témoignages des Français, il apparaît que pour les Indiens de la Floride la guerre supposait un rituel complexe, souhaité et inévitable, contre des ennemis héréditaires [...].“⁸⁷⁶ Ein Kriegszug der Timucua läßt sich in drei Phasen einteilen, besteht aus der rituellen Einstimmung auf den Krieg, dem Angriff selbst und den abschließenden Siegesfeiern. Auf den Seiten 98 bis 101 seiner *Histoire notable* schildert Laudonnière exemplarisch einen solchen Kampfhergang. Ganz am Anfang jeglicher kriegerischer Handlungen stehen jedoch eingehende Beratungen im Ältestenrat und mit den Schamanen (vgl. dazu Kap. 3.2.5.2.4), die über Krieg und Frieden zu befinden haben:

⁸⁷⁰ Auf den Seiten 90f. seiner *Histoire notable* breitet Laudonnière ein solches Geflecht regionaler Allianzen und Feindschaften exemplarisch vor dem Leser aus.

⁸⁷¹ Duviols, Jean-Paul, *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris 1985, S. 121.

⁸⁷² *Histoire notable*, S. 91.

⁸⁷³ Ebd., S. 10.

⁸⁷⁴ Vgl. dazu etwa die Schilderung der Kriegszüge auf den Seiten 100f. sowie 108f. der *Histoire notable*.

⁸⁷⁵ Dazu Laudonnière ebd., S. 7: „Les roys du país se font fort la guerre les uns aux autres, laquelle ne se meine que par surprise [...].“ Dazu auch ebd., S. 108: „[...] la coutume des Indiens est de toujours guerroyer par surprise [...].“

⁸⁷⁶ Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée*, S. 121.

Ils ne font d'entreprise qu'ils n'assemblent par plusieurs fois leur conseil, et conseillent fort bien une affaire devant que le resouldre. [...] S'il y a quelque chose à traicter, le roy appelle les jaruars, c'est à dire leurs prestres et les plus anciens, et leur demande leur avis [...].⁸⁷⁷

Ist die Entscheidung für einen Krieg gefallen, werden die verbündeten Lokalhäuptlinge herbeigerufen, um zunächst ein vorbereitendes Ritual durchzuführen. Im Rahmen dieses Rituals wird die Sonne angerufen, welche eine erfolgreiche Operation im Feindesland garantieren soll. Während der Zeremonie verfällt der ausführende Häuptling in einen tranceartigen Zustand:

[...] jettant la veuë au ciel, [Satouriona, T.H.] se mit à discourir de plusieurs choses en gestes, ne monstrant rien en luy qu'une ardente cholère, qui tantost luy faisoit bransler la teste ça et là, tantost, par un courroux je ne sçay quel, tourner sa veue vers la part de ses ennemis, et les menacer à mort. Il jettoit souvent son regard au soleil, luy requerant victoire glorieuse de ses ennemis. [...] Satouriona suplioit au soleil de luy octroyer victoire si heureuse, qu'il peust espendre le sang de ses ennemis [...].⁸⁷⁸

Nach dieser rituellen Einstimmung auf den Krieg beginnt der eigentliche Angriff der Indianer auf das Dorf ihrer Feinde. Man nähert sich bei Nacht und führt dann bei Tagesanbruch eine grausame Überraschungsattacke aus:

[...] ils ne faillissent le point du jour d'entrer dedans le village, et tailler tout en pièces, excepté les femmes et les petits enfants. Ces choses ainsi arrestées furent exécutées le plus furieusement que faire se peut. Ce qu'ayans fait ils prindrent les testes de leurs ennemys morts, et en coupèrent tout le tour des cheveux avec une partie du taiz: ils rançonnèrent aussi vingt-quatre prisonniers qu'ils emmenèrent, et se retirèrent incontinent à leurs almadies, qui les attendirent: là où estant venuz, ils se prindrent à chanter les louanges du soleil, auquel ils rapportoient leur victoire.⁸⁷⁹

Ziel der Angreifer ist es, Skalps als Trophäen zu erringen⁸⁸⁰ und Gefangene zu machen.⁸⁸¹ Der erfolgreiche Kriegszug findet seinen Abschluß in einer ausgelassenen Siegesfeier, die mehrere Tage dauert und in deren Verlauf nochmals der Sonne für ihren positiven Einfluß auf den Ausgang des Krieges gedankt wird:

⁸⁷⁷ *Histoire notable*, S. 9f.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 99.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 100.

⁸⁸⁰ Laudonnière bezeichnet auf der Seite 99 seiner *Histoire notable* die Skalps als wichtigste Siegestrophäen der Indianer („le seul et souverain triomphe de leurs victoires“). Und: „[...] [ils, T.H.] tuent tous les hommes qu'ils peuvent prendre, puis leur arrachent la teste pour avoir leur chevelure, laquelle ils emportent à leur retour, pour, estans arrivés en leurs maisons, en faire le triomphe [...]“. Ebd., S. 7.

⁸⁸¹ Dazu auch Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée*, S. 121: „Le combat lui-même était sans merci: son but était la conquête de trophées (rituel du scalp) et la capture de prisonniers.“

Estans de retour de la guerre, ils font assembler tous leurs sujets, et d'allégresse ils sont trois jours et trois nuicts à faire bonne chere, dancer et chanter. Ils font mesme dancer les plus anciennes femmes du païs, tenans les chevelures de leurs ennemis en la main, et en dançant chantent louanges au soleil, lui attribuans l'honneur de la victoire.⁸⁸²

Es ist zu ergänzen, daß die Indianer im Zuge der sich verschlechternden Beziehungen zu den Franzosen nach und nach auch dazu übergehen, diese zu bekriegen. Die Kämpfe gegen die Europäer werden mit derselben Leidenschaft ausgefochten wie die lokalen Stammesfehden.⁸⁸³ Im Kriegsfall führt der mit Pfeil und Bogen ausgerüstete Häuptling seine ebenso ausgestatteten Untergebenen in den Kampf.⁸⁸⁴ Der Angriff wird – unter großem Geschrei –⁸⁸⁵ schubweise ausgeführt, und die Indianer erweisen sich dabei als schnelle, wendige Kämpfer.⁸⁸⁶ Als Körperschutz im Kampf verwenden die Timucua zum Teil Schutzpanzer aus Gold- oder Silberplatten.⁸⁸⁷ Schließlich ist erwähnenswert, daß die Indianer ihre im Kampf benutzten, blutigen Waffen als Zeichen des Sieges über ihre Feinde mit in ihr Heimatdorf führen.⁸⁸⁸

Laudonnière verweist mehrfach auf die Grausamkeit und Gnadenlosigkeit, mit welcher die Timucua ihre Kriege führen. So charakterisiert er die Zerstörung eines feindlichen Dorfes unter dem Kommando des Häuptlings Satouriona folgendermaßen: „Ces choses ainsi arrestées furent exécutées *le plus furieusement* [Hervorhebung T.H.] que faire se peut.“⁸⁸⁹ Auch einen späteren Angriff der Indianer auf die Franzosen schildert Laudonnière unter Verwendung ähnlichen Vokabulars: „[...] le seigneur d'Arlac rencontra au bout de l'allée de deux à trois cens Indiens, lesquels les saluèrent d'une infinité de fleschades, et *de telle furie* [Hervorhebung T.H.] qu'il estoit facile de veoir l'affection qu'ils avoient de nous charger.“⁸⁹⁰ Laudonnière unterstreicht insgesamt, daß die Timucua im Kampf unerbittlich gegen den jeweiligen Gegner vorgehen, enthält sich jedoch expliziter Verurteilungen dieses Verhaltens.

3.2.5.2.3 Handwerk und Kunst

René de Laudonnière äußert sich an verschiedenen Stellen seiner *Histoire notable* zu den handwerklich-künstlerischen Produkten der Timucua. In Kapitel 3.2.5.3.1 wurde bereits auf die schmückenden Tätowierungen verwiesen, deren Schönheit der französische Kapitän bewundert. Auch die Herstellung von Pfeil und Bogen

⁸⁸² *Histoire notable*, S. 8. Weitere Schilderungen von Siegesfeiern finden sich ebd., S. 101 und S. 144.

⁸⁸³ Vgl. dazu die Seiten 165f. der *Histoire notable*.

⁸⁸⁴ Vgl. ebd., S. 9.

⁸⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁸⁶ Vgl. dazu ebd., S. 166. Siehe dazu außerdem ebd., S. 7: „Ils [...] combattent fort bien [...].“

⁸⁸⁷ Vgl. ebd., S. 91.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd., S. 96.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 100.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 165.

findet Laudonnières Aufmerksamkeit und Anerkennung; die Indianer stehen bezüglich ihres handwerklichen Geschicks den Franzosen in nichts nach:

Ils font la corde de leurs arcs d'un boyau de cerf ou de cuir de cerf, *qu'ils scavent aussi bien accoustrer qu'on scauroit faire en France*, et d'aussi différentes couleurs. Ils ferrent leurs flesches de dents de poissons et de pierres *qu'ils accoustrent bien fort proprement* [Hervorhebungen T.H.].⁸⁹¹

Die Timucua nutzen ihre handwerklichen Fertigkeiten nicht nur zur Herstellung von alltäglichen Gebrauchsgegenständen; im weiteren Verlauf der *Histoire* schildert Laudonnière vielmehr die Neigung der Indianer, sich ihr Lebensumfeld mit ästhetisch anspruchsvollen Accessoires zu verschönern. So beschreibt er bewundernd die kunstvoll gestaltete Inneneinrichtung des Hauses, in welchem der Häuptling Ouadé mit seiner Familie wohnt:

Sa maison estoit tapissée de plumasserie de diverses couleurs, de la hauteur d'une pique: au surplus le lieu où le roy prenoit son propos estoit couvert de blanches couvertures tissues en compartiments d'ingénieux artifice, et frangez tout à l'entour d'une frange teinte en couleur d'escarlatte.⁸⁹²

Laudonnière lobt die Kreativität der Timucua, welche sich etwa im „ingénieux artifice“ ihrer Webarbeiten äußere. An anderer Stelle beschreibt er die Kleidung Satourionas:

Nous le trouvasmes à l'ombre d'une frescade, accompagné de bien quatre vingts Indiens, et paré pour lors à l'indienne, c'est à sçavoir d'une grande peau de cerf accoustrée en chamois, et peinte en compartiments d'estranges et diverses couleurs, mais d'un portrait si naïf et sentant son antiquité, avec toutes les reigles compassées au juste, qu'il n'y a si exquis peintre qui y sceust trouver à reprendre [...].⁸⁹³

Indem Laudonnière darauf verweist, daß die Hirschhaut, welche dem Häuptling als Umhang diene, gefärbt bzw. verschiedenfarbig bemalt sei, betont er auch hier, daß die Indianer ihre Gebrauchsgegenstände sowie künstlerischen Produkte bevorzugt farbenfroh gestalteten. Darüber hinaus ist Laudonnière fasziniert von der Natürlichkeit dieser Kleiderbemalung, welche dennoch allen Regeln der Kunst, so wie er sie versteht, gehorche. Schließlich berichtet der französische Kapitän von einer Häuptlingsfrau, die ihm zwei kunstvoll gefertigte Matten als Geschenk zukommen ließ: „La royne m'envoya deux pièces de nattes aussi artificiellement faites, qu'il n'est possible de faire mieux.“⁸⁹⁴ Laudonnière ist überzeugt davon, daß es gar nicht möglich sei, die Timucua bezüglich der Herstellung von Matten in ihrem Können zu übertreffen; der superlativische Ausdruck „qu'il n'est possible

⁸⁹¹ *Histoire notable*, S. 7.

⁸⁹² Ebd., S. 48.

⁸⁹³ Ebd., S. 71.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 168.

de faire mieux“ verweist darauf, daß die Arbeiten der Indianer nach Meinung des Franzosen hier das höchste Maß künstlerischer Vollkommenheit erreicht hätten, welches man überhaupt anlegen könne.

Insgesamt zeigt sich Laudonnière zutiefst beeindruckt von dem handwerklich-künstlerischen Geschick der Timucua. Er zollt ihren Fähigkeiten auf diesem Gebiet Anerkennung und Bewunderung, gelangt zu einer eindeutig positiven Bewertung. Der französische Kapitän ist insbesondere davon fasziniert, daß den Indianern deren künstlerische Versiertheit als natürliche Gabe, die keiner speziellen Schulung bedürfe, um den höchsten Regeln der Kunst gerecht zu werden, scheinbar von Natur aus innewohne:

[...] tant est le naturel de ce peuple estrange parfait et bien conduit, que sans aide ny faveur aucune des arts, il peut, par le moyen de sa première mère, contenter l'œil des artisans, voire de ceux qui par leur industrie peuvent trouver à redire ès choses les plus parfaites.⁸⁹⁵

Der Franzose stellt gleichzeitig fest, daß es die Indianer im Bereich von Handwerk und Kunst durchaus mit seinen Landsleuten aufnehmen könnten, sie auch zu übertreffen in der Lage seien.

3.2.5.2.4 Religion

Nachdem Laudonnière in der „Introduction“ seiner *Histoire* kurz die indianische Kriegsführung geschildert hat, geht er dazu über, die Feierlichkeiten des siegreichen Clans zu beschreiben. In diesem Zusammenhang bietet der französische Kapitän die ersten aufschlußreichen Hinweise zu den religiösen Praktiken der Timucua:

Ils font mesme dancier les plus anciennes femmes du pais, tenans les chevelures de leurs ennemis en la main, et en dancier chantent louanges au soleil, lui attribuans l'honneur de la victoire. Ils n'ont cognoissance de Dieu ny d'aucune religion, sinon que ce qui leur apparoist, comme le soleil et la lune. Ils ont leurs prestres auxquels ils croient fort, pour autant qu'ils sont grands magiciens, grands devins et invocateurs de diables. Ces prestres leurs servent de medecins et chirurgiens; ils portent toujours avec eux un plein sac d'herbes et de drogues, pour medeciner les malades [...].⁸⁹⁶

Diese Darstellung Laudonnières verweist auf zwei wichtige Bestandteile der indianischen Religion: die Anbetung der Sonne und des Mondes sowie die Existenz von Priestern bzw. Schamanen, welche als Medium zur Welt der Geister und als

⁸⁹⁵ *Histoire notable*, S. 71. Dazu auch Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 402: „He is overwhelmed by their artistic skill and astonished that the Indians, without professional training, can produce such beauty [...].“

⁸⁹⁶ *Histoire notable*, S. 8.

Medizinmänner in Erscheinung treten.⁸⁹⁷ Insbesondere der Sonnenkult findet in der *Histoire notable* immer wieder Erwähnung; bereits in Kapitel 3.2.5.2.2 wurde ausgeführt, daß die Sonne – vor allem in Kriegszeiten – als Gottheit verehrt und ihr die Entscheidungsgewalt über Sieg und Niederlage zugesprochen wird.⁸⁹⁸ Die indianischen Priester treten in Laudonnières Bericht unter verschiedenen Namen auf; es ist nicht eindeutig ersichtlich, ob mit dieser lexikalisch-semanticen Differenzierung auch eine differenzierende Zuweisung von Funktionen einhergeht. So lautet der als erstes in der *Histoire* verwendete Eigenname für die Schamanen „jaruars“: „S'il y a quelque chose à traicter, le roy appelle les jaruars, c'est à dire leurs prestres et les plus anciens, et leur demande leur advis [...]“.⁸⁹⁹ Hier haben die Priester eine beratende Funktion, wenn innerhalb des Stammes wichtige Entscheidungen zu fällen sind. Im Rahmen der Beschreibung des Toya-Festes hebt Laudonnière erneut die besondere Bedeutung der Schamanen hervor, die diesmal unter dem Namen „joanas“ auftreten:

Les trois qui commencèrent la feste sont nommez joanas, et sont comme les prestres ou sacrificateurs de la loy indienne, ausquels ils adjoustent foy et créance en partie, pourautant que de race ils sont ordonnez aux sacrifices, et en partie aussi pourautant qu'ils sont si subtils magiciens, que toute chose esgarée est incontinent recouverte par leur moyen. Or, sont-ils seulement révèrez pour ces choses, mais aussi si pourautant que, par je ne sçay quelle science et cognoissance qu'ils ont des herbes, ils guarissent les maladies.⁹⁰⁰

Den „joanas“ obliegt die Leitung der Zeremonie, ihnen wird als Schamanen das Recht zugesprochen, religiös-sakrale Feierlichkeiten durchzuführen. Darüber hinaus sichern ihnen ihre magischen Fähigkeiten und Kenntnisse in der Heilkunde ein hohes Ansehen innerhalb der Timucua-Gesellschaft. Schließlich tauchen die Priester unter dem Namen „jarva“ auf: Laudonnière berichtet, wie der Häuptling Outina seinen Priester befragte, ob es günstig sei, noch weiter in Feindesland vorzudringen:

Outina craignant que Potavou, adverty par les pescheurs qui s'estoient sauvez, ne fust en armes pour gaillardement les recevoir, demanda conseil à son jarva, c'est à dire en leur langage, son magicien, s'il estoit bon de passer outre. Lors ce magicien feit certains signes hideux et espouvantables à

⁸⁹⁷ In diesem Zusammenhang schreibt Duviols: „Tout au plus ont-ils [die französischen Reiseberichterstatter, T.H.] remarqué les cultes solaires [...] et l'importance des chamans, appelés *Joanas*, dans la vie quotidienne [...]“ Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée*, S. 121.

⁸⁹⁸ Dazu etwa *Histoire notable*, S. 99 (Anbetung der Sonne durch Satouriona, der diese um einen für seinen Clan siegreichen Ausgang des bevorstehenden Kampfes bittet: „[...] Satouriona suploït au soleil de luy octroyer victoire si heureuse, qu'il peust espandre le sang de ses ennemis [...]“) sowie S. 100 (Dank an die Sonne für den tatsächlich eingetretenen Sieg: „[...] ils se prindrent à chanter les louanges du soleil, auquel ils rapportoient leur victoire.“). Auch Sáinz Sastre verweist auf die besondere Bedeutung der Sonne in der Tradition der Timucua: „Their religion was dominated by their worship of the sun.“ Sáinz Sastre, „Florida in the XVIth century“, S. 125.

⁸⁹⁹ *Histoire notable*, S. 10.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 45.

voir, et usa de quelques paroles, lesquelles estant parachevées, il dit à son roy, qu'il n'estoit bon de passer outre, et que Potavou, accompagné de bien deux mil Indiens, l'attendoit en tel et tel lieu pour le combattre: qui plus est, que tous lesdits Indiens estoient fournis de cordes pour lier les prisonniers qu'ils s'asseuroient de prendre. Ce fait causa qu'Outina ne voulut passer outre.⁹⁰¹

Hier beweist der „jarva“ hellseherische Fähigkeiten, tritt erneut als Ratgeber des Stammesoberhaupts in Erscheinung. Die Schamanen genießen insgesamt einen großen Respekt innerhalb der Indianergesellschaft.

Nochmals zu den eingangs zitierten Ausführungen Laudonnières zu den religiösen Praktiken der Timucua. Er schreibt dort: „Ils n'ont cognoissance de Dieu ny d'aucune religion, sinon que ce qui leur apparoist, comme le soleil et la lune.“⁹⁰² Seiner Beobachtung zufolge verfügten die Timucua weder über eine Kenntnis Gottes, noch besäßen sie eine Religion. Sie verehrten lediglich Dinge, die für sie auch sichtbar seien, wie insbesondere die Sonne und den Mond (s.o.).

Darüber hinaus berichtet Laudonnière von einer mehrere Tage dauernden rituellen Zeremonie der Timucua-Indianer, dem „Toya“-Fest. Die Beschreibung dieses Festes ist die ausführlichste ethnographische Schilderung innerhalb der *Histoire notable*. Allerdings kann in diesem Zusammenhang nicht ganz klar festgestellt werden, woher Laudonnière seine Informationen zu dieser Zeremonie bezieht, da er selbst nicht Augenzeuge dieses Rituals gewesen zu sein scheint. Er situiert es in seinem Reisebericht nämlich zur Zeit des ersten Aufenthalts der Franzosen in Florida und berichtet, daß die französischen Soldaten um ihren Kapitän Albert, welcher als Kommandant in Charlesfort zurückgeblieben war, von dem ihnen freundschaftlich verbundenen Indianerherrscher Audusta dazu eingeladen worden seien, der Toya-Zeremonie beizuwohnen.⁹⁰³ Laudonnière war eigenen Aussagen zufolge schon zuvor, im Juli 1562, gemeinsam mit Ribault nach Frankreich zurückgekehrt.⁹⁰⁴ Auf den Seiten 43 bis 46 seiner *Histoire notable* schildert Laudonnière das Toya-Fest als eine von festen Ritualen geprägte religiöse Feierlichkeit. Es fällt ihm nicht leicht, über dieses Fest zu berichten, da es so fremdartig und außergewöhnlich sei:

Car sur ce que le temps estoit proche de celebrer leurs festes de Toya, *ceremonies estranges à reciter* [Hervorhebung T.H.], il [Audusta, T.H.] envoya des ambassadeurs vers les François pour les supplier de sa part d'y assister, ce qu'ils accordèrent très volontiers, par l'envie qu'ils avoient de sçavoir que c'estoit.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ *Histoire notable*, S. 142f.

⁹⁰² Ebd., S. 8.

⁹⁰³ Vgl. ebd., S. 43.

⁹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 40.

⁹⁰⁵ Ebd., S. 43.

Am Morgen des Festes versammeln sich die mit Federn und Körperbemalungen geschmückten Teilnehmer der Feierlichkeiten vor dem Haus des Häuptlings und wandern von dort aus zum Festplatz. Angeführt von drei Schamanen⁹⁰⁶, geben sie sich auf einer kreisrunden Fläche rituellen Tänzen und Gesängen hin, die sich zu einer Extase steigern:

Là où estans arrivez, ils se rangèrent en ordonnance, et suivirent trois Indiens, lesquels en peintures et façon de faire estoient différens aux autres. Chacun d'eux portoit un tabourasse en son poing, lorsqu'ils commencèrent à entrer au meilleu du rond, dançans et chantans lamentablement, estans suyvis des autres qui leur respondoient.⁹⁰⁷

Im Anschluß an die Tänze eilen die Indianer ohne zunächst ersichtlichen Grund in die Wälder; die Frauen bleiben zurück und brechen in Wehklagen aus. Dabei fügen sie den jungen Mädchen des Stammes Verletzungen an den Armen zu, so daß diese bluten, und rufen Toya an.⁹⁰⁸ Zwei Tage danach kehren die Männer aus dem Wald zurück, tanzen wieder ausgelassen und voller Freude und begehen anschließend ein großes Festmahl.⁹⁰⁹ Laudonnière berichtet weiterhin, daß es einem der anwesenden Franzosen gelungen sei, einen jungen Indianer danach zu fragen, was sich während der zwei Tage im Wald abgespielt habe: „[...] lequel luy donna à entendre par signes que les joanas avoient fait des invocations à Toya, et qu'ils l'avoient par caractères magiques fait venir pour parler à luy et luy demander plusieurs choses estranges, que pour la crainte des joanas il n'osoit déclarer.“⁹¹⁰ Daraus geht hervor, daß „Toya“ in der Glaubenswelt der Timucua offenbar ein höheres Wesen ist, zu welchem die Schamanen, die als Medium fungieren, in Kontakt treten und das sie zu nicht näher genannten Fragen und Problemen um Rat bitten können.

Aus Laudonnières Schilderungen geht insgesamt hervor, daß bei den Timucua-Indianern durchaus religiöse Praktiken üblich sind, so insbesondere die Anbetung der Sonne und des Mondes sowie der Gottheit Toya, welche in rituelle Zeremonien und Tänze eingebunden werden. Laudonnière bietet eine relativ objektive Darstellung dieser kulturellen Phänomene, enthält sich über weite Strecken eventueller Werturteile. Lediglich am Ende seiner Schilderungen des Toya-Festes bemerkt er gleichsam abfällig, daß die übrigen religiösen Feiern der Indianer kaum von größerer Wichtigkeit seien: „Ils ont encore plusieurs autres cérémonies que je ne veux icy raconter, crainte d'ennuyer les lecteurs en chose de si petite consequence.“⁹¹¹

⁹⁰⁶ „Les trois qui commencèrent la feste sont nommez joanas, et sont comme les prestres ou sacrificeurs de la loy indienne [...]“ *Histoire notable*, S. 45.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 44.

⁹⁰⁸ Vgl. ebd.

⁹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 45.

⁹¹⁰ Ebd., S. 46.

⁹¹¹ Ebd. Die dennoch auffällige *Indifferenz* Laudonnières gegenüber den religiösen Praktiken der Timucua, welche auch daraus zu resultieren scheint, daß er nicht die Absicht verfolgt, die Indianer

3.2.5.2.5 Soziale und politische Strukturen der Timucua-Gesellschaft

Aus der *Histoire notable* geht hervor, daß die Timucua-Gesellschaft hierarchisch strukturiert ist, aus „Clans“ mit jeweils einem Oberhaupt besteht. Die einzelnen Dörfer werden jeweils von einem „Häuptling“ beherrscht, den die Indianer „Paraousti“ nennen. So erzählt Laudonnière davon, wie er und Ribault bei ihrer Ankunft in Florida von den dort ansässigen Indianern freundlich begrüßt und ihrem „Paraousti“ vorgestellt worden seien: „Nous ayant amiablement caressez, ils nous monstrèrent leur Paraousti, c'est-à-dire leur roy et supérieur [...]“⁹¹² Die teilweise untereinander verwandten⁹¹³ lokalen Oberhäupter sind selbst jedoch auch „Vasallen“ bzw. Untergebene, da sie einzelnen mächtigen, regionalen Herrschern gehorchen müssen. Laudonnière nennt hier das Beispiel des „roy Molona, vassal d'un autre grand roy nommé par eux [les Timucua, T.H.] Olata Ouae Outina“⁹¹⁴. Molona selbst berichtet den Franzosen davon, daß die soziale Schicht der herrschenden Oberhäupter in „Häuptlinge“ und „Unterhäuptlinge“ unterteilt sei, befehlige der bereits genannte Outina doch mindestens vierzig⁹¹⁵ ihm untergegebene Lokalfürsten: „[...] il [Molona, T.H.] discourut des autres roys, ses alliez et amis, en nommant jusques au nombre de neuf, [...] tous lesquels avec luy jusques au nombre de plus de quarante aseura estre vassaux du tres redouté Olata Ouae Outina.“⁹¹⁶ Die lokalen Oberhäupter sind den Regionalherrschern zu strengem Gehorsam verpflichtet; falls sie dem nicht nachkommen, haben die großen Häuptlinge das Recht, abtrünnige Vassallen zu bestrafen, wie Outina Laudonnière berichtet: „[...] Outina me feit advertir qu'il y avoit un roy sien subject nommé Astina, lequel il avoit délibéré prendre prisonnier, et le chastier pour sa desobeissance [...]“⁹¹⁷

Die lokalen Herrscher genießen in den ihnen untergebenen Dörfern ein hohes Ansehen und besondere Privilegien. So ist es nur ihnen erlaubt, mehrere Frauen zu heiraten⁹¹⁸, und die Erstgeheiratete besitzt den Rang einer „Königin“.⁹¹⁹ Die Kinder, welche der Häuptling mit seiner Hauptfrau zeugt, erben Güter und Machtanspruch des Vaters.⁹²⁰ Dennoch wird die Häuptlingswürde innerhalb der Führungsschicht nicht einfach nach dem Geburtsrecht von Generation zu Generation weitergegeben, sondern ist auch von einer Wahl abhängig. So berichtet Laudonnière, wie ein Enkelsohn Outinas von der Dorfbevölkerung zum Nachfolger des von den Franzosen gefangengenommenen Häuptlings erhoben wird:

zu missionieren, wird in Kapitel 3.2.5.4.1 zum Einfluß des religiösen Hintergrundes Laudonnières auf das Zustandekommen seiner Urteilsbildung näher erörtert werden.

⁹¹² *Histoire notable*, S. 68.

⁹¹³ Vgl. ebd., S. 50.

⁹¹⁴ Ebd., S. 89.

⁹¹⁵ Vgl. ebd., S. 144.

⁹¹⁶ Ebd., S. 90.

⁹¹⁷ Ebd., S. 150.

⁹¹⁸ „Ils se marient chacun à sa femme, et est permis aux roys d'en avoir deux ou trois [...]“ Ebd., S. 8.

⁹¹⁹ Vgl. ebd.

⁹²⁰ Vgl. ebd.

Et ainsi desesperez de sa liberté, ils s'assemblèrent en la grande maison: et ayant appellé tout le peuple, ils mettoient en avant l'élection d'un nouveau roy, lors que le beau-père d'Outina esleva dessus le siege royal l'un des petits-enfans du roy: et fait tant que par la pluralité de voix, que l'hommage luy fut rendu par chacun.⁹²¹

Der Häuptling ist weiterhin Landeigentümer⁹²², besitzt meistens ein Haus von besonderer Schönheit⁹²³, sitzt bei Versammlungen erhöht auf einem „siège“⁹²⁴ und erhält im Falle seines Todes ein feierliches, mehrtägiges Begräbnis.⁹²⁵ Die lokalen Oberhäupter verfügen darüber hinaus nahezu despotisch über das Leben der ihnen Untergebenen. So berichtet Laudonnière, wie ein Häuptling ihm erlaubte, zwei Indianer seines Herrschaftsgebiets mit nach Frankreich zu nehmen.⁹²⁶ Daneben erzählen ihm zwei schiffbrüchige Spanier von einem besonders grausamen Herrscher, Calos, der sogar Menschenopfer vollziehe, sich dafür allerdings nicht unter seiner eigenen Bevölkerung, sondern unter gestrandeten Spaniern bediene: „Qui plus est, ils me dirent que chascun an, au temps de la moisson, ce roy barbare sacrifioit un homme, qui pour ce faict estoit expressément gardé, et pris au nombre des Espagnols, qui par fortune s'estoient perdus en ce destroit.“⁹²⁷ Wichtigste Aufgabe der Häuptlinge ist es, Kriege gegen verfeindete Dörfer zu unternehmen: „Les roys du país se font fort la guerre les uns aux autres [...]“⁹²⁸ Dabei führen sie die Kriegszüge an: „Quand ils vont à la guerre, leur roy marche le premier avec un baston en une main et son arc en l'autre [...]“⁹²⁹ Oftmals schließen sich aber auch mehrere Häuptlinge zu größeren Kampfverbänden zusammen.⁹³⁰ Diese Verbände können aus mehreren hundert Kämpfern bestehen, zieht doch der Häuptling Outina zum Beispiel mit 300 Männern in den Krieg.⁹³¹ An anderer Stelle berichtet Laudonnière von 500 bis 600 Bogenschützen, die alle einem einzigen Dorf entstammen⁹³², woraus hervorgeht, daß ein einzelnes Indiadorf wohl bis zu zweitausend Einwohner umfaßt haben kann.

Aus den Schilderungen Laudonnières läßt sich weiterhin schließen, daß die Dorfgesellschaft in mindestens zwei Schichten geteilt ist, in die Gruppe der gemeinen Leute und in diejenige der „principaux“, welche zum Beispiel bei der oben

⁹²¹ *Histoire notable*, S. 153f.

⁹²² Vgl. ebd., S. 83f.

⁹²³ Vgl. ebd., S. 48 und S. 162. In diesem Haus, der „grand maison publique“, finden jeden Morgen Dorfsammlungen statt. Vgl. ebd., S. 9.

⁹²⁴ Z.B. ebd.

⁹²⁵ Vgl. ebd., S. 10f.

⁹²⁶ „[...] de là nous emmenasmes par le congé du Roy deux Indiens [...]“, Ebd., S. 27.

⁹²⁷ Ebd., S. 132.

⁹²⁸ Ebd., S. 7.

⁹²⁹ Ebd., S. 9.

⁹³⁰ Vgl. ebd., S. 98f.

⁹³¹ Vgl. ebd., S. 141.

⁹³² Vgl. ebd., S. 153.

erwähnten Wahl des Häuptlings das letzte Wort haben.⁹³³ Diese „principaux“ scheinen neben den Schamanen die Berater des lokalen Oberhauptes sowie Entscheidungsträger innerhalb der Dorfgemeinschaft zu sein. Zumindest versammeln sie sich regelmäßig im Haus des Paraousti: „la grande maison du roy: là où les principaux du país se trouvèrent“⁹³⁴. Schließlich erwähnt Laudonnière die Gruppe der Hermaphroditen, die in der sozialen Hierarchie der Timucua ganz unten angesiedelt sind. Diese Zwitterwesen, die Merkmale beiderlei Geschlechter aufweisen, haben beispielsweise die schwersten Arbeiten zu verrichten: „Il y a en tout ce país grande quantité d'hermaphrodites, lesquels ont tout le plus grand travail, mesmes ils portent leurs vivres quand ils vont à la guerre.“⁹³⁵ Auch die Frauen und jungen Männer des Stammes – wenn sie nicht gerade zu den höher gestellten Familien gehören – werden oft zu körperlicher Schwerstarbeit eingeteilt⁹³⁶, was ebenfalls auf ihren niedrigen sozialen Rang schließen läßt.

Im Verlauf der *Histoire notable* spricht Laudonnière regelmäßig von seinen Begegnungen mit verschiedenen Indianerhäuptlingen und verweist zumeist wertneutral auf deren beträchtliche Machtfülle. Dies gilt nicht für sein Verhältnis zu Satouriona, zu dem er in eine kriegerische Auseinandersetzung gerät und der für ihn zum Feind wird.

3.2.5.2.6 Resümee

René de Laudonnière bietet in seiner *Histoire notable* eine weitgehend pragmatische und objektive Beschreibung der Timucua-Indianer mit Tendenz zu einer positiven Beurteilung der Fremdkultur. Diese positive Färbung der Darstellung der Eingeborenen zeigt sich vor allem im Bereich der Körperlichkeit: Laudonnière ist begeistert von der Schönheit der Indianer, und dieses Motiv der „beaux sauvages“ zieht sich durch seinen ganzen Reisebericht. Darüber hinaus zeigt sich der französische Kapitän zutiefst fasziniert vom handwerklichen Geschick der Eingeborenen. Abgerundet wird dieses positive Bild der Indianer durch deren oft zitierte Gastfreundschaft bzw. Freundlichkeit gegenüber den Franzosen⁹³⁷ sowie durch den stets freundlichen Empfang, welchen sie den Reisenden aus Übersee bereiten. Als Beispiel dafür soll an dieser Stelle nochmals die Begrüßung Ribaults durch die Timucua bei dessen erster Ankunft in Florida 1562 in Erinnerung gerufen werden: „[...] il ne fust sitost arrivé à la lisière du rivage, qu'il recongnut [sic!] plusieurs Indiens, hommes et femmes, qui tout exprès s'estoient transportez en ce lieu pour y recevoir les François avec toute douceur et amitié [...]“⁹³⁸

⁹³³ Vgl. *Histoire notable*, S. 154.

⁹³⁴ Ebd., S. 162.

⁹³⁵ Ebd., S. 9.

⁹³⁶ Vgl. ebd., S. 141.

⁹³⁷ Vgl. etwa ebd., S. 18, 20, 42, 48, 73f.

⁹³⁸ Ebd., S. 16. Vgl. dazu auch ebd., S. 42, 51, 67f., 69, 73, 78. Zum regelmäßig wiederkehrenden Thema des herzlichen indianischen Empfangs in französischen Reiseberichten (v.a. bei Léry und Laudonnière) vgl. Wehrheim-Peucker, *Die gescheiterte Eroberung*, S. 55-59.

Die Schilderungen Laudonnières sind jedoch in der Mehrzahl der Fälle wertneutral. So findet er sachliche Termini zur Benennung der Timucua und stellt deren hierarchisch geprägte Gesellschaft dar, ohne eigene Bewertungen anzubringen. Darüber hinaus verweist er zwar auf die Grausamkeit der indianischen Kriegszüge, enthält sich aber weitergehender Negativurteile. Schließlich bietet er eine über weite Strecken objektive Darstellung der religiösen Praktiken der Timucua.

Ende 1564 führten die sich verschlechternden Beziehungen der Franzosen zu den Timucua einen Stimmungswandel Laudonnières herbei, der sich insbesondere in einem stärker negativ geprägten Vokabular zur Benennung der Timucua widerspiegelt. Diese Tendenz zu einer in Ansätzen nachweisbaren negativen Zeichnung der Timucua⁹³⁹ stellt die insgesamt wertneutrale Darstellung Laudonnières jedoch nicht in Frage.

3.2.5.3 Darstellungstechniken

Das Repertoire an Darstellungstechniken, welches Laudonnière verwendet, um den Lesern das von ihm in der Neuen Welt Geschehene und Erlebte näherzubringen, ist deutlich bescheidener als das von Léry. Es beschränkt sich weitgehend auf Vergleiche und die Anführung von Wörtern aus der Eingeborensprache. Daneben überträgt Laudonnière durchgängig die europäische Kategorie des Königs („roy“) auf die lokalen und regionalen Oberhäupter der Timucua, um deren Machtfülle aufzuzeigen, sowie die ebenfalls europäische Kategorie des „vassal“ auf diejenigen lokalen Machthaber, welche wiederum den regionalen Herrschern zu Gehorsam verpflichtet sind: Die soziale Hierarchie der Indianer wird offensichtlich nach europäischem Muster, mithin als dem Lehnswesen und der absoluten Monarchie ähnlich, beschrieben (vgl. Kap. 3.2.5.2.5). Schließlich spricht Laudonnière – wenn auch nur sehr selten – die Leser seiner *Histoire* direkt an und gibt ihnen Hinweise etwa zu Auslassungen im Text⁹⁴⁰ oder zum Aufbau seines Reiseberichts, wie z.B. in der „Préface“: „Voilà en bref la description du país, avec la nature et coutume des habitans, que j’ay bien voulu escrire avant que d’entrer plus avant sur le discours de mon histoire, à fin que les lecteurs fussent mieux disposez à entendre ce que j’entens discourir cy après.“⁹⁴¹

3.2.5.3.1 Vergleiche

Laudonnière bedient sich mehrfach der Stilfigur des Vergleichs zwischen eigener und fremder Welt, um bisher Unbekanntes in den Sinnhorizont der europäischen Leser zu integrieren. Im Unterschied zu Léry jedoch setzt Laudonnière den Ver-

⁹³⁹ Wehrheim-Peucker sieht insgesamt eine stärker negative Beschreibung der Timucua durch Laudonnière, die mir jedoch zu stark formuliert scheint: „In seinem [Laudonnières, T.H.] Text erscheinen sie [die Timucua, T.H.] zunächst als naturhaft gut, so wie sie später – als es zu Spannungen und Konflikten kommt – als naturhaft hinterhältig und falsch präsentiert werden [...].“ Wehrheim-Peucker, *Die gescheiterte Eroberung*, S. 79.

⁹⁴⁰ Zu den religiösen Praktiken der Timucua: „Ils ont encore plusieurs autres cérémonies que je ne veu icy racompter, crainte d’ennuyer les lecteurs en chose de si petite consequence.“ *Histoire notable*, S. 46.

⁹⁴¹ Ebd., S. 13.

gleich viel seltener ein und verwendet ihn fast ausschließlich auf der Objektebene. So vergleicht er etwa ein wichtiges indianisches Ackergerät mit einer in Europa im Weinanbau verwendeten Hacke: „Ils labourent leur terre d'un instrument de bois qui est fait comme une mare ou hoüe large, dequoy l'on laboure les vignes en France“⁹⁴². Auf der Ebene der Pflanzen vergleicht er z.B. das nach oben hin geschlossene Blätterdach einer Baumallee mit einer Weinlaube: „une allée, longue environ de trois cens pas et large de quinze, aux deux costés de laquelle sont plantez de grands arbres, dont les branchages se lient en arcade et se rencontrent de tel artifice, qu'il semble que ce soit une treille faite tout à propos“⁹⁴³. An anderer Stelle beschreibt Laudonnière die Größe einer typisch floridischen Frucht, der „pinoque“, indem er sie mit heimischen Kirschen vergleicht: „deux de pinocqs, qui sont de petits fruits verds, lesquels croissent parmy les herbes de rivière, et sont gros comme cerises“⁹⁴⁴. Im Bereich der Tierwelt benutzt Laudonnière den Vergleich etwa, um Jaguare zu beschreiben („une certaine espèce de bestes qui different fort peu des lyons d'Afrique“⁹⁴⁵) oder um auf die Größe der floridischen Krokodile zu verweisen: „lesquels surpassoient en grandeur ceux du fleuve du Nil“⁹⁴⁶. Weitaus seltener sind die von Laudonnière durchgeführten Vergleiche auf der Handlungsebene sowie auf einer abstrakteren Ebene von Glaubens- und Sinninhalten. Im folgenden Beispiel, welches Handlungs- und Glaubensebene miteinander verbindet, vergleicht der Franzose die Regelmäßigkeit, mit welcher die Timucua das Toya-Fest begehen, mit der Einhaltung des sonntäglichen Feiertages in Europa: Er berichtet von „une feste qu'ils appellent *Toya*, laquelle ils gardent aussi estroittement que nous faisons le jour du repos“⁹⁴⁷.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Vergleiche in Laudonnières *Histoire notable* nicht dem Kontrast zwischen floridischer und europäischer Lebenswelt dienen und keine kulturrelativierende Intention besitzen. Der Vergleich ist hier also ausschließlich ein Strukturelement mit der Funktion, eine adäquate Darstellung des Fremden zu ermöglichen.

3.2.5.3.2 Wiedergabe der Eingeborenen-sprache

Um dem europäischen Leser die Lebenswirklichkeit der Timucua näherzubringen, verwendet René de Laudonnière in seiner *Histoire notable* Wörter aus der Eingeborenen-sprache.⁹⁴⁸ Diese fremdsprachlichen Lexeme finden sich in seinem Text allerdings viel seltener als in Lérays *Histoire d'un voyage*. Meistens nennt bzw. um-

⁹⁴² *Histoire notable*, S. 11.

⁹⁴³ Ebd., S. 138.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 149.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 6.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 51.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 29.

⁹⁴⁸ Die *Funktion* der Lexeme bzw. Zitate aus der Indio-Sprache wird in Kapitel 3.2.6.2.2 zum Metadiskurs Laudonnières über die Darstellung der fremden Wirklichkeit genauer erörtert werden.

schreibt Laudonnière erst das französische Äquivalent des betreffenden Objekts oder Sachverhalts und stellt dann den entsprechenden indianischen Ausdruck daneben. Im umgekehrten Fall führt der Franzose zunächst die indigenen, manchmal in Kursivdruck hervorgehobenen, Lexeme an, die er – falls das möglich ist – anschließend entweder ins Französische übersetzt (oft eingeleitet mit „qu'ils appellent“) oder in seiner Muttersprache umschreibt. Dabei handelt es sich zum größten Teil um die Wortfelder „Pflanzen“ sowie „Herstellung von Speisen und Getränken“. So schreibt Laudonnière etwa: „Il y croist des racines qu'ils appellent en leur langage hassez, de quoy en la nécessité ils font du pain.“⁹⁴⁹ An anderer Stelle beschreibt er die den Franzosen noch unbekannt Ananas mit den Worten „un fruit de grande excellence, lequel ils nomment ananas“⁹⁵⁰. Weiterhin nennt er bestimmte Opfergaben der Timucua wie z.B. die „petits panniers de mil qu'ils appellent en leur vulgaire *Tapaga Tapola*“⁹⁵¹. Zu den Grilltechniken der Indianer schreibt er: „Ils mangent toutes leurs viandes rosties sur les charbons et boucanées, c'est-à-dire quasi cuictes à la fumée.“⁹⁵² Darüber hinaus nennt Laudonnière aber auch typisch indianische Herrscherbezeichnungen, wie etwa den „Paraousti, c'est-à-dire leur roy et supérieur“⁹⁵³, oder Worte, mit denen enge Freunde begrüßt werden: „*Antipola Bonnasson!* qui vaut autant à dire comme frère, amy, ou chose semblable“⁹⁵⁴.

Daneben zitiert Laudonnière manchmal kurze Sätze aus der Eingeborenen-sprache, wobei es sich allerdings nie um längere Sequenzen oder gar Dialoge, sondern meistens um Wortreihen wie Begrüßungsformeln (s.o.)⁹⁵⁵, rituelle Rufgesänge im Rahmen des Toya-Festes⁹⁵⁶ oder um die Einstimmung auf Kriegszüge handelt. Der mächtige Häuptling Satouriona motiviert seine Gefolgsleute unter anderem dadurch zu einem bevorstehenden Schlag gegen seine Feinde, die in der Sprache der Timucua „Thimogoa“ heißen, indem er diese wörtlich anruft: „Ce faisant, il s'écria par trois fois: He Thimogoa; et fut suivy de bien cinq cens Indiens qui là estoient assemblez, lesquels crièrent tous d'une mesme voix: He Thimogoa.“⁹⁵⁷ Ein Sonderfall findet sich gegen Ende der *Histoire notable*, als Laudonnière die Timucua auf Französisch zitiert. Auf die Klagen der Franzosen über die hohen

⁹⁴⁹ *Histoire notable*, S. 5.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 63.

⁹⁵¹ Ebd., S. 69f.

⁹⁵² Ebd., S. 12.

⁹⁵³ Ebd., S. 68. Eigentlich handelt es sich hier um eine europäische Kategorisierung (s.o.).

⁹⁵⁴ Ebd., S. 67f.

⁹⁵⁵ Laudonnière schildert unter anderem die allmorgendliche Begrüßung des Häuptlings durch seine Untertanen: „[...] les uns après les autres le viennent saluer, et commencent les plus anciens leur salut haussans les deux mains par deux fois à la hauteur de leur visage, disans ha, he, ya, ha, ha, et les autres respondent ha, ha.“ Ebd., S. 9f.

⁹⁵⁶ Die Indianer-Frauen rufen „Toya“ an, während sie ihren Töchtern mit spitzen Gegenständen in die Arme ritzen: „s'escriant: he Toya, par trois fois.“ Ebd., S. 44.

⁹⁵⁷ Ebd., S. 99.

Lebensmittelpreise der Indianer antworten diese nämlich folgendermaßen: „Si tu fais si grand cas de ta marchandise, mange la, et nous mangerons nostre poisson“⁹⁵⁸.

3.2.5.4 *Laudonnières Bild der Timucua – eine Interpretation*

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Laudonnières Reisebericht vor allem dadurch charakterisiert ist, daß er eine weitgehend pragmatische und wertfreie Beschreibung der Eingeborenengesellschaft bietet. Im folgenden wird der Einfluß des eigenkulturellen Hintergrundes sowie insbesondere der spezifischen Motivati-on Laudonnières auf die Ausgestaltung seines „Wilden“-Bildes untersucht.

3.2.5.4.1 Der religiöse Hintergrund

Die erstaunlich wertfreie Darstellung insbesondere der Religion der Timucua (vgl. Kap. 3.2.5.2.4) läßt darauf schließen, daß Laudonnières vorrangiges Interesse dem Dienst an König und Vaterland (vgl. Kap. 3.2.5.4.2) und kaum der Mission unter den Indianern galt.⁹⁵⁹ Im Auftrag Admiral Colignys ging es ihm um die Schaffung einer französischen Kolonie als eines Gegengewichts zur spanischen Kolonialmacht wie auch als eines Refugiums für die in Frankreich während der Religionskriege verfolgte Hugenotten (vgl. Kap. 3.2.3); eine Evangelisierung der Eingeborenen blieb offensichtlich Nebensache. Diese Vermutungen werden von der einschlägigen Forschung geteilt. So betont Fishman, daß die Bekehrung der Timucua nicht primäres Ziel der Franzosen gewesen sei: „But Laudonnière was not concerned with bringing Christianity and civilization to the Timucuans. His goal was to serve the interests of the French Crown [...]“⁹⁶⁰ Fishman sieht ihre These unter anderem durch die Sachlichkeit bestätigt, welche Laudonnières Schilderung etwa des Toya-Festes prägt. Diese Beschreibung distanzieren sich dadurch von dem unter frühen europäischen Reisenden weit verbreiteten Vorurteil, die amerikanischen Eingeborenen seien verwerfliche Teufelsanbeter.⁹⁶¹ Auch Glassner Gordon hebt die Tatsache hervor, daß Laudonnière die religiösen Praktiken der Timucua keiner Bewertung unterzieht. Sie spricht von einem „lack of evaluation“, der sich eben insbesondere in den Äußerungen Laudonnières zu der Religion der Eingeborenen zeige und kommt zu der Feststellung: „For Laudonnière, the Indian religion is simply a fact to be recorded about them, along with their marriage customs, funeral practices, methods of agriculture and methods of carrying out vari-

⁹⁵⁸ *Histoire notable*, S. 149.

⁹⁵⁹ Es sei hier daran erinnert, daß Laudonnière ja von vornherein nicht als Missionar, sondern als *Kapitän* nach Florida gereist war.

⁹⁶⁰ Fishman, „Old World Images“, S. 558.

⁹⁶¹ „Portrayal of the Native Americans as devil worshippers was one of the most highly derogatory, yet common stereotypes prevalent during this era. Such characterization, however, does not exist in René Laudonnière's discussion of the Timucuans. [...] [W]hen he describes the details of Timucuan religion, he makes no mention of any diabolical influences. [...] All this appears without any tone of horror or disgust.“ Ebd., S. 551f.

ous tribal affairs.“⁹⁶² Glassner Gordon geht davon aus, daß Laudonnière keine Bekehrung der Timucua angestrebt habe: „He shows virtually no concern for the welfare of their souls [...].“⁹⁶³ Duviols stellt in diesem Zusammenhang fest, daß die – sachlichen und vorurteilsfreien – Schilderungen Laudonnières zur Religion der Eingeborenen im Grunde keine weitreichenden Informationen lieferten und vielmehr von Oberflächlichkeit geprägt seien. Auch er sieht die Ursache dafür in dem mangelnden Bekehrungsinteresse der Franzosen: „L'attention portée par les Français à la religion des Timucuas a été assez superficielle. Ils ne semblent pas s'en être beaucoup préoccupé, sans doute parce que l'évangélisation n'était pas leur but principal.“⁹⁶⁴

Die *Histoire notable* selbst liefert den Beweis dafür, daß eine Mission der Timucua nicht primäres Ziel der französischen Siedler um Laudonnière gewesen sein kann: Dieser erwähnt an keiner Stelle einen solchen Bekehrungswunsch.⁹⁶⁵ In seiner „Préface“ spricht Laudonnière zwar davon, daß die Mission unter den Eingeborenen ein allgemein wichtiger Grund für die Kolonisierung fremder Landstriche sei, bezieht diesen Missionsanspruch aber nicht explizit auf sein eigenes Unternehmen in Florida: „[...] les princes ont fait partir de leurs terres quelques hommes de bonne entreprise pour s'habituer en pays estranges, y faire leur profit, civilizer le pays, et si possible estoit reduire les habitans à la vraye cognoissance de nostre Dieu [...].“⁹⁶⁶

Bennett nun bezeichnet Laudonnière als „ardent advocate of the reformed religion“⁹⁶⁷ und berichtet sowohl von Gottesdiensten als auch Missionsarbeit der Hugenotten unter den Eingeborenen Floridas: „Services at the settlement and the missionary work of the Huguenots among the Indians prove the strong religious feelings of many of the colonists.“⁹⁶⁸ Bennett schreibt weiterhin: „While the basic principles of individual faith and religious freedom were maintained, he [Laudonnière, T.H.] also insisted on having daily religious services.“⁹⁶⁹ Bennetts Auffassung bleibt jedoch nicht unwidersprochen, da David Quinn etwa darauf verweist, daß gar keine Hugenottenpastoren mit nach Florida gebracht worden seien und viele Siedler die fehlende religiöse Unterweisung beklagt hätten:

For some reason no ministers were brought to Florida, though the men were almost entirely Huguenots. The more devout felt bitterly the lack of religious services and inspiration [...]. Laudonnière as commander was held responsible for the lack of religious leadership.⁹⁷⁰

⁹⁶² Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 401.

⁹⁶³ Ebd., S. 404.

⁹⁶⁴ Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée*, S. 121.

⁹⁶⁵ Dazu auch Glassner Gordon, „Léry, Laudonnière“, S. 402: „There is no mention made of possibility of converting the Indians [...].“

⁹⁶⁶ Laudonnière, „Préface“, S. XV.

⁹⁶⁷ Bennett, *Laudonnière & Fort Caroline*, S. 11.

⁹⁶⁸ Ebd., S. 28.

⁹⁶⁹ Ebd., S. 54f.

⁹⁷⁰ Quinn, *North America from earliest discovery*, S. 248.

Dennoch soll an dieser Stelle nicht bezweifelt werden, daß Laudonnière Gottesdienste abhalten ließ, berichtet er doch selbst von einem Dankgottesdienst kurz nach seiner Ankunft in Florida 1564:

Le lendemain sur la diane, je commanday que l'on sonnast une trompette, à fin qu'estans assemblez nous rendissions graces à Dieu de nostre arrivée favorable et heureuse. Là nous chantasmes louanges au Seigneur, le suppliant vouloir par sa sainte grace continuer son accoustumée bonté envers nous ses pauvres serviteurs, et désormais nous ayder en toutes nos entreprises, si que le tout retournast à sa gloire et à l'avancement de notre foy.⁹⁷¹

Wichtig für die vorliegende Argumentation erscheint, daß Laudonnière in seiner *Histoire notable* nirgends von einem Plan, die Timucua zu missionieren, spricht.⁹⁷² Diese Tatsache erlaubte ihm einen relativ unverstellten Blick auf die Fremdkultur, da er in den Eingeborenen nicht in erster Linie eine unbedingt zu bekehrende Völkerschaft und demnach „minderwertige“ Ethnie sah, sondern die Merkmale ihrer Kultur gelassen beobachten sowie sachlich beschreiben konnte. Die Indianer waren *nicht* Ziel eines etwaigen Bekehrungsseifers, der oftmals mit pejorativen, die tatsächliche fremdkulturelle Realität verdeckenden Stereotypisierungen der Eingeborenen einherging.

3.2.5.4.2 Dienst an König und Vaterland

René de Laudonnière führten wirtschaftliche, politische sowie religiöse Motive nach Florida. Seine religiöse Motivation bestand jedoch nicht darin, die einheimischen Timucua zu missionieren (vgl. Kap. 3.2.5.4.1); sie manifestierte sich vielmehr in dem Vorhaben, innerfranzösische Spannungen durch ein Abwandern insbesondere von Hugenotten in die floridische Kolonie zu lösen (vgl. Kap. 3.2.3). Es ergab sich also eine sehr enge Verknüpfung religiöser und politischer Zielsetzungen, da durch die Auslagerung möglicher religiöser Konfliktherde in eine konfessionell gemischte, überseeische Kolonie eine Stabilisierung der innenpolitischen Verhältnisse in Frankreich erreicht werden sollte. Zentrales Motiv Laudonnières war demnach, König und Vaterland zu dienen, und dieser Wunsch wird in der *Histoire notable* wiederholt thematisiert. Im Rahmen der ersten Reise nach Florida 1562 wurde dieses Vorhaben insbesondere von Jean Ribault geäußert, mit dessen Zielen sich der ihn begleitende Laudonnière identifizierte. Von zentraler Aussagekraft ist eine Textpassage, in welcher Ribault die französischen Soldaten davon überzeugen will, in Florida zu bleiben und dort eine ständige Niederlassung zu errichten, da dies von großer Wichtigkeit bzw. eine „Erleichterung“ für das französische Vaterland (s.o.) sei:

⁹⁷¹ *Histoire notable*, S. 83.

⁹⁷² „Comme pour la France Antarctique, les Huguenots font le choix d'une ‚christianisation‘ (implantation de colons) plutôt que d'une évangélisation de la population amérindienne.“ <http://www.chez.com/histoire/de/dieppe/hugue03.htm> (19.11.2005)

Doncques le capitaine Ribaut cognoissant la singulière beauté de ceste ri-
vière, desiroit par tous moyens inciter quelques hommes à l'habiter, pre-
voyant bien que telle chose estoit de grande importance pour le service du
Roy et soulagement de la république françoise.⁹⁷³

Aber auch Laudonnière war ein treuer Diener des französischen Königs. Gleich zu Beginn seiner Aufzeichnungen der zweiten Reise nach Florida 1564 spricht er von seiner Königstreue⁹⁷⁴, Dank derer er als Kommandant für das floridische Unternehmen ausgewählt worden sei. Im Rahmen einer Strafrede gegenüber den Anführern einer Rebellion gegen seine Person (vgl. Kap. 3.2.3) thematisiert Laudonnière nochmals den so wichtigen Dienst am König:

Mes amys, vous pouvez sçavoir la cause pour laquelle il a pleu au Roy nous
envoyer en ceste terre; vous sçavez qu'il est nostre naturel prince, auquel se-
lon les commandemens de Dieu, nous sommes tenus d'obeir, tellement que
nous n'espargnons noz biens et nos vies pour faire les choses qui con-
cernent son service [...].⁹⁷⁵

Laudonnières vorrangiges Interesse bestand darin, Frankreich nützlich zu sein; sein Unternehmen in Florida wurde von der pragmatischen Zielsetzung geleitet, dort eine französische Siedlungskolonie zu gründen. Fishman schätzt Laudonnière in diesem Zusammenhang als „strongly secular“⁹⁷⁶ ein und kommt zu folgendem Schluß: „Although he was a Protestant, Laudonnière was not essentially moved by spiritual issues. His experiences as a sea captain and commander reveal both a pragmatic nature and the absence of a tendency to idealize his experiences [...].“⁹⁷⁷ Dieser Feststellung ist auf Grundlage der bisher durchgeführten Analyse des Textes zuzustimmen, erscheint Laudonnière doch als politischer Pragmatiker, der sich religiöser Polemik enthält und sich den Blick auf die Eingeborenenkultur selten mit christozentristischen Vorurteilen verstellt. Laudonnières Prämisse, König und Vaterland zu dienen, erlaubte ihm eine pragmatische, neutrale Sichtweise und Darstellung der Timucua. Sein Bemühen, die Eingeborenen besser zu verstehen, und sein Wissen über deren Kultur waren für ihn nur deshalb von Bedeutung, weil sie ihm halfen, die Timucua als Freunde und damit als unterstützendes Element im Rahmen der französischen Koloniegründung zu gewinnen. Hier ging es vor allem um die gemeinsame Abgrenzung gegenüber den Spaniern.⁹⁷⁸

⁹⁷³ *Histoire notable*, S. 32.

⁹⁷⁴ Laudonnière redet hier von dem „fidèle service que j'ay faict tant à Sa Majesté qu'à ses predecesseurs Roys de France“. Ebd., S. 61.

⁹⁷⁵ Ebd., S. 125f.

⁹⁷⁶ Fishman, „Old World Images“, S. 557.

⁹⁷⁷ Ebd., S. 559.

⁹⁷⁸ „[...] he [Laudonnière, T.H.] valued the assistance of the natives in this regard, and they generally responded favorably. Both the French and the Timucuans had a common enemy in the New World: Spain.“ Ebd., S. 558.

3.2.5.4.3 Das Motiv der Rechtfertigung

In den Kapiteln 3.2.4.1 und 3.2.4.2 zu Aufbau und Stil der *Histoire notable* wurde erörtert, daß ihr ein apologetischer Diskurs eingeschrieben ist. Laudonnière wollte beweisen, daß er nicht für den Niedergang Fort Carolines verantwortlich gemacht werden dürfe und führt in seinem Text zahlreiche Belege in Form schicksalhafter Ereignisse und militärtechnischer Probleme, denen sich die französischen Soldaten zu beugen hatten, für seine Argumentation an. Daraus resultiert der in Kapitel 3.2.4.1 festgestellte Schwerpunkt der *Histoire notable* im Bereich der Ereignis- und Militärgeschichte. Es ging Laudonnière also nicht darum, eine Darstellung der Timucua-Indianer zu verfassen, sondern darum, Gründe für das Scheitern der Franzosen in Florida aufzuzeigen sowie seine eigene Rehabilitierung in Frankreich durch detaillierte Schilderung der einzelnen *Ereignisse*, welche letztlich die Katastrophe von Fort Caroline herbeiführten, voranzutreiben. Die Beschreibung fremdkultureller Phänomene war demnach nur von untergeordneter Bedeutung und fällt deshalb weniger ausführlich, dafür insgesamt aber auch neutraler aus als z.B. bei Léry.

3.2.6 Laudonnières *Histoire notable*: Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?

3.2.6.1 *Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse*

Auf der Grundlage der vorangegangenen Kapitel ist zu untersuchen, ob die Bedingungen, denen Laudonnières Wahrnehmung des Fremden unterlag, Auswirkungen auf sein tatsächliches Begreifen fremdkultureller Strukturmerkmale hatten. Es soll geprüft werden, inwieweit sie die Erlebnisse seiner Wahrnehmung – z.B. in Form eigenkultureller Voreingenommenheit – verzerrten oder sie in ihrer Ursprünglichkeit bewahren halfen.

Zunächst verbrachte Laudonnière geraume Zeit in Florida, 1562 etwa ein halbes Jahr, 1564 und 1565 insgesamt fünfzehn Monate. Er hatte demnach ausreichend Gelegenheit, Land und Leute kennenzulernen. Im Gegensatz zu Léry lebte Laudonnière jedoch zu keinem Zeitpunkt zusammen mit den Eingeborenen in deren Dörfern, sondern verbrachte die meiste Zeit in Charlesfort bzw. Fort Caroline bei den französischen Soldaten. Zwar traf er häufig mit den Timucua zusammen und war Gast bei ihren Häuptlingen, aber er nahm nicht direkt am Leben der Indianer teil. Daraus ist zu schließen, daß Laudonnière nur ein lückenhafter Blick auf die Eingeborenenkultur möglich war, was durch die Textanalyse bestätigt wird.

Weiterhin ist zu bemerken, daß diejenigen Charaktereigenschaften, welche einen besseren Zugang zur inneren Logik von Fremdkulturen ermöglichen, bei Laudonnière weniger stark ausgeprägt waren als etwa bei Léry. So brachte der französische Kapitän den Timucua zwar ein gewisses Maß an Sympathie entgegen,

ließ sich z.B. von der indianischen Gastfreundschaft beeindrucken⁹⁷⁹ und zeigte sich stellenweise durchaus fasziniert von der Fremdkultur, so etwa von der körperlichen Schönheit ihrer Angehörigen. Eine tatsächliche Begeisterung für das Andere, wie sie bei Léry vorkam, fehlte Laudonnière aber. Darüber hinaus werden Neugier und Wissensdurst in der *Histoire notable* kaum thematisiert; es scheint, als habe ihr Verfasser den fremdkulturellen Phänomenen nur so weit auf den Grund gehen wollen, wie es ihm für sein Kolonisierungsvorhaben nützlich erschien. Gegen eine adäquate Wahrnehmung des Fremden bei Laudonnière spricht demnach auch, daß er – obwohl er den Timucua gegenüber durchaus Respekt zollte – die nötige Begeisterung und Neugier vermissen ließ, welche Voraussetzung für einen vertieften Zugang zum Fremden sind. Daraus resultierte eine nicht selten zu beobachtende *Oberflächlichkeit* in der Berichterstattung des französischen Kapitäns.

Daneben ist jedoch nicht zu übersehen, daß Laudonnière eine durchaus pragmatische und objektive Beschreibung der Timucua zu geben imstande war. Dies wurde unter anderem dadurch ermöglicht, daß er primär – ebenso wie Léry – keine Missionierung der Eingeborenen anstrebte und sein Blick hier keine Trübung durch christozentristische Werturteile erfuhr (vgl. Kap. 3.2.5.4.1). Laudonnière unterschied sich jedoch darin von Léry, daß er nicht als Geistlicher (in spe) nach Übersee kam; seine kalvinistische Religionszugehörigkeit wirkte sich *insgesamt* viel weniger verzerrend auf seine Wahrnehmungserlebnisse aus, als dies bei Léry der Fall war. Laudonnière gestand den Indianern zwar auch keine Religion im Sinne des Christentums zu und bezeichnete ihre Zeremonien mehrfach als „superstitutions“, woran auch bei ihm die Grenzen der Wahrnehmung bzw. der Erkenntnis in Religionsfragen deutlich werden – dies aber eben weitaus weniger gravierend als bei Léry.

Aus dem Resümee zu Laudonnières Darstellung der Timucua (vgl. Kap. 3.2.5.2.6) geht hervor, daß er sich über die Kulturphänomene der Eingeborenen kaum negativ äußert. Seine Darstellung ist insgesamt wertneutral, mit der Tendenz zu einer positiven Beurteilung der Indianer. Die Tatsache, daß sich der französische Kapitän kaum negativer Stereotypen bzw. Vorurteile bedient, läßt darauf schließen, daß seine ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse kaum negativ eurozentristischen Charakter hatten. Auch wenn Laudonnière ab einem gewissen Zeitpunkt in seinem Text zu einer negativeren Beurteilung der Timucua übergeht, so geschieht dies situationsbedingt⁹⁸⁰ und bedeutet keine grundsätzliche Abwertung von Merkmalen der fremden Kultur. Allerdings betrachtete und interpretierte der französische Kapitän die floridische Welt unter Verwendung *europäischer Raster*. So ist etwa der Rückgriff auf Merkmale der absoluten Monarchie sowie des Feudalwesens zwecks Erklärung der indigenen sozialen Hierarchie (vgl. Kap. 3.2.5.2.5) Indiz für Laudonnières Eurozentrismus, der die fremde Wirklichkeit in bekannte Kategorien zu kleiden versuchte, das eigentliche Andere dabei aber zum Teil verdeckte.

⁹⁷⁹ hier auch: Thematik des freundlichen Empfangs (vgl. S. 177.)

⁹⁸⁰ unglückliche Verstrickung der Franzosen in indianische Allianzen, Hungersnot, etc.

Insgesamt führten die Bedingungen, welche Laudonnières Wahrnehmung der Fremdkultur zugrundelagen, zu keiner Verzerrung seiner ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse im negativen Sinn; seine Motive förderten vielmehr eine wertneutrale Wahrnehmung und spätere Darstellung des Fremden: So wurde Laudonnières Blick auf das Andere durch seinen religiösen Hintergrund nicht verstellt und begünstigten seine wichtigsten Ziele, nämlich der Dienst am König sowie die persönliche Rechtfertigung, vielmehr eine pragmatische Sichtweise des Fremden. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß die beiden letztgenannten Motive des französischen Kapitäns zwar einerseits eine neutrale Wahrnehmung der Fremdkultur gestatteten, andererseits aber mit der bereits angesprochenen und nicht zu übersehenden Oberflächlichkeit in der Betrachtungsweise einhergingen: Die Eingeborenen waren nicht um ihrer selbst willen von Interesse, sondern nur in ihrer Funktion als französische Verbündete. Laudonnière entbehrte einer ursprünglichen Neugier auf die Fremdkultur, und dieses fehlende Interesse spiegelt sich in der Berichterstattung der *Histoire notable* im allgemeinen und – ausgerechnet! – in deren eigentlich so lobenwerter Neutralität im besonderen wider. Insgesamt kann mithin doch nicht von einer adäquaten Wahrnehmung des Fremden bei Laudonnière gesprochen werden, da er den Ursachen der beobachteten Kulturphänomene nicht ausreichend auf den Grund ging. Seine Ziele als Verfasser der *Histoire notable* und die Gattung der *Histoire notable* selbst, in deren Zentrum Ereignis- und Militärgeschichte standen, erklären dies wohl.

3.2.6.2 Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

In René de Laudonnières *Histoire notable* finden sich viel weniger Reflexionen zu Fragen und Problemen einer angemessenen Wahrnehmung und Darstellung des Fremden als bei Jean de Léry.

3.2.6.2.1 Wahrnehmung

In der *Histoire notable* sind keine expliziten Reflexionen über die Voraussetzungen einer adäquaten Wahrnehmung des Fremden zu finden. Dies zeigt sich vor allem darin, daß – insbesondere im Gegensatz zu Lérays *Histoire d'un voyage* – eine Erörterung der Wichtigkeit des Autopsieprinzips völlig fehlt. Ein Streben Laudonnières nach Authentizität seines Berichts wird nur indirekt dadurch angedeutet, daß er streckenweise detaillierte Beschreibungen fremdkultureller Phänomene bietet und verbale Authentizitätsbezeugungen wie etwa „à ce que j'ay entendu d'eux mesmes“⁹⁸¹ oder „à ce qu'un Indien m'en a familièrement recité“⁹⁸² in seiner *Histoire notable* verwendet.

⁹⁸¹ *Histoire notable*, S. 6.

⁹⁸² Ebd., S. 99.

Allerdings sah sich Laudonnière durchaus mit verschiedenen Schwierigkeiten konfrontiert, die einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden im Wege standen⁹⁸³, und er thematisiert seine Erkenntnisprobleme an verschiedenen Stellen der *Histoire notable*.

Zunächst problematisiert er in Ansätzen die Alterität Floridas, indem er etwa auf die Andersartigkeit der dortigen Tierwelt verweist. So spricht er z.B. in bezug auf die in Übersee zu findenden Fische von einer „infinité d'autres espèces toutes différentes des nostres“⁹⁸⁴ oder unter Verweis auf die dort beheimateten Säugetiere von „autres plusieurs espèces d'animaux à nous incognus“⁹⁸⁵. Diese Bemerkungen lassen implizit darauf schließen, daß Laudonnière Zweifel daran hegte, die Fremdartigkeit Floridas wirklich erfassen bzw. verstehen zu können. Es zeigt sich aber, daß er in diesem Zusammenhang zwar die Schwierigkeit des Verstehens fremder Tiere, nicht aber die Probleme des Verstehens fremder Kulturen reflektierte.

Weiterhin gesteht der Franzose in seinem Reisebericht mehrfach Unwissen oder Unsicherheit seines Urteils über gewisse Kulturphänomene der Timucua ein. So berichtet er beispielsweise von einem Fest der Eingeborenen, das er nicht kennengelernt habe („certaine cérémonie que je n'ay sceu sçavoir“⁹⁸⁶) oder gibt zu, die medizinischen Kompetenzen der Schamanen nicht richtig einschätzen zu können („par je ne sçay quelle science et cognoissance qu'ils ont des herbes“⁹⁸⁷). Laudonnière verweist mit Einschüben wie „il sembla“ (HN, S. 70) oder „à/ selon mon jugement“ (HN, S. 17, S. 29) darauf, daß er sich in der Beurteilung gewisser fremdkultureller Phänomene nicht ganz sicher war und räumt z.T. auch Verständnisschwierigkeiten („mais je ne peu [sic!] comprendre“⁹⁸⁸) ein.⁹⁸⁹ Auch in diesem Zusammenhang reflektierte er also implizit Probleme seiner Wahrnehmung.

Schließlich thematisiert Laudonnière Verständigungsprobleme, die häufig zwischen ihm bzw. den Franzosen und den Eingeborenen auftraten. Im folgenden nur zwei Beispiele: Im ersten Fall berichtet Laudonnière von der Begegnung Ribaults und eines Häuptlings, welche kurz nach der Ankunft der Franzosen in Florida 1562 stattfand und die dadurch gekennzeichnet war, daß Ribault die Sprache und Mentalität des Indianers nicht verstand: „[Ribault, T.H.] l'entendit assez longuement discourir, mais avec un assez maigre plaisir, parce qu'il ne pouvoit entendre son langage, et moins encore la conception de son esprit.“⁹⁹⁰ Im zweiten

⁹⁸³ Die Reflexion dieser Probleme verweist implizit auch auf ein Bewußtsein über die *Voraussetzungen*, die man für eine adäquate Wahrnehmung der fremden Wirklichkeit mitbringen mußte.

⁹⁸⁴ *Histoire notable*, S. 18.

⁹⁸⁵ Ebd., S. 22.

⁹⁸⁶ Ebd., S. 12.

⁹⁸⁷ Ebd., S. 45.

⁹⁸⁸ Ebd., S. 29.

⁹⁸⁹ In diesem Zusammenhang schildert Laudonnière lebhaft, wie einer seiner Mitreisenden, der Kapitän Le Vasseur, die indianische Zeremonie des kollektiven Erinnerns feindlicher Handlungen nicht verstand und darüber unzufrieden war: „Le Vasseur ennuyé de n'entendre ces cérémonies demanda au Paracousi que vouloient signifier ces choses [...]“ Ebd., S. 95.

⁹⁹⁰ Ebd., S. 17.

Fall geht es um zwei Indianer, die Ribault und Laudonnière mit an Bord ihres Schiffes genommen hatten und die darüber betrübt waren, daß die Franzosen sie nicht verstehen konnten: „Ils [...] nous feirent à chascune heure mil discours, marris au possible de ce que ne les pouvions entendre.“⁹⁹¹ Die Verständigung zwischen Franzosen und Timucua gestaltete sich äußerst rudimentär, sie erfolgte meistens – reziprok – über das Medium der Zeichensprache („par signes“, z.B. HN, S. 19, 31, 89; „luy faisant entendre par tous signes“, HN, S. 25): So erzählt Laudonnière in bezug auf das Toya-Fest, wie ein junger Indianer einem Franzosen berichtet habe, was im Wald zu beobachten gewesen sei, nachdem die Indianer dorthin mit ihren Schamanen geflüchtet waren (s. Kap. 3.2.5.2.4): „[L'Indien, T.H.] luy donna à entendre par signes que les joanas avoient fait des invocacions à Toya [...].“⁹⁹² An anderer Stelle schreibt Laudonnière über das Aufeinandertreffen eines verängstigten Indianers und der Franzosen (auf Teneriffa): „Enfin ce pauvre Indien s'asseura et nous discourut de plusieurs choses, dont nous recevions un maigre plaisir, parce que nous n'entendions que par signe ce qu'il pouvoit concevoir.“⁹⁹³ In diesen thematischen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß Laudonnière sich Gedanken darüber machte, wie wichtig es wäre, die Timucua zu verstehen. Dies zeigt sich etwa darin, daß er den Wunsch hegte, die Sprache der Eingeborenen zu erlernen, auch wenn es ihm wohl vorrangig nicht darum ging, die Indianer tatsächlich um ihrer selbst willen besser zu verstehen, sondern um seine Pläne einer Koloniegründung effektiver durchführen zu können. Beim Lernen der indigenen Sprache halfen ihm zwei Eingeborene, die Ribault und er mit an Bord ihres Schiffes genommen hatten (s.o.):

Voyant si grande amitié, je m'essaye d'apprendre quelques termes indiens, et commence à leur demander, monstrant la chose de laquelle je desirois sçavoir le nom, comment ils l'appeloient. Ils estoient fort joyeux de le me dire, et cognoissans l'affection que j'avois de sçavoir leur langage, ils m'invitoient après à leur demander quelque chose. Tellement que mettant par escrit les termes et locutions indiennes, je pouvois entendre la plus grande part de leur discours.⁹⁹⁴

Daneben erwähnt Laudonnière Franzosen, die in Florida längere Zeit bei den Timucua gelebt und deren Sprache von Grund auf erlernt hatten.⁹⁹⁵ Insgesamt zeigt sich, daß der Franzose in seiner *Histoire notable* häufig Schwierigkeiten der Kommunikation sowie die Wichtigkeit der eigenen Sprachkompetenz für ein adäquates Verstehen des Fremden reflektiert (s.o.).

⁹⁹¹ *Histoire notable*, S. 28.

⁹⁹² Ebd., S. 46.

⁹⁹³ Ebd., S. 64.

⁹⁹⁴ Ebd., S. 29.

⁹⁹⁵ Laudonnière nennt folgendes Beispiel: „Un de mes hommes, nommé Pierre Gambye, lequel avoit demouré long temps auparavant en ce país, pour apprendre les langues, et trafiquer avec les Indiens [...].“ Ebd., S. 139.

3.2.6.2.2 Darstellung

Ein Metadiskurs über die Darstellung des Fremden findet sich in der *Histoire notable* nur in Ansätzen. Diese Feststellung gründet vor allem auf der Tatsache, daß Laudonnière im Unterschied zu Léry die Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit nicht explizit benennt. Auch implizit läßt sich nur eine vergleichsweise schwache Reflexion der Darstellungsproblematik nachweisen: Es ist nicht zu leugnen, daß Laudonnière die Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit zum Teil bewußt waren. Dafür spricht zum einen, daß er häufig Vergleiche zwischen fremder und bekannter Welt anstellt (vgl. Kap. 3.2.5.3.1), was eine Reflexion über die Darstellbarkeit des Fremden impliziert, da der Franzose das Stilmittel des Vergleichs offenbar als geeignet für eine adäquate Darstellung dieses Fremden hielt. Zum anderen verwendet er Begriffe aus der Eingeborenenensprache (vgl. Kap. 3.2.5.3.2), wodurch zwar in erster Linie die Alterität der Timucua hervorgehoben, indirekt aber auch ein Metadiskurs über Probleme der Darstellung angezeigt wird, da es dem Verfasser der *Histoire notable* scheinbar nicht immer möglich war, das Fremde in seiner Muttersprache zu beschreiben. Schließlich ist anzumerken, daß Laudonnière mit dem Gedanken spielte, einige Indianer mit in seine Heimat zu nehmen, um ihnen die französische Lebensweise näherzubringen und sie zu Dolmetschern ausbilden zu lassen.⁹⁹⁶ Auch dieses Vorhaben kann auf einen impliziten Metadiskurs über Probleme der Darstellbarkeit des Fremden schließen lassen: Vielleicht befürchtete Laudonnière, daß er nicht in der Lage sein würde, seinen Landsleuten die Timucua verbal angemessen zu beschreiben, und entschloß sich deshalb, einige Indianer mit nach Frankreich zu bringen, damit die Daheimgebliebenen sich selbst ein Bild von ihnen machen könnten. Weitere Indizien für eine solche Reflexion der Darstellungsproblematik – wie etwa Abbildungen oder an den Leser gerichtete Anforderungen zur Visualisierung des Fremden – fehlen.

⁹⁹⁶ *Histoire notable*, S. 177.

3.3 Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* (1614)

Ende Juli 1612 kam der Kapuzinermissionar Claude d'Abbeville zusammen mit drei weiteren Glaubensbrüdern in die französische Kolonie nach Maragnan im heutigen Brasilien (vgl. S. 196), um die dort lebenden Tupinamba zum christlichen Glauben zu bekehren. Er blieb insgesamt vier Monate in Übersee und brachte umfangreiche Aufzeichnungen über seinen Aufenthalt bei den Indianern mit zurück nach Frankreich. Ein Jahr nach seiner Rückkehr aus Brasilien, Anfang 1614, wurde seine *Histoire de la mission* in Paris veröffentlicht. Der Umfang dieses Werkes ist beachtlich, es umfaßt 760 Seiten Text, Widmungsschreiben und Anhänge nicht mitgezählt. Wie der Titel von Claudes Buch schon andeutet, ist die *Histoire de la mission* in erster Linie ein Missionsbericht: Sie informiert ausführlich über das Fortschreiten der Bekehrungsarbeit auf der Insel Maragnan und dient Claudes zentralem Ziel, in Frankreich weitere Unterstützung für das brasilianische Kolonisations- und Missionsprojekt zu gewinnen. Darüber hinaus legt das Buch als Geschichtswerk bzw. Chronik historisches Zeugnis über die Entwicklung und das Schicksal der Kolonie von Maragnan ab. Nicht zuletzt enthält die *Histoire* ausführliche Kapitel zur Tier- und Pflanzenwelt Brasiliens sowie eine Beschreibung der Tupinamba-Indianer, die von hohem ethnologischem Wert ist und die Aussagen Jean de Lérays über die brasilianischen Eingeborenen teilweise ergänzt. Schließlich berichtet der Kapuziner Claude im Rahmen seiner *Histoire* über die „merveilles“ der Neuen Welt und reflektiert – zumindest im Ansatz – seine Fremderfahrungen.

3.3.1 Die Textgrundlage

Claudes Bericht trägt den vollständigen Titel *Histoire/ de la mission/ des Peres Capucins/ en l'isle de Maragnan et/ terres circonvoisines/ où/ est traicté des sin-/ gularitez admirables & des/ Meurs merveilleuses des Indiens/ habitans de ce país. Avec les missives/ et advis qui ont esté envoyez de nouveau/ par/ le R.P. Claude d'Abbeville*. Er erschien 1614, ein Jahr nach der Rückkehr des Kapuzinermissionars aus Brasilien, bei François Huby in Paris. Dies geht aus dem reich verzierten Titeltkupferstich hervor, welcher Szenen aus der Missionsarbeit in Übersee zeigt. Die *Histoire de la mission* wurde ein Publikumserfolg und erfuhr deshalb noch 1614 eine Neuauflage.⁹⁹⁷ Ein Jahr später schon stellte man ihren Verkauf jedoch wegen ihrer antiportugiesischen Tendenz, die der aktuellen Politik des französischen Hofes zuwiderlief, ein, und sie geriet in

⁹⁹⁷ Vgl. Métraux, Alfred, Lafaye, Jacques, „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), *Claude <d'Abbeville>, „Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines“* (1614), Graz 1963 (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten 4), S. I-XLIII, dort S. XXXIV.

Vergessenheit.⁹⁹⁸ Erst ab 1928 reifte abermals die Idee einer Neuauflage des Claudeschen Werkes: In jenem Jahr veröffentlichte der Schweizer Ethnologe Alfred Métraux seine Dissertation zur Religion der Tupinamba, für die er häufig auf die Beobachtungen Claudes zurückgegriffen hatte. Er wollte seinem Vorgänger deshalb mittels einer modernen Edition der *Histoire* zu dem ihm gebührenden Ansehen verhelfen.⁹⁹⁹ 1963 schließlich erschien in Graz die von Alfred Métraux und Jacques Lafaye¹⁰⁰⁰ kommentierte Neuauflage des Buches Claudes, welche auch der vorliegenden Arbeit zugrundeliegt. Es handelt sich um einen Faksimile-Nachdruck der Erstausgabe des Werkes, hier des Exemplars aus der Bibliothek des Museums für Ethnographie in Göteborg. Insgesamt existieren nur noch etwa zehn Exemplare der von Huby besorgten Originalausgabe, so daß die *Histoire de la mission* zu den Raritäten gezählt wird.¹⁰⁰¹

Aus der Gestaltung seines Textes geht hervor, daß Père Claude während seiner Brasilienreise und seines Aufenthalts auf der Insel Maragnan eine Art Bordbuch bzw. Tagebuch geführt haben muß, das als Grundlage für die spätere Niederschrift seiner *Histoire* diente. Anders sind etwa die dort angegebenen genauen Datums- und Entfernungsangaben sowie die relativ kurze Zeitspanne von nur einem Jahr, die Claude für das Abfassen seiner *Histoire* benötigte, nicht zu erklären. Aus diesen Überlegungen geht aber auch hervor, daß Claude von vornherein einen Bericht über seinen Aufenthalt bei den Tupinamba geplant hatte.

Die literarische Berichterstattung, welche über die französische Kolonie von Maragnan existiert, geht über die *Histoire de la mission* hinaus: Dieses Dokument ist erstens um drei Briefe Claudes und ein Schreiben seines Glaubensbruders Père Arsène de Paris zu ergänzen, die diese 1612 und 1613 aus Brasilien an Freunde, Verwandte und ihren Orden schickten, und in denen sie meistens enthusiastisch Auskunft über die Entwicklung der Kolonie sowie über zahlreiche erfolgreiche Bekehrungen unter den Tupinamba geben.¹⁰⁰² Daneben wurde 1615 ein zweiter Bericht über die französische Missionsarbeit auf Maragnan gedruckt, die *Suite de l'Histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan, és années 1613 & 1614*¹⁰⁰³ des Kapuzinermonches Yves d'Evreux, der 1612 gemeinsam mit Claude zur Mission in Brasilien eingetroffen war und das Land wohl im Spätsommer 1614 verlassen hatte.¹⁰⁰⁴ Allerdings gelangte Yves' Werk nie zur Veröffentlichung, da die gedruck-

⁹⁹⁸ Vgl. Métraux/Lafaye, „Introduction“, S. XIVf.

⁹⁹⁹ Vgl. ebd., S. XVII.

¹⁰⁰⁰ Métraux starb 1963 kurz vor der Vollendung der Studie, welche von Lafaye fertiggestellt wurde.

¹⁰⁰¹ Vgl. Métraux/Lafaye, „Introduction“, S. XLIII.

¹⁰⁰² Vgl. Daher, Andrea, „Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)“, in: Les-tringant, Frank (Hrsg.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes*, Paris 1998, S. 289-313, dort S. 289f., besonders auch Anmerkung 4. Vgl. dazu auch Métraux/Lafaye, „Introduction“, S. XXII.

¹⁰⁰³ Einzige zugängliche Ausgabe (gekürzt): Yves <d'Evreux>, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, hrsg. von Hélène Clastres, Paris 1985.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Clastres, Hélène, „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), Yves <d'Evreux>, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, Paris 1985, S. 9-21, dort S. 20f.

ten Exemplare aus bis heute nicht ganz geklärten Gründen noch in der Werkstatt Hubys zerstört wurden. Gegenwärtig existieren nur noch drei Originalexemplare der *Suite de l'Histoire*, die aber alle beschädigt und unvollständig sind.¹⁰⁰⁵

3.3.2 Zur Biographie Claude d'Abbeilles

Zum Leben des Kapuzinermönches Claude d'Abbeville finden sich in der einschlägigen Forschungsliteratur nur vereinzelte Informationen. Aus Claudes Berichterstattung im Rahmen der *Histoire de la mission* selbst geht hervor, daß er auf Bestreben der Königinmutter Maria von Medici 1612 gemeinsam mit drei weiteren katholischen Glaubensbrüdern in die im Entstehen begriffene französische Kolonie nach Maragnan geschickt wurde, um die dort lebenden Tupinamba zu missionieren. Claude läßt keinen Zweifel daran, daß diese Aufgabe das vorrangige Ziel seines viermonatigen Aufenthalts in Brasilien war, dreht sich in seinem Bericht doch alles um die Bekehrung der Eingeborenen zum christlichen Glauben: Die *Histoire de la mission* ist ein beeindruckendes Zeugnis seiner tiefen und aufrichtigen Religiosität, gleichzeitig aber auch seiner unerbittlichen Intoleranz gegenüber fremdkulturellen Glaubensinhalten. Aus Claudes Bericht geht außerdem hervor, daß der Kapuziner eine fundierte Allgemeinbildung besessen haben muß, da seine *Histoire* u.a. verschiedene ausführliche Exkurse, so etwa eine Beschreibung des Globus und des Äquators sowie Ausführungen zur Astronomie, enthält.

Das Geburtsdatum Claude d'Abbeilles, der den weltlichen Namen Firmin Foullon trug, ist nicht bekannt.¹⁰⁰⁶ Métraux und Lafaye vermuten, daß er aus einer in Abbeville ansässigen Familie des Großbürgertums stammte.¹⁰⁰⁷ Sicher belegt scheint zu sein, daß Claude 1595 in den Kapuzinerorden¹⁰⁰⁸ eintrat, 1601 ins Kloster ging und 1606 dem Konvent seiner Heimatstadt Abbeville als *Gardien* vorstand.¹⁰⁰⁹ Von Ende Juli bis Anfang Dezember 1612 hielt er sich in Brasilien auf und kehrte 1613, gemeinsam mit François de Rasily, einer der für das Kolonisati-

¹⁰⁰⁵ Vgl. Daher, „Histoire de la mission des pères capucins“, S. 290f.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Obermeier, Franz, „Claude d'Abbeville“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 22, Nordhausen 2003, Sp. 202-208, dort Sp. 202.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. 4.

¹⁰⁰⁸ Der katholische Bettelorden der Kapuziner (lat. *Ordo Fratrum Minorum Capucinatorum*) bildet den dritten und jüngsten selbständigen Zweig der Franziskaner. Die Ordensgemeinschaft wurde 1525 vom italienischen Mönch Matteo di Bascio gegründet und 1528 von Papst Clemens VII. bestätigt. Der Ordensname geht auf die Kapuze als Kopfbedeckung seiner Mitglieder zurück. Die Kapuziner streben nach einer strengen Befolgung der von Franz von Assisi festgelegten Ordensregeln wie Armut, Eremitenleben und Kontemplation. War der Orden bis 1573 lediglich auf Italien beschränkt, so breitete er sich ab 1574 schnell in Frankreich, Spanien, Deutschland und den Niederlanden aus. Die Kapuziner besaßen eine große Bedeutung für die Rekatholisierung während der Gegenreformation. Sie erreichten ihre stärkste Verbreitung im 18. Jahrhundert. Nach der Bedrohung durch die Französische Revolution sowie die Säkularisation erstarkte der Kapuzinerorden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder. Vgl. dazu Fuchs, Konrad, Raab, Heribert, „Kapuziner“, in: Dies., *Wörterbuch Geschichte*, München ¹¹1998, S. 404; vgl. außerdem Frank, Karl Suso, „Kapuziner“, in: Kasper, Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5: *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, Freiburg i. Br. u.a. ³1996, Sp. 1220-1226.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. IV.

onsprojekt verantwortlichen Personen, sowie sechs Tupinamba nach Frankreich zurück, um weitere Unterstützung für das französische Kolonisations- und Missionsprojekt zu erbitten. Diese Werbung hatte Erfolg, und im Frühjahr 1614 brach eine Entsatzexpedition mit zahlreichen weiteren Kapuzinermissionaren nach Brasilien auf.¹⁰¹⁰ Claude selbst, dessen *Histoire de la mission* 1614 in Paris veröffentlicht wurde, kehrte nicht wieder in die Kolonie nach Maragnan zurück: Er litt – ebenso wie seine Mitbrüder – unter einem schlechten Gesundheitszustand, der wohl auf die Nachwirkungen des extremen brasilianischen Klimas zurückzuführen war. 1616 starb er in Rouen.¹⁰¹¹

3.3.3 Die Franzosen auf Maragnan 1612-1615

In den Jahren 1612 bis 1615 versuchten die Franzosen, auf der Insel Maragnan, in der heutigen nordbrasilianischen Region Maranhão¹⁰¹², eine Kolonie zu errichten. Nach dem von Portugal herbeigeführten Untergang der französischen Kolonie in der Bucht von Rio de Janeiro (1555-1560) unter Vize-Admiral de Villegagnon (vgl. Kap. 3.1.3) war dies der zweite Versuch Frankreichs, eine ständige Niederlassung in Brasilien zu etablieren. Die Wahl fiel diesmal auf eine Insel an der Nordküste, da diese Region von den Portugiesen weit weniger fest beherrscht wurde als die Südküste des Landes.¹⁰¹³ Die Insellage bot darüber hinaus bessere Möglichkeiten einer Verteidigung und Befestigung des Stützpunktes, als dies auf dem Festland möglich gewesen wäre. Ein zweiter Koloniegründungsversuch der Franzosen in Brasilien wurde außerdem dadurch motiviert, daß auch nach dem Scheitern Guanabaras 1560 der französische Handel mit Brasilholz weiterhin florierte¹⁰¹⁴ und die Beziehungen der Franzosen zu den einheimischen Indianerstämmen sich ungebrochen freundschaftlich gestalteten.¹⁰¹⁵

Claude berichtet in seiner *Histoire de la mission* davon, daß die ersten Bemühungen Frankreichs, einen Stützpunkt in Nordbrasilien zu errichten, bis ins Jahr 1594 zurückreichten¹⁰¹⁶; damals kam der französische Kapitän Riffault zu diesem

¹⁰¹⁰ Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. V.

¹⁰¹¹ Vgl. ebd., S. Vf.

¹⁰¹² Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 44.

¹⁰¹³ Vgl. ebd.

¹⁰¹⁴ Vgl. Fishman, Laura, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba: Problems and Goals of French Missionary Work in Early Seventeenth Century Brazil“, in: *Church History* 58 (1), 1989, S. 20-35, dort S. 21.

¹⁰¹⁵ Vgl. Obermeier, „Claude d'Abbeville“, Sp. 203. Obermeier arbeitet außerdem in seiner Dissertation gründlich heraus, daß die von Claude in seiner *Histoire de la mission* beschriebenen Tupinamba-Indianer nicht ursprünglich im heutigen brasilianischen Bundesstaat Maranhão ansässig gewesen waren. Vielmehr kamen sie im Zuge dreier Migrationswellen zwischen 1560/80 und 1609 aus ihrem eigentlichen Siedlungsgebiet um Pernambuco dorthin. Diese Wanderungsbewegungen der Indianer resultierten erstens aus einer ihnen in ihrer ursprünglichen Heimat drohenden Versklavung durch die Portugiesen und zweitens aus der Suche nach der „Terre sans mal“, dem irdischen Paradies. Einzelheiten dazu vgl. ders., *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 44-46.

¹⁰¹⁶ Vgl. zur Vorgeschichte der Koloniegründung von Maragnan: Claude <d'Abbeville>, *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins* (1614), hrsg. von Alfred Métraux und Jacques Lafaye, Graz 1963 (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten 4), S. 12 r. bis 21 v.

Zweck mit drei Schiffen nach Maragnan. Aufgrund von Streitigkeiten innerhalb seiner Mannschaft mußte er zwar vorzeitig heimreisen, ließ aber einige seiner Männer in Brasilien zurück. Unter ihnen befand sich der junge Sieur Charles des Vaux, der sich schnell mit den Indianern anfreundete, ihre Sprache erlernte und ihre Lebensweise annahm. Für des Vaux zählte insbesondere der finanzielle Nutzen, den der Handel mit brasilianischen Gütern und Rohstoffen für sein Mutterland einbringen würde. Darüber hinaus erreichte er, daß die auf Maragnan lebenden Indianer das Versprechen abgaben, den christlichen Glauben anzunehmen und die zukünftige Oberherrschaft der Franzosen zu akzeptieren: „Outre la promesse que ces Indiens luy firent de recevoir le Christianisme, ils acceptèrent aussi dudit des Vaux l'offre qu'il leur fit de leur envoyer de France quelque personne de qualité pour les maintenir & deffendre de tous leurs ennemis [...]“¹⁰¹⁷ Im Anschluß an seine Rückkehr nach Frankreich versuchte des Vaux, König Heinrich IV. für eine offizielle Unterstützung des geplanten Kolonisationsprojektes zu gewinnen. Der König aber war skeptisch und schickte eine Forschungsexpedition nach Maragnan, die überprüfen sollte, ob das über die Reichtümer des Landes und die Bekehrungswilligkeit seiner Bewohner Berichtete stimmte. Die Expedition wurde von des Vaux und dem erfahrenen Seereisenden Daniel de la Touche, sieur de la Ravadière, angeführt, blieb sechs Monate in Brasilien und fand die Aussagen des Vaux' über Land und Leute bestätigt. Als die Reisenden nach Frankreich zurückkehrten, mußten sie jedoch von der Ermordung Heinrichs IV. erfahren. Der Tod des Königs machte ein weiteres Kolonisationsvorhaben zunächst unmöglich.

Auf Bestreben La Ravadières wurde das Projekt einer französischen Koloniegründung in Nordbrasilien 1610 wieder aufgenommen. La Ravadière konnte den erfahrenen Admiral François de Rasilly als führenden Expeditionsteilnehmer¹⁰¹⁸ sowie die finanzielle Unterstützung einiger reicher Adliger für sein Unternehmen gewinnen. Schließlich befürwortete auch die Königinmutter das Vorhaben, indem sie La Ravadière und Rasilly zu „Lieutenants généraux“¹⁰¹⁹ der zu gründenden Kolonie ernannte. Rasilly äußerte den ausdrücklichen Wunsch, Kapuzinermönche zur Missionierung der Eingeborenen mit nach Brasilien zu nehmen. Da die Missionstätigkeit des Franziskanerordens, dem ja auch die Kapuziner angehörten (vgl. S. 193, Anmerkung 1008), seit dem ausgehenden Mittelalter belegt war¹⁰²⁰, zögerte Maria von Medici nicht, der Bitte Rasillys nachzukommen und ersuchte den Pro-

¹⁰¹⁷ *Histoire de la mission*, S. 13 r.

¹⁰¹⁸ Die Teilnahme des Katholiken Rasilly an der geplanten Koloniegründung half, die katholische Seite am französischen Hofe, welche noch unter dem negativen Eindruck der kalvinistisch-katholischen Religionsstreitigkeiten in der Kolonie Villegagnons stand, von der Expedition nach Maragnan zu überzeugen. Vgl. dazu Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. III. In diesem Zusammenhang verweist Obermeier auch darauf, daß nach der Zerstörung des französischen Stützpunktes in Florida (Laudonnière 1565) ein rein protestantisches Unternehmen von vornherein ausgeschlossen schien. Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 50.

¹⁰¹⁹ *Histoire de la mission*, S. 15 r.

¹⁰²⁰ Vgl. ebd., S. 15 v.

vinzial der Pariser Kapuzinerprovinz, zu diesem Zweck bis zu vier Glaubensbrüder zur Verfügung zu stellen.¹⁰²¹ Die Wahl des Provinzials fiel auf Yves d'Evreux, Arsène de Paris, Ambroise d'Amiens sowie Claude d'Abbeville.¹⁰²²

Am 19. März 1612 schifften sich die vier Kapuzinermönche im Hafen Cancale in der Bretagne ein¹⁰²³ und erreichten Maragnan nach einer anstrengenden Überfahrt am 26. Juli desselben Jahres¹⁰²⁴. Angesichts des freundlichen Empfangs durch die Tupinamba und deren Versicherung, sich von den Kapuzinern zum christlichen Glauben bekehren lassen zu wollen¹⁰²⁵, errichteten die Franzosen mit Hilfe der Indianer ein befestigtes Fort auf Maragnan.¹⁰²⁶ Die vier Geistlichen waren die meiste Zeit damit beschäftigt, die Bewohner der umliegenden Dörfer zu bekehren und Taufen durchzuführen.¹⁰²⁷ Zum großen Bedauern sowohl der Kapuziner als auch der Indianer starb Ambroise d'Amiens bereits am 9. Oktober 1612 an den Folgen einer Fieberkrankheit.¹⁰²⁸ Claude selbst blieb nur vier Monate in Brasilien; er verließ Maragnan gemeinsam mit Rasily am 1. Dezember 1612, um nach Frankreich zurückzukehren. Mit an Bord befanden sich auch sechs Tupinamba, die dem zukünftigen König Ludwig XIII. ihre Zufriedenheit mit der französischen Herrschaft in Brasilien demonstrieren wollten.¹⁰²⁹

Rasily und Claude waren bestrebt, in Frankreich weitere Unterstützung für das Kolonisationsprojekt auf Maragnan zu gewinnen. Diesen Zweck verfolgten sicherlich auch die feierliche Taufe dreier¹⁰³⁰ Tupinamba in Paris sowie die Veröffentlichung von Claudes *Histoire de la mission* Anfang 1614, welche die Bekehrungswilligkeit der Indianer lobt und preist. Diese Werbung hatte – zumindest im Hinblick auf eine weitere Missionstätigkeit der Kapuziner – Erfolg, denn am 18. März 1614 wurde eine weitere Expedition mit den drei getauften Tupinamba, deren Frauen und insgesamt zwölf Kapuzinermissionaren von Havre de Grâce (Le Havre) nach Brasilien geschickt. Sie erreichte Maragnan am 22. Juni 1614.¹⁰³¹ Claude kehrte allerdings nicht nach Brasilien zurück, da sein schlechter Gesundheitszustand dies nicht zuließ.¹⁰³²

¹⁰²¹ Claude ließ den Brief der Königinmutter an den Provinzial Père Leonard in seiner *Histoire de la mission* auf den Seiten 17 r./ v. abdrucken.

¹⁰²² Vgl. ebd., S. 19 r.

¹⁰²³ Vgl. ebd., S. 22 r.

¹⁰²⁴ Vgl. ebd., S. 56 v.

¹⁰²⁵ Vgl. ebd., S. 58 v.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd., S. 66 r./ v. Der Stützpunkt wurde zu Ehren des zukünftigen französischen Königs „Saint Louis“ genannt. Aus ihm ging schließlich São Luís, die heutige Hauptstadt des brasilianischen Bundesstaates Maranhão, hervor (vgl. S. 197, Anmerkung 1041).

¹⁰²⁷ Vgl. dazu etwa *Histoire de la mission*, S. 148 v.

¹⁰²⁸ Vgl. ebd., S. 133 r.

¹⁰²⁹ Vgl. ebd., S. 332 v.

¹⁰³⁰ Die drei anderen aus Brasilien mitgebrachten Tupinamba starben zuvor und mußten notgetauft werden. Vgl. dazu Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 51.

¹⁰³¹ Vgl. ebd.

¹⁰³² Vgl. ebd., S. 53.

Die genannte Entsatzexpedition konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Aussichten für einen weiteren Ausbau des französischen Stützpunktes auf Maragnan ungünstig waren, da Rasilly große Schwierigkeiten hatte, weitere finanzielle Unterstützung für die Kolonie zu erhalten.¹⁰³³ Die Möglichkeit eines intensiven Tabakhandels zwischen Französisch-Brasilien und dem Heimatland schien wirtschaftliche Erleichterung zu versprechen und wurde in Briefen der Kapuziner aus Übersee nach Frankreich offen diskutiert.¹⁰³⁴ Diese Überlegungen riefen jedoch Spanien auf den Plan, das seit 1580 in Personalunion über Portugal herrschte, drohte die französische Kolonie auf Maragnan nun doch, den spanischen Überseehandel zu gefährden.¹⁰³⁵ Madrid ordnete die Vertreibung der Franzosen an und ließ zu diesem Zweck im Oktober 1614 von portugiesischen Soldaten ein Fort im Osten der Bucht von Maragnan errichten.¹⁰³⁶ Ein Angriff La Ravardières auf diesen Stützpunkt am 19. November 1614 scheiterte, und nach einem einjährigen Waffenstillstand übergab er die Kolonie am 15. November 1615 kampflos an die Portugiesen.¹⁰³⁷ Unterstützung der Franzosen aus dem Heimatland blieb aus, da die Heirat zwischen Ludwig XIII. und der spanischen Infantin Anne d'Autriche eine weitere französische Präsenz auf brasilianischem Boden verbot.¹⁰³⁸ Die Franzosen erhielten die Erlaubnis, die Kolonie zu verlassen und sich nach Frankreich repatriieren zu lassen.¹⁰³⁹ Sämtliche Kapuzinermisionare kehrten nach Europa zurück, und Maragnan ging in portugiesischen Besitz über.¹⁰⁴⁰ 1621 wurde der Bundesstaat Maranhão gegründet, der ganz Nordbrasilien umfaßte und dessen spätere Hauptstadt São Luis, das ehemalige Saint Louis, sein sollte.¹⁰⁴¹ Obermeier berichtet abschließend, daß die einstmals in Maranhão lebenden und mit den Franzosen verbündeten Tupinamba 1618 ein Massaker unter den Portugiesen verübten und daraufhin von diesen fast vollständig vernichtet wurden. Nur einige wenige Überlebende konnten sich in den dichten Urwald retten, wo sich ihre Spur schließlich verlor¹⁰⁴²: Etwas mehr als hundert Jahre nach der Erstentdeckung Brasiliens durch Portugal waren die dort lebenden Tupinamba-Indianer bereits vollständig ausgerottet.¹⁰⁴³

¹⁰³³ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 51f.

¹⁰³⁴ Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. VIII f.

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., S. IX f.

¹⁰³⁶ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 53.

¹⁰³⁷ Vgl. ebd.

¹⁰³⁸ Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“, S. X f.

¹⁰³⁹ Vgl. dazu auch Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 53.

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd., S. 53 f.

¹⁰⁴¹ Vgl. ebd., S. 54.

¹⁰⁴² Vgl. ebd.

¹⁰⁴³ 1975 wurden im brasilianischen Bundesstaat Espírito Santo ca. 500 Nachkommen der Tupinamba „entdeckt“, die als Fischer und Kleinbauern in Nachbarschaft mit den Brasilianern leben, sich äußerlich kaum von diesen unterscheiden und politisch sowie wirtschaftlich vollständig integriert sind. Vgl. dazu ausführlich Lindig, Wolfgang, Münzel, Mark, *Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas*, München 1976, S. 495 f.

3.3.4 Die *Histoire de la mission* im Überblick

3.3.4.1 *Aufbau und Inhalt*

Claudes *Histoire de la mission* ist mit ihren insgesamt knapp 800 Seiten Text sehr umfangreich, besitzt aber durch ein vorangestelltes Inhaltsverzeichnis sowie eine übersichtliche Kapiteleinteilung mit jeweils aussagekräftiger Überschrift eine klare Strukturierung.

Der eigentliche Bericht, welcher ein Vorwort und insgesamt 62 Kapitel umfaßt, wird von verschiedenen Textdokumenten flankiert: Ihm voraus geht zunächst ein Widmungsschreiben an die Königinmutter, Maria von Medici, in welchem Claude dieser für ihre Unterstützung der Kapuzinermision in Übersee dankt und voraussagt, daß diese Bekehrungsarbeit dem französischen Königshaus zur Ehre gereichen werde. Darauf folgen drei „Approbations“ hoher geistlicher Würdenträger des Kapuzinerordens, die bestätigen, daß in der *Histoire* Claudes nichts zu lesen sei, was dem katholischen Glauben zuwiderlaufe. Schließlich folgt das „Privilège du Roy“, welches den Druck des Buches gestattete. Im Anhang befinden sich die Kopien von vier Briefen, die von Kapuzinermönchen aus Maragnan an Mitbrüder und Ordensvorsteher in Frankreich geschickt wurden, sowie ein ausführliches Schlagwortregister („Table des choses les plus remarquables contenuës en cette presente Histoire“), das den Inhalt des Claudeschen Textes nochmals thematisch erschließt.

Die Paginierung (recto und verso) setzt mit dem Vorwort ein, welches 22 Seiten umfaßt. In dieser „Préface“ rechtfertigt Claude die französische Kapuzinermision auf Maragnan: Frankreich habe von Gott die ehrenvolle Aufgabe erhalten, die Mission unter den Tupinamba durchzuführen. Darüber hinaus wirbt er für den vorhersehbaren Erfolg dieser Mission, indem er die Bekehrungsfähigkeit der Indianer anpreist.¹⁰⁴⁴

Claudes *Histoire de la mission* weist ebenso wie Jean de Lérys *Histoire d'un voyage* die für einen Reisebericht typische Zweiteilung auf, läßt sich in eine Rahmenerzählung, die aus Hinreise und Rückreise¹⁰⁴⁵ besteht (Kapitel 1-7 und Kapitel 54-62), sowie in einen darin eingeschlossenen Mittelteil, der insbesondere die ethnographischen Kapitel enthält (Kapitel 8-53), gliedern. Der Erzählrahmen ist größtenteils chronologisch, in Form eines Bordbuches, angelegt (*narratio*), enthält aber auch einige *descriptio*-Elemente.¹⁰⁴⁶ Die ethnographischen Kapitel des Hauptteils sind thematisch gegliedert. Claude hat weiterhin in den gesamten Bericht in unregelmäßigen Abständen Dokumente – so etwa den Brief Maria von Medicis an den Kapuzinerprovinzial von Paris¹⁰⁴⁷ – integriert. Eine nähere Betrachtung des Mittelteils zeigt allerdings sehr deutlich, daß Claudes *Histoire de la mission*, wie der Titel bereits andeutet, vor allem ein *Missionsbericht* ist: Die Kapitel 8 bis 30 behandeln

¹⁰⁴⁴ Vgl. dazu die *Histoire de la mission*, S. 4 r. bis 9 v.

¹⁰⁴⁵ Die eigentliche Rückreise wird lediglich in den Kapiteln 54 bis 56 erzählt; die Kapitel 57 bis 62 berichten von dem Schicksal der sechs Tupinamba, welche Claude mit nach Frankreich gebracht hatte.

¹⁰⁴⁶ So etwa Kapitel 5 zur Beschaffenheit des Äquators.

¹⁰⁴⁷ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 17 r. bis 18 r.

nämlich neben der Ankunft der Franzosen auf Maragnan insbesondere auch die ersten Kreuzerrichtungen, verschiedene Reden von Indianern und Franzosen, aus denen immer wieder die Bekehrungswilligkeit der Tupinamba hervorgeht, sowie endlich zahlreiche Berichte über erste Missionserfolge der Kapuzinermönche. Erst auf diesen Missionsbericht folgen die landeskundlichen Kapitel zu Geographie, Klima, Flora und Fauna Brasiliens (Kapitel 31-42) sowie anschließend die ethnographischen Kapitel zu den Sitten und Bräuchen der Tupinamba (Kapitel 43-53: Aussehen, Nacktheit, Heirat, Freundschaft, Krieg, Anthropophagie, Religion und öffentliche Ordnung).

Die Analyse der prozentualen Verteilung der genannten Textelemente läßt die Aussage zu, daß Claudes Hauptinteresse erstens dem Missionsbericht und zweitens der Ethnographie Maragnans galt: Die Rahmenerzählung umfaßt nur ca. 25% des Gesamttextes, wohingegen der Hauptteil 75% des Textvolumens ausmacht: 34% des gesamten Textes behandeln hier die Mission und 41% die Ethnographie Brasiliens. Knapp die Hälfte des ethnographischen Teils (ca. 19% des Gesamttextes) wiederum ist der Anthropologie der Tupinamba gewidmet. Missionserfolg und Kenntnis von Land und Leuten waren für Claude gleichermaßen wichtig bzw. erwähnenswert, bedingten sie sich doch gegenseitig: Erst das Wissen um die Lebensweise der Eingeborenen verschaffte den Kapuzinermönchen Zugang zu deren Kultur und Denkstrukturen und ermöglichte eine Einflußnahme im Sinne einer Bekehrung.

3.3.4.2 *Stil*

Über das zentrale Thema der *Bekehrung* der Tupinamba hinaus sind der *Histoire* drei spezielle Diskurstypen eingeschrieben: ein antiportugiesischer Diskurs, ein religiöser Diskurs sowie ein gelehrter Diskurs.

Der *antiportugiesische Diskurs* wird nicht nur von Claude, sondern insbesondere von den Tupinamba selbst im Rahmen verschiedener Reden realisiert. Indianer und Franzosen erscheinen als Verbündete gegenüber dem gemeinsamen portugiesischen Feind: die Tupinamba, weil sie von den Portugiesen in ihrer eigentlichen Heimat um Pernambuco Unterdrückung und Versklavung zu erleiden hatten, weshalb sie nach Maragnan fliehen mußten¹⁰⁴⁸, und die Franzosen, weil Portugal eine Etablierung Frankreichs als See- und Kolonialmacht stets zu verhindern versuchte. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Rede des mächtigen lokalen Indianeroberhauptes Iapy Ouassou, die dieser vor den Franzosen kurz nach deren Ankunft auf Maragnan hielt und in der er seine Freude über die Anwesen-

¹⁰⁴⁸ So beklagt sich ein alter Indianer bei den Franzosen über die Grausamkeiten der Portugiesen (les „Pero“), welche schließlich eine Wanderungsbewegung der Tupinamba ausgelöst hätten: „[...] si bien qu'en fin ils [les Portugais, T.H.] captiverent toute la nation avec tant de tyrannie & de cruauté qu'ils exerçoient continuellement sur nos semblables, que la plus part de ceux qui sont resté, ont esté contraincts aussi bien que nous, de quitter le pays.“ *Histoire de la mission*, S. 150 r. An anderer Stelle spricht Iapy Ouassou, der mächtigste Herrscher Maragnans, von der „dure domination des Portugais, pour laquelle ils [les Tupinamba, T.H.] furent contraincts de quitter leur país, & se refugier là où ils sont“. Ebd., S. 99 r.

heit Rasilys und La Ravardières zum Ausdruck brachte, hoffte er doch, den portugiesischen Grausamkeiten mit französischer Waffenhilfe wirksam begegnen zu können. In der *Histoire* spricht Iapy Ouassou unter anderem von der „crainte que nous avons des *Pero* [...] nos mortels ennemis“¹⁰⁴⁹, weiter von den „maudits *Pero*, [qui] nous ont tant fait de cruauté“¹⁰⁵⁰ und faßt ernüchert zusammen: „[...] cette maudite race de *Pero*, sont venus prendre nostre pays, & ont espuisé ceste grande & ancienne nation, & l'ont reduitte au petit nombre comme tu peux sçavoir que nous sommes à cette heure“¹⁰⁵¹. Insgesamt werden die portugiesischen Kolonialherren von den Tupinamba als Feinde, die französischen aber als Freunde und Alliierte wahrgenommen und dargestellt.¹⁰⁵²

Neben dem antiportugiesischen Diskurs ist der *Histoire de la mission* weiterhin ein *religiöser Diskurs* eingeschrieben. Dieser wird flankiert von einer ständigen Lobpreisung Gottes und seiner Schöpfung¹⁰⁵³, manifestiert sich aber vor allem in Gebeten und Kirchenliedern¹⁰⁵⁴ sowie insbesondere in den zahlreichen Bibelstellen (Psalmen, etc.), welche Claude in seinen Reisebericht integriert. Diese Einschübe dienen unter anderem der Illustration des von ihm in der Neuen Welt Erlebten¹⁰⁵⁵, stellen in erster Linie aber eine „Anwendung“ der Bibel auf die Gegebenheiten Brasiliens dar¹⁰⁵⁶ bzw. erstreben umgekehrt eine Bestätigung des in der Bibel Gesagten durch Beispiele aus der Neuen Welt. Darüber hinaus unterstreichen sie Claudes Lob der Tupinamba als potentiell gute Christen und bekehrungsfähiges Volk¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁴⁹ *Histoire de la mission*, S. 68 r.

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 69 r.

¹⁰⁵¹ Ebd., S. 70 r.

¹⁰⁵² Iapy Ouassou verweist in diesem Zusammenhang darauf, „que de tout temps il avoit esté amy des François les ayant reconnu d'une conversation beaucoup plus agreable & aymable que les *Pero*“. Ebd., S. 104 r.

¹⁰⁵³ Aus der Vielzahl dieser Lobpreisungen sind hier nur zwei Beispiele ausgewählt: So lobt Claude Gott dafür, daß er selbst den „barbarischen“ Tupinamba eine grundsätzliche Bekehrungsfähigkeit zugestehe: „O Dieu, que vous estes admirable! Qui eust iamais creu qu'entre les nations sauvages des *Cannibales* & *Antropophages*, si inhumains, qui mangent la chair humaine, il s'y fut trouvé des Ames esleuës & predestinées, dignes de ces sieges de gloire? C'est ainsi que ce grand Dieu va si amourement cherchant parmy les nations estrangeres, esparses sur la face de la terre ceux qui sont siens, pour accomplir le nombre de ses esleus, ne manquant iamais de leur fournir en temps & lieu, les moyens suffisans pour les justifier & conduire à la gloire des Cieux.“ Ebd., S. 147 r./ v. An anderer Stelle zeigt sich Claude begeistert von der Verschiedenartigkeit und Schönheit der Vögel, die der Schöpfergott für Maragnan ausgewählt hat: „Il n'y a personne qui ne demeure tout ravy & qui n'aye bien suiet d'admirer la sapience & la providence de Dieu voyant une telle varieté & la beauté si grande des Oiseaux que Dieu a mis en tout ce pais de *Maragnan*.“ Ebd., S. 243 r.

¹⁰⁵⁴ So wird beispielsweise göttlicher Beistand für die Überfahrt nach Brasilien erbeten. Vgl. dazu ebd., S. 22 v.

¹⁰⁵⁵ Claude unterstreicht zum Beispiel seine Unzufriedenheit mit der Tatsache, daß die Missionsarbeit von nur vier Kapuzinerbrüdern einfach nicht ausreichen könne, um alle bekehrungswilligen Indianer Maragnans schnell der Taufe zuzuführen, unter Verweis auf ein Zitat des Propheten Jeremias (Jer. 4): „les petits ont demandé du pain & il n'y avoit personne qui leur en rompist“. Ebd., S. 93 v.

¹⁰⁵⁶ Im Hinblick auf den faszinierenden Fischreichtum der Gewässer in Äquatornähe etwa verweist Claude auf den Propheten David, der bereits im Psalm 103 von dieser Vielfalt gesprochen habe: „C'est ceste diversité si agreable que nous avons eu le bonheur de voir, de laquelle parloit le Prophete David, lors que tout extatique & plein d'admiration des merveilles de cet Element il disoit [...]“. Ebd., S. 33 r.

¹⁰⁵⁷ Claude nennt in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Tatsache, daß zahlreiche Tupinamba unter dem Einfluß der Kapuzinermönche den Verzehr von Menschenfleisch aufgegeben hätten und

Schließlich durchzieht Claudes Bericht ein *gelehrter Diskurs*, der sich durch Einschübe in lateinischer, griechischer sowie hebräischer Sprache auszeichnet und inhaltlich kenntnisreich etwa die geographisch-klimatischen Gegebenheiten am Äquator (Kap. 5) oder die Temperaturverhältnisse in Brasilien (Kap. 35) erörtert und nicht zuletzt Forschermeinungen bzw. weitere Erklärungsansätze – etwa auch von erfahrenen Seeleuten – zu diesen Themen diskutiert.¹⁰⁵⁸

Eng verbunden mit den oben beschriebenen Diskursen sind die zahlreichen Exkurse, welche Claude in seine *Histoire de la mission* integriert. Dazu gehören erstens Kopien authentischer Dokumente wie z.B. von Briefen, welche die Kapuziner in die französische Heimat schickten (vgl. Kap. 3.3.4.1), zweitens die Reden von Indianern und Franzosen¹⁰⁵⁹ und drittens schließlich Einschübe verschiedener Art wie etwa die bereits genannten religiösen und gelehrten¹⁰⁶⁰ Ausführungen.

Claudes *Histoire de la mission* wird insgesamt durch eine ausführliche Berichterstattung charakterisiert. Der Kapuzinermönch verstand es, genau zu beobachten und seine Aufzeichnungen mit detaillierten ethnographischen Beschreibungen zu versehen. Dazu gehören ausführliche Schilderungen von Flora und Fauna¹⁰⁶¹ sowie der Kultur der Tupinamba¹⁰⁶². Die genaue Berichterstattung läßt einen wissenschaftlichen Anspruch Claudes an sein Werk vermuten. Dieser Eindruck wird durch zahlreiche Authentizitätsbezeugungen, die in der *Histoire de la mission* zu finden sind, bestätigt. Sie manifestieren sich vor allem im regelmäßigen Verweis Claudes auf das Autopsieprinzip (vgl. dazu auch Kap. 3.3.6.2.1).¹⁰⁶³

Der Bericht Claudes besitzt weiterhin eine antithetische Struktur, da er – ähnlich wie Lérays *Histoire d'un voyage* – Franzosen und Tupinamba einander vergleichend gegenüberstellt. Die Funktionalisierung des Indianers im Sinne einer Kritik

sieht in dieser religiös motivierten Wandlung der Indianer von einem einst so grausamen menschenfressenden zu einem friedlichen Volk die Weissagung des Propheten Ezechiel bestätigt (Ezech. 36): „[...] au lieu qu'ils estoient comme Tigres & Loups ravissants, ils sont à present comme Brebis & Moutons: & au lieu qu'ils estoient tous enfans du Diable, maintenant plusieurs sont enfans de Dieu, & les autres demandent le Baptesme ne respirant à present que de vivre en toute benignité & humanité, tant que nous pouvons bien dire que c'est en ce peuple de *Maragnan* que la Prophetie d'Ezechiel est accomplie, où il est dit [...]“ *Histoire de la mission*, S. 296 r./ v.

¹⁰⁵⁸ So schreibt Claude etwa bezüglich der Wanderung der Sonne über dem Äquator: „Je ne puis icy oublier l'opinion des plus experimentez Pilotes, lesquels par une longue observation croient que le Soleil estant arrivé sous la ligne Equinoctiale, il s'y arreste l'espace de trois minutes, comme s'il se reposoit.“ Ebd., S. 40 r.

¹⁰⁵⁹ Z.B. ebd., Kap. 11: „Discours notable de Iapy Ouassou principal de l'Isle de Maragnan, & de quelques questions remarquables qu'il nous fit“ oder Kap. 16: „Harangue faite par le sieur des Vaux aux Indiens Topinamba estans en leurs Carbet [sic]; Les responses qu'ils firent, & autres choses remarquables“.

¹⁰⁶⁰ Vgl. dazu etwa ebd., S. 163 v.: Exkurs zur Inbesitznahme fremder Landstriche bei den alten Römern.

¹⁰⁶¹ Vgl. dazu u.a. die detaillierte Beschreibung der fliegenden Fische (vgl. ebd., S. 30 v./ 31 r.) oder eines Säugetiers namens „Vnaü“ (vgl. ebd., S. 251 v./ 252 r.).

¹⁰⁶² Auch hier als Beispiele nur die ausführliche Beschreibung des Lippen- und Nasenschmucks (vgl. ebd., S. 268 v./ 269 r.) und der Tätowierungspraxis (vgl. ebd., S. 272 v./ 273 r.) bei den Tupinamba.

¹⁰⁶³ Claude verweist leitmotivisch darauf, daß das, was er schreibt, auf eigenen Beobachtungen und Erfahrungen basiere (z.B. „selon que plusieurs fois ie l'ay expérimenté“, ebd., S. 219 v.; „comme j'ay veu en divers lieux“, ebd., S. 262 r.).

an der französischen Gesellschaft fällt bei Claude jedoch längst nicht so scharf aus wie bei Léry (vgl. dazu Kap. 3.1.5.4.2).

Claudes *Histoire de la mission* zeichnet sich nicht zuletzt durch eine schlichte, aber flüssige und lebhaftige Sprache sowie insgesamt durch eine abwechslungsreiche Textgestaltung aus. Die Lebhaftigkeit findet ihren Ausdruck in Ausrufen wie „Mais hélas!“¹⁰⁶⁴ oder „O quelle ioye!“¹⁰⁶⁵ sowie in der Verwendung von Superlativen wie z.B. „ce qui est de plus remarquable“¹⁰⁶⁶, die meistens als Ausdruck der Begeisterung und Faszination angesichts des Fremden verwendet werden. Darüber hinaus ist der Kapuzinermönch ein versierter Schreiber, da er seinen Bericht z.B. mit lateinischen Einschüben, mit Gebeten und Bibelstellen, mit der Lobpreisung Gottes und der Schöpfung (s.o.) versieht und abwechslungsreich gestaltet. Daneben bedient er sich zahlreicher Stilmittel wie etwa rhetorischer Fragen¹⁰⁶⁷, Metaphern¹⁰⁶⁸, Allegorien¹⁰⁶⁹ sowie ironischer Elemente¹⁰⁷⁰.

Schließlich versucht Claude, den Leser aktiv in seine *Histoire de la mission* mit einzubeziehen. Dazu gehört, daß er erzähltechnische Hinweise gibt¹⁰⁷¹, daß er das Interesse seiner Leser explizit zu befriedigen wünscht¹⁰⁷² und antizipierte Lesermeinungen diskutiert¹⁰⁷³. Vor allem aber spricht er den Rezipienten seines Berichts oft direkt an. Dazu benutzt er Wendungen wie „vous voyez“¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁴ Z.B. *Histoire de la mission*, S. 93 v.

¹⁰⁶⁵ Z.B. ebd., S. 111 r.

¹⁰⁶⁶ Ebd., S. 31 r.

¹⁰⁶⁷ So stellt Claude bezüglich der Anthropophagie unter den Tupinamba die folgende, seiner Ansicht nach eigentlich nur mit „keine“ zu beantwortende Frage: „Quelle plus grande cruauté se peut-il trouver que de tuer & massacrer les hommes de sang froid et gayeté de cœur, & mesme, (ce qui est le plus horrible & que toutes les autres nations barbares ont tousjours abhorré) d'espandre le sang humain parmy les convives & festins?“ Ebd., S. 287 r. Angesichts des großen öffentlichen Interesses in Frankreich an den sechs aus Brasilien mitgebrachten Tupinamba fragt Claude: „Mais qui eust iamais pensé que le peuple de Paris tant accoustumé à voir des choses rares & nouvelles se fust esmeu comme il a fait pour la venuë de ces Indiens?“ Ebd., S. 339 v./ 340 r. Auch hier kann die erwartete Antwort nur „keiner“ sein.

¹⁰⁶⁸ Claude bezeichnet die getauften Tupinamba etwa als „nouvelles plantes“ (ebd., S. 337 v.) bzw. als „petite[s] plante[s] de l'Eglise“ (ebd., S. 356 v.).

¹⁰⁶⁹ Auf den Seiten 31 r. bis 33 r. seines Berichts zieht Claude z.B. eine Parallele zwischen den fliegenden Fischen, die den Himmel springen, und den menschlichen Seelen, die zu Gott fliegen.

¹⁰⁷⁰ So quittiert er etwa die Tatsache, daß die Tupinamba ihre Sklaven irgendwann verspeisen, mit der Bemerkung, dies geschehe „pour toute recompense de leurs services“. Ebd., S. 282 v.

¹⁰⁷¹ Z.B. ebd., S. 32 r.: „i'ay dit cecy seulement en passant“.

¹⁰⁷² Claude stellt seinen Ausführungen zum Äquator z.B. folgende Bemerkung voran: „Ayez donc pour agreable s'il vous plaist, la recherche de ces secrets, & ie m'assure que vous en recevrez du contentement.“ Ebd., S. 34 r.

¹⁰⁷³ Z.B. kann sich Claude gut vorstellen, daß seine französischen Leser die Herstellung des indianschen Getränkes „Caouin“ mit einem gewissen Ekel zur Kenntnis nehmen: „Je sçay bien que plusieurs s'estonneront de cette façon de faire le *Caouin* & ne manqueront pas de dire que ces gens là sont bien sales & que pour eux ils ayeroient mieux mourir de soif que de boire de ce breuvage à cause des mascheures & morsilleures de ces femmes Indiennes.“ Ebd., S. 302 v. Im Anschluß daran verweist er aber darauf, wie köstlich dieses Getränk tatsächlich sei. Vgl. dazu ebd., S. 302 v./ 303 r.

¹⁰⁷⁴ Z.B. ebd., S. 29 v., 30 r., 196 r., 280 r.

(vgl. auch Kap. 3.3.5.3.6), stellt ihm aber auch Fragen, die ihn u.a. zum eigenen Nachdenken bewegen sollen.¹⁰⁷⁵

3.3.5 Das Bild der „Wilden“ und Brasiliens in der *Histoire de la mission* – die Darstellung Claudes

Das vorliegende Kapitel untersucht die Darstellung der Tupinamba und der fremden Welt in Claudes *Histoire de la mission*. Im Zentrum der Analyse stehen dabei die Ausführungen zum Aussehen, zur Anthropophagie und zur Religion der Indianer, da diese Abschnitte am aufschlußreichsten für den Nachweis eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden im Bericht des Kapuziners sind. Alle weiteren in der *Histoire de la mission* enthaltenen ethnographischen Kapitel sind nur überblicksartig zu berücksichtigen. Weiterhin werden einige der von Claude beobachteten Merkmale der Eingeborengesellschaft nur auszugsweise referiert, da die Tupinamba bereits in Kapitel 3.1 über Jean de Léry eine ausführliche Darstellung erfahren haben. Abweichungen von den bei Léry genannten Fakten oder Ergänzungen derselben werden aber kenntlich gemacht.

Ebenso wie in den Kapiteln zu Léry und Laudonnière sollen zunächst die in der *Histoire* zur Bezeichnung der Eingeborenen verwendeten Begriffe untersucht werden und sind dann die wichtigsten Topoi der Darstellung und Bewertungen Claudes zu benennen. Weiterhin werden die Darstellungstechniken des Kapuziners analysiert, und abschließend wird das Zustandekommen seiner spezifischen Werturteile erörtert.

3.3.5.1 *Bezeichnungen der Tupinamba*

Zur Benennung der Tupinamba benutzt Claude sehr viele unterschiedliche Termini¹⁰⁷⁶, von denen hier nur die einschlägigsten bzw. am häufigsten gebrauchten angeführt werden sollen.

In der weitaus größten Zahl der Fälle verwendet der Kapuzinermönch ein neutrales, sachliches Vokabular für die Eingeborenen. Allein 230-mal nennt er sie „Indien(s)“/ „Indienne(s)“, gefolgt von der geographisch konnotierten Bezeichnung „Maragnans/ -antes“ (24-mal) sowie den Begriffen „Indiens Topinamba“ (22-mal), „peuple“ (20-mal), „habitans“ (18-mal), „nation“ (8-mal), der Stammesbezeichnung „Topinamba“ (6-mal) und schließlich dem Terminus „Brésiliens“ (1-mal).

Auffällig ist daneben der dominierende Gebrauch des Adjektivs „pauvre(s)“ in bezug auf die Mitglieder der Indianergesellschaft: Claude verwendet dieses Adjektiv

¹⁰⁷⁵ Angesichts der vom Heiligen Geist beseelten indianischen Täuflinge, die sich nun – auch verbal – ganz auf die christliche Religion konzentrieren, fragt er z.B.: „A vostre advis n'est-ce pas la parler un bien nouveau langage?“ (*Histoire de la mission*, S. 113 r.). Daneben gibt es aber auch Fragen der Art „Voulez vous sçavoir [...]?“ (z.B. ebd., S. 45 v.), die einfach das Leserinteresse wecken sollen.

¹⁰⁷⁶ Claudes Begriffsspektrum zur Bezeichnung der brasilianischen Eingeborenen ist deutlich breiter gefächert als das von Laudonnière zur Benennung der Timucua Floridas verwendete und weist auch gegenüber Lérys diesbezüglicher Terminologie eine größere Variationsbreite auf.

insgesamt 45-mal, und zwar ausschließlich zu dem Zweck, sein Bedauern über das Heidentum der Tupinamba auszudrücken. Er äußert aufrichtiges Mitleid mit diesen, da sie offenbar nicht am rechten Glauben, der christlich-katholischen Religion, teilhätten.

Darüber hinaus benutzt der Kapuziner 15-mal das religiös konnotierte Lexem „âme(s)“ für die Indianer, welches weder bei Léry noch bei Laudonnière Verwendung findet. Es verweist auf die missionarische Absicht Claudes, richtete sich dessen Hauptaugenmerk doch auf die Seelen der Eingeborenen, die er dem rechten Glauben zuzuführen wünschte.

Insgesamt 30-mal wählt Claude das Substantiv „sauvage(s)“ sowie das Adjektiv „sauvage(s)“ in personenbezogener Verwendung; 22-mal benutzt er das Substantiv „barbare(s)“ und das dazugehörige Adjektiv „barbare(s)“ in Verbindung mit den Tupinamba (z.T. auch Großschreibung: Sauvage, -s/ Barbare, -s). Eine Überprüfung der einzelnen Fälle führt zu dem Ergebnis, daß nur selten eine negativ-abwertende Konnotation bzw. Kontextualisierung dieser Lexeme vorliegt. Oft werden sie lediglich wertneutral zur Benennung der Eingeborenen verwendet, manchmal gar in einen positiven Kontext gestellt, wenn sich die „wilden“ Indianer etwa als Vorbild für die nicht selten moralisch noch korrupteren Europäer erweisen.¹⁰⁷⁷ In den meisten Fällen aber manifestiert sich auch in diesen Lexemen das Mitleid, welches Claude den Tupinamba aufgrund ihrer Glaubensferne entgegenbrachte: So sind „sauvage(s)“ / „barbare(s)“ letztlich Synonyme für „religionslos“ / „heidnisch“ bzw. „fern des christlich-katholischen Glaubens“. Nur in etwa einem halben Dutzend der Fälle, in denen der Kapuziner „sauvage(s)“ oder „barbare(s)“ personenbezogen verwendet, bezweckt er eine eindeutige Verurteilung bzw. Abwertung der Eingeborenengesellschaft. Dazu gehört z.B. der Fall einer sehr negativen Bewertung der feiernden Tupinamba, die sich in ihrer Ekstase und Trunksucht als ein dem Teufel verfallenes Volk offenbart hätten („ce miserable peuple qui a tousiours esté sien comme barbares, cruels et yvrognes“¹⁰⁷⁸) oder die Abwertung der Indianer als „Barbares si cruels & si inhumains“¹⁰⁷⁹, da sie insgesamt willensschwache Marionetten des Teufels seien.

Schließlich bezeichnet Claude die Tupinamba 8-mal als „Cannibales & Ant(h)ropophages“ sowie 1-mal als „Indiens Cannibales“. Auch diese auf den Brauch der Anthropophagie der Indianer verweisenden Termini werden meistens wertneutral verwendet oder transportieren das Bedauern des Geistlichen über die Glaubensferne der Eingeborenen. Sogar der Begriff „animaux Cannibales“ (S. 372 r.) ist nicht vorrangig negativ konnotiert, sondern drückt das bereits angesprochene Mitleid des Kapuziners mit den heidnischen Tupinamba aus. Es ist anzumerken, daß Claude die Indianer gelegentlich als Tiere (z.B. „bestes“, S. 115 v., oder

¹⁰⁷⁷ Vgl. dazu z.B. die *Histoire de la mission*, S. 125 v./ 126 r.: Claude beklagt hier die unter europäischen Christen weitverbreitete Vielweiberei und kommt zu dem Schluß: „Ne sont-ils pas plus Sauvages & brutaux que ces Indiens Sauvages?“ (S. 126 r.).

¹⁰⁷⁸ Ebd., S. 304 r.

¹⁰⁷⁹ Ebd., S. 324 v.

„Loups“, S. 370 r.) bezeichnet, um den bedauernswerten Zustand zu charakterisieren, den sie seiner Meinung nach vor ihrer Bekehrung und Wandlung zu gläubigen Christenmenschen repräsentierten.

Insgesamt zeigt sich, daß Claude in der Regel sachliche, wertneutrale Begriffe zur Benennung der Tupinamba verwendet. Eindeutige Verurteilungen bzw. Abwertungen der Indianer über das Medium der für sie gewählten Termini kommen äußerst selten vor. Selbst Begriffe wie „Sauvage(s)“, „Barbare(s)“ oder „Cannibales“, die auf den ersten Blick eine negative Bewertung vermuten lassen, stehen meistens in völlig neutralem Zusammenhang oder verweisen auf das Bedauern des Kapuzinermönches über die „Gottlosigkeit“ der Tupinamba. Allerdings beinhalten die von Claude regelmäßig in seinem Begriffsrepertoire für die Eingeborenen (vgl. v.a. das häufig benutzte Adjektiv „pauvre[s]“) realisierten Mitleidsbekundungen per se eine nicht zu verkennende, christozentristisch verankerte Abwertung der Tupinamba: Diese stellten in den Augen des Kapuziners unvollkommene und verurteilenswerte Menschen dar, da sie sich dem christlich-katholischen Glauben bis dato verweigert hätten.

3.3.5.2 Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen

3.3.5.2.1 Die äußere Erscheinung der Indianer

Claude widmet dem körperlichen Erscheinungsbild der Eingeborenen drei Kapitel im Umfang von insgesamt 30 Seiten, was ein Sechstel der von ihm verfaßten Anthropologie der Tupinamba ausmacht. Seine Darstellung und Bewertung des Aussehens der Indianer weist zahlreiche, zum Teil fast wortgetreue Parallelen zu entsprechenden Passagen des Reiseberichts Lérays auf, was darauf schließen läßt, daß der Kapuziner die *Histoire d'un voyage* ausführlich gelesen haben muß.¹⁰⁸⁰

Ebenso wie Léry betont Claude einleitend die körperliche Wohlgestalt der Tupi: „[...] estans tous naturellement d'une belle taille & des mieux proportionnez, partie pour la temperature du païs, partie à raison qu'ils ne sont forcez ny violencez ou contraincts comme les Mignons de par deçà, par des habits qui les serrent.“¹⁰⁸¹ Er führt die Schönheit des indianischen Körperbaus einerseits auf das angenehme Klima Maragnans, andererseits auf die unter den nackten Tupinamba nicht existierenden modischen Kleiderzwänge zurück. Claude verurteilt bei dieser Gelegenheit die zu eng anliegenden Korsagen, in welche sich die „mignons“¹⁰⁸² Europas hineinzwängten und durch welche sie sich ihre körperlichen Proportionen selbst verunstalteten. Darüber hinaus lobt der Kapuziner den ausgezeichneten

¹⁰⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist ausdrücklich auf die bereits zitierte Dissertation Franz Obermeiers, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert*, zu verweisen. Obermeier vergleicht darin sehr ausführlich und aufschlußreich die Reiseberichte Thevets, Lérays, Claudes und Yves d'Evreux' miteinander.

¹⁰⁸¹ *Histoire de la mission*, S. 262 r.

¹⁰⁸² Obermeier übersetzt „mignons“ mit „Gecken“. Vgl. dazu *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 147, insbesondere Fußnote 195.

Gesundheitszustand der Indianer, von welchem die Franzosen wiederum nur träumen könnten:

Vous n'y envoyez presque point de borgnes entre eux, n'y d'aveugles, ny de bossus, ny de boiteux ou autres contrefaits par quelque deformité [...]. Coustumierement ils marchent droict avec un geste & maintien grave & modeste sans estre courbé en aucune façon. Ils sont merueilleusement alaires & dispos & beaucoup plus forts & robustes sans comparaison que sont les plus forts de par deçà [...]. Ils ne sont pas valetudinaires ny mal sains, aussi n'y ont-ils pas guere besoing de medecines ny de Medecins.¹⁰⁸³

Claude kritisiert die Franzosen, da sie viele Krankheiten dadurch provozierten, daß sie sich einer ungesunden Lebensweise mit übermäßigem Essen¹⁰⁸⁴ und Alkoholzessen hingäben: „Combien y en a-il qui tombent en diverses infirmités par l'air corrompu ou intemperé, par la mauvaise nourriture & par une trop grande repletion, particulièrement par la violence du vin pris par excès & immoderement?“¹⁰⁸⁵

Weiterhin bewundert Claude – ebenso wie Léry – das hohe Alter, welches die Tupinamba angeblich erreichen können. Dies resultiere natürlich aus ihrem guten Gesundheitszustand sowie insgesamt aus dem angenehmen Klima Brasiliens: „L'air est si salubre qu'ils ne meurent guere de vieillesse & par le deffaut de nature plus tost que par quelque maladie, vivans pour l'ordinaire cent, six vingts, ou sept vingts ans.“¹⁰⁸⁶ Auch mit achtzig oder hundert Jahren sei es den Indianerinnen noch möglich, Kinder zu bekommen, und auch die Arbeit werde bis ins hohe Alter fortgesetzt.¹⁰⁸⁷ Insgesamt führten die Eingeborenen ein fröhliches, sorgenfreies Leben: „Et puis ils s'egayent; ils vivent continuellement en allegresse, en liesse, en plaisir & soulas, sans soing ny soucy, sans inquietudes ny affaires, sans tristesse & sans oppression ou chagrains qui desseichent & consomment l'homme en moins de rien.“¹⁰⁸⁸

Auch Claude erwähnt die bronzefarbene Haut der Tupinamba, geht im Unterschied zu Léry aber davon aus, daß diese nicht naturgegeben sei, sondern durch das Einreiben mit Ölen und durch die Körperbemalungen der Indianer hervorgeufen werde.¹⁰⁸⁹ Ebenso wie Léry gelangt der Kapuziner jedoch zu dem Urteil, daß die Tupinamba von Natur aus schön seien und in dieser ihrer körperlichen Schönheit den Europäern in nichts nachstünden: „Cette couleur pourtant ne di-

¹⁰⁸³ *Histoire de la mission*, S. 262 v./ 263 r.

¹⁰⁸⁴ Dagegen lobt er die Eßgewohnheiten der Tupinamba: „[...] ils sont assez temperans principalement en leur manger.“ Ebd., S. 263 v.

¹⁰⁸⁵ Ebd., S. 263 r.

¹⁰⁸⁶ Ebd., S. 264 r. An anderer Stelle spricht Claude davon, daß manche Tupi-Männer sogar 200 Jahre alt werden könnten: „P'admirois encore d'avantage ces vieillards, de ce qu'en un si grand âge de sept vingts, huit vingts, neuf vingts & environ de deux cens ans [...].“ Ebd., S. 265 r.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd., S. 265 v./ 266 r.

¹⁰⁸⁸ Ebd., S. 265 v.

¹⁰⁸⁹ „A la verite ils sont tous de couleur breune que nous disons olivastre à laquelle ils se plaisent: mais ie croy que cette couleur ne procede pas tant par la chaleur de ce climat comme par les huiles & peintures qu'ils se mettent ordinairement par tout le corps.“ Ebd., S. 266 v.

minuë rien de leur beauté naturelle. Outre ce qu'ils ont le corps bien fait & tous les membres bien proportionnez, il y en a beaucoup qui pour les traicts de la face, ne cedent en rien à ceux d'icy.¹⁰⁹⁰ Außerdem verweist auch Claude darauf, daß sich die Indianer am ganzen Körper die Haare ausreißen und beschreibt das Frisieren des Haupthaars.¹⁰⁹¹ Weiterhin erwähnt er das Durchstechen der Lippen bei den kleinen Tupi-Jungen und nennt den Ohren- und Nasenschmuck der Indianer.¹⁰⁹² In diesem Zusammenhang enthält er sich im Unterschied zu Léry jeglicher Wertung, hatte dieser doch noch die Leser seines Berichts dazu aufgefordert, über die Ästhetik der Lippendurchstechungen bei den Indianern, die ihn offensichtlich irritierten, zu entscheiden (vgl. S. 87 dieser Arbeit). Darüber hinaus äußert sich Claude zu Körperbemalungen, Tätowierungen und (Feder-) Schmuck der Tupinamba. Seine Werturteile sind vorsichtig positiv und ähneln größtenteils denjenigen Lérys. So empfindet der Kapuziner die Körperbemalungen der Indianer zwar subjektiv als häßlich¹⁰⁹³, lobt aber im nächsten Atemzug die „diversité des belles figures“¹⁰⁹⁴, die in diesen Bemalungen zum Ausdruck komme. Die Tätowierungen der Tupinamba werden neutral bewertet¹⁰⁹⁵, ihre Schmuckherstellung erfährt positive Beachtung¹⁰⁹⁶, und der Federschmuck, den die Indianer bei besonderen Gelegenheiten tragen und der ihr besonderes künstlerisches Geschick unterstreicht, wird von Claude offen gelobt: „[...] ils se revestent de plumages, ou de certains atours & accoustrements faits de plumes rouges, bleuës, vertes, iaulnes & autres diverses couleurs extremement belles, qu'ils sçavent merueilleusement bien aiancer.“¹⁰⁹⁷

Die Nacktheit der Tupinamba stellt nicht nur für Léry, sondern auch für Claude das auffälligste körperliche Merkmal der Indianer dar: „[...] ils vont ordinairement tout nuds comme s'ils sortoient du ventre de leur mere, mais encore de ce qu'ils ne font paroistre aucunement qu'ils ayent tant soit peu de honte ou vergogne de leur nudité.“¹⁰⁹⁸ Auch der Kapuziner steht vor dem theologischen Problem, daß die Indianer anscheinend nicht dem den Menschen seit dem Sündenfall Adams auferlegten Gebot natürlicher Schamhaftigkeit unterliegen.¹⁰⁹⁹ Claude ist dennoch – ebenso wie Léry – davon überzeugt, daß die Tupinamba von Adam abstammen und damit Menschen sind: Sie könnten die Heilige Schrift ganz einfach nicht lesen, weshalb sie nicht um ihre bzw. die Sündhaftigkeit aller Menschen

¹⁰⁹⁰ *Histoire de la mission*, S. 267 r.

¹⁰⁹¹ Vgl. ebd., S. 267 r./ v.

¹⁰⁹² Vgl. ebd., S. 268 r.-269 r.

¹⁰⁹³ „Et ce qui rend ordinairement les Indiens, soit hommes, soit femmes, d'autant plus desagregables qu'ils s'estiment beaux, est qu'ils se peignent le visage & tout le corps de diverses couleurs.“ Ebd., S. 271 v.

¹⁰⁹⁴ Ebd., S. 272 r.

¹⁰⁹⁵ Vgl. ebd., S. 272 v.

¹⁰⁹⁶ Vgl. ebd., S. 275 r./ v.

¹⁰⁹⁷ Ebd., S. 273 r.

¹⁰⁹⁸ Ebd., S. 269 v.

¹⁰⁹⁹ Vgl. ebd., S. 270 r.

wüßten und sich demzufolge ihrer „nudité“ nicht schämten.¹¹⁰⁰ Außer Zweifel steht für den Kapuziner, daß die Nacktheit der Indianer zu verurteilen sei: „Il est ainsi que cette coustume de marcher nud est merueilleusement difforme & des-honneste, ressentant infinement sa brutalité.“¹¹⁰¹ Analog zur Argumentation Lérays (vgl. S. 84f. dieser Arbeit) rückt Claude die weibliche Körperblöße dennoch in ein positiveres Licht: Die Indianerinnen seien in ihrer Nacktheit sehr zurückhaltend und vermieden es konsequent, sexuelle Reize auszusenden. Viel gefährlicher und verwerflicher sei demgegenüber der ausgefallene kokette Kleidungsstil der französischen Frauen, der zum Gegenstand von Claudes Kritik wird:

[...] en effect ie puis dire qu'il y a sans comparaison beaucoup moins de danger à voir la nudité des Indiennes que la curiosité des attraicts lubriques des Dames mondaines de la France. Car ces Indiennes sont si modestes & retenues en leur nudité [...], elles ne feront iamais rien publiquement qui puisse causer aucun scandale ou quelque admiration. Ioinct que la difformite ordinaire ne donne pas peu d'aversion, la nudité de soy n'estant peut estre si dangereuse ny si attrayante que sont les attifects lubriques avec les effrenées mignardises & nouvelles inventions des Dames par deçà, qui causent plus de pechez mortels & ruinent plus d'ames que ne font les femmes & filles Indiennes avec leur nudité brutale & odieuse.¹¹⁰²

Schließlich berichtet Claude vom Bestreben der französischen Kolonisten, die Tupinamba zu bekleiden. Er verweist mehrfach auf diesbezügliche Erfolge¹¹⁰³, weshalb seine *Histoire de la mission* Zeugnis einer bereits fortgeschrittenen Akkulturation der Indianer in diesem Bereich ablegt. Trotzdem muß auch der Kapuzinermönch zugeben, daß dieses Unterfangen noch nicht konsequent umgesetzt werden könne, da manche Tupinamba nach wie vor – wie bereits von Léry berichtet – ihren Spaß daran hätten, sich nur unvollständig zu bekleiden.¹¹⁰⁴

Claudes Ausführungen zum äußeren Erscheinungsbild der Indianer fallen insgesamt positiv aus. So bewundert er nicht nur deren beneidenswerte Gesundheit, sondern vor allem deren natürliche Schönheit, die keinen Vergleich mit dem Aussehen der Europäer scheuen müsse. Er gesteht den Tupinamba ein ästhetisches Körperbewußtsein zu, indem er insbesondere ihren (Feder-) Schmuck bewundert und sogar den künstlerischen Wert der indianischen Körperbemalungen hervor-

¹¹⁰⁰ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 270 v.

¹¹⁰¹ Ebd., S. 270 v./ 271 r.

¹¹⁰² Ebd., S. 271 r.

¹¹⁰³ So nennt Claude das Beispiel des Indianerjungen Acaïouy Miry, der unbedingt bekleidet werden will: „[...] ce pauvre petit, marchoit encore nud comme les autres, l'une des premieres choses qu'il fit, c'est qu'il me pria de le faire vestir [...]“ Ebd., S. 101 v.

¹¹⁰⁴ „Il y en a beaucoup qui portent assez souvent une chemise & rien d'avantage, si ce n'est que la fantasie les prenne quelquefois de se vestir du tout, mais cela ne leur dure pas long temps, parce que s'ils sont un demy iour tout entier en cet estat, c'est beaucoup, le lendemain ils quittent tout & en contre-eschange, ils vont tous nus.“ Ebd., S. 276 v.

hebt, obwohl er diese persönlich als weniger schön empfindet. Schließlich verurteilt er zwar die Nacktheit der Tupinamba, wertet diese aber angesichts der in Frankreich existierenden weitaus verwerflicheren Kleidersitten wieder auf, so daß sie keineswegs rein negativ konnotiert ist, sondern auch in Claudes Bericht – wenn auch insgesamt weniger scharf als bei Léry – zum Instrument der Gesellschaftskritik wird.

3.3.5.2.2 Krieg und rituelle Anthropophagie

In einem 20 Seiten umfassenden Kapitel seiner *Histoire de la mission* beschreibt Claude sowohl die Kriegsführung als auch die bei den Tupinamba übliche rituelle Anthropophagie, das Fest, in dessen Rahmen die Indianer ihre Kriegsgefangenen verzehren. Details zu indianischen Waffen und zur Kampftechnik finden sich in Kapitel 3.1 zu Jean de Léry und werden an dieser Stelle nicht wieder aufgegriffen, da Claude nahezu identische Einzelheiten erwähnt: Auch er berichtet, daß die Tupinamba ihre Kriege aufgrund eines tiefen Rachebedürfnisses gegenüber ihren Feinden führen, auch er nennt den Ältestenrat, der über Krieg und Frieden bestimmt, erwähnt Pfeil, Bogen, Holzkeulen und Schilde als Kampf Waffen und verweist auf die Technik des Überraschungsangriffs.¹¹⁰⁵ Der kriegerische Charakter und das diesem zugrundeliegende unchristliche Rachebedürfnis der Indianer werden von Claude verurteilt („Quelle plus grande cruauté se peut-il trouver que de tuer & massacrer les hommes de sang froid & gayeté de cœur“¹¹⁰⁶; „Y a-il plus grande barbarie que d'estre acharné contre ses voisins & et ne se pas contenter de leur faire continuellement une guerre tres-sanglante“¹¹⁰⁷); er lehnt die Kriege bzw. die Kriegsführung der Tupinamba vollständig ab. Darin unterscheidet er sich von Léry, der das unter den Indianern übliche Vergeltungsbedürfnis¹¹⁰⁸ sowie die Grausamkeit ihrer Kriegszüge¹¹⁰⁹ zwar auch negativ bewertet, sich zumindest aber rein optisch vom „farbenfrohen“ Kampfspektakel der mit bunten Federn geschmückten Indianer begeistern läßt.¹¹¹⁰

In seinem Kapitel zu Krieg und Anthropophagie bei den Bewohnern Maragnans schreibt Claude einleitend:

¹¹⁰⁵ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 287 v.-289 v.

¹¹⁰⁶ Ebd., S. 287 r.

¹¹⁰⁷ Ebd.

¹¹⁰⁸ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 336f.

¹¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 346.

¹¹¹⁰ „Surquoy cependant je diray, qu'encores que j'aye souvent veu de la gendarmerie, tant de pied que de cheval, en ces pays par-deçà, que neantmoins je n'ay jamais eu tant de contentement en mon esprit, de voir les compagnies de gens de pied avec leurs morions dorez et armes luisantes, que j'eu lors de plaisir à voir combatre ces sauvages. Car outre le passe-temps qu'il y avoit de les voir sauter, siffler, et si dextrement et diligemment manier en rond et en passage, encor faisoit-il merveilleusement bon voir non seulement tant de flesches, avec leurs grands emprennons de plumes rouges, bleuës, vertes, incarnates et d'autres couleurs, voler en l'air parmi les rayons du soleil qui les faisoit estinceler: mais aussi tant de robbes, bonnets, bracelets et autres bagages faits aussi de ces plumes naturelles et naifves, dont les sauvages estoient vestus.“ Ebd., S. 351.

Le n'estime pas qu'il y aye sous le ciel une nation plus cruelle & plus barbare que celle de nos Indiens de *Maragnan* & autres lieux voisins. Quelle plus grande cruauté se peut-il trouver que de tuer & massacrer les hommes de sang froid & gayeté de cœur, & mesme, (ce qui est le plus horrible & que toutes les autres nations barbares ont tousiours abhorré) d'espandre le sang humain parmy les convives & festins? Y a-il plus grande barbarie que d'estre acharné contre les voisins & ne se pas contenter de leur faire continuellement une guerre tres-sanglante, mais encore pour assouvir d'avantage sa rage, manger & se saouler iusques au vomir, de la propre chair de ses ennemis? O cruauté tres-barbare & barbarie plus que cruelle!¹¹¹¹

Der Kapuziner verurteilt die Tupinamba als *grausamste* Menschen der Welt: Schon die Tatsache, daß sie sich untereinander in ständigem Kriegszustand befänden, gleiche einem Verbrechen (s.o.); weitaus verwerflicher sei es aber, daß die Indianer ihre gefangenen Feinde verzehrten. Sie überträfen in dieser ihrer Unmenschlichkeit sogar alle anderen „nations barbares“¹¹¹². Der Pater wählt hier ein sehr drastisches, durch seine emotionale Ablehnung dieses Rituals geprägtes Vokabular. Claude zeigt sich insgesamt entsetzt und schockiert über die Anthropophagie unter den Tupinamba. Er bezeichnet die Indianer an anderer Stelle wiederholt als „inhumains“¹¹¹³, sie ähnelten vielmehr „Tigres & Loups ravissants“¹¹¹⁴ als Menschen.

Claudes Berichterstattung zur Behandlung des Gefangenen vor dessen Hinrichtung, zur Tötungszeremonie selbst sowie zur anschließenden Verspeisung der gegrillten Leichenteile gleicht derjenigen Lérays. So erwähnt auch der Kapuziner einleitend die besondere Gier der alten Indianer-Frauen auf Menschenfleisch¹¹¹⁵, berichtet von der guten Behandlung der Kriegsgefangenen, die sich frei bewegen und sogar heiraten dürften¹¹¹⁶ und verweist darauf, daß die Hinrichtung des Opfers in eine etwa drei Tage lang dauernde Zeremonie mit Tanz und Trinkgelage eingebettet sei.¹¹¹⁷ Weiterhin berichtet auch Claude darüber, daß sich der Gefangene kurz vor seiner Tötung symbolisch gegen sein Schicksal wehren dürfe, indem er die Umstehenden mit Gegenständen bewerfe¹¹¹⁸, und daß er sich vor seinem Tod nicht fürchte, sondern daß er seinem Schicksal vielmehr ausgelassen, fröhlich und mutig entgegenblicke.¹¹¹⁹ Darüber hinaus beschreibt auch der Kapuziner das

¹¹¹¹ *Histoire de la mission*, S. 287 r./ v.

¹¹¹² „Claude konstruiert hier also [...] eine Art Rangabstufung in der Barbarei.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 163.

¹¹¹³ Z.B. *Histoire de la mission*, S. 294 v.

¹¹¹⁴ Ebd., S. 296 r.

¹¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 289 v. und 294 v.

¹¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 289 v./ 290 r.

¹¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 291 v.

¹¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 292 r.

¹¹¹⁹ Vgl. ebd.

Grillen der Leichenteile¹¹²⁰, verweist schockiert darauf, daß sogar die Kinder der getöteten Gefangenen früher oder später verzehrt würden („la plus grande cruauté & la plus grande inhumanité qui fut jamais“¹¹²¹) und erwähnt, daß die Indianer vom Wunsch geleitet seien, ihre Feinde vollständig auszurotten.¹¹²² Schließlich erklärt Claude – ebenso wie Léry –, daß die Tupinamba ihre Gefangenen keineswegs aus Appetit auf Menschenfleisch verspeisten, sondern ausschließlich aufgrund ihres Rachebedürfnisses gegenüber ihren Feinden.¹¹²³ Auch der Kapuziner hatte demnach erkannt, daß die Anthropophagie bei den Tupinamba ein kulturstiftendes *Ritual* war. Allerdings bietet Claude zusätzliche Details, welche die Schilderungen Lérys ergänzen. Dazu gehört zum einen, daß der Gefangene ein oder zwei Tage vor seiner Hinrichtung dazu aufgefordert wird, wegzulaufen und – gleichsam symbolisch – zu flüchten. Derjenige, der ihn fängt, erhält einen neuen Namen als Zeichen einer besonderen Ehre.¹¹²⁴ Weiterhin berichtet der Kapuziner – ebenso wie Léry – von einem ritualisierten Dialog, der sich zwischen dem Gefangenen und seinem „Henker“ entspinne und in dessen Verlauf nochmals der besondere Mut des Todeskandidaten zum Ausdruck komme. Allerdings handelt es sich dabei um ein Gespräch zwischen dem Opfer und einem alten Krieger und nicht – wie bei Léry – um einen Dialog zwischen Opfer und „Henker“; dieser tritt in der *Histoire de la mission* erst nach der genannten Wechselrede in Erscheinung.¹¹²⁵ Schließlich verweist Claude darauf, daß der Gefangene unbedingt von einem *angesehenen* Krieger getötet werden wolle, da nur dieser ihm einen ehrenhaften Tod garantieren könne.¹¹²⁶

Die Betonung der indianischen *Unmenschlichkeit* fällt bei Claude insgesamt viel stärker aus als bei Léry, sind die Tupinamba in den Augen des Kapuziners doch noch weitaus grausamer als wilde Tiere („estant mille & mille fois plus cruels que les Tigres“¹¹²⁷). Er gesteht der Hinrichtungszeremonie zwar rituellen Charakter zu, sieht in ihr aber vielmehr den Tatbestand des Mordes als ein Kulturmerkmal verwirklicht. Dies geht etwa aus der Bezeichnung für den Totschläger hervor, den Claude als „ce sanglant meurtrier“¹¹²⁸ verurteilt. Sein Mitleid gilt den Opfern („ce pauvre miserable“/ „ce pauvre malheureux“/ „ce pauvre homme“¹¹²⁹) dieses „ieu

¹¹²⁰ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 293 v.-294 v.

¹¹²¹ Ebd., S. 295 r.

¹¹²² „[...] le desir qu'ils ont d'exterminer totalement la race de leurs ennemis.“ Ebd.

¹¹²³ „Ce n'est pas qu'ils trouvent tant de delices à manger de cette chair humaine & que leur appetit sensuel les porte à tels mets. Car il me souvient avoir entendu d'eux mesmes, qu'après l'avoir mangée ils sont quelquefois contraincts de la vomir, leur estomach n'estant pas bien capable de la digerer: mais ce qu'ils en font n'est que pour vanger la mort de leurs predecesseurs & pour assouvir la rage infatiable [sic!] & plus que diabolique qu'ils ont contre leurs ennemis.“ Ebd., S. 294 v.

¹¹²⁴ Vgl. ebd., S. 290 v./ 291 r.

¹¹²⁵ Vgl. ebd., S. 292 v./ 293 r.

¹¹²⁶ Vgl. ebd., S. 293 v.

¹¹²⁷ Ebd., S. 295 r.

¹¹²⁸ Ebd., S. 293 r.

¹¹²⁹ Ebd., S. 292 r.

tragique“¹¹³⁰. Claude kommt zu dem Schluß: „Voila le comble des cruautez, où le Diable, cruel bourreau des pauvres Ames aveuglées, avoit mené ce pauvre peuple Payen au milieu des tenebres de l'infidélité.“¹¹³¹ Die Anthropophagie der Indianer ist für ihn Teufelswerk¹¹³², eine Argumentationsweise, die bei Léry so nicht erscheint. Claude betont, daß die Tupinamba vom Teufel zu ihrer Grausamkeit verführt würden, zu einem gewissen Grad also gar nichts für ihr verwerfliches Handeln könnten, weshalb er auch Mitleid mit ihnen habe („ce pauvre peuple Payen“). Dies ändert jedoch nichts an seiner grundsätzlichen und vollständigen Verurteilung der Anthropophagie, welche die Tupinamba – ob mit oder ohne Zutun des Teufels – nun einmal praktizierten. Gegen Ende seiner Ausführungen verweist der Kapuziner allerdings darauf, daß die Indianer ihren Kannibalismus aufgeben wollten, um sich für eine christlich-katholische Taufe zu empfehlen.¹¹³³ Dies nährt die Überzeugung Claudes, daß man die rituelle Anthropophagie als eigentlich vom Teufel initiiertes Werk ausrotten könne. Dieser Gedanke kommt so bei Léry, welcher keine umfangreicheren missionarischen Versuche unternahm, um die Tupinamba von ihren kannibalistischen Praktiken abzuhalten, nicht vor.

Als Fazit bleibt, daß Claudes Verurteilung der Tupinamba wegen der von ihnen praktizierten Anthropophagie absolut ist. Seine Negativbewertung wiegt noch stärker als diejenige Lérys, welcher den Verzehr von Menschenfleisch bei den Indianern dadurch relativierte, daß er auf noch weit schlimmere Fälle kannibalistischer Praktiken im zeitgenössischen Frankreich während der Religionskriege verwies. Diese Relativierung als Motiv der Gesellschaftskritik ist bei Claude nicht vorhanden.¹¹³⁴

3.3.5.2.3 Religion

Encore que les Indiens *Topinamba* soyent d'un iugement naturel assez beau, si est-ce que iamais il ne s'est trouvé nation si desraisonnable qu'eux au ser-

¹¹³⁰ *Histoire de la mission*, S. 291 v.

¹¹³¹ Ebd., S. 295 r.

¹¹³² So auch an anderer Stelle: „cette tragique & funeste solemnité ou plutost diabolique invention“ Ebd., S. 290 v.

¹¹³³ „Dieu neanmoins par sa bonté infinie les regardant de son œuil de misericorde au plus fort de leur rage, nous fit la grace de leur faire entendre comme cette coustume detestable & diabolique estoit du tout contraire à la volonté de ce grand *Toupan* qui nous commande tres-expressément d'aimer nos ennemis.“ Ebd. S. 295 r./ v. Dies scheint auch tatsächlich zu gelingen, was wiederum eine gelungene Werbung für die bisher geleistete Missionsarbeit ist: „[...] il ne leur est aucunement arrivé de massacrer, de *boucaner* ny de manger personne, ains au contraire detestant les cruautez qu'ils ont exercées le passé, au lieu qu'ils estoient cy devant cruels & acharnez, ils sont maintenant doux & paisibles, au lieu qu'ils estoient comme Tigres & Loups ravissants, ils sont à present comme Brebis & Moutons: & au lieu qu'ils estoient tous enfans du Diable, maintenant plusieurs sont enfans de Dieu [...]“ Ebd., S. 296 r./ v.

¹¹³⁴ Dazu auch Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 168: „Zusammenfassend kann man zur Bewertung der Anthropophagie durch Claude sagen, daß er das übliche Negativurteil in sein Werk aufnimmt, aber den Vergleich der Anthropophagie der Indios mit europäischen oder anderen Negativaspekten wie bei Léry mit dem Wucher nicht übernimmt. Dies zeigt, daß diese Sitte für ihn so verurteilungswürdig war, daß sie auch durch einen Vergleich mit europäischen Grausamkeiten nicht mehr zu ‚entschuldigen‘ war.“

vice de Dieu. Quel peuple se trouve-il si sauvage sous le Ciel & quelle nation y a il si barbare qu'elle n'aye eu, sinon la vraie religion, au moins quelque vaine superstition sous l'ombre d'icelle? [...] Je n'estime pas qu'il y ait aucune nation au monde laquelle ait esté sans quelque espece de religion, sinon les Indiens *Topinamba* lesquels n'ont cy devant adoré aucun Dieu, ny Cœleste, ny terrestre, ny d'or, ny d'argent, ny de pierre, ny de bois, ny autre chose que ce soit. Ils n'avoient iusques à present aucune religion ny sacrifice & par consequent point de Prestres, point de ministres, point d'Autel, point de Temples ny aucune Eglise. Ils n'ont iamais sçeu que c'est ny de vœux, ny de prieres, ny d'office, ny d'oraison soit publique ou particuliere.¹¹³⁵

Claude beklagt, daß die Tupinamba in vollständiger Religionsferne lebten¹¹³⁶: Es sei selbstverständlich verurteilenswert, daß sie nicht um die einzig *wahre* Religion wüßten; weitaus negativer schlage jedoch die Tatsache zu Buche, daß die indianische Gesellschaft nicht einmal vage Merkmale irgendeiner – beliebig gearteten – Religiosität aufweise. In ihrer völligen Gott- bzw. Religionslosigkeit überträfen die Indianer alle anderen „wilden“ Völker, die zumindest noch ansatzweise religiöse Handlungen in ihren Alltag integrierten. Entsprechende Aussagen über die Gottesferne der Tupinamba finden sich auch bei Léry¹¹³⁷, ebenso wie die Überzeugung, daß diese Indianer in einer Rangabstufung gottloser Völker den allerletzten Platz einnehmen¹¹³⁸.

Nicht nur Léry, sondern auch Claude geht davon aus, daß einst Gesandte Gottes versucht hätten, den rechten Glauben unter den Indianern Amerikas, so auch unter den Tupinamba, zu verbreiten. Waren es bei Léry Apostel, die sich vergeblich darum bemühten, den Indianern das Evangelium zu verkündigen, so erwähnt der Kapuziner Propheten, die den Tupinamba das Wort Gottes symbolisch in Form eines Eisenschwertes angeboten hätten.¹¹³⁹ Der Stammvater der Tupinamba erwählte jedoch ein Holzschwert und damit den Unglauben, welcher gegenwärtig immer noch unter den Indianern herrsche.¹¹⁴⁰ Claude stellt Tupinamba und Fran-

¹¹³⁵ *Histoire de la mission*, S. 321 v./ 322 r.

¹¹³⁶ Auch Obermeier unterstreicht Claudes Feststellung, daß die Tupinamba keine Religion hätten. Er betont, daß der Kapuziner dieses Urteil insbesondere auch mit dem Fehlen kultischer Gegenstände bei den Indianern begründe: „Die Zeichen äußeren Kultes, also Götterstatuen und Tempel, gelten bei den Kapuzinern schon als Belege für eine halbwegs mit dem christlichen Kult vergleichbare Religion, da ja auch das Christentum die Verehrung von wundertätigen Heiligenfiguren kennt.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 190.

¹¹³⁷ Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 379.

¹¹³⁸ Vgl. ebd., S. 384 (vgl. S. 94 der vorliegenden Arbeit: Anmerkung 462).

¹¹³⁹ Dieser Gedanke wird bei Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 196-201, ausführlich erörtert. Dabei geht Obermeier davon aus, daß Claude hier einen ursprünglich indianischen Mythos (Mythos von den zwei Schwertern) im christlichen Sinne (Verkündigung der christlichen Religion durch Apostel) interpretiere.

¹¹⁴⁰ Die entsprechenden Worte werden dem mächtigen Häuptling Iapy Ouassou von Claude in den Mund gelegt: „Ces dictz Prophetes presentent à nostre Pere, d'ont [sic!] nous sommes descendus, deux espèces; l'une de bois & l'autre de fer, & luy en baillerent le choix. Il trouva l'espée de fer trop pesante & esleut celle de bois. A son refus le pere dont vous estes sortis qui fut plus avisé, prit celle de fer. Et du depuis nous fusmes miserables: car les Prophetes voyant que ceux de nostre nation ne

zosen als Brüder innerhalb desselben Menschengeschlechts dar; die beiden Völker unterschieden sich eben darin, daß die französische Christenheit den älteren, aufgrund seiner Entscheidung für den rechten Glauben weiseren Bruder repräsentiere (der Stammvater der Franzosen hatte das Eisenschwert ausgewählt) und daß die Indianer dem jüngeren Bruder entsprächen, der durch die Wahl des falschen Schwertes fehlgeleitet sei und verzweifelt in seinem Unglauben ausharren müsse.¹¹⁴¹ Allerdings wirft Claude den Tupinamba die Verschüttung ihres ursprünglichen Wissens um den wahren Glauben weit weniger stark vor als Léry: Dieser betont, daß die Schuld der Indianer in Religionsfragen durch ihr „Nicht-Wissen-Wollen“ noch größer werde (vgl. S. 98 dieser Arbeit), Claude sieht von einer solchen Verurteilung der Indianer ab.

Sowohl Léry als auch Claude räumen ein, daß unter den Tupinamba gewisse Vorstellungen existierten, die christlichen Glaubensinhalten ähnlich seien. Der Calvinist erwähnt den Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele, den Jenseitsglauben, die Überzeugung von der Existenz eines Teufels¹¹⁴² sowie das Wissen um ein höheres Wesen¹¹⁴³. Claude greift diese Punkte auf¹¹⁴⁴: So läßt er bereits Iapy Ouassou in dessen Rede über den Glauben der Indianer auf eine göttliche Macht und auf die Unsterblichkeit der Seele verweisen: „Nous sçavons aussi bien qu'eux, qu'il y en a un qui a crée toutes choses qui est tout bon, & que c'est luy qui nous a donné l'Ame laquelle est immortelle.“¹¹⁴⁵ Im Kapitel zur „Religion“ der Tupinamba thematisiert Claude nochmals das Wissen der Indianer um ein höheres Wesen: „Ils ne delaissent pourtant d'avoir quelque connoissance d'un vray Dieu [...]“¹¹⁴⁶

les vouloient pas croire, s'envolerent au Ciel, laissant les marques de leurs personnes & de leurs pieds gravées avec des Croix dans la roche qui est auprès de *Potyion* [...]“ *Histoire de la mission*, S. 69 v./ 70 r.

¹¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 322 v./ 323 r.

¹¹⁴² Vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 385.

¹¹⁴³ Vgl. ebd., S. 395.

¹¹⁴⁴ Sowohl Léry (vgl. *Histoire d'un voyage*, S. 405) als auch Claude (*Histoire de la mission*, S. 69 v.) gehen außerdem davon aus, daß die Tupinamba von der biblischen Sintflut wüßten.

¹¹⁴⁵ *Histoire de la mission*, S. 69 v. In einer anderen Rede (die ihm Claude allerdings – wie sonst auch – in den Mund legt!) führt Iapy Ouassou zum Wissen seines Volkes um ein höheres Wesen aus: „Car à la verité (ce disoit-il) nous sçavons bien qu'il y a un Dieu auteur de la nature, qui a fait le Ciel & la terre, & toutes les choses qui sont au monde. Nous croyons que ce Dieu est bon, & qu'il nous donne tout ce que nous avons, & ce dont nous avons besoin. Mais de le connoistre, & dire quel il est, ou comme il le faut servir & adorer, c'est ce que nous ne sçavons pas.“ Ebd., S. 104 v. Claude betont, daß die Tupinamba prinzipiell um ein gottgleiches Wesen bzw. den christlichen Gott wüßten, was allerdings noch nicht ein Teilhaben an der christlichen Religion bedeute. Obermeier schreibt dazu: „Claude spielt hier auf die christliche Konzeption an, nach der allen Menschen eine prinzipielle Gotteskenntnis durch die Kraft des Verstandes möglich ist, die allerdings durch die Offenbarung und den Kultus erst zu einer christlichen Religion wird. Diese Gedanken stehen auch im Hintergrund des Gottesbeweises nach dem ‚consentement universel‘, Claude unterscheidet, wie dann auch in den Kapiteln, wo er die Religion der Tupinamba genauer behandelt, zwischen bloßem Wissen um die Existenz Gottes und Gotteserkenntnis im Sinne der christlichen Lehre, die mit der Praktizierung von Formen eines äußerlichen Kultus verbunden ist.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 202. Die Aufgabe der Kapuziner sei es, die Tupinamba zu diesem christlichen Kultus („comme il le faut servir & adorer“) und zum Verstehen christlicher Dogmatik („dire quel il est“) zu führen. Vgl. ebd.

¹¹⁴⁶ *Histoire de la mission*, S. 322 v.

Der Kapuziner setzt dieses Wesen, welches die Tupinamba „Toupan“ nennen, mit dem christlichen Gott gleich¹¹⁴⁷: „En leur langage ils appellent Dieu, *Toupan*. Et quand il tonne ils disent que c'est Dieu qui fait tonner: de là vient qu'ils appellent le tonnerre *Toupan remimognan*, c'est à dire Dieu faict cela.“¹¹⁴⁸ Weiterhin berichtet Claude von der Überzeugung der Indianer, daß sich ihre unsterblichen Seelen nach dem Tod vom Körper lösten und daß diese Seelen – zumindest diejenigen der tugendhaften Mitglieder der Eingeborenengesellschaft – im Jenseits, welches paradiesische Züge aufweise, ewig lebten:

Ils croyent que leurs Ames (qu'ils tiennent immortelles) estant séparées du corps, sont transportées au delà des montagnes avec leur grand Pere, en un lieu appellé *Onäiouphia*, au cas qu'elles ayent bien faict pendant leur vie pour demeurer là à iamais comme en un lieu de repos dassants [sic!], sautans & s'esiouyssans continuellement.¹¹⁴⁹

Schließlich erwähnt auch der Kapuziner, daß die Tupinamba von der Existenz böser Geister überzeugt seien und diese fürchteten: „Ils croyent d'avantage qu'il y a des malings esprits que nous appellons Diables, ils les appellent *Ieropary*, les craignans & redoutans extremement.“¹¹⁵⁰ Auch hier nimmt Claude eine Analogiebildung vor, indem er die bösen Geister *Ieropary* mit Teufeln bzw. dem Teufel (bei Léry heißt der böse Geist/ Teufel *Aygnan*) gleichsetzt. Im Unterschied zu Léry, der berichtet hatte, wie sehr sich die Tupinamba im alltäglichen Leben vom Teufel verfolgt und gequält fühlten (vgl. S. 95), betont Claude, daß er selbst keine Beobachtungen dieser Art gemacht habe:

Auparavant nostre voyage l'on nous disoit que cet esprit infernal paroissoit & se manifestoit visiblement à eux, & qu'ils les tourmentoit & affligeoit cruellement; mais iamais nous n'avons veu ny entendu que cela se soit faict pendant que nous y avons esté.¹¹⁵¹

Insgesamt sei aber festzuhalten, daß die Tupinamba in ihrem Tun und Denken vollständig unter der Herrschaft des Teufels stünden: „Il ne faut nullement douter que le Diable n'aye beaucoup de pouvoir & qu'il n'exerce cruellement sa tyrannie sur ces Barbares si cruels & si inhumains.“¹¹⁵²

¹¹⁴⁷ Auch Léry erwähnt *Toupan*, bildet im Gegensatz zu Claude aber keine direkte Analogie zwischen *Toupan* und dem christlichen Gott. Léry verweist darauf, daß *Toupan* für die Indianer lediglich der Gewitterdonner sei, eine Naturgewalt also, die seiner Ansicht nach zwar den Christengott repräsentiere, mit diesem aber nicht unbedingt identisch sei. Vgl. dazu S. 95 dieser Arbeit.

¹¹⁴⁸ *Histoire de la mission*, S. 322 v.

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 323 r.

¹¹⁵⁰ Ebd., S. 323 r./ 323 v.

¹¹⁵¹ Ebd., S. 323 v.

¹¹⁵² Ebd., S. 324 v. Dazu auch Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 201: „Für den Priester Claude sind die Indios letztlich Opfer des Teufels.“

Ebenso wie Léry berichtet auch Claude von den Schamanen, den *Pagés*, die eine hervorgehobene Position unter den Tupinamba einnehmen und die er als „Barbiers“¹¹⁵³ bezeichnet. Im Unterschied zu Léry, der die Schamanen als Vermittler zwischen den Indianern und *allen* übernatürlichen Wesen beschreibt, reduziert der Kapuziner sie hier auf ein Medium zwischen den Indianern und dem *Teufel*. So sind sie seinen Aussagen zufolge die Helfershelfer *Ieroparys*, welcher sich der Schamanen bediene, um seine weltliche Macht unter den Tupinamba auszuüben:

Il faut sçavoir que ces Barbiers sont certains personnages dont le Diable se sert entre ces Indiens pour les tenir tousiours en superstition. Ils sont là merveilleusement estimez de tout ce pauvre peuple Barbare qui a tres grande croyance en tout ce qu'ils disent. On les appellent [sic] *Pagé*, c'est à dire Barbiers.¹¹⁵⁴

Dadurch erfahren die *Pagés* von vornherein eine noch negativere Wertung als bei Léry, der diese zwar auch verurteilt, weil sie den Eingeborenen den Blick auf den rechten Glauben versperren (vgl. S. 98), der sie aber nicht als direkte Werkzeuge des Teufels bezeichnet.¹¹⁵⁵ Der Kapuziner berichtet, daß die *Pagés* die Fruchtbarkeitsbedingungen für die Landwirtschaft vorhersagten und insbesondere als „Medizinmänner“ in Erscheinung träten (vgl. Léry).¹¹⁵⁶ Sie bestünden fast ausschließlich aus den gesellschaftlich höhergestellten alten Männern der einzelnen Dörfer¹¹⁵⁷ und seien unter den Tupinamba sehr hoch angesehen: „Aussi le peuple fait-il estat de ces *Pagé*, en quelque lieu qu'ils aillent ils sont les bien venus: on les reçoit fort honorablement avec chansons, danses, *Caouinnage* & toutes autres courtoisies dont l'on se peut adviser [...]“¹¹⁵⁸ Die Indianer zollten den Schamanen bedingungslosen Gehorsam¹¹⁵⁹ und seien davon überzeugt, daß ihr persönliches Wohlergehen von einer guten Beziehung zu diesen *Pagés* abhängt:

[...] tous ces pauvres Sauvages croyans que toutes choses leur doivent succeder à souhait quand ces *Pagé* leur sont amis; comme au contraire ils s'estiment malheureux d'entrer en leur disgrâce, si que tombant en quelque desarroy & qu'ils soient menacez desdits *Pagé*, ils rapportent tout leur malheur à la predication et divination d'iceux.¹¹⁶⁰

¹¹⁵³ Dieser Terminus verweist wahrscheinlich auf ihre vorrangige Funktion als Medizinmänner (zumindest im Mittelfranzösischen: „Barbier“, „Chirurgien“). „Barbier“, in: Greimas, Algirdas Julien, Keane, Teresa Mary, *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance*, Paris 1992, S. 56, r. Sp.

¹¹⁵⁴ *Histoire de la mission*, S. 325 r.

¹¹⁵⁵ Die folgende Aussage Obermeiers muß demnach korrigiert werden: „Wie bei Thevet und Léry erscheinen die Schamanen (*Pagés*) als Helfershelfer des Teufels.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 192.

¹¹⁵⁶ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 325 r.

¹¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 326 v.

¹¹⁵⁸ Ebd.

¹¹⁵⁹ „Ces *Pagé* [sic] ne disent & ne commandent jamais rien qu'il ne soit à l'instant executé par tout ce peuple & mesme par les plus anciens, ainsi que plusieursfois [sic] nous avons veu.“ Ebd., S. 325 v.

¹¹⁶⁰ Ebd., S. 326 v./ 327 r.

Schon aus der Einleitung dieser Passage („ces pauvres Sauvages“) geht hervor, daß Claude die *Pagés* und deren Praktiken verurteilt.¹¹⁶¹ Er bezeichnet letztere als „superstition & art diabolique“¹¹⁶² und an anderer Stelle als „subtilitez & charlataneries“¹¹⁶³. Er beklagt, daß sich die Tupinamba bereitwillig von den Schamanen, die auch vom sieur de Rasily im Rahmen einer Ansprache als „en[v]ioleurs & abuseurs“ bezeichnet werden, hinters Licht führen ließen, verweist aber darauf, daß sie seit Ankunft der Franzosen in Maragnan an Ansehen verloren hätten, da erfolgreiche Bekehrungsarbeit geleistet worden sei:

[...] il print suiet de là pour leur faire connoistre leur sottise & remonstrer leur simplicité de se laisser tromper & deçavoir ainsi qu'ils faisoient par lesdits *Pagé* qui n'estoient qu'enioleurs & abuseurs, d'où il arriva beaucoup de bien, plusieurs se retirans de leur folle croyance [...].¹¹⁶⁴

Auch diese Aussagen unterstreichen die Anfang des 17. Jahrhunderts bereits fortgeschrittene Akkulturation der Tupinamba, welche ihre traditionelle Religion aufgaben. Weiterhin spiegeln die genannten Abwertungen der Schamanen und die damit einhergehenden Verurteilungen der Indianer als „dumm“ und „abergläubisch“ den christozentristischen Blickwinkel der französischen Kolonialherren und insbesondere der Kapuziner wider. Diese waren von den Lehren des Christentums geprägt und hatten keinerlei Respekt vor fremdkulturellen Glaubensinhalten. Dies zeigt sich ganz drastisch an folgendem überheblich-abwertenden Kommentar Claudes zu bestimmten rituellen Handlungen unter den Tupinamba, die von den *Pagés* angeordnet werden: „[...] que dessus nous commenceâmes à rire de leur folle superstition comme feirent aussi ceux qui estoient ia instruits au Christianisme.“¹¹⁶⁵

Insgesamt beurteilen Claude und Léry die Tupinamba in Fragen ihrer Religion ähnlich negativ. Beide stellen schockiert die völlige Gott- und Religionslosigkeit der Eingeborenen fest, welche selbst durch einige Elemente indianischen Glaubens, die Parallelen zur christlichen Lehre zu bilden scheinen (u.a. Jenseitsglaube, Wissen um die Existenz eines höheren Wesens), nicht aufgewogen werden könne. Allerdings erfährt die Gottesferne der Tupinamba vor dem Hintergrund dieser festgestellten Glaubensinhalte bei Léry noch eine gewisse Relativierung, könnten die Indianer doch immerhin ein Vorbild für die europäischen Atheisten sein, die an gar nichts glaubten (vgl. S. 99). Relativierungen dieser Art fehlen bei Claude. Die Schamanen werden von Léry und Claude gleichermaßen als Gegner im Kampf um die Bekehrung der Tupinamba zum christlichen Glauben verurteilt. Im Gegensatz zu Léry stellt der Kapuziner sie allerdings explizit als Werkzeuge des

¹¹⁶¹ Diese Verurteilung ist absolut, selbst wenn Claude zugesteht, daß es einige Schamanen mit wirklich beeindruckenden Fähigkeiten gebe („il y en aye quelques uns vrais sorciers“). *Histoire de la mission*, S. 326 v.

¹¹⁶² Ebd., S. 325 v.

¹¹⁶³ Ebd., S. 326 v.

¹¹⁶⁴ Ebd., S. 327 r./ v.

¹¹⁶⁵ Ebd., S. 326 r.

Teufels dar, wertet sie damit noch stärker ab. Claude wird vom Christozentrismus genauso stark geprägt wie Léry: Ebenso wie dieser (vgl. S. 98) verurteilt er alle fremdkulturellen Glaubensinhalte und kultischen Praktiken, die der christlichen Glaubenslehre zuwiderlaufen. Nur diejenigen Vorstellungen, welche Parallelen zum Christentum aufzuweisen scheinen, werden positiver eingeschätzt und als günstiger Ansatzpunkt für die Bekehrungsarbeit aufgegriffen. Diejenigen fremdkulturellen Glaubensinhalte hingegen, welche unchristlich erscheinen, lehnt der Kapuziner ab, untersucht sie gar nicht näher. Im Gegensatz zu Léry, der die Tupinamba als schwer zu bekehren beurteilt (vgl. S. 99), beschreibt Claude die Indianer – welche sich zwischen 1558 und 1614 allerdings erheblich verändert hatten (Verfolgung durch die Portugiesen, Wanderungsbewegungen bzw. Flucht) – als außerordentlich bekehrungsfähig und -willig, eine Überzeugung, die sich durch die gesamte *Histoire de la mission* zieht. Die Bekehrungsfreude zeige sich zum einen an dem von ihm beobachteten rückläufigen Einfluß der *Pagés* (fortschreitende Akkulturation), insbesondere aber an den vielen bereits erfolgreich durchgeführten Bekehrungen und Taufen. Schließlich ist anzumerken, daß Lérys Schilderung des großen religiösen Festes unter Leitung der Schamanen (vgl. S. 96f. dieser Arbeit) bei Claude kein Äquivalent findet.

3.3.5.2.4 Weitere Themen der Darstellung

Claude macht in seiner *Histoire de la mission* Angaben zur sozialen Struktur der Tupi-Gesellschaft. So erwähnt er, daß jedes Dorf ein Oberhaupt, einen „principal“ habe, der dieses „Amt“ nicht durch Wahl, sondern aufgrund seines besonderen Ansehens erhalte.¹¹⁶⁶ Er besitze eine hervorragende Beratungsfunktion im Dorfrat, der jeden Abend gehalten werde und der unter anderem über Krieg und Frieden entscheide.¹¹⁶⁷ Es scheint eine hierarchische Herrschaftsstruktur unter den Tupinamba zu existieren, da Claude von einigen Dorfoberhäuptern – wie etwa dem mächtigen *Iapy Ouassou* – berichtet, die als regionale Herrscher über andere Lokalfürsten bestimmen.¹¹⁶⁸ Weiterhin gibt es Sklaven.¹¹⁶⁹ Oftmals sind es Kriegsgefangene, die jedoch eine gute Behandlung erfahren.¹¹⁷⁰

Daneben berichtet Claude von der Getränke- und Mehlherstellung bei den Indianern sowie von der Jagd und dem Fischfang.¹¹⁷¹ Er betont, daß sich ausschließlich die Frauen um Haushalt, Nahrungsherstellung sowie die Gartenarbeit kümmern; die Tupi-Männer hingegen frönten bezüglich Haushalt und Garten dem Müßiggang.¹¹⁷²

¹¹⁶⁶ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 328 v./ 329 r.

¹¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 329 r.

¹¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 99 r. und S. 183 r./ v.

¹¹⁶⁹ Vgl. z.B. ebd., S. 122 r., 172 r., 278 r.

¹¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 282 r./ v.

¹¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 301 v.-308 v.

¹¹⁷² Vgl. ebd., S. 309 r.-310 r.

Ausführlich widmet sich der Kapuziner dem Familienleben der Indianer und deren Kindererziehung. Den Tupi-Männern ist es gestattet, mehrere Frauen zu haben, obwohl Claude unterstreicht, daß nur sehr wenige Indianer dieses Privileg für sich in Anspruch nähmen.¹¹⁷³ Er verurteilt diese Polygamie, betont zugleich aber, daß aufgrund der ständigen Kriege unter den Tupinamba die Anzahl der heiratswilligen Männer ständig dezimiert werde und sich deshalb gezwungenermaßen mehrere Frauen einen Mann „teilen“ müßten.¹¹⁷⁴ Darüber hinaus existiert ein Inzestverbot zwischen Vätern und Töchtern sowie zwischen Brüdern und Schwestern.¹¹⁷⁵ Es gibt weder Hochzeitszeremonien noch gegenseitige Treueversprechen der Ehepartner. Die Legitimität der Ehe gründet sich lediglich auf die Einwilligung der Eltern der Braut zur Heirat. In diesem Zusammenhang kritisiert Claude die Respektlosigkeit vieler europäischer Katholiken, die sich einfach verheirateten, ohne ihre Eltern um Erlaubnis zu bitten.¹¹⁷⁶ Der Kapuziner bewundert – ebenso wie Léry (vgl. S. 100) – die Harmonie, welche unter den Ehefrauen ein und desselben Mannes herrsche¹¹⁷⁷, sowie insbesondere die Eintracht unter den beiden Geschlechtern:

C'est dequoy ie me suis estonné souvent, comme ie m'estonne encore toutes & quantefois que ie me resouviens de la concorde & union si grande qui se trouve dans toutes les familles de ces nations sauvages, où vous voyez en la plus part d'icelles plusieurs femmes avec un seul mary, vivre avec tant d'amitié parmy leur paganisme, que iamais vous n'entendez de bruit dans leurs mesnages, ny de la part des femmes à l'endroit du mary, ny du mary envers ses femmes.¹¹⁷⁸

Auch hier funktionalisiert Claude die heidnischen Tupinamba als Vorbild für viele katholische Familien, die trotz ihres christlichen Glaubens in ständiger innerer Zwietracht lebten:

C'est une belle leçon à plusieurs familles des Catholiques, qui ayant receu la lumiere de la foy, doivent vivre saintement en leur mariage, la femme estant suiecte en toutes choses à son mary comme à son seigneur, le craindre & respecter comme le chef, aussi bien que le mary doit aymer sa femme ainsi que Iesus-Christ a aymé son Eglise s'estant livré à la mort de la Croix pour elle, & neanmoins ne peuvent vivre en paix par ensemble, & ne sçau-

¹¹⁷³ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 278 r. Dabei handelt es sich meistens um diejenigen Männer, die ihr Ansehen durch ihren Frauenreichtum steigern wollen.

¹¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 278 r./ v.

¹¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 278 v.

¹¹⁷⁶ „[...] encore est-ce un respect qu'ils portent au pere ou plus proches parens, à la confusion & condemnation de plusieurs Catholiques, qui poussez seulement de leurs effrenées cupiditez se marient bon gré mal gré leurs parens.“ Ebd., S. 279 r.

¹¹⁷⁷ „Et ce qui est admirable, est qu'elles vivent toutes en paix & en grande union, sans envie, riottes, ny jalousie, obeissant toutes ensembles au mari, s'employant fidellement à travailler & à faire leur mesnage, sans querelle ny division quelconque.“ Ebd., S. 279 v./ 280 r.

¹¹⁷⁸ Ebd., S. 280 r.

roient estre un seul iour sans querelles, discordes & mille divisions, commençant ainsi leur enfer dès ce monde, au lieu que leur mariage devoit estre plein de paix & comme un petit Paradis où Dieu se plaist particulièrement.¹¹⁷⁹

In Fragen der Kindererziehung werden die Tupi-Indianer ebenfalls von Claude gelobt und den französischen Eltern durchweg als Vorbild präsentiert. So beurteilt der Geistliche positiv, daß die Indianerkinder im Gegensatz zu den französischen Sprößlingen weder in zu enge Bettchen noch in erstickende Kleider gezwängt würden, was eine weitaus gesündere körperliche Entwicklung zulasse.¹¹⁸⁰ Darüber hinaus seien die kleinen Tupinamba zurückhaltender und insgesamt besser erzogen als die Kinder der Franzosen.¹¹⁸¹ Ebenso wie Léry (vgl. S. 100f., Anmerkung 510) lobt der Kapuziner weiterhin die Mutterliebe der Tupi-Mütter: Sie hätten ihre Kinder immer bei sich und versorgten sie vorbildlich.¹¹⁸² Vor allem stillten sie ihre Babies selbst und überließen sie nicht schon nach kurzer Zeit den Ammen, wie dies die französischen Rabenmütter praktizierten.¹¹⁸³ Außerdem bewundert Claude den Gehorsam und Respekt der Indianerkinder gegenüber ihren Eltern, die sie mit großer Liebe bedächten und in großer Freiheit aufwachsen ließen.¹¹⁸⁴ Auch dieses respektvolle Verhalten der jungen Tupinamba gegenüber Vater und Mutter hebe sich positiv von demjenigen der europäischen Jugend ab, die ihren Eltern oft nur Kummer bereite¹¹⁸⁵:

Je ne sçay si ie dois attribuer tel respect de ces enfans Sauvages à l'amour reciproque qu'ils portent à leurs parens: ou si ie dois dire que la nature n'est pas la si vitiée, ny la ieunesse tant corrompuë entre ces Barbares & Payens comme elle est entre les Chrestiens ou nous en voyons maintenant la plus part si effrenez en toutes sortes de vices & de meschansetez suivant leurs appetits desreglez, que bien souvent dès leur ieune aage ils servent de fleaux à leur pere & mere qui ont pris tant de peine pour les nourrir & eslever si tendrement.¹¹⁸⁶

¹¹⁷⁹ *Histoire de la mission*, S. 280 r./ v.

¹¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 280 v./ 281 r.

¹¹⁸¹ „[...] ils n'ont pas tant de legeretez pueriles comme beaucoup de petits enfans de l'Europe, au contraire ils sont doüez d'une petite gravité si iolie et d'une modestie naturelle si honneste que cela les rend extremement agreables & aymables [...]“ Ebd., S. 281 r.

¹¹⁸² Vgl. ebd., S. 281 r./ v.

¹¹⁸³ „Elles n'ont garde de faire comme plusieurs meres d'icy lesquelles à peine ont-elles la patience de laisser naistre leurs enfans pour les donner à des nourrices & les envoyer dehors afin de n'en avoir la teste rompuë. Les femmes Sauvages ne les voudroient imiter en cela pour rien du monde, ne voulant que leurs enfans soient nourris que de leur propre laict.“ Ebd., S. 281 v.

¹¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 281 v./ 282 r.

¹¹⁸⁵ Dazu auch Obermeier: „Claude ist hier im Gefolge Lérys in der Lage, auch die positiven Errungenschaften der Fremdkultur anzuerkennen, ja diese im Vergleich zu den Mißerfolgen christlicher Erziehung aufzuwerten.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 161.

¹¹⁸⁶ *Histoire de la mission*, S. 282 r.

Schließlich beschäftigt sich Claude mit dem Charakter der Indianer und beurteilt ihn – ähnlich wie Léry – (vgl. S. 101f., Anmerkung 513) tendenziell positiv¹¹⁸⁷. Seine *Histoire de la mission* wird von dem ständigen Hinweis auf die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft der Tupinamba durchzogen. So versorgten diese die Franzosen nach deren Ankunft auf Maragnan mit Lebensmitteln¹¹⁸⁸ und halfen ihnen bei der Errichtung des Forts.¹¹⁸⁹ Darüber hinaus findet der Kapuziner insgesamt viele lobende Worte für die Charaktereigenschaften der Tupinamba: So bewundert er das stark ausgeprägte Gemeinschaftsgefühl unter den in Freundschaft miteinander verbundenen Mitgliedern der Tupi-Gesellschaft¹¹⁹⁰, verweist darauf, daß unter ihnen weder Eigentum noch Besitzdenken existiere¹¹⁹¹, daß sie auch untereinander Freizügigkeit und Gastfreundschaft walten ließen¹¹⁹² und schließlich jede Form von Habgier verabscheuten.¹¹⁹³ Claude betont, daß die Tupinamba von Natur aus gut seien, gesteht ihnen ein „bon naturel“¹¹⁹⁴ zu. Allerdings sei dieser positive Charakter verdorben („corrompu“¹¹⁹⁵), da die Indianer ihr Dasein als Sklaven des Teufels fristeten.¹¹⁹⁶ Erst eine Bekehrung zum christlichen Glauben könne den ureigenen Charakter der Tupinamba ans Licht bringen und sie tatsächlich zu guten Menschen machen¹¹⁹⁷: „Et lors que Dieu les aura illuminez de la connoissance de son saint nom, il est à croire que ce sera un peuple bon & bien charitable; pourveu qu'on les puisse maintenir en leur simplicité & bon natu-

¹¹⁸⁷ Abgesehen etwa von der ihnen eigenen Rachsucht, die sie in ständigem Kriegszustand leben lasse.

¹¹⁸⁸ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 65 v. An anderer Stelle schreibt Claude: „Il ne se peut dire combien grande est l'humanité & bien-vueillance de ce peuple vers les François, & specialement envers nous.“ Ebd., S. 96 v. Der Kapuziner berichtet außerdem über den freundlichen Empfang, welchen die Tupinamba ihren Gästen bereiten (Tränengruß) – und benutzt hier fast denselben Wortlaut wie Léry (vgl. S. 101, Anmerkung 511). Vgl. ebd., S. 285 r./ 285 v.

¹¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 66 r.

¹¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 284 v.

¹¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 284 v./ 285 r.

¹¹⁹² Vgl. ebd., S. 285 r.

¹¹⁹³ Vgl. ebd., S. 286 r. und S. 297 r./ v. Allerdings beklagt Claude, daß einige Indianer bereits die Habgier der Franzosen angenommen hätten. Vgl. ebd., S. 286 r.

¹¹⁹⁴ Ebd.

¹¹⁹⁵ Ebd., S. 284 v.

¹¹⁹⁶ Diese kritische Beurteilung der Natur der Tupinamba kulminiert in folgender Aussage Claudes: „Je n'entens pas les relever au dessus des esprits cultivez & civilizez, ny les parangonner avec ceux qui ont esté polis és vertus & nourris és sciences. Non, ie ne fais estat que de leur naturel simplement, comme de gens qui ont esté de tout temps Payens, Barbares & cruels à leurs ennemis, toujours enfans du Diable, serfs de leurs passions, sans iamais avoir esté seigneuriez, & ignorans en tout ce qui est des sciences, sans iamais avoir esté enseignez ny conduits en aucune vertu ny mesme en la connoissance de Dieu.“ Ebd., S. 311 r. Vgl. dazu Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 173, der diese Aussagen auch als Negativurteil interpretiert.

¹¹⁹⁷ Obermeier verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß Claude den Tupinamba – im Gegensatz zu Léry (vgl. S. 101f., Anmerkung 513) – eben *nicht* die Charaktereigenschaft der „charité naturelle“ zuerkennt: „Claude gesteht also im Gegensatz zu Léry den Indianern die christliche Tugend der ‚charité‘ erst zu, wenn sie vom Glauben erleuchtet sind. Die Existenz einer ‚charité naturelle‘, von der Léry [...] schrieb, kann er ihnen nicht zuerkennen, da er auf dem christlichen Charakter dieser Tugend beharren muß.“ Ebd., S. 172. Vgl. auch ebd., S. 214.

rel.¹¹⁹⁸ Zu diesem Zweck sei es sehr nützlich, daß die Indianer von ihrem Verstand gelenkt würden¹¹⁹⁹ und ein gutes Urteilsvermögen („l'esprit & le iugement naturel aussi bon qui se puisse trouver“¹²⁰⁰) besäßen. Sie ließen sich deshalb von rationalen Argumenten beeinflussen, was letztendlich dazu führe, daß sie die Bereitschaft zeigten, ihr Verhalten zu ändern und gewisse Sitten und Bräuche abzulegen:

Ils sont fort susceptibles de tout ce que vous desirez leur faire entendre, & fort prompts à concevoir tout ce que vous leur voulez enseigner, estans fort desireux de sçavoir & d'estre instruits & aptes à imiter tout ce qu'ils voyent faire. [...] Ils sont à la verité fort inconstants si c'est inconstance de se laisser aller à la raison; car ils sont si dociles que par la raison vous les menez aysement ça & là: Ils vous obeissent aussi tost & leur faictes faire tout ce que desirez.¹²⁰¹

Es ist nicht zu übersehen, daß der Kapuzinermönch mit diesen Argumenten für die Unterstützung der Missionierung der Tupinamba wirbt.

Besondere Bedeutung mißt Claude der Lebensfreude der Tupinamba bei. Diese resultiere insbesondere aus ihrem Freisein von Besitzdenken¹²⁰² und aus der Tatsache, daß sie keine Arbeit¹²⁰³ kennen. Die Lebensfreude der Indianer zeige sich vor allem in ihren häufigen, ausschweifenden Trinkgelagen¹²⁰⁴ und Tänzen¹²⁰⁵. Dabei ist zunächst anzumerken, daß Claude die Tänze der Tupinamba positiver beurteilt als die europäischen Tänze, da Männer und Frauen bei den Indianern getrennt tanzten.¹²⁰⁶ Auch die Gesänge der Tupi-Indianer seien weitaus gesitteter als diejenigen seiner Landsleute: „Il ne leur arrive iamais de chanter aucune chanson vilaine ou scandaleuse, comme l'on fait icy [...]“¹²⁰⁷ Obwohl der Kapuziner zu dieser vergleichsweise positiven Beurteilung insbesondere der Tänze

¹¹⁹⁸ *Histoire de la mission*, S. 285 r. Zur Notwendigkeit einer Bekehrung schreibt Claude auch an anderer Stelle: „Quoy qu'il en soit ce sont des esprits domestiques de la region du Soleil merueilleusement bien complexionnez, d'un bon naturel & d'un bel esprit; mais d'autant plus esloignez du Soleil de Iustice nostre Sauveur, qu'ils ont tousiours esté iusques à maintenant pauvres, miserables, Barbares, Sauvages & Payens [...]“ Ebd., S. 321 r.

¹¹⁹⁹ „Ils sont fort raisonnables & ne se laissent pas conduire que par la raison & non sans connoissance de cause.“ Ebd., S. 313 r.

¹²⁰⁰ Ebd., S. 312 v.

¹²⁰¹ Ebd., S. 312 v./ 313 r. Vgl. dazu auch die Aussagen Claudes zur fortschreitenden Akkulturation der Tupinamba ab S. 313 v. Vgl. dazu auch Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 175f.

¹²⁰² „C'est la cause de leur bon heur & l'avantage qu'ils ont sur tous les autres, vivans sans soing ny sollicitude quelconque des biens temporels, ne se rompant iamais la teste pour amasser ny or, ny argent, d'autant qu'ils n'en connoissent pas le prix ny la valeur que l'on en fait par deçà.“ *Histoire de la mission*, S. 297 v.

¹²⁰³ „C'est pour cela qu'ils menent une vie ioyeuse & contente sans se soucier beaucoup de travailler. Advenant qu'ils n'ayent point de guerre ils passent une partie de leurs temps en oysiveté & employent le reste à danser, *Caouinner*, chasser & pescher plutost pour se nourrir & recreer, que pour desir qu'ils ayent d'amasser des richesses.“ Ebd., S. 299 r.

¹²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 301 r./ v.

¹²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 299 r./ v.

¹²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 299 v.

¹²⁰⁷ Ebd., S. 300 v.

der Tupinamba gelangt, charakterisiert er diese letztlich doch als verwerfliche, teuflische Zeremonien¹²⁰⁸:

Et de fait si le Diable se delecte [...] parmi les compagnies de Bacchus & prend ses esbas au milieu des danses pour perdre les Ames, ie ne doute pas qu'il ne reçoive bien du contentement (non sans plus grande rage Diabolique) és assemblées de ce miserable peuple qui a tousiours esté sien comme barbares, cruels & yvrongnes, ne prenant plaisir qu'à danser & *Caouinner* lors que l'occasion y eschet, quelquefois deux ou trois iours continuels sans cesser ny reposer ou dormir non plus la nuit que le iour iusques à ce que toutes les cruches & vaisseaux soient vuides.¹²⁰⁹

Obermeier verweist hier darauf, daß es Claude im Gegensatz zu Léry nicht gelinge, den Reiz dieser Tänze bzw. Zeremonien auf sich wirken zu lassen:

Léry [...] hatte zwar auch im ersten Moment seiner Beobachtung, als einige der Frauen in Trance fielen, geglaubt, ihnen stecke der Teufel im Leib, aber er hatte diesen ersten Eindruck überwunden und den eigentümlichen Reiz dieser fremden Zeremonie erkannt. Claude kann diesen Schritt nicht vollziehen und bleibt bei der oberflächlichen christlichen Bewertung dieser Zeremonien als teuflisch stehen.¹²¹⁰

3.3.5.2.5 Resümee

Ganz zu Beginn seiner Ethnographie der Tupinamba schreibt Claude:

[...] toutefois il ne se trouve pas que iamais il y ait eu nation plus barbare, plus cruelle & plus alienée de toute humanité que celle là. C'est ce qu'on pourra voir par la suite de ce discours, où nous traiterons de leurs habitudes corporelles, en apres de leurs mœurs & puis de la croyance qu'ils ont eu de tout temps.¹²¹¹

Die Äußerung des Kapuziners kommt einer grundlegenden Verurteilung der Tupinamba gleich. Zu dieser Einschätzung gelangt auch Obermeier: „Claude entwirft also zu Beginn ein negatives Indianerbild mit den traditionellen Attributen der Barbarei und Grausamkeit und sieht dies in allen Bereichen, dem physischen Leben der ‚habitudes corporelles‘, den Sitten und im Glauben der Indios bestätigt.“¹²¹² Auch aus unserer bisherigen Analyse der Darstellung geht hervor, daß Claude die Lebensweise der Tupinamba negativ beurteilt. Der Kapuziner verzeichnet lediglich einige – für eine erfolgreiche Missionierung nützliche – Aspekte,

¹²⁰⁸ Vgl. dazu auch Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 187.

¹²⁰⁹ *Histoire de la mission*, S. 304 r.

¹²¹⁰ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 187.

¹²¹¹ *Histoire de la mission*, S. 259 v.

¹²¹² Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 203.

wie z.B. den tendenziell positiven Charakter der Eingeborenen, welchen er lobend hervorhebt. Aufgrund dieser günstigen Anlagen könnten die Indianer den Europäern nicht selten als Vorbild dienen, und es stehe zu erwarten, daß die Tupinamba nach ihrer Bekehrung die besseren Menschen bzw. Christen sein würden.¹²¹³ Claudes grundlegend christozentristisch-abwertende Argumentation ist jedoch charakteristisch für die gesamte *Histoire de la mission*.

Zur Erinnerung: Der Kapuziner wählt zwar vorrangig sachliche Bezeichnungen für die Tupinamba, benutzt aber sehr oft das Adjektiv „pauvre(s)“ für sie, womit er sein Mitleid mit den seiner Ansicht nach vom Teufel beherrschten Indianern zum Ausdruck bringt, demnach eine christozentristisch motivierte Abwertung vollzieht. Das äußere Erscheinungsbild der Indios wird insgesamt positiv bewertet (vgl. Léry), und auch die Nacktheit der Tupinamba erfährt im Vergleich zu den raffinierten Kleidersitten der französischen Damen eine Relativierung. Die von den Indianern praktizierte Anthropophagie dagegen wird von Claude vollständig verurteilt. Seine diesbezügliche Bewertung fällt noch negativer als diejenige Lérys aus, der den Verzehr von Menschenfleisch vor dem Hintergrund der Greuel der Religionskriege noch relativiert hatte.¹²¹⁴ Auch bezüglich ihrer (angeblich ja nicht existenten!) „Religion“ werden die Tupinamba sowohl bei Claude als auch bei Léry abgewertet. Allerdings ist das Urteil des Kapuziners noch vernichtender, da er im Gegensatz zu Léry, welcher glaubte, die Tupinamba zumindest gegenüber den Atheisten aufwerten zu können, zu keinerlei Relativierung dieser Art findet. Insbesondere die Schamanen erfahren bei Claude eine noch schärfere Verurteilung als bei Léry. Familienleben und Kindererziehung werden sowohl vom Kapuziner als auch vom Calvinisten positiv bewertet und in ihrem Vorbildcharakter für die europäischen Familien gewürdigt. Schließlich gelangt Claude – ebenso wie Léry – zu einer tendenziell positiven Beurteilung der indianischen Charaktereigenschaften. Allerdings kann der Kapuziner den Tupinamba im Unterschied zu Léry nicht die Tugend der „charité naturelle“, welche für ihn christlich gebunden ist, zugestehen und bewertet auch die Tänze und Feiern der Indianer, die er wie der Calvinist als Teufelswerk ansieht, viel negativer als Léry.¹²¹⁵ Insgesamt bietet Claude demnach ein „Wilden“-Bild, das zwar durchaus positive Elemente enthält, grundsätzlich jedoch negativ ausfällt¹²¹⁶. Darüber hinaus gehen seine Negativurteile viel weiter als diejenigen Lérys, dem es zumindest ansatzweise gelingt, Vorurtei-

¹²¹³ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 206-209.

¹²¹⁴ „Die Anthropophagie war für ihn [Claude, T.H.] wohl so schrecklich, daß sie auch ein Vergleich mit europäischen Exzessen nicht mehr verständlich machen konnte.“ Ebd., S. 213.

¹²¹⁵ „Die religiösen Feste der Tupinamba erscheinen Claude wie Léry als teuflische Zeremonien, wobei Claude Lérys emotionale Bewunderung trotz Verurteilung der religiösen Komponente eines persönlich miterlebten Festes nicht teilen kann.“ Ebd., S. 214.

¹²¹⁶ Fishman spricht in diesem Zusammenhang von einer „Zwiespältigkeit“ Claudes: „D'Abbevilles ambivalence towards the Tupinamba is present throughout his account [...]“. Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 28. Allerdings ist die Einstellung des Kapuziners gegenüber den Eingeborenen weniger ambivalent, sondern – wie oben gezeigt – vielmehr *grundlegend negativ*.

le gegenüber der Fremdkultur auszublenzen und diese vergleichsweise unverstellt auf sich wirken zu lassen (vgl. Kap. 3.1.6.2.1). Obermeier betont, daß Claude nicht in der Lage sei, diese – erkenntnisfördernde – Distanz einzunehmen: „Hier steht bei Claude die wertende Instanz der christlichen Moral, also die Verurteilung nichtchristlicher Religionen oder blutiger Kämpfe im Vordergrund.“¹²¹⁷

Abschließend ist auf vier Elemente der Indianer-Darstellung Claudes zu verweisen, die seine *Histoire de la mission* leitmotivisch – in Funktion einer Einwerbung weiterer Mittel für eine vertiefte Bekehrungsarbeit auf Maragnan – durchziehen und die in Kapitel 3.3.5.4 zur Genese der Urteilsbildung des Kapuziners genauer erörtert werden: Dies sind der Topos des freundlichen Empfangs der Franzosen durch die Indianer, der verbunden ist mit dem intensiven Akkulturationswunsch und der Bekehrungswilligkeit der Tupinamba sowie deren Streben, sich der Oberherrschaft der Franzosen zu unterwerfen. Insbesondere Claudes Betonung der Missionswilligkeit der Tupi und seine Hoffnung, daß sie besonders gute Christen werden könnten, prägen die *Histoire de la mission*.

3.3.5.3 Darstellungstechniken

Claude d'Abbeville bedient sich verschiedener Techniken der Darstellung, um dem Leser seiner *Histoire de la mission* die fremde Welt Maragnans vertraut zu machen und die spezifischen Ziele, welche er mit seinem Bericht verfolgte, zu realisieren. Sein Repertoire an Darstellungstechniken ist weitaus vielfältiger als das Laudonnières und nähert sich in seiner Vielfältigkeit demjenigen Lérays. Im Gegensatz zu Léry steht bei Claude allerdings nicht das Bemühen um eine möglichst exakte Präsentation der Eingeborenenkultur im Vordergrund, sondern vielmehr sein wichtigstes Ziel, Werbung für eine Fortsetzung der Mission in Brasilien zu machen.

3.3.5.3.1 Vergleiche

Claude verwendet sehr häufig die rhetorische Figur des Vergleichs, um den Lesern das von ihm in der Neuen Welt Gesehene und Erlebte, vor allen Dingen Flora, Fauna und die Fremdkultur, näherzubringen. Die Vergleiche werden häufig mit „comme“ oder „plus [...] que“ eingeleitet und beschreiben im Bereich der Pflanzen- und Tierwelt meistens Größenunterschiede im Vergleich zu aus Europa bekannten Arten (vgl. z.B. Kapitel 38 über die Obstbäume oder Kapitel 40 über die Fische Maragnans). Auch in seiner Anthropologie der Tupinamba führt Claude zahlreiche Vergleiche – insbesondere auf Objekt- und Handlungsebene – durch, indem er Merkmale der Fremdkultur zu für den Leser aus Frankreich bzw. Europa Vertrautem in Beziehung setzt. So schreibt er etwa über den körperlichen Zustand der Indianer: „Ils sont merueilleusement alaires & dispos & beaucoup plus forts & robustes sans comparaison que sont les plus forts de par deçà.“¹²¹⁸ Im

¹²¹⁷ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 224.

¹²¹⁸ *Histoire de la mission*, S. 262 v.

Bereich der von ihm verurteilten Anthropophagie der Tupinamba wiederum setzt der Kapuziner die Indianer mit wilden Tieren gleich (vgl. Kap. 3.3.5.2.2), verhielten sie sich doch „comme Tigres & Loups ravissants“¹²¹⁹.

Auffällig ist, daß Claude – ebenso wie Léry – die Stilfigur des Vergleichs häufig dazu verwendet, um Franzosen (genauer: die französischen Christen) und Tupinamba einander kontrastiv gegenüberzustellen und die Indianer dabei tendenziell aufzuwerten. So verweist er etwa darauf, daß von den Indianerinnen in ihrer ursprünglichen Nacktheit weitaus weniger Gefahr in Form erotischer Reize ausgehe als von den Französischen in ihren ausgefallenen Kostümen (vgl. Kap. 3.3.5.2.1): „[...] il y a sans comparaison beaucoup moins de danger à voir la nudité des Indiennes que la curiosité des attraites lubriques des Dames mondaines de la France.“¹²²⁰ An anderer Stelle betont er, daß die Tänze der Tupinamba anständiger seien als diejenigen der europäischen Christen: „[...] les danses ne sont si dissoluës entre ces barbares comme elles sont entre les Chrestiens [...]“¹²²¹ Die Indianer können für die Europäer also durchaus Vorbildcharakter besitzen, vor allem dann, wenn sie zum Christentum bekehrt sein werden. Auch Obermeier verweist hier auf die Vorbildfunktion des Indianers in Gestalt eines potentiell guten Christen:

Wie in den Reiseberichten Lérys und Thevets findet sich auch bei ihm [Claude, T.H.] das strukturelle Merkmal der Aufwertung der Indianersitten im Vergleich zu europäischen Verhaltensweisen. Viele Christen würden im Gegensatz zu den Indios keine richtige Verehrung für christliche Symbole an den Tag legen und sich vor dem Kreuz nicht verneigen oder den Hut ziehen. (S. 124 r.)¹²²²

Allerdings betont auch Obermeier, daß die zivilisationskritische Komponente im Claudeschen Text weniger stark ausgeprägt sei als bei Léry. Das resultiere aus der Tatsache, daß beim Kapuzinermönch die Polemik gegen den Katholizismus, die so prägend für Lérys Reisebericht sei, verständlicherweise entfalle.¹²²³

3.3.5.3.2 Rekurs auf die Bibel

Claude d'Abbeville greift in seiner *Histoire de la mission* auf zahlreiche Zitate aus der Bibel zurück¹²²⁴, um Erfahrungen, die er in der Neuen Welt gemacht hat, für den europäischen Leser zu veranschaulichen und insbesondere seiner Werbung für eine weitere Missionierung der Tupinamba Nachdruck zu verleihen.

¹²¹⁹ *Histoire de la mission*, S. 296 r.

¹²²⁰ Ebd., S. 271 r.

¹²²¹ Ebd., S. 299 v.

¹²²² Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 212.

¹²²³ Vgl. ebd., S. 211.

¹²²⁴ Diese Verweise finden sich meistens als Marginalien am Ende seines Textes.

So sieht der Kapuziner etwa die Schönheit und Fruchtbarkeit Maragnans (im folgenden Beispiel explizit bezogen auf die Obstbäume) als Bestätigung des in Kapitel 2 der *Genesis* über den Reichtum der Schöpfung Gesagten:

Il n'y a pas d'autre Iardinier en ce país là que Dieu & nature pour enter, alter ou écuffonner les arbres. Quel plus grand & plus excellent Iardinier demanderiez-vous? N'est-il pas escrit en la Genese qu'il fit que la terre produit tout arbre plaisant à voir & bon à manger?¹²²⁵

Claude verweist hier auf die Kunstfertigkeit des Schöpfergottes und die Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, welche er auch in Brasilien realisiert sieht.¹²²⁶

Weiterhin illustriert Claude verschiedene Situationen und die Gefühle, die er im Rahmen dieser Begebenheiten empfindet, unter Verwendung von Worten aus der Heiligen Schrift. Ein Beispiel dafür sind die Ängste, die der Kapuziner aufgrund der Stürme, in die er auf seiner Rückreise nach Frankreich vor der englischen Küste geriet, ausstand, und die er mittels einer Passage aus dem zweiten Brief des Paulus an die Korinther (2. Korinther 1, 8.9) veranschaulicht: „[...] tant que ie puis dire apres l'Apostre que nous estions *supra modum gravati* & *supra virtutem, ita ut taderet etiam nos vivere.*“¹²²⁷

Daneben verwendet Claude Bibelzitate, um allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu illustrieren. So legitimiert er etwa das Aufstellen von „Loyx fondamentales“¹²²⁸ auf Maragnan mit dem Verweis auf eine Passage aus dem Brief des Paulus an die Hebräer (Hebräer 7, 12), welche die Symbiose von katholischer Religion und bestimmten Grundgesetzen postuliere:

Il y a une si estroite union entre la Religion & la Loy, qu'il est impossible que l'une puisse subsister sans l'autre. Cela est si veritable que l'Apostre en tire une maxime generale, disant que [...] la Religion & l'Office de Pretrise estant changé, il est necessaire aussi qu'il y aye changement de Loy; ce qui ne procede d'ailleurs que de l'estroite union de ces deux choses.¹²²⁹

Der Kapuziner schließt daraus, daß auch auf Maragnan, dessen Bevölkerung sich langsam dem rechten Glauben öffne, weltliche Gesetze etabliert werden müßten, was dann auch von den Franzosen durchgeführt wird.¹²³⁰

¹²²⁵ *Histoire de la mission*, S. 214 r.

¹²²⁶ Auch den Fischreichtum, den er auf der Überfahrt nach Brasilien beobachtete, kommentiert Claude unter Rückgriff auf eine Passage aus der Bibel: In Psalm 103 bzw. 104 verweise bereits der Psalmist David auf die Artenvielfalt der Fische des Ozeans (Psalm 104, 25). Vgl. ebd., S. 33 r.

¹²²⁷ Ebd., S. 333 v. Übersetzung in der Lutherbibel: „[...] wo wir über die Maßen beschwert waren und über unsere Kraft, so daß wir auch am Leben verzagten [...].“ *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1985.

¹²²⁸ *Histoire de la mission*, S. 165 v.

¹²²⁹ Ebd., S. 165 r.

¹²³⁰ Vgl. ebd., S. 165 r. ff.

Im Bereich der Ethnographie der Tupinamba greift Claude auf die Bibel zurück, um gewisse Verhaltensweisen der Indianer zu begründen. So erklärt er die Tatsache, daß diese sich ihrer Nacktheit nicht schämten, unter Verweis darauf, daß sie einfach nicht um das Gesetz der Erbsünde wüßten (vgl. Kap. 3.3.5.2.1). Ein Gefühl der Scham für ihre Nacktheit könne natürlicherweise nur unter Kenntnis dieses Gesetzes der Erbsünde entstehen. Zur Veranschaulichung seines Gedankens verweist Claude auf eine Stelle aus dem Brief des Paulus an die Römer (Römer 7, 7):

Mais ie diray d'avantage, que nos premiers parens ne cachent pas leur nudité & ne ressentent aucune honte ou vergogne d'icelle iusques à ce que leurs yeux furent ouverts, c'est à dire iusques à ce qu'ils eurent connoissance de leur peché, & qu'ils se virent nuds & despouillés de ce beau manteau de la iustice originelle. Car la honte ne provient que par la connoissance de la deffectuosité du vice ou du peché, & la connoissance du peché ne prouvent que par la connoissance de la loy, *Peccatum non cognovi* (dit saint Paul) *nisi per legem*. Puis donc que les *Maragnans* n'ont iamais eu la connoissance de la loy, ils ne peuvent aussi avoir la connoissance de la deffectuosité du vice & du peché, ayant tousiours les yeux fermez aux plus profondes tenebres du Paganisme. Et de là vient qu'ils n'ont honte ny vergogne d'aller tous nuds sans aucune espece d'habit ou autre couverture, pour cacher seulement leur nudité.¹²³¹

Schließlich zieht der Kapuziner Passagen aus der Bibel heran, um das ausgesprochen hohe Maß an Bekehrungswilligkeit und Bekehrungseifer, welches die Tupinamba auszeichne, zu unterstreichen und um so Werbung für eine fortgesetzte Missionsarbeit in Maragnan zu machen. Den Bekehrungseifer der Eingeborenen illustriert er – unter gleichzeitiger Äußerung seines Bedauerns darüber, daß vier Kapuzinermönche allein nicht ausreichten, um den zahlreichen Taufwünschen nachkommen zu können –, indem er auf die Aussagen des Propheten Jeremia (Kapitel 4¹²³²) verweist: „[...] & ie puis dire veritablement que c'estoit alors que le crevecœur du Prophete Ieremie avoit un contrecoup en nous. [...] les petits ont demandé du pain & il n'y avoit personne qui leur en rompist.“¹²³³ Auch die Worte des Propheten Hesekiel, der über die abzuschaffende, symbolische Menschenfresserei im Lande Israel spricht (Hesekiel 7, 13-15), scheinen sich bei den Tupinamba zu bewahrheiten, die ja auch infolge des Einflusses der Franzosen bzw. der Kapuzinermönche mehr und mehr von ihrer Sitte der rituellen Anthropophagie abließen und sich so für eine erfolgreiche Bekehrung empföhlen:

[...] nous pouvons bien dire que c'est en ce peuple de *Maragnan* que la Prophetie d'Ezechiel est accomplie, où il est dit [...]. Le Seigneur Dieu dit telles

¹²³¹ *Histoire de la mission*, S. 270 r./ v.

¹²³² Hier scheint ein Druckfehler in der *Histoire de la mission* vorzuliegen: Die betreffende Passage konnte weder in der Lutherbibel noch in der Vulgata unter Jeremia 4 gefunden werden.

¹²³³ Ebd., S. 93 v.

paroles. Parce qu'ils disent de vous: Tu es celle qui devores les hommes, & suffoques ta gent. Pourtant tu ne mangeras plus les hommes, & n'occiras plus ta gent, dit le Seigneur Dieu. Aussi ie ne feray plus ouyr en toy la confusion des Gentils, & ne perdras plus ta gent, dit le Seigneur Dieu.¹²³⁴

3.3.5.3.3 Europäische Kategorisierungen

Claude verwendet zum Teil europäische Begriffskategorien, um Elemente der Fremdkultur in den europäischen Sinnhorizont zu integrieren. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Analogiebildungen „Toupan“ = Dieu und „Ieropary“ = Diable (vgl. auch Kap. 3.3.5.2.3). Wie wir gesehen haben, berichtet der Kapuzinermönch in seinem Kapitel zur „Croyance“ der Tupinamba, daß die Indianer um ein höheres Wesen wüßten, welches sie „Toupan“ nennen und welches er mit dem Christengott gleichsetzt: „En leur langage ils appellent Dieu, *Toupan*. Et quand il tonne ils disent que c'est Dieu qui fait tonner: de là vient qu'ils appellent le tonnerre *Toupan remimognan*, c'est à dire Dieu faict cela.“¹²³⁵ Negatives Pendant zu *Toupan* sind die *Ieropary*, die bösen Geister, vor denen sich die Tupinamba fürchteten. Claude scheut sich nicht, auch hier eine Analogiebildung vorzunehmen und diese bösen Geister mit Teufeln bzw. *dem* Teufel zu identifizieren: „Ils croyent d'avantage qu'il y a des malings esprits que nous appellons Diables, ils les appellent *Ieropary*, les craignans & redoutans extremement.“¹²³⁶

Die beiden genannten Analogiebildungen im religiösen Bereich besaßen für den Kapuziner vor Ort deshalb eine so große Bedeutung, weil sie Schlüssel zur Bekehrung der Tupinamba waren, suggerierte Claude den Eingeborenen doch, daß sie instinktiv bereits um viele Elemente des christlichen Glaubens wüßten und sie ihre religiöse Gedankenwelt deshalb gar nicht grundlegend modifizieren müßten. Aussagekräftig ist hier eine Passage aus einem der ersten von den Kapuzinern mit den Tupinamba geführten Bekehrungsgespräche:

C'est ce grand Dieu (leur faisons nous entendre) que vous appelez *Toupan*, sans le connoistre: & nous sommes venus vous l'annoncer. C'est luy lequel est tout puissant, & qui au commencement crea le Ciel & la terre, avec toutes les choses qui sont en iceux. Au Ciel il crea les Anges, plusieurs desquels l'ayant offensé, il les chassa hors d'iceluy & les precipita en Enfer, où ils sont, & seront eternellement bruslez dedans un feu, & ce sont ces mauvais Anges là que vous appelez *Ieropary*.¹²³⁷

Die Gleichsetzungen Toupan/Dieu und Ieropary/Diable erlaubten es Claude demnach, die Indianer mental besser zu erreichen und zu missionieren. Außerdem bediente er sich dieser Analogiebildungen, um seinen Lesern sowie potenziellen

¹²³⁴ *Histoire de la mission*, S. 296 v.

¹²³⁵ Ebd., S. 322 v.

¹²³⁶ Ebd., S. 323 r./ 323 v. Und an anderer Stelle: „[...] *Ieropary* (qui signifie le Diable) [...]“. Ebd., S. 81 v.

¹²³⁷ Ebd., S. 108 r.

Geldgebern einer zukünftigen weitergehenden Mission zu versichern, daß sich eben diese Missionierung der Tupi-Indianer aufgrund der bei ihnen bereits existierenden christlichen Glaubensinhalte lohne, auch wenn diese den Eingeborenen selbst bisher weitgehend unbewußt geblieben seien.

3.3.5.3.4 Wiedergabe der Eingeborenensprache

Claude d'Abbeville verwendet sehr häufig Wörter und kurze Wortsequenzen aus der Tupi-Sprache, um dem Leser seiner *Histoire de la mission* auch auf diesem Weg eine möglichst genaue Darstellung der Lebenswirklichkeit Maragnans und der Tupinamba zu bieten. Die fremdsprachlichen Lexeme werden von Claude in seiner Muttersprache umschrieben, meistens aber – eingeleitet mit „qui signifie“, „c'est à dire“, „qui veut dire“, „que nous appellons“ – ins Französische übersetzt. Umgekehrt liefert der Kapuziner auch zahlreiche Übersetzungen französischer Lexeme in die Fremdsprache („appellé/e/s en leur langage“). Die behandelten Wortfelder sind sehr verschieden, häufig sind allerdings die Wörter aus den Bereichen „Pflanzen- und Tierwelt“, „materielle Kultur“ und „Gedankenwelt der Indianer“. So nennt Claude etwa die von den Tupinamba zum Hausbau verwendeten Palmblätter: „feuilles de Palmiers appellées en leur langage, *pindo*“¹²³⁸ oder spricht im Bereich der Tierwelt von einem „kuhähnlichen“ Wesen (dem Tapir): „Ils ont d'autres animaux nommez *Tapyrousson*, que nous appellons vaches bragues [...]“¹²³⁹ Insbesondere die Kapitel zur Fauna Maragnans (Kap. 39-42) bieten zahlreiche indigene Bezeichnungen für die in ihrer Vielfalt einzigartige Tierwelt. Zum Wortfeld der materiellen Kultur hier nur drei Beispiele: Claude notiert unter anderem die Bezeichnung für eine kleine Hütte in Tupi („une petite loge, qu'ils appellent *Aioupane*“¹²⁴⁰), nennt die indianischen Strumpfbänder („ils ont une façon de iartieres qu'ils appellent *Tabacoura*“¹²⁴¹) und spricht von dem für die Tupinamba so wichtigen Grill: „une espece de gril de bois, qu'ils appellent *Boucan*“¹²⁴². Schließlich nennt und übersetzt der Kapuziner Lexeme aus der indianischen Gedankenwelt. Dazu gehört zunächst der religiöse Bereich mit den Begriffen „*Ieropary* (qui signifie le Diable)“¹²⁴³ und *Toupan* („En leur langage ils appellent Dieu, *Toupan*“¹²⁴⁴). Allerdings handelt es sich hier vielmehr um eine christozentristische Interpretation bzw. unzulässige Analogiebildung (vgl. Kap. 3.3.5.3.3), als um ein angemessenes Äquivalent. An anderer Stelle nennt Claude das Tupi-Wort für Feinde („*Tobaiars* qui veut dire grands ennemis, ou pour mieux dire selon

¹²³⁸ *Histoire de la mission*, S. 66 r.

¹²³⁹ Ebd., S. 208 v.

¹²⁴⁰ Ebd., S. 97 v.

¹²⁴¹ Ebd., S. 274 r.

¹²⁴² Ebd., S. 294 r.

¹²⁴³ Ebd., S. 81 v.

¹²⁴⁴ Ebd., S. 322 v.

Pethimologie du mot, Tu es mon ennemy & ie suis le tien¹²⁴⁵) und bietet weiterhin die Übersetzung für „Feigling“: „un *Couâne eum*, c'est à dire poltron & lache de courage“¹²⁴⁶. Beeindruckend ist schließlich die Übertragung vieler Häuptlingsnamen ins Französische (Kap. 32-34).¹²⁴⁷

Weiterhin zitiert der Kapuziner zahlreiche, zumeist kürzere Sätze aus der Eingeborenenensprache, die in der alltäglichen Kommunikation wichtig sind. Dazu gehört die häufig verwendete Frage „*Eré Ioupe?* Es tu venu?“¹²⁴⁸, die ritualisierte Aufforderung an den dem Tode geweihten Gefangenen, sich an seinen Feinden zu rächen („*Eiépouich*, venge ta mort“¹²⁴⁹) oder auch die Schadenfreude der sechs mit nach Frankreich reisenden Tupinamba, welche sich über die Kurzsichtigkeit der französischen Matrosen amüsieren, die mehrfach vergeblich Land am Horizont zu erspähen glauben: „[...] lesdits Indiens se moquoient d'eux disans, *Caraybes Osapoukay Teigné* terre, terre *Euuac con Assoupigné*, c'est à dire ces François criant terre, terre, & cependant ce n'est pas la terre, ains seulement le Ciel noir“¹²⁵⁰. Schließlich zitiert Claude die bekehrungswilligen Tupinamba folgendermaßen: „Vous les voyez tous eslever leur mains au Ciel avec une grandissime liesse, & une allegresse noppareille, criant à haute voix, *Arobiar Toupan Pay*, *Arobiar Toupan Pay*, *Je croy en Dieu mon Pere*, ie croy en Dieu mon pere.“¹²⁵¹ Auch hier handelt es sich eher um eine christozentristische Interpretation als um eine korrekte Übersetzung, da wiederum die Analogiebildung „Toupan“ = Dieu erfolgt.

3.3.5.3.5 Reden und Dialogsequenzen

Die *Histoire de la mission* enthält zahlreiche Reden („discours“ und „harangues“) von Tupinamba und Franzosen sowie – in geringerem Umfang – Dialoge, die zwischen den Eingeborenen stattgefunden haben. Auffällig ist, daß die Reden und Dialogsequenzen Claude offenbar nicht dazu dienen sollten, fremde Kulturphänomene aufzudecken, da sie nur sehr selten die Darstellung spezifischer Merkmale der Tupi-Gesellschaft beinhalten. Darin unterscheiden sie sich grundlegend von den Dialogen, die Jean de Léry in seine *Histoire d'un voyage* integrierte und die zu einem besseren Verständnis der außereuropäischen Ethnie beitragen sollten (vgl. Kap. 3.1.5.3.4): Die „discours“ und „harangues“ bei Claude verfolgten fast ausschließlich das Ziel, die Bekehrungswilligkeit sowie den Akkulturationswunsch der Tupinamba aufzuzeigen und damit Werbung für eine verstärkte französische Missionsarbeit auf Maragnan zu machen.

¹²⁴⁵ *Histoire de la mission*, S. 261 v.

¹²⁴⁶ Ebd., S. 290 r.

¹²⁴⁷ Z.B.: „[...] le principal se nomme *Ouÿgnon-mondeuue*, qui signifie le lieu où l'on prend le Crabes bleués.“ Ebd., S. 182 v.

¹²⁴⁸ Ebd., S. 174 v.

¹²⁴⁹ Ebd., S. 291 v.

¹²⁵⁰ Ebd., S. 312 r.

¹²⁵¹ Ebd., S. 111 v.

Zur Illustrierung dieser Feststellung soll im folgenden nur der Inhalt der wichtigsten Reden und Dialoge wiedergegeben werden. Bereits unmittelbar nach Ankunft der Franzosen auf der Maragnan vorgelagerten Insel St. Anne werden Gesandte zu den Indianern geschickt, um deren Bereitschaft, sich der französischen Krone zu unterwerfen, zu prüfen. Die Antwort der Tupinamba, welche in direkter Rede und auf Französisch wiedergegeben wird – ein gängiges Muster zumindest bei den längeren Reden – ist positiv: Sie betonen ihre Bekehrungswilligkeit sowie den Wunsch, sich Frankreich auch politisch zu unterwerfen.¹²⁵² Von zentraler Bedeutung ist weiterhin die feierliche Begrüßungsrede Iapy Ouassous (Kapitel 11): Auch er freut sich über die Ankunft der Franzosen, äußert den Wunsch seines Volkes, sich diesen zu unterwerfen, deren Glauben sowie deren Lebensweise anzunehmen („Puis nos enfans apprendrons la loy de Dieu, vos arts & sciences, & se rendront avec le temps semblables à vous autres; alors l'on fera des alliances d'une part & d'autre, si bien que doresnavant l'on ne nous prendra plus que pour François.“¹²⁵³), verweist weiterhin darauf, daß die Indianer bereits um Elemente des christlichen Glaubens (Höheres Wesen, Unsterblichkeit der Seele, Sintflut) wüßten und erbittet schließlich – bei gleichzeitiger Verurteilung der portugiesischen Grausamkeiten – eine friedliche Akkulturation.¹²⁵⁴ Iapy Ouassou wiederholt seine Worte im Rahmen einer Antwort auf eine „harangue“ des Vaux', welche dieser in allen Dörfern Maragnans vorträgt und welche die Modalitäten der vorgesehenen Bekehrung und Akkulturation der Tupinamba enthält. Iapy Ouassou bekräftigt den Willen seines Volkes zur völligen Unterwerfung unter die Franzosen und seinen Bekehrungswunsch, ergänzt diesen aber um die Bitte, Frankreich möge weitere Missionare nach Maragnan entsenden („seulement nous sommes marris de ce qu'ils ne sont que quatre, desirant qu'ils fussent un plus grand nombre pour pouvoir demeurer par tous nos villages, & nous instruire avec tous nos enfans“¹²⁵⁵), und um das Versprechen, dem Teufel abschwören zu wollen.¹²⁵⁶ Es folgen weitere Reden verschiedener indianischer Oberhäupter und Gespräche der Franzosen bzw. der Kapuziner mit Stammesangehörigen, die immer wieder den stark ausgeprägten Bekehrungswunsch der Eingeborenen und die diesen beigegebene Anlage, einmal gute Christen werden zu können, betonen.¹²⁵⁷ Dieser Verweis auf die potentielle Bekehrung der Indianer wird durch verschiedene Aussagen der Eingeborenen selbst immer wieder thematisiert: Sie besitzen eine schnelle Auffassungsgabe und unterrichten sich zum Teil auch gegenseitig im rechten Glauben. Dies geht etwa aus dem Gespräch zweier nach Frankreich mitgebrachter Indianer hervor, von denen einer im Sterben liegt und unbedingt getauft werden will, dessen Ge-

¹²⁵² Vgl. *Histoire de la mission*, S. 58 v.

¹²⁵³ Ebd., S. 69 r.

¹²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 68 r.-71 r.

¹²⁵⁵ Ebd., S. 104 v.

¹²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 103 v.-105 r.

¹²⁵⁷ Vgl. dazu z.B. ebd., S. 121 v. und S. 140 v.-143 r.

genüber ihn aber darüber belehrt, daß er zunächst Buße tun müsse.¹²⁵⁸ Zentral ist weiterhin die Rede Rasillys vor den Eingeborenen während der Kreuzaufrichtung auf Maragnan. Im Verlauf dieser Rede bittet er die Tupinamba, sich endgültig zu entscheiden, ob sie Untertanen der französischen Krone sein wollen. Die Antwort der Eingeborenen ist wiederum eindeutig: Sie sind freudig entschlossen, sich den Franzosen zu unterwerfen und ihr Land an den französischen König abzutreten.¹²⁵⁹ Ähnlichen Inhalts ist auch die Rede eines der von Maragnan nach Frankreich mitgenommenen Indianer vor dem französischen König (hier wird zunächst der Wortlaut in Tupi wiedergegeben und dann ins Französische übersetzt), in welcher dieser die Unterwerfung seines Volkes unter die französische Krone bestätigt und um weitere Kapuzinermissionare für eine noch umfassendere Mission auf Maragnan bittet.¹²⁶⁰ Der Wunsch nach weiteren Missionaren wird auch von zahlreichen Tupi-Müttern, mit denen sich Claude unterhält¹²⁶¹, geäußert, da diese ihre Kinder gerne im Sinne französischer Sitten und Lebensart erzogen wüßten („pour ce suiet elles desiroient des *Pap*¹²⁶² en chacun de leurs villages“¹²⁶³). Schließlich wird die Bereitschaft der Indianer, sich den Sitten und Bräuchen der Franzosen anzupassen, in Reden und Gesprächen thematisiert. So verspricht Iapy Ouassou den Franzosen, daß sein Volk dem Kannibalismus, den es mittlerweile als „coustume diabolique“¹²⁶⁴ erkenne, abschwören werde.¹²⁶⁴ An anderer Stelle beteuern die Indianer, daß sie ihre Körperbemalungen unterlassen wollten, weil diese nicht im Sinne Gottes seien: „Tu dis vray, Dieu eust fait cela s'il eust esté necessaire, puis donc qu'il ne le veut point, nous ne le ferons plus.“¹²⁶⁵ Claude gibt lediglich eine einzige Rede wieder, in der sich ein Indianer skeptisch gegenüber der Herrschaft der Franzosen äußert.¹²⁶⁶ Dieser wird dann aber durch die Gegenrede eines *truchement*, welcher Güte und Gerechtigkeit der Franzosen beschwört, von seiner kritischen Haltung abgebracht.¹²⁶⁷

Es existieren nur sehr wenige Reden bzw. Dialogsequenzen, in denen es um die Kultur der Eingeborenengesellschaft geht (s.o.). Dazu gehört die Verteidigungsrede Iapy Ouassous, im Rahmen derer er unter Verweis auf die Tupi-Gesetze die Tötung einer Sklavin rechtfertigt, welche Ehebruch begangen hatte¹²⁶⁸. In diesem Zusammenhang ist auch der ritualisierte Dialog zwischen dem

¹²⁵⁸ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 350 r./ v.

¹²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 161 v.-163 r.

¹²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 341 r.-342 r.

¹²⁶¹ Vgl. ebd., S. 92 v./ 93 r.

¹²⁶² Bezeichnung der Tupinamba für die Kapuzinermonche („pai“ = portugiesisch „Vater“).

¹²⁶³ *Histoire de la mission*, S. 93 r.

¹²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 295 v./ 296 r.

¹²⁶⁵ Ebd., S. 314 v.

¹²⁶⁶ Vgl. ebd., S. 149 r.-152 v. Ein alter Tupi äußert die Befürchtung, die Franzosen könnten sich als ebenso grausame Kolonialherren entpuppen wie die Portugiesen.

¹²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 153 v.-155 v.

¹²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 174 v.-176 r.

zur Hinrichtung geführten Gefangenen und einem Abgeordneten des feindlichen Stammes (bei Léry war es der „Henker“ selbst, vgl. Kap. 3.1.5.3.4) zu nennen, welcher das Rachebedürfnis der Tupi-Gesellschaft insgesamt sowie den Mut des Tötungsoffiziers thematisiert.¹²⁶⁹

Es zeigt sich, daß die Reden und Gespräche, welche in die *Histoire de la mission* integriert sind, tatsächlich nicht primär der Darstellung fremdkultureller Lebenswirklichkeit, sondern der Werbung für die Fortsetzung der intensiven Mission unter den Tupinamba dienen. In den Reden der Indianer wird deren devoter Bekehrungseifer artikuliert und damit die hohe Wahrscheinlichkeit einer erfolgreichen Mission und „sanften“ Unterwerfung der Eingeborenen prognostiziert.¹²⁷⁰

Obermeier verweist schließlich darauf, daß die „discours“ und „harangues“ ein wichtiges literarisches Gestaltungsmittel Claudes darstellten, um eine trockene, reine Aneinanderreihung (historischer) Fakten zu vermeiden.¹²⁷¹

3.3.5.3.6 Anrede des Lesers

Claude spricht die Leser seiner *Histoire de la mission* häufig direkt an: Obwohl es sich dabei meistens um schlichte *Hinweise* auf fremdkulturelle Phänomene, die mit „vous (y) voyez“ eingeleitet werden, oder um Anmerkungen zur inhaltlichen und formalen Gestaltung des Textes¹²⁷² handelt, tritt der Kapuziner manchmal auch in ein tiefergehendes Zwiegespräch mit den Lesern seines Berichts ein.

Dies geschieht zunächst dann, wenn er Fragen an den Leser stellt, um diesen neugierig auf weitere Textpassagen zu machen. Beispiel hierfür ist folgende Frage, welche Claude im Kontext der Taufe eines alten Tupi-Indianers stellt: „En voulez vous voir un traict admirable, qui se passa en continuant nostre visite?“¹²⁷³

Außerdem versucht Claude bewußt, das Leserinteresse zu wecken bzw. zu befriedigen. So verweist er etwa auf sein Bestreben, der Neugier seines Publikums bezüglich des Äquators gerecht zu werden („j'ay creu ne devoir pas plaindre une fueille d'écriture davantage pour la satisfaction du curieux Lecteur, qui prendra plaisir à la facile interpretation de cette matiere“¹²⁷⁴) oder betont, daß die Aufzäh-

¹²⁶⁹ Vgl. *Histoire de la mission*, S. 292 v./ 293 r.

¹²⁷⁰ Die Reden der Indianer sind insgesamt von großer sprachlicher Raffinesse und logischer Argumentation geprägt, weshalb sicherlich die Frage nach ihrer Authentizität gestellt werden muß. Obermeier äußert zu diesem Problem folgende, plausible Vermutung: „Die Reden haben sicher ein konkretes Vorbild in der Eingeborenenkultur. In den Versammlungen der ‚carbets‘ spielte das gesprochene Wort der Indianer eine große Rolle und die Wortgewandtheit der Ureinwohner ist ja eine oftmals bezeugte Erfahrungstatsache von Entdeckungsreisen. Claudes Reden sind sicherlich literarisch stilisiert, dennoch dürften sie inhaltlich richtig wiedergegeben worden sein.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 218.

¹²⁷¹ Vgl. ebd., S. 219.

¹²⁷² Dazu gehören etwa Querverweise auf andere Kapitel bzw. Passagen im Text, Vorgriffe auf noch zu Erzählendes (z.B.: „ainsi que vous allez voir“, *Histoire de la mission*, S. 287 v.) oder Begründungen für exkursartige Einschübe („J'ay dit cecy seulement en passant pour le grand rapport que ie trouvé entre [...]“ Ebd., S. 32 r./ v.

¹²⁷³ Ebd., S. 139 v.

¹²⁷⁴ Ebd., S. 33 v./ 34 r.

lung der einzelnen Tupi-Dörfer Maragnans auf ein spezifisches Leserinteresse zurückgehe: „J'ay bien voulu pour le contentement du lecteur, apres la description de la grande Isle de *Maragnan*, mettre icy tous les villages qui sont dedans icelle [...]“¹²⁷⁵

Darüber hinaus antizipiert Claude ab und zu Reaktionen und Meinungen seiner Leser, um diese dann zu diskutieren. Dies geschieht z.B. in bezug auf die bereits angesprochene *Caouin*-Herstellung: Der Kapuziner kann sich durchaus vorstellen, daß seine französischen Leser die Herstellung dieses indianischen Getränkes nicht ohne einen gewissen Ekel zur Kenntnis nehmen:

Je sçay bien que plusieurs s'estonneront de cette façon de faire le *Caouin* & ne manqueront pas de dire que ces gens là sont bien sales & que pour eux ils aymeroient mieux mourir de soif que de boire de ce breuvage à cause des mascheures & morsilleures de ces femmes Indiennes.¹²⁷⁶

Anschließend betont er aber, wie köstlich dieses Getränk tatsächlich sei.¹²⁷⁷

Weiterhin finden sich in der *Histoire de la mission* Ansätze zu Visualisierungsversuchen, die dem Leser einen besseren Einblick in die Gegebenheiten der Neuen Welt vermitteln sollen. Allerdings ist Claudes Visualisierungstechnik längst nicht so entwickelt wie diejenige Lérays, der die Leser seines Reiseberichts regelmäßig in die Rolle von Beobachtern schlüpfen läßt (vgl. Kap. 3.1.5.3.5 und Kap. 3.1.5.3.6). Es handelt sich bei Claude meistens um einfache Hinweise auf Beobachtungen (s.o.)¹²⁷⁸, in einigen wenigen Fällen aber auch um detailliertere Schilderungen einzelner Phänomene bzw. Vorgänge, die er den Leser nacherleben lassen will: So berichtet er etwa über die stark färbende Wirkung des Saftes der *Iunipap*-Frucht:

[...] si vous vous frottez la face, les mains ou quelque autre partie du corps avec iceluy, en moins de quatre ou cinq heures elle deviendra tout aussi noire que si vous l'aviez noircie d'encre: & bien que vous vous laviez ou nettoyez, vous ne sçauriez oster cette couleur sinon au bout de huit ou neuf iours qu'elle se decharge de soy mesme, la partie demeurant aussi nette qu'auparavant.¹²⁷⁹

Schließlich will Claude den Leser an seinen persönlichen Gefühlen, seinen Emotionen, teilhaben lassen.¹²⁸⁰ Diese waren immer dann besonders groß, wenn er Gottesdiensten oder Taufen unter den Tupinamba beiwohnte: „Je ne vous sçauroids dire la

¹²⁷⁵ *Histoire de la mission*, S. 181 r.

¹²⁷⁶ Ebd., S. 302 v.

¹²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 302 v./ 303 r.

¹²⁷⁸ Z.B. auf die Tiere des Ozeans: „Vous voyez des *Baleines* qui sont extremement grandes [...]“ Ebd., S. 30 r.; oder auf die Harmonie unter den Tupi-Eheleuten: „[...] jamais vous n'entendez de bruit dans leurs mesnages [...]“ Ebd., S. 280 r.

¹²⁷⁹ Ebd., S. 219 r./ v.

¹²⁸⁰ Auch Obermeier verweist darauf, daß die Schilderung von „Gefühlsszenen“ in Claudes Bericht sehr häufig vorkommt. Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 221.

ioye que nous receümes pendant cette sainte action.¹²⁸¹ Obermeier spricht in diesem Zusammenhang von der „christliche[n] Sensibilität des Erzählers“¹²⁸²:

Auffallend ist an all diesen Stellen, daß es Claude darum geht, die Wirkung der christlichen Zeremonien nicht sachlich zu schildern, sondern als sein persönliches Erleben darzustellen. Dieses literarische Verfahren dient dazu, den erbaulichen Gehalt dieser Bekehrungsszenen als eigene Erfahrung darzustellen und auch emotional dem Leser zu vermitteln. Die Sensibilität des Ich-Erzählers soll sich damit auf die Leser übertragen und hat genau die Funktion, die alle ebenfalls persönlich gehaltene christliche Erbauungsliteratur hat: Die Erfahrung eines Gläubigen gilt exemplarisch und soll die emotionale Anteilnahme des Lesers an den geschilderten religiösen Vorgängen ermöglichen.¹²⁸³

Obermeier betont weiterhin, daß Claude das Thema „persönliches Erleben“ von Léry übernommen habe, allerdings mit dem Unterschied, daß letzterer Begeisterung und Rührung für das *Fremde*, ersterer dagegen für „die Heranführung des Fremden an das Eigene“¹²⁸⁴ zeige. Obermeier kommt zu dem Schluß: „Aus der Sensibilität für Fremdes wird eine Sensibilität für Vertrautes, im konkreten Fall Claudes für die Wirkung der Gnade auf die sich bekehrenden Indios.“¹²⁸⁵

3.3.5.3.7 Ikonographie

Claude d'Abbeville ließ seiner *Histoire de la mission* insgesamt acht Kupferstiche beifügen (s. Anhang 6.2.2). Dazu gehören der Titelpupferstich (vgl. Kap. 3.3.1), eine Abbildung der Kreuzaufrichtung auf Maragnan und schließlich die Bilder der sechs nach Frankreich mitgebrachten Tupinamba. Obermeier berichtet sehr ausführlich über Urheberchaft, Gestaltung und Deutung der Stiche, weshalb zur näheren Information auf die entsprechenden Passagen seiner Dissertation verwiesen werden soll.¹²⁸⁶ An dieser Stelle sind nur wesentliche Ergebnisse der Betrachtung zu formulieren, die entscheidend für Claudes Einstellung zur Fremdkultur und für die spätere Erörterung eines Metadiskurses zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in seiner *Histoire* sind.

Zunächst finden sich bei Claude – im Unterschied zu Léry – keine Abbildungen aus dem Alltagsleben der Tupinamba: War es Léry noch vorrangig darum gegangen, die fremde Lebenswirklichkeit der Indios auch über das Medium seiner Illustrationen möglichst realitätsnah darzustellen (vgl. Kap. 3.1.5.3.5), so fehlt

¹²⁸¹ *Histoire de la mission*, S. 129 v.

¹²⁸² Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 223.

¹²⁸³ Ebd.

¹²⁸⁴ Ebd.

¹²⁸⁵ Ebd.

¹²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 123-129.

dieses Motiv bei Claude völlig¹²⁸⁷: Im Zentrum seiner Stiche steht die Missionierung der Tupinamba, die für ihn von so ausschließlicher Wichtigkeit ist. Diese Abbildungspraxis entspricht demnach seiner maßgeblichen Textintention: dem Bericht über die erfolgreiche Bekehrungsarbeit und die weitere Werbung für dieselbe.

So zeigt der symbolträchtige Titelkupferstich¹²⁸⁸ unter anderem Szenen der Bekehrung der Indios (Reliefs im unteren Bilddrittel). Daneben postuliert es durch Abbildung einer die „Wilden“ aufnehmenden „Schutzmantelmadonna“¹²⁸⁹ (oberes Drittel des Bildes), welche die französische Kirche symbolisiert sowie Insignien weltlicher und geistlicher Macht miteinander verbindet, ein zentrales Anliegen Claudes, nämlich die Verbindung des politischen Machtanspruchs der französischen Krone mit dem religiös-katholisch motivierten Missionsgedanken. Dem Titel ist weiterhin ein Bibelzitat von der universellen Mission beigefügt (Matthäus 24, 14), welches laut Obermeier einer Rechtfertigung des Wirkens der Kapuziner dient.¹²⁹⁰

Ein zweiter Stich zeigt die Aufstellung des Kreuzes auf Maragnan (S. 89 v.). Er ist in die entsprechende Textpassage integriert und wird von Claude eingeleitet bzw. kommentiert: Zentrale Aussage ist, daß das Kreuz gemeinsam von Franzosen *und* Tupinamba aufgerichtet wird, was wiederum die unbedingte Bekehrungswilligkeit der Indianer betont („pour remarque de la ferveur & devotion des Indiens“¹²⁹¹). Auf dem Stich ist zu sehen, wie zwei Tupinamba sowie zwei Franzosen ein sehr großes Holzkreuz aufstellen. Vorne links sind die vier Kapuziner, vorne rechts Rasily und La Ravardière und im Hintergrund schließlich eine große Anzahl von Indios abgebildet. Alle Beteiligten beten und werden von dem Kreuz und dessen religiöser Symbolik, die auf die Anbetung Christi bzw. den christlichen Glauben verweist, vereint.¹²⁹² Auch dieser Stich behandelt demnach als zentrales Thema die Mission der Eingeborenen.

Sechs weitere Stiche am Ende der *Histoire de la mission* zeigen schließlich die von den Franzosen mit nach Paris gebrachten Indianer. Auf den ersten drei Abbildungen sind die drei vor ihrem Tod notgetauften Indianer in antikisierender Darstellung, fast nackt und zumeist mit Pfeil (bzw. Paddel) und Bogen, Attributen ihres „wilden“ Lebens, zu sehen. Ihr Gesichtsausdruck ist europäisiert bzw. idealisiert und zeigt (bis auf die Lippenpflocke) keine Merkmale indianischer Physiognomie. Die getauften Indios, welche auf den drei anderen Stichen abgebildet sind, tragen dagegen Täuflingsgewänder sowie in ihrer rechten Hand eine Lilie als Reinheitssymbol für die vollzogene Taufe. Ihre Gesichter sind nicht idealisiert,

¹²⁸⁷ „Claude geht zwar auch auf diese Sitten genau ein, wichtiger war ihm aber zweifellos die Missionierung der Völker Südamerikas, weswegen er diese Themen als Motive seiner Stiche wählte.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 127.

¹²⁸⁸ Vgl. dazu genauer ebd., S. 124-126.

¹²⁸⁹ Ebd., S. 125.

¹²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 124

¹²⁹¹ *Histoire de la mission*, S. 89 r.

¹²⁹² Genauere Details, insbesondere zum beigefügten Bibelzitat, das unter anderem auf die Heidenmission verweist, bietet auch hier Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 126.

sondern weisen – zum Teil überzeichnete – Merkmale der südamerikanischen Indianerstämme (z.B. Plattnase und Wulstlippen) auf.¹²⁹³ Claude geht es hier insgesamt darum, die Entwicklung der Indianer von nackten, ursprünglichen Wilden zu getauften, zivilisierten „Wilden“ nachzuzeichnen. Auch diese sechs letzten Stiche behandeln also das Thema „Mission“. Es ist davon auszugehen, daß die ursprünglichen Wilden deshalb mit idealisierten Gesichtszügen dargestellt sind, weil sie aufgewertet und ihre prinzipiell guten Anlagen (dazu gehört auch ihre Bekehrungsfähigkeit) betont werden sollen. Obermeier schreibt dazu:

Sobald die Wilden getauft sind, brauchen sie nicht mehr mit idealisierten Gesichtszügen dargestellt werden, da sie als Christen automatisch Mitglieder der Gemeinschaft aller Gläubigen sind und somit zumindest in spiritueller Hinsicht jedem anderen Christen gleichwertig.¹²⁹⁴

3.3.5.4 Claudes Bild der „Wilden“ – eine Interpretation

Die Darstellung der Tupi-Gesellschaft in der *Histoire de la mission* erfährt ihre besondere Ausgestaltung durch die tiefe Religiosität ihres Verfassers sowie dessen spezifische Motivation, nach Maragnan zu reisen und später einen Bericht über seinen dortigen Aufenthalt zu verfassen: Die wichtigsten Schlüsse für die Genese des „Wilden“-Bildes ergeben sich mithin aus Claudes christlich-katholischer Konfession sowie aus seinem zentralen Vorhaben, die Indianer Maragnans zu missionieren und mittels seines Berichts weitere Spenden für diese Missionierung einzuwerben.

3.3.5.4.1 Das Motiv der Mission

Claude d'Abbeville reiste nach Maragnan, um die dort lebenden Tupinamba zu missionieren. Dies war das wichtigste, wenn nicht gar einzige Ziel seines Aufenthalts in Brasilien¹²⁹⁵, und es bedingte seine spätere Darstellung der Eingeborenen-gesellschaft entscheidend: Das zentrale Motiv der Mission verstellte nämlich in einem erheblichen Maß den Blick des Kapuziners auf die Fremdkultur, da er die Tupinamba von vornherein als unvollkommen und kritikwürdig ansah und es ihm ausschließlich darum ging, sie zu bekehren, also grundlegend zu *verändern*. Der

¹²⁹³ Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 128.

¹²⁹⁴ Ebd. Obermeier nennt außerdem einen weiteren Grund für den festgestellten darstellerischen Unterschied zwischen den schönen ursprünglichen Wilden und den geradezu häßlich stilisierten getauften „Wilden“: „Es scheint so, als ob sich der Zeichner, der sich als Fachmann zweifellos in den Darstellungstraditionen des Metiers bestens auskannte, von selbst auf den Topos des ‚beau sauvage‘ bezog, sobald er den Auftrag hatte, einen nackten Wilden darzustellen. [...] Bei der Darstellung des zivilisierten Indianers jedoch gab es keine Tradition, da diese Abbildungen im 16. Jahrhundert äußerst selten waren. Folglich konnte der Zeichner hier völlig frei von Vorgaben und Vorbildern versuchen, die individuellen Züge der Tupinamba, die er sicher auch selbst gesehen hatte, auf das Papier zu bringen. Deshalb die fremden und gar nicht idealen Gesichtszüge.“ Ebd., S. 128f.

¹²⁹⁵ Dazu auch Lestringant: „[...] Claude d'Abbeville, dont le souci missiologique est primordial [...].“ Lestringant, Frank, „Les indiens antérieurs (1575-1615) du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Lact, Claude d'Abbeville“, in: Thérien, Gilles (Hrsg.), *Les figures de l'Indien*, Université du Québec à Montréal 1988 (Les Cahiers du Département d'études littéraires 9), S. 51-75, dort S. 68.

Anspruch, Repräsentant des einzig „rechten“ Glaubens zu sein und das Verlangen, diesen an die Indianer weiterzugeben, implizierte, daß Claude insbesondere den fremdkulturellen Glaubensinhalten und den zahlreichen damit verbundenen Kulturphänomenen keine Daseinsberechtigung zugestand. Diese Einstellung mündete nicht selten in eine Abwertung fremdkultureller Merkmale (vor allem im Bereich der „Croyances“ und der rituellen Anthropophagie), welche – da sie ja ausgemerzt werden sollten – vom Kapuziner häufig gar nicht erst auf ihre genaueren Kausalzusammenhänge hin untersucht wurden.¹²⁹⁶ Eine sachliche Betrachtung der Indianer, wie sie etwa der von religiösen Motiven unabhängige Laudonnière bieten konnte, war Claude demnach nicht möglich. Sein unbedingter Wunsch einer Missionierung und Akkulturation der Eingeborenen entsprach einer zutiefst christo- (und euro-) zentristischen Einstellung (vgl. auch Kap. 3.3.5.4.2).

Dieser Christozentrismus, welcher Claudes Bericht sowie insbesondere sein Porträt der Fremdkultur dominiert, war die Ursache seiner unerbittlichen Intoleranz gegenüber fremden Kultur- bzw. Glaubensinhalten. Als logische Konsequenz ergab sich das durch die Textanalyse bestätigte, insgesamt negative Urteil des Kapuziners über die Tupinamba (vgl. Kap. 3.3.5.2.5: Resümee). Jean de Léry war zwar grundsätzlich genauso christozentristisch eingestellt wie Claude, bewahrte sich im Unterschied zu diesem aber einen freieren Blick auf die Fremdkultur, da das Motiv einer Missionierung der Indios bei ihm längst nicht so stark ausgeprägt war wie bei seinem katholischen Landsmann.¹²⁹⁷

Aus der Untersuchung der *Histoire de la mission* geht hervor, daß Claude trotz seiner grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber zentralen Merkmalen der Tupi-Kultur, welche gar nicht erst näher vertieft werden, an zahlreichen Stellen seines Berichts dennoch detaillierte Schilderungen verschiedener Elemente der Eingeborenenkultur bietet (Aussehen, Charaktermerkmale, etc.). Fishman führt dies auf die Neugier des Kapuziners gegenüber dem Fremden zurück, beschreibt ihn als „fascinated and curious“¹²⁹⁸ und kommt zu dem Schluß: „He is a keen and interested observer; modern anthropologists have come to value the ethnographic information he has provided.“¹²⁹⁹ Es soll an dieser Stelle gar nicht in Abrede gestellt werden, daß Claude verschiedene Phänomene der Tupi-Kultur interessant, zum Teil auch lobenswert, und aus diesem Grund beschreibungswürdig fand. Dennoch ist es offensichtlich, daß der Kapuziner die Sitten und Bräuche der Tu-

¹²⁹⁶ Dazu nochmals Lestringant: „L'altérité n'a plus de lieu [...]“. „Les indiens antérieurs“, S. 70. Und Obermeier: „Von der Religion der Eingeborenen werden nur sehr selektiv einige Elemente ernstgenommen, während die Zeremonien und Mythen global verurteilt werden oder einfach unter den Tisch fallen.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 392.

¹²⁹⁷ „Aus Lérys Buch kann man folgern, daß die Missionstätigkeit der Franzosen bei den Tupinamba weder systematisch noch planvoll erfolgte, sondern daß die Franzosen bei einigen sich zufällig bietenden günstigen Gelegenheiten versuchten, ihre religiösen Überzeugungen den ‚sauvages‘ zu vermitteln.“ Ebd., S. 235.

¹²⁹⁸ Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 27.

¹²⁹⁹ Ebd.

pinamba vor allem *deshalb* verstehen – und dann auch für nachfolgende Generationen von Missionaren darstellen – wollte, weil er hoffte, durch dieses Wissen besseren Zugang zu den Indianern zu gewinnen und sie dadurch leichter zu missionieren.¹³⁰⁰ Er selbst äußert diesen Gedanken, indem er betont, die Kapuziner müßten (angeregt von Rasily) alle Tupi-Dörfer Maragnans kennenlernen: „pour reconnoistre toutes leurs coutumes & manieres de vivre, pour puis apres leur faire entendre plus facilement la fin pour laquelle nous estions là venus“.¹³⁰¹

Schließlich haben wir festgestellt, daß Claude trotz seiner grundlegenden *Verurteilung* der Tupinamba verschiedene Merkmale ihrer Kultur und ihres Charakters positiv hervorhebt (vgl. dazu insbesondere Kap. 3.3.5.2.4 und Kap. 3.3.5.2.5), eine Tendenz, die darin mündet, daß die Indios von ihm nicht nur regelmäßig als Vorbilder für die „schlechten Europäer“ funktionalisiert werden, sondern zusätzlich eine Idealisierung als – zukünftige – *vorbildliche Christen* erfahren¹³⁰². Die Eingeborenen werden demnach positiv stilisiert: So erscheint insbesondere Claudes leitmotivischer, geradezu enthusiastischer Verweis auf die hervorragende Missionierbarkeit der Tupinamba sowie auf deren beeindruckende, vor allem in ihren Reden zum Ausdruck kommende Bekehrungswilligkeit (vgl. Kap. 3.3.5.3.5) *zu* optimistisch (vgl. etwa die Rede eines alten Tupi-Indianers *gegen* die französische Herrschaft, *Histoire de la mission*, S. 149 r.ff.).¹³⁰³ Es wird deutlich, daß vor allem die Darstellung der Indianer als gute Christen streckenweise einseitig ist und in ihrer Intensität nicht der Realität entspricht.¹³⁰⁴ Dennoch schien diese Idealisierung der Indios Claude unbedingt notwendig, um die europäischen Spender davon zu überzeugen, daß ihre Unterstützung der Mission in Brasilien Früchte tragen werde: Primäres Ziel seiner Indianerdarstellung war es, weitere Mittel für die längst noch nicht abgeschlossene Missionierungsarbeit auf Maragnan einzuwerben. Fishman bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt:

The modern reader can clearly detect ambivalence and uncertainty in his account, yet the overall tone of d'Abbeville's work remains optimistic. He most likely hoped to convince his colleagues and the French people that missionary

¹³⁰⁰ Auch Fishman deutet diesen Gedanken an. Vgl. Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“. Dazu auch Fomerod, Nicolas, „Éthopée sauvage: Figures de l'indien brésilien chez Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux (1612-1615)“, in: *Bulletin du Centre Genevois d'Anthropologie* 5, 1995-1996, S. 37-52, dort S. 39, li. Sp.: „Connaître l'autre, c'est d'abord se donner les moyens de le convertir et de le sauver.“

¹³⁰¹ *Histoire de la mission*, S. 95 r.

¹³⁰² So hebt Claude z.B. positiv hervor, daß die Tupi-Indianer in der Lage seien, ihre Sünden zu beichten, was vielen Katholiken leider noch sehr schwerfalle. Vgl. ebd., S. 127 v. Auch Obermeier nennt Beispiele für die Stilisierung der Indianer als gute Christen bei Claude. Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 206-209, S. 212, S. 229.

¹³⁰³ Daher spricht in diesem Zusammenhang davon, daß Claude dazu beitrage, einen „mythe de la convertibilité du sauvage“ zu erschaffen. Daher, „Histoire de la mission des pères capucins au Brésil“, S. 308.

¹³⁰⁴ Dazu Fishman: „In order to retain his optimism that Catholicism could indeed take hold, Father Claude always stressed positive Tupinamba character traits, which he regarded as signs of the Indians' potential for conversion. Idealization of the primitive and oversimplification of Tupinamba culture resulted.“ Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 35.

work should receive continued support, as it was a worthy task which would meet with success. *Excessive doubts and negative comments about the Indians clearly would not encourage the work of colonization and conversion* [Hervorhebung T.H.].¹³⁰⁵

3.3.5.4.2 Der religiöse Kontext

Das zentrale Motiv des Kapuzinermönches Claude, die Tupinamba zu missionieren, resultierte aus seinem tiefreligiösen Selbstverständnis und war mit diesem natürlich untrennbar verbunden. Die Frage, ob die Indios Claudes strengem Blick in Glaubensdingen standhalten konnten, entschied mithin über ihre Kategorisierung als „gut“ oder „böse“. Der Kapuziner beurteilte die Indianer gemäß seiner christlich-katholischen Konfession und der Überzeugung, dem *einzig rechten* Glauben anzugehören. Dieses christozentristische Selbstverständnis führte in seiner Konsequenz zu einer – für heutige Maßstäbe – höchst intoleranten Einstellung Claudes gegenüber der Fremdkultur, gründete sein insgesamt negatives Urteil über die Tupinamba doch auf seiner Feststellung, daß diese nicht am christlichen Glauben teilhätten sowie auf seiner noch polemischeren Überzeugung, daß die Indios ohne *jede* Religion und daher Marionetten des Teufels seien. Claudes religiöse Intoleranz scheint ihre besondere Schärfe im Zuge der katholischen Gegenreformation gewonnen zu haben, in deren Rahmen die Kapuziner eine tragende Rolle spielten.¹³⁰⁶ Sein tief verwurzeltes christliches Moralempfinden ließ ihn religiöse Zeremonien, Glaubensinhalte, Kämpfe oder die rituelle Anthropophagie der Tupinamba von vornherein verurteilen; er gab diesen Kulturphänomenen – im Gegensatz zu Léry, der als Laie reiste – gar nicht erst die Chance, in ihrer Faszination auf ihn wirken zu können.¹³⁰⁷ Es ist bezeichnend, daß alle positiven Charaktereigenschaften der Tupinamba, welche Claude in der *Histoire de la mission* nennt, vor dem Hintergrund ihrer Religionsferne keine Bedeutung mehr haben:

Les Indiens n'ont en effet aucune espèce de religion [...]. En voilà assez pour que toutes les qualités reconnues antérieurement perdent toute importance et même cessent d'exister. Pour un chrétien convaincu comme le Père Claude, il ne saurait y avoir de salut, ni même de vertu véritable en dehors de l'Église. [...] Pour lui, comme pour tant d'autres missionnaires, ces qualités sont néant sans la religion qui est le tout de l'homme.¹³⁰⁸

Fishman verweist schließlich auf eine Argumentationslinie Claudes, die typisch für diesen als *Kapuziner* sei. So hebe er insbesondere diejenigen Charaktereigenschaften der Indios positiv hervor, die auch für ihn als Mitglied des Kapuziner-

¹³⁰⁵ Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 34.

¹³⁰⁶ So schreibt auch Fishman: „Claude d'Abbeville also exhibited the intolerance of the Catholic Reformation mentality. He showed no respect for the integrity of native culture in the New World.“ Ebd., S. 35.

¹³⁰⁷ Vgl. dazu Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 224.

¹³⁰⁸ Chinard, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris 1913, S. 11.

Bettelordens galten: Dazu zählten Einfachheit in der Lebensführung, Besitzlosigkeit, Zurückhaltung (hier insbesondere bezogen auf die Nacktheit der Indianer), Freigebigkeit und Hochschätzung des Gemeinschaftslebens. Gerade im Rahmen seiner Kritik europäischer Sitten gelange Claude so nicht selten zu einer Idealisierung des „primitiven“ Lebens der Tupinamba:

Dedicated and trained to follow the ideals of Saint Francis, Father Claude is sincerely impressed by the apparent simplicity and modesty of Indian behavior. By contrast, his monastic sensibilities are offended by many materialistic and artificial aspects of contemporary European culture.¹³⁰⁹

An anderer Stelle führt Fishman weiter aus:

This missionary's monastic background is clearly evident in this regard, as he praises the way of life which he sees as epitomizing many of the same virtues that characterize his religious vocation. [...] Claude d'Abbeville clearly idealizes primitive life at many points throughout his account. He perceives many positive character traits among the Tupinamba Indians of Brazil, so much that he even compares the natives favorably to contemporary French people.¹³¹⁰

Fishman verweist allerdings auch darauf, daß Claudes missionarisches Ziel und die damit erstrebte Akkulturation der Indios letztlich weitaus wichtiger für den Kapuziner gewesen sei als das Bestreben, diese von ihm positiv eingeschätzten Kulturmerkmale zu bewahren.¹³¹¹

3.3.6 Claudes *Histoire de la mission*: Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?

3.3.6.1 *Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse*

Im folgenden werden die Bedingungen, denen Claude d'Abbeilles Wahrnehmung des Fremden unterlag, in ihrer Auswirkung auf sein Verständnis fremder bzw. fremdkultureller Phänomene untersucht, und es wird die Frage geklärt, ob sie eine angemessene Wahrnehmung vor allem indigener Denk- und Verhaltensstrukturen erlaubten oder die Wahrnehmungserlebnisse des Kapuziners vielmehr trübten.

¹³⁰⁹ Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 29f.

¹³¹⁰ Ebd., S. 30f.

¹³¹¹ „But this primitivistic strain in Father Claude's work should not be exaggerated. He hopes to change too many integral aspects of native culture. He does not believe that Tupinamba society should be preserved against European influence. Once again, religious conversion is the missionary's prime aim [...]“ Ebd., S. 31. Claude selbst äußert in seiner *Histoire de la mission* die Hoffnung, die guten Charaktermerkmale der Indios bewahren und gegen eine Korrumpierung dieser Sitten, welche angesichts des europäischen Einflusses auf die Indianergesellschaft zu befürchten sei, verteidigen zu können: „Et lors que Dieu les aura illuminez de la connoissance de son saint nom, il est à croire que ce sera un peuple bon & bien charitable; pourveu qu'on les puisse maintenir en leur simplicité & bon naturel [Hervorhebung T.H.]“ *Histoire de la mission*, S. 285 r.

Für die Möglichkeit einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden spricht, daß Claude immerhin vier Monate auf Maragnan verbrachte und deshalb Gelegenheit hatte, Flora, Fauna und die Tupi-Kultur näher kennenzulernen. Die Zeitspanne eines sechzehn-wöchigen Aufenthalts mag zwar relativ kurz erscheinen, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Claude während dieser Zeit sehr *engen* Kontakt zu den Eingeborenen hatte: Vom französischen Fort aus pflegte er einen täglichen, intensiven Umgang mit den Indios, ging es ihm doch darum, diese zu missionieren. Ab Ende September 1612 besuchte er sogar zahlreiche Dörfer Maragnans, um die Sitten und Bräuche der Tupinamba noch besser kennenzulernen und Taufen vorzunehmen.¹³¹² Teilweise blieb der Kapuziner zu diesem Zweck mehrere Tage in den betreffenden Ortschaften, was auf seine unmittelbare Teilnahme am Leben der Eingeborenen schließen läßt und ihm eine ausführliche Beobachtung indianischer Lebensweise ermöglichte.

Grundlage für ein vertieftes Verständnis der Tupi-Kultur ist außerdem die Tatsache, daß Claude die Fähigkeit besaß, seine neue Umgebung Maragnan und deren Bewohner genau zu beobachten: Er hatte grundsätzlich ein großes Interesse daran, Sitten und Bräuche der Indios ausführlich zu studieren – auch wenn dies letztlich seinem erklärten Ziel einer leichteren Bekehrung der Eingeborenen dienen mochte. Wenn der Kapuziner sich in seiner *Histoire de la mission* nicht gerade auf negative Pauschalisierungen wie insbesondere zur Religion und Anthropophagie bei den Tupinamba beschränkt, gelingt es ihm deshalb durchaus, zahlreiche Merkmale der Fremdkultur detailliert zu beschreiben.¹³¹³

Insgesamt überwiegen jedoch diejenigen Argumente, welche gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden bei Claude sprechen. Dazu gehört vor allem die Feststellung, daß die Wahrnehmungsweise des Kapuziners in hohem Maße christozentristisch und insgesamt eurozentristisch geprägt war.

Im Zentrum der Argumentation steht Claudes alles dominierender Christozentrismus, welcher seine Wahrnehmung des Fremden verzerrte und viele Werturteile über die Tupinamba – also auch die spätere Darstellung – negativ einfärbte. Die perspektivische Brechung des Wahrgenommenen ging beim Kapuziner viel weiter als etwa bei Léry, der zwar auch als vom christlichen Glauben geprägter Mensch (und zukünftiger Geistlicher!) nach Brasilien gekommen war, aber keine zielgerichtete Missionierung der Tupinamba betrieb: Léry konnte die Fremdkultur unbefangener betrachten und auf sich wirken lassen, da er *nicht* unter dem Zwang stand, diese grundlegend ändern, nämlich zum Christentum hinführen zu müssen. Claudes Ziel einer Bekehrung der Eingeborenen zum „rechten“ Glauben hingegen machte eine angemessene Wahrnehmung zahlreicher fremdkultureller Phänomene (v.a. im Bereich Religion/Anthropophagie) von vornherein unmöglich, da der Kapuziner diesen Kulturmerkmalen jegliche Existenzberechtigung absprach, sie nicht selten als indiskutables „Teufelswerk“ und damit als nicht näher beobach-

¹³¹² Vgl. *Histoire de la mission*, S. 95 r.

¹³¹³ Vgl. dazu auch Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 27.

tungs- sowie beschreibungswürdig verurteilte. Claudes christlich-katholisch motivierte religiöse Intoleranz führte insgesamt zu einem schnellen Negativurteil über die seiner Meinung nach „religionslosen“ Tupinamba (vgl. Kap. 3.3.5.4.2). Ursprüngliche Wahrnehmungserlebnisse konnten demnach kaum bestehen bleiben, da sie von einem in hohem Maße religiös-katholisch geprägten Individuum verarbeitet wurden und in eine Bewertung der Indios mündeten, die fast ausschließlich vom christlichen Standpunkt aus erfolgte. Es ist mithin festzustellen, daß Claudes negative Werturteile über die Tupinamba die Grenzen seiner Wahrnehmung bzw. Erkenntnis – nicht nur in bezug auf die Religion der Indianer – markierten: Seine persönlich starke religiöse Voreingenommenheit als katholischer Christ und Missionar verwehrte Claude eine ursprüngliche, adäquate Wahrnehmung sowohl der religiösen Zeremonien als auch zahlreicher weiterer Merkmale der Eingeborenenkultur.¹³¹⁴

Eine angemessene Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit wurde bei Claude weiterhin dadurch erschwert, daß seine Wahrnehmungsweise insgesamt eurozentristisch bedingt war. Dies zeigt sich zum einen darin, daß er die Tupinamba in seiner *Histoire* grundsätzlich verurteilt, da sie nicht der christlichen Religion angehören, kommt zum anderen aber in *allen* Werturteilen – insbesondere den negativen – über die Eingeborenen zum Ausdruck. So betont er fortwährend, wie wichtig eine Akkulturation der Indios sei; diese müßten sich beispielsweise bekleiden, ihre Polygamie und auch die bei ihnen übliche Anthropophagie aufgeben. Diejenigen fremdkulturellen Phänomene, welche den vertrauten, eigenkulturell-französischen Vorstellungen widersprachen, welche deshalb empört-abwehrende Reaktionen bei ihm auslösten und eine negative Beurteilung erfuhren, sollten ausgemerzt werden. Der eurozentristische Charakter Claudescher Wahrnehmungserlebnisse manifestiert sich in seiner *Histoire* demnach in seinen positiven, vor allem aber in seinen negativen Reaktionen angesichts fremder, europäischen Idealvorstellungen zuwiderlaufender Denk- und Verhaltensweisen.¹³¹⁵

In Kapitel 3.3.5.2.5 (Resümee) wurde bereits erwähnt, daß Léry im Gegensatz zu Claude eher dazu in der Lage war, eigenkulturell begründete Vorurteile gegenüber der Fremdkultur auszublenden und diese in ihrer Ursprünglichkeit auf sich wirken zu lassen. Dieser Sachverhalt scheint dadurch begründet, daß Claudes zwar durchaus existierende Begeigerungsfähigkeit gegenüber dem Anderen einfach geringer ausgeprägt war als diejenige des Calvinisten: Beim Kapuziner stand – obwohl er zahlreichen Elementen der Tupi-Kultur durchaus Bewunderung zollte – durchweg die christliche Moral als Bewertungsmaßstab im Vordergrund, die eine wirkliche Begeigerung für das Fremde im Keim erstickte und einen vertief-

¹³¹⁴ „His identity as a missionary permeated all his observations and evaluations of Tupinamba society.“ Fishman, „Claude d'Abbeville and the Tupinamba“, S. 35.

¹³¹⁵ In diesem Zusammenhang sind diejenigen Passagen der „Introduction“ von Métraux und Lafaye zu kritisieren, welche Claude als sehr objektiven, von Vorurteilen freien Betrachter („Reconnaissons plutôt en Claude d'Abbeville un homme capable de surmonter ses préjugés européens et son ethnocentrisme, vertu rare encore de nos jours“, S. XXI) und gar als Vorläufer moderner Ethnologen charakterisieren. Vgl. Métraux/ Lafaye, „Introduction“.

ten, ideologisch ungetrübten Zugang zu diesem Fremden unmöglich machte. Die in der *Histoire de la mission* häufig thematisierte Emotionalität und Sensibilität Claudes galt nicht der Fremdkultur an sich, sondern vielmehr den Fortschritten seiner Bekehrungsarbeit unter den Eingeborenen, also der fortschreitenden Akkulturation der Tupinamba, sowie der Schönheit einer auch in Maragnan realisierten göttlichen Schöpfung. Gegen eine adäquate Wahrnehmung des Fremden bei Claude spricht insgesamt also, daß ihm eine erkenntnisfördernde Begeisterung für die Fremdkultur fehlte¹³¹⁶, daß das Andere ihn nicht wirklich zu faszinieren vermochte und auch, daß sein durchaus vorhandenes Interesse für die Tupinamba nicht auf ein reines, tieferes Verständnis fremdkultureller Phänomene abzielte, sondern letztlich einer zukünftigen, grundlegenden Veränderung der Eingeborenengesellschaft im Sinne einer Bekehrung derselben zum christlichen Glauben dienen sollte.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß Claude d'Abbeville die tatsächliche Beschaffenheit fremdkultureller Wirklichkeit aufgrund seiner religiösen Prägung und europäischen Herkunft nur in Ansätzen wahrzunehmen vermochte. Insbesondere seine alles beherrschende christozentristische Intoleranz, welche Maßstab sämtlicher Beobachtungen, Erkenntnisse und Werturteile des Kapuziners war, führte zu einer Modifizierung ursprünglicher Wahrnehmungserlebnisse und verwehrte ihm in vielen Bereichen Zugang zu fremdkulturellen Kausalzusammenhängen.¹³¹⁷

3.3.6.2 Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

3.3.6.2.1 Wahrnehmung

Ebenso wie Laudonnières *Histoire notable* enthält Claudes *Histoire de la mission* nur sehr wenige Reflexionen ihres Autors über die Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung fremder Wirklichkeit.

So betont Claude zwar sehr häufig, daß seine Aussagen auf dem Autopsieprinzip gründeten, erörtert aber im Gegensatz zu Léry nicht dessen methodologische Wichtigkeit für eine angemessene Erkenntnis. Der Kapuziner begnügt sich mit regelmäßig wiederkehrenden Authentizitätsbezeugungen, die darauf verweisen, daß die Inhalte seiner Berichterstattung auf eigenen Beobachtungen und Erfah-

¹³¹⁶ Obermeier betont, daß Claude im Gegensatz zu Léry die Alterität fremdkultureller Phänomene (wie etwa der religiösen Zeremonien oder der Kämpfe der Tupinamba) nicht habe bewundern können, da dies nicht im Sinne der von ihm über allem stehenden christlichen Moral gewesen sei. Vgl. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 224. Vgl. dazu auch ebd., S. 214. Speziell zur unterschiedlichen Bewertung religiöser Tänze und Zeremonien bei Léry und Claude sei nochmals auf die treffende Aussage Obermeiers verwiesen (vgl. S. 223 der vorliegenden Arbeit): „Léry [...] hatte zwar auch im ersten Moment seiner Beobachtung, als einige der Frauen in Trance fielen, geglaubt, ihnen stecke der Teufel im Leib, aber er hatte diesen Eindruck überwunden und den eigentümlichen Reiz dieser fremden Zeremonie erkannt. Claude kann diesen Schritt nicht vollziehen und bleibt bei der oberflächlichen christlichen Bewertung dieser Zeremonien als teuflisch stehen.“ Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte*, S. 187.

¹³¹⁷ Z.B. auf dem Gebiet indigener Glaubensinhalte: pauschale Abwertung der Tupinamba als abergläubisch, komplette Verurteilung der Praktiken der *Pagés*, etc.

rungen basierten (vgl. auch Kap. 3.3.4.2): „ainsi que l'experience nous a fait voir“¹³¹⁸, „ainsi que iay veu plusieurs fois“¹³¹⁹, „j'ay appris d'eux mesmes“¹³²⁰. Der Eindruck einer authentischen Berichterstattung manifestiert sich außerdem in den zahlreichen detaillierten Beschreibungen von Flora, Fauna sowie von der Lebenswirklichkeit der Tupinamba.

Darüber hinaus versuchte Claude, die Besonderheiten der Neuen Welt nicht nur mittels des Sehsinns, sondern insbesondere auch unter Zuhilfenahme des Geruchs- sowie des Geschmackssinns zu erfassen. So beschreibt er etwa den Geruch einer Obstbaumfrucht („& est un fruit si odoriferant, qu'estant encore aux arbres vous les sentez de plus de cent pas de loing, son odeur est comme celuy des roses meslées parmy plusieurs autres sortes de fleurs“¹³²¹) oder den speziellen Geschmack des Caouin („ie le trouway fort bon & bien agreable au goust, ayant une petite aigreur fort plaisante“¹³²²). Diese Thematisierung verschiedener Formen der Sinneswahrnehmung, die sich allerdings nicht so sehr auf die Eingeborenenkultur, sondern vor allem auf die Bereiche Flora und Fauna konzentrierte, ist ein weiterer Beweis dafür, daß Claude über die Bedingungen einer adäquaten Wahrnehmung des Fremden reflektierte.

Daneben hatte sich Claude mit *Problemen* auseinanderzusetzen, die eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Realität behinderten, und er thematisiert diese Erkenntnisschwierigkeiten in seiner *Histoire de la mission*. Dies geschieht allerdings viel seltener als bei Léry und sogar noch seltener als bei Laudonnière (vgl. genauere Zahlenangaben dazu in Kapitel 4: „Die untersuchten Reiseberichte im Vergleich“).

Claude betont zum Beispiel an verschiedenen Stellen seines Berichts die vollständige Fremdartigkeit Maragnans, was vermuten läßt, daß er implizit daran zweifelte, die Alterität der für ihn Neuen Welt tatsächlich begreifen zu können. Er schreibt etwa: „La terre mesme & les animaux, les eauës & les poissons, l'air & les oyseaux, les plantes, les fruits & les fleurs sont tous autres qu'icy par la temperature de cette region.“¹³²³ Speziell zur Vogelwelt heißt es: „Toutefois il n'y en a pas un seul des mesmes especes que nous avons. Ils sont tous differens & tout autres, tant en beauté qu'en bonté.“¹³²⁴ Und zur Fauna Maragnans allgemein: „Nous ne voyons icy rien de toutes les especes d'animaux qu'ils ont là, comme aussi ils n'ont rien de semblable aux nostres, au moins qu'il ne soit de beaucoup differend.“¹³²⁵ Schließlich unterscheidet sich auch die brasilianische Pflanzenwelt vollständig von derjenigen Europas:

¹³¹⁸ *Histoire de la mission*, S. 28 r.

¹³¹⁹ Ebd., S. 266 v.

¹³²⁰ Ebd., S. 317 v.

¹³²¹ Ebd., S. 219 r.

¹³²² Ebd., S. 303 r.

¹³²³ Ebd., S. 200 v.

¹³²⁴ Ebd., S. 202 v.

¹³²⁵ Ebd., S. 208 r.

Il ne se peut dire aussi combien de belles plantes & de tres-rares simples se recouvrent en ce païs, les unes desquelles portent des fruicts & les autres sont chargées de fleurs tres agreables & odoriferantes, n'y en ayant pourtant pas une qui soit semblable à celles que nous avons par deçà.¹³²⁶

Ein expliziter Hinweis darauf, daß Claude der eigenen Wahrnehmung manchmal nicht traute, ist womöglich auch seine häufige Verwendung des Adjektivs „incroyable“: So spricht er von „arbres d'une incroyable grosseur“¹³²⁷ oder erwähnt, daß die Tupinamba manchmal unglaublich viele ihrer getöteten Feinde auf einmal grillten („le nombre des hommes qu'ils ont à *boucanner*, lequel est quelquefois merveilleusement grand & presque incroyable“¹³²⁸).

Außerdem gesteht Claude – wenn auch nur sehr selten – Unsicherheit der eigenen Wahrnehmung sowie des eigenen Urteils bezüglich mancher Phänomene der Fremdkultur ein und reflektiert damit implizit Erkenntnisschwierigkeiten, mit denen er sich auf Maragnan auseinanderzusetzen hatte. Dazu gehört zum Beispiel, daß der Kapuziner in seiner *Histoire de la mission* nicht genau zu beurteilen vermag, warum die Tupi-Kinder sich so respektvoll gegenüber ihren Eltern verhielten:

Davantage *ie ne sçay* si c'est pour le grand amour que les peres et meres portent à leurs enfans, que iamais ils ne leur disent mot qui les puisse offencer [...]. *Je ne sçay* si ie dois attribuer tel respect de ces enfans Sauvages à l'amour reciproque qu'ils portent à leurs parens: ou si ie dois dire [Hervorhebungen T.H.] [...].¹³²⁹

Eine Thematisierung von Verständigungsproblemen zwischen Franzosen und Tupinamba schließlich fehlt in Claudes *Histoire de la mission* völlig.

3.3.6.2.2 Darstellung

Claudes *Histoire de la mission* ist sowohl ein impliziter als auch ein schwacher expliziter Metadiskurs über die Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit eingeschrieben. Er reicht einerseits zwar nicht an die Vielschichtigkeit des Léryschen Metadiskurses heran, geht andererseits aber über die von Laudonnière angestellten Reflexionen zu Fragen der Darstellung des Fremden hinaus.

Ein impliziter Metadiskurs über die adäquate Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit zeichnet sich zunächst darin ab, daß Claude häufig das Stilmittel des Vergleichs von europäischer und brasilianischer Lebenswelt verwendet, um seinen Lesern das in der Fremde Erlebte und Gesehene näherzubringen (vgl. Kap. 3.3.5.3.1), sowie – seltener – auch auf die Bibel rekurriert (vgl. Kap. 3.3.5.3.2), um bestimmte Verhaltensweisen der Indianer transparenter zu machen. Demnach scheinen insbesondere die rhetorische Figur des Vergleichs, aber auch der Rückgriff

¹³²⁶ *Histoire de la mission*, S. 227 v.

¹³²⁷ Ebd., S. 259 v./ 260 r.

¹³²⁸ Ebd., S. 294 r.

¹³²⁹ Ebd., S. 281 v./ 282 r.

auf Begebenheiten aus der Bibel für den Kapuziner besonders geeignete Instrumente für eine adäquate Darstellung des Fremden gewesen zu sein, was wiederum sein generelles Nachdenken über die Darstellbarkeit fremdkultureller Realität impliziert.

Weiterhin führt Claude in seiner *Histoire de la mission* regelmäßig Begriffe und kurze Wortsequenzen aus der Eingeborenenensprache an (vgl. Kap. 3.3.5.3.4), was darauf schließen läßt, daß es dem Kapuziner Schwierigkeiten bereitete, für gewisse Elemente und Phänomene der fremden Welt direkte Äquivalente in seiner Muttersprache bereitzustellen. Bei seinen Versuchen, indianische Lexeme ins Französische zu übertragen, mußte Claude außerdem oft auf ungenaue Umschreibungen („une façon de“, „une espece de“, etc.) zurückgreifen. Auch in diesen Fällen liegen demnach implizite Verweise auf eine Reflexion der Darstellungsproblematik vor. Die hinsichtlich seiner Bekehrungsabsicht von Claude wohlurchdachten Analogiebildungen Toupan/Dieu und Ieropary/Diable (vgl. Kap. 3.3.5.3.3) müssen als weiteres Indiz für die Unübersetzbarkeit fremdkultureller Phänomene gelten, da sie unscharf sind und eine eigentlich irreführende, nicht zulässige Gleichsetzung bedeuten.

Obwohl Claude seinem Bericht Kupferstiche beifügt und manchmal auch in einen Dialog mit seinen Lesern tritt, können die Aspekte „Medieneinsatz“ und „Autopsie zweiten Grades“ für die *Histoire de la mission* – im Gegensatz zu Lérys *Histoire d'un voyage* – kaum als Kriterien für einen impliziten Metadiskurs über die Darstellung des Fremden in Anspruch genommen werden: Zum einen sollten die Kupferstiche Claudes von vornherein gar nicht dazu dienen, das ursprüngliche Leben der Indios zu zeigen, sondern dazu, die Erfolge ihrer fortschreitenden Akkulturation zu dokumentieren (vgl. Kap. 3.3.5.3.7). Zum anderen sind „echte“ Visualisierungsversuche, wie sie Léry so meisterhaft beherrschte, indem er seine Leser selbst zu „Beobachtern“ machte (vgl. Kap. 3.1.5.3.6), bei Claude nur in Ansätzen zu finden (vgl. Kap. 3.3.5.3.6) und deshalb nur ein schwacher Hinweis darauf, daß sich der Kapuziner hier Gedanken über eine adäquate Darstellung des Fremden machte.

Schließlich zeigt Claude in seinem Bericht explizit Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit auf, diskutiert sie aber bei weitem nicht so prägnant und weitsichtig, wie Léry dies tat (vgl. Kap. 3.1.6.2.2). Außerdem schien sein größtes Problem nicht die *Alterität* der Neuen Welt zu sein, sondern vielmehr deren *Vielfältigkeit*, wobei das eine das andere nicht ausschließt. Darüber hinaus fällt auf, daß sich dieser Metadiskurs – in fast schon schematisierter Form des Ausdrucks – nur auf die Darstellung von Flora und Fauna Maragnans, nicht aber auf die Tupinamba bezieht. Einige Beispiele sollen diese Feststellung verdeutlichen. So zweifelt Claude an der Möglichkeit, die Vielfalt der Fischwelt angemessen darstellen zu können: „Au reste il seroit autant aysé de comprendre l'Océan que de particulariser toutes les especes des poissons qu'il y a en ce pais là, & és rivieres & en la mer [...]“¹³³⁰ Zur Tier- und Pflanzenwelt schreibt er weiterhin: „[...] il me seroit mal aisé de particulariser icy tant d'especes qu'ils ont & d'animaux & de fructs ou legumes, ie

¹³³⁰ *Histoire de la mission*, S. 204 v. Dazu auch ebd., S. 243 r.: „Et n'estant possible de particulariser toutes les diverses sortes des Poissons qui se retrouvent là [...]“

me contenteray de traicter cy apres de quelques uns en particulier¹³³¹. Zu den Obstbäumen: „Il me seroit impossible de particulariser toutes les diverses sortes d'arbres fruictiers dont ce pais là est enrichy.“¹³³² Und schließlich zur Vogelwelt: „Il ne se peut dire combien de sortes d'oyseaux il y a en l'Isle de *Maragnan* & lieux voisins [...].“¹³³³

¹³³¹ *Histoire de la mission*, S. 208 v.

¹³³² Ebd., S. 226 v.

¹³³³ Ebd., S. 231 v.

3.4 Gabriel Sagard: *Le Grand voyage du pays des Hurons* (1632)

Der Franziskaner-Rekollekt¹³³⁴ und Missionar Gabriel Sagard verbrachte von 1623 bis 1624 insgesamt zehn Monate¹³³⁵ bei den Huronen¹³³⁶ in Kanada. Sein Ziel war es, die Indianer, denen er aufrichtige Sympathie entgegenbrachte, zum christlichen Glauben zu bekehren. Erst 1632, acht Jahre nach seiner Rückkehr in die französische Heimat, erschien in Paris der Bericht Sagards über seinen Aufenthalt bei den Indianern Kanadas mit dem Titel *Grand voyage du pays des Hurons*. Er vereint Reise- und Geschichtsschreibung, Missionsbericht, ethnographische und landeskundliche Dokumentation, enthält neben Ausführungen zur französischen Koloniegründung und Bekehrungsarbeit der Rekollekten in Québec viele wichtige Informationen über alle Lebensbereiche der Huronen sowie über die nordostamerikanische Tier- und Pflanzenwelt. Obwohl Sagard zahlreiche Passagen aus den Reiseberichten von Samuel de Champlain und Marc Lescarbot übernahm, ist seine Beschreibung der Huronen von hohem ethnologischem Wert, weil er viele *eigene* Beobachtungen dokumentierte, welche weitaus ausführlicher waren als etwa diejenigen Champlains¹³³⁷, und weil er allen Aspekten indigenen Lebens mit großer Achtung und außerordentlicher Neugier begegnete. Auch im Vergleich zu den *Relations* der Jesuiten, die von 1635 bis 1650 jährlich über deren Missionsarbeit in Kanada berichteten, besitzt Sagards Werk einen wichtigen Vorteil: Der Rekollekt weilte zu

¹³³⁴ Nähere Informationen zu dieser Ordensgemeinschaft finden sich in Kapitel 3.4.2.

¹³³⁵ Über die Daten seines Aufenthalts bei den Huronen macht Sagard allerdings keine genauen Angaben. Auch die Sekundärliteratur ist sich diesbezüglich nicht einig. Es existiert lediglich Konsens darüber, daß der Rekollekten-Missionar von August 1623 bis Mai 1624 bei den Huronen verweilt haben muß.

¹³³⁶ Die Huronen selbst nannten sich „Wyandot“ oder „Wendat“, was soviel wie „Inselbewohner“ oder „Bewohner einer Halbinsel“ bedeutet. Der Name „Huronen“ geht auf die französische Bezeichnung „la hure“ (Wildscheinkopf) zurück: Die Frisur der Wyandot-Krieger hatte die Franzosen, welche wohl schon seit 1534 (Cartier) mit den Huronen Kontakt hatten, an die gesträubten Borsten eines Ebers erinnert. Die Huronen bildeten eine Konföderation von vier größeren und mehreren kleineren Stämmen, die Irokesisch sprachen. Sie waren selbsthafte Bodenbauern und lebten an der Georgian Bay des Huronensees in Kanada. Im Jahre 1600 belief sich die Zahl ihrer Stammesmitglieder auf etwa 10000. Die Huronen, die ursprünglich zur irokesischen Konföderation gehört hatten, trennten sich später von dieser und verbündeten sich mit Algonkin-Völkern. 1648 wurden sie vom Irokesenbund angegriffen, politisch sowie militärisch unterjocht und bis 1649 nahezu aufgerieben. 1997 lebten noch etwa 700 Huronen in der kanadischen Lorette-Reservation und zirka 900 in einem 1867 gegründeten Reservat im Nordosten Oklahomas (USA). Vgl. dazu „Huronen“, in: *Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden*, Bd. 10: *Herr-Is*, Leipzig u.a. 201997, S. 337, li. Sp.; vgl. auch „Huronen“, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Bd. 12: *Hf-Is*, Mannheim u.a. 1974, S. 358, r. Sp.; vgl. weiterhin „Huronen“: <http://www.net-lexikon.de/Huronen.html> (19.11.2005); vgl. schließlich „(Die) Huronen“: <http://www.siegfried-nibelungen.de/seite65.html> (22.04.2004).

¹³³⁷ Vgl. Vaucher Gravili, Anne de, „De la langue et de la société des Hurons d’après Gabriel Sagard“, in: Rizza, Cecilia (Hrsg.), *La découverte de nouveaux mondes. Aventure et voyages imaginaires au XVII^e siècle*, Fasano 1993 (Actes du XXII^e Colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle; Gênes 23-25 janvier 1992), S. 59-72, dort S. 61.

einem Zeitpunkt unter den Huronen, als diese noch kaum dem Einfluß europäischer Akkulturation unterworfen waren, weshalb der *Grand voyage* im Gegensatz zu den *Relations* noch eine relativ authentische und unverfälschte Beschreibung der Eingeborenenkultur bietet.¹³³⁸ Sagard ergänzte seinen Bericht, dem ein ausgeprägter Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden eingeschrieben ist, um ein ausführliches Wörterbuch, in dem er zahlreiche Termini aus dem Französischen in die huronische Sprache übersetzte, um nachfolgenden Generationen von Missionaren ein wichtiges Hilfsmittel für die Kommunikation mit den Indianern an die Hand zu geben.¹³³⁹ Ausschlaggebendes Motiv für die Niederschrift des *Grand voyage* war der Wunsch Sagards, die Position der Rekollekten gegenüber derjenigen der Jesuiten zu stärken, auf die Verdienste seiner Glaubensbrüder um die Eingeborenen-Mission zu verweisen und ihre Rückkehr nach Kanada zu forcieren, hatte doch die Besetzung Québecks durch die Engländer 1629 zu einer Vertreibung aller Missionare aus der Region geführt. Nachdem die Kolonie 1632 wiederum an Frankreich abgetreten worden war, durften die Rekollekten zunächst nicht mehr dorthin zurückkehren; ihr Platz wurde von den Jesuiten eingenommen.

3.4.1 Die Textgrundlage

Le Grand voyage du pays des Hurons en l'Amérique vers la mer douce, és derniers confins de la nouvelle France, dite Canada, wie Sagards Bericht mit vollständigem Titel lautet, erschien erstmals 1632, acht Jahre, nachdem der Missionar aus Kanada zurückgekehrt war, bei Denys Moreau in Paris. Im Anhang befand sich ein umfangreiches Wörterbuch, welches die Übersetzung wichtiger Begriffe der französischen Sprache ins Huronische bot.

Sagard hatte die Veröffentlichung seiner Reiseerlebnisse nicht unbedingt geplant; es spricht vieles dafür, daß erst die besondere Entwicklung der Ereignisse in Französisch-Kanada den eigentlichen Anlaß für die Niederschrift des *Grand voyage*

¹³³⁸ „Malgré cette richesse documentaire des Jésuites, le *Grand voyage* demeure une contribution essentielle, car Sagard nous décrit la vie huronne à un moment où elle en est encore à son état pur: la Huronie de 1623-1624 (celle de Sagard) vient à peine de s'ouvrir à l'influence directe de l'Europe; celle de 1635-1650 (que décrivent les *Relations* des Jésuites) est déjà modifiée par les contacts constants qu'elle a subis des Français et des missionnaires, elle évolue rapidement sous la pression étrangère; le témoin de la Huronie authentique, c'est Sagard.“ Trudel, Marcel, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“* (1632), Québec 1976, S. VII-XXV, dort S. XXIV. Vgl. dazu auch Côté, Louise, „Alimentation et altérité: autour du „Grand Voyage du Pays des Hurons“ de Gabriel Sagard“, in: *Canadian Folklore* 17 (1): *Amerindians*, 1995, S. 63-83, dort S. 64.

¹³³⁹ Der *Grand voyage* ist demnach auch für Ethnolinguisten von großem Interesse. Vgl. dazu Vaucher, Anne de, „Civilisation et langue de l'autre. „Le Grand Voyage du Pays des Hurons“ de Gabriel Sagard“, in: Balmas, Enea (Hrsg.), *La scoperta dell'America e le lettere francesi*, Mailand 1992, S. 235-250, dort S. 248. Dazu auch Wallace Chafe: „Sagard's dictionary is a fascinating record of the Huron language as it was spoken at the beginning of the seventeenth century.“ Chafe, Wallace, „The Earliest European Encounters with Iroquoian languages“, in: Warkentin, Germaine, Podruchny, Carolyn (Hrsg.), *Decentering the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, University of Toronto Press 2001, S. 252-261, dort S. 257.

bildete: Wie noch genauer zu zeigen sein wird (vgl. Kap. 3.4.3), hielten die Engländer Québec drei Jahre lang, von 1629 bis 1632, besetzt. Deshalb mußten alle französischen Missionare, die sich in Kanada aufhielten, in ihre Heimat zurückkehren.¹³⁴⁰ Der Friedensvertrag von Saint Germain-en-Laye regelte 1632 die erneute Inbesitznahme Kanadas durch Frankreich, in deren Folge aber einzig die Jesuiten als Missionare in Québec bestätigt wurden. Die Rekollekten befürchteten nun, daß ihre bisherigen Bekehrungserfolge von den Jesuiten für sich in Anspruch genommen werden könnten und hielten es für unbedingt notwendig, auf ihre eigenen Erfolge in der Huronenmission hinzuweisen und auf diesem Wege auch eine Rückkehr nach Québec zu erwirken. Der Superior des Rekollektenordens von Saint-Denis trat deshalb mit der Bitte, einen Bericht über die erfolgreiche Missionstätigkeit seines Ordens zu verfassen, an Sagard heran, der immerhin fast ein Jahr bei den kanadischen Indianern verbracht hatte¹³⁴¹:

Ils décident de prouver en haut lieu que ce sont eux qui ont découvert et évangélisé la Huronie [...]. Par le moyen du livre il faut [...] battre en brèche les jésuites et concurrencer leurs célèbres relations annuelles, c'est là le motif véritable qui dicte *Le grand Voyage* [...].¹³⁴²

Es blieben Sagard wohl nur drei oder vier Monate, um seinen Bericht niederzuschreiben: Im April 1632 erst hatten die Rekollekten erfahren, daß sie ihre Mission in Québec nicht würden fortsetzen dürfen¹³⁴³, und bereits am 10. August desselben Jahres wurde der *Grand voyage* zum ersten Mal in Paris gedruckt. Sagard selbst erklärt in seinem Vorwort an die Leser die große Eile, in welcher er seinen Bericht verfassen mußte:

Excuse, si le peu de temps que j'ay eu de composer et dresser mes memoires et mon Dictionnaire (apres la resolution prise de les mettre en lumiere) y a fait escouler quelques legeres fautes ou redites: car y travaillant avec un esprit preoccupé de plusieurs autres charges et commissions, il ne me souvenoit pas souvent en un temps, ce que j'avois composé et escrit en un autre.¹³⁴⁴

Der Zeitdruck¹³⁴⁵, unter dem der Rekollekt bei der Niederschrift seines *Grand voyage* stand, zeigt sich auch darin, daß er offenbar zahlreiche Passagen aus den

¹³⁴⁰ Vgl. Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 59.

¹³⁴¹ „[...] ils confient à Sagard le soin de ‚mettre en lumière‘ leur action missionnaire.“ Ouellet, Réal, Warwick, Jack, „Introduction“, in: Ouellet, Réal (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le Grand Voyage du pays des Hurons“*, Montréal 1990, S. 7-63, dort S. 16.

¹³⁴² Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 60.

¹³⁴³ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 16.

¹³⁴⁴ Sagard, Gabriel, „Au lecteur“, in: Trudel, Marcel (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“* (1632), Québec 1976, S. XLI-XLV, dort S. XLIVf.

¹³⁴⁵ Eine weitere Schwierigkeit bei der Niederschrift seines *Grand voyage* bestand für Sagard darin, daß er seine Erlebnisse aus der Erinnerung aufschreiben mußte, da seine Reisetagebücher in Québec bei einem Bootsunfall vernichtet worden waren. Vgl. Gresem, „Pour une segmentation transphrastique du discours littéraire: Sagard en Huronnie“, in: *Degrés* 14, 1978, S. f-f21, dort S. f21.

Werken früherer Kanada-Reisender¹³⁴⁶ übernahm: „Pressé par le temps, il réélabore et paraphrase ses lectures sans citer ses sources, selon l'habitude du temps.“¹³⁴⁷

Obwohl die Veröffentlichung des *Grand voyage* nicht zuletzt die Bereitschaft Kardinal Richelieus bestärkt hatte, seine Zustimmung zu einer Rückkehr der Rekollekten nach Kanada zu geben, wandte sich 1634 die „Compagnie des Cent-Associés“, welche die ökonomische Monopolstellung in Neu-Frankreich innehatte, gegen einen weiteren Einsatz der Glaubensbrüder Sagards in Québec.¹³⁴⁸ Daraufhin veröffentlichte dieser 1636 sein zweites Werk, die *Histoire du Canada et voyages que les frères Mineurs Recollects y ont faits pour la conversion des Infidelles*, bei Claude Sonnius in Paris.¹³⁴⁹ Diese *Histoire* enthält eine erweiterte und überarbeitete Fassung des *Grand voyage*, daneben aber auch eine spezielle Auflistung sämtlicher Missionserfolge der Rekollekten in Québec seit 1615.¹³⁵⁰ Nicht zuletzt sollte die dem Werk eingeschriebene Polemik gegen die Jesuiten eine endgültige Rückkehr der Rekollekten nach Kanada forcieren, ein Vorhaben, dem jedoch kein Erfolg vergönnt war.

Zu Sagards Lebzeiten und bis ins 19. Jahrhundert hinein war weder dem *Grand voyage* noch der *Histoire du Canada* eine erwähnenswerte Resonanz beschieden.¹³⁵¹ Die Aufzeichnungen des berühmten Samuel de Champlain sowie die ab 1635 jährlich erscheinenden *Relations* der Jesuiten verdrängten die Aufzeichnungen des Rekollekten aus dem öffentlichen Interesse; späteren Generationen ging es dann vorrangig um Erkenntnisse zur politischen Geschichte, welche Sagard in seinen Werken jedoch kaum thematisiert.¹³⁵² Der *Grand voyage* erlebte in den bisher gut 360 Jahren nach seiner Erstveröffentlichung nur sechs Neuauflagen, die *Histoire du Canada* gar nur eine einzige (Paris, 1865/66). Eine bibliographisch genaue Auflistung der einzelnen Editionen findet sich bei Vaucher Gravili¹³⁵³; im folgenden nur einige kurze Hinweise zur Editionsgeschichte des *Grand voyage*: Nach der Erst-

¹³⁴⁶ Jacques Cartier, Marc Lescarbot, Samuel de Champlain.

¹³⁴⁷ Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 60f.

¹³⁴⁸ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 16f. Verschiedene andere Publikationen verweisen jedoch darauf, daß es gerade Richelieu war, der eine Rückkehr der Rekollekten nach Kanada verhinderte und die Missionierungsarbeit der Jesuiten vorzog. So arbeitet Warwick heraus, daß sich Sagards Bericht sowie die Mission der Rekollekten insgesamt durch anti-absolutistische Züge auszeichneten, die dem Kardinal mißfielen. Vgl. Warwick, Jack, „Humanisme chrétien et bons sauvages (Gabriel Sagard, 1623-1636)“, in: *XVII^e Siècle* 97, 1972, S. 25-49, dort S. 28 und S. 42. Ähnliche Argumente führt auch Martin Fournier an. Vgl. dazu Fournier, Martin, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard: deux visions du monde et des Amérindiens“, in: *Canadian Folklore* 17 (1): *Amerindiens*, 1995, S. 85-101, dort S. 97-99.

¹³⁴⁹ Vgl. Trudel, Marcel, „Note bibliographique“, in: Ders. (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“* (1632), Québec 1976, S. XXVII.

¹³⁵⁰ Vgl. Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 61.

¹³⁵¹ Vgl. Cayer, Jean-C., „Gabriel Sagard, Théodat“, in: *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, Montréal 1945, S. 171-200, dort S. 177. Einschränkend sei zu bemerken, daß Sagard und sein Wörterbuch in Voltaires „L'Ingénu“ (1767) im ersten Kapitel immerhin kurz erwähnt werden.

¹³⁵² Vgl. Trudel, „Introduction“, S. XXIVf. Zur *Histoire du Canada* schreibt Vaucher Gravili: „Pendant longtemps ce récit n'est connu que dans le cercle limité des spécialistes de l'histoire des Hurons, il est ignoré de l'historiographie officielle du Canada et tenu à l'écart des grandes filières de la recherche philologique, linguistique et critique.“ Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 61.

¹³⁵³ Vgl. ebd., S. 72. Vgl. dazu auch Trudel, Marcel, „Note bibliographique“, S. XXVII.

ausgabe des Werkes 1632 besorgte Emile Chevalier 1865 in Paris bei Edwin Tross eine Neuauflage des Sagardschen Berichts, allerdings ohne Anmerkungen bzw. Einleitung. 1976 brachte Marcel Trudel einen Faksimile-Neudruck dieser Ausgabe heraus, welcher die ursprüngliche Orthographie und Syntax des 17. Jahrhunderts unverändert übernahm. Dieser Neudruck Trudels ist Grundlage aller Aussagen, die in der vorliegenden Dissertation zu Sagard gemacht werden. Bereits 1929 war in Paris eine weitere Edition erschienen: Bertrand Guégan gab den Bericht Sagards ohne Kommentar in einer gemeinsamen Ausgabe mit den Reiseberichten Cartiers und Champlains heraus. 1939 besorgten George M. Wrong und H. H. Langton in Toronto erstmals eine Übersetzung des *Grand voyage* ins Englische. 1969 gab es erneut eine französische, allerdings gekürzte Neuauflage des Sagardschen Berichts. 1972 erschien in Mailand die erste italienische Übersetzung des Werkes. Die bisher letzte Auflage des *Grand voyage* veröffentlichte Réal Ouellet 1990 in Montréal. Er versah diesen mit einer ausführlichen Einleitung, die er gemeinsam mit Jack Warwick verfaßt hatte, und nahm Eingriffe in Orthographie und Syntax des ursprünglichen Berichts Sagards vor, um dessen Lesbarkeit für das Publikum des 20. Jahrhunderts zu erleichtern.

3.4.2 Gabriel Sagard: Zur Biographie

Das Leben des Rekollektens¹³⁵⁴ Gabriel Sagard, der den bürgerlichen Vornamen Théodat trug, läßt sich nur in Ansätzen rekonstruieren. Man weiß fast nichts über sein Privatleben und seine Schulbildung; Geburtstag und Todesdatum sind unbekannt.¹³⁵⁵ Es existiert allerdings eine schriftliche Notiz¹³⁵⁶ Sagards aus dem Jahre 1604, in welcher er Pater Daniel Saymond, den Superior des Rekollektenklosters von Verdun, erwähnt, woraus zu schließen ist, daß er in jenem Jahr bereits Or-

¹³⁵⁴ Die Ordensgemeinschaft der Rekollektens wurde 1480 von Jean de Puebla in Spanien gegründet. Sie war ein reformierter Zweig des Franziskanerordens und zeichnete sich durch eine besonders strenge Befolgung der franziskanischen Ordensregeln aus. Rekollektensklöster entstanden in Spanien, Italien und Frankreich. Nachdem Samuel de Champlain 1615 von seiner sechsten Reise aus Kanada zurückgekehrt war, wandte er sich an die Rekollektens von Saint-Denis (Kloster 1612 gegründet) und bat sie, ihn in Zukunft nach Québec zu begleiten und die Mission der Huronen voranzutreiben. Der Ordenszweig ging während der Französischen Revolution fast vollständig unter. Vgl. Blais, Hervé, „Les Récollets: qu'est-ce à dire?“, in: Jouve, Odoric, Godbout, Archange, Blais, Hervé, Bacon, René (Hrsg.), *Dictionnaire biographique des Récollets Missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645 et 1670-1849*, Québec 1996, S. XIII-XXXIII, dort S. XX.; vgl. außerdem Frank, Karl Suso, „Rekollektens“, in: Kasper, Walter (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8: *Pearson bis Samuel*, Freiburg i. Br. u.a. 1999, Sp. 1025f.; vgl. auch Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 59; vgl. dazu schließlich „Rekollektens“, in: *Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden*, Bd. 18: *Rad-Rüs*, Mannheim 1992, S. 253, r. Sp. Das Kapitel 3.4.3 der vorliegenden Arbeit enthält nähere Angaben zur Missionsstätigkeit der Rekollektens in Québec.

¹³⁵⁵ Vgl. Trudel, „Introduction“, S. VIII.

¹³⁵⁶ René Bacon verweist darauf, daß Sagard diesen Hinweis in seiner *Histoire du Canada* (S. 562) gegeben habe. Vgl. dazu Bacon, René, „Frère Gabriel Sagard“, in: Jouve, Odoric, Godbout, Archange, Blais, Hervé, Bacon, René (Hrsg.), *Dictionnaire biographique des Récollets Missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645 et 1670-1849*, Québec 1996, S. 838-847, dort S. 839.

densmitglied bei den Rekollekten gewesen sein muß.¹³⁵⁷ Dieser Hinweis wiederum deutet auf ein Geburtsdatum Sagards etwa zwischen 1580 und 1590. Vergleichsweise gesicherte Informationen zum Werdegang des Rekollekten gibt es wieder ab 1611: In diesem Jahr war Sagard Mitglied der Ordensgemeinschaft von Metz; 1612 zog er in das Rekollektenkloster von Saint-Denis um und arbeitete dort ab 1614 als Privatsekretär für den Provinzial des Klosters, Pater Jacques Garnier Chapouin.¹³⁵⁸ Anfang 1615 knüpfte Samuel de Champlain Kontakte zu den Pariser Rekollekten und konnte sie für eine Missionstätigkeit in Québec gewinnen. Als im Frühjahr desselben Jahres die ersten vier Glaubensbrüder nach Kanada aufbrachen, äußerte Sagard bereits den Wunsch, diese zu begleiten, was ihm jedoch zunächst versagt bleiben sollte.¹³⁵⁹

Erst acht Jahre später ging sein Traum in Erfüllung: Am 18. März 1623 durfte Sagard gemeinsam mit Pater Nicolas Viel in die frankokanadische Kolonie aufbrechen.¹³⁶⁰ Nach mehr als dreimonatiger, anstrengender Überfahrt erreichten die beiden am 28. Juni 1623 Québec.¹³⁶¹ Bereits zwei Wochen später verließen Viel und Sagard zusammen mit ihrem Glaubensbruder Joseph Le Caron, der bereits 1615 in die französische Kolonie nach Kanada gekommen war¹³⁶², den Québecer Rekollektenkonvent, um zu den Huronen zu reisen. Zunächst gelangten sie mit französischen Pelzhändlern per Boot bis zum Cap-de-la-Victoire, wo Eingeborene verschiedener „Nations“ ihre Biberpelze zum Handel feilboten.¹³⁶³ Anfang August brachen die drei Rekollekten, verteilt auf verschiedene Boote, gemeinsam mit den Huronen in deren Heimat auf; knapp drei Wochen später, am 20. August, erreichten sie nach einer überaus kräftezehrenden, mehr als 1000 Kilometer langen Reise¹³⁶⁴ den Huronensee.¹³⁶⁵ Sagard ließ sich in der kleinen Ortschaft Ossossané nieder, aus der sein Begleiter und persönlicher Vertrauensmann Oonchiarey stammte und von dessen Familie er freundlich aufgenommen wurde.¹³⁶⁶ Einige Zeit später erhielt Sagard Besuch von Pater Viel, und gemeinsam reisten sie zu

¹³⁵⁷ Vgl. de la Croix Rioux, Jean, „Sagard, Gabriel“, in: Brown, George William (Hrsg.), *Dictionary of Canadian biography*, vol. 1: 1000-1700, University of Toronto Press 1966, S. 590-592, dort S. 590, li. Sp.

¹³⁵⁸ Vgl. ebd.; vgl. dazu auch Trudel, „Introduction“, S. VIII f; vgl. dazu schließlich Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 839 sowie Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 175.

¹³⁵⁹ Vgl. de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 590, r. Sp. Vgl. dazu auch Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 14. Vgl. schließlich dazu Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 839. In dieser Zeit erhielt Sagard von einem kanadischen Eingeborenen Unterricht in Indianersprachen. Vgl. dazu Warwick, Jack, „Gabriel Sagard's 'je' in the First 'Histoire du Canada'“, in: Stich, Klaus Peter (Hrsg.), *Reflections. Autobiography and Canadian Literature*, University of Ottawa Press 1988 (Reappraisals: Canadian Writers 14), S. 27-33, dort S. 28; vgl. dazu auch Fournier, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard“, S. 88.

¹³⁶⁰ Vgl. dazu Sagard, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons* (1632), hrsg. von Marcel Trudel, Québec 1976, S. 5.

¹³⁶¹ Vgl. de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 590, r. Sp.; vgl. auch Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 839.

¹³⁶² Vgl. de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 590, r. Sp.

¹³⁶³ Vgl. ebd.; vgl. auch Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 840.

¹³⁶⁴ Vgl. Trudel, „Introduction“, S. X.

¹³⁶⁵ Vgl. Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 840.

¹³⁶⁶ Vgl. de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 590, r. Sp.; vgl. auch Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 841.

Joseph Le Caron, der sich im nicht weit entfernten Caragouha niedergelassen hatte. Gemeinsam mit den Eingeborenen errichteten die drei Rekollekten in der Nähe des Dorfes ein kleines Gebäude, das zugleich Kapelle und Unterkunft für die Glaubensbrüder sowie ein Empfangszimmer für die Huronen umfaßte.¹³⁶⁷ Tag für Tag wurden die drei Geistlichen von den Indianern besucht; diese baten manchmal um religiöse Unterweisung, wollten sich aber oft einfach nur mit den Rekollekten unterhalten oder ihre Kinder zum Unterricht (u.a. Lesen und Schreiben) schicken.¹³⁶⁸ Sagard hatte demnach ausreichend Gelegenheit, die Huronen und insbesondere deren Sprache zu studieren. Wohl Anfang Juni 1624 begleitete Sagard einige „seiner“ Huronen zurück nach Québec, wo die Gruppe – wiederum nach einer sehr entbehrungsreichen Reise – am 16. Juli ankam. Die Eingeborenen wollten in Québec erneut Pelzhandel betreiben, und Sagard mußte einige Dinge besorgen, die für das Leben bei den Huronen und für die Missionierung derselben unentbehrlich waren.¹³⁶⁹ Kurz vor seiner geplanten Rückkehr an den Huronensee erhielt der Rekollekt jedoch einen Brief vom Provinzial seines Ordens, Pater Polycarpe Du Fay, der ihn dazu aufforderte, sofort die Heimreise nach Frankreich anzutreten, da er dort gebraucht werde. Im August 1624 verließ Sagard Québec und erreichte Ende desselben Jahres Dieppe. Von dort aus wanderte er zu Fuß weiter nach Paris.¹³⁷⁰

Zu den folgenden acht Jahren im Leben Sagards gibt es keine Informationen; er trat erst wieder 1632 mit der Veröffentlichung seines *Grand voyage* in Erscheinung. 1636 folgte die *Histoire du Canada*, welche ebenso wie der *Grand voyage* vorrangig Propagandazwecken, nämlich der Ermöglichung einer Rückkehr der Rekollekten nach Kanada, diente (vgl. Kap. 3.4.1). Im selben Jahr 1636 verließ Sagard den Rekollektorden aus bisher nicht geklärten Gründen und schloß sich den „Cordeliers“, einem weiteren Zweig der Franziskaner, an.¹³⁷¹ Die Rekollekten versuchten vergeblich, eine Rückkehr Sagards in ihre Ordensgemeinschaft zu erzwingen: Der Streitfall, dessen Ausgang unbekannt ist, wurde 1638 sogar vor den König getragen.¹³⁷² Nach 1638 verliert sich Sagards Spur, er starb wahrscheinlich bei den Cordeliers.¹³⁷³

Aus dem *Grand voyage* geht hervor, daß sich Sagard einer breiten naturwissenschaftlichen und humanistischen Allgemeinbildung erfreut haben muß¹³⁷⁴: Sein Bericht enthält zahlreiche Verweise auf die römische und griechische Antike sowie

¹³⁶⁷ Vgl. Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 841.

¹³⁶⁸ Vgl. ebd., S. 841f. (Bacon bezieht sich hier auf Sagards Aussagen in der *Histoire du Canada*); vgl. auch *Grand voyage*, S. 72.

¹³⁶⁹ Vgl. de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 590, r. Sp.; vgl. auch Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 842.

¹³⁷⁰ Vgl. ebd.

¹³⁷¹ Vgl. ebd., S. 843 und vgl. Trudel, „Introduction“, S. XI.

¹³⁷² Vgl. ebd.

¹³⁷³ Vgl. Bacon, „Frère Gabriel Sagard“, S. 843.

¹³⁷⁴ Vgl. dazu auch Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 174.

gelehrte Diskurse verschiedener Art (vgl. dazu Kap. 3.4.4.1 und 3.4.4.2: Aufbau und Inhalt sowie Stil).

3.4.3 Die erste Phase der Rekollektenmission in Französisch-Kanada 1615-1629

Der folgende Überblick über die Mission der Rekollekten in der Nouvelle-France ist vor dem Hintergrund französischer Kolonisierungsbemühungen in Kanada im 17. Jahrhundert zu betrachten.

Der Seemann Jacques Cartier aus St. Malo (1491-1557) schuf die Grundlage für die französische Präsenz im Nordosten Amerikas¹³⁷⁵, indem er 1534 den St.-Lorenz-Strom flußaufwärts bis zum heutigen Montréal befuhr und die Landstriche beiderseits des Flusses offiziell für Frankreich in Besitz nahm. Er war vom französischen König ursprünglich damit beauftragt worden, eine Westpassage zum Pazifik und damit zu den legendären Reichtümern Indiens zu finden.¹³⁷⁶

Erst ein dreiviertel Jahrhundert später kam es zu einer tatsächlichen französischen Siedlungsgründung in Kanada: Cartiers Landsmann Samuel de Champlain (1567-1635) – ab 1603 erster Gouverneur der neu erschlossenen Gebiete¹³⁷⁷ –, unternahm mehrere Erkundungsreisen im Gebiet des St.-Lorenz-Stromes und gründete 1608 den Stützpunkt Québec als Zentrum für den Pelzhandel¹³⁷⁸ zwischen Franzosen und Indianern. 1609 drang Champlain bis in das Gebiet der Huronen vor und schloß mit diesen einen Handels- und Beistandsvertrag. Die Huronen wurden zu bevorzugten Handelspartnern der Franzosen und kamen ab 1615 direkt nach Québec, um dort ihre Pelze und Felle zu tauschen.¹³⁷⁹

Ende 1614 oder Anfang 1615 bat Champlain die Pariser Rekollekten darum, ihn nach Québec zu begleiten und die kanadischen Indianerstämme zu missionieren. Daraufhin entsandte 1615 die Rekollektenprovinz von Saint-Denis vier Glaubensbrüder nach Neu-Frankreich (vgl. Kap. 3.4.2), die dort im Mai desselben Jahres ankamen.¹³⁸⁰ Einer von ihnen, der bereits erwähnte Joseph Le Caron, reiste zusammen mit Champlain und vierzehn weiteren Franzosen zum Huronensee.

¹³⁷⁵ Vgl. Pleticha, Heinrich, „Entdeckungen und Siedlungen im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Ders. (Hrsg.), *Weltgeschichte in 12 Bänden*, Bd. 8: *Aufklärung und Revolution: Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1996, S. 199-219, dort S. 214.

¹³⁷⁶ Vgl. Heberle, Klaus H., „Die mühsame Erforschung und Besiedlung eines Kontinents – Das Beispiel Nordamerika“, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.), *Weltgeschichte in 12 Bänden*, Bd. 8: *Aufklärung und Revolution: Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1996, S. 220-228, dort S. 221, li. Sp.; vgl. dazu auch Mathieu, Jacques, „La naissance d’un nouveau monde“, in: Plourde, Michel (Hrsg.), *Le français au Québec: 400 ans d’histoire et de vie*, Montréal 2000, S. 5-13, dort S. 5.

¹³⁷⁷ Vgl. Kinder, Hermann, Hilgemann, Werner, *dtv-Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution*, München ²1998, S. 227, r. Sp.

¹³⁷⁸ Vgl. Pleticha, „Entdeckungen und Siedlungen im 17. und 18. Jahrhundert“, S. 214.

¹³⁷⁹ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 8f.

¹³⁸⁰ Vgl. Habig, Marion A., Bacon, René, „L’œuvre des Récollets missionnaires en Nouvelle-France“, in: Jouve, Odoric, Godbout, Archange, Blais, Hervé, Bacon, René (Hrsg.), *Dictionnaire biographique des Récollets Missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645 et 1670-1849*, Québec 1996, S. XXXV-LXIV, dort S. XXXVI.

Die Gruppe verbrachte dort den Winter 1615/1616¹³⁸¹, und Le Caron wurde als erster Missionar unter den Huronen tätig.¹³⁸² 1620 unternahmen die Rekollekten in Québec den Bau einer Kapelle und eines Wohnhauses; ein weiterhin geplantes Seminar zur christlich-religiösen Unterweisung der Eingeborenen wurde nicht fertiggestellt.¹³⁸³ Die Missionierungsarbeit unter den Indianern ging insgesamt nur sehr schleppend voran.¹³⁸⁴ Als Gabriel Sagard und Nicolas Viel im Juni 1623 nach Québec kamen, zählte diese „Stadt“, welche die einzige ständige Niederlassung der Franzosen am St.-Lorenz-Strom war, nur etwa fünfzig Einwohner.¹³⁸⁵ Nach seinem Aufenthalt bei den Huronen im Winter 1623/24 kehrte Sagard im Sommer 1624 nach Frankreich zurück (vgl. Kap. 3.4.2); Nicolas Viel ertrank am 25. Juni 1625 in den Stromschnellen des St.-Lorenz-Flusses.¹³⁸⁶ Im selben Jahr 1625 kamen auch die drei ersten Jesuitenmissionare nach Québec; sie wurden zunächst im Konvent der Rekollekten einquartiert.¹³⁸⁷ 1629 schließlich gelangte Québec in englischen Besitz, und alle Missionare mußten in ihre Heimat zurückkehren. 1632 durften einzig die Jesuiten nach Kanada zurückkehren (vgl. Kap. 3.4.1). Erst 1670 erhielten die Rekollekten die Erlaubnis, ihre Missionsarbeit in Québec wiederaufzunehmen¹³⁸⁸. Als 1849 der letzte Ordensbruder in Kanada verstarb, endete die Präsenz der Rekollekten in Neu-Frankreich endgültig. Zwischen 1615 und 1849 hatten insgesamt etwa 345 Mitglieder der Rekollektenordens in Kanada missioniert.¹³⁸⁹

Die Konflikte zwischen Frankreich und Großbritannien verschärften sich nach 1632 weiter und kulminierten im französisch-britischen Kolonialkrieg (1754/55-63), der sein Ende im Frieden von Paris 1763 fand: Frankreich mußte alle nordamerikanischen Festlandsbesitzungen an Großbritannien abtreten.¹³⁹⁰ Der *Quebec Act* von 1774 gewährte den französischen Siedlern aber deren Eigentum, den freien Gebrauch ihrer Sprache, Religionsfreiheit sowie die Anerkennung französischer Rechtsgrundsätze.¹³⁹¹

¹³⁸¹ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 10; vgl. dazu auch Trudel, „Introduction“, S. XII.

¹³⁸² Vgl. Habig/ Bacon, „L'œuvre des Récollets missionaires“, S. XXXVI.

¹³⁸³ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 12.

¹³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 12 und S. 17. Vgl. dazu auch Post, Franz-Joseph, *Schamanen und Missionare. Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France*, Münster 1997 (Europa-Übersee; Historische Studien 7), S. 148.

¹³⁸⁵ Vgl. Trudel, „Introduction“, S. IX.

¹³⁸⁶ Vgl. Habig/ Bacon, „L'œuvre des Récollets missionaires“, S. XXXVII.

¹³⁸⁷ Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 13; vgl. auch Habig/ Bacon, „L'œuvre des Récollets missionaires“, S. XXXVIII.

¹³⁸⁸ Vgl. ebd., S. XL.

¹³⁸⁹ Vgl. ebd., S. LV.

¹³⁹⁰ Vgl. Kinder/ Hilgemann, *dtv-Atlas Weltgeschichte*, S. 283, li. Sp.

¹³⁹¹ Vgl. „Kanada“, in: *Bertelsmann Lexikon Geschichte*, Gütersloh 1991, S. 410-412, dort S. 411, mittlere Spalte. Vgl. dazu auch Fieldhouse, David Kenneth, *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1965 (Fischer Weltgeschichte 29), S. 73.

3.4.4 Der *Grand voyage* im Überblick

3.4.4.1 *Aufbau und Inhalt*

Gabriel Sagards *Grand voyage* umfaßt, folgt man seiner ursprünglichen Paginierung, 380 Seiten Text, welcher sich auf 27 Kapitel verteilt. Der Bericht ist übersichtlich strukturiert, da ihm ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt ist und die einzelnen Kapitel mit Überschriften versehen sind, die ihren jeweiligen Inhalt kurz zusammenfassen.

In der Ausgabe von 1632 wird der eigentliche Text um zusätzliche Dokumente ergänzt: Hervorzuheben ist insbesondere das umfangreiche Wörterbuch, welches für Sprachhistoriker und Ethnolinguisten von großer Bedeutung ist, im Rahmen der vorliegenden Arbeit aber nicht näher behandelt werden kann. Am Anfang des *Grand voyage* steht ein Gebet, ein „Bittgesuch“ Sagards an Jesus Christus: Dieser möge den Rekollekten, die viele Jahre eifrig Bekehrungsarbeit in Neu-Frankreich betrieben hätten, helfen, wieder als Missionare nach Kanada gehen zu dürfen. Darauf folgt ein Widmungsschreiben an Henri de Lorraine, den Comte d’Harcourt, in dessen Person Sagard einen Befürworter seines Berichts sowie einen Beschützer der Rekollektenmission in Kanada überhaupt sieht. Es schließt sich ein etwas längeres Vorwort an den Leser an, das gleich noch näher analysiert werden soll, gefolgt vom Inhaltsverzeichnis, dem „Privilège du Roy“ und schließlich einer „Approbation“ dreier geistlicher Würdenträger des Rekollektenordens von Paris, die versichern, daß Sagards *Grand voyage* in allen Teilen der katholischen Religion entspreche.

Im Vorwort („Au lecteur“) macht Sagard wichtige Angaben zu Aufbau und Stil, zu Sinn und Zweck seines Werkes; es finden sich hier explizite Hinweise zu einem Metadiskurs über die Darstellung des Fremden, welcher in Kapitel 3.4.6.2.2 noch ausführlich diskutiert werden soll. An dieser Stelle nur soviel: Sagard betont, daß er sich einem schlichten, objektiven Stil verschrieben habe, der die Aufrichtigkeit und Authentizität seiner Berichterstattung gewährleisten solle. Darüber hinaus werde er nicht nur über die in seinen Augen positiven Aspekte des Huro- nenalltags berichten, sondern auch die unmenschlichen, brutalen Charakterzüge der Indianer darstellen. Sein *Grand voyage* wende sich an verschiedene Lesergruppen; er sei nicht nur der religiösen Erbauung zuträglich, sondern habe auch Unterhaltungswert und könne nicht zuletzt von späteren Generationen christlicher Missionare als hilfreicher Reiseführer inklusive Wörterbuch verwendet werden. Sagard räumt weiterhin ein, daß die Bekehrungsarbeit der – missionarisch sonst so erfolgreichen – Rekollekten unter den Huronen noch nicht weit fortgeschritten sei, was jedoch vor allem daran liege, daß man die Arbeit der Glaubensbrüder bzw. deren Rückkehr nach Kanada nicht gebührend unterstütze. Abschließend entschuldigt Sagard die Fehlerhaftigkeit seiner Berichterstattung und begründet diese mit dem Zeitdruck, unter dem er beim Verfassen seines Textes gestanden habe.

Der *Grand voyage* besteht formal aus zwei Teilen und ist auch inhaltlich – typisch für die Reiseberichte jener Zeit – zweigeteilt. Der erste Teil umfaßt 22 Kapi-

tel mit insgesamt 295 Seiten und beinhaltet die Reise Sagards nach Kanada und die Beschreibung der Huronen-Gesellschaft. Teil zwei besteht aus 5 Kapiteln mit 85 Seiten und beschreibt Fauna und Flora Québecks sowie die Rückreise Sagards nach Frankreich. Es wird deutlich, daß der *Grand voyage* traditionell in eine Rahmenerzählung, bestehend aus Hinreise und Rückreise (Kapitel 1-5 des ersten und Kapitel 5 des zweiten Teils/ insgesamt 155 Seiten), sowie in einen Mittelteil, der vor allem die Ethnographie der Huronen (Kapitel 6-22 des ersten Teils/ 182 Seiten) sowie eine Beschreibung von Tier- und Pflanzenwelt (Kapitel 1-4 des zweiten Teils/ 40 Seiten) enthält, gegliedert ist. Der Erzählrahmen weist eine chronologische Gestaltung (*narratio*) auf, abgesehen von einigen *descriptio*-Passagen (vor allem Exkurse), die im nächsten Kapitel näher zu behandeln sein werden. Die ethnographischen und naturwissenschaftlichen Kapitel des Mittelteils sind thematisch gegliedert.

Das erste und das zweite Kapitel berichten von der Überfahrt Sagards nach Kanada, wobei das erste Kapitel im Grunde eine Rechtfertigung der angestrebten Missionierung der indianischen „Ungläubigen“ darstellt, wodurch Sagard seinen *Grand voyage*, der dem Titel und der Grundstruktur nach Reisebericht und ethnographische Repräsentation ist, in die Tradition von Missionsberichten stellt. Kapitel 3 beschreibt die französische Kolonie in Québec sowie die dortige Unterkunft der Rekolekten, Kapitel 4 schildert die beschwerliche Reise der Geistlichen zu den Huronen, und Kapitel 5 berichtet von ihrer Ankunft am Huronensee sowie der Unterbringung und den täglichen Aktivitäten der insgesamt drei Rekolekten vor Ort. Die Kapitel 6 bis 22 enthalten eine detaillierte Anthropologie der Huronen: Dörfer und Hausbau, alltägliche Beschäftigungen von Männern und Frauen, Ackerbau und Nahrungsherstellung, Feiern und Zusammenkünfte, Tanz und Gesang, Ehe, Kindererziehung, Aussehen, Charakterzüge, Beratungsgremien und Kriegsführung, Glaubensinhalte und Religion, Jagdzeremonien, Medizin und Krankenpflege, Begräbnisrituale und Totenfest werden behandelt. Kapitel 1 des zweiten Teils beschreibt die Vogelwelt, Kapitel 2 die Landtiere, Kapitel 3 die Fische und Wassertiere und Kapitel 4 die Pflanzen und Bodenschätze des Landes. Kapitel 5 schließlich berichtet von der Rückreise Sagards, zunächst nach Québec und dann nach Frankreich.

Analysiert man die prozentuale Verteilung der genannten Textelemente, so gelangt man zu der Feststellung, daß sich Sagard vor allem für die Lebensweise der Huronen interessiert haben muß: Die Beschreibung ihrer Kultur macht fast die Hälfte, nämlich insgesamt 48%, des Textvolumens aus. Die Rahmenerzählung hingegen umfaßt nur 41% des Gesamttextes und die Schilderung von Flora und Fauna gar nur 11%. Die genaue Kenntnis der Eingeborenen-Gesellschaft war natürlich für die Rekolekten wichtig, um diese besser verstehen und somit auch effektiver missionieren zu können. Das Fehlen längerer Passagen speziell zur Praxis der Bekehrungsarbeit in Québec läßt aber darauf schließen, daß das detaillierte Studium der Indianerkultur für Sagard nicht nur funktionellen Wert hatte, sondern

einem tatsächlichen Interesse des Rekollekten für das Leben der Huronen entsprang (vgl. dazu auch Kap. 3.4.6.1.1).

3.4.4.2 *Stil*

Der *Grand voyage* gibt zahlreiche genaue ethnographische Beschreibungen in einer lebhaften sprachlichen Gestaltung, die ganz vom Enthusiasmus¹³⁹² des Verfassers durchdrungen ist: Der Bericht zeugt von Sagards genauer Beobachtungsgabe, die in seiner ausführlichen Beschreibung von Flora und Fauna¹³⁹³ sowie in seiner detaillierten Dokumentation des Lebens der Huronen¹³⁹⁴ sichtbar wird¹³⁹⁵. Der lebendige Stil des Rekollekten spiegelt Begeisterung und Neugier des Beobachters, auf den das Fremde eine große Faszination auszuüben vermochte, wider.¹³⁹⁶

Bemerkenswert ist Sagards methodologische Reflexion zu Beginn seiner Ausführungen über die Huronen, in der er vor allem sein Streben nach Genauigkeit und Vollständigkeit hervorhebt:

Puis, qu'avec la grace du bon Dieu, nous sommes arrivés jusques-là, que d'avoisiner le pays de nos Hurons, il est maintenant temps que ie commence à en traicter plus amplement, et de la façon de faire de ses habitans, non à la manière de certaines personnes, lesquelles descrivans leurs Histoires, ne disent ordinairement que les choses principales, et les enrichissent encore tellement, quand on en vient à l'expérience, on n'y voit plus la face de l'Auteur: *car j'escris non-seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres et plus petites, avec la mesme naïveté et simplicité que j'ay accoustumé* [Hervorhebung T.H.].¹³⁹⁷

¹³⁹² Paolo Carile spricht in diesem Zusammenhang von „descriptions euphoriques“ Sagards. Carile, Paolo, „Nature et culture dans les premières descriptions de la Nouvelle France“, in: Giraud, Yves (Hrsg.), *Le Paysage à la Renaissance*, Fribourg 1988 (SEGES: Studien und Texte zur Philologie und Literatur; N. F. 3) S. 83-90, dort S. 85.

¹³⁹³ Vgl. dazu etwa die detaillierte Beschreibung der Goldbrasse (vgl. *Grand voyage*, S. 19f.) oder des Flußpferdes (vgl. ebd., S. 26f.).

¹³⁹⁴ Vgl. als Beispiel die ausführliche Schilderung indianischer Spiele (vgl. ebd., S. 85f.) oder das gesamte Kapitel 10 zu den Tänzen und Gesängen der Huronen.

¹³⁹⁵ Vgl. dazu Trudel, „Introduction“, S. XXI sowie Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 181 und S. 185; vgl. auch Léoni, Sylviane, „De l'aventure à l'inventaire: Le grand voyage du Pays des Hurons de Gabriel Sagard“, in: Doiron, Normand (Hrsg.), *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Bari u.a. 1984 (Quaderni del seicento francese 6), S. 113-127, dort S. 115; dazu auch Vaucher, „Civilisation et langue de l'autre“, S. 239: „Tout à fait minutieuses sont les descriptions des systèmes de vie des indigènes [...]“; dazu dies., „De la langue et de la société des Hurons“, S. 63: „Cette relation a toutes les caractéristiques d'un reportage, comme nous dirions aujourd'hui, vu et vécu au sein d'une réalité autre, par un homme curieux de tout, de la nature autant que des humains, qui voit juste et sait donner l'information directe et le détail précis.“ Dazu schließlich auch de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 591, r. Sp.: „Sagard is first and foremost a painter, who applies himself to the detail of things, to the daily life of the Indians. He is helped by a faculty for keen observation.“

¹³⁹⁶ Vgl. etwa die sehr lebendige Darstellung der Tänze und Gesänge der Huronen (vgl. v.a. *Grand voyage*, S. 105); dazu auch Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 47: „Par sa verve, son amour du détail et de l'anecdote, son attention aux multiples manifestations de la vie, Sagard se révèle narrateur euphorique.“

¹³⁹⁷ *Grand voyage*, S. 55.

Eng verbunden mit diesen Ausführungen sind weitere Bemerkungen Sagards zur stilistischen Gestaltung seines Berichts, die er bereits im Vorwort „Au lecteur“ formuliert und die eine schlichte und einfache sprachliche Gestaltung des *Grand voyage* propagieren:

[...] j'ay esté conseillé de *suivre plutost la naïveté et simplicité de mon style ordinaire* (lequel agreera tousiours davantage aux personnes vertueuses et de merite), que de m'amuser à la recherche d'un discours poli et fardé, qui auroit voilé ma face, et obscurci la candeur et sincerité de mon Histoire, qui ne doit avoir rien de vain ny de superflu [Hervorhebung T.H.].¹³⁹⁸

Diese Äußerungen Sagards unterstreichen insgesamt sein Streben nach Einfachheit, Sachlichkeit und Objektivität („candeur et sincerité“) der Darstellung¹³⁹⁹ und machen – auch unter dem Eindruck der detaillierten Berichterstattung – einen wissenschaftlichen Anspruch des Rekollekten an sein Werk sehr wahrscheinlich. Dieser Eindruck wird durch die vielen Authentizitätsbezeugungen untermauert, welche den *Grand voyage* durchziehen und welche insbesondere durch die ständigen Verweise Sagards auf eine unbedingte Befolgung des Autopsieprinzips¹⁴⁰⁰ realisiert sind (vgl. dazu ausführlich Kap. 3.4.6.2.1). Allerdings kann der Rekollekt sein Streben nach strenger Autopsie nicht immer umsetzen, da er häufig auf Informationen aus Reiseberichten früherer Kanada-Reisender zurückgreift (vgl. Kap. 3.4.1).¹⁴⁰¹ Zu nennen sind hier insbesondere Samuel de Champlain und Marc Lescarbot.¹⁴⁰²

Der *Grand voyage* weist außerdem komparatistische Züge auf, da er Franzosen und Huronen im Rahmen interkultureller Vergleiche einander gegenüberstellt (vgl.

¹³⁹⁸ Sagard, „Au lecteur“, S. XLII. Dazu auch Trudel, „Introduction“, S. XXIII: „[La phrase] de Sagard est simple, d'allure moderne qui va droit au fait. La narration est de lecture simple, comme d'un journal. Les descriptions sont claires et rapides [...]“

¹³⁹⁹ Darüber hinaus ist der *Grand voyage* sehr flüssig und gut lesbar geschrieben.

¹⁴⁰⁰ „Ses renseignements sont d'expérience: il observe, il s'informe, il compare.“ Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 181.

¹⁴⁰¹ „But Sagard obviously had to use second-hand information in various ways, and there may well be whole episodes simply copied from the memoirs of his colleagues.“ Warwick, „Gabriel Sagard's 'je'“, S. 29. Vgl. dazu auch ders., „Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)“, in: *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1998 (Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes), S. 409-418.

¹⁴⁰² „[...] he uses Champlain's writings, from which he reports several facts without naming Champlain, and those of Marc Lescarbot [...]“ de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 591, r. Sp.; vgl. auch Léoni, „De l'aventure à l'inventaire“, S. 116f. Ouellet/ Warwick betonen in diesem Zusammenhang aber, daß Sagard sich keineswegs des Plagiats, sondern höchstens der *Montage* von Informationen unterschiedlicher Herkunft „schuldig“ mache; der Bericht individueller Erlebnisse bleibe als Grundlage immer erhalten. Vgl. Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 46f. Auch de la Croix Rioux schließt: „Finally Sagard recounts and describes events which to a large extent he witnessed himself.“ de la Croix Rioux, „Sagard, Gabriel“, S. 591, r. Sp. Man kann in diesem Zusammenhang insgesamt von ganz epochentypischen Phänomenen der Intertextualität sprechen: „Comme tous les voyageurs de son époque prêts à partir pour les 'terres neuves' il avait lu les Anciens, les *Relations* de Jacques Cartier du siècle précédent, *L'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot (1618) et bien évidemment tous les écrits de Samuel de Champlain publiés jusqu'alors. Pressé par le temps, il réélabore et paraphrase ses lectures sans citer ses sources, selon l'habitude du temps.“ Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 60f.

dazu näher Kap. 3.4.5.3.1). Hierin ähnelt Sagards Bericht der *Histoire d'un voyage* Jean de Lérys, funktionalisiert die Indianer jedoch – ähnlich wie dies für Pater Claude *Histoire de la mission* zutrifft – weit weniger scharf als Träger von Kritik an den französischen Landsleuten (vgl. dazu Kap. 3.1.5.4.2).

Sagards Bericht ist auch durch seine religiöse Prägung charakterisiert, die sein Werk aber längst nicht so stark dominiert, wie dies etwa in der *Histoire de la mission* Claude d'Abbeville der Fall ist. Man kann daher hinsichtlich des *Grand voyage* nicht von einem wirklichen religiösen Diskurs sprechen. Sagard zitiert weder Bibelstellen, noch ergeht er sich häufig in ausführlichen Schilderungen von Bekehrungserlebnissen. Er ist aber durchaus davon überzeugt, daß die Huronen einer christlichen Missionierung zugänglich seien¹⁴⁰³ und preist immer wieder die Schöpfung Gottes¹⁴⁰⁴.

Der *Grand voyage* spiegelt nicht nur die Religiosität seines Verfassers, sondern auch dessen humanistische Bildung und Gelehrsamkeit wider. Sagards intellektuelle Fähigkeiten zeigen sich unter anderem darin, daß er bisherige Meinungen anderer Reisender auf Grundlage eigener Erfahrungen diskutiert und gegebenenfalls auch revidiert.¹⁴⁰⁵ Sie schlagen sich aber insbesondere in seinen Verweisen auf die griechische und römische Antike nieder¹⁴⁰⁶, mittels derer er versucht, die fremde Welt Kanadas vergleichend zu erfassen und für die europäischen Leser verständlicher zu beschreiben (vgl. dazu auch Kap. 3.4.5.3.2).¹⁴⁰⁷

¹⁴⁰³ Vgl. dazu auch Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 197. Diese Tatsache wird näher in Kap. 3.4.5.2.4 der vorliegenden Arbeit besprochen werden.

¹⁴⁰⁴ Zu den regelmäßig wiederkehrenden Lobpreisungen gehören etwa Ausrufe wie „O bonté infinie de nostre Seigneur“ (*Grand voyage*, S. 182), der Dank an Gott für seinen Schutz der Reisenden: „Le vous rends grâces, ô mon Dieu, que vous nous avez conduits icy sans peril“ (ebd., S. 260) oder das Lob der göttlichen Schöpfung z.B. angesichts des kanadischen Fischreichtums: „ce sont les merveilles de Dieu“ (ebd., S. 222). Dazu auch Pioffet, Marie-Christine, Ouellet, Réal, „La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France dans les relations de Sagard et de Lejeune (1632)“, in: *Revue des sciences humaines* 245, 1997, S. 93-110, dort S. 105: „*Louer Dieu*, rendre hommage au Créateur résonnent comme autant de leitmotifs dans l'hymne du récollet.“

¹⁴⁰⁵ Sagard betont z.B., daß – entgegen landläufiger Gelehrtenmeinung – sehr wohl Fische (hier die „Loups marins“) existierten, die in der Lage seien, Lautäußerungen von sich zu geben: „[...] et pendant la nuit nous oyons souvent leurs voix, qui ressembloient presque à celles des Chats huans (chose contraire à l'opinion de ceux qui ont dict et escrit que les poissons n'avoient point de voix).“ *Grand voyage*, S. 35.

¹⁴⁰⁶ Vgl. Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 185f.

¹⁴⁰⁷ So kennt Sagard die Naturgeschichte Plinius' des Älteren (vgl. *Grand voyage*, S. 20), bezieht sich auf die Aussagen Caesars zu den Germanen, wenn er sich der Beschreibung des Liebeslebens der Huronen widmet (vgl. ebd., S. 111), greift beim Thema Kindererziehung auf Tacitus zurück (vgl. ebd., S. 118f.), findet die Aussagen des Aristoteles zur Wichtigkeit der Mäßigung für die körperliche Gesundheit bei den Huronen bestätigt (vgl. ebd., S. 125), zeigt Beispiele aus der Antike für eine besondere Verantwortung der Alten in militärischen Führungsfragen auf, um dasselbe Phänomen auch bei seinen kanadischen Indianern festzustellen (vgl. ebd., S. 137) oder beschreibt schließlich, daß die Huronen bei der Heilung von Krankheiten ähnlich vorgingen wie einst die alten Ägypter (vgl. ebd., S. 184). Dazu schreibt Trudel: „[...] nous sommes convaincu, à le lire, qu'il a fait de solides humanités: selon la mode du temps, il fait étalage d'une large connaissance de l'Antiquité: le premier paragraphe de son ouvrage est une longue énumération des voyages d'Appolonius chez les peuples anciens; il compare volontiers ce qu'il voit à ce qu'il a lu sur les Egyptiens, les Scythes, les Grecs et les Romains; il cite Platon, Cicéron, César, Plîne: on dirait un humaniste de la Renaissance.“ Trudel, „Introduction“, S. IX.“

Wie bereits in Kapitel 3.4.4.1 gezeigt wurde, ist die Rahmenerzählung des *Grand voyage* insgesamt chronologisch gestaltet (*narratio*). Dennoch wird sie durch zahlreiche *descriptio*-Elemente unterbrochen.¹⁴⁰⁸ Umgekehrt erfahren auch die weitgehend deskriptiven Passagen in der Mitte des Werkes (Ethnographie der Huronen, Flora und Fauna Kanadas) regelmäßig Auflockerungen durch *narratio*-Elemente.¹⁴⁰⁹ Darüber hinaus bereichert Sagard seinen Bericht um zahlreiche kleinere Exkurse und persönliche Erfahrungen.¹⁴¹⁰ Es zeigt sich demnach, daß der Rekollekt seinen Bericht stilistisch insgesamt sehr abwechslungsreich gestaltet.¹⁴¹¹

Schließlich bezieht Sagard – wenn auch nicht besonders häufig – das Lesepublikum in seinen *Grand voyage* mit ein (vgl. Kap. 3.4.5.3.6). So liefert er erzähltechnische Hinweise¹⁴¹², will den Interessen der Leserschaft entgegenkommen¹⁴¹³, antizipiert Lesermeinungen¹⁴¹⁴ und regt seine Leser nicht zuletzt zu eigenem Nachdenken an („Je vous laisse à penser et considerer...“¹⁴¹⁵).

3.4.5 Das Bild der Huronen und der fremden Welt im *Grand voyage* – die Darstellung Sagards

Dieses Kapitel untersucht die Darstellung der Huronen in Gabriel Sagards *Grand voyage*. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die Abschnitte zum körperlichen Erscheinungsbild und zum Charakter, zum Krieg und zur Anthropophagie sowie zur

¹⁴⁰⁸ Dazu gehört z.B. die ausführliche Beschreibung von Walen im Rahmen der Erzählung der Hinreise nach Kanada (vgl. *Grand voyage*, S. 17f.).

¹⁴⁰⁹ Es handelt sich hierbei oft um Episoden und persönliche Erlebnisse, die zumeist mit „Un jour“ eingeleitet werden (vgl. etwa ebd., S. 178f.: Ereignis während des Fischfangs; S. 187f.: spezielle Krankheitsfälle unter den Franzosen; S. 228: im Rahmen des Kapitels zu den kanadischen Säugetieren: Anekdote zur Aufzucht einer Bisamratte durch Sagard). Hierzu gehören zahlreiche Passagen, in denen Sagard Gespräche wiedergibt, die er mit den Eingeborenen geführt hat oder die die Indianer untereinander geführt haben (vgl. Kap. 3.4.5.3.5).

¹⁴¹⁰ „En bon voyageur pressé d’assouvir la curiosité de son lecteur et d’attester la véracité de son dire, Sagard glisse volontiers des anecdotes personnelles: il tente, par exemple, de domestiquer un aiglon et un rat musqué.“ Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 26.

¹⁴¹¹ Gresem spricht in diesem Zusammenhang von der textuellen Uneinheitlichkeit des *Grand voyage*: „[...] c’est-à-dire qu’[il] appartient à cette catégorie de reportages de voyage dont la formalisation, par rapport au texte littéraire proprement dit, n’est pas fixée: l’écriture glisse constamment du récit d’aventure à la description ‚pure et simple‘, à des considérations plus générales d’ordre philosophique, anthropologique, etc.“ Gresem, „Pour une segmentation transphrastique“ S. f.

¹⁴¹² Z.B. will sich Sagard nicht näher zur Technik des Walfangs äußern, da sich andere Autoren, auf die er verweist, auf diesem Gebiet besser auskennen als er: „[...] c’est pourquoi je n’en fais point de mention, et me contente que d’autres Auteurs en ayent écrit.“ (*Grand voyage*, S. 18). An anderen Textstellen verweist er auf Kommendes („il est maintenant temps que je commence à en traicter plus amplement“, ebd., S. 55) oder erklärt Aussparungen: „Nos François avoient donné à entendre aux Sauvages, que les femmes de France avoient de la barbe au menton, et leur avoient encore persuadé tout plein d’autres choses, que par honnesteté ie n’escriis point icy [...].“ Ebd., S. 127.

¹⁴¹³ So stellt Sagard seinem Bericht folgenden Hinweis zur inhaltlichen Vielfalt des Werkes voran, die den Interessen des Lesers sicherlich entgegenkommen werde: „Le recit vous en sera d’autant plus agreable par la diversité des choses que ie vous raconteray avoir remarquées [...].“ Ebd., S. 4.

¹⁴¹⁴ Z.B. zur Freigebigkeit der Huronen untereinander: „[...] que vous diriez à les voir qu’ils n’ont rien plus en recommandation, que de faire du bien, et assister ceux qui sont en nécessité [...].“ Ebd., S. 205.

¹⁴¹⁵ Ebd., S. 266.

Religion der Indianer, da diese Ausführungen die meisten Anhaltspunkte für die Bestimmung eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden bieten. Die anderen ethnographischen Kapitel des *Grand voyage* werden unter diesem Aspekt zusammengefaßt.

Wie in den Kapiteln zu Léry, Laudonnière und Père Claude wird zunächst die Terminologie untersucht, derer sich Sagard zur Benennung der Huronen bedient. Im Anschluß daran sind die wichtigsten Topoi der Darstellung und die Bewertungen des Rekollekten zu bestimmen und seine Darstellungstechniken zu analysieren. Abschließend wird die Genese der spezifischen Werturteile Sagards erörtert.

Obwohl der Blick auf die Eingeborenenkultur im Zentrum der Untersuchung stehen soll, geht das vorliegende Kapitel auch auf Sagards Darstellung des Fremden *insgesamt* (v.a. Flora und Fauna Québécois) ein.

3.4.5.1 Benennungen der Huronen

Das Vokabular, welches Gabriel Sagard zur Bezeichnung der Huronen-Gesellschaft verwendet, fällt in weiten Teilen neutral und sachlich aus, zeigt darüber hinaus aber eine deutlich positivierende Tendenz.

Sehr häufig, nämlich insgesamt 110-mal, wählt der Rekollekt die wertneutrale Stammesbezeichnung „Hurons“/ „Huronnes“ für die Indianer; dazu kommt 11-mal der ähnlich sachliche Begriff „peuple(s)“. Den Terminus „Indiens“ verwendet der Rekollekt nur ein einziges Mal.

In der weitaus größten Zahl der Fälle bezeichnet Sagard die Huronen als „Sauvage(s)“/ „Sauvagesse(s)“ (163-mal), was aber keinesfalls eine negative Bewertung derselben bedeutet: Eine Überprüfung der Einzelnachweise führt hier zu der Feststellung, daß grundsätzlich keine negativ-abwertende Konnotation bzw. Kontextualisierung dieser Lexeme vorliegt. Meistens werden sie lediglich wertneutral zur Benennung der Indianer gebraucht und in gut einem halben Dutzend der Fälle sogar in einen positiven Kontext gestellt. Letzteres trifft vermehrt dann zu, wenn Sagard den „wilden“ Huronen eine Vorbildfunktion für die oftmals nur scheinbar „zivilisierten“ Europäer zuschreibt, wie folgendes Beispiel illustriert: „[...] bien que d'ailleurs les Sauvages soient toutesfois assez humains (au moins l'estoient les miens) voire plus que ne sont beaucoup de personnes plus polies et moins sauvages [...]“¹⁴¹⁶

Auffälligstes Merkmal der terminologischen Markierung der Eingeborenen ist sicherlich Sagards häufiger Gebrauch der Possessivpronomina „mon“/ „mes“/ „notre“/ „nos“ in Verbindung mit „Sauvage(s)“/ „Sauvagesse(s)“/ „Huron(s)“/ „Huronnes“ (insgesamt 109-mal). Dieses Phänomen spiegelt die emotionale Berichterstattung des Rekollekten wider und läßt darauf schließen, daß er den Huronen nicht nur ehrliche Sympathie entgegenbrachte, sondern sich ihnen auch persönlich eng verbunden fühlte.

¹⁴¹⁶ *Grand voyage*, S. 44.

Weiterhin verwendet Sagard 22-mal das Adjektiv „pauvre(s)“ in bezug auf die Repräsentanten der Huronen-Gesellschaft. In mehr als der Hälfte der Fälle benutzt er dieses Adjektiv, um sein Mitleid mit den Eingeborenen auszudrücken, die nicht am rechten Glauben, also der christlichen Religion, teilhätten. Ein einziges Mal taucht in diesem Zusammenhang auch der Begriff „Infideles“ auf.

Bemerkenswert erscheint schließlich die Tatsache, daß der Begriff „Barbare(s)“ von Sagard überhaupt nicht¹⁴¹⁷ zur Benennung der Indianer verwendet wird; auch das Lexem „Cannibales“ fehlt im *Grand voyage* vollständig.

Zusammenfassend fällt auf, daß Gabriel Sagard regelmäßig sachliche, wertneutrale Termini zur Benennung der Huronen verwendet. Auch das häufig bemühte Lexem „Sauvage(s)“ erfährt keine negative Konnotation, sondern wird meistens in völlig neutralem Zusammenhang benutzt. Oft bietet der Rekollekt sogar eine positive Kontextualisierung von „Sauvage(s)“, was auf die eigentliche Besonderheit des *Grand voyage* hinsichtlich seiner Benennungen für die Eingeborenen verweist: Diese werden durch die Auswahl der für sie vorgesehenen Termini von Sagard sehr wohlwollend bewertet. Dem trägt insbesondere die Tatsache Rechnung, daß er häufig von „nos Hurons“ oder „mes Sauvages“ spricht und durch die Verwendung dieser Possessivpronomina seine persönliche Sympathie für die Eingeborenen deutlich zu verstehen gibt. Darüber hinaus kommt negative Kritik an den Indianern über das Medium der für sie gewählten Begriffe überhaupt nicht vor; Lexeme wie „Barbare(s)“ oder „Cannibale(s)“ fehlen, und es werden von Sagard auch keine direkten¹⁴¹⁸ Gleichsetzungen der Huronen mit wilden Tieren („bestes brutes“/ „Inhumains“) vorgenommen (vgl. im Unterschied dazu etwa Claude d’Abbeville). Einzig die mittels des Adjektivs „pauvre(s)“ von Sagard realisierten Bekundungen von Mitleid für die fern des christlichen Glaubens und damit in „aveuglement“ lebenden Huronen enthalten eine christozentristisch begründete Ablehnung der Indianer: Auch für den Rekollekten sind die Indianer, so sehr er sie auch mag und respektiert, unvollkommene und damit zu verurteilende Menschen, da sie den christlich-katholischen Glauben bisher nicht angenommen hätten (vgl. dazu auch Kap. 3.4.5.2.4, 3.4.5.4.1, 3.4.5.4.2).

3.4.5.2 *Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen*

In den folgenden Abschnitten zu körperlicher Gestalt, Charakter, Krieg, Anthropologie und Religion der Huronen wird keine vollständige Darstellung sämtlicher ethnographischer Einzeldaten angestrebt, die Sagard in seinem *Grand voyage* über die Indianergesellschaft zusammengetragen hat. Vielmehr sollen nur diejenigen Informationen erörtert werden, welche für den Nachweis eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden relevant sind.

¹⁴¹⁷ „[B]arbare(s)“ findet sich zur Benennung der Huronen nur einige wenige Male in *adjektivischer* Verbindung: „people(s) barbare(s)“. Allerdings ist in diesen Fällen nur äußerst selten eine negative Konnotation feststellbar.

¹⁴¹⁸ Vgl. dazu S. 281, Anmerkung 1511.

3.4.5.2.1 Das körperliche Erscheinungsbild der Huronen

Sagard widmet den Ausführungen zur äußeren Erscheinung und zu den Charaktereigenschaften der Huronen insgesamt 16 Seiten¹⁴¹⁹ seines *Grand voyage* (Kapitel 14 bis 16).

Zunächst beschreibt der Rekollekt die bronzene Hautfarbe der Indianer: Diese resultiere daraus, daß die Eingeborenen keine Kleidung trügen und ihre nackte Haut ständig der Sonne aussetzten; darüber hinaus rieben sie sich ihren Körper ständig mit stark gefärbten Ölen ein und verliehen diesem damit einen dunklen Teint.¹⁴²⁰ Die Nacktheit der Huronen läßt Sagard darüber hinaus aber unkommentiert.

Dann lobt der Rekollekt die Schönheit und Gesundheit der Indianer:

Ils sont tous generalement bien formez et proportionnez de leur corps, et sans difformité aucune, et peux dire avec verité, y avoir veu d'aussi beaux enfans qu'il y en sçauroit avoir en France. Il n'y a pas mesme de ces gros ventrus, pleins d'humeurs et de graisses, que nous avons par-deçà; car ils ne sont ny trop gras, ny trop maigres, et c'est ce qui les maintient en santé, et exempts de beaucoup de maladies ausquelles nous sommes suiets: car au dire d'Aristote, il n'y a rien qui conserve mieux la santé de l'homme que la sobriété, et entre tant de Nations et de monde que i'y ay rencontré, ie n'y ay iamais veu ny aperceu qu'un borgne, qui estoit des Honqueronons, et un bon vieillard Huron, qui pour estre tombé du haut d'une Cabane en bas, s'estoit faict boiteux.¹⁴²¹

Sagard hebt die körperliche Schönheit der Huronen hervor, die derjenigen der Franzosen durchaus entspreche. Darüber hinaus unterstreicht er, daß sich die Indianer durch Mäßigung einer guten Gesundheit erfreuten, ja sogar ein Vorbild für seine französischen Landsleute sein könnten, die oft an „Wohlstandskrankheiten“ litten.

Weiterhin beschreibt Sagard den Haarwuchs der schwarzhaarigen Indianer; er betont, daß diese ihre Haare nur auf dem Kopf trügen¹⁴²² und sie sich an allen anderen Körperstellen entfernten¹⁴²³; so verabscheuten sie insbesondere jede Form des Bartwuchses.¹⁴²⁴ In diesem Zusammenhang versäumt Sagard es nicht, die Werturteile der Huronen über die bärtetragenden Franzosen wiederzugeben: „[...] ie diray qu'un iour un Sauvage voyant un François avec sa barbe, se retournant vers ses compagnons leur dict, comme par admiration et estonnement: O que

¹⁴¹⁹ Gemeint ist hier immer das ursprüngliche Druckbild der Fassung von 1632.

¹⁴²⁰ Vgl. *Grand voyage*, S. 125.

¹⁴²¹ Ebd., S. 125f.

¹⁴²² In Kapitel 16 seines *Grand voyage* beschreibt Sagard auch die indianischen Haarfrisuren: So tragen die Frauen Pferdeschwänze; die Männer schneiden sich die Haare kurz, manchmal auch in verschiedenen Mustern, abgesehen von ein oder zwei Zöpfen, die sie über den Ohren tragen und in die sie – auch die alten Männer – Federn oder andere Schmuckstücke einflechten. Vgl. ebd., S. 132f. Sagard enthält sich hier jeglicher Werturteile, reagiert nur einmal empfindlich auf die schmutzigen Riemen, mit denen sich die Indianerinnen ihre Zöpfe binden („accomodez avec des lanieres de peaux fort sales“). Ebd., S. 132.

¹⁴²³ In diesem Zusammenhang räumt Sagard auch das Vorurteil aus, die Huronen trügen am ganzen Körper ein dichtes Fell. Vgl. ebd., S. 127.

¹⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 126.

voilà un homme laid!¹⁴²⁵ Die Eingeborenen sehen im Bartwuchs der Franzosen eine körperliche Verunstaltung, die sich ihrer Ansicht nach auch negativ auf die Geistesverfassung des Bartträgers auswirke, wie Sagard an anderer Stelle erwähnt.¹⁴²⁶ Der Rekollekt scheut sich demnach nicht, einen Perspektivwechsel vorzunehmen und Werturteile der Indianer über die Franzosen wiederzugeben. Diese *Resiprozität* der Sichtweise und – damit verbunden – der Ethnozentrismus auch auf Seiten der Huronen wird von Sagard wiederholt thematisiert und in Kapitel 3.4.6.2.1 (Reflexion der Wahrnehmung) näher analysiert werden.

Der Rekollekt beschreibt ausführlich Schmuckstücke (u.a. Halsketten, Ohrri-
nge, Armbänder und Hüftketten aus Muscheln), Federn und Körperbemalungen,
welche die Huronen insbesondere zu feierlichen Anlässen tragen.¹⁴²⁷ Manche In-
dianerfrauen schmücken ihre Hüften auch mit Ledergürteln, die sie mit großem
Geschick herstellen („fort proprement tissués“¹⁴²⁸). Unter den jungen Männern
sind außerdem Tätowierungen weit verbreitet; dies gilt vor allem für die Mitglieder
der benachbarten „Nation du Petun“. Sagard enthält sich auch hier negativer oder
positiver Werturteile und bewundert lediglich den Mut einiger weniger Frauen,
welche diese schmerzhafteste Prozedur der Tätowierung über sich ergehen lassen¹⁴²⁹
und verweist darauf, daß die derart geschmückten Indianerkörper auf den europä-
ischen Beobachter, der an solche Tätowierungen nicht gewöhnt sei, abstoßend
wirken könnten: „[...] ce qui les rend effroyables et hydeux à ceux qui n’y sont pas
accoutumez [...].“¹⁴³⁰

3.4.5.2.2 Charaktereigenschaften

Gabriel Sagard beschreibt in seinem *Grand voyage* sowohl positive als auch negati-
ve Charaktereigenschaften der Huronen. Über weite Strecken aber entwirft er ein
durchaus wohlmeinendes, von Sympathie getragenes Indianer-Bild (vgl. Kap.
3.4.5.2.6 und Kap. 3.4.6.1.1).

Zentrales Merkmal der huronischen Persönlichkeit ist ihre Menschlichkeit; Sa-
gards Bericht enthält implizit sowie explizit einen Diskurs über die *humanité* des
kanadischen Indianers, welcher hier nur in Auszügen wiedergegeben werden kann.
So schreibt er schon zu Beginn seines *Grand voyage* über die Huronen, die ihn wäh-
rend seiner anstrengenden Reise in ihre Siedlungsgebiete aufopfernd umsorgen:
„[...] d’ailleurs les Sauvages soient toutesfois assez humains (au moins l’estoient
les miens) voire plus que ne sont beaucoup de personnes plus polies et moins
sauvages [...].“¹⁴³¹ Nach seiner Ankunft am Huronensee wurde Sagard zunächst

¹⁴²⁵ *Grand voyage*, S. 126.

¹⁴²⁶ Vgl. ebd.

¹⁴²⁷ Vgl. ebd., S. 133-135.

¹⁴²⁸ Ebd., S. 134.

¹⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 135.

¹⁴³⁰ Ebd., S. 134.

¹⁴³¹ Ebd., S. 44.

bei einer Indianerfamilie untergebracht, die ihn sehr herzlich empfing und die ebenfalls der *humanité* fähig war:

es pere et mere de mon Sauvage me firent un fort bon accueil à leur mode, et par des caresses extraordinaires, me tesmoignoient l'ayse et le contentement qu'ils avoient de ma venuë, ils me traitèrent aussi doucement que leur propre enfant, et me donnerent tout suiet de louer Dieu, voyant l'humanité et fidelité de ces pauvres gens, privez de sa cognoissance.¹⁴³²

Am Ende seines Berichts stellt der Rekollekt nochmals fest: „[...] car de vray, nous avons trouvé et experimenté en aucun d'eux autant de courtoisie et d'humanité que nous eussions peu esperer de quelques bons Chrestiens [...]“.¹⁴³³

Darüber hinaus hebt Sagard weitere Charaktermerkmale der Indianer positiv hervor: Sie seien intelligent, besäßen einen gesunden Menschenverstand¹⁴³⁴ und hätten ein fröhliches, zufriedenes Naturell: „Tous les Sauvages en general, ont l'esprit et l'entendement assez bon, et ne sont pas si grossiers et si lourdauds que nous nous imaginons en France. Ils sont d'une humeur assez ioyeuse et contente [...]“.¹⁴³⁵ Weiterhin lobt er die Freigebigkeit¹⁴³⁶, Hilfsbereitschaft¹⁴³⁷ und Höflichkeit¹⁴³⁸ der Huronen untereinander, den hohen Wert des Gemeinwohls innerhalb der Indianergesellschaft („ils ont le cœur genereux et assis en bon lieu, pour le salut commun“¹⁴³⁹) und das starke Gemeinschaftsgefühl¹⁴⁴⁰ unter ihren Mitgliedern. Außerdem besäßen die Eingeborenen ein hohes Ehrgefühl, welches an den für die Gemeinschaft nützlichen Taten der einzelnen Stammesmitglieder gemessen werde: „Ils craignent le des-honneur et le reproche, et sont excitez à bien faire par l'honneur; d'autant qu'entr'eux celui est tousiours honoré, et s'acquiert du

¹⁴³² *Grand voyage*, S. 57.

¹⁴³³ Ebd., S. 238.

¹⁴³⁴ Allerdings zeuge der Gemütszustand der Huronen zuweilen von einer gewissen Naivität bzw. „simplicité“. Vgl. dazu etwa ebd., S. 136.

¹⁴³⁵ Ebd., S. 129.

¹⁴³⁶ „Pour la liberalité, nos Sauvages sont louables en l'exercice de cette vertu, selon leur pauvreté: car quand ils se visitent les uns les autres, ils se font des presents mutuels [...]“ Ebd.

¹⁴³⁷ Auch hier nur ein Beispiel: „Ces bons Sauvages ont cette louable coustume entr'eux, que quand quelques-uns de leurs Concitoyens n'ont point de Cabane à se loger, tous unanimement present la main, et luy en font une, et ne l'abandonnent point que la chose ne soit mise en la perfection, ou du moins que celui ou ceux pour qui elle est destinée, ne la puissent aysément parachever [...]“ Ebd., S. 66.

¹⁴³⁸ Diese schlage sich nach Sagard insbesondere in der zurückhaltenden, bedachten Form der Gesprächsführung unter den Huronen nieder; im Gegensatz zu den Franzosen ließen diese einander nämlich immer ausreden: „[...] ils parlent fort posément, comme se voulans bien faire entendre, et s'arrestent aussi-tost en songeans un grande [sic] espace de temps, puis reprennent leur parole, et cette modestie est cause qu'ils appellent nos François femmes, lors que trop precipitez et bouillans en leurs actions, ils parlent tous à la fois, et s'interrompent l'un l'autre.“ Ebd., S. 129.

¹⁴³⁹ Ebd., S. 262.

¹⁴⁴⁰ Dieses wird vor allem auch im Rahmen des Totenfestes bzw. der gemeinsamen Sorge um das Wohl der Verstorbenen erneuert. Vgl. ebd., S. 206.

renom, qui a faict quelque bel exploit.“¹⁴⁴¹ So seien die Indianer auch im Angesicht des Sieges zu Mitleid und Gnade fähig, da sie die Frauen und Kinder ihrer Gefangenen meistens nicht töteten, sondern „lediglich“ versklavten.¹⁴⁴² Ganz besonders beeindruckt zeigt sich Sagard schließlich von der stoischen Geduld der Huronen, die sich durch nichts aus der Ruhe bringen ließen und auch ihre Leidenschaften perfekt unter Kontrolle hielten. Sagard betont an dieser Stelle, wie sehr ihn die positiven Charaktereigenschaften der Indianer überrascht hätten und daß er sich selbst an diesen ein Beispiel nehmen wolle:

[Ils sont] beaucoup plus patients que ne sont communement nos François, ainsi l'ay-ie veu en une infinité d'occasions: ce qui me faisoit grandement rentrer en moy mesme, et admirer leur constance, et le pouvoir qu'ils ont sur leurs propres passions, et comme ils sçavent bien se supporter les uns les autres, et s'entresecourir et assister au besoin; et peux dire avec verité, que i'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé, et que l'exemple de leur patience estoit cause que ie m'esforçois davantage à supporter ioyusement et constamment tout ce qui m'arrivoit de fascheux, pour l'amour de mon Dieu, et l'édification de mon prochain.¹⁴⁴³

Hingegen ist das für Sagard mit Abstand negativste und erschütterndste Persönlichkeitsmerkmal der Huronen deren Heidentum, deren Unkenntnis des christlichen Gottes bzw. des christlich-katholischen Glaubens: „[...] tous les Sauvages [sont] miserables en tant qu'ils sont privez de la cognoissance de Dieu [...]“.¹⁴⁴⁴ Der Rekollekt beklagt, daß die Indianer sich lediglich um ihre körperlichen Bedürfnisse kümmerten, aber keinen Gedanken an ihr Seelenwohl verschwenden.¹⁴⁴⁵ Diese stark christozentristische Perspektive Sagards wird in Kapitel 3.4.5.2.4 zur Religion der Eingeborenen noch näher erörtert werden.

Der Rekollekt zählt weiterhin eine ganze Reihe charakterlicher Mängel auf, die seiner Meinung nach vor allem aus der Glaubensferne der Huronen resultierten.¹⁴⁴⁶ So mangle es ihnen besonders an Zivilisiertheit und Kultiviertheit: Sie kämen lediglich ihren natürlichen Bedürfnissen nach, stellten ihre Nahrungsmittel sehr unhygienisch her, wuschen sich fast nie ihre schmutzigen Hände und hätten keinerlei Tischmanieren:

¹⁴⁴¹ *Grand voyage*, S. 129. Dazu auch ebd., S. 122: „[...] car bien qu'ils soient Sauvages et incorrigibles, si sont-ils fort superbes et cupides d'honneur et ne veulent pas estre estimez malicieux ou meschans, quoy qu'ils le soient.“

¹⁴⁴² Vgl. ebd., S. 130.

¹⁴⁴³ Ebd., S. 44f.

¹⁴⁴⁴ Ebd., S. 129.

¹⁴⁴⁵ „[...] ce corps miserable, pour lequel seul ils travaillent et se peinent, et nullement pour l'ame, ny pour le salut.“ Ebd.

¹⁴⁴⁶ „Ce n'est pas dire pourtant qu'ils n'ayent de l'imperfection: car tout homme y est suiet, et à plus forte raison celuy qui est privé de la cognoissance d'un Dieu et de la lumiere de la foy, comme sont nos Sauvages [...]“ Ebd., S. 130.

[...] car si on vient à parler de l'honnesteté et de la civilité, il n'y a de quoy les louer, puis qu'ils n'en pratiquent aucun traict, que ce que la simple Nature leur dicte et enseigne. Ils n'usent d'aucun compliment parmy-eux, et sont fort-mal propres et mal nets en l'apprest de leurs viandes. S'ils ont les mains sales il les essuyent à leurs cheveux, ou aux poils de leurs chiens, et ne les lavent iamais, si elles ne sont extremement sales: et ce qui est encore plus impertinent, ils ne font aucune difficulté de pousser dehors les mauvais vents de l'estomach parmy les repas, et en presence de tous.¹⁴⁴⁷

Darüber hinaus existiere unter den Huronen ein starkes Rachebedürfnis¹⁴⁴⁸ gegenüber ihren Feinden, und gerade im Umgang mit Fremden seien außerdem Lüge und Betrug an der Tagesordnung:

Ils sont aussi grandement addonnez à la vengeance et au mensonge, ils promettent aussi assez, mais ils tiennent peu: car pour avoir quelque chose de vous, ils savent bien flatter et promettre, et desrobent encore mieux, si ce sont Hurons, ou autres peuples Sedentaires, envers les estrangers, c'est pourquoy il s'en faut donner de garde, et ne s'y fier qu'à bonnes enseignes, si on n'y veut estre trompé.¹⁴⁴⁹

Schließlich frönten laut Sagard insbesondere die männlichen Mitglieder der Eingeborenenengesellschaft dem Müßiggang; diese „Faulheit“ bewertet er ebenfalls sehr negativ: „[...] ils sont trop faineants et paresseux: car ils ne font rien du tout, que par la force de la necessité [...]“¹⁴⁵⁰

3.4.5.2.3 Krieg und Anthropophagie

Auf knapp 30 Seiten seines *Grand voyage* beschreibt Sagard die Kriegsführung der Huronen sowie deren Brauch, männliche Gefangene feindlicher Stämme zu verspeisen. Das Urteil des Rekollekten über die Indianer fällt in diesem Zusammenhang insgesamt kritisch-negativ aus.

Sagard berichtet, daß sich nicht nur die Huronen, sondern so gut wie alle kanadischen Indianerstämme in einem ständigen Kriegszustand untereinander befänden, der sich aus einem nie versiegenden Rachebedürfnis gegenüber den feindlichen Völkern speise:

Il n'y a presque aucune Nation qui n'ait guerre et debat avec quelqu'autre, non en intention d'en posseder les terres et conquerir leur pays, ains seulement pour les exterminer s'ils pouvoient, et pour se venger de quelque petit tort ou desplaisir, qui n'est pas souvent grand chose [...].¹⁴⁵¹

¹⁴⁴⁷ *Grand voyage*, S. 130.

¹⁴⁴⁸ „[...] la vengeance leur est tellement coustumiere et ordinaire, qu'ils la tiennent comme vertu à l'endroit de l'ennemy estranger [...]“ Ebd., S. 73f.

¹⁴⁴⁹ Ebd., S. 130.

¹⁴⁵⁰ Ebd., S. 136.

¹⁴⁵¹ Ebd., S. 153.

Es gehe den Indianern also nicht um die Eroberung neuer Territorien, sondern einzig und allein um die Befriedigung ihrer Vergeltungssucht und die Dezimierung ihrer Feinde. Sagard verurteilt die kriegerische Natur der Eingeborenen („leur mauvais ordre, et le peu de police qui souffre les mauvais Concitoyens impunis, est cause de tout ce mal“¹⁴⁵²) und betont, wie sehr diese Kriege, so etwa der geplante Kriegszug der Huronen gegen den Stamm der „Neutres“, dem Bekehrungsvorhaben der Rekollekten schaden: „Or pour ce qu’une telle guerre pouvoit grandement nuire et empescher la conversion et le salut de ce pauvre peuple [...]“¹⁴⁵³ Sagard kann den Kriegszügen der *Sauvages* allerdings auch etwas Positives abgewinnen: Er lobt, daß es diesen dabei nicht um den Gewinn materieller Güter, sondern lediglich um die Ehre gehe und daß sie während ihrer Unternehmungen im Feindesland sehr bescheiden lebten. Daran sollten sich die europäischen Armeen, welche riesige Geld- und Menschenmengen verschlingen, ein Beispiel nehmen¹⁴⁵⁴:

Ces pauvres Sauvages (à nostre confusion) se comportent ainsi modestement en guerre, sans incommoder personne, et s’entretiennent de leur propre et particulier moyen, sans autre gage ou esperance de recompense, que de l’honneur et louange qu’ils estiment plus que tout l’or du monde.¹⁴⁵⁵

Weiterhin berichtet Sagard, daß die Huronen über alles, was ihr Gemeinwesen, also auch die Kriege, betreffe, gemeinsam im Rahmen eines „conseil“ von erfahrenen Stammesmitgliedern und „principaux“ sowie dem lokalen Stammesfürsten („Capitaine“) entschieden.¹⁴⁵⁶ Es sind dann auch meistens zwei oder drei von diesen erfahrenen Kämpfern, welche die Anwerbung der „Soldaten“¹⁴⁵⁷ und die Führung des Krieges übernehmen.¹⁴⁵⁸ Die Kriegszüge¹⁴⁵⁹ der manchmal bis zu 6000 Mann starken Kampfverbände¹⁴⁶⁰ dauern etwa zwei Wochen bis sechs Monate¹⁴⁶¹ und bestehen vor allem aus nächtlichen Überraschungsangriffen.¹⁴⁶² Als Waffen dienen den Huronen Keule, Pfeil und Bogen¹⁴⁶³; andere Indianerstämme,

¹⁴⁵² *Grand voyage*, S. 153.

¹⁴⁵³ Ebd., S. 146.

¹⁴⁵⁴ Vgl. ebd., S. 142f.

¹⁴⁵⁵ Ebd., S. 143.

¹⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 137f.

¹⁴⁵⁷ Sagard wurde Zeuge einer solchen Anwerbung von Kämpfern durch einen schon betagten Huronen und verurteilt den kriegstreiberischen Alten scharf: „[...] nous l’en blasmâmes fort, et dissuadâmes le peuple d’y entendre, pour le desastre et mal-heur inevitable que cette guerre eust peu apporter en nos quartiers, et à l’avancement de la gloire de Dieu.“ Ebd., S. 140.

¹⁴⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁵⁹ Diese werden grundsätzlich von einer rituellen Feier eingeleitet. Vgl. ebd., S. 141.

¹⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 146f.

¹⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 142.

¹⁴⁶² Vgl. ebd., S. 141f.

¹⁴⁶³ Vgl. ebd., S. 143.

wie zum Beispiel die Montagnets und Canadiens, benutzen im Kampf bereits Eisenschwerter, die von den Franzosen eingeführt worden sind.¹⁴⁶⁴

Integrativer Bestandteil aller Kriegszüge ist die spezielle Behandlung der Kriegsgefangenen: Diese werden meistens auf der Stelle getötet¹⁴⁶⁵, zum Teil aber auch mit nach Hause genommen und dort verspeist¹⁴⁶⁶: „[...] ils prindrent environ soixante de leurs ennemis, la pluspart desquels furent tuez sur les lieux, et les autre [sic] amenez en vie, et faits mourir aux Hurons, puis mangez en festin.“¹⁴⁶⁷ Die Formulierung „mangez en festin“ läßt darauf schließen, daß Sagard das Phänomen des Verzehrs der Kriegsgefangenen als Akt der rituellen Anthropophagie und damit als Kulturbestandteil der Huronen-Gesellschaft erkannte.

Ein besonderes Element der Schilderungen des Rekollekten, das weder von Léry, noch von Laudonnière oder Pater Claude beobachtet wurde, ist die besondere Grausamkeit der Huronen gegenüber ihren Gefangenen in den Tagen oder am Tag vor deren Tod: Diese müssen nämlich lange und äußerst schmerzhaft Folterungen über sich ergehen lassen („supporter de plus griefs et longs tourmens“¹⁴⁶⁸). Manchmal werden sogar Frauen und Mädchen Opfer dieser Prozeduren:

[...] et encore s'est-il veu (mais peu souvent) qu'ayans amené de ces femmes et filles dans leur pays, ils en ont fait mourir quelques-unes par les tourments, sans que les larmes de ce pauvre sexe, qu'il a pour toute defence, les ayent pû esmouvoir à compassion: car elles seules pleurent, et non les hommes, pour aucun tourment qu'on leur fasse endurer, de peur d'estre estimez effeminez, et de peu de courage, bien qu'ils soient souvent contraincts de jeter de hauts cris, que la force des tourments arrache du profond de leur estomach.¹⁴⁶⁹

Sagard hat Mitleid mit den Opfern („ce pauvre sexe“) und unterstreicht die absolute Gnadenlosigkeit der Huronen auch gegenüber den weiblichen Todeskandidaten. Aus seinen Schilderungen geht darüber hinaus hervor, daß die männlichen Opfer unter allen Umständen versuchen, trotz ihres Schicksals Haltung zu bewahren und nicht zu weinen, um ihre Ehre nicht zu verlieren und ihren Mut zu beweisen. In einer längeren Passage¹⁴⁷⁰ seines *Grand voyage* beschreibt Sagard ausführlich die Foltermethoden der Huronen und verurteilt diese als unmenschliche Grausamkeiten:

¹⁴⁶⁴ Vgl. *Grand voyage*, S. 145.

¹⁴⁶⁵ Als Kriegstrophäe bringen die Huronen entweder den Kopf oder den Skalp ihrer getöteten Feinde mit nach Hause. Vgl. ebd., S. 142.

¹⁴⁶⁶ Sagard berichtet, daß die Huronen ihre Gefangenen oftmals auch noch längere Zeit mästeten, um aus ihnen einen größeren Festbraten zu machen und um sie angesichts der ihnen bevorstehenden Folterungen körperlich zu kräftigen. Vgl. ebd., S. 148.

¹⁴⁶⁷ Ebd., S. 141. Lediglich Frauen, Mädchen und Kinder werden meistens verschont. Vgl. dazu ebd., S. 148.

¹⁴⁶⁸ Ebd.

¹⁴⁶⁹ Ebd., S. 149.

¹⁴⁷⁰ Vgl. ebd., S. 150-152.

Arrivez que sont les prisonniers en leur ville ou village, ils leur font endurer plusieurs et divers tourmens, aux uns plus, et aux autres moins, selon qu'il leur plaist: *et tous ces genres de tourments et de morts sont si cruels, qu'il ne se trouve rien de plus inhumain* [Hervorhebung T.H.] [...].¹⁴⁷¹

Die Quälereien reichten laut Sagard vom Abschneiden der Finger über Skalpiierungen bis hin zu gefährlichen Verbrennungen bei lebendigem Leib.¹⁴⁷² Der Rekollekt bekundet größtes Mitleid mit dem Opfer („ce pauvre miserable“¹⁴⁷³) und bewundert das Durchhaltevermögen der Gefolterten angesichts der ihnen zugefügten unmenschlichen Schmerzen („ce qu'ils endurent avec une constance incroyable“¹⁴⁷⁴). Zum Schluß wird das Opfer enthauptet, ausgenommen und umgehend im Rahmen eines großen Festmahls verzehrt:

[...] et estant prest de rendre l'ame, ils le menent hors de la Cabane finir sa vie, sur un eschauffaut dressé exprez, là où on lui coupe la teste, puis on luy ouvre le ventre, et là tous les enfans se trouvent pour avoir quelque petit bout de boyau qu'ils pendent au bout d'une baguette, et le portent ainsi en triomphe par toute la ville ou village en signe de victoire. Le corps ainsi esventré et accommodé, on le fait cuire dans une grande chaudière, puis on le mange en festin, avec liesse et resiouyssance, comme i'ay dict cy-devant.¹⁴⁷⁵

Der letzte zitierte Satz läßt offen, ob den Huronen das Menschenfleisch tatsächlich schmeckte oder ob es nur das Ritual der Siegesfeier war, das sie in einen Freudentaumel versetzte.¹⁴⁷⁶

3.4.5.2.4 Religion

Auf insgesamt 23 Seiten seines *Grand voyage* beschreibt Sagard religiöse Elemente und Glaubensinhalte, die er als Bestandteile alltäglichen Lebens bei den Huronen Kanadas beobachtet hat, und verweist außerdem auf erste Bekehrungserfolge seiner Ordensbrüder unter den Indianern (Kapitel 18: „De la croyance et foy des Sauvages, du Createur, et comme ils avoient recours à nos prieres en leurs necessitez“). Zentrales Merkmal der Ausführungen zum religiösen Leben der Eingeborenen ist der *Christozentrismus* Sagards; dieser durchzieht nicht nur Kapitel 18, sondern den gesamten Bericht und markiert ein grundlegendes Negativurteil des Rekollekten über die Huronen: Er wertet deren religiöse Glaubensinhalte ab und ist davon überzeugt, daß diese den Indianern „ausgetrieben“ werden sowie durch

¹⁴⁷¹ *Grand voyage*, S. 151.

¹⁴⁷² Vgl. ebd.

¹⁴⁷³ Ebd.

¹⁴⁷⁴ Ebd.

¹⁴⁷⁵ Ebd., S. 151f.

¹⁴⁷⁶ Manchmal hatten die Gefangenen laut Sagard auch das Glück, fliehen zu können, was bei den Huronen im Gegensatz zu den Tupinamba (vgl. die entsprechenden Schilderungen bei Léry) anscheinend nicht als Schande oder Beweis für deren Feigheit angesehen wurde. Vgl. ebd., S. 149f. und 152f.

eine Zugehörigkeit derselben zur einzig wahren, nämlich zur christlich-katholischen Religion, ersetzt werden müßten.

Zunächst berichtet Sagard, daß die Huronen an einen Schöpfergott¹⁴⁷⁷ glaubten:

La croyance en general de nos Hurons (bien que tres mal entenduë par eux-mesmes, et en parlent fort diversement;) c'est que le Createur qui a faict tout ce monde, s'appelle *Yoscaba*, et en Canadien *Ataouacan*, lequel a encore sa Mere-grand', nommée *Ataensiq*: leur dire qu'il n'y a point d'apparence qu'un Dieu aye une Mere-grand', et que cela se contrarie, ils demeurent sans replique, comme à tout le reste.¹⁴⁷⁸

Bereits diese Aussage enthält eine doppelte Kritik Sagards: Er betont zunächst, daß die Indianer gar keine einheitliche Vorstellung von ihrem höchsten Wesen *Yoscaba* hätten; darüber hinaus hält er die Überzeugung der Huronen, dieser Schöpfergott werde von seiner Großmutter begleitet, für lächerlich und versucht, sie von diesem Gedanken abzubringen. Insgesamt stellt Sagard fest, daß die Indianer eine sehr uneinheitliche Auffassung von ihren Glaubensinhalten besäßen, weshalb sie auch auf skeptische Einwände der Rekollekten sehr unsicher und manchmal sogar beschämt reagierten:

Or il faut noter, que quand on vient à leur contredire ou contester là-dessus, les uns s'excusent d'ignorance, et les autres s'enfuyent de honte, et d'autres qui pensent tenir bon s'embroüillent incontinent, et n'y a aucun accord ny apparence à ce qu'ils en disent, comme nous avons souvent veu et sceu par experience, qui faict cognoistre en effect qu'ils ne recognoissent et n'adorent vrayement aucune Divinité ny Dieu, duquel ils puissent rendre quelque raison, et que nous puissions sçavoir: car encore que plusieurs parlent en la louange de leur *Yoscaba*, nous en avons ouï d'autres en parler avec mespris et irreverence.¹⁴⁷⁹

Für Sagard ergibt sich also die Erkenntnis, daß die Huronen gar keinen einheitlich ausgeprägten Glauben hätten, da unter ihnen sehr unterschiedliche Auffassungen von verschiedenen Glaubensinhalten existierten. Insbesondere die höchst diffusen Vorstellungen von einem Schöpfergott *Yoscaba* überzeugen den Rekollekten davon, daß die Indianer nicht an ein Wesen glaubten, das dem christlichen Gott ähnlich sei. Er kommt zu dem Schluß, daß die Huronen – vom christlichen Standpunkt aus betrachtet – in völliger *Gottlosigkeit* lebten („ils ne recognoissent et n'adorent vrayement aucune divinité ny Dieu, duquel ils puissent rendre quelque raison, et que nous puissions sçavoir“).

¹⁴⁷⁷ Dieser unsterbliche Gott sei sehr gütig und Sorge unter anderem für die Fruchtbarkeit des Landes; seine Großmutter, von der noch zu sprechen sein wird, habe dagegen eine böse Natur und versuche ständig, die guten Taten ihres Enkels wieder zunichte zu machen. Vgl. *Grand voyage*, S. 160.

¹⁴⁷⁸ Ebd., S. 159.

¹⁴⁷⁹ Ebd., S. 160.

Weiterhin berichtet Sagard, daß die Huronen an verschiedene – sowohl gute als auch böse – Geister glaubten, die sie als „Oki“¹⁴⁸⁰ bezeichneten:

Ils ont bien quelque respect à ces esprits, qu'ils appellent Oki; mais ce mot Oki signifie aussi bien un grand Diable, comme un grand Ange, un esprit furieux et demoniacle [sic], comme un grand esprit, sage, sçavant ou inventif, qui faict ou sçait quelque chose par-dessus le commun [...].¹⁴⁸¹

Außerdem schildert Sagard – zunächst ganz neutral – , daß seine Indianer zusätzlich von der Existenz weiterer „esprits“¹⁴⁸² überzeugt seien, welche über Flora und Fauna sowie die einzelnen Bereiche des täglichen Lebens herrschten und welchen eine rituelle Verehrung zuteil werde:

Ils croyent aussi qu'il y a de certains esprits qui dominant en un lieu, et d'autres en un autre: les uns aux rivieres, les autres aux voyages, aux traites, aux guerres, aux festins et maladies, et en plusieurs autres choses, ausquels ils offrent du petun, et font quelques sortes de prieres et ceremonies, pour obtenir d'eux ce qu'ils desirent.¹⁴⁸³

Nur wenig später schreibt der Rekollekt allerdings ganz deutlich, was er von diesem Geisterglauben und den dazugehörigen Zeremonien hält:

C'est ainsi que le Diable les amuse, les maintient et conserve dans ses filets, et en des superstitions estranges, en leur prestans ayde et faveur, selon la croyance qu'ils luy ont en cecy, comme aux autres ceremonies et sorceries que leur Oki observe, et leur faict observer, pour la guerison de leurs maladies, et autres necessitez, n'offrans neantmoins aucune priere ny offrande à leur Yoscaha (au moins que nous ayons sceu), ains seulement à ces esprits particuliers, que ie viens de dire, selon les occassions.¹⁴⁸⁴

Sagard zufolge sei die Verehrung der „esprits“ ein Werk des Teufels und ein Zeichen dafür, wie sehr dieser die Huronen beherrsche und in ihrem Aberglauben („superstitions estranges“) gefangenhalte. Auch hier wertet der Rekollekt die Glaubensinhalte der Indianer ab, fällt ein christozentristisches, negatives Urteil. Diese Tendenz setzt sich auch bezüglich der Medizinmänner fort, die laut Sagard auch nicht viel mehr als ein Werkzeug des Teufels seien, welches diesem dazu diene, die Huronen seiner Macht zu unterwerfen.

¹⁴⁸⁰ „Oki“ ist auch der Name für die Medizinmänner der Huronen: „Ils appellent aussi Oki leurs Medecins et Magiciens [...]“ *Grand voyage*, S. 161.

¹⁴⁸¹ Ebd., S. 160f.

¹⁴⁸² Sagard berichtet, daß die Huronen außerdem daran glaubten, daß alle sie umgebenden Dinge und Gegenstände beseelt seien (Animismus): „[...] car ils croyent que toute chose materielle et insensible a une ame qui entend [...]“ Ebd., S. 180.

¹⁴⁸³ Ebd., S. 161.

¹⁴⁸⁴ Ebd., S. 162.

Ein letztes Element indigener Religion, welches der Rekollekt unter den Huronen ausmacht, ist deren Glaube an die Unsterblichkeit der Seele: „Ils croyent les ames immortelles: et partans de ce corps, qu’elles s’en vont aussi-tost dancer et se resiouyr en la presence d’*Yoscaba*, et de sa Mere-grand’ *Ataensiq*, tenans la route et le chemin des Estoilles [...]“¹⁴⁸⁵ Da diese Überzeugung christlichen Glaubensinhalten ähnlich ist, wird sie von Sagard nicht negativ bewertet, könnte sie doch als Ansatzpunkt für eine Bekehrung der Huronen zum rechten Glauben dienen. Der Rekollekt berichtet weiterhin, daß die Indianer den Verstorbenen Lebensmittel und Gebrauchsgegenstände mit ins Grab legten, um sie für ihr Leben nach dem Tod auszurüsten.¹⁴⁸⁶ Diese Sorge der Huronen um das Wohl ihrer Toten sei sehr groß und wird von Sagard lobend hervorgehoben (vgl. Kap. 3.4.5.2.5).

Bei den Huronen gibt es Medizinmänner bzw. Schamanen („Oki“/ „Loki“), die in der Lage sind, mit der übersinnlichen Welt der „esprits“ und „demons“ in Kontakt zu treten und die sich insbesondere der Heilung der Kranken widmen. Sagard berichtet, daß diese Medizinmänner hohes Ansehen unter ihren Stammesgenossen besäßen:

[...] nos pauvres Sauvages, pour remedier aux maladies ou blesseurs qui leur peuvent arriver, ont des Medecins et maistres des ceremonies, qu’ils appellent Oki, ausquels ils croyent fort, pour autant qu’ils sont grands Magiciens, grands Devins et Invocateurs de Diables: Ils leur servent de Medecins et Chirurgiens, et portent tousiours avec eux un plein sac d’herbes et de drogues pour medeciner les malades [...].¹⁴⁸⁷

Sagard hält überhaupt nichts von den Schamanen und deren Zeremonien, muß er in den *Oki* doch direkte Gegenspieler in seinen Bemühungen um die Bekehrung der Huronen zum christlichen Glauben sehen. So ist es nicht verwunderlich, daß er die von den Medizinmännern zur Heilung der Kranken durchgeführten Zeremonien als „sorceries“¹⁴⁸⁸, „inventions et follies ordinaires“¹⁴⁸⁹ oder „diaboliques ceremonies“¹⁴⁹⁰ bezeichnet. Während Sagards Aufenthalt bei den Huronen zeichnete sich jedoch bereits ab, daß diese den Künsten ihrer Medizinmänner ständig weniger vertrauten und stattdessen immer öfter die katholischen Geistlichen um Hilfe im Kampf gegen Krankheiten baten:

[...] nous estions souvent suppliez de la part des Maistres de la ceremonie, et de Messieurs du Conseil, de prier Dieu pour eux, et de leur enseigner quelque bon remede pour ses maladies, confessans ingenuëment que toutes

¹⁴⁸⁵ *Grand voyage*, S. 162.

¹⁴⁸⁶ Vgl. ebd., S. 162f.

¹⁴⁸⁷ Ebd., S. 185.

¹⁴⁸⁸ Ebd., S. 162.

¹⁴⁸⁹ Ebd., S. 187.

¹⁴⁹⁰ Ebd., S. 194.

leurs ceremonies, dances, chansons, festins et autres singeries, ny servoient du tout rien.¹⁴⁹¹

Mit diesem Phänomen des Machtverlusts der Schamanen¹⁴⁹² hing eine weitere Entwicklung eng zusammen: Laut Sagard hätten die Rekollekten erste Bekehrungserfolge unter den Indianern zu verzeichnen gehabt. So berichtet er insbesondere in seinem Kapitel über die Religion der Huronen von mehreren Taufen, die die Rekollekten unter den Eingeborenen durchgeführt hätten¹⁴⁹³ und betont, daß diese nicht selten mit der Bitte um Bekehrung an ihn herangetreten seien¹⁴⁹⁴. Insgesamt aber wird der ganze Text Sagards von zahlreichen Hinweisen darauf durchzogen, daß die Indianer um die Macht, welche der Teufel über sie habe, wüßten und sich einer Bekehrung zum christlichen Glauben gegenüber aufgeschlossen, also prinzipiell bekehrungsfähig und – willig, zeigten. So zitiert der Rekollekt unter anderem folgende einschlägige Passage aus der – sicherlich stark stilisierten – Rede der Huronen anlässlich seines Abschieds:

Gabriel [...] ne nous abandonne donc point, et prend courage de nous instruire et enseigner le chemin du Ciel, à ce que ne perissions point, et que le Diable ne nous entraîne apres la mort dans sa maison de feu, il est meschant, et nous fait bien du mal; prie donc Iesus pour nous, et nous fais ses enfans, à ce que nous puissions aller avec toi dans son Paradis [...].¹⁴⁹⁵

Wie eingangs bereits angedeutet, sind Sagards Ausführungen zu den religiösen Glaubensüberzeugungen der Huronen-Gesellschaft stark christozentristisch; der Rekollekt bewertet die Eingeborenenreligion eindeutig negativ und will sie durch den christlichen Glauben ersetzen. Abschließend sollen nur einige Beispiele für diese christozentristische Perspektive Sagards angeführt werden: Zunächst taucht leitmotivisch immer wieder die für die frühen Reiseberichte typische Licht- bzw. Blindheitsmetaphorik auf; Sagard unterstellt den Huronen, sie fristeten ihr Dasein in „aveuglement“¹⁴⁹⁶ bzw. „ignorance“¹⁴⁹⁷ und „esloignement de la lumiere ce-

¹⁴⁹¹ *Grand voyage*, S. 194.

¹⁴⁹² Dazu Sagard an anderer Stelle: „Ils [les Hurons, T.H.] avoient souvent recours à nos prieres, soit, ou pour les malades, ou pour les iniures du temps, et avoüoient franchement qu’elles avoient plus d’efficace que leurs ceremonies, coniurations et tous les tintamarres de leurs Medecins, et se resioysoient de nous oüir chanter des Hymnes et Pseaumes à leur intention, pendant lesquels (s’ils s’y trouvoient presens) ils gardoient estroitement le silence, et se rendoient attentifs, pour le moins au son et à la voix, qui les contentoit fort.“ Ebd., S. 164.

¹⁴⁹³ Z.B. ebd., S. 167: „Et par ainsi nos Peres ont fait beaucoup d’en avoir baptizé plusieurs, et d’en avoir disposé un grand nombre à la foy et au Christianisme.“

¹⁴⁹⁴ Vgl. dazu etwa ebd., S. 166.

¹⁴⁹⁵ Ebd., S. 238f. Vgl. dazu auch ebd., S. 39, 62, 66, 187, 239 sowie S. 267.

¹⁴⁹⁶ Vgl. dazu etwa ebd., S. 4, S. 61.

¹⁴⁹⁷ Z.B. ebd., S. 175.

leste¹⁴⁹⁸, da sie fern der göttlichen Wahrheit in Unkenntnis des christlich-katholischen Glaubens lebten. Die Indianer seien umso mehr Spielball und Opfer des Teufels, und Sagard verweist auf zahlreiche „bagatelles et superstitions dont le Diable les amuse“¹⁴⁹⁹. Darüber hinaus verurteilt der Rekollekt die religiös motivierten und von den Schamanen geleiteten Zeremonien der Eingeborenen insgesamt als „folles ceremonies“¹⁵⁰⁰. Die Gottesferne, in der die Huronen lebten, habe nicht zuletzt dazu geführt, daß sie sich zahlreiche „mauvaises habitudes“¹⁵⁰¹ angeeignet hätten. Zum Schluß seines Berichts faßt Sagard den negativen Eindruck, welchen er von der „Province des Hurons“ in Religionsfragen gewonnen hat, nochmals zusammen: „[...] ie te vois encore gisante dans l'espaisse tenebre de l'infidelité, si peu illuminée du Ciel, si peu éclairée de la raison, et si abrutie dans l'habitude de tes mauvaises coustumes [...]“¹⁵⁰²

3.4.5.2.5 Weitere Themen der Darstellung

Sagard berichtet in seinem *Grand voyage* ausführlich über Heiratszeremonien, Familienleben und Kindererziehung in der matrilinear organisierten Huronen-Gesellschaft (Kapitel 11 und 12). In diesem Zusammenhang werden die Eingeborenen manchmal als Vorbilder für die Franzosen funktionalisiert¹⁵⁰³. Zunächst jedoch beklagt sich Sagard darüber, daß sich die unverheirateten Indianer weitaus häufiger sexuellen Ausschweifungen hingäben als die jungen Franzosen, wohl vor allem deshalb, weil sie im Gegensatz zu diesen regelmäßig Zugang zu Alkohol und anderen Rauschmitteln hätten.¹⁵⁰⁴ Entscheiden¹⁵⁰⁵ sich zwei junge Menschen zu einer eheähnlichen Verbindung, so findet anläßlich der Hochzeit ein großes Festessen mit Verwandten und Freunden statt, in dessen Rahmen die Heirat auch verbal verkündet wird.¹⁵⁰⁶ Will sich das Paar eines Tages wieder trennen, so ist dies ohne Probleme möglich; darüber hinaus vergnügen sich die verheirateten Männer und Frauen auch regelmäßig mit anderen Sexualpartnern, ohne daß die Huronen-Gesellschaft dies negativ bewertet: „Le mary fera le semblable à sa voysine, et la femme à son voysin, aucune jalousie ne se mesle entr'eux pour cela, et n'en reçoivent

¹⁴⁹⁸ Vgl. dazu auch *Grand voyage*, S. 130 („privé de la cognoissance d'un Dieu et de la lumiere de la foy“). Sagard bekundet häufig Mitleid mit den ungläubigen bzw. heidnischen Indianern (z.B. ebd., S. 57: „ces pauvres gens, privez de sa cognoissance“).

¹⁴⁹⁹ Ebd., S. 169.

¹⁵⁰⁰ Z.B. ebd., S. 167. Auch über die indianischen Zeremonien anläßlich des Fischfangs äußert sich Sagard abfällig („les ceremonies et façons ridicules qu'ils observent à la pesche du grand poisson“; ebd., S. 176).

¹⁵⁰¹ Z.B. ebd., S. 171.

¹⁵⁰² Ebd., S. 267.

¹⁵⁰³ Dies ist jedoch viel seltener als etwa bei Jean de Léry der Fall.

¹⁵⁰⁴ *Grand voyage*, S. 111f.

¹⁵⁰⁵ Sagard berichtet, daß die Verbindungen meistens auf gegenseitiger Zuneigung beruhten. Vgl. ebd., S. 112f.

¹⁵⁰⁶ Vgl. ebd., S. 113. Der Bräutigam hat zuvor bei den Eltern der Braut um deren Hand anhalten müssen; um eine Heiratszusage zu erhalten, muß er materielle Güter sowie Geschick bei der Jagd und Mut im Kampf aufweisen. Vgl. ebd., S. 114.

aucune honte, infamie ou des-honneur.¹⁵⁰⁷ Falls den Verbindungen jedoch Kinder entspringen, trennen sich die Ehepartner nur noch sehr selten.¹⁵⁰⁸ Sagard bewertet die Beziehung der *Sauvages* zu ihren Söhnen und Töchtern äußerst positiv: Die Huronen liebten ihre Kinder sehr und überträfen in ihrer Elternliebe die Franzosen: „[...] ils ayment tous grandement leurs enfans, gardans cette Loy que la Nature a entée és cœurs de tous les animaux, d'en avoir le soin. Or ce qui faict qu'ils ayment leurs enfans plus qu'on ne faict par deçà [...].“¹⁵⁰⁹ Positiv beurteilt Sagard auch, daß die Indianerkinder von klein auf gegen alle Wetterbedingungen abgehärtet würden und deshalb auch im Erwachsenenalter eine vorzügliche körperliche Konstitution besäßen.¹⁵¹⁰ Allerdings kritisiert der Rekollekt mit scharfen Worten, daß die Eingeborenenkinder ihren Vätern und Müttern kaum gehorchten und sehr „ungezogen“ seien. Das liege daran, daß die Eltern ihre Kinder nicht streng genug erzogen, sondern ihnen viel zu viele Freiheiten erlaubten:

[...] car le mal-heur est en ces pays là, qu'il n'y a point de respect des ieunes aux vieils, ny d'obeissance des enfans envers les peres et meres, aussi n'y a-il point de chastiment pour faute aucune; c'est pourquoi tout le monde y vit en liberté, et chacun faict comme il l'entend, et les peres et meres, faute de chastier leurs enfans, sont souvent contraincts souffrir d'estre iniuriez d'eux, et par-fois battus et esventez au nez. *Chose trop indigne et qui ne sent rien moins que la beste brute* [Hervorhebung T.H.]; le mauvais exemple, et la mauvaise nourriture, sans chastiment et correction, est cause de tout ce desordre.¹⁵¹¹

Der *Grand voyage* bietet weiterhin detaillierte Schilderungen der Feste, Zeremonien, Tänze und Lieder der Huronen (Kapitel 9 und 10). Diese finden immer zu einem bestimmten Zweck statt, so vor allem, um Kranke zu heilen¹⁵¹² oder um die Dorfgemeinschaft auf Kriege einzuschwören¹⁵¹³. Aus Sagards Berichterstattung geht hervor, daß er diesen wichtigen Kulturmerkmalen der Eingeborenenengesellschaft äußerst zwiespältig gegenübersteht. Er weiß die Gesänge der Huronen durchaus zu schätzen („de bons accords“¹⁵¹⁴) und fixiert deren Inhalte sogar schriftlich¹⁵¹⁵. Außerdem lobt er, daß bei den feierlichen Zusammenkünften (die nicht immer von Tanz¹⁵¹⁶ und Gesang begleitet sein müssen) die gemeinsame Nahrungsauf-

¹⁵⁰⁷ *Grand voyage*, S. 115. Sagard jedoch verurteilt die sexuelle Ausschweifung der Huronen, wirft den Frauen unter anderem „lubricité“ vor. Vgl. ebd., S. 117.

¹⁵⁰⁸ Ebd.

¹⁵⁰⁹ Ebd., S. 116.

¹⁵¹⁰ Vgl. ebd., S. 119f.

¹⁵¹¹ Ebd., S. 120f. Nur hier erfolgt im Ansatz eine Gleichsetzung von Huronen mit wilden Tieren (vgl. Kap. 3.4.5.1).

¹⁵¹² Vgl. ebd., S. 102, 104 und 107.

¹⁵¹³ Vgl. ebd., S. 103f.

¹⁵¹⁴ Ebd., S. 110.

¹⁵¹⁵ Vgl. ebd., S. 109f.

¹⁵¹⁶ Es handelt sich dabei um Rundtänze; die Teilnehmer sind meistens festlich gekleidet. Vgl. ebd., S. 105f.

nahme der freundschaftlich miteinander verbundenen Huronen im Vordergrund stehe und der Konsum von Alkohol keine Rolle spiele¹⁵¹⁷. Schließlich seien nicht zuletzt die zahlreichen Heilungszeremonien Beweis für die lobenswerte Eigenart der Indianer, sich aufopferungsvoll um ihre kranken Stammesgenossen zu kümmern. Auch hier könnten die europäischen Christen noch einiges über praktizierte Nächstenliebe lernen: „Trouvons beaucoup de Chrestiens qui veulent ainsi s'incommoder pour le service des autres, et nous en louérons Dieu.“¹⁵¹⁸ Grundsätzlich jedoch wertet Sagard viele Feste und Zeremonien der Huronen ab, da sie in der Regel von den Medizinmännern bzw. Schamanen, also seinen ärgsten Widersachern in seinem Bemühen um die Bekehrung der Indianer, initiiert werden und seiner Meinung nach voller abergläubischer Rituale stecken.¹⁵¹⁹ Diese Mißbilligung des „teuflischen“ Charakters indigener Feste durch den Rekollekten spiegelt sich etwa in der Überschrift von Kapitel 10 („Des dances, chansons et autres ceremonies ridicules [Hervorhebung T.H.]“) wider, läßt sich aber auch an zwei weiteren Textstellen belegen: Im ersten Beispiel urteilt Sagard ganz allgemein über die von den Schamanen geleiteten Feierlichkeiten: „Ils en font de tant d'autres sortes, et de si impertinents, que cela seroit ennuyeux à lire, et trop long à écrire; c'est pourquoy ie m'en deporte, et me contente de ce que i'en ay escrit, pour contenter aucunement les plus curieux des ceremonies estrangeres.“¹⁵²⁰ Im zweiten Beispiel beurteilt der Rekollekt eine spezielle Heilungszeremonie, die ebenfalls von den Medizinmännern überwacht wird, und in deren Verlauf es zu sexuellen Handlungen kommt, ebenso negativ: „Dieu vueille abolir une si damnable et mal-heureuse ceremonie, avec toutes celles qui sont de mesme aloy [...]“¹⁵²¹

Sagard widmet sich darüber hinaus dem Gesundheitswesen der Huronen (Kapitel 20), welches insbesondere durch die Aktivitäten der von ihm verabscheuten Medizinmänner geprägt wird. Zunächst aber hebt der Rekollekt lobend hervor, daß die Indianer sich eines ausgezeichneten Gesundheitszustandes erfreuten (vgl. Kap. 3.4.5.2.1). Dieser sei insbesondere auf das friedliche Zusammenleben der Stammesangehörigen, auf ihr Freisein von Habgier und Besitzansprüchen, auf ihr unerschütterliches psychisches Gleichgewicht, zurückzuführen. Auch hier übernehmen die Huronen eine Vorbildfunktion für die Europäer:

[...] mais ce qui ayde encore grandement à leur santé, est la concorde qu'ils ont entr'eux, qu'ils n'ont point de procez, et le peu de soin qu'ils prennent pour acquerir les commoditez de cette vie, pour lesquelles nous nous tourmentons tant nous autres Chrestiens, qui sommes iustement et à bon droict

¹⁵¹⁷ Vgl. *Grand voyage*, S. 101. Sagard kritisiert in diesem Zusammenhang seine französischen Landsleute, die aufgrund ihres erhöhten Alkoholkonsums oftmals die Kontrolle über sich selbst verlören. Auch hier nimmt der Hurone also eine Vorbildfunktion für den Europäer ein.

¹⁵¹⁸ Ebd., S. 108.

¹⁵¹⁹ Z.B. ebd., S. 102: „[...] tant ils sont ridicules et superstitieux à leurs songes [...]“

¹⁵²⁰ Ebd.

¹⁵²¹ Ebd., S. 110.

repris de nostre trop grande cupidité et insatiabilité d'en avoir, par leur vie douce, et la tranquillité [sic!] de leur esprit.¹⁵²²

Nicht zuletzt verfügen die *Sauvages* über eine Reihe präventiver Maßnahmen, um sich vor Krankheiten zu schützen. Dazu gehört insbesondere das gemeinschaftliche Schwitzen zur Abhärtung des Körpers, welches an die Sauna erinnert und auf eine Akkulturation der Franzosen verweist, von Sagard aber eher kritisch bewertet wird: „[...] i'ay veu quelques-uns de nos François en de ces sueries avec les Sauvages, et m'estonnois comme ils la vouloient et pouvoient supporter, et que l'honnesteté ne gaignoit sur eux de s'en abstenir.“¹⁵²³ Die Huronen kennen außerdem eine Reihe nützlicher Heilpflanzen¹⁵²⁴ und das von Sagard als überaus wirksam eingeschätzte Mittel der Quarantäne bei ansteckenden, gefährlichen Krankheiten¹⁵²⁵. Insgesamt werden die Ausführungen des Ordensbruders zum Gesundheitswesen der Indianer leitmotivisch von einer Abwertung der eingeborenen Medizinmänner¹⁵²⁶ durchzogen. So bezeichnet er sie als „Invocateurs de Diables“¹⁵²⁷ und als Schwindler, deren oberstes Ziel es sei, ihre privilegierte Position unter den Eingeborenen zu bewahren und für ihre Heiltätigkeiten Geschenke oder andere Vergünstigungen zu erhalten.¹⁵²⁸ Sagard bezeichnet die Heilkünste¹⁵²⁹ der offensichtlich mit dem Teufel im Bunde stehenden Schamanen als „inventions“¹⁵³⁰, „follies ordinaires“¹⁵³¹, „diaboliques inventions“¹⁵³² und „diaboliques ceremonies“¹⁵³³. Allerdings stellt der Rekollekt befriedigt fest, daß die Huronen und sogar ihre Medizinmänner – zumindest im Bereich der Behandlung von Geisteskranken – die Nutzlosigkeit ihrer Heilkünste bereits erkannt hätten („confessans ingenuëment que toutes leurs ceremonies, dances, chansons, festins et autres singeries, n'y servoient du tout rien“¹⁵³⁴) und ihn sowie seine Glaubensbrüder immer häufiger um medizinischen und geistlichen Beistand in Krankheitsfällen bäten.¹⁵³⁵

¹⁵²² *Grand voyage*, S. 184.

¹⁵²³ Ebd., S. 190.

¹⁵²⁴ Vgl. ebd., S. 187f.

¹⁵²⁵ Vgl. ebd., S. 190f.

¹⁵²⁶ Vgl. ebd., S. 185.

¹⁵²⁷ Ebd.

¹⁵²⁸ Vgl. ebd.

¹⁵²⁹ Sagard war von Neugier erfüllt, die Heilmethoden der Schamanen zu beobachten: „I'ay quelques-fois esté curieux d'entrer au lieu où l'on chantoit et souffloit les malades, pour en voir toutes les ceremonies [...]“. Ebd., S. 192f. Zu seinem Leidwesen unterlagen diese Zeremonien allerdings meistens strengster Geheimhaltung. Vgl. ebd., S. 193.

¹⁵³⁰ Ebd., S. 185.

¹⁵³¹ Ebd., S. 187.

¹⁵³² Ebd., S. 190.

¹⁵³³ Ebd., S. 194.

¹⁵³⁴ Ebd.

¹⁵³⁵ Vgl. ebd.

Weiterhin beschreibt Sagard die bei den Huronen üblichen Begräbnisrituale sowie das alle zehn Jahre stattfindende Totenfest (Kapitel 21 und 22). So beweinen die Eingeborenen ihre Toten ausgiebig und bieten ihnen feierliche Erdbestattungen auf speziell dafür vorgesehenen Friedhöfen. Die Verstorbenen erhalten außerdem reichhaltige Grabbeigaben, um ein bequemes Leben im Jenseits führen zu können.¹⁵³⁶ Im Abstand von zehn Jahren wird ein großes, mehrtägiges Totenfest gefeiert, in dessen Verlauf zahlreiche Verstorbene in ein großes Gemeinschaftsgrab umgebettet werden.¹⁵³⁷ Der Rekollekt stellt bewundernd fest, daß diese „Allianz“ der Toten auch die Gemeinschaft der noch lebenden Stammesmitglieder bekräftige. Er lobt insbesondere die große Sorge, in welcher sich die Huronen um das Seelenheil ihrer Verstorbenen trügen und die sich vor allem in den bereits erwähnten Grabbeigaben manifestiere. Hinsichtlich ihrer Verehrung der Toten werden die *Sauvages* von Sagard viel positiver beurteilt als die europäischen Christen: Jene müßten in ihrer Freigebigkeit, die sie nicht selten an den Rand der Armut führe, Vorbild für die oftmals allzu geizigen Christen sein, welche weder im Leben noch über den Tod hinaus annähernd soviel Nächstenliebe an den Tag legten:

Chrestiens, r'entrons un peu en nous-mesmes, et voyons si nos ferveurs sont aussi grandes envers les ames de nos parens detenuës dans les prisons de Dieu, que celles des pauvres Sauvages envers les ames de leurs semblables deffuncts, et nous trouverons que leurs ferveurs surpassent les nostres, et qu'ils ont plus d'amour l'un pour l'autre, et en la vie et apres la mort, que nous, qui nous disons plus sages, et le sommes moins en effect, parlant de la fidelité et de l'amitié simplement: car s'il est question de donner l'aumosne, ou faire quelqu'autre œuvre pieuse pour les vivans ou deffuncts, c'est souvent avec tant de peine et de repugnance, qu'il semble à plusieurs qu'on leur arrache les entrailles du ventre, tant ils ont de difficulté à bien faire, au contraire de nos Hurons et autres peuples Sauvages, lesquels font leurs presents, et donnent leurs aumosnes pour les vivans et pour les morts, avec tant de gayeté et si librement, que vous diriez à les voir qu'ils n'ont rien plus en recommandation, que de faire du bien, et assister ceux qui sont en necessité, et particulièrement aux ames de leurs parens et amis deffuncts, ausquels ils donnent le plus beau et meilleur qu'ils ont, et s'en incommodent quelques-fois grandement, et y a telle personne qui donne presque tout ce qu'il a pour les os de celuy ou celle qu'il a aymée et cheric en cette vie, et ayme encore apres la mort [...].¹⁵³⁸

¹⁵³⁶ Vgl. *Grand voyage*, S. 197-200.

¹⁵³⁷ Vgl. ebd., S. 203f.

¹⁵³⁸ Ebd., S. 205.

Sagard spricht außerdem über die alltäglichen Aktivitäten der Huronen (Kapitel 7 und 13). Er betont gleich zu Beginn seiner Ausführungen, daß insbesondere die männlichen Stammesmitglieder dem Müßiggang frönten:

L'occupation de nos Sauvages est la pesche, la chasse et la guerre; aller à la traicte, faire des Cabanes et des Canots, ou les outils propres à cela. Le reste du temps ils le passent en oisiveté, à jouër, dormir, chanter, dancier, petuner, ou aller en festins, et ne veulent s'entremettre d'aucun autre ouvrage qui soit du devoir de la femme, sans grande necessité.¹⁵³⁹

Die gesamte Haus- und Gartenarbeit, die Nahrungsbereitung, das Töpferhandwerk und die Bemalung von Tierfellen bleiben den handwerklich geschickten Frauen überlassen.¹⁵⁴⁰ Die Männer wiederum sind schnelle und wendige Jäger.¹⁵⁴¹

Der Rekollekt beschreibt darüber hinaus Landwirtschaft und Nahrungsherstellung bei den Huronen (Kapitel 8). Er äußert sich ausführlich zu den technischen Verfahren der Rodung, Fruchtbarmachung und Bestellung des Ackerlandes, welches Kollektivbesitz ist¹⁵⁴² und erörtert die verschiedenen Arten der Brotherstellung¹⁵⁴³. Bemerkenswert ist, daß diese Ausführungen Sagards ein weiteres Leitmotiv des *Grand voyage* transportieren: Den Ekel des Rekollekten angesichts der in seinen Augen mangelhaften Hygienemaßnahmen der Eingeborenen (nicht nur bei der Getreideverarbeitung) sowie seinen Abscheu vor bestimmten Nahrungsmitteln. So beklagt sich Sagard darüber, daß er eine bestimmte Brotsorte nicht habe essen können, da er mit ihrer Herstellung nicht einverstanden gewesen sei: „[...] mais pour moy ie n'en mangeois que par necessité et à contre cœur, à cause que le bled avoit esté ainsi à demy masché, pilé et pestry avec les dents des femmes, filles et petits enfans.“¹⁵⁴⁴ An anderer Stelle spricht er von seinem Ekel vor einer besonders übel riechenden Getreideart, welche die *Sauvages* mit Genuß verspeist hätten, er aber nicht einmal mit seinen Fingern habe berühren können: „[...] et ce bled ainsi pourry n'estoit point ma viande, quelque estime qu'ils en fissent, ny le maniois pas volontiers des doigts ny de la main [...]“¹⁵⁴⁵

Weiterhin macht Sagard Angaben zur sozialen Strukturierung der Huronengemeinschaft (Kapitel 17), die einen impliziten Vergleich mit der französischen Monarchie beinhalten. Aus seinen Schilderungen geht hervor, daß die Eingeborengesellschaft hierarchisch gegliedert ist: So hat jedes Dorf ein Oberhaupt, einen

¹⁵³⁹ *Grand voyage*, S. 84. Vgl. dazu auch ebd., S. 121: Faulheit der Indianerjungen. Diese ausgeprägte Faulheit führe auch dazu, wie Sagard beklagt, daß die Indianerkinder nur sehr schwer zu einem regelmäßigen Schulbesuch zu bewegen seien. An anderer Stelle empört er sich über die unter den jungen Indianermädchen übliche Prostitution. Vgl. ebd., S. 123.

¹⁵⁴⁰ Vgl. ebd., S. 90f.

¹⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 89.

¹⁵⁴² Vgl. ebd., S. 92f.

¹⁵⁴³ Vgl. ebd., S. 93ff.

¹⁵⁴⁴ Ebd., S. 95.

¹⁵⁴⁵ Ebd., S. 97f.

„Chef“ bzw. „Capitaine“ fortgeschrittenen Alters, dessen Macht sich über sein Ansehen und seine Verdienste für das Allgemeinwohl legitimiert. Normalerweise vererbt sich die Häuptlingsgewalt vom Vater auf den Sohn; sollte dieser seiner Aufgabe jedoch nicht würdig sein, so wird ein neues Dorfoberhaupt gewählt.¹⁵⁴⁶ Diese Oberhäupter, von denen es manchmal auch zwei oder drei pro Ortschaft gibt und die sich vor allem um Fragen der Kriegsführung und der öffentlichen Ordnung zu kümmern haben, unterstehen wiederum der Befehlsgewalt regionaler Fürsten.¹⁵⁴⁷ Bemerkenswert erscheint Sagard, daß die lokalen Oberhäupter keine absolute Macht besitzen; sie sind vielmehr aufgrund ihres Ansehens dazu in der Lage, die ihnen Untergebenen in ihren Entscheidungen zu lenken: „[...] mais ce Capitaine n’a point entr’eux autorité absolüe, bien qu’on luy ait quelque respect, et conduisent le peuple plustost par prieres, exhortations, et par exemple, que par commandement.“¹⁵⁴⁸ Alle Beschlüsse zu Fragen des Gemeinwohls werden in Beratungsgremien, den „Conseils“, gefällt: „Le gouvernement qui est entr’eux est tel, que les anciens et principaux de la ville ou du bourg s’assemblent en un conseil avec le Capitaine, où ils decident et proposent tout ce qui est des affaires de leur Republique, et non par un commandement absolu [...]“¹⁵⁴⁹ Diese Versammlungen, denen Sagard demokratieähnliche Prozesse der Beschlußfindung zugesteht, gibt es auch auf überregionaler Ebene.¹⁵⁵⁰ Allerdings geht aus den Ausführungen des Rekollekten hervor, daß die „Conseils“ im Grunde privilegierte Gremien darstellen, da in ihnen nur die „anciens et principaux“¹⁵⁵¹ bzw. die „plus notables“¹⁵⁵² der dörflichen Gesellschaft geduldet sind. Alle anderen Stammesmitglieder, die nicht über ein ausreichendes öffentliches Ansehen verfügen, werden offenbar von den offiziellen Beschlußfassungen ausgeschlossen. Auch die Frauen sind in den Beratungsgremien grundsätzlich nicht zugelassen.¹⁵⁵³

Schließlich berichtet Sagard von der Verteilung und Gestaltung der huronischen Dörfer (Kapitel 6): Das Land der Huronen besteht aus mehreren „Provinzen“; die Region, in welcher sich die Rekollekten aufhielten, umfaßt etwa 25 mehr oder weniger befestigte Städte und Dörfer.¹⁵⁵⁴ Auf diese Ortschaften verteilen sich ungefähr 30000 bis 40000 Stammesangehörige¹⁵⁵⁵, die in großen Holzhütten von

¹⁵⁴⁶ „Les Capitaines entre nos Sauvages, sont ordinairement plustost vieux que ieunes, et viennent par succession, ainsi que la Royauté par deçà, ce qui s’entend, si le fils d’un Capitaine ensuit la vertu du pere; car autrement ils font comme aux vieux siecles, lors que premierement ces peuples esleurent des Roys [...]“ *Grand voyage*, S. 137.

¹⁵⁴⁷ Vgl. ebd., S. 138.

¹⁵⁴⁸ Ebd., S. 137.

¹⁵⁴⁹ Ebd., S. 137f.

¹⁵⁵⁰ Vgl. ebd., S. 139.

¹⁵⁵¹ Ebd., S. 137.

¹⁵⁵² Ebd., S. 65.

¹⁵⁵³ Vgl. ebd., S. 90.

¹⁵⁵⁴ Vgl. ebd., S. 79.

¹⁵⁵⁵ Vgl. ebd., S. 80.

maximal 24 Haushalten zusammenwohnen¹⁵⁵⁶. Die Huronen bleiben in ihren Dörfern lange Zeit sesshaft und verlassen diese erst nach zehn bis dreißig Jahren – wenn der Nährgehalt der Ackerböden erschöpft ist oder sich keine Holzvorräte mehr in der näheren Umgebung finden –, um an anderer Stelle das Dorf neu zu errichten.¹⁵⁵⁷

3.4.5.2.6 Resümee

Gabriel Sagard entwirft ein sehr detailliertes Bild der Huronen-Gesellschaft, das sowohl positive als auch negative Elemente enthält.

In Kapitel 3.4.5.1 zeichnet sich zunächst eine tendenziell positive Bewertung der Eingeborenen über die für sie gewählten Termini ab. Weiterhin enthält sich der Rekollekt jeden Urteils über die Nacktheit der Indianer und lobt vielmehr deren körperliche Schönheit und guten Gesundheitszustand. Hervorragendes Charaktermerkmal der Huronen ist ihre menschliche Güte; diese „humanité“ wird zu einem Leitmotiv des *Grand voyage*. Positive Bewertung erfährt auch die Liebe der Eltern zu ihren Kindern sowie die große Sorge der Eingeborenen um das Seelenheil ihrer verstorbenen Stammesgenossen. In denjenigen Bereichen ihrer Lebensgestaltung, in welchen Sagard die Huronen positiv bewertet, werden sie auch regelmäßig als Vorbilder für die französischen Christen stilisiert.

Der Rekollekt nimmt jedoch zugleich Anstoß an zahlreichen Merkmalen der indigenen Kultur.¹⁵⁵⁸ So verurteilt er das Racheprinzip und die kriegerische Natur der *Sauvages* sowie das bei ihnen übliche Foltern, Töten und Verspeisen gefangener Feinde. Zentral ist natürlich auch der ausgeprägte Christozentrismus Sagards hinsichtlich des religiösen Lebens der Huronen, also die insgesamt negative Bewertung der Eingeborenenreligion sowie die Abwertung der Schamanen und aller von diesen organisierten Festlichkeiten. Weiterhin begegnet der Rekollekt den indigenen Hygienemaßstäben insbesondere im Bereich der Nahrungsherstellung mit großer Skepsis und spricht seinen Ekel davor deutlich aus.

Sagard weiß insgesamt viel Positives, aber auch viel Negatives über die Huronen zu berichten. Charakteristisch ist dennoch seine grundlegende Sympathie¹⁵⁵⁹ für die Eingeborenenengesellschaft, die sich am deutlichsten in der häufigen Verwendung der Bezeichnung „*nos Hurons*“ widerspiegelt, sowie seine – zumindest in Ansätzen vorhandene – Begeisterungsfähigkeit angesichts verschiedener Elemente indigener Kultur. Der tiefgehende Respekt Sagards für die Indianer zeigt sich

¹⁵⁵⁶ Vgl. *Grand voyage*, S. 82f.

¹⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 81.

¹⁵⁵⁸ So kommt Sagard nicht umhin, die „mœurs si diffômes de ces peuples barbares, dans lesquels on void bien peu reluire la lumiere de la raison, et la pureté d’une nature espurée“ zu beklagen. Ebd., S. 56.

¹⁵⁵⁹ Diese Sympathie „konditioniert“ die gesamte Darstellung der *Sauvages* und führt dazu, daß der Leser eher den Eindruck eines tendenziell positiven „Wilden“-Bildes erhält. Dazu schreibt auch Warwick: „Mais l’impression globale qu’il [Sagard, T.H.] laisse à son lecteur est d’une bonté naturelle qui l’emporte sur la saleté physique, la sexualité débordante, le vol, le mensonge, la cruauté, la paresse et les superstitions qui n’en sont pas moins dégoûtantes.“ Warwick, „Humanisme chrétien et bons sauvages“, S. 30.

ebenso darin, daß er nicht selten deren Einschätzung verschiedener Verhaltensweisen der französischen Gäste wiedergibt; von dieser *Reziprozität* der Perspektive wird in Kapitel 3.4.6.2.1 noch genauer zu sprechen sein.

3.4.5.3 Darstellungstechniken

Gabriel Sagard verfügt über ein umfangreiches Repertoire an Darstellungstechniken, um seinen europäischen Lesern die in Kanada gesammelten Erfahrungen sowie insbesondere die Kultur der Huronen näherzubringen und darüber hinaus für eine fortgesetzte Bekehrungsarbeit der Rekollekten in Québec zu werben.

3.4.5.3.1 Vergleiche

Auch Sagard verwendet häufig Vergleiche, um seine französischen Landsleute mit der fremden Welt Kanadas vertraut zu machen. Am häufigsten kommen sie in den Kapiteln 1 bis 4 des zweiten Teils des *Grand voyage* zur Pflanzen- und Tierwelt Québecks vor: Der Rekollekt beschreibt hier mittels der meistens mit „comme“ oder „plus [...] que“ eingeleiteten Vergleiche Größen- oder Geschmacksunterschiede zwischen Elementen bzw. Vertretern der Flora und Fauna Kanadas und Frankreichs. Daneben sind auch die ethnographischen Kapitel über die Huronen durch zahlreiche Vergleiche strukturiert, welche Merkmale und Eigenarten der Fremdkultur mit für den europäischen Leser bekannten Größen in Beziehung bringen. Die Vergleiche erstrecken sich dabei meistens auf die Objekt- und Handlungsebene, jedoch kaum auf die Gedankenwelt der Indianer.¹⁵⁶⁰ So beschreibt Sagard zum Beispiel, daß die Landstriche des Huronenlandes jeweils verschiedene Namen trügen, ganz so wie dies für die französischen Provinzen der Fall sei: „Il y a plusieurs contrées ou provinces au pays de nos Hurons qui portent divers noms, aussi bien que les diverses provinces de France [...]“.¹⁵⁶¹ An anderer Stelle vergleicht er Materialien und Machart indianischer und französischer Halsketten miteinander („Ces Pourcelaines sont des os de ces grandes coquilles de mer, qu'on appelle Vignols, semblables à des limaçons“¹⁵⁶²) oder verweist auf den Unterschied zwischen Eingeborenentänzen und in Frankreich üblichen Tänzen („mais les danseurs ne se tiennent point par la main comme par deçà, ains ils ont tous les poings ferme“¹⁵⁶³).

Ebenso wie Jean de Léry und Claude d'Abbeville verwendet Gabriel Sagard das Stilmittel des Vergleichs sehr oft dazu, Huronen und französische Christen einander kontrastiv gegenüberzustellen. Dabei erfahren die Indianer eine tendenzielle Aufwertung, indem sie nicht selten als Vorbilder für die Franzosen stilisiert

¹⁵⁶⁰ Auch dies könnte ein Hinweis darauf sein, wie schwer es Sagard fiel, die gedanklichen Strukturen, so insbesondere die religiöse Glaubenswelt der Huronen, selbst zu verstehen und dann in für den Europäer verständliche Kategorien zu übersetzen.

¹⁵⁶¹ *Grand voyage*, S. 79.

¹⁵⁶² Ebd., S. 135.

¹⁵⁶³ Ebd., S. 105.

werden. Der Rekollekt schätzt unter anderem die Geduld der Huronen („car ils n’ayment point à voir les personnes tristes et chagrines, ny impatientes, pour estre eux-mesmes beaucoup plus patiens que ne sont communement nos François“¹⁵⁶⁴), lobt die Elternliebe, welche die Eingeborenen ihren Kindern entgegenbringen („ils ayment leurs enfans plus qu’on ne fait par deçà“¹⁵⁶⁵) oder verweist darauf, daß die Nächstenliebe unter den heidnischen Indianern weit über die unter den französischen Christen übliche hinausgehe („ils ont plus d’amour l’un pour l’autre, et en la vie et apres la mort, que nous, qui nous disons plus sages, et le sommes moins en effect, parlant de la fidelité et de l’amitié simplement“¹⁵⁶⁶). Es liegt demnach auch im *Grand voyage* ein kritischer Diskurs vor, der die Kultur der Franzosen allerdings (ähnlich wie in Père Claudes *Histoire de la mission*) weit weniger stark in Frage stellt, als dies für Jean de Lérys *Histoire d’un voyage* zutrifft.

3.4.5.3.2 Rekurs auf die Antike

Der *Grand voyage* ist geprägt von einer tiefen Allgemeinbildung seines Verfassers (vgl. Kap. 3.4.4.2). Die humanistische Bildung und Gelehrsamkeit Sagards spiegelt sich vor allem in seinen zahlreichen Verweisen auf Personen und Ereignisse der griechisch-römischen Antike wider (einige Beispiele: vgl. bereits S. 264, Anmerkung 1407). Diese Passagen sollten dazu dienen, die humanistisch gebildeten Leser des 17. Jahrhunderts mit Elementen der fremdkulturellen Wirklichkeit vertraut zu machen. Die besondere Wichtigkeit, welche Sagard dem Rekurs auf die Antike als Darstellungstechnik des in der Nouvelle France Erlebten beimaß, zeigt sich darin, daß häufig längere Episoden aus der griechischen und römischen Vergangenheit am Anfang verschiedener Einzelkapitel (Kap. 7, 9, 11, 17, 18 und 20) stehen und gezielt auf den zentralen Aussageinhalt der jeweiligen Kapitel hinweisen. So verweist er eingangs seines Kapitels 17 („De leurs conseils et guerres“) auf Plinius: Schon Salomon habe den Alten einer Gesellschaft die größte Weisheit zugestanden, und auch unter den Huronen rekrutierten sich die „Capitaines“ aus den älteren Männern des Dorfes:

Pline, en une Epistre qu’il escrit à Fabate, dict que Pyrrhe, Roy des Epirotes, demanda à un Philosophe qu’il mesnoit avec luy, qu’elle estoit la meilleure Cité du monde. Le Philosophe respondit, la meilleure Cité du monde, c’est Maserde, un lieu de deux cens feux en Achaye, pour ce que tous les murs sont de pierres noires, et tous ceux qui la gouvernent ont les testes blanches. Ce Philosophe n’a rien dit (en cela) de luy-mesme: car tous les anciens, apres le Sage Salomon, ont dit qu’aux vieillards se trouvoit la sagesse: et en effect, on voit souvent la ieunesse d’ans, estre accompagnée de celle de

¹⁵⁶⁴ *Grand voyage*, S. 44.

¹⁵⁶⁵ Ebd., S. 116.

¹⁵⁶⁶ Ebd., S. 205.

l'esprit. Les Capitaines entre nos Sauvages, sont ordinairement plustost vieux que ieunes [...].¹⁵⁶⁷

Insgesamt fördern die zahlreichen Verweise auf die Antike nicht nur eine bessere Veranschaulichung und Kommentierung fremder Kulturmerkmale, eine Integration des Anderen in das bekannte Eigene, sondern zum Teil auch eine Aufwertung der Huronen-Gesellschaft: So führt Sagard vor allem aus der römischen Geschichte Beispiele für lobenswerte Verhaltensweisen an, die sich dann auch bei „seinen“ Indianern wiederfinden.¹⁵⁶⁸

3.4.5.3.3 Europäische Kategorisierungen

Sagard bedient sich nur relativ selten europäischer Begriffskategorien, um Elemente der Neuen Welt und insbesondere der Fremdkultur in den Sinnhorizont der europäischen Leser zu integrieren. Gerade die bei Claude d'Abbeville für eine Bekehrung der Eingeborenen funktionell so wichtigen Analogiebildungen im religiösen Bereich (vgl. Kap. 3.3.5.3.3: „Toupan“ = Dieu; „Ieropary“ = Teufel) fallen bei Sagard weg. So ist zumindest nicht ganz klar, ob er den Christengott tatsächlich mit „Yoscaba“ gleichsetzt, dem höheren Wesen, an das die Huronen glauben. Er bezeichnet *Yoscaba* zwar als „Createur“, aber es scheint so, als ob auch die Indianer in diesem eine Art Schöpfergott sehen: „La croyance en general de nos Hurons [...] c'est que le Createur qui a fait tout ce monde, s'appelle *Yoscaba* [...]“.¹⁵⁶⁹

Darüber hinaus taucht am häufigsten der europäische Begriff „Capitaine“¹⁵⁷⁰ für die Kriegsführer sowie die lokalen und regionalen Oberhäupter der Huronen auf. Weiterhin bezeichnet Sagard die Ortschaften bzw. die lokalen sowie regionalen Gemeinwesen der Eingeborenen als „Republique(s)“: „Le gouvernement qui est entr'eux est tel, que les anciens et principaux de la ville ou du bourg s'assemblent en un conseil avec le Capitaine, où ils decident et proposent tout ce qui est des affaires de leur *Republique* [Hervorhebung T.H.] [...]“.¹⁵⁷¹ Außerdem wählt Sagard die europäische Kategorie des „Assesseur“ bzw. „Lieutenant“ als Bezeichnung für den Stellvertreter eines lokalen Capitaine.¹⁵⁷²

¹⁵⁶⁷ *Grand voyage*, S. 137. Weitere Beispiele: Vgl. z.B. ebd., Kap. 9 (S. 99): Platon wird zur Schädlichkeit des Weines zitiert; auch die Huronen hielten sich laut Sagard bei ihren Festen normalerweise vom Alkohol fern. Kap. 18 (S. 157): Cicero ist davon überzeugt, daß jedes Volk um die Existenz von Göttern wüßte; Sagard beweist, daß auch die *peuples sauvages* keine Ausnahme von dieser Regel bildeten. Kap. 20 (S. 184): Einige Heilmethoden der alten Ägypter („vomitifs“) sind auch bei den Huronen verbreitet.

¹⁵⁶⁸ Dazu gehört etwa, daß Tacitus die Germaninnen dafür lobt, daß sie ihre Kinder selbst stillten (S. 118); die Huroninnen tun das auch. Ein weiteres Beispiel ist die überlieferte Abhärtung der kleinen Kinder bei den Kimbern, die laut Sagard in ähnlicher Form auch von den *Sauvages* praktiziert werde (S. 119).

¹⁵⁶⁹ Ebd., S. 159.

¹⁵⁷⁰ Z.B. ebd., S. 137, 145, 154f.

¹⁵⁷¹ Ebd., S. 137f.

¹⁵⁷² Ebd., S. 137 f.

3.4.5.3.4 Wiedergabe der Eingeborensprache

Der *Grand voyage* enthält zahlreiche Lexeme aus der Sprache der Huronen, die dem europäischen Leser einen intensiven Eindruck von der indianischen Lebenswirklichkeit vermitteln sollen. Sagard bietet Worte und kurze Wortsequenzen aus nahezu allen Bereichen des Alltagslebens der Indianer; dieses Fremdvokabular wird im Schriftbild des *Grand voyage* durch Kursivdruck hervorgehoben. Der Rekollekt hält sowohl Übersetzungen aus der Huronensprache ins Französische, die meistens mit „qui signifie“ oder „c'est à dire“ eingeleitet werden, als auch umgekehrt Übertragungen von der Muttersprache in die fremde Sprache, eingeleitet mit „qu'ils appellent“ oder „nommé(s)“, schriftlich fest. Besonders zahlreich sind die fremdsprachlichen Lexeme zu den Themengebieten Verwandtschaftsgrade (*Grand voyage*, S. 58), Hausbau und Mobiliar (Kapitel 6), Nahrungsmittel (Kapitel 8), Tierwelt (Teil 2, Kapitel 1-3) sowie Pflanzen und Früchte (Teil 2, Kapitel 4). Darüber hinaus bietet Sagard Beispiele aus den Bereichen öffentliche Ordnung und Glaubenswelt: „Eronon, signifie Nation“¹⁵⁷³; „leur Cimetiere, qu'ils appellent *Agosayé*“¹⁵⁷⁴; „*Gariboüa Andionxra*, c'est à dire, Capitaine et Chef de la police“¹⁵⁷⁵; „*Agochin*, entr'eux, veut dire festin“¹⁵⁷⁶; „le Createur qui a fait tout ce monde, s'appelle *Yoscaba*“¹⁵⁷⁷; „et ce festin est appellé *Agochin atiskein*, le festin des ames“¹⁵⁷⁸ (Fest zu Ehren eines Verstorbenen). Die Verschriftung wie die Übersetzungen sind sicherlich nicht immer hundertprozentig korrekt, sondern beschreiben wohl oft nur annähernd das jeweils in der anderen Sprache Gemeinte.

Weiterhin zitiert Sagard häufig kürzere Sätze oder Wortsequenzen aus der Huronensprache, die ganz verschiedenen Themengebieten zuzuordnen sind. So nennt der Rekollekt Beispiele für Begrüßungsformeln¹⁵⁷⁹, Aufforderungen zum Feiern („*Saconcheta*, *Saconcheta*, c'est à dire, venez au festin“¹⁵⁸⁰), Aufmunterungen kranker Stammesmitglieder („*Etsagon outsabonne*, *achieteq anatetsence*, c'est à dire: prend courage femme, et tu seras demain guerrie“¹⁵⁸¹) oder Wertschätzungen ausgezeichneter Verstandesleistungen („*Cachia otindion*, vous avez grandement d'esprit“¹⁵⁸²).

3.4.5.3.5 Reden und Dialogsequenzen

Gabriel Sagard integriert in seinen *Grand voyage* zahlreiche, verschieden lange, zumeist auf Französisch in direkter oder indirekter Rede wiedergegebene Dialoge

¹⁵⁷³ *Grand voyage*, S. 54.

¹⁵⁷⁴ Ebd., S. 62.

¹⁵⁷⁵ Ebd., S. 64f.

¹⁵⁷⁶ Ebd., S. 100.

¹⁵⁷⁷ Ebd., S. 159.

¹⁵⁷⁸ Ebd., S. 197.

¹⁵⁷⁹ Vgl. ebd., S. 72f.

¹⁵⁸⁰ Ebd., S. 100.

¹⁵⁸¹ Ebd., S. 107.

¹⁵⁸² Ebd., S. 128.

zwischen Huronen und Rekollekten bzw. zwischen Huronen und ihm selbst als Einzelperson. Darüber hinaus zitiert er viele, oft ritualisierte Gesprächssequenzen, die sich zwischen den Eingeborenen selbst ergeben haben und die er zum Teil in der Fremdsprache wiedergibt, welche grundsätzlich aber für den französischen Leser übersetzt werden. Diese Reden und Dialogsequenzen behandeln häufig spezifische Kulturphänomene der Huronen-Gesellschaft, fördern also – ebenso wie bei Jean de Léry – ein besseres Verständnis fremder Kulturmerkmale. Eher selten finden sich längere Reden Sagards zitiert, die er vor den Eingeborenen gehalten hat und die einer Bekehrung derselben dienen sollten sowie – auch in diesen Fällen immer ins Französische übersetzte – Redesequenzen der Indianer, die sich an Sagard richten und die Bekehrungswilligkeit der Huronen demonstrieren. Ähnlich wie bei Père Claude, nur in einem weitaus bescheideneren Rahmen, wird demnach auch im *Grand voyage* Werbung für die katholische Missionsarbeit, speziell natürlich für diejenige der Rekollekten in Québec, gemacht. Die Authentizität aller von Sagard zitierten Reden und Dialoge ist allerdings nicht mehr zweifelsfrei zu ermitteln.

Zunächst einige Beispiele für Gespräche zwischen Sagard und den Huronen, in denen allen auch die Missionsabsicht der Rekollekten thematisiert und in ein positives Licht gerückt wird. So wurde einmal ein „conseil general“ einberufen, um die Klage der Geistlichen über einen Huronen zu verhandeln, welcher Père Joseph Schläge angedroht hatte. Der vorsitzende Capitaine fordert in dem Gespräch die Glaubensbrüder auf, ihre Klage vorzubringen, und die Rekollekten beschwerten sich daraufhin, daß einige *Savages* sie schlecht behandelten, obwohl sie doch alles daransetzten, die Indianer aus der Gewalt des Teufels zu befreien und zu Freunden der Franzosen zu machen. Der Capitaine zeigt sich einsichtig und fällt sein Urteil zugunsten der französischen Ordensbrüder:

Ayant finy, le Capitaine harangua un long temps sur ces plaintes, leur remonstrans le tort qu'on auroit de nous offencer, puis que nous ne leur rendions aucun desplaisir, et qu'au contraire nous leur procurions et desirions du bien, non seulement pour cette vie; mais aussi pour l'advenir.¹⁵⁸³

Diese Aussage des Capitaine enthält eine aus huronischer Perspektive formulierte Einschätzung der Arbeit der Rekollekten und läßt vermuten, daß die *Savages* selbst ihre Bekehrung sehnlichst herbeiwünschten. Ein anderes Beispiel führt den Leser in die Welt der Fischfangzeremonien, welche von zahlreichen Ritualen geprägt ist. So gibt es spezielle „*Predicateurs de poisson*“, deren Aufgabe es ist, durch Gebete und Ansprache an die Fische, die man als Freunde ansieht und denen man Achtung entgegenzubringen hat, für eine bessere Fangausbeute zu sorgen. Sagard zitiert die Rede eines solchen Predigers, der die Fische beschwört, weiterhin ins Netz zu gehen und der seinen Stammesgenossen, insbesondere aber auch dem Fremdling Sagard, untersagt, die Knochen der gefangenen Fische zu

¹⁵⁸³ *Grand voyage*, S. 155.

verbrennen, da dies eine schlechtere Fangausbeute heraufbeschwöre. Im Anschluß an diese Rede verwirft Sagard die Überzeugung der *Sauvages*, die Fische könnten sie verstehen, als Aberglauben. Sein Urteil ist christozentristisch bedingt und zielt auf eine Verhaltensänderung bzw. Bekehrung der Eingeborenen:

Son Theme estoit: Que les Hurons ne bruslent point les os des poissons, puis il poursuyvoit en suite avec des affections non-pareilles, exhortoit les poissons, les coniueroit, les invitoit et les supplioit de venir, de se laisser prendre, et d'avoir bon courage, et de ne rien craindre, puis que c'estoit pour servir à de leurs amis, qui les honorent, et ne bruslent point leurs os. Il en fit aussi un particulier à mon intention, par le commandement du Capitaine, lequel me disoit apres. Hé bien! mon Nepveu, voylà-il pas qui est bien? Ouy, mon Oncle, à ce que tu dis, luy respondis-ie; mais toy, et tous vous autres Hurons, avez bien peu de iugement, de penser que les poissons entendent et ont l'intelligence de vos sermons et de vos discours.¹⁵⁸⁴

Im folgenden nur ein Beispiel für eine stark ritualisierte Gesprächssequenz, welche einen besonders guten Eindruck von dem hohen Wert vermittelt, den gemeinsame Festessen für die Eingeborenen besitzen:

Les mots du festin sont, *Nequarré*, la chaudiere est cuite (prononcez hautement et distinctement par le Maistre du festin, ou par un autre deputé par luy), tout le monde respond, *Ho*, et frappent du poing contre terre, *Gagnenon Youry*, il y a un chien de cuit: si c'est du cerf, ils disent, *Sconoton Youry*, et ainsi des autres viandes, nommant l'espece ou les choses qui sont dans la chaudiere les unes apres les autres, et tous respondent *Ho* à chaque chose, puis frappent et donnent du poing contre terre, comme demonstrans et approuvans la valeur d'un tel festin [...].¹⁵⁸⁵

Sagard scheut sich weiterhin nicht, Aussagen von Indianern wiederzugeben, die verwerfliche oder in den Augen der Eingeborenen unangemessene Verhaltensweisen der Franzosen anprangern. Er bietet in seinem *Grand voyage* demnach Perspektivwechsel, in denen die Indianer zu Kritikern der Europäer werden. So läßt Sagard z.B. einen Stammesangehörigen der „Nation Neutre“ zu Wort kommen, welcher sich über die mangelnde Fürsorge der Franzosen gegenüber ihren Kranken und Verstorbenen beklagt (vgl. auch Kap. 3.4.6.2.1):

Un de nos François estant tombé malade en la Nation du Petun, ses compagnons qui s'en alloient à la Nation Neutre, le laisserent là, en la garde d'un Sauvage, auquel ils dirent: Si cettuy nostre compagnon meurt, tu n'as qu'à le despoüiller de sa robbe [sic!], faire une fosse, et l'enterrer dedans. Ce bon Sauvage demeura tellement scandalisé du peu d'estat que ces François

¹⁵⁸⁴ *Grand voyage*, S. 180.

¹⁵⁸⁵ Ebd., S. 100f.

faisoient de leur compatriote, qu'il s'en plaignit par tout, disant qu'ils estoient des chiens, de laisser et abandonner ainsi leur compagnon malade, et de conseiller encore qu'on l'enterrast nud, s'il venoit à mourir. Je ne feray iamais cette iniure à un corps mort, bien qu'estranger, disoit-il; et me despoüillerois plustost de ma robbe pour le couvrir, que de luy oster la sienne.¹⁵⁸⁶

Abschließend noch ein Beispiel für eine Rede der Huronen, die an Sagard gerichtet ist und die sie anlässlich seiner Abreise nach Québec – angeblich – gehalten haben. In dieser Rede verleihen sie ihrer Trauer über seinen Abschied Ausdruck, bezeugen ihm ihre Sympathie und bitten inständig darum, daß die Rekollekten ihre Bekehrungsarbeit unter den Huronen fortsetzen mögen. Diese Rede erfüllt offensichtlich die Funktion einer Werbung für eine Neuaufnahme der Mission der Franziskaner-Rekollekten in Québec:

Gabriel, serons-nous encore en vie, et nos petits enfans, quand tu reviendras vers nous; tu sçais comme nous t'avons tousiours aymé et chery, et que tu nous es precieux plus qu'aucune autre chose que nous ayons en ce monde; ne nous abandonne donc point, et prend courage de nous instruire et enseigner le chemin du Ciel, à ce que ne perissions point, et que le Diable ne nous entraine apres la mort dans sa maison de feu, il est meschant, et nous fait bien du mal; prie donc Jesus pour nous, et nous fais ses enfans, à ce que nous puissions aller avec toi dans son Paradis [...].¹⁵⁸⁷

3.4.5.3.6 Anrede des Lesers

Gabriel Sagard bezieht die Leser des *Grand voyage* nur sehr selten in seine Berichtserstattung mit ein. Bereits in Kapitel 3.4.4.2 zum Stil des Werkes (insbesondere S. 265) wurde darauf verwiesen, daß er – und dies ist die am häufigsten auftretende Form der Kommunikation mit dem Leser – erzähltechnische Hinweise gibt (z.B. „ie vous diray aussi un petit mot de leur pays“¹⁵⁸⁸), die Interessen seiner Leserschaft befriedigen möchte, Lesermeinungen antizipiert sowie die Leser seines Berichts auch zu eigenem Nachdenken auffordert. Darüber hinaus finden sich manchmal Bekräftigungen eigener Aussagen („ie vous assure“¹⁵⁸⁹). Am interessantesten sind jedoch sicherlich die Ausführungen Sagards zu seiner Darstellung der Huronen: So bittet er den Leser um Nachsicht, daß er, Sagard, auch die negativen, für den Europäer anstößigen Charakterzüge der Eingeborengesellschaft beschreiben müsse, um den Ansprüchen einer wahrheitsgetreuen und vollständigen Darstellung der Fremdkultur zu genügen:

¹⁵⁸⁶ *Grand voyage*, S. 186.

¹⁵⁸⁷ Ebd., S. 238f.

¹⁵⁸⁸ Ebd., S. 147.

¹⁵⁸⁹ Vgl. z.B. ebd., S. 224, S. 254.

C'est pourquoy ie prie le Lecteur d'avoir pour agreable ma maniere de proceder, et d'excuser si pour mieux faire comprendre l'humeur de nos Sauvages, i'ay esté contrainct inserer icy plusieurs choses inciviles et extravagantes, d'autant que l'on ne peut pas donner une entiere cognoissance d'un pays estranger, ny ce qui est de son gouvernement, qu'en faisant voir avec le bien, le mal et l'imperfection qui s'y retrouve: autrement il ne m'eust fallu descrire les mœurs des Sauvages, s'il ne s'y trouvoit rien de sauvage [...].¹⁵⁹⁰

3.4.5.4 Das Huronenbild Sagards – eine Interpretation

Im folgenden Kapitel soll analysiert werden, welchen Einfluß der eigenkulturelle Hintergrund und die persönliche Reisemotivation Sagards auf die Realisierung seines Eingeborenenbildes sowie auf die Genese seiner spezifischen Werturteile über die Fremdkultur gehabt haben. Eine entscheidende Rolle spielten dabei zweifellos Sagards katholische Konfession, sein Status als Priester sowie sein erklärtes Ziel als Missionar, die Huronen zum „rechten“ Glauben zu bekehren. Ihren ganz besonderen Charakter jedoch erfährt die Darstellung der Eingeborenenengesellschaft im *Grand voyage* durch Sagards ausgeprägte Sympathie für „seine“ Indianer und sein großes Interesse an allen Bereichen fremdkulturellen Lebens. Da gerade dieses Gefühl tiefer emotionaler Verbundenheit mit den Huronen Sagards persönlichem Naturell entsprang und besonders wichtigen Aufschluß über den Charakter seiner Wahrnehmungserlebnisse bietet, soll es ausführlich in Kapitel 3.4.6 zur abschließenden Erörterung eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden im *Grand voyage* behandelt werden.

3.4.5.4.1 Das Motiv der Mission

Gleich zu Beginn des *Grand voyage* formuliert Sagard die Mission der heidnischen Indianerstämme als das zentrale Ziel seiner Reise nach Québec:

Pour moy, qui ne fus iamais d'une si enragée envie d'apprendre en voyageant, puis que nourry en l'escole du Fils de Dieu, sous la discipline reguliere de l'Ordre Seraphique saint François, où l'on apprend la science solide des Saints, et hors celle-là tout ce qu'on peut apprendre n'est qu'un vain amusement d'un esprit curieux, i'ay voulu faire part au public de ce que i'avois veu en un voyage de la Nouvelle France, que l'obeysance de mes Superieurs m'avoit fait entreprendre, pour secourir nos Peres qui y estoient desia, *pour tascher à y porter le flambeau de la cognoissance du Fils de Dieu, et en chasser les ténèbres de la barbarie et infidelité* [Hervorhebung T.H.] [...].¹⁵⁹¹

¹⁵⁹⁰ *Grand voyage*, S. 55. Diese für die Untersuchung eines Metadiskurses über die Darstellung des Fremden zentralen Aussagen Sagards sind in Kapitel 3.4.6.2.2 der vorliegenden Arbeit noch genauer zu analysieren.

¹⁵⁹¹ Ebd., S. 3.

Dieses Motiv der Bekehrung der Ungläubigen wird von Sagard im Verlauf seiner Berichterstattung regelmäßig wiederholt; in einer Textpassage bezeichnet er es gar als „seul motif d'un si long et fascheux voyage“¹⁵⁹². Diese spezifische Motivation Sagards, seine geistige Prägung als Missionar, erklärt seine zahlreichen christozentristischen Werturteile über die Huronen, konnte er doch ihre „heidnischen“ Vorstellungen und Praktiken nicht akzeptieren, da sie nicht dem christlichen Glauben entsprangen und deshalb durch Mission vernichtet werden mußten. Ebenso wie Pater Claude betrachtete Sagard die Indianer demnach von vornherein als erbsündig und unvollkommen, was eine Respektierung verschiedener Eigenheiten ihrer Kultur erschwerte, sollte doch ein tiefgreifender *Wandel* der Eingeborenengesellschaft bewirkt werden. Folge war auch bei Sagard die Abwertung zahlreicher fremdkultureller Phänomene insbesondere im Bereich der Religion („folles ceremonies“; vgl. S. 280), ohne diese oft näher auf ihre genauen kausalen Zusammenhänge hin zu untersuchen. Dadurch wurde den betreffenden einheimischen Riten und Zeremonien prinzipiell jede Existenzberechtigung abgesprochen. Vor dem Hintergrund seines missionarischen Sendungsbewußtseins gerieten vor allem die Schamanen und die von diesen ausgeführten Handlungen in die Kritik Sagards, da er in den Medizinmännern die hartnäckigsten Konkurrenten in seinem Bemühen um die Bekehrung der Huronen sah (vgl. S. 278f.). Es zeigt sich also, daß das zentrale Ziel der Mission und der damit verbundene Anspruch, die Huronen-Gesellschaft grundlegend zu verändern, Sagards Blick auf die Fremdkultur trüben mußten.¹⁵⁹³

Allerdings war diese „Trübung“ des Bewußtseins des Rekollekten nicht ganz so ausgeprägt wie diejenige Pater Claudes, was entscheidend für den wohlwollenden, aus der persönlichen Sympathie Sagards für die Eingeborenen resultierenden Grundtenor seiner Beschreibung der „Wilden“ sein sollte. Wie wir gesehen haben, kommt dem Thema der Bekehrung der Tupinamba in Claudes *Histoire de la mission* auch *im Text selbst* zentrales Gewicht zu, beschäftigen sich doch 34% des gesamten Textvolumens ausschließlich mit der Mission. Bei Sagard hingegen ist dieser missionarische Diskurs im Text weit weniger stark ausgeprägt, da er vergleichsweise selten von Taufzeremonien und Bekehrungserfolgen berichtet.¹⁵⁹⁴ Zentrales The-

¹⁵⁹² *Grand voyage*, S. 64.

¹⁵⁹³ Sagards missionarischer Blickwinkel führte also dazu, daß er bestimmte fremdkulturelle Phänomene zum einen gar nicht näher untersuchte und zum anderen manche Besonderheiten des huronischen Lebens nicht adäquat wahrnehmen und wiedergeben konnte. In diesem Zusammenhang analysiert Gilles Thérien die missionarische Deutung der indianischen Bestattungszeremonien und zeigt auf, daß diese Beschreibungen Sagards perspektivisch gebrochen sind – „La description des rites est modulée par la mentalité du missionnaire.“ Thérien, Gilles, „Les rites funéraires chez les Hurons“, in: Doiron, Normand (Hrsg.), *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Bari u.a. 1984 (Quaderni del seicento francese 6), S. 129-140, dort S. 134 – und zu kurz greifen, da sie die huronischen Beerdigungsrituale zu sehr als Analogien zu christlichen Zeremonien der Bestattung deuten. Das Motiv, welches diese Analogisierungsbemühungen nährte, ist offensichtlich, bieten die vermeintlichen Ähnlichkeiten zwischen dem indianischen Kult und dem christlichen Glauben doch nützliche Ansatzpunkte für eine Bekehrung der Indianer: „En somme, ce qui importe pour les missionnaires, c'est de trouver chez les Indiens une assise à l'évangélisation: culte des morts, croyance à une vie au-delà.“ Ebd.

¹⁵⁹⁴ Vgl. z.B. *Grand voyage*, S. 166ff. Vgl. dazu auch S. 264 der vorliegenden Arbeit.

ma des *Grand voyage* ist die Beschreibung der Eingeborenenkultur (48% des Textvolumens), die bei Claude nur 19% einnimmt.¹⁵⁹⁵ Das große Interesse Sagards am Alltagsleben der Huronen ist aber auch damit zu begründen, daß eine genaue Kenntnis der Eingeborenengesellschaft für die Rekollekten sehr wichtig war, um die Indianer besser verstehen und damit auch effektiver missionieren zu können.

Im bisherigen Verlauf der Analyse hat sich gezeigt, daß Sagard in seinem Bericht mehrfach die Bekehrungsfähigkeit der Huronen hervorhebt und nicht selten darauf verweist, daß diese selbst ihre Bekehrung zum christlichen Glauben – und zwar ausdrücklich durch die *Rekollekten* – unbedingt wünschten (S. 279, S. 294). Diese Passagen dienen der Werbung für eine Wiederaufnahme der Missionstätigkeit der Glaubensbrüder Sagards in der Nouvelle France. Obwohl oder gerade weil die Bekehrungsarbeit tatsächlich nur recht schleppend voranging, wollte Sagard in seiner Position als Missionar für eine Fortsetzung derselben werben: Er stilisiert die Huronen häufig als die im Vergleich zu seinen französischen Landsleuten moralisch besseren Menschen (z.B. Kindererziehung) und traut ihnen zu, daß sie nach ihrer Bekehrung sogar bessere Christen als die europäischen Kirchenmitglieder sein könnten. Dies zeichne sich etwa darin ab, daß sie ihre Toten selbst im Zustand ihrer heidnischen Verblendung viel hingebungsvoller verehrten als dies im christlichen Frankreich der Fall sei. Sagards Zielsetzungen als Missionar führten also auch zu einer Idealisierung des Eingeborenenbildes.

3.4.5.4.2 Sagards konfessionelle Prägung

Bruder Gabriel Sagard kam als Franziskaner-Rekolekt nach Québec und verfolgte das zentrale Ziel, die Huronen zum christlichen Glauben zu bekehren. So sehr er die Indianer auch mochte und achtete, so wenig konnte er sich über weite Strecken seiner Darstellung vom geistigen Horizont seiner katholischen Konfession distanzieren. Ebenso wie Léry und Claude sah Sagard die Indianer demnach durch die „Brille“ seines Glaubens perspektivisch „gebrochen“ und beurteilte sie vor dem Hintergrund seiner unumstößlichen Überzeugung, der einzig wahren Konfession anzugehören.¹⁵⁹⁶ Das Vorhaben des Rekollekten, die Eingeborenengesellschaft – vor allem im Bereich ihrer religiösen Überzeugungen und Praktiken¹⁵⁹⁷ –

¹⁵⁹⁵ Martin Fournier kommentiert die Tatsache, daß der Missionsbericht bei Sagard eher zurückhaltend ausfällt, folgendermaßen: „On a souvent l'impression, à le lire, qu'il est plus soucieux de poser des questions, d'amasser des informations, que de proclamer haut et fort la doctrine chrétienne qu'il est pourtant venu prêcher.“ Fournier, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard“, S. 87. Ganz allgemein verweisen schon die Titel der beiden Werke (*Histoire de la mission* vs. *Grand voyage*) auf die unterschiedlichen Interessen und Zielsetzungen der beiden Autoren.

¹⁵⁹⁶ „Appartenant à une civilisation dans laquelle le christianisme et le dieu chrétien sont posés comme seuls véritables, par opposition au monde païen qu'il faut détruire, Sagard voit naturellement les phénomènes religieux amérindiens à travers le modèle chrétien.“ Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 21.

¹⁵⁹⁷ Aus dem *Grand voyage* geht hervor, daß Sagard die Eingeborenengesellschaft *nicht* in allen Bereichen ihres Lebens verändern wollte, da er zahlreiche Elemente ihres Alltagslebens (insbesondere ihre „humanité“) – wie schon gezeigt – durchaus schätzte und sogar mit einer Vorbildfunktion für seine französischen Landsleute versah. Dazu auch Warwick: „Il n'y a jamais question de réformer radica-

grundlegend zu *verändern*, war Ausdruck einer tief verwurzelten „Intoleranz“¹⁵⁹⁸ gegenüber der Fremdkultur, die durch sein christozentristisches Selbstverständnis immer wieder neu motiviert wurde. Die Huronen waren in den Augen Sagards zwar häufig moralisch gut handelnde (vgl. das Leitmotiv der indianischen „humanité“), aber dennoch unvollkommene und deshalb zu verurteilende Menschen, da sie bisher nicht nach den Regeln des christlichen Glaubens, sondern stattdessen in heidnischer Verblendung („aveuglement“) gelebt hätten. Sagards Christozentrismus und die damit verbundene Abwertung zahlreicher indigener Glaubensinhalte als Eingebungen des Teufels¹⁵⁹⁹ zieht sich durch den gesamten *Grand voyage* und führte auch dazu, daß er vielen fremdkulturellen Phänomenen nicht näher auf den Grund ging, sondern sie als „folles ceremonies“ oder „mauvaises habitudes“ abtat (vgl. S. 280). Manche religiös motivierten Zeremonien beschreibt er deshalb erst *gar nicht*.

Ils en font de tant d'autres sortes, et de si impertinents, que cela seroit ennuyeux à lire, et trop long à écrire; c'est pourquoy ie m'en deporte, et me contente de ce que i'en ay escrit, pour contenter aucunement les plus curieux des ceremonies estrangeres.¹⁶⁰⁰

Vor allem auch die rituellen Handlungen der Schamanen wurden schnell als „inventions“ oder „folles ceremonies“ abgeurteilt, ohne daß Sagard sie näher analysierte.¹⁶⁰¹ Weitere Beispiele für christozentristisch motivierte Abwertungen indigener Kulturphänomene im *Grand voyage* sind Sagards Verurteilungen von sexueller Freizügigkeit („leur dissolution“, S. 123), Polygamie (vgl. S. 172), ständigem Kriegszustand und Rachsucht der Indianer gegenüber ihren Feinden („ce mal“, S. 153) sowie Folter und Ermordung der Gefangenen („il ne se trouve rien de plus inhumain“, S. 151).

lement celle [la nature, T.H.] des Hurons, mais bien plutôt de les amener au christianisme et à la décence en acceptant comme base la vie qu'ils vivaient.“ Warwick, „Humanisme chrétien et bons sauvages“, S. 42.

¹⁵⁹⁸ aus heutiger Sicht

¹⁵⁹⁹ Gerade auf den Bereich der übersinnlichen Glaubensinhalte der Huronen kann Sagard nicht objektiv eingehen; die Überzeugung der Indianer, ein Mann sei einst in einen Felsen verwandelt worden, kommentiert er z.B. folgendermaßen: „C'est ainsi que le Diable les amuse, les maintient et conserve dans ses filets, et en des superstitions estranges [...]“ *Grand voyage*, S. 162. Dazu auch Denys Delâge: „Aussi, le code narrateur sera-t-il constamment envahi par le discours chrétien et français: le surnaturel huron deviendra forces du mal, diable, Satan [...]“ Delâge, Denys, *Le Pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Québec 1991 (Boréal compact 25), S. 60. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß Delâge in seiner kurzen Analyse der schriftlichen Quellen zur Mission der Huronen im 17. Jahrhundert nicht sauber genug zwischen dem *Grand voyage* Sagards und den *Relations* der Jesuiten unterscheidet.

¹⁶⁰⁰ *Grand voyage*, S. 102.

¹⁶⁰¹ „S'il y a quelque malade dans un village, on l'envoye aussi tost querir. Il [le Medecin, T.H.] fait des invocations à son Demon, il souffle la partie dolente, il y fait des incisions, en succe le mauvais sang, et fait tout le reste de ses inventions [Hervorhebung T.H.] [...]“ Ebd., S. 185. Allerdings war es für Sagard wohl auch schwierig, die Heilungszeremonien genau zu beobachten, duldeten die Indianer doch nur ungerne Stammesfremde als Zuschauer: „J'ay quelques-fois esté curieux d'entrer au lieu où l'on chantoit et souffloit les malades, pour en voir toutes les ceremonies; mais les Sauvages n'en estoient pas contents, et m'y souffroient avec peine, pour ce qu'ils ne veulent pas estre veus en semblables actions [...]“ Ebd., S. 192f.

Schließlich sei noch auf den interessanten Ansatz Marie-Christine Pioffets und Réal Ouellets hinzuweisen, der die besondere Sympathie Sagards für seine huronischen Gastgeber auch aus dessen besonderem Gottesverständnis ableitet, das auf Franz von Assisi und den Heiligen Augustinus zurückgeht: So sehe der Rekollekt in seinem Gott einen „père clément“, der die heidnischen „Wilden“ nicht als Feinde betrachte, sondern auch als Menschenkinder, mit denen man Geduld und Nachsicht haben, für die man vor allem aber Achtung aufbringen müsse.¹⁶⁰²

3.4.5.4.3 Eurozentrismus und Europakritik

Sagards katholische Konfession sowie die durch sie bedingte christozentristische Wahrnehmungs- und Beurteilungsperspektive sind in den größeren Hintergrund der *europäischen Herkunft* des Rekollekten einzuordnen. Dieser betrachtete das Fremde mit dem Auge des – humanistisch gebildeten – Europäers, der eine ganz spezielle Sozialisierung erfahren hatte und sich natürlich kaum von seiner eigenkulturellen Prägung distanzieren konnte.¹⁶⁰³ Sagards Beobachterperspektive war – was selbstverständlich auch für Léry, Laudonnière, Claude und Bougainville galt – demnach eurozentristisch gebrochen¹⁶⁰⁴: Dazu gehört die bereits diskutierte religiöse Bedingtheit vieler seiner Urteile über die Huronen (vgl. Kap. 3.4.5.4.1 und Kap. 3.4.5.4.2); Konsequenz dieser eurozentristischen Wahrnehmung waren insgesamt aber *alle* negativen und positiven Aussagen zur Eingeborenenkultur, welche immer auf die Sagard vertraute zeitgenössische europäische Gesellschaft, aber auch auf die Aussagen der antiken Autoren¹⁶⁰⁵ rekurrierten (vgl. dazu ausführlicher Kap. 3.4.6). Sprachlicher Ausdruck von Sagards Eurozentrismus sind natürlich auch seine ständigen Vergleiche von Eigenem und Fremdem oder auch sein Repertoire europäischer Kategorisierungen für Merkmale der Indianergesellschaft. Auffällig ist, daß der Rekollekt insgesamt viel Positives über die Huronen berichtet (vgl. S. 287f.) und sich – im Unterschied etwa zu Père Claude – in seinen Negativurteilen über fremdkulturelle Phänomene *relativ* zurückhält.¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰² Vgl. Pioffet/ Ouellet, „La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France“, S. 109f.

¹⁶⁰³ So schreibt Warwick auch über Sagard: „Mais l’observation directe comporte nécessairement les structures mentales de l’observateur [...]“ Warwick, „Humanisme chrétien et bons sauvages“, S. 25.

¹⁶⁰⁴ Anne de Vaucher bezeichnet Sagard gar als „prisonnier de ses préjugés d’européen“, was sicherlich eine zu stark pejorative Wertung ist. Vaucher, „Civilisation et langue de l’autre“, S. 241.

¹⁶⁰⁵ Die bei Sagard so zahlreichen Rückgriffe auf die Antike (vgl. Kap. 3.4.5.3.2) sollten helfen, verschiedene Elemente der Fremdkultur besser vergleichen und einordnen zu können. Dabei entspricht der *Savage* oftmals dem antiken Vorbild. Warwick bemerkt dazu, daß der amerikanische „Wilde“ dadurch der zivilisierten westlichen Welt angenähert werde und eine tendenziell positive Charakterisierung erfahre, daß der indigenen Lebenswelt damit gleichzeitig aber ein wenig adäquates Systematisierungsschema oktroyiert werde. Vgl. Warwick, Jack, „L’antiquité dans le cadre référentiel du ‚sauvage‘; 1615-1645“, in: Thérien, Gilles (Hrsg.), *Les figures de l’Indien*, Université du Québec, Montréal 1988 (Les cahiers du département d’études littéraires 9), S. 107-118, dort S. 117. Dazu auch Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 24f.: „Sagard voit encore les Hurons à travers le filtre de sa lecture des auteurs classiques. Les vertus des ‚sauvages‘ suscitent fréquemment des rapprochements admiratifs avec celles des païens de l’Antiquité gréco-romaine.“

¹⁶⁰⁶ Dazu auch Trudel: „Attentif aux choses et sympathique aux hommes, c’est par accident que Sagard prend le ton du censeur; moins souvent qu’on l’attendrait de la part d’un religieux, il

Sagard besaß weiterhin Züge eines Europa- bzw. Frankreichkritikers, da er die Huronen in vielen Lebensbereichen positiv beurteilt und nicht selten als Vorbilder für seine Landsleute, die französischen Christen, stilisiert (vgl. Kap. 3.4.5.2.6). Das Lob des „Wilden“ wird hier zum Mittel der Kritik am Europäer. Hier geht er weiter als Pater Claude, aber nicht so weit wie Jean de Léry. Jack Warwick entwickelt außerdem die These, daß Sagard Kritik am System des französischen Absolutismus übe, da er die bei den Indianern üblichen demokratieähnlichen Beratungs- und Entscheidungsprozesse bewundere; der „Wilde“ werde so zu einem politischen Instrument funktionalisiert.¹⁶⁰⁷

3.4.5.4.4 Sagards Engagement für die Missionsarbeit seines Ordens

En publiant *Le Grand Voyage du Pays des Hurons* en 1632, sur l'ordre de son supérieur, le frère Gabriel Sagard obéit à un projet de propagande et de revendication qui opposera récollets et jésuites pendant quarante ans dans la politique d'évangélisation et d'expansion territoriale en Nouvelle-France.¹⁶⁰⁸

Sagards wichtigstes Motiv für die schriftliche Fixierung seines *Grand voyage* war, eine Rückkehr der Rekollekten nach Québec zu erwirken. Zu diesem Zweck mußte er die zentralen Verdienste seiner Glaubensbrüder um die Mission unter den Huronen besonders hervorheben. Diesem Wunsch Sagards nach einer Fortsetzung der Missionierungsarbeit seines Ordens in Kanada sollte zunächst durch den wiederholten Verweis auf die Bekehrungsfähigkeit und Bekehrungswilligkeit der Huronen (vgl. Kap. 3.4.5.4.1) Gewicht verliehen werden. Sagard berichtet außerdem, daß die Indianer sogar selbst ihr Verlangen verbalisiert hätten, zum christlichen Glauben bekehrt zu werden. In ihrer berühmten Abschiedsrede für Sagard, deren Authentizität allerdings nicht hundertprozentig nachgewiesen werden kann, forderten die Eingeborenen, daß der *Rekollekt* bzw. seine *Glaubensbrüder* diese Missionierung durchführen sollten (vgl. S. 294). Dadurch, daß Sagard die Indianer in seinem *Grand voyage* als grundsätzlich bekehrungswillig und als insbesondere den Rekollekten sehr zugetan charakterisiert, wirbt er für eine Rückkehr seines Ordens nach Kanada.

condamne au nom de la morale européenne tel ou tel comportement. [...] Que Sagard exprime son scandale devant certains faits de la civilisation huronne ou qu'il estime ridicules certains rites, ces réactions sont naturelles de la part d'un homme du dix-septième siècle: la société devant laquelle il se trouve n'a rien de commun avec la sienne; il juge avec ses critères. [...] Au reste, ces réactions sont rares chez Sagard: sa narration est d'ordinaire dépouillée de l'enveloppe moralisatrice; il est beaucoup plus préoccupé de décrire que de juger.“ Trudel, „Introduction“, S. XXIf.

¹⁶⁰⁷ Vgl. Warwick, „Humanisme chrétien et bons sauvages“, S. 42f.

¹⁶⁰⁸ Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 59.

3.4.6 Sagards *Grand voyage*: Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?

3.4.6.1 Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse

Ebenso wie in den Analysen zu Jean de Léry, René de Laudonnière und Pater Claude d'Abbeville sollen auf der Grundlage der vorangegangenen Kapitel nun die Wahrnehmungserlebnisse Gabriel Sagards charakterisiert werden. Es ist vor allem zu untersuchen, wie sich die Bedingungen, denen Sagards Wahrnehmung des Fremden unterlag, auf sein Verständnis der Strukturmerkmale huronischer Kultur auswirkten, ob und inwieweit diese Bedingungen eine adäquate Wahrnehmung einheimischer Denk- und Verhaltensstrukturen erlaubten oder ob sie die ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse des Rekollekten eher trübten.

3.4.6.1.1 Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

Gabriel Sagard erwarb zunächst die wichtigste Voraussetzung für eine angemessene Wahrnehmung der Fremdkultur: Er pflegte über einen längeren Zeitraum sehr engen Kontakt zu den huronischen Stammesangehörigen. Der Rekollekt verbrachte insgesamt zirka zehn Monate (August 1623 bis Mai 1624) bei den Huronen und hatte somit ausreichend Gelegenheit, einen intensiven Einblick in das Alltagsleben der Indianer zu erhalten. Sagard und seine beiden Ordensbrüder, Pater Viel und Pater Joseph le Caron, lebten im Dorf Caragouha zwar räumlich getrennt von den Eingeborenen in einer kleinen Hütte¹⁶⁰⁹, statteten ihren Schutzbefohlenen aber zahlreiche Besuche ab und wurden von den Huronen wiederum täglich besucht, wodurch sie einen kontinuierlichen Einblick in deren Lebenswelt erhielten (vgl. S. 257): „Pendant le iour nous estions continuellement visitez d'un bon nombre de Sauvages, et à divers intentions [...]“¹⁶¹⁰ Bereits kurz nach seiner Ankunft im Dorf Ossossané am Huronensee war Sagard herzlich in der Familie eines befreundeten Indianers aufgenommen worden¹⁶¹¹, so daß er unmittelbar am Leben der Huronen teilnehmen und so deren Sitten studieren konnte. Darüber hinaus besuchte er zu jenem Zeitpunkt regelmäßig weitere Stammesmitglieder: „Je sortois aussi fort souvent par le Bourg, et les visitois en leurs Cabanes et mesnages, ce qu'ils trouvoient tres-bon [...]“¹⁶¹² Diese Besuche sollten einerseits natürlich der Bekehrung der Huronen dienen, waren aber auch durch ein großes, *ursprüngliches* Interesse Sagards an der Eingeborenenkultur motiviert. Er schätzte den direkten, engen Kontakt zu den Huronen und zog daraus persönliches Vergnügen.¹⁶¹³

¹⁶⁰⁹ Vgl. *Grand voyage*, S. 65.

¹⁶¹⁰ Ebd., S. 72.

¹⁶¹¹ Vgl. ebd., S. 57.

¹⁶¹² Ebd., S. 61.

¹⁶¹³ „[...] l'apport le plus précieux du témoignage de Sagard, une donnée aussi rare qu'essentielle, est l'intérêt qu'il manifeste pour la Huronie, le plaisir évident qu'il a à vivre parmi les Sauvages.“ Fournier, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard“, S. 101. Der folgenden Aussage, die Sven Kuttner im Rahmen

Aus Sagards Berichterstattung geht hervor, daß er weitere Eigenschaften besaß, die ihm ein tieferes Verständnis der Fremdkultur erlaubten.

Dazu gehört insbesondere seine Fähigkeit, intensive Beobachtungen anzustellen und das in der fremden Welt Erlebte ausführlich zu beschreiben. Sagards exakte Beobachtungsgabe, die sich im gesamten Text niederschlägt, wurde bereits in Kapitel 3.4.4.2 zum Stil des *Grand voyage* mit Beispielen belegt (S. 262f.). Es ist hier lediglich zu ergänzen, daß der Rekollekt sich 1623 und 1624 scheinbar bewußt die Zeit dafür nahm, das Land am Huronensee und dessen Bewohner genau zu studieren. In seinem Bericht zählt er nicht einfach nur auf, was er an Neuem, Außergewöhnlichem gesehen oder entdeckt hat, sondern es geht aus dem Text hervor, daß er sich im Rahmen seiner Möglichkeiten vielmehr bemühte, das Andere im Kern zu verstehen. Dies traf zwar nicht auf alle Elemente huronischen Alltagslebens zu, rechtfertigt aber dennoch die folgende Aussage Réal Ouellets:

[...] Sagard s'arrête, observe longuement, cherche moins à découvrir qu'à connaître. Plutôt que panoramique, le regard se pose, myope, sur le détail, prend plaisir à décrire le chatoiement des couleurs de la dorade, évalue la qualité nutritive et gustative du bleuets [sic!] ou de la baie d'amélanancier.¹⁶¹⁴

Grundlage für Sagards genaue Beobachtungen war sein Wissensdurst, seine Neugier auf das Fremde. Diese Neugier kann in ihrer Intensität allerdings nicht mit der „passion de connaître“ eines Jean de Léry verglichen werden, der sich gleich zu Beginn seiner *Histoire d'un voyage* als „curieux de voir ce monde nouveau“ (vgl. S. 122) charakterisiert. Sagard dagegen verneint sogar, daß er auf seiner Reise von dem Wunsch nach einer Akkumulation von Wissen getrieben gewesen sei: „Pour moy, qui ne fus iamais d'une si enragée envie d'apprendre en voyageant [...]“¹⁶¹⁵. Dennoch thematisiert er regelmäßig eben diesen Wissensdurst und den diesem entspringenden Beobachtungsdrang, der ganz auf das fremde Land am Huronensee fixiert war. So schildert er zum Beispiel eine Szene, in der er – ähnlich wie einst Léry – von Neugier getrieben durch die Spalte einer Hütte schaute, um der Ursache für ein großes Geschrei unter den Eingeborenen auf den Grund zu gehen: „Une iournée [...] nous nous arrestames quelque temps en un village d'Algooumequins, et y entendant un grand bruit, ie fus curieux de regarder par la fente d'une

einer Veranstaltungsankündigung für ein Seminar in Neuerer Geschichte („Ein Kleriker und seine Wilden. Gabriel Sagard bei den Huronen 1623/24“; Wintersemester 1997/98) an der Universität Mannheim getroffen hat, ist deshalb nicht uneingeschränkt zuzustimmen: „Den Winter 1623/24 verbrachte der Franziskaner-Rekollekt Gabriel Sagard bei den Huronen in Nordostamerika. Der Aufenthalt unter den Ureinwohnern wurde für den französischen Minderbruder zu einem *traumatischen Höllentrip* [Hervorhebung T.H.]: Der an ein zölibatäres Dasein gewöhnte Geistliche mußte sich in einer Umgebung zurechtfinden, die keine Intimsphäre kannte. Er sah sich mit einer ihm völlig fremden Kultur konfrontiert, deren Stolz nur noch ihre Grausamkeit gegenüber Feinden zu übertreffen schien.“ <http://www.phil.uni-mannheim.de/geschichte/neuzeit/veranstaltung/...> (10.04.2004)

¹⁶¹⁴ Ouellet, Réal, „Héroïsation du protagoniste et orientation descriptive dans le ‚Grand Voyage au pays des Hurons‘“, in: *Papers on French Seventeenth Century Literature*, Supplément Biblio 17: *Voyages: récits et imaginaire*, 1984, S. 219-239, dort S. 221.

¹⁶¹⁵ *Grand voyage*, S. 3.

Cabane, pour sçavoir que c'estoit [Hervorhebung T.H.] [...].¹⁶¹⁶ Bei anderer Gelegenheit fragte er einen befreundeten Huronen, was es mit dem Gejammer einer alten Indianerin auf sich habe: „P'interrogeay mon Sauvage pour en sçavoir le suiect [...].“¹⁶¹⁷ Auch die Zeremonien, welche die Huronen anlässlich des Fischfangs durchführten, wollte Sagard unbedingt kennenlernen: „Desireux de voir les ceremonies et façons ridicules qu'ils observent à la pesche du grand poisson [...].“¹⁶¹⁸ Weiterhin schreibt der Rekollekt davon, daß er zuweilen gerne die Behandlung der Kranken näher beobachtet hätte: „P'ay quelques-fois esté curieux d'entrer au lieu où l'on chantoit et souffloit les malades, pour en voir toutes les ceremonies [...].“¹⁶¹⁹ Auch seine Beobachtungen der Flora und Fauna wurden von Interesse und Neugier geleitet: So schreibt Sagard über einen für seinen Geschmack sehr auffälligen Fisch, der sich durch einen sehr langen Schnabel auszeichnete: „[...] d'abord ne voyant que ce long bec qui passoit au travers une fente de la Cabane en dehors, ie croyois que ce fust de quelque oyseau rare, ce qui me donna la curiosité de le voir de plus pres [...].“¹⁶²⁰ Sagards Neugier war immer wieder „Motor“ für sein Bemühen um möglichst exakte Beobachtungen, um tiefere Erkenntnis und genauere Nachforschungen, die den Grund des Erlebten erhellen sollten. Damit galt sie als wichtige Voraussetzung für eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Phänomene. Rein *quantitativ* spiegeln sich Neugier und quasi ethnographisches Interesse Sagards an der Eingeborenengesellschaft in dem hohen Textanteil wider, den er seiner Beschreibung der Huronen widmete: Diese macht mit 48% fast die Hälfte des Textvolumens aus; der missionarische Diskurs tritt dagegen nur sehr vereinzelt auf. Im Unterschied dazu stellt dieser missionarische Diskurs etwa bei Pater Claude einen kompletten Themenblock dar, der fast gleichberechtigt mit 34% neben der Landeskunde Brasiliens und der Ethnographie seiner Bewohner steht, welche insgesamt 41% des Textes umfassen. Von diesen 41% sind nur 19% der Beschreibung der Eingeborenen gewidmet, was darauf schließen läßt, daß Claude weniger Interesse an einer Darstellung der Indianergesellschaft gehabt haben muß als Sagard.

Aus der Berichterstattung des Rekollekten geht weiterhin hervor, daß er den Huronen große Sympathie entgegenbrachte, ihnen affektiv und emotional tief verbunden war. Wie wir bereits gezeigt haben (vgl. Kap. 3.4.5.1), spiegelt sich diese Gefühlslage des Ordensbruders vor allem in seinen zur Bezeichnung der Indianer gewählten Termini wider, spricht er doch häufig von *mes Sauvages*. Diese bemerkenswerte, in den anderen Primärtexten (abgesehen von Lély's *Histoire d'un voyage*) nicht signifikante Verwendung des Possessivpronomens läßt auf eben jene persönliche Verbundenheit des Rekollekten mit den Huronen schließen. Auch

¹⁶¹⁶ *Grand voyage*, S. 52.

¹⁶¹⁷ Ebd., S. 62.

¹⁶¹⁸ Ebd., S. 176.

¹⁶¹⁹ Ebd., S. 192.

¹⁶²⁰ Ebd., S. 225.

seine vielen positiven Urteile über die Eingeborenen-gesellschaft sowie insbesondere das Leitmotiv der huronischen „humanité“ und „bonté“ („ie les appelle bons, pour ce qu'en effect ie les trouvoy tels, et d'une humeur tellement accommodante, douce et pleine d'honesteté, que ie m'en trouvoy fort edifié et satisfait“¹⁶²¹) bezeugen Sagards Sympathie¹⁶²² für die Indianer. Im Unterschied zu Léry mündete sein emotionales Berührtsein angesichts der Huronenkultur jedoch nur recht selten in wirkliche Begeisterungsbekundungen; Sagard zeigte sich nicht eigentlich fasziniert von der Fremdkultur. Dennoch gibt es zumindest *ein* wichtiges Beispiel für Sagards Begeisterungsfähigkeit: Auf seinem beschwerlichen Weg von Montréal zu den Huronen wurde er Zeuge eines großen Festes mehrerer *Sauvages* und war tief berührt von deren Gesang (vgl. auch Léry):

Ces Sauvages en leur festin, et caressans la chaudiere, chantoient tous ensemblement, puis alternativement d'un chant si doux et agreable, *que i'en demeuray tout estonné, et ravy d'admiration* [Hervorhebung T.H.]: de sorte que depuis ie n'ay rien ouy de plus admirable entr'eux [...].¹⁶²³

Auch in einer anderen Situation, noch bevor er 1623 Québec erreichte, hatte sich Sagard nahezu verzückt¹⁶²⁴ angesichts der Indianer gezeigt:

[...] et [ie] entray dans les cabannes des Sauvages, lesquels ie trouvoy assez courtois, m'asseyant par-fois auprès d'eux, ie prenois plaisir à leurs petites façons de faire, et à voir travailler les femmes, les unes à matachier et peindre leurs robes, et les autres à coudre leurs escuelles d'escorces, et faire plusieurs autres petites iolivetez avec des pointes de porc-espics, teintes en rouge cramoisi.¹⁶²⁵

Sagards große Sympathie und in Ansätzen sogar Begeisterung für die Huronen war Grundlage für eine bemerkenswert tolerante Einstellung des Rekollekten gegenüber den Eingeborenen, denen er grundsätzlich mit Achtung begegnete. Die emotionalen Bindungen an die Fremdkultur förderten demnach – ähnlich wie bei Jean de Léry – eine tiefere Erkenntnis indigener kultureller Phänomene, da sie Sagard in vielen Fällen erlaubten, von vorschnellen Negativurteilen Abstand zu nehmen und die Dinge objektiver zu betrachten, kurz: die eurozentristische Perspektive zu durchbrechen. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang sicher-

¹⁶²¹ *Grand voyage*, S. 258.

¹⁶²² Auch in der Sekundärliteratur ist man sich weitgehend einig über die emotionale Verbundenheit Sagards mit den Huronen. So schreibt Cayer: „[...] on sent qu'il aime ses Sauvages jusqu'à la tendresse.“ Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 180. Pioffet und Ouellet verweisen auf die „liens affectifs que le voyageur entretient avec la terre canadienne“. Pioffet/ Ouellet, „La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France“, S. 105.

¹⁶²³ *Grand voyage*, S. 42f.

¹⁶²⁴ Zu dieser Fähigkeit Sagards, sich verzücken zu lassen, schreibt Trudel: „Il décrit avec un enthousiasme qui est le fait de l'émerveillement de l'Européen devant les surprises d'une terre nouvelle.“ Trudel, „Introduction“, S. XXII. Auch Fournier bemerkt Sagards „capacité naturelle à s'émerveiller“. Fournier, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard“, S. 86.

¹⁶²⁵ *Grand voyage*, S. 32f.

lich, daß der Rekollekt – im Gegensatz zu Pater Claude (vgl. S. 204) – die Huronen an keiner Stelle seines *Grand voyage* direkt mit wilden Tieren („bestes brutes“) bzw. Unmenschen gleichsetzt (vgl. S. 267), sondern vielmehr zu der Feststellung gelangt: „[...] ils sont de mesme nature que nous [...]“.¹⁶²⁶ Auch wenn er diese Aussage im Kontext der körperlichen Erscheinung der *Sauvages* trifft¹⁶²⁷, so ist sie dennoch Beweis seiner außergewöhnlichen Toleranz gegenüber der Fremdkultur: Sagard war dazu in der Lage, die Indianer nicht als minderwertige, triebgesteuerte Bestien zu verurteilen, sondern vielmehr als *Mitmenschen* anzusehen. Auch Vaucher Gravili bezeichnet diese Worte des Rekollekten als „phrase d’une tolérance exceptionnelle pour l’époque“¹⁶²⁸ und sieht in Sagard deshalb sogar einen Schüler Jean de Lérys: „Mais l’esprit qui l’anime fait de Frère Gabriel un disciple de Jean de Léry [...]“.¹⁶²⁹ Der Rekollekt war ähnlich wie Léry dazu in der Lage, während seines persönlichen Erkenntnisprozesses sowie an verschiedenen Stellen seiner Darstellung eigenkulturell bedingte Wertvorstellungen und Vorurteile auszublenden bzw. zu revidieren, zumindest aber zu dämpfen, obwohl man doch – vor dem Hintergrund seiner geistigen Prägung (Eurozentrismus, Konfession) – eher noch mehr Negativurteile von ihm erwartet hätte. Diese Feststellung der besonderen Toleranz und des Respekts, welche Sagard den Indianern entgegenbrachte, soll im folgenden noch durch einige Beispiele untermauert werden: So läßt der Ordensbruder etwa die Nacktheit der Huronen unkommentiert (vgl. S. 268), enthält sich hier einer durchaus zu erwartenden kritischen Bemerkung. Darüber hinaus gelang es ihm, den Verzehr der Kriegsgefangenen bei den Huronen als Akt der rituellen Anthropophagie zu erkennen und damit als *Kulturmerkmal* einzuordnen (vgl. S. 274). Auch Pater Claude hatte den Verzehr von Menschenfleisch bei den Tupinamba als kulturstiftendes *Ritual* erkannt, fällte in diesem Zusammenhang allerdings einige unangemessene Werturteile über die Indianer, die Sagard aufgrund seiner größeren Toleranzfähigkeit zu unterdrücken vermochte: Zum einen bezeichnete Claude die Menschenfleisch verzehrenden Indianer als Bestien, die sich noch grausamer als wilde Tiere gebärdeten (vgl. S. 211). Zum anderen interpretierte er die Anthropophagie der Tupinamba als *Teufelswerk* (vgl. S. 212). Sagard beklagte zwar auch die unmenschlichen Grausamkeiten der Huronen gegenüber ihren Gefangenen, setzte sie aber nicht auf die Stufe von Tieren herab (vgl. S. 274f.). Die *Taten* der Huronen mochten unmenschlich sein, nicht aber die Huronen selbst als Personen. Der Rekollekt blieb in seinen Urteilen also objektiver als Pater Claude, was dazu führte, daß er die rituelle Anthropophagie auch nicht als Werk des Teufels interpretierte (vgl. S. 274f.). Weiterhin bietet Sagard ausführliche Schilderungen der bei den Huronen üblichen Zeremonien und Feste (vgl. S. 281f.), obwohl er diese oft als Werke der Schamanen verurteilt. Im Unterschied zu

¹⁶²⁶ *Grand voyage*, S. 125.

¹⁶²⁷ Vgl. dazu ausführlicher Warwick, „Humanisme chrétien et bons sauvages“, S. 35.

¹⁶²⁸ Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 66.

¹⁶²⁹ Ebd.

Claude aber, der die religiösen Feste der Tupinamba nicht für erwähnenswert hielt (vgl. S. 218), beschreibt er sie immerhin und gesteht ihnen damit doch eine gewisse Existenzberechtigung zu. Auch hier dachte der Rekollekt vergleichsweise fortschrittlich. Ganz anders als Claude (vgl. S. 223) gelang es ihm außerdem, Vorurteile gegenüber der Fremdkultur ansatzweise auszublenden oder gar zu revidieren (s.o.). So kam er zu der Feststellung, daß die Huronen weitaus bessere Menschen seien, als er zunächst erwartet hatte: „[...] et peut dire avec verité, que i'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé [...].“¹⁶³⁰ Sagard war weiterhin dazu in der Lage, seine Werturteile über die Eingeborenengesellschaft zu differenzieren. Er wertet in seinem *Grand voyage* zum Beispiel die bei den Huronen üblichen Tätowierungen nicht pauschal ab, sondern argumentiert, daß sie lediglich auf diejenigen Beobachter, welche nicht an derartigen Körperschmuck gewöhnt seien, abstoßend wirken könnten: „[...] ce qui les rend effroyables et hydeux à ceux qui n'y sont pas accoustuméz [Hervorhebung T.H.] [...].“¹⁶³¹ Er qualifiziert die Tätowierungen der Indianer also nicht von vornherein als häßlich ab, sondern betont, daß dies vom Blickwinkel des jeweiligen Betrachters abhängt (vgl. dazu auch Kap. 3.4.6.2.1). Diese tolerante Einstellung ermöglichte es dem Rekollekten, die huronische Tätowierungspraxis objektiv zu beschreiben. Schließlich bezeugte Sagard den Huronen dadurch großen Respekt, daß er ihnen bzw. ihrer Stimme regelmäßige Gehör verschafft: So gibt er an verschiedenen Stellen seiner Berichterstattung die Meinung der Eingeborenen über Verhaltensweisen der Franzosen wieder und liefert damit den Beweis für seine Überzeugung, daß jede Wahrnehmung im Prinzip *relativ* sei (zum Thema „Reziprozität der Wahrnehmung“ vgl. ausführlicher Kap. 3.4.6.2.1). Im Unterschied zu Sagard fehlte Pater Claude eben jene erkenntnisfördernde emotionale Verbundenheit mit den Eingeborenen, was viel öfter als beim Rekollekten zu einer Verengung seines Blickwinkels führte (vgl. S. 244f.)

Schließlich soll noch auf die Überlegung Fourniers hingewiesen werden, der einen Grund für die besondere Toleranz Sagards gegenüber den Eingeborenen auch in dessen Ordenszugehörigkeit sieht, propagierten die Bettelorden doch das Prinzip christlicher Nächstenliebe: „La tolérance qu'il manifeste à l'égard des Amérindiens semble enracinée dans un vieux fonds de charité chrétienne assez typique des ordres mendiants.“¹⁶³²

3.4.6.1.2 Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

Gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden bei Sagard spricht vor allem die eurozentristische, insbesondere christozentristische Beeinflussung seines Bewußtseins. Obwohl er in ähnlichem Maße wie Léry dazu in der Lage war, sich relativ objektiv und aufgeschlossen mit der Indianergesellschaft auseinanderzusetzen,

¹⁶³⁰ *Grand voyage*, S. 45.

¹⁶³¹ Ebd., S. 134.

¹⁶³² Fournier, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard“, S. 86. Vgl. dazu auch den auf S. 299 der vorliegenden Arbeit bereits vorgestellten Ansatz Pioffets und Ouellets.

und obwohl seine Neugier auf das Fremde ihn immer wieder dazu motivierte, den Phänomenen der Huronenkultur genau auf den Grund zu gehen, blieben Wahrnehmung und Werturteile des Rekollekten selbstverständlich eigenkulturell geprägt.

In den Kapiteln 3.4.5.4.1 und 3.4.5.4.2 der vorliegenden Arbeit wurde bereits erwähnt, daß insbesondere Sagards Urteile über alle Elemente indigener Religion von seinem missionarischen Sendungsbewußtsein, ja insgesamt von seiner katholischen Konfessionszugehörigkeit, bestimmt waren. So wollte er von vornherein einen grundlegenden Wandel der Indianergesellschaft herbeiführen, indem er deren Bekehrung zum christlichen Glauben anstrebte. Die Huronen-Gesellschaft war in seinen Augen demnach unvollkommen, quasi eine „Mangelkultur“. Viele der durchaus vorhandenen religiösen Riten und Praktiken der Indianer konnte Sagard von vornherein nicht akzeptieren, da sie eben nicht dem christlichen Glauben entsprangen und deshalb zu eliminieren oder zumindest zu modifizieren waren. Der Rekollekt war felsenfest davon überzeugt, der einzig existenzberechtigten Religion anzugehören und beurteilte die Huronen vor dem Hintergrund seiner konfessionellen Fixierung. Sagards Wahrnehmung war demnach *christozentristisch determiniert* und hatte vor allem zahlreiche Negativurteile über indigene Glaubensinhalte zur Folge. Diese christozentristische Determiniertheit war jedoch weniger stark ausgeprägt als die Pater Claudes, zog zumindest eine schwächere Trübung des Bewußtseins nach sich: Im Unterschied zum Kapuziner, der über viele religiöse Phänomene bei den Tupinamba (v.a. Zeremonien und Feste) kein Wort verlor, sie also vollständig zu ignorieren schien, berichtet Sagard ausführlich über viele Elemente indigenen religiösen Lebens (auch wenn er selbst so manche religiöse Zeremonie für nicht beschreibungswürdig hielt, vgl. S. 296). Charakteristisch für Sagards christozentristische Prägung des Bewußtseins war also, daß er viele religiöse und auch andere kulturspezifische Elemente der Eingeborenengesellschaft zwar ausführlich beschreibt, sie aber immer von seinem christlichen Standpunkt aus bewertet. Ähnlich wie bei Jean de Léry (vgl. S. 125f.) führte dies auch bei Sagard dazu, daß er in seinem *Grand voyage* diejenigen indianischen Vorstellungsinhalte und Praktiken, die keine Entsprechung in den christlichen Glaubensgrundsätzen hatten – man denke zum Beispiel an die Verehrung der „esprits“ – als Aberglaube („superstitutions“) und Beweis für Gottesferne und Blindheit („aveuglement“) der Huronen abwertet. Andere religiöse Phänomene dagegen, welche christlichen Glaubensinhalten nahe kamen, werden von Sagard keiner negativen Bewertung unterzogen, da sie nützliche Ansatzpunkte für eine Bekehrung der Huronen zum christlichen Glauben boten und auch in Zukunft bieten könnten. Dazu gehört etwa die Überzeugung der Indianer, daß die Seele unsterblich sei (vgl. S. 278). Insgesamt gilt für Sagards Wahrnehmungserlebnisse ebenso wie für diejenigen Lérys, daß die Grenzen seiner Wahrnehmung bzw. Erkenntnis bezüglich indigener Glaubensinhalte in den *im Text zu findenden* (meistens negativen), aus seiner christlich-katholischen Prägung resultierenden Werturteilen über die Huronen deutlich werden. Sagards christozentristische Determiniertheit und sein missi-

onarisches Sendungsbewußtsein verwehrten ihm insgesamt eine angemessene Wahrnehmung indigener Religiosität. Demnach läßt sich Sven Kuttners Feststellung einer „eingeschränkte[n] Reichweite der weitgehend klerikalen Primärerfahrung“¹⁶³³ im Falle der in Québec tätigen Jesuitenmissionare mit einigem Recht auch auf Gabriel Sagard übertragen.

Sagards Wahrnehmungsweise war insgesamt eurozentristisch bedingt (vgl. dazu auch Kap. 3.4.5.4.3). Dies offenbart sich nicht nur in der grundsätzlichen Abwertung der Huronen, da diese nicht der christlichen Religion angehörten, sondern manifestiert sich in allen Werturteilen des Rekollekten über die Fremdkultur. So dokumentiert Sagard in seinem *Grand voyage* zahlreiche negative Reaktionen angesichts huronischer Denk- und Verhaltensweisen, die den vertrauten europäischen Idealvorstellungen widersprachen. Dazu gehören zum Beispiel Polygamie, kriegerisches Verhalten und die rituelle Anthropophagie. Dies alles waren Handlungsweisen, die Sagard ausmerzen wollte. Der eurozentristische Charakter seiner Wahrnehmungserlebnisse manifestiert sich aber auch in den positiven Reaktionen und Werturteilen des Rekollekten angesichts verschiedener fremdkultureller Phänomene. Beispiele hierfür sind die „humanité“ der Huronen sowie deren große Sorge um das Seelenheil ihrer Verstorbenen.

3.4.6.1.3 Resümee

Die Untersuchung hat gezeigt, daß Sagards Wahrnehmungserlebnisse eurozentristisch, insbesondere christozentristisch geprägt waren. Dies hinderte ihn oft daran, die tatsächliche Beschaffenheit fremdkultureller Realität zu erforschen und zu erkennen. Nochmals einige Beispiele: Es gelang Sagard nicht, die Handlungen, welche die jungen Mütter an ihren Neugeborenen vollzogen, angemessen zu analysieren. Da er die Tatsache, daß sie den Babies Öl verabreichten, in ihrer fremdkulturellen Logik nicht verstand, folgert er in seinem Text ganz einfach, daß der Teufel ihnen dies eingeflüstert hätte, um sich über die Taufe oder andere Sakramente der katholischen Kirche lustig zu machen:

Il y en a aussi qui leur font encore avaller de la graisse ou de l'huile, si tost qu'ils sont sortis du ventre de leur mère; ie ne sçay à quel dessein ny pourquoy, sinon que le Diable (singe des œuvres de Dieu) leur ait voulu donner cette invention, pour contre-faire en quelque chose le saint Baptisme, ou quelqu'autre Sacrement de l'Eglise.¹⁶³⁴

Darüber hinaus verurteilt der Rekollekt den Stamm der „Canadiens“ vorschnell als faul („ils sont trop faineants et paresseux: car ils ne font rien du tout, que par la force de la nécessité, et [...] aiment mieux se laisser mourir de faim, que de se don-

¹⁶³³ Kuttner, Sven, „Die ‚Söhne Kains‘: Französische Wahrnehmungsfelder indianischer Kultur in Neufrankreich im 17. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Kanada-Studien* 28 (2), S. 141-151.

¹⁶³⁴ *Grand voyage*, S. 117.

ner la peine de cultiver la terre, pour avoir du pain au temps de la nécessité¹⁶³⁵), weil er als Europäer dessen nomadische Lebensweise nicht verstehen konnte.¹⁶³⁶ Weiterhin spricht Sagard in seinem *Grand voyage* den Huronen den Glauben an ein höheres Wesen ab, bloß weil die Stammesangehörigen alle sehr unterschiedliche Vorstellungen von diesem „Schöpfergott“ *Yoscaba* haben.¹⁶³⁷ Auch dem Glauben der Huronen an die „esprits“ ging Sagard nicht näher auf den Grund, sondern bezeichnet diese Vorstellungen der Indianer schlicht als „superstitions estranges“¹⁶³⁸. Ebenso wertet er den Glauben der Huronen daran, daß auch die Fische eine Seele hätten, als „superstition“ ab, ohne sich mit dem Zustandekommen dieser indigenen Auffassung näher beschäftigt zu haben.¹⁶³⁹ Eine verzerrte Wahrnehmung Sagards ergab sich auch daraus, daß er das in der Fremde Gesehene und Erlebte immer mit seinem europäischen Referenzsystem verglich:

En règle générale, l'œil européen confronte tout ce qu'il voit par rapport à son système de référence (*comme en deçà, comme par-deçà*, à savoir la France), ce qui l'empêche souvent de percevoir objectivement l'*autre* paysage, l'*autre* réalité humaine: Sagard n'échappe pas à la règle.¹⁶⁴⁰

Hierher gehören auch seine regelmäßigen europäischen Kategorisierungen, im Rahmen derer er insbesondere religiöse Elemente der Huronenkultur, welche – zumindest auf den ersten Blick – Parallelen zum Katholizismus aufzuweisen schienen, einfach als Analogie zu den ihn prägenden christlichen Glaubensgrundsätzen wahrnahm und später auch beschreibt: „[...] Sagard voit naturellement les phénomènes religieux amérindiens à travers le modèle chrétien. Tout ce qui peut créer analogie ou contrepoint avec un aspect du christianisme est nommé et décrit d'après le vocabulaire du modèle: âme, diable, esprit...“¹⁶⁴¹ Eine verzerrte Wahrnehmung kam bei Sagard schließlich auch dadurch zustande, daß er die Welt „seiner“ Huronen vor dem Hintergrund seiner Kenntnisse von Helden und Begebenheiten der Antike betrachtete, wodurch die Eingeborenen idealisiert wurden.¹⁶⁴²

Obwohl Sagards euro- bzw. christozentristische Sichtweise Maßstab zahlreicher Beobachtungen, Erkenntnisse und Werturteile des Rekollekten war, seine

¹⁶³⁵ *Grand voyage*, S. 136.

¹⁶³⁶ Dazu auch Côté: „Il [Sagard, T.H.] manifesta une attitude ethnocentrique [...] en ce qui concerne le mode de vie des peuples nomades [...]. Vu d'une perspective européenne, leur comportement n'a en effet pas de sens. Alors Sagard, sans chercher plus loin, émet l'explication la plus facile: c'est parce qu'ils sont paresseux que les nomades ne cultivent pas la terre.“ Côté, „Alimentation et altérité“, S. 73.

¹⁶³⁷ Vgl. *Grand voyage*, S. 160.

¹⁶³⁸ Ebd., S. 162.

¹⁶³⁹ Vgl. ebd., S. 178.

¹⁶⁴⁰ Vaucher, „Civilisation et langue de l'autre“, S. 242.

¹⁶⁴¹ Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 20. Vgl. dazu auch Thérien, „Les rites funéraires chez les Hurons“, S. 140.

¹⁶⁴² „Sagard voit encore les Hurons à travers le filtre de sa lecture des auteurs classiques.“ Ouellet/ Warwick, „Introduction“, S. 24. Vgl. dazu auch Warwick, „L'antiquité dans le cadre référentiel du ‚sauvage‘“, S. 117 bzw. S. 299 der vorliegenden Arbeit, Anmerkung 1605.

Wahrnehmungserlebnisse trübte und ihm oft den Blick auf die innere Logik fremdkultureller Phänomene verstellte, ging er in seiner Intoleranz jedoch nicht so weit wie Claude d'Abbeville. Gelangte dieser zu einer grundlegenden Verurteilung der Tupinamba im Rahmen eines negativen Eingeborenenbildes („toutefois il ne se trouve pas que iamais il y ait eu nation plus barbare, plus cruelle & plus aliénée de toute humanité que celle là“¹⁶⁴³), so schuf Sagard ein „Wilden“-Bild, das deutlich mehr positive Züge aufweist: Claude gelang es eben nicht, sich von seinen eigenkulturell bedingten Vorurteilen gegenüber der Fremdkultur zu distanzieren (vgl. S. 223) und sich den Tupinamba auch emotional zu nähern. Der Rekollekt dagegen war dazu in der Lage, gerade den Einfluß seiner christlichen Prägung und seines missionarischen Auftrags auf seine Wahrnehmung (und Darstellung) zu reduzieren und stattdessen echte Sympathie für und emotionale Verbundenheit mit den Huronen zu entwickeln. Dies half ihm, eigenkulturell bedingte Vorurteile zu revidieren („i'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé“¹⁶⁴⁴) und von vorschnellen Verurteilungen abzusehen.¹⁶⁴⁵

Für Sagard galt demnach, ähnlich wie für Léry, daß er zwar insgesamt von eigenkulturellen Wertmaßstäben geleitet blieb, sich in verschiedenen Bereichen aber dennoch Zugang zur inneren Struktur der Fremdkultur zu verschaffen vermochte.

3.4.6.2 Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

3.4.6.2.1 Wahrnehmung

Dem *Grand voyage* ist ein ausgeprägter Metadiskurs über die Wahrnehmung des Fremden eingeschrieben. Diese Reflexionen Sagards zu Voraussetzungen, Qualität und Problemen des Erkenntnisgewinns gehen viel weiter als diejenigen Pater Claudes und Laudonnières und nähern sich in Umfang sowie Qualität den betreffenden Überlegungen Lérys an.

Zunächst gilt jedoch für Sagard ebenso wie für Père Claude und Laudonnière, daß er im *Grand voyage* im Unterschied zu Léry keine expliziten Überlegungen zu den *Voraussetzungen* einer angemessenen Wahrnehmung fremder bzw. fremdkultureller Realität anstellt. So fehlt beispielsweise eine Erörterung der methodologischen Wichtigkeit des Autopsieprinzips für eine angemessene Erkenntnisfindung des Individuums. Es existieren jedoch implizite Hinweise darauf, daß Sagard die Autopsie als wichtig für eine tatsächliche Erkenntnis, für eine adäquate Wahrnehmung des Fremden, einschätzte. Dazu gehören die im *Grand voyage* regelmäßig auftauchenden Authentizitätsbezeugungen, mittels derer der Rekollekt bestätigt, daß seine Berichterstattung auf eigenen Beobachtungen, auf eigenen Erfahrungen,

¹⁶⁴³ *Histoire de la mission*, S. 259 v.

¹⁶⁴⁴ *Grand voyage*, S. 45.

¹⁶⁴⁵ So werden die Tätowierungen der Huronen z.B. nicht von vornherein als häßlich bezeichnet (vgl. S. 306 der vorliegenden Arbeit). Ein anderes Beispiel: Sagard betont, daß die Indianer von gleicher Natur wie die Franzosen und keine tierähnlichen Wesen seien (vgl. S. 305).

beruhte: „comme ie l’experimentay“¹⁶⁴⁶, „ainsi l’ay-ie veu en une infinité d’occasions“¹⁶⁴⁷, „à ce qu’ils [les Hurons, T.H.] m’ont dit“¹⁶⁴⁸, „comme i’ay veu“¹⁶⁴⁹ (häufigste Form der Authentizitätsbezeugung bei Sagard), „comme nous avons souvent veu et sceu par experience“¹⁶⁵⁰, „ce que ie coniecture“¹⁶⁵¹. In einigen Textpassagen unterstreicht Sagard ganz deutlich, daß seine Aussagen und Werturteile wirklich nur für diejenigen Bereiche fremden Lebens Gültigkeit haben, welche er selbst sehen und erfahren konnte: So schreibt er zum Charakter zweier Eingeborenenstämme: „Pour ce qui est des Canadiens et Montagnets, ils ne sont pas larrons (*au moins ne l’avons-nous pas encore apperceu en nostre endroit*) [Hervorhebung T.H.] [...]“¹⁶⁵² An anderer Stelle berichtet der Rekollekt über die Kriegszeichen der Huronen: „[...] l’enseigne ou drapeau, qui est (*pour le moins ceux que i’ay veus*) [Hervorhebung T.H.] un morceau d’escorce rond, sur lequel les armoiries de leur ville ou province sont depeintes et attachées au bout d’une longue baguette [...]“¹⁶⁵³ Weiterhin sprechen die vielen detaillierten Beschreibungen Sagards, die sicherlich nur zum Teil als Plagiat anzusehen sind (vgl. Kap. 3.4.4.2, Anmerkungen 1401, 1402), für eine authentische Berichterstattung, die auf eigenen Beobachtungen basierte, wodurch indirekt ebenfalls die Wichtigkeit des Autopsieprinzips für das Verstehen fremder Wirklichkeit thematisiert wird. Schließlich verraten die Äußerungen des Ordensbruders zu den zwischen ihm und den Indianern existierenden Kommunikationsschwierigkeiten, die aus seiner – zunächst – mangelhaften Kenntnis der indigenen Sprache resultierten (s.u.), sowie die Schilderung seiner Bemühungen, die Sprache der Huronen zu erlernen¹⁶⁵⁴, eine implizite Reflexion über die Wichtigkeit der eigenen Sprachkompetenz als Voraussetzung für ein adäquates Verständnis der Huronen und für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden überhaupt¹⁶⁵⁵.

¹⁶⁴⁶ *Grand voyage*, S. 6.

¹⁶⁴⁷ Ebd., S. 46.

¹⁶⁴⁸ Ebd., S. 54.

¹⁶⁴⁹ Ebd., S. 115.

¹⁶⁵⁰ Ebd., S. 160.

¹⁶⁵¹ Ebd., S. 199.

¹⁶⁵² Ebd., S. 131.

¹⁶⁵³ Ebd., S. 144.

¹⁶⁵⁴ Sagard beschreibt die Art seines Lernprozesses folgendermaßen: „[...] j’escrivois, et observant soigneusement les mots de la langue, que j’apprenois, j’en dressois des memoires que j’estudiois, et repetois devant mes Sauvages, lesquels y prenoient plaisir, et m’aydoient à m’y perfectionner avec une assez bonne methode, m’y disant souvent [...] Gabriel, prends ta plume et écris, puis ils m’expliquoient au mieux qu’ils pouvoient ce que ie desirois sçavoir d’eux.“ Ebd., S. 60. Die Indianer bedienten sich im Rahmen ihrer Erklärungen auch oft der Zeichensprache. Ein wichtiges Ergebnis dieser Bemühungen war Sagards *Dictionnaire*. Genauere Ausführungen zu Sagards Tätigkeit als „Linguist“ bietet Cayer, „Gabriel Sagard, Théodat“, S. 186-188. Vgl. dazu auch Vaucher Gravili, „De la langue et de la société des Hurons“, S. 66-70.

¹⁶⁵⁵ Natürlich gab es noch einen weiteren wichtigen Grund, die Eingeborenen-sprache zu erlernen: Nur wenn man mit ihnen zu reden in der Lage war, konnte man die Indianer wirklich missionieren: „He [Sagard, T.H.] realized the importance of learning and using the Huron language if one was to

Aus dem *Grand voyage* geht weiterhin hervor, daß Sagard bemerkenswerte Reflexionen über die *Qualität* seiner Wahrnehmung des Fremden angestellt haben muß.

So gilt für ihn ebenso wie für Léry (vgl. S. 129ff.), daß er den Eingeborenen in seinem Text eine eigene Stimme zugesteht, indem er sie dort selbst zu Wort kommen läßt. Wie bereits angedeutet, muß er demnach davon überzeugt gewesen sein, daß seine Sicht der Dinge nicht absolut, sondern daß die Wahrnehmung und Deutung kultureller Phänomene vielmehr relativ ist, da sie von jeweils unterschiedlichen Betrachterperspektiven abhängig sein könne. Wenn der Rekollekt die Huronen zu Wort kommen läßt, werden sie häufig zu Kritikern der Franzosen, zu Kritikern, deren Aussagen der Ordensbruder nicht selten befürwortet. Im folgenden nur einige wenige Beispiele für die von Sagard thematisierte Perspektivierung der Wahrnehmung: So empfinden die Huronen etwa die Bärte, welche die Franzosen gemäß ihren europäischen Schönheitsvorstellungen tragen, als häßlich:

[...] un iour un Sauvage voyant un François avec sa barbe, se retournant vers ses compagnons leur dict, comme par admiration et estonnement: O que voylà un homme laid! est-il possible qu'aucune femme voulust regarder de bon œil un tel homme [...].¹⁶⁵⁶

Die Huronen, welche sich als sehr bedachte und rücksichtsvolle Gesprächspartner auszeichnen, kritisieren außerdem, daß die eifrigen Franzosen allzuoft durcheinandersprächen und einander das Wort abschnitten: „[...] cette modestie est cause qu'ils appellent nos François femmes, lors que trop précipitez et bouillans en leurs actions, ils parlent tous à la fois, et s'interrompent l'un l'autre.“¹⁶⁵⁷ Weiterhin beklagt ein Indianer die mangelhafte Pflege, welche die Franzosen einem verletzten Kameraden zukommen ließen: „Ce bon Sauvage demeura tellement scandalisé du peu d'estat que ces François faisoient de leur compatriote, qu'il s'en plaignit par tout, disant qu'ils estoient des chiens, de laisser et abandonner ainsi leur compagnon malade [...].“¹⁶⁵⁸ (vgl. S. 293f.). Ein letztes Beispiel zeigt die sehr unterschiedlichen Meinungen von *Sauvages* und Franzosen über die Qualität von Nahrungsmitteln: Die Rekollekten verzehren gerne Zwiebeln und Knoblauch, wohingegen die Huronen sich davor ekeln:

[...] mais lorsque nous avons mangé de ces Oignons et Ails crus, comme nous faisons avec un peu de pourpier sans pain, lorsque nous n'avions autre chose, ils ne vouloient nullement nous approcher, ny sentir nostre haleine, disans que cela sentoit trop mauvais, et crachoient contre terre par horreur.¹⁶⁵⁹

influence people's minds, and of equating Christian beliefs with Huron beliefs where that was possible.“ Chafe, „The Earliest European Encounters“, S. 258.

¹⁶⁵⁶ *Grand voyage*, S. 126.

¹⁶⁵⁷ Ebd., S. 129.

¹⁶⁵⁸ Ebd., S. 186.

¹⁶⁵⁹ Ebd., S. 233.

Es wird deutlich, daß nicht nur die Huronen in den Augen Sagards fremd erschienen, sondern daß umgekehrt auch der Ordensbruder in seinem Aussehen und in seinen Verhaltensweisen für die Indianer fremd war. Der Rekollekt entdeckte hier folglich seine eigene *Alterität*.¹⁶⁶⁰ Die Tatsache, daß er das Problem der Perspektivierung und Relativierung jeglicher Wahrnehmung zumindest in Ansätzen erkannte, brachte Sagard jedoch nicht dazu, seine negativen Werturteile über die Huronen zu verwerfen; in den meisten Fällen war er von der Richtigkeit seiner Auffassung und Sichtweise überzeugt, auch wenn die Huronen die Dinge aufgrund ihrer eigenkulturellen Prägung anders sahen.

Ein weiteres Indiz dafür, daß Sagard die Beschaffenheit seiner Wahrnehmung des Fremden reflektierte, ist der wiederholte Verweis darauf, daß dieses Fremde eine „Sache der Gewöhnung“ und meistens nur auf den ersten Blick ungewöhnlich oder abschreckend sei. Ein Beispiel sind die bei der „Nation du Petun“ sehr beliebten Ganzkörpertätowierungen, die aber wohl nur bei einem Beobachter, der diesen Anblick nicht kennt, ablehnende Reaktionen hervorrufen können: „[...] ceux de la Nation du Petun, qui ont tous, presque, les corps ainsi figurez, ce qui les rend effroyables et hydeux à ceux qui n’y sont pas accoustumez [Hervorhebung T.H.] [...]“.¹⁶⁶¹ Außerdem sei es laut Sagard nur eine Frage der Zeit und des Überlebenswillens, bis man sich an das – auch in seinen Augen zunächst Ekel erregende – Essen der Huronen gewöhnt habe. So schreibt er über einen seiner ersten Kontakte zu den Eingeborenen der Nouvelle France: „A la verité ie trouvai leur manger maussade et fort à contre-cœur, comme n’estant accoustumé à ces mets sauvages [Hervorhebung T.H.] [...]“.¹⁶⁶² Ebenso könne die Tatsache, daß die Stammesangehörigen der „Nation Neutre“ auch die Eingeweide ihrer erlegten Wildtiere verspeisten, nur den Beobachter eines fremden Kulturkreises aus der Fassung bringen: „[...] ce qui faisoit un peu estonner nos François, qui n’estoient pas encore accoustumez à ces inciviletez [Hervorhebung T.H.]; mais il fallait s’accoustumer à manger de tout, ou bien mourir de faim.“¹⁶⁶³ Sogar an das Verspeisen von Hunden gewöhnte sich Sagard: „Je me suis trouvé diverses fois à des festins de Chiens, j’advouë veritablement que du commencement cela me faisoit horreur; mais ie n’en eus pas mangé deux fois que j’en trouvoy la chair bonne, et de goust un peu approachant à celle du porc [...]“.¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶⁰ Auch Warwick betont, daß sowohl die Huronen als auch Sagard hier ihrer eigenen Andersartigkeit habhaft würden; er spricht von einer „simultaneous discovery of alterity and self“. Warwick, „Gabriel Sagard’s ‚je‘“, S. 30. Côté hebt hervor, daß dieses Gefühl der eigenen Alterität besonders stark im Bereich der Eßgewohnheiten zum Tragen komme: „Le sentiment d’altérité, toujours présent, se manifeste donc le plus visiblement lorsqu’un des deux protagonistes se voit confronté à une nourriture culturellement inacceptable.“ Côté, „Alimentation et altérité“, S. 69.

¹⁶⁶¹ *Grand voyage*, S. 134.

¹⁶⁶² Ebd., S. 33.

¹⁶⁶³ Ebd., S. 220.

¹⁶⁶⁴ Ebd., S. 219.

Schließlich thematisiert der Rekollekt in seinem *Grand voyage* persönliche und allgemeine Erkenntnisschwierigkeiten angesichts des Fremden; er reflektiert ähnlich detailliert wie Léry *Probleme*, die eine angemessene Wahrnehmung fremder Realität bei ihm persönlich erschweren, aber auch ganz grundsätzlich behindern.

Zunächst äußert Sagard explizit Zweifel daran, daß ein Reisender die Realität eines fremden Landes überhaupt adäquat wahrnehmen könne, da die Vielfalt und Andersartigkeit weit entfernter Regionen das Wahrnehmungsvermögen des Beobachters übersteige:

Il est vray qu'une personne, pour exacte qu'elle soit, ne peut entierement sçavoir ny observer tout ce qui est d'un país, ny voir et ouïr tout ce qui s'y passe, et c'est la raison pourquoy les Historiens et Voyageurs ne se trouvent pas tousiours d'accord en plusieurs choses.¹⁶⁶⁵

Der Ordensbruder diskutiert demnach die grundsätzliche Begrenztheit der Wahrnehmung von Menschen, die Reisen in ferne Länder unternehmen. Da er sich als Betroffener in diese allgemeine Aussage mit einschließt, spricht er folglich ganz direkt aus, daß er selbst angesichts der fremden Welt Kanadas die Grenzen seiner Wahrnehmungsfähigkeit erreicht habe. Auch an anderen Stellen seines *Grand voyage* thematisiert der Rekollekt die Alterität und Diversität der fremden Welt am Huronensee, was darauf schließen läßt, daß er auch implizit daran zweifelte, deren Andersartigkeit und Vielfalt wirklich angemessen verstehen zu können. Beispiele hierfür beziehen sich allerdings ausschließlich auf das Tier- und Pflanzenreich. So schreibt Sagard über die Vogelwelt Québecs: „J'y vis aussi plusieurs autres especes d'oyseaux qu'il me semble n'avoir point veus ailleurs [...]“¹⁶⁶⁶ Darüber hinaus existieren in Kanada auch Landsäugetiere, „qui nous sont incogneus“¹⁶⁶⁷. Die Andersartigkeit der dortigen Fischwelt wiederum hat zur Folge, daß der Rekollekt nicht alle Arten kennen und deshalb auch nicht beschreiben kann: „Ils peschent et prennent aussi de plusieurs autres especes de poissons, mais comme ils nous sont incogneus et qu'il ne s'en trouve point de pareils en nos rivieres, ie n'en fais point aussi de mention.“¹⁶⁶⁸ In den Wäldern Québecs schließlich gibt es Bäume, die dem europäischen Betrachter fremd seien, „qui nous sont incogneus“¹⁶⁶⁹.

Weiterhin räumt Sagard häufig Unwissen oder Unsicherheit seines Urteils angesichts verschiedener fremder bzw. fremdkultureller Phänomene ein. Er lobt beispielsweise die Gewohnheit der huronischen Frauen, ihre Mahlzeiten während der Tage ihrer Monatsblutung getrennt von den anderen Stammesmitgliedern einzunehmen, weiß aber nicht, welchen Ursprung dieser Brauch hat: „Je n'ay peu apprendre d'où leur estoit arrivé cette coustume de se separer ainsi, quoy que ie

¹⁶⁶⁵ *Grand voyage*, S. 229.

¹⁶⁶⁶ Ebd., S. 211.

¹⁶⁶⁷ Ebd., S. 219.

¹⁶⁶⁸ Ebd., S. 224. Vgl. dazu auch Ouellet, Réal, „Le statut du réel dans la relation de voyage“, in: *Littératures classiques* 11: *La littérature et le réel*, 1989, S. 259-272, dort S. 267.

¹⁶⁶⁹ *Grand voyage*, S. 233.

l'estime pleine d'honesteté.¹⁶⁷⁰ Außerdem versteht er nicht ganz, weshalb die Schamanen ihre Heilungszeremonien nur in verdunkelten Räumen durchführen:

P'ay quelques-fois esté curieux d'entrer au lieu où l'on chantoit et souffloit les malades, pour en voir toutes les ceremonies; mais les Sauvages n'en estoient pas contens, et m'y souffroient avec peine, pour ce qu'ils ne veulent point estre veus en semblables actions: *et pour cet effect, à mon advis, ou pour autre suiet à moy incogneu* [Hervorhebung T.H.], ils rendent aussi le lieu où cela se fait, le plus obscur et tenebreux qu'ils peuvent [...].¹⁶⁷¹

Weiterhin gibt der Rekollekt zu, sich nicht völlig sicher zu sein, ob die Huronen ihren Gott Yoscaha nicht vielleicht doch mit Gebeten oder Opfergaben bedenken: „[...] [les Hurons] n'offrans neantmoins aucune priere ny offrande à leur Yoscaha (au moins que nous ayons sceu) [...]“.¹⁶⁷² In anderem Zusammenhang ist Sagard erstaunt darüber, daß die Eingeborenenfrauen bei der Hanfherstellung ähnlich vorgehen wie seine französischen Landsleute, kann sich diese Ähnlichkeit aber nicht ganz erklären:

Aux lieux marescageux et humides, il y croist une plante nommée *Ononbasquara*, qui porte un tres-bon chanvre; les Sauvagesses la cueillent et arrachent en saison, et l'accomodent comme nous faisons le nostre sans que j'aye peu sçavoir qui leur en a donné l'invention autre que la necessité, mere des inventions.¹⁶⁷³

Schließlich gesteht der Rekollekt, daß er sich nicht ganz sicher über die Existenz gewisser Blumen in Kanada sei („il y en pourroit neantmoins bien avoir sans que ie le sceusse“¹⁶⁷⁴). Manchmal gibt Sagard sogar Wahrnehmungstäuschungen zu, so etwa, wenn er schließlich begreift, daß manche Kornfelder gar nicht von den *Sauvages* selbst angelegt worden, sondern einfach wild gewachsen sind („j'y fus trompé, pensant au commencement que i'en vis, que ce fussent champs qui eussent esté ensemencez de bon grain“¹⁶⁷⁵), oder wenn er den Gesang gewisser einheimischer Riesenkröten völlig falsch interpretiert: „[...] pour moy ie confesse ingenuëment que ie ne sçavois que penser au commencement, entendant de ces grosses voix, et m'imaginois que c'estoit de quelque Dragon, ou bien de quelqu'autre gros animal à nous incogneu.“¹⁶⁷⁶ Auch in allen diesen Fällen reflektiert Sagard demnach Erkenntnisschwierigkeiten bzw. Wahrnehmungsprobleme, mit denen er sich in der Nouvelle France konfrontiert sah.

¹⁶⁷⁰ *Grand voyage*, S. 54.

¹⁶⁷¹ Ebd., S. 192f.

¹⁶⁷² Ebd., S. 162.

¹⁶⁷³ Ebd., S. 234.

¹⁶⁷⁴ Ebd., S. 235.

¹⁶⁷⁵ Ebd., S. 78.

¹⁶⁷⁶ Ebd., S. 230.

Ein weiteres Indiz dafür, daß der Ordensbruder Probleme seiner Wahrnehmung reflektierte, ist seine Revidierung eigener Vorurteile. Als Beispiel dient hier nochmals das wichtige Eingeständnis des Rekollekten, die Huronen seien viel bessere Menschen, als er je erwartet hätte: „[...] et peux dire avec verité, que j'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé [...]“¹⁶⁷⁷ Mit dieser Aussage gesteht Sagard implizit die eigenkulturelle Prägung seiner Sichtweise bzw. Wahrnehmung der Dinge ein, da er mit einem ganz bestimmten Bild von den Indianern, mit einer ganz bestimmten Erwartungshaltung gegenüber ihrer Lebensweise, nach Amerika gereist war.

Eng zusammen mit Sagards Eingeständnis von Unwissen und Unsicherheit seines Urteils (s.o.) hängt die Thematisierung seiner mangelhaften Sprachkompetenz, die oft zu Kommunikationsproblemen mit den Eingeborenen und deshalb zu Verständigungs- und Verständnisschwierigkeiten führte. Die Wahrnehmung des Rekollekten wurde demnach auch durch diese Probleme der Kommunikation getrübt. So hatte er zumindest zu Beginn seines Aufenthalts bei den Huronen Schwierigkeiten, diese zu verstehen. Die ersten Probleme traten bereits auf, als es darum ging, eine Wegbeschreibung von zwei Indianerinnen zu erhalten: „[...] ces pauvres femmes se peinoient assez pour se faire entendre, mais il n'y avoit encore moyen.“¹⁶⁷⁸ Aber auch noch später sind beispielsweise indigene Glaubensinhalte für Sagard aufgrund der Sprachbarriere manchmal nur schwer oder gar nicht zu begreifen. So bleibt für ihn die religiöse Verehrung eines Felsens, den die Huronen anbeten und dem sie Tabak als Geschenk darbringen, um von diesem Felsen auf ihren Reisen geschützt zu werden, teilweise unverständlich: „[...] ils luy disent: Tiens, prends courage, et fay que nous fassions bon voyage, avec quelqu'autre parole que ie n'entends point [...]“¹⁶⁷⁹ Ebenso bleiben Sagard gewisse Bräuche, die im Rahmen des Fischfangs für die Indianer wichtig sind, allein schon auf verbaler Ebene verschlossen: „Pour avoir bonne pesche ils bruslent aussi parfois du petun, en prononçans de certains mots que ie n'entends pas.“¹⁶⁸⁰ Aber auch der Rekollekt selbst hatte Schwierigkeiten, sich den Indianern verständlich zu machen. Erstmals beklagt er die „difficulté de la langue pour pouvoir s'expliquer suffisamment, et manifester ses necessitez“¹⁶⁸¹ im Rahmen der Schilderung seiner anstrengenden Reise in das Gebiet der Huronen. Ganz besonders schwierig habe sich aber die Bekehrungsarbeit unter den Indianern gestaltet, da deren Sprache natürlicherweise nicht über die entsprechenden Worte für die wichtigsten Elemente des christlichen Glaubens verfüge:

¹⁶⁷⁷ *Grand voyage*, S. 45.

¹⁶⁷⁸ Ebd., S. 56.

¹⁶⁷⁹ Ebd., S. 161f.

¹⁶⁸⁰ Ebd., S. 180.

¹⁶⁸¹ Ebd., S. 44.

[...] leur langue [est] assez pauvre et disetteuze de mots en plusieurs choses, et particulièrement en ce qui est des mysteres de nostre sainte Religion, lesquels nous ne leur pouvions expliquer, ny mesme le *Pater noster*, sinon que par periphrase, c'est à dire que pour un de nos mots, il en falloit user de plusieurs de leurs: car entr'eux ils ne sçavent que c'est de Sanctification, de Regne celeste, du tres-saint Sacrement, ny d'induire en tentation.¹⁶⁸²

3.4.6.2.2 Darstellung

Dem *Grand voyage* ist sowohl ein expliziter als auch ein impliziter Metadiskurs über die Darstellung fremder Wirklichkeit eingeschrieben.

Ein expliziter Metadiskurs wird zunächst dadurch markiert, daß Sagard Fragen der Darstellungsproblematik diskutiert, indem er *methodologische Vorüberlegungen* zu einer angemessenen Repräsentation des Fremden anstellt. Bereits in seinem Vorwort „Au lecteur“ schreibt der Rekollekt:

Quelqu'un me pourra dire que ie devois me servir du style du temps, ou d'une bonne plume, pour polir et enrichir mes memoires, et leur donner iour au travers de toutes les difficultez que les esprits envieus (auiourd'huy trop frequens) me pourroient obieceter: et en effet, i'en ay eu la pensée, non pour m'attribuer le merite et la science d'autrui; mais pour contenter les plus curieux et difficiles dans les entretiens du temps. Au contraire, *i'ay esté conseillé de suivre plutost la naïveté et simplicité de mon style ordinaire* (lequel agreera tousiours davantage aux personnes vertueuses et de merite), *que de m'amuser à la recherche d'un discours poli et fardé, qui auroit voilé ma face, et obscurci la candeur et sincerité de mon Histoire, qui ne doit avoir rien de vain ny de superflu* [Hervorhebungen T.H.].¹⁶⁸³

Sagard erläutert, daß er für seinen *Grand voyage* eine schlichte und einfache Sprache gewählt habe (vgl. auch Kap. 3.4.4.2), da nur ein schlichter, unverfälschter Stil die Authentizität seiner Darstellung („la candeur et sincerité de mon histoire“) des in Kanada Erlebten gewährleisten könne. Sachlichkeit und Objektivität der Darstellung seien nur durch Verzicht auf übertriebene, die Realität des Beobachteten verschleiernde Ausschmückungen zu erzielen. Ebenso wie Léry (vgl. S. 136f.) erhebt der Rekollekt demnach Anspruch auf Ornatverzicht, um eine möglichst wahrheitsgetreue Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit zu erreichen.¹⁶⁸⁴ Noch in einer weiteren Textpassage reflektiert Sagard explizit Voraussetzungen einer adäquaten Darstellung des Fremden (vgl. dazu auch Kap. 3.4.4.2 und Kap. 3.4.5.3.6):

Puis, qu'avec la grace du bon Dieu, nous sommes arrivez iusques-là, que d'avoisiner le pays de nos Hurons, il est maintenant temps que ie com-

¹⁶⁸² *Grand voyage*, S. 60.

¹⁶⁸³ Sagard, „Au lecteur“, S. XLII.

¹⁶⁸⁴ „[...] Sagard préfère une écriture-miroir qui réfléchirait la réalité sans la transposer.“ Léoni, Sylviane, „De l'aventure à l'inventaire“, S. 114.

mence à en traicter plus amplement, et de la façon de faire de ses habitans, non à la manière de certaines personnes, lesquelles descrivans leurs Histoires, ne disent ordinairement que les choses principales, et les enrichissent encore tellement, quand on en vient à l'experience, on n'y voit plus la face de l'Autheur: *car j'escris non-seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres et plus petites, avec la mesme naïveté et simplicité que j'ay accoustumé.* C'est pourquoy ie prie le Lecteur d'avoir pour agreable ma maniere de proceder, et d'excuser si pour mieux faire comprendre l'humeur de nos Sauvages, j'ay esté contrainct inserer icy plusieurs choses inciviles et extravagantes, d'autant que *l'on ne peut pas donner une entiere cognoissance d'un pays estranger, ny ce qui est de son gouvernement, qu'en faisant voir avec le bien, le mal et l'imperfection qui s'y retrouve: autrement il ne m'eust fallu descrire les mœurs des Sauvages, s'il ne s'y trouvoit rien de sauvage,* mais des mœurs polies et civiles, comme les peuples qui sont cultivés par la religion et pieté, ou par des Magistrats et Sages [Hervorhebungen T.H.] [...].¹⁶⁸⁵

Zunächst betont der Rekollekt noch einmal, wie wichtig ihm ein schlichter Stil („naïveté et simplicité“) für eine angemessene Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit erscheint. Darüber hinaus strebt er nach einer detailgetreuen Repräsentation („j'escris non-seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres et plus petites“), die alle Einzelheiten des Erlebten erfaßt. Dieser Anspruch auf Vollständigkeit führt dazu, daß er auch über – in den Augen seiner europäischen Leser – unschickliche Phänomene fremdkultureller Realität berichten müsse, da er nur so eine wirklichkeitsgetreue, objektive und authentische, weil vollständige, Darstellung der Huronenkultur zu geben in der Lage sei. Eine adäquate Darstellung des Fremden verlange also zuvörderst nach Vollständigkeit und Objektivität der Berichterstattung, welche *alle* Elemente indigenen Lebens umfassen müsse und nichts verschweigen dürfe.¹⁶⁸⁶

Ein weiterer Hinweis auf einen expliziten Metadiskurs über die Darstellung des Fremden im *Grand voyage* ist, daß Sagard *Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit* aufzeigt. Dies geschieht allerdings nur an sehr wenigen Textstellen sowie weitaus weniger eindeutig und ausführlich als bei Léry. So bezweifelt der Rekollekt zum Beispiel, daß er den daheimgebliebenen Lesern seines Berichts den auf einer Insel im St.-Lorenz-Strom existierenden Vogelreichtum tatsächlich überzeugend vor Augen führen könne:

Les grands oyseaux sont arrangez plus proches de leurs semblables, et les moins gros ou d'autres especes, avec ceux qui leur conviennent, et *de tous en si grande quantité, qu'à peine le pourroit-on iamais persuader à qui ne l'auroit veu* [Hervorhebung T.H.].¹⁶⁸⁷

¹⁶⁸⁵ *Grand voyage*, S. 55.

¹⁶⁸⁶ Vgl. dazu auch Léoni, „De l'aventure à l'inventaire“, S. 114. Vgl. dazu auch Vaucher, „Civilisation et langue de l'autre“, S. 239.

¹⁶⁸⁷ *Grand voyage*, S. 25.

Sagard thematisiert demnach sein Problem, die *Diversität* des Fremden angemessen und glaubwürdig darstellen zu können.¹⁶⁸⁸ An anderer Stelle gesteht der Rekollekt ein, daß die Alterität und Diversität der kanadischen Fischwelt dazu führe, daß er nicht alle Arten kennen und deshalb auch nicht beschreiben könne (vgl. S. 314): „Ils peschent et prennent aussi de plusieurs autres especes de poissons, mais comme ils nous sont incogneus et qu’il ne s’en trouve point de pareils en nos rivières, ie n’en fais point aussi de mention.“ Sagard schreibt explizit zwar lediglich, daß er die Fischwelt nicht in ihrer Ausführlichkeit darstellen *werde*; indirekt gibt seine Aussage aber Aufschluß darüber, daß ihm dies gar *nicht möglich* sei.¹⁶⁸⁹

Ein impliziter Metadiskurs über die angemessene Darstellung fremder Wirklichkeit wiederum leitet sich insbesondere aus Sagards Darstellungstechniken ab.

So verweisen sowohl das komparatistische Vorgehen (vgl. Kap. 3.4.5.3.1) als auch der regelmäßige Rekurs Sagards auf die Antike (vgl. Kap. 3.4.5.3.2) auf eine generelle Reflexion des Rekollekten über die Darstellbarkeit fremder bzw. fremdkultureller Realität: Die zahlreichen Vergleiche von europäischer und huronischer Lebenswelt sollten dazu dienen, fremde Kulturphänomene in für den europäischen Leser bekannte Strukturen zu integrieren und lassen darauf schließen, daß Sagard dieses Stilmittel als besonders geeignet für eine angemessene Darstellung des Fremden hielt. Auch die vielen Verweise des Rekollekten auf Personen und Episoden aus der griechisch-römischen Antike sollten Elemente der fremdkulturellen Wirklichkeit in Zusammenhänge einordnen, die dem gebildeten Leser des 17. Jahrhunderts bekannt waren und weisen diesen Rekurs auf die Antike als in den Augen Sagards geeignetes Instrument aus, das Fremde dem Eigenen anzunähern.

Darüber hinaus deutet die regelmäßige Verwendung von Worten und Sätzen aus der Huronensprache (vgl. Kap. 3.4.5.3.4) implizit darauf hin, daß Sagard die Probleme seiner Darstellung des Fremden reflektierte: Es muß ihm oft schwergefallen sein, die fremde Welt in seiner Muttersprache zu beschreiben, sollte doch die häufige Verwendung von Lexemen aus der Sprache der Eingeborenen nicht nur die Alterität der fremden Kultur und die Authentizität seiner Berichterstattung unterstreichen¹⁶⁹⁰, sondern auch ein Indiz dafür sein, daß Sagard für viele Elemente und Phänomene der fremden Welt der Nouvelle France keine direkten Äquivalente aus dem Französischen finden konnte. Auch die manchmal von ihm verwendeten ungenauen europäischen Kategorisierungen (vgl. Kap. 3.4.5.3.3) für verschiedene Bestandteile des huronischen Alltagslebens sind ein weiterer Hinweis darauf, daß Sagard Schwierigkeiten hatte, gewisse fremdkulturelle Phänomene in seiner Muttersprache auszudrücken.

Die Aspekte „Medieneinsatz“ und „Autopsie zweiten Grades“, welche zentrale Merkmale der *Histoire d’un voyage* Lérays sind, fallen für den *Grand voyage* als Krite-

¹⁶⁸⁸ Vgl. dazu auch Ouellet, „Le statut du réel dans la relation de voyage“, S. 262f.

¹⁶⁸⁹ Auch Ouellet verweist darauf, daß Sagard hier die „impossibilité de transmettre son savoir“ eingestehe. Ebd., S. 267.

¹⁶⁹⁰ Vgl. dazu auch Warwick, „Amérindiens et sauvages“, S. 412.

rien für einen impliziten Metadiskurs über die Darstellung fremder Wirklichkeit weg: Abgesehen vom Titelkupfer¹⁶⁹¹ (s. Anhang 6.2.3) finden sich bei Sagard keine weiteren Abbildungen, und die Leser selbst werden nicht zu Beobachtern der neuen Welt Kanada gemacht.

Abschließend soll noch ein Gedanke Sylviane Léonis aufgenommen werden, die auf die Tendenz Sagards zur Klassifizierung und Inventarisierung des bei den Huronen Erlebten verweist. Dieses Vorgehen verschaffe ihm Sicherheit im Umgang mit dem Fremden und in der Darstellung desselben. Die huronischen Kulturphänomene würden dadurch für den Rekollekten zwar nicht unbedingt begreifbarer, aber doch zumindest etwas weniger fremd bzw. bedrohlich, da er ihnen sein vertrautes Ordnungssystem oktroyiere:

Sagard fait, en quelque sorte, le tri des informations dont il dispose et il les réunit comme en un inventaire: les festins, chapitre IX; les danses et les chansons, chapitre X; le mariage et le concubinage, chapitre XI... Chaque jour qui passe apporte au voyageur des expériences et un savoir. Mais au moment d'écrire le narrateur décompose, divise puis classe ce savoir selon un ordre différent. Ce qui était le fruit du hasard, s'enchaîne désormais suivant un plan établi et annoncé dans la table des matières. Or, remplacer ‚la liaison ineffable de l'existence‘ par un classement n'est pas une opération neutre. Ainsi que l'écrit Roland Barthes ‚recenser n'est pas seulement constater, comme il paraît à première vue, mais aussi s'approprier‘. Au lieu de permettre au lecteur de participer à une découverte et donc à une aventure, le narrateur fait faire, en quelque sorte, le tour du propriétaire. Une réalité chaotique et parfois inquiétante pour le voyageur devient, dans le texte écrit, un inventaire plus rassurant.¹⁶⁹²

Auch diese Systematisierungsversuche Sagards lassen demnach implizit auf einen Metadiskurs über die Darstellung – und auch über die Wahrnehmung – des Fremden schließen, da sie darauf verweisen, daß der Rekollekt Schwierigkeiten hatte, die fremdkulturellen Phänomene in ihrer Fülle und in ihren Zusammenhängen adäquat zu begreifen und darzustellen.¹⁶⁹³

¹⁶⁹¹ Dieser Titelkupferstich gibt keinen vertieften Einblick in Aussehen und Lebensalltag der Huronen – ihm sind lediglich Andeutungen zu entnehmen wie die Abbildung bestimmter Kleidungsstücke, Werkzeuge, Kriegswaffen oder eines Skalps – und wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit deshalb nicht näher behandelt werden.

¹⁶⁹² Léoni, „De l'aventure à l'inventaire“, S. 118.

¹⁶⁹³ Dieser Ansatz Léonis gilt prinzipiell natürlich auch für die anderen Primärtexte, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden. Léoni geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, daß sie Sagard unterstellt, er sei so sehr im System seiner vorgeprägten Vorstellungen und Erwartungen gefangen gewesen, daß er der fremden Welt überhaupt nicht offen und aufnahmebereit habe begegnen können: „Sagard est parti pour vérifier plutôt que pour découvrir. Dès le début il s'est fermé à toute interrogation profonde. Sa grille de lecture a si bien fonctionné qu'à aucun moment elle ne s'est lézardée.“ Ebd., S. 127. Diese Aussage scheint im Falle Sagards übertrieben.

3.5 Louis-Antoine de Bougainville: *Voyage autour du monde* (1771)

Der angesehene Marineoffizier Louis-Antoine de Bougainville initiierte und leitete die erste Weltumsegelung im Auftrag der französischen Krone, welche ausdrücklich wissenschaftlichen Charakter besaß. Diese Reise nahm ihren Anfang mit dem Auslaufen der Fregatte *La Boudeuse* aus dem Hafen von Nantes am 15. November 1766 – ab Rio de Janeiro wurde sie von der *Étoile* begleitet –, und sie endete zwei Jahre und vier Monate später, am 16. März 1769¹⁶⁹⁴, als die Reisenden nach Frankreich zurückkehrten. Neben der Rückgabe der von der französischen Krone besetzten Falklandinseln (*Malouines*) an Spanien, dem Streben nach politischem Prestigegewinn sowie wirtschaftlichem Nutzen standen insbesondere auch wissenschaftliche Ziele im Mittelpunkt der Expedition. Dazu zählten die Gewinnung neuer nautischer, geographischer, botanischer und astronomischer Erkenntnisse, vor allem aber auch die Entdeckung eines neuen Kontinents, der im Südmeer vermutet wurde (vgl. dazu genauer Kap. 3.5.3). Obwohl die hohen wissenschaftlichen Erwartungen größtenteils unerfüllt blieben, war Bougainvilles Reise von nicht zu unterschätzender ethnographischer Bedeutung, da er Tahiti neuentdeckte¹⁶⁹⁵ und als erster Forscher eine relativ genaue Beschreibung dieser Insel und ihrer Bewohner vornahm.

Bougainville und insbesondere seine Reisegefährten hatten über ihre Berichterstattung maßgeblichen Anteil an der Genese des „Mythos Tahiti“, indem sie der Insel den Charakter eines unberührten Paradieses¹⁶⁹⁶, bewohnt von glücklichen Menschen, gaben, ein Bild, das nicht nur große Wirkung auf die aufgeklärte Philosophie des 18. Jahrhunderts hatte, sondern noch im 21. Jahrhundert in Trivilliteratur, Reiseprospekten und Südseefilmen fortlebt.

Im Zentrum des vorliegenden Kapitels steht die Analyse eben dieser *Tahiti-Episode*, da sie die deutlichsten Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bougainvilles Reiseberichterstattung zu geben vermag. Diese Untersuchung, welche auf dem Logbuch (*Journal de navigation*) des französischen Kapitäns, vor allem aber auf dem daraus hervorgegangenen, 1771 erstmals veröffentlichten Reisebericht (*Relation de voyage*) basiert, wird zeigen, daß die Problematik des Fremdverstehens zentrales Thema in Bougainvilles Texten ist: So relativiert er nach und nach seine zunächst idealisierte Darstellung Tahitis¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁴ Die *Étoile* kehrte erst am 24. April desselben Jahres nach Frankreich zurück.

¹⁶⁹⁵ Die Insel wurde am 16. Juni 1767 vom Engländer William Wallis angelaufen; es ist nicht geklärt, ob es sich bei der von dem Spanier Pedro Fernández de Quirós 1606 entdeckten Insel, die er *Sagitara* nannte, um Tahiti handelte.

¹⁶⁹⁶ Für Bougainville trifft diese Aussage nur eingeschränkt zu, wie im Verlauf der Analyse zu zeigen sein wird.

¹⁶⁹⁷ Dieser Vorgang der Relativierung ist *zentrales Strukturelement* des *Voyage*.

und bezeugt auf diese Weise eine Wahrnehmungstäuschung¹⁶⁹⁸, welcher er hinsichtlich der tatsächlich auf der Südseeinsel herrschenden Realität unterlegen war.

3.5.1 Die Textgrundlage:

Journal de navigation und *Relation de voyage*

Die Berichterstattung Bougainvilles ist in zwei verschiedenen Dokumenten, einem Bordtagebuch (*Journal de navigation*) sowie einem ausgearbeiteten Reisebericht (*Relation de voyage*) „*Voyage autour du monde par la frégate du Roi ‚La Boudense‘ et la flûte ‚L’Étoile‘ en 1766, 1767, 1768 & 1769*“, überliefert. Primäre Grundlage der folgenden Untersuchungen wird der *Voyage* sein; das Bordtagebuch Bougainvilles soll nur im Hinblick auf die für unser Thema zentrale Tahiti-Episode vergleichend herangezogen werden.

Bougainvilles *Journal de bord* lag über zwei Jahrhunderte unveröffentlicht im Nationalarchiv in Paris. 1977 wurde es – zusammen mit verschiedenen Aufzeichnungen weiterer Teilnehmer der damaligen Weltumsegelung¹⁶⁹⁹ – von Étienne Taillemite unter dem Titel *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769* erstmals herausgegeben¹⁷⁰⁰. Bougainvilles Bordtagebuch umfaßt den Zeitraum von Beginn der Reise am 15. November 1766 bis zum 15. Februar 1769, bricht also einige Wochen vor Ende der Unternehmung unvermittelt ab.¹⁷⁰¹ Die Eintragung täglicher Notizen war für den französischen Kapitän verpflichtend; zwei Marineverordnungen von 1689 und 1765 schrieben zwingend vor, daß alle Schiffsoffiziere ein *Journal de bord* zu führen hatten.¹⁷⁰² Diese Logbücher – so auch dasjenige Bougainvilles – enthalten präzise Informationen über die gefahrene Route, nautische, astronomische sowie meteorologische Beobachtungen: Dazu gehören vor allem genaue Positionsangaben, die Lokalisierung verschiedener Landmassen und Ankerplätze sowie Lotungen und Informationen über die örtlichen Windverhältnisse. Darüber hinaus berichten sie über wichtige Ereignisse an Bord sowie über

¹⁶⁹⁸ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß Bougainville und seine Mannschaft insgesamt nur neun Tage auf dem Eiland verbrachten.

¹⁶⁹⁹ Taillemite, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, 2 Bde., Paris 1977. Bei Taillemite finden sich die Tagebücher bzw. Aufzeichnungen Bougainvilles sowie acht weiterer Mitglieder seiner Besatzung. Vgl. dazu auch Hanke-El Ghomri, Gudrun, *Tahiti in der Reiseberichterstattung und in den literarischen Utopien Frankreichs gegen Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1991 (tuduv-Studien: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaften 31), S. 33-90: Sie gibt dort einen ausführlichen Überblick über die Berichterstattung Bougainvilles und seiner Gefährten.

¹⁷⁰⁰ Vgl. Dunmore, John, „Preface“, in: Ders. (Hrsg.), *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767-1768*, London 2002 (Third Series 9), S. ix-x, dort S. ix.

¹⁷⁰¹ Vgl. Taillemite, Étienne, „Présentation des Journaux du voyage de Bougainville“, in: *L’Importance de l’Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d’Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 11-15, dort S. 12.

¹⁷⁰² Vgl. dazu Berthiaume, Pierre, *L’aventure américaine au XVIII^e siècle. Du voyage à l’écriture*, Les Presses de l’Université d’Ottawa, Ottawa u.a. 1990 (Cahiers du Centre de recherche en civilisation canadienne-française 27), S. 19ff.

Entdeckungen, die im Verlauf der Reise gemacht wurden. Die Bordtagebücher mit ihrem stark technischen Charakter waren nicht für ein größeres Lesepublikum bestimmt, sondern sollten insbesondere nachkommenden Generationen von Seefahrern dazu dienen, die Weltmeere sicherer zu bereisen.¹⁷⁰³ Auch für Bougainville war dieser Nützlichkeitsanspruch zentral (vgl. Kap. 3.5.4.2 und 3.5.5.2), und ihm passen sich Inhalt und Form des *Journals* an: Sie sind pragmatisch orientiert, eine Tatsache, die sich unter anderem in der parataktischen, kaum variierenden Verknüpfung der einzelnen Sätze widerspiegelt. Bougainvilles *Journal de bord* unterscheidet sich allerdings dadurch von anderen Logbüchern, daß es trotzdem einem gewissen literarischen Anspruch genügt, enthält es doch erstaunlich viele philosophische, politisch-ökonomische sowie völkerkundliche Ausführungen.¹⁷⁰⁴ Insgesamt bietet jedoch gerade das unbearbeitete Bordtagebuch Bougainvilles im Vergleich zum *Voyage* die ursprünglicheren, oft noch unreflektierten ersten Eindrücke des Offiziers, gibt also Aufschluß über seine eigentlichen Wahrnehmungserlebnisse und Erfahrungen.¹⁷⁰⁵

1771, zwei Jahre nach Beendigung seiner Weltumsegelung, wurde Bougainvilles Reisebericht, der *Voyage autour du monde*, in Paris bei Saillant & Nyon veröffentlicht. 1772 erschien eine Neuauflage sowie eine Übersetzung ins Englische.¹⁷⁰⁶ Der *Voyage* wurde über die Jahre hinweg wiederholt neu ediert, und die vorliegende Dissertation bezieht sich auf eine von Jacques Proust 1982 besorgte und ausführlich kommentierte Neuausgabe.¹⁷⁰⁷ Dieses Werk präsentiert den vollständigen Text der ersten Version des *Voyage* von 1771 und nimmt lediglich einige orthographische Aktualisierungen vor.¹⁷⁰⁸ Für die Erstellung seines Reiseberichts hatte Bougainville die Eintragungen in seinem Logbuch als Grundlage benutzt. Den-

¹⁷⁰³ Vgl. Berthiaume, *L'aventure américaine*, S. 25.

¹⁷⁰⁴ „Mais en plus de son caractère technique, ce document a été enrichi par son auteur d'un nombre considérable de commentaires d'ordre politique, économique, ethnologique qui en font un véritable premier jet du *Voyage autour du monde* publié par Bougainville en 1771.“ Taillemite, „Présentation des Journaux du voyage de Bougainville“, S. 12.

¹⁷⁰⁵ „[...] il nous livre la pensée du navigateur à l'état brut, sur l'événement, impressions jaillies de sa plume quelquefois sous le coup de l'émotion, de la colère [...].“ Ebd. Vgl. dazu auch Margueron, Daniel, *Tabiti dans toute sa littérature. Essai sur Tabiti et ses îles dans la littérature française de la découverte à nos jours*, Paris 1989, S. 54. Diese ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse Bougainvilles erfaßten per se natürlich nicht unbedingt die tatsächliche fremdkulturelle Realität, weshalb folgende Aussage Robert Mauzis kritisch zu betrachten ist: „On peut dire que les impressions du *Journal* sont plus sûres, plus honnêtes parce qu'elles sont plus fraîches, alors que dans le *Voyage*, Bougainville a reconstruit son récit.“ Die ursprüngliche Wahrnehmung Bougainvilles, wie sie in seinem Bordtagebuch transparent wird, begreift die Strukturmerkmale fremder Kulturen nicht immer korrekt; sie mag vielleicht *honnête* sein, *sûre* aber ist sie jedenfalls nicht. Mauzi, Robert, „Représentations du paradis sous les tropiques“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 169-175, dort S. 174.

¹⁷⁰⁶ Vgl. Dunmore, John, *Visions and Realities: France in the Pacific 1695-1995*, Waikanae/ New Zealand 1997, S. 56.

¹⁷⁰⁷ Bougainville, Louis-Antoine de, *Voyage autour du monde par la frégate du Roi „La Boudouse“ et la flûte „L'Etoile“*; hrsg. von Jacques Proust, Paris 1982 (Collection Folio 1385).

¹⁷⁰⁸ Allerdings fehlen das von Bougainville erstellte Vokabelverzeichnis zur Sprache Tahitis sowie die Aufzeichnungen über die phonetischen Untersuchungen an Aotourou, einem Tahitianer, den der französische Offizier von seiner Reise mit nach Paris gebracht hatte.

noch sind wichtige Unterschiede zwischen diesen beiden Dokumenten festzustellen: Es ist hier zu bedenken, daß der französische Offizier seinen *Voyage* für ein größeres Publikum schrieb¹⁷⁰⁹, was dazu führte, daß er insbesondere viele technisch-nautische Beschreibungen und Details, die in seinem Logbuch dominierten, wegließ. Er gestaltete seinen Bericht insgesamt leserfreundlicher, literarisch anspruchsvoller und sprachlich abwechslungsreicher (vgl. Kap. 3.5.4.2). Darüber hinaus enthält er Teile, die das *Journal* entbehrt. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Unterschiede in der Abhandlung des Tahiti-Aufenthalts: Wie oben bereits angedeutet wurde, enthält das *Journal* die ersten Eindrücke Bougainvilles, insbesondere eine enthusiastische Schilderung der Südseeinsel und ihrer Bewohner. Im *Voyage* wird diese Idealisierung Tahitis gedämpft und die Spontaneität der ursprünglichen Wahrnehmung relativiert; es ergibt sich ein reflektierteres, distanzierteres Bild des vermeintlichen Inselparadieses.¹⁷¹⁰ Im Gegensatz zum *Journal* vereinigt die *Relation* bezüglich der Tahiti-Episode demnach sowohl Begeisterung als auch Kritik Bougainvilles.

Der *Voyage autour du monde* erreichte relativ breite Leserschichten: Die Erstausgabe von 1771 verkaufte sich rund 1000mal, und von der ein Jahr später erschienenen zweiten Auflage wurden etwa 1200 bis 1500 Exemplare veräußert.¹⁷¹¹ Das Lesepublikum reagierte ganz unterschiedlich auf Bougainvilles Bericht; zu trennen sind hier die eher zurückhaltende Rezeption der zeitgenössischen Gelehrten und das Interesse der breiten Öffentlichkeit, welche von den idyllischen Beschreibungen Tahitis fasziniert war.¹⁷¹² Tatsache ist, daß insbesondere in den Salons eine lebhaft diskutierte Diskussion um Bougainvilles Berichterstattung über Tahiti entbrannte¹⁷¹³, welche nicht nur für die Literatur, Kunst und Philosophie des 18. Jahrhunderts weitreichende Konsequenzen hatte. Der französische Offizier und seine Reisegefährten trugen wesentlich dazu bei, den Mythos vom „Guten Wilden“, der seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich existierte, zu „bestätigen“. Bougainville allerdings hatte diese Erschaffung eines mythischen Bildes von Tahiti, welches in sei-

¹⁷⁰⁹ Vgl. dazu Berthiaume, *L'aventure américaine*, S. 139.

¹⁷¹⁰ Vgl. dazu u.a. Margueron, *Tahiti dans toute sa littérature*, S. 55; vgl. außerdem Despoix, Philippe, „Naming and Exchange in the Exploration of the Pacific: On European Representations of Polynesian Culture in Late XVIII Century“, in: Rieder, John, Smith, Larry E. (Hrsg.), *Multiculturalism and Representation. Selected Essays*, University of Hawaii Press, Honolulu 1996 (Literary studies East and West 10) S. 3-24, dort S. 3; dazu schließlich Kimbrough, Mary, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811. A Study in French Naval History and Politics*, New York u.a. 1990 (Studies in French Civilization 7), S. 129f.: „[...] there are significant differences between the journal and the published account. His [Bougainvilles, T.H.] treatment of the stopover at Tahiti is a notable example. The journal version is shorter and dwells on the sensual delights of the island. This is understandable since he made the entries on the spot. The *Voyage* account is longer and more reflective, perhaps tempered by the information later furnished by Aotouru. It was here that the details of the darker side of Tahitian life were added, the social stratifications, human sacrifice, slavery and war.“

¹⁷¹¹ Vgl. ebd., S. 130.

¹⁷¹² Vgl. dazu etwa Dunmore, „Preface“, S. lxx; vgl. dazu auch Gandin, Éliane, *Le voyage dans le Pacifique de Bougainville à Girardoux*, Paris u.a. 1998, S. 32.

¹⁷¹³ Vgl. dazu Dunmore, *Visions and Realities*, S. 56 sowie Brosse, Jacques, „Bougainville“, in: Ders. (Hrsg.), *Great Voyages of Discovery. Circumnavigators and Scientists, 1764-1843*, Paris 1983, S. 24-32, dort S. 32, li. Sp.

ner idealisierten Form bis ins 21. Jahrhundert tradiert wurde und wird, nicht unbedingt erstrebt (vgl. Kap. 3.5.5.3.7); eigentlich war es der enthusiastische Bericht des Naturforschers Philibert Commerson¹⁷¹⁴ im „*Mercure de France*“ von 1769, welcher die Vorstellung der Leser von dem glückseligen Südsee-Eiland prägte¹⁷¹⁵. Commerson führt dem Rezipienten ein uneingeschränkt idealisiertes, verklärtes Bild Tahitis vor Augen und legte in Paris mit diesen Ausführungen den Grundstein für die Tahiti-Neugier und -Bewunderung, welche im selben Jahr 1769 einsetzte.¹⁷¹⁶ Der Mythos vom glücklichen Südssee-Paradies war also bereits etabliert, bevor Bougainville 1771 seinen Reisebericht veröffentlichte. Obwohl er in diesem eine relativierte Darstellung der Zustände im – vermeintlichen – Inselparadies bot (vgl. u.a. Kap. 3.5.5.3.7), blieb der Geist der Leserschaft gefangen von jenem faszinierenden Mythos Tahiti, den Commerson bereits zwei Jahre zuvor geprägt und den auch Bougainville in den idealisierenden Passagen seines Reiseberichts gefestigt hatte. Der zeitgenössische Leser zeigte sich einerseits sehr stark beeindruckt von dem erotischen Element, den Berichten über die freizügige Liebe auf Tahiti, welche – befreit von allen gesellschaftlichen Zwängen – die eskapistischen Sehnsüchte der Europäer, denen Sexualität offiziell als Tabu galt, beflügelte, andererseits von dem sich aufdrängenden Vergleich zwischen dem natürlich lebenden und dem zivilisierten Menschen¹⁷¹⁷, der die damalige aufklärerische Diskussion bestimmte. Aufsehen erregte vor allem Aotourou, der – von Tahiti mitgebracht – für elf Monate in Paris bei Bougainville lebte, zum Liebling der feinen Gesellschaft wurde und Schriftsteller und Dichter dazu inspirierte, Werke über das Inselparadies zu verfassen und den Mythos Tahiti zu variieren.¹⁷¹⁸ Dazu gehört beispielsweise die Abhandlung La Dixmèries *Le Sauvage de Tahiti aux Français, avec un envoi au Philosophe ami des sauvages* von 1770, mit der er Kritik an der bestehenden Gesellschaft übte, ebenso wie Diderots *Supplément au voyage de Bougainville*, der im Jahre 1796 postum erschien und in dem unter anderem die natürlichen Verhaltensweisen der Tahitianer mit der in Europa vorherrschenden Künstlichkeit der Lebenssitten und der Falschheit der Menschen kontrastiert werden.

¹⁷¹⁴ Dieser hatte Bougainville auf seiner Reise begleitet.

¹⁷¹⁵ Vgl. Commerson, Philibert, „Post-scriptum sur l'isle de la Nouvelle-Cythere ou Tayiti“, in: Taillemitte, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, t. 2, Paris 1977, S. 506-510.

¹⁷¹⁶ Vgl. Heermann, Ingrid, *Mythos Tahiti: Südsee-Traum und Realität*, Berlin 1987, S. 28.

¹⁷¹⁷ Giraud, Yves, „De l'exploration à l'Utopie: notes sur la formation du mythe de Tahiti“, in: *French Studies* 31, 1977, S. 26-41, dort S. 30.

¹⁷¹⁸ Vgl. Proust, Jacques, „Diderot, Bougainville et les mirages de la Mer du Sud“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 8, 1984, S. 473-484, dort S. 477.

3.5.2 Zur Biographie Louis-Antoine de Bougainvilles

Louis-Antoine de Bougainville wurde am 12. November 1729 in Paris als Sohn eines Anwalts geboren.¹⁷¹⁹ 1741, als Vater Pierre-Yves das Amt des stellvertretenden Bürgermeisters von Paris übertragen wurde, gelang seiner wohlhabenden, bürgerlichen Familie der Aufstieg in die Adelschicht der *noblesse de robe*.¹⁷²⁰

Der junge Louis-Antoine widmete sich juristischen Studien¹⁷²¹ und genoß daneben eine klassisch-humanistische Ausbildung¹⁷²², beschäftigte sich unter anderem intensiv mit Kunst und Literatur. Diese Studien waren mitverantwortlich für den (teilweise) literarischen Stil des *Voyage* und spiegeln sich insbesondere in den dort zahlreich zu findenden Verweisen auf Autoren der griechisch-römischen Antike sowie in der „Verklärung“ Tahitis (vgl. Kap. 3.5.4.2) wider. Darüber hinaus entwickelte Bougainville sehr früh ein großes Interesse an Naturwissenschaften, so vor allem an der Mathematik, und wurde von d’Alembert unterrichtet. 1755, im Alter von nur 26 Jahren, veröffentlichte er eine eigene mathematische Abhandlung, den *Traité du calcul intégral*.¹⁷²³ Bougainville definierte sich selbst als Mensch mit wissenschaftlichem Anspruch, und insbesondere die Berichterstattung im *Voyage* ist eindeutiger Beweis für diese Selbsteinschätzung: Der französische Offizier thematisiert gerade im Zusammenhang seiner Weltumsegelung immer wieder seine Neugier und den ihn treibenden Forscherdrang (vgl. v.a. Kap. 3.5.6.1.1). Bougainville ist als aufgeklärter Reisender¹⁷²⁴ zu bezeichnen, zog er doch Tatsachenprüfung gegenüber Spekulationen vor, konnte er doch relativ objektiv berichten und wußte seine eigenen Wahrnehmungsprobleme angesichts des Fremden zu reflektieren (vgl. Kap. 3.5.5.5.2 und Kap. 3.5.6.2.1). Vor diesem Hintergrund

¹⁷¹⁹ Die detailliertesten Angaben und Daten zu Bougainvilles Leben finden sich bei Jean-Étienne Martin-Allanic, auf dessen Werk zur ausführlicheren Information über den Autor des *Voyage* an dieser Stelle ausdrücklich verwiesen werden soll: Martin-Allanic, Jean-Étienne, *Bougainville navigateur et les découvertes de son temps* (2 Bde.), Presses Universitaires de France, Paris 1964. Aufschlußreich ist hier insbesondere der chronologische Abriss auf den Seiten IX bis XII des ersten Bandes.

¹⁷²⁰ Vgl. dazu ebd., S. IX; vgl. dazu auch Dunmore, John, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767-1768*, London 2002 (Third Series 9), S. xix-lxxvii, dort S. xxiv.

¹⁷²¹ Vgl. ebd.

¹⁷²² Vgl. ebd.; dazu auch Hammond, L. Davis, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *News from New Cythera. A Report of Bougainville’s Voyage 1766-1769*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1970, S. 3-18, dort S. 6: „He had an excellent classical education [...]“

¹⁷²³ Vgl. ebd.; vgl. außerdem Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IX; vgl. weiterhin Dunmore, *Visions and Realities*, S. 43 sowie Dowling, Jack K., „Bougainville and Cook“, in: Veit, Walter (Hrsg.), *Captain James Cook: Image and Impact. South Seas Discoveries and the World of Letters*, Melbourne 1972, S. 25-42, dort S. 26.

¹⁷²⁴ Éric Vibart bezeichnet Bougainville als „type parfait de l’homme des Lumières“: „Ayant accompli d’excellentes études classiques, il connaissait parfaitement Montesquieu, Voltaire, Rousseau ainsi que les anciens et particulièrement Platon. Libertin, amant de tous les plaisirs, il s’intéressait aux mathématiques et à la physique, avait rédigé un traité de calcul différentiel, lu Condillac et ce qui avait paru de *L’Histoire Naturelle* de Buffon.“ Vibart, Éric, *Tahiti. Naissance d’un paradis au siècle des Lumières*, Brüssel 1987, S. 81f. Bougainville wird häufig gar als „voyageur philosophique“ bezeichnet; zumindest aber ist mit Berthiaume festzuhalten: „[...] Bougainville, par sa formation, se présente comme un marin exceptionnellement cultivé.“ Berthiaume, *L’aventure américaine*, S. 131.

scheint es nicht verwunderlich, daß Bougainville der Institution Kirche eher distanziert gegenüberstand und sein *Voyage* kaum religiöse Anspielungen enthält. Darüber hinaus machte der französische Offizier – ganz im Unterschied zu den reisenden Missionaren – hinsichtlich der indigenen Völkergruppen natürlich keine Bekehrungsansprüche geltend.

Bevor Bougainville zur Marine kam, schlug er zunächst eine diplomatische und militärische Karriere ein: 1750 wurde er Mitglied der Musketiere des Königs, und 1753/54 diente er unter General Chevert im österreichischen Erbfolgekrieg.¹⁷²⁵ Ende 1754 wurde er Sekretär des französischen Sonderbotschafters Mirepoix in London und verbrachte dort mehrere Monate. In dieser Zeit knüpfte er wichtige Kontakte, so etwa zu Lord Anson, der 1740-44 eine Weltumsegelung im Dienste der britischen Krone durchgeführt hatte und die Dominanz des Empires in der Welt auf dessen wirtschaftliche und militärische Kontrolle der Südsee zurückführte. Bougainville gelangte zu der so folgenreichen Überzeugung, daß auch Frankreichs Position im Konzert der Weltmächte von eben seiner Stärke als See- und Kolonialmacht abhängt.¹⁷²⁶ Die Jahre 1756 bis 1760 verbrachte er – mit Unterbrechungen – in Kanada und diente als Adjutant des Generals Montcalm im britisch-französischen Kolonialkrieg. Der junge Franzose zeichnete sich als mutiger Kämpfer aus, konnte aber den Verlust der Nouvelle-France und deren Übergabe an England nicht verhindern. 1760 kehrte er nach kurzer Kriegsgefangenschaft in seine Heimat zurück.¹⁷²⁷ Die Atlantiküberfahrt 1756 nach Québec war Bougainvilles erste praktische Erfahrung zur See gewesen.¹⁷²⁸ Wieder in Frankreich, wechselte er 1763 als Schiffskapitän zur Marine¹⁷²⁹, war aber bereits 1761 von Ideen beseelt gewesen, die den Machtverlust Frankreichs wieder ausgleichen helfen sollten. Da die Umsetzung dieser Pläne in engem Zusammenhang mit der Weltumsegelung 1766-69 stand, wird davon erst in Kapitel 3.5.3 zum historischen Kontext genauer die Rede sein. Hier nur soviel: Bougainville wollte Frankreich durch die Gewinnung neuer Kolonien zu alter Machtfülle verhelfen; Ziel seiner Kolonisierungspläne waren die bislang noch unbesetzten Falklandinseln. Zwischen 1764 und 1766 versuchte er, auf den *Malouines* eine ständige französische Niederlassung zu errichten, die auch als Basis für spätere Expeditionen der französischen Krone in den Südpazifik dienen sollte. Aufgrund des Drucks Spaniens und Englands mußte Bougainville seine Pläne jedoch aufgeben und war gezwungen, die Falklandinseln an den spanischen König zurückzugeben. Diese Übergabe, welche 1767 stattfand, war auch das

¹⁷²⁵ Vgl. dazu u.a. Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IX; vgl. außerdem Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 26; vgl. schließlich Dunmore, „Introduction“, S. xxiv.

¹⁷²⁶ Vgl. dazu v.a. Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IX sowie Hammond, „Introduction“, S. 7.

¹⁷²⁷ Vgl. dazu u.a. Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 26ff.; vgl. außerdem Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IX sowie Hammond, „Introduction“, S. 7ff; vgl. schließlich Dunmore, „Introduction“, S. xxivf. und ders., *Visions and Realities*, S. 43.

¹⁷²⁸ „The 38 days’ voyage from Brest to Quebec in 1756 served as Bougainville’s initiation into the secrets of the mariner’s profession.“ Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 26.

¹⁷²⁹ Vgl. Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IX.

offizielle Ziel seiner Reise um die Welt, in deren Verlauf er aber andere Landstriche für Frankreich als Kompensation in Besitz zu nehmen hoffte.¹⁷³⁰

Nachdem Bougainville 1769 nach Frankreich zurückgekehrt war und den *Voyage* 1771 veröffentlicht hatte, blieb er auch weiterhin im Dienst der Marine: Frankreich wurde in den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg hineingezogen, und zwischen 1777 und 1783 kommandierte Bougainville verschiedene französische Kriegsschiffe, die in den Konfliktgebieten im Einsatz waren. Nach der Niederlage der französischen Flotte bei Martinique 1782 kehrte er nach Frankreich zurück.¹⁷³¹ 1781 hatte Bougainville geheiratet; aus der Verbindung gingen vier Söhne hervor, von denen der älteste, Hyacinthe, später selbst eine eigene Expedition nach Australien unternehmen sollte.¹⁷³² Während der folgenden Jahre war Bougainville an Planungen weiterer französischer Expeditionen in den Pazifik beteiligt.¹⁷³³ 1792 erhielt er den Titel eines Vize-Admirals, zog sich aber aufgrund der Revolutionswirren ins Privatleben zurück. 1794 wurde er während des Terrorregimes für zwei Monate gefangengenommen.¹⁷³⁴ Napoléon Bonaparte schließlich ließ ihm zahlreiche hohe Ehrungen zukommen, ernannte ihn zum Senator, *grand officier* der Ehrenlegion sowie zum *comte de l'Empire*.¹⁷³⁵ Bougainville starb im Alter von 81 Jahren, am 20. August 1811, in Paris; am 3. September desselben Jahres wurde er im Panthéon feierlich beigesetzt.¹⁷³⁶

3.5.3 Bougainvilles Reise 1766-69 im historischen Kontext

Die Expedition, welche Louis-Antoine de Bougainville in den Jahren zwischen 1766 und 1769 unternahm, war nicht nur die erste Weltumsegelung im Auftrag der französischen Krone, sondern auch die erste vorrangig wissenschaftliche Ziele verfolgende Forschungsreise zur See.¹⁷³⁷ So befanden sich an Bord der *Boudeuse* und der *Étoile* renommierte Gelehrte und Naturwissenschaftler, unter anderem der Arzt Vivez, der königliche Botaniker und Naturforscher Commerson in Beglei-

¹⁷³⁰ Zu diesen Überlegungen Bougainvilles und den angesprochenen historischen Zusammenhängen vgl. u.a. Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. IXf.; vgl. außerdem Dunmore, „Introduction“, S. xxv; vgl. weiterhin ders., *Visions and Realities*, S. 43ff.; vgl. auch Hammond, „Introduction“, S. 9ff; vgl. schließlich Brosse, „Bougainville“, S. 24, li. Sp.f. sowie Kohl, Karl-Heinz, „Imagination und nüchterner Blick. Bougainvilles Reise um die Welt“, in: Ders., *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 202-222, dort S. 204f.

¹⁷³¹ Vgl. dazu Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. Xf.; vgl. außerdem Dunmore, „Introduction“, S. xxvf.; vgl. außerdem Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 40 sowie Brosse, „Bougainville“, S. 32, r. Sp.

¹⁷³² Vgl. dazu u.a. Dunmore, „Introduction“, S. xxvi; vgl. außerdem Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 40.

¹⁷³³ Vgl. Dunmore, „Introduction“, S. xxvi sowie Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. XI.

¹⁷³⁴ Vgl. Brosse, „Bougainville“, S. 32, r. Sp.; vgl. außerdem Dunmore, „Introduction“, S. xxvi sowie Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. XI.

¹⁷³⁵ Vgl. dazu Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 40; vgl. außerdem Brosse, „Bougainville“, S. 32, r. Sp.; vgl. weiterhin Dunmore, „Introduction“, S. xxvi sowie Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. XII.

¹⁷³⁶ Vgl. Dunmore, „Introduction“, S. xxvi sowie Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, S. XII; vgl. schließlich Brosse, „Bougainville“, S. 32, r. Sp.

¹⁷³⁷ Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205.

tung seines Zeichners Jossigny sowie der Hydrograph, Mathematiker und Astronom Véron.¹⁷³⁸ Sie sollten botanische Untersuchungen und nautische Vermessungsarbeiten durchführen.¹⁷³⁹

Die Erforschung der Südsee hatte bereits 1520 eingesetzt, als Magellan dieses Meer im Zuge der ersten Weltumsegelung 1519-1522 durchquerte.¹⁷⁴⁰ Zu Beginn des 17. Jahrhunderts dann, als die Suche nach dem sagenhaften Südkontinent in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rückte, machte sich auch der Portugiese Pedro Fernandez de Queiros auf, diese „Terra Australis“ zu finden, und entdeckte wichtige Inseln und Schifffahrtswege im Südpazifik.¹⁷⁴¹ Ab Mitte des 18. Jahrhunderts schließlich setzte eine intensivere Erforschung des Südmeeres vor allem durch die Engländer (James Cook) ein, welche sich auf die Erschließung und Inbesitznahme Polynesiens konzentrierte. Als wichtige Motive sind hier machtpolitisches Streben nach neuen Kolonien sowie wirtschaftliche Ausbeutung zu nennen; neu war allerdings, daß diese Entdeckungsreisen darüber hinaus wissenschaftliche und anthropologische Interessen verfolgten.¹⁷⁴²

Auch die Weltumsegelung Bougainvilles sollte der französischen Inbesitznahme neuer Kolonien in der Südsee dienen und den Verlust der Nouvelle-France ausgleichen: Im Frieden von Paris 1763, der den britisch-französischen Kolonialkrieg (1754/55-63) beendet hatte, war bestimmt worden, daß Frankreich den größten Teil seiner überseeischen Besitzungen an England abtreten mußte; so gingen Kanada, Louisiana sowie der Senegal und Guinea in britischen Besitz über. Darüber hinaus verlor Frankreich Florida an Spanien.¹⁷⁴³ Wie in Kapitel 3.5.2 bereits erwähnt wurde, war Bougainville von dem nationalistisch-patriotischen Wunsch beseelt, Macht und Prestige der französischen Krone zu erneuern und versuchte ab 1764, die Falklandinseln für Frankreich zu kolonisieren und so die schmerzlichen territorialen Verluste seines Vaterlandes zu kompensieren. Als Spanien die *Malonines* jedoch als Teil seiner amerikanischen Besitzungen für sich selbst beanspruchte, mußte Bougainville sein Vorhaben, das insbesondere vom französischen Außenminister Choiseul unterstützt worden war, aufgeben und wurde dazu abbestellt, die Falklandinseln an die spanische Krone zurückzugeben.¹⁷⁴⁴ Diese

¹⁷³⁸ Vgl. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205; vgl. außerdem Dunmore, *Visions and Realities*, S. 45f.; vgl. auch Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205 sowie Chesneaux, Jean, Maclellan, Nic, *La France dans le Pacifique. De Bougainville à Moruroa*, Paris 1992, S. 52.

¹⁷³⁹ Vgl. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205.

¹⁷⁴⁰ Vgl. Kinder/ Hilgemann, *dtr-Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 225. li. Sp. sowie Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 30.

¹⁷⁴¹ Vgl. Kinder/ Hilgemann, *dtr-Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 279, li. Sp.

¹⁷⁴² Vgl. Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 30.

¹⁷⁴³ Vgl. u.a. Kimbrough, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811*, S. 28. Kimbrough bietet insgesamt sehr detaillierte Ausführungen zum historischen Kontext der Reise Bougainvilles, weshalb an dieser Stelle ausdrücklich auf ihr Werk verwiesen werden soll. Vgl. außerdem Dunmore, „Introduction“, S. xix sowie Kinder/ Hilgemann, *dtr-Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 283, li. Sp.

¹⁷⁴⁴ Neben den entsprechenden Literaturangaben in Kap. 3.5.2 vgl. außerdem Brosse, „Bougainville“, S. 24, li. Sp.f. sowie Hammond, „Introduction“, S. 9f.

Übergabe der *Malouines* an Spanien wurde als offizielles Ziel der Weltumseglung Bougainvilles deklariert (s.o.). Darüber hinaus hatte der französische Kapitän von König Ludwig XV. am 26. Oktober 1766 weitere Instruktionen erhalten¹⁷⁴⁵, die zusätzliche, von ihm ursprünglich selbst dem Monarchen vorgeschlagene Motive der Weltumseglung schriftlich fixierten: So sollte Bougainville im Südpazifik neue Inseln und Landstriche für die französische Krone in Besitz nehmen und prüfen, ob sie von wirtschaftlichem (Bodenschätze) oder strategischem Nutzen für Frankreich sein könnten; im Zentrum stand hier die erhoffte Entdeckung des legendären Südkontinents. Weiterhin sollte die Pazifikdurchquerung einen neuen Seeweg nach China erschließen, und Bougainville hatte den Auftrag, vor der chinesischen Küste nach Inseln zu suchen, auf denen die Franzosen Stützpunkte für den Handel mit dem Reich der Mitte errichten konnten. Auf diese Weise sollte der ebenfalls im Zuge des Friedens von Paris 1763 unterbrochene Handel Frankreichs mit Indien kompensiert werden. Weiterhin hatte Bougainville die Weisung, Gewürzpflanzen zur *île de France* (Mauritius) zu bringen, um sie dort anzubauen und so die wirtschaftliche Prosperität dieser französischen Kolonie zu erhöhen. Nicht zuletzt sind die kartographischen, vermessungstechnischen und botanischen Aufgaben des naturwissenschaftlich ausgebildeten Personals an Bord sowie Bougainvilles anthropologische Interessen als Reismotive zu nennen.¹⁷⁴⁶ Für die geplante Expedition rüstete der Franzose die beiden Schiffe *La Boudouse* und *L'Étoile* aus, welche gut dreihundert Mann Besatzung an Bord nahmen.¹⁷⁴⁷ Zusammenfassend zeigt sich, daß die Reise Bougainvilles dem nationalen Prestige Frankreichs zugute kommen, dabei von wirtschaftlichem Nutzen sein sowie auf dem Gebiet der (Natur-) Wissenschaften neue Erkenntnisse bringen sollte.

Ein chronologischer Abriß der Reise Bougainvilles findet sich in Kapitel 3.5.4.1 zum Aufbau des *Voyage*. An dieser Stelle sollen abschließend nur die Ergebnisse der Expedition genannt werden. Insgesamt zeigt sich, daß sowohl der politische als auch der wirtschaftliche und wissenschaftliche Ertrag der Reise Bougainvilles relativ gering blieben, was nicht zuletzt an dem zu eng kalkulierten zeitlichen Rahmen von nur zwei Jahren, die für Bougainvilles Expedition vorgesehen waren, sowie an der auf den Schiffen herrschenden Nahrungsmittelknappheit lag.¹⁷⁴⁸ Deshalb konnte zwar das offizielle Ziel der Reise, die Rückgabe der Falklandinseln an Spanien, 1767 erreicht werden, kaum aber die anderen, inoffiziellen

¹⁷⁴⁵ Dieses Memorandum des französischen Königs findet sich abgedruckt bei Constant, Louis, „Introduction“, in: *Louis Antoine de Bougainville. Voyage de la frégate La Boudouse et de la flûte L'Étoile autour du monde*, Paris 1980, S. I-XXVIII, dort S. VIII-XI.

¹⁷⁴⁶ Vgl. dazu etwa auch Dunmore, „Introduction“, S. xliiif. und Rieger, Dietmar, „Voyage et lumières. Le ‚Voyage autour du monde‘ (1771) de Louis-Antoine de Bougainville“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 23, 1999, S. 341-355, dort S. 342ff.; vgl. außerdem Kimbrough, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811*, S. 50 und Gandin, *Le voyage dans le Pacifique*, S. 26ff.; vgl. weiterhin Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205 und Vibart, *Tabiti*, S. 84; vgl. schließlich Hammond, „Introduction“, S. 14f.

¹⁷⁴⁷ Vgl. Brosse, „Bougainville“, S. 27; vgl. außerdem Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 30.

¹⁷⁴⁸ Vgl. dazu Constant, „Introduction“, S. X; vgl. auch Vibart, *Tabiti*, S. 84 sowie Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 32.

Vorhaben: So hatte Bougainville den Südkontinent, die *Terra Australis*, nicht gefunden und konnte nur sehr wenige Inseln im Pazifik für Frankreich in Besitz nehmen. Er hatte nicht einmal genügend Zeit, Expeditionen ins Innere dieser neuentdeckten Landstriche durchzuführen. Auch die Suche nach einem neuen Seeweg nach China und der Aufbau von Handelsbeziehungen mit dem Reich der Mitte blieben erfolglos. Darüber hinaus konnte Bougainville auf seiner Reise keine wertvollen Bodenschätze finden. Weiterhin blieb ihm die Entdeckung von Gewürzpflanzen versagt, die er auf Mauritius hätte anpflanzen sollen. Schließlich konnten auch die zahlreichen von Commerson gesammelten Pflanzen nicht zufriedenstellend klassifiziert werden.¹⁷⁴⁹ Dennoch gelang es Bougainville, See- und Landkarten Dank genauer nautischer Messungen zu verbessern und die Navigationstechnik der Zeit zu revolutionieren, indem er eine neue Methode zur Berechnung der Längengrade zur Anwendung brachte.¹⁷⁵⁰ Weiterhin konnte er zahlreiche, wenn auch nicht immer ausführliche Beobachtungen zu verschiedenen Eingeborenenvölkern anstellen, die noch heute ethnographischen Wert besitzen. Nicht zu vergessen ist schließlich der nationale Stolz der Franzosen angesichts der vollbrachten Weltumsegelung ihres Landsmannes.¹⁷⁵¹ Populärstes, die eigentliche Erfolglosigkeit der Expedition jedoch im Prinzip verschleiernendes Ergebnis der Reise Bougainvilles war aber sicherlich die Entdeckung Tahitis¹⁷⁵², auch wenn der Engländer Wallis die Insel bereits sechs Monate zuvor besucht hatte und die Franzosen nur ganze neun Tage auf dem Eiland verweilten¹⁷⁵³: Bougainvilles *Voyage*, die Berichterstattung seiner Gefährten sowie der nach Frankreich mitgebrachte Tahitianer Aotourou beflügelten Neugier und Phantasie der hauptstädtischen Bevölkerung.¹⁷⁵⁴ Hanke-El Ghomri kommt zu dem treffenden Schluß: „Im Zentrum des allgemeinen Interesses stand die neuentdeckte Südseeinsel Tahiti, deren literarische, philosophische und künstlerische Rezeption zu den wichtigsten Ergebnissen der Weltumsegelung zählt.“¹⁷⁵⁵

¹⁷⁴⁹ Vgl. dazu etwa Kimbrough, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811*, S. 126f.; vgl. auch Meyer, Jean, „Le contexte des grands voyages d’exploration au XVIII^e siècle“, in: *L’Importance de l’Exploration Maritime au Siècle des Lumières (A propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d’Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 17-39, dort S. 28f.; vgl. außerdem Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205; vgl. schließlich Constant, „Introduction“, S. XXIIff. sowie Vibart, *Tabiti*, S. 96.

¹⁷⁵⁰ Vgl. dazu Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 32; vgl. auch Dunmore, „Introduction“, S. xlxxiv; vgl. weiterhin Hammond, „Introduction“, S. 17; vgl. schließlich Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205 sowie Kimbrough, Mary, „The relative obscurity of Bougainville’s voyage“, in: Mason, Haydn T. (Hrsg.), *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment III: Bristol 21-27 July 1991*, Oxford 1992 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 305), S. 1600-1602, dort S. 1602.

¹⁷⁵¹ Vgl. dazu Kimbrough, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811*, S. 127 sowie Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 36.

¹⁷⁵² Vgl. z.B. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 205.

¹⁷⁵³ Vgl. Constant, „Introduction“, S. XXII.

¹⁷⁵⁴ Vgl. Taillemite, Étienne, *Sur des mers inconnues. Bougainville, Cook, Lapérouse*, Paris 1987, S. 79.

¹⁷⁵⁵ Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 32f.; vgl. dazu auch Vibart, *Tabiti*, S. 97 und schließlich Gandin, *Le voyage dans le Pacifique*, S. 31.

3.5.4 Der *Voyage autour du monde* im Überblick

3.5.4.1 *Aufbau und Inhalt*

In der ungekürzten Neuausgabe Prousts von 1982 umfaßt der *Voyage* Bougainvilles 364 Seiten. Vorangestellt sind ein Widmungsschreiben an den französischen König („Au Roi“) von knapp 2 Seiten sowie ein 13-seitiger „Discours préliminaire“. Der Text wird durch seine Kapiteleinteilung übersichtlich strukturiert; jedes der insgesamt 18 Kapitel ist mit einer Überschrift versehen, die seinen Inhalt kurz zusammenfaßt. Ursprünglich wurde der *Voyage* noch um eine Wortliste zur Sprache Tahitis sowie um das Protokoll über die phonetischen Untersuchungen mit Aotourou ergänzt; in der Ausgabe Prousts fehlen diese Textelemente allerdings (vgl. Kap. 3.5.1) und werden auch in der vorliegenden Analyse nicht berücksichtigt.

In seinem „Épître au roi“ berichtet Bougainville Ludwig XV. mit Genugtuung davon, daß seine Reise die *erste* Weltumsegelung im Auftrag der französischen Krone gewesen sei. Der König könne mit Stolz erfüllt sein, da die von ihm unterstützte und für das nationale Prestige Frankreichs so wichtige Expedition insbesondere neue geographische Erkenntnisse erbracht, nämlich Aufschluß über Ausmaß und Gestalt der Erdkugel, gegeben habe. Es sei nicht mehr zu übersehen, daß nun auch Frankreich zu den Entdeckernatione[n] gehöre und diesbezüglich aus dem Schatten Spaniens, Portugals, Englands und Hollands herausgetreten sei.

Das Vorwort („Discours préliminaire“) enthält zunächst eine Auflistung der dreizehn bis 1769 durchgeführten Weltumsegelungen, beginnend mit derjenigen Magellans 1519. Daran anschließend berichtet Bougainville von weiteren zehn Seefahrern, die zu Expeditionen in die Südsee aufgebrochen waren, aber nicht die Welt umfahren hatten. Er hebt hervor, daß unter allen diesen Entdeckern – abgesehen von Paulmier de Gonneville – kein einziger Franzose zu finden sei, wodurch er den Pioniercharakter seiner eigenen Reise ganz besonders unterstreicht. Darüber hinaus macht Bougainville Angaben zu Inhalt und Stil seines *Voyage* und stellt explizite Reflexionen über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden an (vgl. dazu genauer Kap. 3.5.6.2). Es sei hier nur erwähnt, daß Bougainville seinen Bericht nicht vorrangig als Unterhaltungslektüre, sondern als Hilfestellung für andere Seefahrer konzipierte („qu’il me soit permis de prévenir qu’on ne doit pas en regarder la relation comme un ouvrage d’amusement: c’est surtout pour les marins qu’elle est faite“¹⁷⁵⁶) und sich in diesem Zusammenhang auch für den oft trockenen, wenig spannenden Inhalt sowie den literarisch kaum anspruchsvollen Stil seines Werkes („je suis maintenant bien loin du sanctuaire des sciences et des lettres; mes idées et mon style n’ont que trop pris l’empreinte de la vie errante et sauvage que je mène depuis douze ans“¹⁷⁵⁷) entschuldigt. Außerdem betont er die

¹⁷⁵⁶ Bougainville, Louis-Antoine de, „Discours préliminaire“, in: Proust, Jacques (Hrsg.), *Louis-Antoine de Bougainville, „Voyage autour du monde par la frégate du Roi ‚La Boudense‘ et la flûte ‚L’Etoile‘*“, Paris 1982 (Collection Folio 1385), S. 35-47, dort S. 45.

¹⁷⁵⁷ Ebd., S. 46.

Wichtigkeit des Autopsieprinzips für eine angemessene Wahrnehmung und Darstellung des Fremden, führt die aufgeklärte Sicht der Welt, die „vraie philosophie“¹⁷⁵⁸, gegen den „esprit de système“¹⁷⁵⁹ der Schreibtischgelehrten ins Feld: Er kritisiert deren vorschnelle Hypothesenbildung und Lust an Spekulationen, die jeder eigenen Erfahrung entbehrten. Bougainville emanzipiert sich als Autorität und weist die Vorwürfe der Stubenphilosophen, vor allem Jean-Jacques Rousseaus (vgl. Kap. 3.5.4.2), Reisende seien unfähige Lügner, als falsch, ja geradezu lächerlich, zurück. Am Ende seines Vorworts lobt er schließlich Ausdauer und Leidenschaftlichkeit seiner Schiffsbesatzung und leitet daraus die Überzeugung ab, daß Frankreich alle zukünftigen Herausforderungen meistern könne.

Der *Voyage autour du monde* besteht rein formal aus zwei Teilen von jeweils neun Kapiteln; die „Première partie“ enthält 153, die „Seconde partie“ 211 Seiten. Teil eins beinhaltet die Reise Bougainvilles ab Frankreich im November 1766 bis zur erfolgreich abgeschlossenen Durchfahrt der Magellanstraße im Januar 1768. Teil zwei beschreibt die weitere Expedition vom Eintritt in den Pazifik (Januar 1768) über die Durchquerung der Südsee bis hin zur Rückkehr der Schiffe in die französische Heimat im März bzw. April 1769. *Inhaltlich* aber weist der *Voyage autour du monde* im Gegensatz zu allen anderen hier behandelten Reiseberichten keine eigentliche Zwei- bzw. Dreiteilung auf: Eine typische Untergliederung in Rahmenerzählung (Hinreise/ Rückreise) und Mittelteil (Ethnographie fremder Völker; Flora und Fauna) fehlt¹⁷⁶⁰, was sich allein schon daraus ergibt, daß Bougainvilles Reise eine *Weltumsegelung* war, die keine eigentliche Unterscheidung in „Hinfahrt“ und „Rückfahrt“ zuließ¹⁷⁶¹. Demzufolge bietet Bougainville im *Voyage* vielmehr eine chronologische Erzählung der Ereignisse (*narratio*), in die er verschiedene deskriptive Passagen und Exkurse (*descriptio*) einflacht. Beispiele hierfür sind etwa die Städtebeschreibungen von Buenos Aires und Montevideo (Teil 1, Kapitel 2), die Naturgeschichte der Falklandinseln (Teil 1, Kapitel 4), die Ausführungen zum Schicksal der Jesuitenmissionen in Paraguay (Teil 1, Kapitel 7) oder die Beschreibung Tahitis (Teil 2, Kapitel 2, v.a. aber Kapitel 3).¹⁷⁶² Weiterhin ist auffällig, daß sich der *Voyage* im Unterschied zu den vier bisher analysierten Reiseberichten nicht nur auf die Beschreibung einer einzigen Ethnie beschränkt, sondern Anmerkungen zu zahlreichen weiteren Fremdvölkern (etwa auch Patagonier, *Pécherais*) bietet¹⁷⁶³, wobei die Anthropologie der Tahitianer aber am ausführlich-

¹⁷⁵⁸ Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 46.

¹⁷⁵⁹ Ebd.

¹⁷⁶⁰ Eine Zweiteilung in Rahmenhandlung und Mittelteil läßt sich nur dahingehend konstruieren, daß man den Tahiti-Aufenthalt als Zentrum des Berichts fixiert, welcher von der Hinreise Frankreich=>Tahiti und der Rückreise Tahiti=>Frankreich umschlossen wird.

¹⁷⁶¹ Der *Weg* war mithin wichtiger als das Ziel.

¹⁷⁶² Bougainville bietet demnach Ansätze einer systematischen Darstellung, die nicht selten der Behandlung traditioneller Topoi (Fauna, Flora, Ethnographie) entsprechen.

¹⁷⁶³ Der französische Kapitän hatte auf seiner Reise viele Kontakte zu fremden Völkern, die aber alle relativ kurz waren.

sten ausfällt. Obwohl sich diese Beschreibung Tahitis und seiner Bewohner auf zwei umfangreichere, eigene Kapitel konzentriert, existiert bei Bougainville – ähnlich wie in der *Histoire notable* Laudonnières – keine weitere thematische Untergliederung der völkerkundlichen Ausführungen in Form themenspezifischer Kapitel.

Im folgenden soll der Inhalt der einzelnen Kapitel des *Voyage* kurz wiedergegeben werden: Kapitel 1 des ersten Teils berichtet von der Abreise der *Boudeuse* aus Nantes und ihrer Überfahrt nach Montevideo, wo Bougainville Ende Januar 1767 eintraf, um die Rückgabe der Falklandinseln an Spanien vorzubereiten. In Kapitel 2 beschreibt er die Geschichte der spanischen Koloniegründungen am Rio de la Plata, so insbesondere Entwicklung und Gestalt der Städte Buenos Aires und Montevideo. Kapitel 3 berichtet über Bougainvilles Ankunft auf den Falklandinseln im März 1767 und ihre Rückgabe an Spanien am 1. April desselben Jahres. Weiterhin werden die Kolonisierungsbemühungen europäischer Mächte auf diesen Inseln skizziert. Kapitel 4 beschreibt Flora und Fauna der *Malouines*. Kapitel 5 berichtet über die Vereinigung von *Boudeuse* und *Étoile* in Rio de Janeiro im Juni 1767 sowie über Konflikte zwischen Portugiesen und Spaniern. In Kapitel 6 schildert Bougainville die Rückkehr seiner Schiffe nach Montevideo Ende Juli 1767 sowie Reparaturarbeiten an der *Étoile*. Kapitel 7 behandelt die Geschichte der Jesuitenmissionen in Paraguay sowie die Vertreibung und Gefangennahme der Ordensbrüder. Kapitel 8 beschreibt die Abreise Bougainvilles aus Montevideo Mitte November 1767, den Eintritt seiner Schiffe in die Magellanstraße am 5. Dezember sowie die Kontaktaufnahme und den Tauschhandel mit den Patagoniern einige Tage darauf. In Kapitel 9 schließlich schildert Bougainville die 52-tägige, anstrengende und gefährliche Passage der Magellanstraße, welche insgesamt bis Januar 1768 dauerte. Kapitel 1 des zweiten Teils berichtet über die Pazifikdurchquerung bis zur Sichtung Tahitis am 2. April 1768. Kapitel 2 enthält eine Chronologie des nur neuntägigen Aufenthalts der Franzosen auf dem Eiland. In Kapitel 3 bietet Bougainville eine Beschreibung Tahitis und seiner Bewohner, die sich insbesondere auch auf die Informationen seines Gewährsmannes Aotourou stützt. Kapitel 4 berichtet über die Abreise am 15. April 1768, die Weiterfahrt bis zu den Kykladen und neue Entdeckungen. In Kapitel 5 skizziert Bougainville die Fortsetzung der Reise mit Ziel Molukken und weitere Inbesitznahmen von Landstrichen für die französische Krone; an Bord herrschten Hunger und Skorbut. Kapitel 6 schildert die ersehnte Ankunft auf den Molukken Ende August 1768 und den mehrtägigen Aufenthalt auf Buru (bis 7. September), wo die krankheitsgeschwächten Franzosen Hilfe und Unterstützung von den holländischen Kolonialherren erhielten. Kapitel 7 beschreibt die Weiterreise nach Batavia, wo die Schiffe Bougainvilles am 28. September 1768 eintrafen. Kapitel 8 berichtet von dem angenehmen, fast dreiwöchigen Aufenthalt Bougainvilles und seiner Männer in der holländischen Kolonie; darüber hinaus bietet es ausführliche Informationen über die Inselgruppe der Molukken. Kapitel 9 schließlich beschreibt die Abreise aus Batavia am 16. Oktober 1768, die Weiterfahrt nach Mauritius und den dortigen

gen Landgang Bougainvilles (8. November–11. Dezember 1768) sowie endlich die Umfahrung des Kaps der Guten Hoffnung sowie die Rückkehr der Schiffe nach Frankreich am 16. März 1769 (*Boudeuse*) bzw. am 24. April desselben Jahres (*Étoile*).

Betrachtet man abschließend die Situierung der Tahiti-Episode im *Voyage* sowie ihren prozentualen Anteil am gesamten Textvolumen, so läßt sich folgendes feststellen: Diese Episode befindet sich ziemlich genau in der Mitte des Berichts, nimmt demnach eine zentrale Position ein, was auf ihre besondere Wichtigkeit für Bougainville schließen läßt. Darüber hinaus umfaßt sie 48 Seiten und macht damit über 13% des Gesamttextes aus. Daraus folgt, daß die Tahiti-Passage¹⁷⁶⁴ den größten Raum im *Voyage* einnimmt, das Einzelereignis ist, dem der beachtlichste Umfang zugestanden wird. Diese Erkenntnisse verweisen darauf, daß Bougainville ein großes Interesse an dieser Insel und dem Leben ihrer Bewohner hatte und Tahiti als wichtigste Station seiner Weltumsegelung betrachtete.

3.5.4.2 *Stil*

Der *Voyage autour du monde* Bougainvilles ist stilistisch nicht einheitlich, da ein spürbarer Unterschied zwischen der sprachlichen Gestaltung der „Rahmenhandlung“ (s. Anmerkung 1760) und derjenigen der „Tahiti-Episode“ besteht: So sind die Passagen, welche Bougainville der eigentlichen Reise zur See widmet, sehr sachlich und informativ, manchmal gar „trocken“ geschrieben, enthalten viel technisches Vokabular, geben nautische, astronomische, meteorologische sowie geographische Beobachtungen wieder. Abgesehen von den Fachtermini ist die Sprache des *Voyage* insgesamt als einfach und klar zu bezeichnen. Der sachliche Grundtenor trifft im allgemeinen auch auf die Exkurse zu, so etwa auf die Beschreibungen von Buenos Aires und Montevideo oder auf die Ausführungen zu den Jesuitenmissionen in Paraguay. Die Darstellung Tahitis und seiner Bewohner hingegen ist deutlich literarischer gestaltet, da Bougainville hier zahlreiche lyrische Passagen bietet, die seine ursprüngliche Begeisterung, seinen ursprünglichen Enthusiasmus angesichts der Südseeinsel widerspiegeln.¹⁷⁶⁵ Demnach schlagen sich sowohl Bougainvilles Anspruch als Wissenschaftler und Forscher *als auch* seine klassisch-humanistische Ausbildung in der Berichterstattung des *Voyage* stilistisch nieder.

¹⁷⁶⁴ Die Ausführungen zu Tahiti und seinen Bewohnern sind in einen eher narrativ aufgebauten Teil (Kapitel 2: Chronologie des Aufenthalts auf der Insel steht im Vordergrund) und in einen deskriptiven Teil (Kapitel 3: Informationen Aotouros werden verarbeitet) gegliedert.

¹⁷⁶⁵ „In his account of the expedition, written in the clear and simple style of the mariner and abounding in nautical, astronomical and geographical observations, Bougainville waxed lyrical in 40 pages of colourful and enthusiastic description of the remote wonderland, this Utopia of the Pacific.“ Dowling, „Bougainville and Cook“, S. 37. Dazu auch Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 37: „Die bereits erwähnte humanistische Bildung Bougainvilles wie auch sein ausgeprägtes Interesse für Kunst und Literatur haben sicherlich zu dem oft literarischen, stellenweise poetischen Stil des **Voyage** beigetragen, wobei die poetischen mit sachlich-informativen Passagen kontrastieren.“

Bougainvilles offensichtliches Streben nach Wissenschaftlichkeit und Objektivität seiner Darstellung¹⁷⁶⁶ läßt sich nicht nur aus der einfachen, klaren Sprache¹⁷⁶⁷ des *Voyage*, sondern auch aus den in diesem Werk zu findenden zahlreichen detaillierten Beschreibungen ableiten, die auf eine genaue Beobachtungsgabe des französischen Kapitäns schließen lassen: Beispiele hierfür sind etwa die ausführlichen nautischen Angaben Bougainvilles, seine geographisch genaue Verortung von ihm entdeckter oder bereits bekannter Inseln oder auch die genannten Städtebeschreibungen (Buenos Aires, Montevideo). Von einer besonderen Präzision der Beobachtung zeugen weiterhin u.a. die Beschreibungen des Gummibaums („le gommier“)¹⁷⁶⁸, des Inneren einer Häuptlingshütte auf Tahiti¹⁷⁶⁹ oder der Einbäume der Insulaner („les pirogues“)¹⁷⁷⁰. Zentral für Bougainvilles wissenschaftliches Selbstverständnis sind weiterhin methodologische Grundsatzüberlegungen, die er in seinem „Discours préliminaire“ anstellt (vgl. Kap. 3.5.4.1):

Au reste, je ne cite ni ne contredis personne; je prétends encore moins établir ou combattre aucune hypothèse. Quand même les différences très sensibles, que j'ai remarquées dans les diverses contrées où j'ai abordé, ne m'auraient pas empêché de me livrer à cet esprit de système, si commun aujourd'hui, et cependant si peu compatible avec la vraie philosophie, comment aurais-je pu espérer que ma chimère, quelque vraisemblance que je susse lui donner, put jamais faire fortune? Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire, un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels ils refusent la faculté de voir et de penser.¹⁷⁷¹

Bougainville ist der Überzeugung, daß nur die eigene Erfahrung und Autopsie eine adäquate Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit gewährleisten könne. Aussagen über das Neue und Fremde dürften nur getroffen werden, wenn

¹⁷⁶⁶ Vgl. dazu auch Rieger, „Voyage et lumières“, S. 350 und Hammond, „Introduction“, S. 17.

¹⁷⁶⁷ Vgl. dazu u.a. Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, t. 2, S. 1252.

¹⁷⁶⁸ Vgl. *Voyage autour du monde*, S. 93f.

¹⁷⁶⁹ Vgl. ebd., S. 230.

¹⁷⁷⁰ Vgl. ebd., S. 259ff.

¹⁷⁷¹ Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 46f. Die zweite Hälfte des Zitats beinhaltet eine gezielte Polemik Bougainvilles gegen Jean-Jacques Rousseau, der in seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) die Seefahrer und Autoren von Reiseberichten in einer Fußnote als ungläubwürdig bezeichnet hatte: „Il n'y a guères que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours; les Marins, les Marchands, les Soldats, et les Missionnaires; Or on ne doit guères s'attendre que les trois premières Classes fournissent de bons Observateurs [Akzente: sic!][...]“. Rousseau, Jean-Jacques, „Notes“, in: Jovenel, Bertrand de (Hrsg.), *Rousseau, „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“*, Paris 1985, S. 151-185, dort S. 172.

ihnen eigene Beobachtungen (empirischer Art) zugrundelägen. Übereilte Hypothesenbildungen und Spekulationen lehnt der französische Offizier als unwissenschaftlich ab.¹⁷⁷² So ist es nicht verwunderlich, daß er seine konsequente Befolgung des Autopsieprinzips regelmäßig beteuert („j'ai vu“, „j'ai observé“, „[on] m'a assuré“, etc.) und zahlreiche Authentizitätsbezeugungen in seinen *Voyage* integriert (vgl. dazu ausführlicher Kap. 3.5.6.2.1). Bougainvilles wissenschaftlicher Anspruch manifestiert sich schließlich darin, daß er sehr häufig Meinungen anderer Forscher in seinem Reisebericht diskutiert und diese nicht selten korrigiert. Seine obige Aussage „Au reste, je ne cite ni ne contredis personne“ entspricht also nicht seinem tatsächlichen Vorgehen. Am häufigsten nimmt er in diesem Zusammenhang Richtigstellungen bestehender Landkarten vor.¹⁷⁷³

Im *Voyage autour du monde* finden sich nicht nur zahlreiche Hinweise stilistischer Art für den Wissenschaftlichkeitsanspruch Bougainvilles, sondern auch für seine klassische Bildung und seine literarischen Fähigkeiten. So ist es zunächst charakteristisch für die Berichterstattung des französischen Offiziers, daß er zahlreiche Begebenheiten des Tahiti-Aufenthalts in ein antikes Gewand kleidet, mit Episoden aus der griechisch-römischen Mythologie vergleichend wiedergibt. Diese Tendenz zur *Antikisierung* bei der Beschreibung von Verhaltensweisen, Sitten und Aussehen der Tahitianer entsprang auch bei Bougainville vorrangig dem Wunsch, Fremdes, Unbekanntes im Gewand des Vertrauten darzustellen (vgl. dazu ausführlicher Kap. 3.5.5.4.2).¹⁷⁷⁴ Die gute Kenntnis antiker Autoren führte weiterhin dazu, daß er viele lateinische Zitate – vor allem aus den Werken Tacitus' und Vergils – in den *Voyage* integriert. Sie geben zwar häufig lediglich Aussagen Bougainvilles treffend auf Lateinisch wieder¹⁷⁷⁵, sind manchmal aber auch einzelnen Kapiteln als zweite Überschrift oder Motto vorangestellt und verweisen auf deren Inhalte¹⁷⁷⁶. Die Berichterstattung im *Voyage* zeugt von einem überdurchschnittlichen literarischen Talent seines Verfassers: So finden sich Ansätze bzw. Elemente ästhetischer Darstellung, die sich besonders in der Tahiti-Episode konzentrieren.¹⁷⁷⁷ Weiterhin

¹⁷⁷² Vgl. dazu auch Rieger, „Voyage et lumières“, S. 346. Zu besonderen Bedeutung der eigenen Beobachtung für die Reisenden des 18. Jahrhunderts vgl. auch Berthiaume, *L'aventure américaine*, S. 173f.

¹⁷⁷³ Z.B. *Voyage autour du monde*, S. 53: „J'ai pu conclure de ces deux observations que M. Bellin a placé l'île des Salvages trente-deux minutes environ plus à l'ouest qu'elle n'y est effectivement.“; vgl. weiterhin ebd., S. 61, S. 154 oder S. 386, um nur einige weitere Beispiele zu nennen.

¹⁷⁷⁴ Vgl. dazu auch Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 212.

¹⁷⁷⁵ Vgl. dazu etwa *Voyage autour du monde*, S. 129 und S. 197.

¹⁷⁷⁶ So überschreibt Bougainville sein Kapitel zur Darstellung Tahitis und dessen Bewohner mit einem Zitat Vergils: „Lucius habitamus opacis, riparumque toros et prata recentia rivis incolimus“ („Wir leben in schattigen Wäldern, wir schlafen auf dem Rasen dieser Ufer, und wir leben in saftigen Wiesen, die Flüsse bewässern.“). Dieses bukolische Idyll evoziert einen paradisischen Charakter Tahitis. Ebd., S. 247. Vgl. weiterhin z.B. ebd., S. 147 und S. 211.

¹⁷⁷⁷ Bougainville beschreibt den Liebreiz der tahitianischen Landschaft folgendermaßen: „J'ai plusieurs fois été, moi second ou troisième, me promener dans l'intérieur. Je me croyais transporté dans le jardin d'Éden; nous parcourions une plaine de gazon, couverte de beaux arbres fruitiers et coupée de petites rivières qui entretiennent une fraîcheur délicieuse, sans aucun des inconvénients qu'entraîne l'humidité. Un peuple nombreux y jouit des trésors que la nature verse à pleines mains

weiß sich Bougainville einer bildhaften Sprache zu bedienen¹⁷⁷⁸, verwendet sehr oft das Stilmittel der rhetorischen Frage¹⁷⁷⁹ und integriert darüber hinaus zahlreiche „ernstgemeinte“ Fragen in seinen *Voyage*, sei es, um das Leserinteresse zu wecken¹⁷⁸⁰, sei es, um seiner Neugier und Wißbegierde Ausdruck zu verleihen¹⁷⁸¹ oder aber, um die Unsicherheit seines Urteils zu bekunden¹⁷⁸². Außerdem gestaltet er seinen Bericht stilistisch abwechslungsreich, indem er Tempuswechsel vollzieht¹⁷⁸³, *narratio*- und *descriptio*-Passagen miteinander abwechselt¹⁷⁸⁴ oder Exkurse integriert¹⁷⁸⁵.

Der Stil des *Voyage* ist weiterhin von der Menschlichkeit, Emotionalität und Begeisterungsfähigkeit seines Verfassers geprägt. So wählt dieser häufig eine sehr emotionale Sprache, um Freude oder Ärger auszudrücken¹⁷⁸⁶, zeigt sich den Nöten seiner Mitmenschen gegenüber sensibel¹⁷⁸⁷ und beweist einen gesunden Sinn

sur lui.“ *Voyage autour du monde*, S. 235. Vgl. weiterhin ebd., S. 223 (Darstellung eines markanten Berggipfels auf Tahiti), aber auch S. 382 (Beschreibung der Schönheit der Küste von Celebes).

¹⁷⁷⁸ So bezeichnet Bougainville Holzhütten als „palais des naturels“, als Schlösser der in der Magellanstraße lebenden Eingeborenen (S. 181), sieht in dem Feilbieten der jungen Mädchen auf Tahiti eine „collation“, welche alles andere als „légère“ sei (S. 235) und umschreibt die neue Heimat, die eine Gruppe französischer Hugenotten am Kap der Guten Hoffnung gefunden hat, als deren „mère adoptive“ (S. 428).

¹⁷⁷⁹ Hier nur drei Beispiele: Bezüglich der Akkulturation der im Gebiet des Rio de la Plata lebenden Indianer zeigt sich Bougainville ratlos: „[...] comment dompter une nation errante, dans un pays immense et inculte, où il serait même difficile de la rencontrer?“ (S. 69). An spätere Stelle wirbt er um Verständnis für seine Beweggründe, Aotourou mit an Bord seines Schiffes genommen zu haben: „Ne devons-nous pas présumer qu’il parlait la même langue que ses voisins, que ses mœurs étaient les mêmes, et que son crédit auprès d’eux serait décisif en notre faveur, quand il détaillerait et notre conduite avec ses compatriotes et nos procédés à son égard?“ (S. 262). Schließlich wundert er sich über die Naivität mancher seiner Landsleute, die nicht verstehen können, daß man auf Tahiti keine moderne europäische Sprache spricht: „Comment, par exemple, me disaient quelques-uns, dans le pays de cet homme on ne parle ni français ni anglais ni espagnol? Que pouvais-je répondre? Ce n’était pas toutefois l’étonnement d’une question pareille qui me rendait muet.“ (S. 263).

¹⁷⁸⁰ Im Rahmen seiner Beschreibung der Jesuitenmissionen in Paraguay wendet er sich folgendermaßen an den Leser: „Voilà le local, comment y vivait-on?“ Ebd., S. 134.

¹⁷⁸¹ So stellt er sich bezüglich der „île de la Harpe“ folgende Frage: „Au reste, cette terre si extraordinaire est-elle naissante, est-elle en ruine? Comment est-elle peuplée?“ Ebd., S. 218.

¹⁷⁸² Er fragt sich etwa, welche Funktion Wege und Zäune auf einer von ihm besuchten Südseeinsel haben könnten: „On rencontre beaucoup de routes tracées dans le bois et des espaces enclos par des palissades de trois pieds de haut. Sont-ce des retranchements ou simplement des limites de possessions différentes?“ Ebd., S. 287.

¹⁷⁸³ So wechselt er unter anderem vom Passé simple ins Présent, als er nach der chronologischen Wiedergabe der Rettung der gefährdeten Schiffe vor Tahiti zur Beschreibung der Abschiedszeremonie der Insulaner übergeht: „Maintenant que les navires sont en sûreté, arrêtons-nous un instant pour recevoir les adieux des insulaires [Hervorhebungen T.H.]“ Ebd., S. 244.

¹⁷⁸⁴ Z.B. unterbricht die Beschreibung einer Eingeborenenhütte die chronologische Berichterstattung über den Tahiti-Aufenthalt der Franzosen. Vgl. ebd., S. 229f.

¹⁷⁸⁵ Z.B.: philosophischer Exkurs über die Familie als Gesellschaftsform. Vgl. ebd., S. 193.

¹⁷⁸⁶ So freute sich Bougainville zum Beispiel sehr, als er und seine Mannschaft Anfang September 1768 auf Buru eintrafen und sich im Haus eines holländischen Kolonialherren von den Strapazen ihrer Reise erholen konnten: „Quel contraste de cette existence douce et tranquille, avec la vie déaturée que nous menions depuis dix mois!“ Ebd., S. 358.

¹⁷⁸⁷ Folgende Äußerung Bougainvilles drückt seine Trauer über den Tod eines Indianerkindes aus und zeugt von seiner Empathiefähigkeit: „Quelle perte en effet pour une société aussi peu nombreuse qu’un adolescent échappé à tous les hasards de l’enfance!“ Ebd., S. 197.

für Humor¹⁷⁸⁸. Zentral ist aber sicherlich Bougainvilles Begeisterungsfähigkeit, die streckenweise zu einer stilistischen Idealisierung Tahitis führt: In seinem *Voyage* verwendet er auffällig viele Superlative v.a. bezüglich der Beschaffenheit dieser Insel und ihrer Bewohner. Dieses Stilmittel spiegelt die ursprüngliche Begeisterung des französischen Offiziers, die seine ersten Eindrücke von der Insel und deren Bewohnern in ihm entfachten, sprachlich wider. Bougainville lobt z.B. die körperliche Schönheit der Inselbewohner mit folgenden Worten: „Je n’ai jamais rencontré d’hommes mieux faits ni mieux proportionnés [...]“¹⁷⁸⁹

Darüber hinaus finden sich im *Voyage autour du monde* sehr häufig erzähltechnische Hinweise. Dazu gehören z.B. Verweise auf Zukünftiges, auf Zurückliegendes oder auf Ausgelassenes sowie Information zu Textverständnis und Textstruktur. Ein tatsächlicher Einbezug des Lesers kommt allerdings sehr selten vor (vgl. dazu ausführlich Kap. 3.5.5.4.6).

Abschließend ist anzumerken, daß Bougainvilles Reisebericht keine religiöse Prägung aufweist.¹⁷⁹⁰ Dies scheint nicht verwunderlich, sah sich der französische Offizier doch als aufgeklärter Reisender mit wissenschaftlichem Anspruch, dem es darüber hinaus absolut fernlag, die Inselvölker des Südpazifiks einer christlichen Missionierung zu unterwerfen. Weiterhin bietet Bougainville zwar interkulturelle Vergleiche von Tahitianern und Franzosen (vgl. Kap. 3.5.5.4.1), macht sie aber nicht zum Medium direkter Kritik an seinen Landsleuten.

3.5.5 Das Bild der Südseeinsulaner und der fremden Welt Tahitis im *Voyage autour du monde* – die Darstellung Bougainvilles

Das vorliegende Kapitel bietet keine umfassende Analyse der Darstellung aller von Bougainville während seiner Weltumsegelung angetroffenen Eingeborenenvölker, sondern konzentriert sich auf das Bild der Bewohner Tahitis. Eine solche Spezialisierung erscheint sinnvoll, da es insbesondere die Passagen zu diesen Südseeinsulanern und ihrem Eiland sind, denen ein Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden eingeschrieben ist. Für die folgende Analyse muß der *Voyage autour du monde* als Textgrundlage durch Bougainvilles *Journal de bord* ergänzt werden.

¹⁷⁸⁸ Über die in Liebesdingen regelrecht „ausgehungerten“ Matrosen, denen sich eine nackte Tahitianerin an einer Luke über der Seilwinde präsentierte, schreibt Bougainville augenzwinkernd: „Matelots et soldats s’empressaient pour parvenir à l’écouille, et jamais cabestan ne fut viré avec une pareille activité.“ *Voyage autour du monde*, S. 226.

¹⁷⁸⁹ Ebd., S. 252. Weiterhin charakterisiert Bougainville das Verhältnis zwischen Tahitianern und Seeleuten in seinem Reisebericht folgendermaßen: „Au vol près, tout se passait de la manière la plus amiable.“ Ebd., S. 235. Zur Schönheit und Fruchtbarkeit der Natur schließlich schreibt er: „Loin d’en rendre l’aspect triste et sauvage, elles [les montagnes] servent à l’embellir [l’île] en variant à chaque pas les points de vue et présentant des riches paysages couverts des plus riches productions de la nature [...]“ Ebd., S. 249.

¹⁷⁹⁰ Bougainville bietet nur ganz wenige Rückbezüge auf die Bibel, die aber keiner Lobpreisung Gottes dienen, sondern allein deshalb angeführt werden, um gewisse Begebenheiten besser zu beschreiben. So zitiert er etwa aus dem Psalm 148, um die schlechten Wetterverhältnisse in der Magellanstraße zu verdeutlichen: „Le 4 et le 5 suivants furent cruels; de la pluie, de la neige, un froid très vif, le vent en tourmente; c’était un temps pareil que décrivait le Psalmiste en disant: *nix, grando, glacies, spiritus procellarum*.“ Ebd., S. 189. (Übersetzung: „Schnee, Hagel, Eis, Orkanwinde“)

3.5.5.1 Die „Tabiti-Episode“: Chronologie der Ereignisse

Der neuntägige Aufenthalt Bougainvilles und seiner Mannschaft auf Tahiti war einerseits geprägt von Sinneseindrücken und Erlebnissen, in deren Mittelpunkt die faszinierenden, aber durchaus nicht immer erfreulichen Kontakte der Seeleute zu den Eingeborenen standen, andererseits von harter Arbeit zur Holz- und Wassergewinnung, die von der wachsenden Angst begleitet wurde, die Schiffe könnten auf die dem Eiland vorgelagerten Riffe getrieben werden.

Am 2. April 1768 erblickten die Seeleute Tahiti und wußten, daß ein Aufenthalt auf dieser Insel unbedingt notwendig war: An die gefährliche Passage der Magellanstraße im Dezember 1767 und Januar 1768 hatte sich eine anstrengende Fahrt von zwei Monaten durch den Südpazifik angeschlossen. Bougainville und seine Mannschaft befanden sich aufgrund des Mangels an Lebensmitteln, Trinkwasser und Holz, des sich unter den Männern ausbreitenden Skorbut und auch der psychischen Belastung, welche die Eintönigkeit des Lebens auf See hervorgerufen hatte, in einer sehr kritischen Situation und waren dringend auf einen Landaufenthalt angewiesen. Aus dieser Notlage resultierte der große Enthusiasmus der Reisenden, als sie schließlich am 6. April 1768 vor Tahiti mit seiner fruchtbaren Landschaft und seinem frischen Trinkwasser ankerten.

Zurück zum 2. April: Die in der Nacht an der Küste sichtbaren Feuerstellen schürten die Hoffnung, daß die Insel von Menschen bewohnt war, ein Wunschtraum, der sich am 4. April erfüllte, als über hundert Einbäume mit Eingeborenen zur Begrüßung der Europäer nahten und eine freundschaftlicher Umgang durch den Austausch von Geschenken besiegelt wurde.¹⁷⁹¹ Der Tag des 5. April war bestimmt von der Suche nach einem geeigneten Ankerplatz und einem fortdauernden Warenaustausch mit den Tahitianern, der den Seeleuten neben den begehrten Früchten auch Fischfangeräte bescherte.¹⁷⁹² Am 6. April schließlich gingen die Schiffe vor Tahiti vor Anker, und die Europäer wurden überschüttet von Freundschaftsbekundungen.¹⁷⁹³ Auch die jungen Tahitianerinnen bot man den Seeleuten freizügig als Liebedienerinnen an.¹⁷⁹⁴ Im weiteren Verlauf des Tages ging Bougainville mit einigen Offizieren an Land und wurde vom Häuptling des betreffenden Teils der Insel, Ereti, in dessen Haus zum Essen eingeladen.¹⁷⁹⁵ Die Harmonie wurde lediglich durch den Diebstahl der Pistole eines Gefährten Bougainvilles gestört. Der 7. April war vor allem mit dem Aufbau eines Lagers an Land ausgefüllt. Der Rat der Oberen Eretis erklärte sich zunächst nicht damit einverstanden, daß die Franzosen an Land schlafen und 18 Tage auf der Insel bleiben wollten. Der französische Kapitän verstand es jedoch, seine Wünsche durchzusetzen und auch die Freundschaft zu den Tahitianern wiederherzustellen.

¹⁷⁹¹ Vgl. *Voyage autour du monde*, S. 222.

¹⁷⁹² Vgl. ebd., S. 223f.

¹⁷⁹³ Vgl. ebd., S. 225.

¹⁷⁹⁴ Vgl. ebd., S. 225f.

¹⁷⁹⁵ Vgl. ebd., S. 229f.

Ereti bot den Seeleuten sogar einen Schuppen als Lagerstatt an.¹⁷⁹⁶ Am 8. April wurde dieses Lager vollendet, und abgesehen von mancherlei Diebstahl, der von den Insulanern gegenüber Bougainvilles Männern begangen wurde, verstand man sich gut: Die Tahitianer begegneten den Europäern mit viel Gastfreundschaft und boten ihnen weiterhin die jungen Mädchen an.¹⁷⁹⁷ Der 9. April war bestimmt von Wassergewinnung und Holzfällen, und Tahiti wurde von Bougainville als Paradies beschrieben. Allerdings zogen sich auch bereits die ersten Frauen und Kinder aus Angst vor den Europäern in die Berge zurück.¹⁷⁹⁸ Am 10. April spitzte sich die Lage zu, weil ein Insulaner durch einen Gewehrschuß getötet wurde und Bougainville sich vergeblich darum bemühte, den Täter zu stellen. Weitere Inselbewohner flohen aus Angst ins Gebirge.¹⁷⁹⁹ Der 11. April brachte eine erneute Annäherung zwischen Tahitianern und Franzosen, und der Tauschhandel wurde wiederaufgenommen.¹⁸⁰⁰ Am 12. April erkannte Bougainville, daß er Tahiti mit seiner Mannschaft so schnell wie möglich verlassen mußte, da Gefahr für die Schiffe bestand, von den starken Winden auf die gefährlichen Riffe getrieben zu werden. Er erfuhr am Nachmittag, daß seine Männer drei weitere Tahitianer getötet oder verletzt hatten, und die Angst auf der Insel wuchs weiter an; Bougainville befürchtete kriegerische Auseinandersetzungen mit den Inselbewohnern. Er ließ in Gegenwart Eretis vier verdächtige Franzosen in Ketten legen, um die Eingeborenen ein wenig zu beschwichtigen.¹⁸⁰¹ Auch am 13. April verharrten viele Inselbewohner noch immer aus Furcht in den Bergen. Dem Prinzen von Nassau gelang es, Ereti und weitere Insulaner zu finden und sie zu beruhigen, so daß ein erneuter Friede geschlossen und der Handel abermals belebt werden konnte.¹⁸⁰² Der 14. April umfaßte Abreisevorbereitungen und die Inbesitznahme der Insel für den französischen König durch Bougainville.¹⁸⁰³ Am 15. April schließlich verließen die Reisenden Tahiti, und die Insulaner zeigten sich sehr traurig beim Abschied von den Europäern. Ereti vertraute Bougainville Aotourou an, einen jungen Tahitianer, der den Kapitän nach Europa begleiten wollte.¹⁸⁰⁴

Der Aufenthalt der Franzosen auf Tahiti war im Vergleich zu den Aufenthalten der bereits behandelten Reisenden in Brasilien, Florida oder Kanada relativ kurz, dauerte nur neun Tage. Es wird im folgenden aber zu zeigen sein, welche nachhaltige Wirkung er dennoch auf die Seeleute hatte, in deren Augen die Insel – besonders nach den vielen Entbehrungen auf See – die Züge eines Paradieses

¹⁷⁹⁶ Vgl. *Voyage autour du monde*, S. 231ff.

¹⁷⁹⁷ Vgl. ebd., S. 233ff.

¹⁷⁹⁸ Vgl. Bougainville, Louis-Antoine de, *Journal de navigation*, in: Taillemite, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, t. 1, Paris 1977, S. 141-447, dort S. 319.

¹⁷⁹⁹ Vgl. *Voyage autour du monde*, S. 236f.

¹⁸⁰⁰ Vgl. *Journal de navigation*, S. 321.

¹⁸⁰¹ Vgl. *Voyage autour du monde*, S. 237ff.

¹⁸⁰² Vgl. ebd., S. 241f.

¹⁸⁰³ Vgl. ebd., S. 242f.

¹⁸⁰⁴ Vgl. ebd., S. 243ff.

besaß. In dieser Zeit konnte Bougainville Wasser und frische Lebensmittel aufnehmen und schließlich auch die Erkrankten heilen. Die Kontakte zu den Insulanern waren durchaus nicht immer freundschaftlich, sondern wurden auch von Gewalt (Erschießungen, Diebstahl¹⁸⁰⁵) und gegenseitigem Mißtrauen geprägt.

3.5.5.2 *Bezeichnungen der Eingeborenen*

Insgesamt wählt Bougainville ein ausgesprochen sachliches, neutrales Vokabular, wenn er in seinem *Voyage* von den Angehörigen fremder Völker spricht. So verwendet er bevorzugt wertneutrale Stammesbezeichnungen („Patagons“, „Pêche-rais“, „Taitiens“, „Javans“, etc.) und ähnlich sachliche Termini wie „Indien(s)“, „peuple(s)“, „habitants“ oder „insulaire(s)“. Abwertungen oder negative Konnotationen sind sehr selten: Der Begriff „Barbare(s)“ kommt nicht vor, und das Lexem „Sauvage(s)“ wird von Bougainville selbst nur 22-mal in substantivischer oder adjektivischer Verwendung gebraucht. Es ist lediglich in einem einzigen Fall leicht negativ kontextualisiert, wird sonst jedoch durchweg wertneutral eingesetzt.

Das zur Benennung der Bewohner Tahitis verwendete Vokabular läßt keine Abwertungstendenzen erkennen; sowohl im Bordtagebuch als auch im späteren Reisebericht dominieren wertneutrale Bezeichnungen, die im *Voyage* manchmal auch um deutlich positiverende Termini ergänzt werden. Im *Journal de bord* verwendet Bougainville ein einziges Mal das Lexem „Sauvages“ zur Bezeichnung der Insulaner, dieses aber ohne jede negative Konnotation. Es dominieren die sachlichen Termini „Indiens(s)“ (31-mal) und „peuple“ (14-mal); weitere Bezeichnungen der Tahitianer sind „nation“ (4-mal), „insulaires“ und „habitan[t]s“ (je 2-mal). Die Stammesbezeichnung „Taitiens“ kommt nicht vor. Im *Voyage* nun taucht der Begriff „Sauvages“ kein einziges Mal auf; am häufigsten sind hier die Termini „insulaires“ (29-mal) und „peuple (de Taiti)“ (16-mal). Dazu kommt 15-mal die Stammesbezeichnung „Taitien/ne(s)“, allerdings erst im stärker reflektierenden Kapitel 3 des zweiten Teils des *Voyage*. Weitere Termini sind „nation(s)“ (9-mal), „habitants (de Tahiti)“ (8-mal; nur in Kap. 3), „Indiens“ (4-mal; nur in Kap. 2) und „les gens (du pays)“ (3-mal; nur in Kap. 2). Darüber hinaus benutzt Bougainville 5-mal die Wendung „notre Taitien“, wenn er von Aotourou spricht. Terminologische Sympathiebezeugungen für die Tahitianer tauchen zweimal auf, wenn der französische Offizier sie nämlich als „ce bon peuple“ (Kap. 2) oder „ce peuple aimable“ (Kap. 3) bezeichnet.

3.5.5.3 *Zentrale Topoi der Darstellung und Bewertungen*

Die Berichterstattung Bougainvilles im *Voyage autour du monde* weist ein besonderes Phänomen auf: An ihr läßt sich sein *Erkenntnisprozeß* hinsichtlich der tatsächlichen Beschaffenheit fremder bzw. fremdkultureller Realität ablesen (vgl. Kap. 3.5.6.2.1). Bougainville gibt die Informationen zur Anthropologie der Tahitianer nämlich

¹⁸⁰⁵ Der Diebstahl wird im *Journal de bord* noch stärker thematisiert als im *Voyage*.

nicht inhaltlich geschlossen, sondern *sukzessive* preis. Diese sukzessive Darstellung von Merkmalen der Fremdkultur bedeutet nicht nur eine beständige Akkumulation von Informationen zu kulturspezifischen Eigenheiten der Inselgesellschaft, sondern vor allem auch eine intensivere intellektuelle Durchdringung derselben: Der Informationsgehalt der von Bougainville zur Ethnographie der Tahitianer gemachten Aussagen ist im Verlauf des *Voyage* demnach qualitativ immer höher einzuschätzen. Konkret bedeutet dies, daß der französische Offizier in Kapitel 2 des zweiten Teils seines Reiseberichts sowie im Bordtagebuch zunächst ein idealisiertes Bild Tahitis und seiner Bewohner entwirft: Bougainville notiert hier seine ersten unmittelbaren Wahrnehmungen und Sinneseindrücke von dem Südsee-Eiland und den Insulanern. Diese Beschreibungen gestalten sich sehr spontan, werden von verklärenden Wunschvorstellungen und Erwartungen des französischen Offiziers genährt. Im dritten Kapitel des zweiten Teils des *Voyage* jedoch gibt sich Bougainville unmißverständlich als ein der Aufklärung verschriebener Wissenschaftler zu erkennen, indem er reflektierend, nüchterner und weniger spontan die wirkliche Beschaffenheit der tahitianischen Gesellschaft darzustellen versucht. Seine spätere Ernüchterung resultierte aus den Gesprächen mit Aotourou, dem jungen Tahitianer, der ihn nach Frankreich begleitete und ihm viele Auskünfte über das tatsächliche Zusammenleben der Menschen auf der Südseeinsel gab. Bougainville stellt diese neuen, zusätzlichen Informationen dem idealisierten Bild Tahitis relativierend und korrigierend gegenüber. Er hatte festgestellt, daß sein erstes, flüchtiges Bild von der Insel der Wirklichkeit kaum entsprach und er ein weitaus distanzierteres Urteil bezüglich der fremdkulturellen Realität, insbesondere hinsichtlich der so gelobten Glückseligkeit der Tahitianer, fällen mußte.¹⁸⁰⁶ Besonders wichtig für die spätere Analyse eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden ist demnach die Feststellung, daß Bougainville seine anfängliche „Verklärtheit“, seine ursprüngliche Wahrnehmungstäuschung, nicht vertuscht, sondern darstellt und *problematisiert*.

3.5.5.3.1 Die landschaftliche Schönheit Tahitis

und das harmonische Zusammenleben der Insulaner mit der Natur

Bougainville zeigt sich von der Schönheit Tahitis fasziniert, ja regelrecht begeistert; er stellt die Südseeinsel in ihrer landschaftlichen Beschaffenheit eindeutig positiv dar, stilisiert sie im Rahmen seiner Berichterstattung als Paradies und Garten Eden.

¹⁸⁰⁶ Vgl. zu diesem Thema der Relativierung v.a. Proust, „Diderot, Bougainville“, S. 479; vgl. weiterhin Marciel, Yasmine, „Tahiti entre mythe et doute: les comptes rendus du récit de voyage de Bougainville“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 257-269, dort S. 261; vgl. auch Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 220; vgl. weiterhin Berthiaume, *L'aventure américaine*, S. 141; vgl. schließlich Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 48 sowie Constant, „Introduction“, S. XXII.

Schon der erste Eindruck, den der Franzose vom Schiff aus von Tahiti erhält, läßt ihn schwärmen:

La journée du 5 se passa à louvoyer, afin de gagner au vent de l'île, et à faire sonder par les bateaux pour trouver un mouillage. L'aspect de cette côte élevée en amphithéâtre nous offrait *le plus riant spectacle*. Quoique les montagnes y soient d'une grande hauteur, le rocher n'y montre nulle part son aride nudité: tout y est couvert de bois. *A peine en crûmes-nous nos yeux*, lorsque nous découvrimés un pic chargé d'arbres jusqu'à sa cime isolée qui s'élevait au niveau des montagnes dans l'intérieur de la partie méridionale de l'île. Il ne paraissait pas avoir plus de trente toises de diamètre, et il diminuait de grosseur en montant; *on l'eût pris de loin pour une pyramide d'une hauteur immense que la main d'un décorateur habile aurait parée de guirlandes de feuillages*. Les terrains moins élevés sont entrecoupés de prairies et de bosquets, et dans toute l'étendue de la côte il règne sur les bords de la mer, au pied du pays haut, une lisière de terre basse et unie, couverte de plantations. *C'est là qu'au milieu des bananiers, des cocotiers et d'autres arbres chargés de fruits, nous apercevions les maisons des insulaires* [Hervorhebungen T.H.].¹⁸⁰⁷

Bougainville ist beeindruckt von der exotischen, üppigen Vegetation der Insel und von deren Fruchtbarkeit, die den Besucher an Zustände im Schlaraffenland erinnern muß. Das Landschaftsbild wird durch Sanftheit und Liebreiz charakterisiert; selbst die Berggipfel erscheinen nicht schroff und felsig-nackt, sondern sind bis zu ihren Spitzen von Bäumen gleichsam schmückend bedeckt. Die unter den überladenen Obstbäumen angelegten Hütten der Insulaner scheinen sich perfekt in die sie umgebende Pflanzenwelt einzufügen, und dieses Bild hinterläßt bei Bougainville den Eindruck eines friedlichen und harmonischen Zusammenlebens von Mensch und Natur. Als er zu einem späteren Zeitpunkt das Innere der Insel erkundet, verfestigt sich diese Überzeugung¹⁸⁰⁸:

J'ai plusieurs fois été, moi second ou troisième, me promener dans l'intérieur. *Je me croyais transporté dans le jardin d'Éden; nous parcourions une plaine de gazon, couverte de beaux arbres fruitiers et coupée de petites rivières qui entretiennent une fraîcheur délicieuse, sans aucun des inconvénients qu'entraîne l'humidité. Un peuple nombreux y jouit des trésors que la nature verse à pleines mains sur lui*. Nous trouvions des troupes d'hommes et de femmes assises à l'ombre des vergers; tous nous saluaient avec amitié; ceux que nous rencontrions dans les chemins se rangeaient à côté pour nous laisser passer; *partout nous voyions régner l'hospitalité, le repos, une joie douce et toutes les apparences du bonheur* [Hervorhebungen T.H.].¹⁸⁰⁹

¹⁸⁰⁷ *Voyage autour du monde*, S. 223.

¹⁸⁰⁸ Vgl. dazu auch Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 209.

¹⁸⁰⁹ *Voyage autour du monde*, S. 235f.

Diese Textstelle mit ihren deutlichen Ansätzen einer ästhetischen Darstellung zeigt Bougainvilles emotionale Berührtheit von der landschaftlichen Schönheit Tahitis, welche ihn geradezu überwältigt. Er glaubt sich gleichsam in den Garten Eden, ins Paradies zurückversetzt, ist angenehm berührt vom fruchtbaren, nicht zu feuchten Klima und vom symbiotischen Miteinander von Mensch und Natur, welche nicht voneinander getrennt vorstellbar sind. Die von der Natur reich beschenkten Tahitianer scheinen in einem glückseligen, entspannten Zustand zu leben, umgeben von einer lieblichen Landschaft, deren Schätze es ihnen ersparen, hart für den Nahrungserwerb arbeiten zu müssen. In Kapitel 3 des zweiten Teils des *Voyage* faßt Bougainville seine positiven Eindrücke vom Landschaftsbild Tahitis nochmals zusammen:

La hauteur des montagnes, qui occupent tout l'intérieur de Taiti, est surprenante, eu égard à l'étendue de l'île. Loin d'en rendre l'aspect triste et sauvage, elles servent à l'embellir en variant à chaque pas les points de vue et présentant de riches paysages couverts des plus riches productions de la nature, avec ce désordre dont l'art ne sut jamais imiter l'agrément. De là sortent une infinité de petites rivières qui fertilisent le pays et ne servent pas moins à la commodité des habitants qu'à l'ornement des campagnes. Tout le plat pays, depuis les bords de la mer jusqu'aux montagnes, est consacré aux arbres fruitiers, sous lesquels, comme je l'ai déjà dit, sont bâties les maisons des Taitiens, dispersées sans aucun ordre et sans former jamais de village; on croit être dans les champs Élysées.¹⁸¹⁰

Schlagworte sind auch hier wieder die Ästhetik der Landschaft, welche dem Betrachter Genuß verschafft, die Fruchtbarkeit der Insel und der Überfluß ihrer natürlichen Güter, welche ihren Bewohnern zugute kommt, und die harmonische Integration von Mensch und Natur. Hinzu gesellt sich schließlich das überaus gesunde, frische Klima Tahitis, das die Insulaner vor feuchter Schwüle und Mückenplagen bewahrt.¹⁸¹¹ Bougainville gelangt insgesamt zu der Auffassung, Tahiti sei „une île embellie de tous les dons de la nature“¹⁸¹², die ihren Bewohnern „une vie paisible et exempte de soins“¹⁸¹³ erlaube.

Bereits im *Journal de bord* zeichnet sich eine sehr positive Bewertung der Landschaft Tahitis ab: Obwohl Bougainvilles Ausführungen hier kürzer ausfallen als im *Voyage*, zeugen sie von einem nicht minder großen Enthusiasmus ihres Verfassers. Das Gesamtbild der Insel biete „un coup d'œil charmant“¹⁸¹⁴, ihre zahlreichen Vorzüge ermöglichten den Insulanern ein Leben in Wonne und Genuß: „La douceur du climat, la beauté du paysage [sic], la fertilité du sol partout arrosé de rivières

¹⁸¹⁰ *Voyage autour du monde*, S. 249.

¹⁸¹¹ Vgl. ebd., S. 251f.

¹⁸¹² Ebd., S. 243.

¹⁸¹³ Ebd.

¹⁸¹⁴ *Journal de navigation*, S. 312.

et de cascades, la pureté de l'air que n'infeste pas même cette légion d'insectes, le fléau des pays chauds, tout inspire la volupté.¹⁸¹⁵ Am Tag seiner Abreise spricht Bougainville eine Lobrede auf die Natur aus, welche Tahiti und seine Bewohner so reich bedacht habe: „Je ne saurois quitter cette isle fortunée sans renouveler ici les éloges que j'en ai déjà faits. La nature l'a placée dans le plus beau climat de l'univers, embellie de plus rians aspects, enrichie de tous ses dons, couverte d'habitans beaux, grands, forts.“¹⁸¹⁶

Sowohl in seinem *Voyage* als auch im *Journal de bord* hebt Bougainville die landschaftliche Schönheit Tahitis und die Harmonie von Mensch und Natur sehr positiv hervor. Die Insel wird insgesamt idealisiert und in den Bereich antiker Mythologie enthoben.¹⁸¹⁷ Die analysierten Passagen spiegeln – insbesondere aufgrund ihrer zahlreichen superlativischen Wendungen – die Begeisterung und Faszination des französischen Offiziers angesichts des Südsee-Eilands wider.

3.5.5.3.2 Das äußere Erscheinungsbild der Insulaner

In seiner Berichterstattung über Tahiti lobt Bougainville immer wieder die Schönheit der Inselbewohner; insbesondere die Frauen übten mit ihrer körperlichen Attraktivität eine betörende Wirkung auf die französischen Seeleute aus (vgl. Kap. 3.5.5.3.4).

Das auffälligste Merkmal der äußeren Erscheinung der Tahitianer ist deren Nacktheit; nur die Stammesführer sowie die Frauen tragen mantelartige Umhänge, wie Bougainville in seinem *Voyage* beschreibt:

On voit souvent les Taitiens nus, sans autre vêtement qu'une ceinture qui leur couvre les parties naturelles. Cependant les principaux s'enveloppent ordinairement dans une grande pièce d'étoffe qu'ils laissent tomber jusqu'aux genoux. C'est aussi là le seul habillement des femmes, et elles savent l'arranger avec assez d'art pour rendre ce simple ajustement susceptible de coquetterie.¹⁸¹⁸

Sowohl in der *Relation* als auch bereits im *Journal de bord* läßt der französische Offizier die Nacktheit der Insulaner unkommentiert, nimmt keinerlei Bewertung vor.¹⁸¹⁹ Wie im genannten Textbeispiel verweist er lediglich darauf, daß die Tahitianerinnen sich ihrer körperlichen Reize durchaus bewußt seien und sie auch ein-

¹⁸¹⁵ *Journal de navigation*, S. 317f.

¹⁸¹⁶ Ebd., S. 326.

¹⁸¹⁷ Die Schilderung der landschaftlichen Reize Tahitis bei Bougainville kommentieren u.a. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 209f. sowie Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, S. 383. Letzterer schreibt dazu: „Es gibt keinen frühen Tahiti-Reisenden, der sich in seinem Bericht nicht mehrmals mit den landschaftlichen Reizen der Insel befaßt hätte. Wie verschieden gefärbt die Schilderungen auch sein mögen [...], immer schwingt zumindest als Andeutung der Gedanke vom wieder aufgefundenen Paradies, vom ‚locus amoenus‘ der antiken Sage, mit.“

¹⁸¹⁸ *Voyage autour du monde*, S. 253.

¹⁸¹⁹ Über seine erste Begegnung mit den tahitianischen Männern (4. April), die nackt in ihren Einbäumen saßen, schreibt Bougainville: „[...] elle [la pirogue] était conduite par douze hommes nus qui nous présentèrent des branches de bananiers [...]“. Ebd., S. 222. Er erwähnt demnach fast beiläufig, daß die Tahitianer nackt seien.

setzten. Zentrales Leitmotiv seiner Ausführungen zur äußeren Erscheinung der Inselbewohner ist deren körperliche Schönheit. So schreibt Bougainville über die Frauen, welche er am 6. April in den Einbäumen erblickte: „Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas pour l'agrément de la figure au plus grand nombre des Européennes, et qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à toutes avec avantage.“¹⁸²⁰ Später erwähnt er nochmals: „Elles ont les traits [de visage] assez délicats; mais ce qui les distingue, c'est la beauté de leur corps [...]“.“¹⁸²¹ Die Tahitianerinnen stehen in punkto körperlicher Schönheit den Europäerinnen also in nichts nach: Sind ihre Gesichtszüge mindestens genauso hübsch wie die ihrer überseeischen Pendants, so ist die Ästhetik ihres Körperbaus sogar noch vollkommener. Auch die tahitianischen Männer entsprechen in der Mehrzahl dem europäischen Schönheitsideal:

Le peuple de Taiti est composé de deux races d'hommes très différentes, qui cependant ont la même langue, les mêmes mœurs et qui paraissent se mêler ensemble sans distinction. La première, et c'est la plus nombreuse, produit *des hommes de la plus grande taille*: il est ordinaire d'en voir de six pieds et plus. *Je n'ai jamais rencontré d'hommes mieux faits ni mieux proportionnés; pour peindre Hercule et Mars, on ne trouverait nulle part d'aussi beaux modèles. Rien ne distingue leurs traits de ceux des Européens; et s'ils étaient vêtus, s'ils vivaient moins à l'air et au grand soleil, ils seraient aussi blancs que nous.* En général, leurs cheveux sont noirs. La seconde race est d'une taille médiocre, a les cheveux crépus et durs comme du crin, sa couleur et ses traits diffèrent peu de ceux des mulâtres. Le Taitien, qui s'est embarqué avec nous, est de cette seconde race, quoique son père soit chef d'un canton; mais il possède en intelligence *ce qui lui manque du côté de la beauté* [Hervorhebungen T.H.].¹⁸²²

Auf Tahiti leben zwei verschiedene ethnische Gruppierungen: Die Angehörigen der ersten, zahlenmäßig größeren Ethnie sind hochgewachsen und weisen eine vollkommene körperliche Wohlgeformtheit auf, die sie in den Augen Bougainvilles zu Ebenbildern griechischer Götter erhebt. Ihre Gesichtszüge stimmen mit denjenigen der Europäer überein, und ihre Haut wäre ohne die permanente direkte Sonneneinstrahlung ebenso hell wie diejenige der Franzosen. Die Angehörigen der zweiten auf Tahiti lebenden „Rasse“ sind zwar weniger schön als die der erstgenannten, können aber das positive Gesamtbild nicht erschüttern, da sie eine zahlenmäßig sehr kleine Gruppe bilden. Weiterhin bewundert Bougainville den guten Gesundheitszustand der Tahitianer, das hohe Alter, welches diese mühelos und

¹⁸²⁰ *Voyage autour du monde*, S. 225.

¹⁸²¹ Ebd., S. 253.

¹⁸²² Ebd., S. 252f.

ohne jedes Gebrechen¹⁸²³ erreichen können sowie die Schärfe ihrer Sinne und die außergewöhnliche Schönheit ihrer Zähne:

Au reste, la santé et la force des insulaires qui habitent des maisons ouvertes à tous les vents et couvrent à peine de quelques feuillages la terre qui leur sert de lit, l'heureuse vieillesse à laquelle ils parviennent sans aucune incommodité, la finesse de tous leurs sens et la beauté singulière de leurs dents qu'ils conservent dans le plus grand âge, quelles meilleures preuves et de la salubrité de l'air et de la bonté du régime que suivent les habitants?¹⁸²⁴

Bougainville sieht die blendende gesundheitliche Verfassung der Tahitianer in dem angenehmen Klima der Insel sowie in der gesunden Ernährung der Insulaner begründet. Der französische Offizier beschreibt darüber hinaus Haar- und Bartwuchs der Tahitianer; erwähnenswert erscheint hier, daß diese ihr Haupthaar je nach Vorliebe kurz oder lang tragen und sowohl Bart- als auch Kopfhair mit Öl einreiben.¹⁸²⁵ Weit verbreitet bei Männern und Frauen sind Ohrschmuck und Tätowierungen. Bougainville gesteht letzteren nicht nur dekorative Funktionen zu, sondern glaubt sie auch als Merkmal sozialer Distinktion zu erkennen.¹⁸²⁶ Schließlich lobt er die intensive Körperhygiene, welche die Insulaner betreiben: „La plus grande propreté embellit encore ce peuple aimable. Ils se baignent sans cesse et jamais ils ne mangent ni boivent sans se laver avant et après.“¹⁸²⁷

Im *Journal de bord* begründet Bougainville bereits eine sehr positive Schilderung der körperlichen Erscheinung der Tahitianer, schreibt er doch begeistert:

Au reste l'espèce est superbe, communément des hommes de 5 pieds 10 pouces, beaucoup de six, quelques uns qui les passent. Leurs figures sont très belles. [...] Les femmes sont jolies et, ce qui fait l'éloge du climat, de la nourriture et des eaux, femmes, hommes, vieillards même, tous ont les plus belles dents du monde.¹⁸²⁸

An zwei weiteren Stellen spricht er nochmals von den „habitans beaux, grands, forts“¹⁸²⁹ bzw. dem „peuple nombreux, composé de beaux hommes et de jolies femmes“¹⁸³⁰.

Insgesamt beurteilt der französische Offizier die körperliche Erscheinung bzw. Verfassung der Tahitianer sowohl im Bordtagebuch als auch im Reisebericht sehr positiv und scheint geradezu fasziniert von der Schönheit der Südseeinsulaner zu sein.

¹⁸²³ Der Vater Eretis ist ein Beispiel für einen solchen „rüstigen“ Alten: „Il n'avait du grand âge que ce caractère respectable qu'impriment les ans sur une belle figure. Sa tête ornée de cheveux blancs et d'une longue barbe, tout son corps nerveux et rempli, ne montraient aucune ride, aucun signe de décrépitude.“ *Voyage autour du monde*, S. 229.

¹⁸²⁴ Ebd., S. 251f.

¹⁸²⁵ Vgl. dazu ebd., S. 253.

¹⁸²⁶ Vgl. ebd., S. 254.

¹⁸²⁷ Ebd.

¹⁸²⁸ *Journal de navigation*, S. 317.

¹⁸²⁹ Ebd., S. 326.

¹⁸³⁰ Ebd., S. 327.

3.5.5.3.3 Charaktereigenschaften

Im *Journal de bord* sowie in Kapitel 1 und 2 des zweiten Teils des *Voyage autour du monde* zeichnet Bougainville die Tahitianer als friedliebende, sanfte Zeitgenossen, deren einzige wirkliche Charakterschwäche ihr Hang zum Diebstahl zu sein scheint. Nach intensiven Gesprächen mit Aotourou muß der französische Offizier dieses eindeutig positive Urteil jedoch relativieren und gelangt zu einer realistischen Einschätzung von Wesen und Gemüt der Insulaner.

Bougainville beschreibt zunächst die scheinbare Friedfertigkeit der Bewohner Tahitis, die den Franzosen einen so herzlichen, freundschaftlichen Empfang bereiteten. In seinem *Journal* heißt es über die Begrüßung auf See: „Plus de cent pirogues [...] sont venues autour des navires. Plusieurs ont mis à bord avec des démonstrations d’amitié, portant toutes des branches d’arbres, symboles [sic!] de paix.“¹⁸³¹ Im *Voyage* spezifiziert Bougainville, daß es sich bei den Zweigen um „branches de bananiers“¹⁸³² handelte und setzt sie mit dem Ölbaumzweig, dem biblischen Friedenssymbol, gleich. Darüber hinaus schienen die auf den ersten Blick so friedfertigen Eingeborenen keine Waffen mit sich zu tragen: „D’ailleurs nous ne vîmes aucune espèce d’armes dans leurs pirogues [...]“¹⁸³³ Als der französische Offizier auf Tahiti vor Anker ging, wiederholten sich die friedlichen, herzlichen Freundschaftsbekundungen der Insulaner: „Une foule d’indiens nous a reçu sur le bord du rivage avec les démonstrations de joye les plus décisives. Aucun n’avoit d’armes, pas même de bâtons.“¹⁸³⁴ Im Reisebericht heißt es dazu: „Tous venaient en criant *tayo*, qui veut dire *ami*, et en nous donnant mille témoignages d’amitié [...]“¹⁸³⁵ Und: „[...] aucun ne portait d’armes, pas même de bâtons. Ils ne savaient comment exprimer leur joie de nous recevoir.“¹⁸³⁶ Bougainville gelangt zu dem Schluß: „Le caractère de la nation nous a paru être doux et bienfaisant. Il ne semble pas qu’il y ait dans l’île aucune guerre civile, aucune haine particulière, quoique le pays soit divisé en petit cantons qui ont chacun leur seigneur indépendant.“¹⁸³⁷

Eng verbunden mit dieser scheinbaren¹⁸³⁸ Friedfertigkeit, welche Kriege augenscheinlich nicht zuläßt, ist die Gastfreundschaft¹⁸³⁹ der Insulaner. So schreibt der französische Offizier in seinem *Voyage*: „[...] partout nous voyions régner

¹⁸³¹ *Journal de navigation*, S. 312.

¹⁸³² *Voyage autour du monde*, S. 222.

¹⁸³³ Ebd.

¹⁸³⁴ *Journal de navigation*, S. 316.

¹⁸³⁵ *Voyage autour du monde*, S. 225.

¹⁸³⁶ Ebd., S. 229.

¹⁸³⁷ Ebd., S. 254f.

¹⁸³⁸ Bougainville deutet hier bereits die spätere Revidierung seines Urteils an, indem er sehr vorsichtige Formulierungen verwendet („nous a paru“/ „Il ne semble pas“).

¹⁸³⁹ Diese wird z.B. aber dadurch eingeschränkt, daß die Tahitianer einen längeren Aufenthalt der Franzosen auf ihrer Insel möglichst verhindern wollten. Vgl. dazu *Voyage autour du monde*, S. 232.

l'hospitalité [...].¹⁸⁴⁰ Im Bordtagebuch berichtet er zusätzlich davon, wie ihm die Eingeborenen während seiner Landgänge immer wieder bereitwillig Obst anboten¹⁸⁴¹. Die Tendenz, daß Bougainvilles Begeisterung für die Gesellschaft der Insulaner im *Journal* oft noch größer ist als im Reisebericht, wird auch durch folgendes Textbeispiel untermauert, in welchem er eine Mahlzeit bei Ereti beschreibt. Im *Voyage* heißt es dazu: „Le chef nous proposa ensuite de nous asseoir sur l'herbe au-dehors de sa maison, où il fit apporter des fruits, du poisson grillé et de l'eau [...].“¹⁸⁴² Im *Journal de bord* gerät Bougainville regelrecht ins Schwärmen, indem er die Szene dem Goldenen Zeitalter zuordnet: „Le chef de ce canton nous a mené chez lui où nous nous sommes tous assis par terre, on a apporté des fruits, de l'eau, du poisson sec et nous avons fait un repas de l'âge d'or avec des gens qui en sont encore à ce siècle fortuné.“¹⁸⁴³

Weiterhin hebt Bougainville die Hilfsbereitschaft der Insulaner hervor, deren Entlohnung durch kleine Geschenke seitens der französischen Seeleute er aber nicht weiter reflektiert :

Au reste, les insulaires nous aidaient beaucoup dans nos travaux; nos ouvriers abattaient les arbres et les mettaient en bûches que les gens du pays transportaient aux bateaux; ils aidaient de même à faire l'eau, emplissant les pièces et les conduisant aux chaloupes. On leur donnait pour salaires des clous dont le nombre se proportionnait au travail qu'ils avaient fait.¹⁸⁴⁴

Die scheinbar so sanftmütigen Tahitianer leben offensichtlich in einem Zustand ungetrübter Glückseligkeit: „Partout on rencontre des troupes d'hommes, de femmes et d'enfans paisiblement assis à l'ombre des arbres. Ils paroissent gays et contents.“¹⁸⁴⁵ Und: „[...] partout nous voyions régner l'hospitalité, le repos, une joie douce et toutes les apparences du bonheur.“¹⁸⁴⁶ Darüber hinaus müssen die von der Natur so reich bedachten Insulaner nicht schwer für ihren Lebensunterhalt arbeiten, sondern können sich einem sanften Nichtstun widmen: „Ce peuple ne respire que le repos et les plaisirs des sens.“¹⁸⁴⁷ Die Tahitianer, welche in den Augen Bougainvilles fast noch im Naturzustand leben, geben sich ganz und gar ihren Sinnesfreuden hin: „Ayant des arts ces connoissances élémentaires qui suffisent à l'homme encore voisin de l'état de nature, travaillant peu, jouissant de tous les plaisirs de la société, de la danse, de la musique, de la conversation, de l'amour enfin [...].“¹⁸⁴⁸ Die Insulaner seien von Natur aus fröhlich und sorglos¹⁸⁴⁹, wie der

¹⁸⁴⁰ *Voyage autour du monde*, S. 235f.

¹⁸⁴¹ Vgl. *Journal de navigation*, S. 321.

¹⁸⁴² *Voyage autour du monde*, S. 230.

¹⁸⁴³ *Journal de navigation*, S. 316.

¹⁸⁴⁴ *Voyage autour du monde*, S. 234.

¹⁸⁴⁵ *Journal de navigation*, S. 321.

¹⁸⁴⁶ *Voyage autour du monde*, S. 235f.

¹⁸⁴⁷ *Journal de navigation*, S. 317.

¹⁸⁴⁸ Ebd., S. 327.

französische Offizier auch in seinem *Voyage* betont: „Cette habitude de vivre continuellement dans le plaisir donne aux Taitiens un penchant marqué pour cette douce plaisanterie, fille du repos et de la joie.“¹⁸⁵⁰ Das sanfte, friedliche Zusammenleben der Eingeborenen wird Bougainvilles Meinung nach dadurch unterstützt, daß es offensichtlich keine Besitzstreitigkeiten bzw. Besitzvorstellungen gibt: „Il paraîtrait que pour les choses absolument nécessaires à la vie, il n’y a point de propriété et que tout est à tous.“¹⁸⁵¹

Der einzige charakterliche Mangel der Tahitianer scheint ihr Hang zum Diebstahl zu sein: „La seule gêne qu’on eut, c’est qu’il fallait sans cesse avoir l’œil à tout ce qu’on apportait à terre, à ses poches même; car il n’y a point en Europe de plus adroits filous que les gens de ce pays.“¹⁸⁵² In seinem *Journal* bezeichnet Bougainville die Insulaner gar noch negativer, als „excessivement voleurs, quoique fidèles dans la traite“¹⁸⁵³. Allerdings entschärft er sein Urteil, indem er darauf verweist, daß Diebstahl kein rein tahitianisches Phänomen sei: „[...] d’ailleurs il y a partout de la canaille [...]“.¹⁸⁵⁴

Zunächst gelangt Bougainville insgesamt zu einem positiven Urteil über die charakterlichen Eigenschaften der Tahitianer: Am Ende von Kapitel 2 des zweiten Teils seines *Voyage* schreibt er: „Nous quittâmes ainsi ce bon peuple [...]“.¹⁸⁵⁵ Im *Journal de bord* ist seine Begeisterung noch größer, kommt er dort doch gar zu dem Schluß: „Au vol près, ce sont les meilleurs gens du monde [Hervorhebung T.H.]“.¹⁸⁵⁶ Er hofft sehr, daß die Insulaner – anders als seine europäischen Zeitgenossen – von verhängnisvollem Besitzdenken und zerstörerischer Gier verschont blieben und ihren Zustand beneidenswerter Glückseligkeit bewahren könnten: „Adieu peuple heureux et sage, soyez toujours ce que vous êtes.“¹⁸⁵⁷

In Kapitel 3 des zweiten Teils seines Reiseberichts modifiziert Bougainville dieses sehr positive Bild von Charakter und Naturell der Tahitianer. Zunächst hebt er seinen ersten Eindruck von deren Besitzlosigkeit, dem *tout est à tous*, als falsch hervor: „[...] j’ai su depuis, à n’en pas douter, qu’ils ont l’usage de pendre les voleurs à des arbres, ainsi qu’on le pratique dans nos armées.“¹⁸⁵⁸ Die Tatsache, daß die Insulaner ihre Diebe an Bäumen aufhängen, läßt darauf schließen, daß ihnen der Begriff des Eigentums sehr wohl geläufig sein muß. Weiterhin erkennt Bougainville, daß er auch hinsichtlich der vermuteten Friedfertigkeit der Tahitianer einer

1849 „Ce peuple a la gayeté du bonheur et ce penchant à une douce plaisanterie qu’enfantent nécessairement le repos et la joie.“ *Journal de navigation*, S. 327f.

1850 *Voyage autour du monde*, S. 259.

1851 Ebd., S. 255.

1852 Ebd., S. 234.

1853 *Journal de navigation*, S. 319.

1854 Ebd., S. 321; vgl. dazu auch *Voyage autour du monde*, S. 234.

1855 Ebd., S. 245.

1856 *Journal de navigation*, S. 324.

1857 Ebd., S. 328.

1858 *Voyage autour du monde*, S. 255.

Illusion unterlegen war. Aus Gesprächen mit Aotourou erfuhr er, daß sie fast ständig in Kämpfe mit ihren Nachbarn verwickelt sind und diese Kriege sehr grausam führen:

Ils sont presque toujours en guerre avec les habitants des îles voisines. Nous avons vu les grandes pirogues qui leur servent pour les descentes et même pour les combats de mer. Ils ont pour armes l'arc, la fronde, et une espèce de pique d'un bois fort dur. La guerre se fait chez eux d'une manière cruelle. Suivant ce que nous a appris Aotourou, ils tuent les hommes et les enfants mâles pris dans les combats; ils leur lèvent la peau du menton avec la barbe, qu'ils portent comme un trophée de victoire [...].¹⁸⁵⁹

Darüber hinaus erkannte der französische Offizier, daß die Inselbewohner durchaus keine friedliche Naturreligion besitzen, sondern bei einem gewissen Stand des Mondes Menschenopfer unter Leitung von Priestern darbringen (vgl. Kap. 3.5.5.3.5). Auch den zunächst fast neidvoll beschriebenen Müßiggang der Insulaner bewertet Bougainville nun viel negativer. Er charakterisiert ihn als Sprunghaftigkeit, als mangelnde Bereitschaft zu geistiger Konzentration, ja fast schon als Faulheit:

Tout les frappe, rien ne les occupe; au milieu des objets nouveaux que nous leur présentions, nous n'avons jamais réussi à fixer deux minutes de suite l'attention d'aucun d'eux. Il semble que la moindre réflexion leur soit un travail insupportable, et qu'ils fuient encore plus les fatigues de l'esprit que celle du corps.¹⁸⁶⁰

Weiterhin hat Bougainville die Grenzen der sexuellen „Freiheit“ sowie die Ungleichheit der Geschlechter zur Kenntnis zu nehmen (vgl. Kap. 3.5.5.3.4) und sieht schließlich ein, daß die Tahitianer keineswegs uneingeschränkt glücklich miteinander leben, wie er zunächst geglaubt hatte, sondern daß es stark markierte und voneinander abgegrenzte soziale Klassen gibt (vgl. Kap. 3.5.5.3.6).

Insgesamt muß Bougainville seine ersten, sehr positiven Eindrücke revidieren und fällt schließlich ein nuancierteres, realistischeres Urteil über Wesen und Gemüt der Bewohner Tahitis: Hatte er im *Journal* noch befunden, sie seien – abgesehen von ihrem Hang zum Diebstahl – die „meilleurs gens du monde“ (s.o.), so formuliert er in seinem *Voyage* zurückhaltender: „[...] ce pays était pour nous *un ami que nous aimions avec ses défauts* [Hervorhebung T.H.]“¹⁸⁶¹.

3.5.5.3.4 Sexuelle Freizügigkeit

Bougainville war fasziniert von der auf Tahiti herrschenden sexuellen Freizügigkeit; die erotische Atmosphäre¹⁸⁶² des alltäglichen Lebens der Inselbewohner hinterließ einen tiefen Eindruck auf ihn. So schreibt er in seinem Reisebericht:

¹⁸⁵⁹ *Voyage autour du monde*, S. 255f.

¹⁸⁶⁰ Ebd., S. 259.

¹⁸⁶¹ Ebd., S. 273.

¹⁸⁶² „L'air qu'on respire, les chants, la danse presque toujours accompagnée de postures lascives, tout rappelle à chaque instant les douceurs de l'amour, tout crie de s'y livrer.“ Ebd., S. 259.

Chaque jour nos gens se promenaient dans le pays sans armes, seuls ou par petites bandes. On les invitait à entrer dans les maisons, on leur y donnait à manger; mais ce n'est pas à une collation légère que se borne ici la civilité des maîtres de maisons; *ils leur offraient des jeunes filles; la case se remplissait à l'instant d'une foule curieuse d'hommes et de femmes qui faisaient un cercle autour de l'hôte et de la jeune victime du devoir hospitalier; la terre se jonchait de feuillage et de fleurs; et des musiciens chantaient aux accords de la flûte une hymne de jouissance. Vénus est ici la déesse de l'hospitalité, son culte n'y admet point de mystères, et chaque jouissance est une fête pour la nation.* Ils étaient surpris de l'embarras qu'on témoignait; nos mœurs ont proscrit cette publicité. Toutefois je ne garantirais pas qu'aucun n'ait vaincu sa répugnance et ne se soit conformé aux usages du pays [Hervorhebungen T.H.].¹⁸⁶³

Die Tahitianer boten den Seeleuten freizügig ihre jungen Mädchen als Liebesdienerinnen an; dies verstand man als Ausdruck der Gastfreundschaft. Der Akt der Vereinigung ist grundsätzlich öffentlicher Art und wird von den neugierig herbeieilenden Zuschauern als Freudenfest begangen. Bougainville stellt die von ihm beobachteten Liebesszenen in hohem Maße idyllisch dar und erzeugt darüber hinaus das Bild einer Beziehung zwischen den Geschlechtern, die von allen religiösen sowie moralischen Konventionen und Einschränkungen frei¹⁸⁶⁴ und für den Europäer deshalb so reizvoll und faszinierend ist. Bereits vor ihrem ersten Landgang wurden den Franzosen junge Tahitianerinnen in eindeutiger Absicht angeboten. Bougainville bemerkte allerdings, daß die Liebeswerbungen zumindest einiger der jungen Frauen nicht ganz aufrichtig waren:

Elles nous firent d'abord, de leurs pirogues, des agaceries où, malgré leur naïveté, on découvrirait quelque embarras; soit que la nature ait partout embelli le sexe d'une timidité ingénue, soit que, même dans les pays où règne encore la franchise de l'âge d'or, les femmes paraissent ne pas vouloir ce qu'elles désirent le plus.¹⁸⁶⁵

Die Insulanerinnen schienen vielmehr von den Männern zu ihren Diensten gezwungen zu werden¹⁸⁶⁶: „Les hommes, plus simples ou plus libres, s'énoncèrent bientôt clairement. Ils nous pressaient de choisir une femme, de la suivre a terre, et leurs gestes non équivoques démontraient la manière dont il fallait faire connaissance avec elle.“¹⁸⁶⁷ Dennoch mündet Bougainvilles Darstellung in eine begeisterte, verklärende Schilderung der Annäherungsversuche einer offensichtlich selbstbewußten jungen Tahitianerin, die in den Augen des französischen Offiziers alle Züge der Liebesgöttin Venus in sich vereinigte:

¹⁸⁶³ *Voyage autour du monde*, S. 235.

¹⁸⁶⁴ Vgl. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 214.

¹⁸⁶⁵ *Voyage autour du monde*, S. 226.

¹⁸⁶⁶ Die Tahitianer verfolgten offensichtlich die Strategie, die militärisch überlegenen Europäer durch das Angebot der „freien Liebe“ für sich zu gewinnen.

¹⁸⁶⁷ *Voyage autour du monde*, S. 226.

Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écouteilles qui sont au-dessus du cabestan; cette écouteille était ouverte pour donner de l'air à ceux qui viraient. *La jeune fille laissa tomber négligemment une pagne qui la couvrait et parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger phrygien. Elle en avait la forme céleste* [Hervorhebungen T.H.].¹⁸⁶⁸

Bereits in Bougainvilles *Journal* ist die auf Tahiti augenscheinlich regierende sexuelle Freizügigkeit ein Leitmotiv der Darstellung. Auch hier findet sich, wenn auch etwas kürzer gefaßt, die oben präsentierte Szene des öffentlich vollzogenen Liebesaktes. Sie wird ergänzt durch eine lateinische Lobrede des französischen Offiziers auf die Liebesgöttin Venus.¹⁸⁶⁹ Bougainville folgert: „Vénus est la déesse que l'on y sert.“¹⁸⁷⁰ Als ihm der Häuptling eines Nachbardorfes eine seiner Frauen als Liebesdienerin anbot, zeigte er sich wiederum sehr beeindruckt von dieser Sitte der freien Liebe auf Tahiti: „Le chef m'a proposé une de ses femmes jeune et assez jolie et toute l'assemblée a chanté l'hyménée. *Quel pays, quel peuple!* [Hervorhebung T.H.]“¹⁸⁷¹ Er gelangt schließlich zu einer überschwänglichen, enthusiastischen Bewertung der öffentlich zelebrierten Liebesakte, interpretiert und verklärt diese als Opferhandlungen für die Göttin der Liebe. Die Tahitianer scheinen daneben keiner anderen Gottheit zu huldigen:

[...] l'amour [est] le seul Dieu auquel je crois que ce peuple sacrifie. Ici le sang ne coule point sur ses autels ou si quelquefois l'autel en est rougi, la jeune victime est la première à se féliciter de l'avoir répandu. Il n'est point question dans son culte de mystères ni de cérémonies cachées: c'est en public qu'on le célèbre et la joye de ce peuple ne se peut dépeindre toutes les fois qu'il assiste aux transports d'un couple entrelassé dont les soupirs sont la seule offrande agréable à leur Dieu. Chaque jouissance est une fête pour la nation.¹⁸⁷²

Bougainville muß allerdings auch diese ersten, insgesamt positiven Eindrücke von der so berausenden sexuellen Freizügigkeit der Insulaner korrigieren. Wie er bereits andeutete (s.o.), werden die verheirateten Frauen von ihren Ehemännern zur Prostitution *gezwungen* („le mari est ordinairement le premier à presser sa femme de se livrer“¹⁸⁷³): Nicht alle Frauen verdingen sich mithin freiwillig als Liebesdienerinnen, sondern tun dies nur unter Druck und mit „quelque embarras“¹⁸⁷⁴. Die verheirateten Tahitianerinnen sind ihren Ehepartnern vollständig unterworfen und dürfen von sich aus nicht ohne deren Zustimmung untreu wer-

¹⁸⁶⁸ *Voyage autour du monde*, S. 226.

¹⁸⁶⁹ Vgl. *Journal de navigation*, S. 317.

¹⁸⁷⁰ Ebd.

¹⁸⁷¹ Ebd., S. 320.

¹⁸⁷² Ebd., S. 327.

¹⁸⁷³ *Voyage autour du monde*, S. 258.

¹⁸⁷⁴ Ebd., S. 226.

den: „[...] les femmes doivent à leurs maris une soumission entière: elles laveraient dans leur sang une infidélité commise sans l'aveu de l'époux.“¹⁸⁷⁵ Die Männer haben weiterhin das Recht, sich mit mehreren Frauen zu verheiraten, leben also in Polygamie.¹⁸⁷⁶ Bougainville erkennt insgesamt, daß die von ihm zunächst so gepriesene sexuelle Freiheit auf Tahiti begrenzt ist und daß eine starke Ungleichheit der Geschlechter existiert.

3.5.5.3.5 Religion

Während seines Aufenthalts auf Tahiti konnte Bougainville nur sehr wenig über das religiöse Leben der Insulaner in Erfahrung bringen. Er thematisiert diese Schwierigkeit, Informationen zu gewinnen, sowohl im *Journal de bord* als auch im *Voyage autour du monde*. Erst die Gespräche mit Aotourou gaben ihm etwas mehr Aufschluß über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Tahitianer.

Bougainville fiel es zunächst deshalb so schwer, etwas über die Religion der Inselbewohner zu berichten, weil diese – abgesehen von bestimmten Bestattungsriten – offensichtlich keine Kulthandlungen oder Gottesdienste praktizierten. So ist es nicht verwunderlich, daß seine Ausführungen mehr Fragen aufwerfen, als er Antworten darauf zu geben vermag: „Ont-ils une religion, n'en ont-ils point? Je n'ai vu aucun temple, aucune pratique extérieure d'adoration, celles que nous avons faite [sic!] devant eux ne les ont ni frappés ni intéressés.“¹⁸⁷⁷ Bougainvilles erster, oberflächlicher Eindruck von einem Fehlen religiöser Praktiken auf Tahiti scheint dadurch bestätigt, daß die Insulaner den Elementen einer offenbar von den Franzosen auf der Insel zelebrierten römisch-katholischen Messe gleichgültig gegenüberstanden. Der Gedanke, daß die Tahitianer womöglich völlig anders gestaltete Kulthandlungen praktizieren, die schlichtweg nichts mit christlichen Zeremonien gemein haben und denen er aufgrund der Kürze seines Aufenthalts auf dem Eiland einfach nicht beiwohnen konnte, bleibt Bougainville fern. Weiterhin ist er sich nicht sicher, ob die in manchen Häusern aufgestellten Holzstatuen Götzenbilder sind und ob diese von den Insulanern verehrt werden. Im *Voyage* heißt es dazu: „Il est fort difficile de donner des éclaircissements sur leur religion. Nous avons vu chez eux des statues de bois que nous avons prises pour des idoles; mais quel culte leur rendent-ils?“¹⁸⁷⁸ Eine Antwort darauf gibt Bougainville eigentlich bereits in seinem Bordtagebuch, hatten er und seine Kameraden diesen Figuren doch zunächst einmal versuchsweise gehuldigt, sie dann aber verächtlich bespuckt, dafür aber jeweils nur das Gelächter der Tahitianer gerntet:

¹⁸⁷⁵ *Voyage autour du monde*, S. 258. Dies hatte Bougainville auch bereits in seinem *Journal de bord* festgestellt: „Les femmes mariées y sont fidèles à leurs maris, elles payeroient de leur tête une infidélité [...]“ *Journal de navigation*, S. 317.

¹⁸⁷⁶ Vgl. ebd., S. 328.

¹⁸⁷⁷ Ebd.

¹⁸⁷⁸ *Voyage autour du monde*, S. 256.

Dans les maisons des principaux, on trouve deux grandes figures de bois, une de chaque sexe. Pour savoir si ce sont des idoles, on s'est mis à genoux devant, ensuite on a craché dessus, on les a foulées aux pieds, ces actes si différens ont également attiré la risée des Indiens spectateurs.¹⁸⁷⁹

Daraus ist zu schließen, daß es sich bei den betreffenden Holzfiguren scheinbar nicht um von den Insulanern angebetete Götterbilder handelt. Die einzige Zeremonie, der Bougainville tatsächlich einmal beiwohnte, war eine Art Totenmesse für die Verstorbenen.¹⁸⁸⁰ Die Tahitianer bewahren diese zunächst in einer überdachten Halle auf, bis die Leichen skelettiert sind. Sie scheinen zu glauben, daß sich die Toten in einem Schlafzustand befinden: „[...] le même mot qui, dans leur langue, exprime le sommeil, exprime aussi la mort: *emoe*, disent-ils, *il dort*.“¹⁸⁸¹ Sind die Leichen skelettiert, werden sie wieder ins Haus getragen, und es wird ein Priester herbeigerufen, der ein bestimmtes Ritual durchführt: „Je sais [...], parce que je l'ai vu, qu'alors un homme considéré dans la nation vient y exercer son ministère sacré, et que, dans ces lugubres cérémonies, il porte des ornements assez recherchés.“¹⁸⁸² Bougainville bewertet die Handlungen des Zeremonienmeisters negativ („ces lugubres cérémonies“), ein Urteil, das im *Journal* noch stärker ausgeprägt ist („l'*éatwa* ou ministre des morts vient y exercer son dégoûtant ministère“¹⁸⁸³). In seinem Bordtagebuch gibt er allerdings auch zu, daß er den Sinn und Zweck des vom Priester ausgeführten Rituals gar nicht versteht: „Quelle est la fin de ces cérémonies? Je ne le sais pas [...].“¹⁸⁸⁴

Die späteren Unterhaltungen mit Aotourou lieferten dem französischen Offizier weitere Informationen über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Tahitianer:

Nous avons fait sur la religion beaucoup de questions à Aotourou, et nous avons cru comprendre qu'en général, ses compatriotes sont fort superstitieux, que les prêtres ont chez eux la plus redoutable autorité, qu'indépendamment d'un être supérieur, nommé *Eri-t-Era*, le *Roi du Soleil* ou *de la Lumière*, être qu'ils ne représentent par aucune image matérielle, ils admettent plusieurs divinités, les unes bienfaisantes, les autres malfaisantes; que le nom de ces divinités ou génies est *Eatoua*, qu'ils attachent à chaque action importante de la vie un bon et un mauvais génie, lesquels y président et décident du succès ou du malheur.¹⁸⁸⁵

¹⁸⁷⁹ *Journal de navigation*, S. 328.

¹⁸⁸⁰ Vgl. dazu den *Voyage autour du monde*, S. 257, sowie das *Journal de navigation*, S. 328. Außerdem trauern die Tahitianer um ihre Toten. Vgl. dazu ausführlicher *Voyage autour du monde*, S. 268.

¹⁸⁸¹ *Journal de navigation*, S. 328.

¹⁸⁸² *Voyage autour du monde*, S. 257.

¹⁸⁸³ *Journal de navigation*, S. 328.

¹⁸⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁸⁵ *Voyage autour du monde*, S. 257.

Obwohl Bougainville vorsichtige Formulierungen wählt, welche die Unsicherheit seines Urteils andeuten („nous avons cru comprendre“), verurteilt er die Tahitianer doch als abergläubisch und kritisiert die große Machtfülle ihrer Priester. Darüber hinaus berichtet er zunächst neutral davon, daß die Insulaner an ein Höchstes Wesen und an weitere untergeordnete Gottheiten bzw. Geister glauben, die alle wichtigen Handlungen und Entscheidungen des Lebens entweder positiv oder negativ beeinflussen. Diese Gottheiten werden morgens und abends angebetet; darüber hinaus versuchen die Tahitianer, den Einfluß der bösen Geister mit Beschwörungen zurückzudrängen, was Bougainville wiederum als Aberglauben abtut: „Ils prient au lever et au coucher du soleil; mais ils ont en détail un grand nombre de pratiques superstitieuses pour conjurer l'influence des mauvais génies.“¹⁸⁸⁶ Er erfuhr weiterhin, daß die Insulaner bei einer gewissen Position des Mondes Menschenopfer darbringen, läßt dies aber unkommentiert:

Ce que nous avons compris avec certitude, c'est que, quand la lune présente un certain aspect qu'ils nomment *Malama Tamai*, *Lune en état de guerre*, aspect qui ne nous a pas montré de caractère distinctif qui puisse nous servir à le définir, ils sacrifient des victimes humaines.¹⁸⁸⁷

Abschließend verweist Bougainville nochmals selbstkritisch darauf, wie schwierig es ist, sich Informationen über das religiöse Leben von fremden Völkern zu verschaffen: „Au reste, c'est surtout en traitant de la religion des peuples que le scepticisme est raisonnable, puisqu'il n'y a point de matière dans laquelle il soit plus facile de prendre la lueur pour l'évidence.“¹⁸⁸⁸ Er selbst scheint sich im klaren darüber zu sein, daß er nicht viel über die Religion der Tahitianer erfahren und auch diese wenigen Informationen nicht immer richtig verstehen bzw. interpretieren konnte.

Insgesamt berichtet Bougainville weitgehend sachlich und wertneutral über die Religion der Insulaner. Allerdings verurteilt er diese als abergläubisch und kritisiert insbesondere die Handlungen sowie die Machtfülle ihrer Priester.

3.5.5.3.6 Strukturen der Gesellschaft und der öffentlichen Ordnung

Auch bezüglich der Gesellschaftsordnung auf Tahiti machte Bougainville einen Erkenntnisprozeß durch: Hatte er diese vor allem in seinem *Journal* und in Kapitel 2 des zweiten Teils des *Voyage* (vgl. Kap. 3.5.5.3.3) noch idealisiert, so gelangte er in seinen Gesprächen mit Aotourou zu einem nüchterneren Urteil.

Bougainville beobachtete zunächst, daß die Gesellschaft der Inselbewohner einer hierarchischen Strukturierung unterliegt: Sie gliedert sich in die drei Gruppen der „chefs“ (bzw. „seigneurs“/ „rois“/ „caciques“), der „principaux“ („notables“) und des einfachen Volkes („le peuple“). Tahiti ist in mehrere Territorien aufgeteilt, die jeweils von einem Lokal- bzw. Regionalfürsten beherrscht werden: „[...] le

¹⁸⁸⁶ *Voyage autour du monde*, S. 266.

¹⁸⁸⁷ Ebd., S. 257.

¹⁸⁸⁸ Ebd., S. 258.

pays [est] divisé en petits cantons qui ont chacun leur seigneur indépendant.¹⁸⁸⁹ Dem „chef“ sind die „principaux du canton“ untergeben, welche die Oberschicht des Landes bilden.¹⁸⁹⁰ Diese Großen haben selbst wieder Befehlsgewalt über „Vassallen“, die ihnen gehorchen müssen.¹⁸⁹¹ In wichtigen Fragen der öffentlichen Ordnung tritt der „chef“ mit seinen „principaux“ in einem Beratungsgremium („conseil“) zusammen: „[...] dans les circonstances délicates, le seigneur du canton ne décide point sans l’avis d’un conseil.“¹⁸⁹² Insgesamt besitzt er jedoch fast uneingeschränkte Autorität über die ihm Untergebenen¹⁸⁹³, hat sogar das Recht dazu, diese körperlich zu mißhandeln und ihnen mit dem Tode zu drohen.¹⁸⁹⁴ Insgesamt gelangt Bougainville bereits in seinem *Journal* zu dem eher kritischen Schluß: „Le cacique, nous le voyons continuellement, commande avec despotisme [...]“¹⁸⁹⁵ Er berichtet dort sogar auch schon, daß es auf Tahiti eine Unterscheidung zwischen „hommes libres“ und „esclaves“ gibt.¹⁸⁹⁶ Der französische Offizier erkennt weiterhin, daß Äußerlichkeiten wie bestimmte Körperbemalungen, Frisuren oder Schmuck Merkmale sozialer Abgrenzung sind.¹⁸⁹⁷ Die „principaux“ haben darüber hinaus das Recht, mehrere Ehefrauen um sich zu scharen.¹⁸⁹⁸ Obwohl Bougainville also bereits im Bordtagebuch manche Elemente der sozialen Strukturierung des Inselvolkes aufzählt, die nicht unbedingt der vielgepriesenen Idylle entsprechen (Despotismus der „chefs“, Sklaverei), mündet seine Darstellung doch in eine – zum Teil nicht ganz überzeugende – Idealisierung der tahitianischen Gesellschaftsordnung:

[...] [les Taitiens] forment peut-être *la plus heureuse société qui existe sur ce globe*. Législateurs et philosophes, venez voir ici tout établi ce que votre imagination n’a pu même rêver. Un peuple nombreux, composé de beaux hommes et de jolies femmes, vivant ensemble dans l’abondance et la santé, *avec toutes les marques de la plus grande union*, connoissant assez le mien et le tien pour qu’il y ait cette distinction dans les rangs nécessaire au bon ordre, *ne le connoissant pas assez pour qu’il y ait des pauvres et des fripons* [Hervorhebungen T.H.] [...].¹⁸⁹⁹

¹⁸⁸⁹ *Voyage autour du monde*, S. 255.

¹⁸⁹⁰ Vgl. ebd., S. 232.

¹⁸⁹¹ „[...] les notables ont aussi des gens qui les servent, et sur lesquels ils ont de l’autorité.“ Ebd., S. 256.

¹⁸⁹² Ebd. Ein solcher Rat wurde beispielsweise abgehalten, als es um die zunächst umstrittene Errichtung des französischen Lagers auf Tahiti ging. Vgl. dazu ebd., S. 232.

¹⁸⁹³ „[...] le chef paraît être obéi sans réplique par tout le monde [...].“ Ebd., S. 256.

¹⁸⁹⁴ So etwa als Reaktion auf die Diebstähle seiner Untergebenen. Vgl. ebd., S. 231 und vgl. *Journal de navigation*, S. 317.

¹⁸⁹⁵ Ebd., S. 318.

¹⁸⁹⁶ Vgl. ebd.

¹⁸⁹⁷ Vgl. ebd.; vgl. auch *Voyage autour du monde*, S. 250 und S. 254.

¹⁸⁹⁸ Vgl. ebd., S. 258.

¹⁸⁹⁹ *Journal de navigation*, S. 326f.

Bougainville lobt das scheinbar so glückliche Zusammenleben der Insulaner und stilisiert es als *das* Vorbild einer bestmöglichen Staatsform auch für das alte Europa, über die sich Staatswissenschaftler und Philosophen schon lange die Köpfe zerbrochen haben. Begeistert hebt er das unter den Tahitianern herrschende starke Gemeinschaftsgefühl hervor und verweist darauf, daß sich auch die Besitzunterschiede in Grenzen halten.

Dank der Informationen Aotourous gelangt Bougainville zu einer Korrektur seines so positiven ersten Urteils¹⁹⁰⁰ über die tahitianische Gesellschaftsordnung:

J'ai dit plus haut que les habitants de Taiti nous avaient paru vivre dans un bonheur digne d'envie. Nous les avons cru presque égaux entre eux, ou du moins jouissant d'une liberté qui n'était soumise qu'aux lois établies pour le bonheur de tous. *Je me trompais*; la distinction des rangs est fort marquée à Taiti, et la disproportion cruelle. Les rois et les grands ont droit de vie et de mort sur leurs esclaves et valets [Hervorhebung T.H.] [...].¹⁹⁰¹

Bougainville muß zugeben, daß sein erster Eindruck falsch war, daß er einer Wahrnehmungstäuschung unterlegen war („Je me trompais“, vgl. dazu auch Kap. 3.5.6.2.1). Nüchtern erkennt er, daß die Tahitianer weder uneingeschränkt glücklich, noch nahezu gleichgestellt miteinander leben, sondern daß vielmehr stark markierte soziale Rangunterschiede bei ihnen existieren. Die „Könige“ und Großen können sogar über Leben und Tod der ihnen Untergebenen frei verfügen. Bougainville berichtet über weitere Konsequenzen dieser starken Abgrenzung der sozialen Klassen: So rekrutieren sich die Menschenopfer aus der Schicht des einfachen Volkes, und diese untere Schicht lebt darüber hinaus ärmlicher als die Könige und Großen, dürfen doch nur diese Fleisch und Fisch essen oder sich des guten Feuerholzes bedienen. Demnach existiert also sehr wohl auch eine Unterscheidung zwischen armen und reichen Menschen auf Tahiti, und Bougainville beklagt dieses Mißverhältnis als „disproportion cruelle“.

3.5.5.3.7 Resümee

Das Bild, welches Bougainville von Tahiti und insbesondere den Tahitianern entwirft, unterliegt einer Entwicklung. Die zumeist positiven, oft gar idealisierenden Ausführungen im *Journal de bord* sowie in den Kapiteln 1 und 2 des zweiten Teils des *Voyage autour du monde* werden im dritten Kapitel dieses Reiseberichts durch ein nüchterneres, reflektierteres Urteil Bougainvilles korrigiert bzw. modifiziert. Insgesamt enthält das Porträt der Eingeborenengesellschaft im *Voyage* deshalb sowohl positive als auch negative Elemente.

¹⁹⁰⁰ Bougainvilles positive Bewertung resultierte zweifellos auch aus seinem, von ihm selbst im *Journal* eingestandenem, Unwissen: „Je ne puis encore assurer positivement quelle est la forme de leur gouvernement, les rangs établis entre eux et leurs marques distinctives.“ *Journal de navigation*, S. 318.

¹⁹⁰¹ *Voyage autour du monde*, S. 267.

Rückblickend ergibt sich aus Kapitel 3.5.5.2 zunächst eine neutrale, zum Teil positive Bewertung der Tahitianer durch die für sie verwendeten Termini. Darüber hinaus ist Bougainville begeistert und fasziniert von der Schönheit der Insel, die er als Paradies idealisiert. Weiterhin lobt er die betörende Attraktivität sowie die gute gesundheitliche Verfassung der Inselbewohner und enthält sich jeder negativen Bewertung ihrer Nacktheit. Positive Charaktermerkmale der Tahitianer sind deren Gastfreundschaft, Hilfsbereitschaft sowie – zumindest ansatzweise – deren Sanftmütigkeit. Fasziniert und berauscht zeigt sich der französische Offizier auch von den vielen Beweisen für eine auf Tahiti offenbar herrschende sexuelle Freiheit.¹⁹⁰²

Bougainville wird sich nach und nach jedoch – vor allem durch die Informationen Aotourous – zahlreicher Merkmale der indigenen Kultur bewußt, die sein zunächst so positives Bild von der tahitianischen Gesellschaft verändern. So erfährt er, daß die Tahitianer manche Charakterschwächen aufweisen. Dazu gehört nicht nur ihr von ihm bereits beklagter Hang zum Diebstahl, sondern auch die Tatsache, daß sie durchaus kriegerischer Natur sind und darüber hinaus Menschenopfer darbringen. Auch seinen ersten Eindruck von der Besitzlosigkeit und Gütergemeinschaft der Insulaner muß Bougainville revidieren. Weiterhin empfindet er ihre Neigung zum Müßiggang bald nicht mehr als beneidenswert, sondern verurteilt sie als Faulheit. Schließlich muß er auch die von ihm so fasziniert beschriebene sexuelle Freizügigkeit der Tahitianer überdenken und nicht zuletzt seine Idealisierung der indigenen Gesellschaftsordnung zurücknehmen, da die Insulaner nicht gleichgestellt und glücklich, sondern in verschiedenen sozialen, streng voneinander abgegrenzten Schichten leben und Sklaverei weit verbreitet ist.

Insgesamt bietet der *Voyage autour du monde* eine sehr differenzierte, nuancierte Darstellung der ambivalenten Eingeborenengesellschaft.¹⁹⁰³ Bougainville muß seine Schilderung Tahitis als Paradies vor dem Sündenfall, als Realisierung des Goldenen Zeitalters mit seinen glücklichen, sanftmütigen und in Unschuld leben-

¹⁹⁰² Zur Idealisierung Tahitis durch Bougainville schreibt auch Bernard Smith: „The land, in short, was like Paradise before the Fall of Man, and the people lived in a natural state of innocence enjoying its bounty. [...] Tahiti was the Golden Age come again.“ Smith, Bernard, *European vision and the South Pacific*, Yale University Press, New Haven u.a. 21985, S. 42. Vgl. dazu auch Waggaman, Béatrice, *Le voyage autour du monde de Bougainville. Droit et Imaginaire*, Presses Universitaires de Nancy 1992, S. 81ff. Bougainville leistete einer – vorläufigen bzw. teilweisen – Mythisierung Tahitis auch dadurch Vorschub, daß er die Insel als „Nouvelle Cythère“ bezeichnete (vgl. *Voyage autour du monde*, S. 247): Er bezog sich dabei auf die griechische Insel Kythera, vor deren Ufern der Sage nach die Liebesgöttin Aphrodite dem Meer entstieg war. Zur Konnotation Tahitis mit tradierten (Paradies-)Vorstellungen durch Bougainville vgl. auch Rieger, „Voyage et lumières“, S. 353; vgl. weiterhin Dunmore, *Visions and Realities*, S. 56; vgl. schließlich Hammond, „Introduction“, S. 44 sowie Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 40.

¹⁹⁰³ Diese Auffassung wird auch allgemein in der Sekundärliteratur vertreten. So verweist etwa Rieger auf die „description très ambivalente en définitive“, die Bougainville von Tahiti bietet. Rieger, „Voyage et lumières“, S. 353. Auch I.C. [Namenssigle nicht auflösbar, T.H.] Campbell schreibt: „Bougainville found much of which to approve in Tahitian society, and praised what he liked; but he also noticed and described cruel warfare, human sacrifice, polygamy, and fickleness.“ Campbell, I.C., „Savages Noble and Ignoble: The Preconceptions of Early European Voyagers in Polynesia“, in: *Pacific Studies* 4 (1), 1980, S. 45-59, dort S. 48f.

den Menschen korrigieren: Was bleibt, ist das Bild einer Südseeinsel mit Schattenseiten, einer Insel, die *keineswegs* von Guten Wilden¹⁹⁰⁴, sondern von Menschen mit Fehlern und Schwächen bewohnt wird. Bougainville bringt es auf den Punkt: „[...] ce pays était pour nous un ami que nous aimions avec ses défauts“¹⁹⁰⁵. Was aber auch bleibt, ist Bougainvilles grundlegende *Sympathie* für die Tahitianer¹⁹⁰⁶, seine Begeisterungsfähigkeit und Faszination angesichts verschiedener Merkmale der Inselgesellschaft sowie sein aufrichtiger Respekt für die Fremdkultur (vgl. dazu genauer Kap. 3.5.6.1.1).

3.5.5.4 Darstellungstechniken

3.5.5.4.1 Vergleiche

Bougainville bedient sich in seinem *Voyage autour du monde* (und auch im *Journal de bord*) regelmäßig des Stilmittels des Vergleichs¹⁹⁰⁷, um seinen Lesern das während seiner Reise Gesehene und Erlebte näherzubringen. Die Vergleiche werden meistens mit „plus [...] que“, „comme“, „ressemble à“ oder „semblable à“ gebildet und beziehen sich sehr oft auf geographische Besonderheiten von Inseln und Landmassen sowie auf Pflanzen und Tiere: Sie beschreiben vor allem Unterschiede und Übereinstimmungen bzw. Ähnlichkeiten zwischen Erscheinungsformen von Flora und Fauna der überseeischen Welt und den aus Europa bekannten Pendanten.

Aber auch im Rahmen seiner Darstellung Tahitis und der Tahitianer verwendet Bougainville – meistens auf der Objekt- und Handlungsebene, jedoch kaum bezogen auf Gedanken und Ideen der Insulaner – zahlreiche Vergleiche, um verschiedene Merkmale der Fremdkultur in Zusammenhänge zu integrieren, die den zeitgenössischen Lesern vertraut sind. So vergleicht er zum Beispiel auf der Objektebene die von den Inselbewohnern gehaltenen Hühner mit dem aus Frankreich bekannten Federvieh („Les habitants ont des poules domestiques absolu-

¹⁹⁰⁴ Die Forschungsliteratur ist insgesamt der Meinung, daß Bougainville die Tahitianer nicht als „Bons Sauvages“ stilisiert. Vgl. dazu z.B. Despoix, „Naming and Exchange“, S. 4; vgl. auch Proust, „Diderot, Bougainville“, S. 478. Claude Rawson betont: „He [Bougainville] is certainly resistant to the construction of noble savages [...]“. Rawson, Claude, „Savages Noble and Ignoble: Natives, Cannibals, Third Parties, and Others in South Pacific Narratives by Gulliver, Bougainville, and Diderot, with Notes on the ‚Encyclopédie‘ and on Voltaire“, in: Lamb, Jonathan (Hrsg.), *The South Pacific in the Eighteenth Century: Narratives and Myths. Papers from the Ninth David Nichol Smith Memorial Seminar*, Baltimore/ Maryland 1995, S. 168-197, dort S. 189. Für den späteren „Mythos Tahiti“ stellt Bougainville lediglich verschiedene Elemente bereit, entwirft ihn aber nicht als solchen. Vgl. dazu etwa Wolfzettel, Friedrich, „Reisen im Intertext: Captain Cook, Bougainville und die Folgen“, in: Ders., *Reiseberichte und mythische Struktur. Romanistische Aufsätze 1983-2002*, Wiesbaden u.a. 2003, S. 207-228, dort S. 223; vgl. weiterhin Vibart, *Tahiti*, S. 86 sowie schließlich Giraud, „De l’exploration à l’Utopie“, S. 40.

¹⁹⁰⁵ *Voyage autour du monde*, S. 273.

¹⁹⁰⁶ „Dans le *Voyage autour du monde*, Bougainville est plus modéré que dans son journal mais il exprime toujours sa sympathie [...]“. Gandin, *Le voyage dans le Pacifique*, S. 45.

¹⁹⁰⁷ Die zahlreichen Vergleiche mit der griechisch-römischen Antike werden gesondert in Kapitel 3.5.5.4.2 behandelt.

ment semblables aux nôtres¹⁹⁰⁸), beschreibt auf der Handlungsebene, wie das geschäftige Kommen und Gehen der Waren tauschenden und Erfrischungen herbeibringenden Tahitianer das Lager der Franzosen geradezu in einen „Jahrmarkt“ verwandelte („notre quartier qui ressemblait pas mal à une foire¹⁹⁰⁹) oder charakterisiert die von den Insulanern nach erfolgreichen Kämpfen gegen ihre Feinde mit heimgebrachten Skalps als Siegestrophäen („ils [les] portent comme un trophée de victoire¹⁹¹⁰).

Weiterhin führt Bougainville auch einige interkulturelle Vergleiche zwischen den Franzosen und der fremden Ethnie an. Er vergleicht etwa die tahitianischen Körperbemalungen mit den in Frankreich üblichen („L'usage de se peindre y est donc une mode comme à Paris¹⁹¹¹) oder verweist darauf, daß auch die Tahitianer Diebstahl hart bestrafen („ils ont l'usage de pendre les voleurs à des arbres, ainsi qu'on le pratique dans nos armées¹⁹¹²). Darüber hinaus formuliert Bougainville auch stärker wertende Vergleiche, indem er z.B. das handwerkliche Geschick der Insulaner lobt, welche ganz ohne besondere Werkzeuge genauso gute Fischfanggeräte wie die Franzosen herzustellen vermögen: „On est étonné de l'art avec lequel sont faits les instruments pour la pêche; leurs hameçons sont de nacre aussi délicatement travaillée que s'ils avaient le secours de nos outils; leurs filets sont absolument semblables aux nôtres [...].“¹⁹¹³ Weiterhin vergleicht er das Aussehen von Tahitianern und Franzosen und gelangt zu dem Schluß, daß die Insulaner bzw. die Insulanerinnen nicht nur dem europäischen Schönheitsideal entsprechen („Rien ne distingue leurs traits de ceux des Européens¹⁹¹⁴), sondern dieses bezüglich ihres Körperbaus sogar noch übertreffen (vgl. S. 347): „Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas pour l'agrément de la figure au plus grand nombre des Européennes, et qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à toutes avec avantage.“¹⁹¹⁵ Bougainville stellt die Tahitianer hier demnach auf eine Stufe mit seinen französischen Landsleuten, stilisiert die Inselbewohner manchmal aber sogar als Vorbilder, wenn er etwa unterstreicht, daß deren gesunde, fleischarme Ernährung den Europäern als gutes Beispiel dienen könne („et ce régime sans doute contribue beaucoup à les tenir exempts de presque toutes nos maladies¹⁹¹⁶). Allerdings wertet Bougainville die Tahitianer im Rahmen mancher Vergleiche auch ab, so z.B. wenn er ihren besonderen Hang zum Diebstahl betont („il n'y a point en Europe de plus adroits filous que les gens de ce

¹⁹⁰⁸ *Voyage autour du monde*, S. 251.

¹⁹⁰⁹ Ebd., S. 242.

¹⁹¹⁰ Ebd., S. 256.

¹⁹¹¹ Ebd., S. 254. Diese Aussage ist nicht ganz richtig, da die Tätowierungen der Tahitianer v.a. auch soziale Rangunterschiede markieren.

¹⁹¹² Ebd., S. 255.

¹⁹¹³ Ebd., S. 259.

¹⁹¹⁴ Ebd., S. 252.

¹⁹¹⁵ Ebd., S. 225.

¹⁹¹⁶ Ebd., S. 252.

pays¹⁹¹⁷). Ein gesellschaftskritischer Diskurs, welcher insbesondere dem Bordtagebuch¹⁹¹⁸ durchaus eingeschrieben ist und der die Insulaner in einigen Belangen als Vorbilder für die Europäer stilisiert (vgl. Kap. 3.5.5.5.4), wird demnach – anders als bei Jean de Léry, aber auch anders als bei Pater Claude und Gabriel Sagard – *nicht* in erster Linie über das Element des *direkten* interkulturellen Vergleichs transportiert.

Ein besonderes Merkmal des *Voyage autour du monde* ist, daß Bougainville andere Südseeinseln, die er nach seiner Abreise von Tahiti in Augenschein nahm, oft mit jenem glückseligen Eiland und seinen Bewohnern vergleicht und die später bereisten Inseln meistens negativer bewertet: Tahiti wird über andere Inseln bzw. Fremdkulturen erhoben. So schreibt er etwa zu den ihm von einem Südseevolk angebotenen Stoffen und Fischfanggeräten: „Ils échangeaient aussi des étoffes du même tissu, mais beaucoup moins belles que celles de Taïti et teintes de vilaines couleurs rouges, brunes et noires, des hameçons mal faits [...]“. ¹⁹¹⁹ Über eine weitere Insel im Südmeer berichtet er: „Le terrain est très léger et a peu de profondeur: aussi les fruits, quoique de la même espèce qu'à Taïti, sont-ils moins beaux ici et d'une moins bonne qualité.“ ¹⁹²⁰

3.5.5.4.2 Antikisierung

Wie bereits in Kapitel 3.5.4.2 angedeutet wurde, zeichnet sich die Berichterstattung im *Voyage autour du monde* – aber auch im Bordtagebuch – dadurch aus, daß verschiedene Ereignisse, die sich während des Aufenthalts der Franzosen auf Tahiti zutragen, im Rahmen von Vergleichen mit der griechisch-römischen Antike wiedergegeben werden. Bougainville, der eine klassische Bildung erfahren hatte, kannte die Werke antiker Autoren gut, und dieses Wissen wurde zur Grundlage für seine starke Neigung zur Antikisierung bei der Darstellung tahitianischer Kulturmerkmale.¹⁹²¹ Als Beispiele seien im folgenden vier bereits bekannte, aber einschlägige Textstellen aus dem Reisebericht zitiert. Schon die erste Begegnung mit den Insulanern kleidet Bougainville in ein antikes Gewand. So sieht er in den von den Tahitianern als Zeichen der Freundschaft dargebrachten Blättern des Bananenbaums das Äquivalent des Ölzeigs, welcher in der Antike das Symbol des Friedens war:

L'une d'elles [pirogues] précédait les autres; elle était conduite par douze hommes nus qui nous présentèrent des branches de bananiers, et leurs démonstrations attestaient que c'était là le rameau d'olivier. Nous leur répondimes par tous les signes d'amitié dont nous pûmes nous aviser [...].¹⁹²²

¹⁹¹⁷ *Voyage autour du monde*, S. 234.

¹⁹¹⁸ Vgl. Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 48.

¹⁹¹⁹ *Voyage autour du monde*, S. 278.

¹⁹²⁰ Ebd., S. 287.

¹⁹²¹ Vgl. dazu Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 211.

¹⁹²² *Voyage autour du monde*, S. 222.

Erotische Szenen werden über die „Mittlerperson“ Venus, die antike Liebesgöttin, dargestellt. Dementsprechend ruft etwa die Tahitianerin, welche sich den Seeleuten nackt auf dem Schiff präsentierte, das antike Bild der sich Paris, dem phrygischen Hirten, zeigenden Venus (bzw. Aphrodite) in Bougainville hervor:

Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écoutilles qui sont au-dessus du cabestan; cette écoutille était ouverte pour donner de l'air à ceux qui viraient. La jeune fille laissa tomber négligemment une pagne qui la couvrait et parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger phrygien. Elle en avait la forme céleste.¹⁹²³

Auch die Liebesszenen, welche der französische Offizier an Land beobachtete, kommentiert er unter Rückgriff auf die antike Mythologie: „Vénus est ici la déesse de l'hospitalité, son culte n'y admet point de mystères, et chaque jouissance est une fête pour la nation.“¹⁹²⁴ Schließlich vergleicht er die Schönheit der Inselbewohner mit derjenigen griechisch-römischer Götter- und Heroengestalten, wie beispielsweise Herkules und Mars: „Je n'ai jamais rencontré d'hommes mieux faits ni mieux proportionnés; pour peindre Hercule et Mars, on ne trouverait nulle part d'aussi beaux modèles.“¹⁹²⁵

Bougainville nimmt diese Antikisierung auch in seinem Bordtagebuch vor, woraus zu schließen ist, daß sie keinesfalls als Mittel literarischer Ausschmückung seiner Berichterstattung dient, sondern eine elementare Bedeutung hat, Assoziationen enthält, die ganz spontan zustande gekommen zu sein scheinen.¹⁹²⁶ Sie entsprangen vorrangig dem Wunsch, Fremdes, Unbekanntes im Gewand des Vertrauten darzustellen¹⁹²⁷; Bougainville hatte auf Tahiti viele neue Eindrücke von einer Gesellschaft bzw. Umgebung zu verarbeiten, die ihm fremd war. Der Rückgriff auf die antike Mythologie als „Projektionsfolie“ für die Insel und ihre Bewohner erlaubte es ihm, die unbekannte Welt in eine ihm vertraute einzubeziehen und besser zu begreifen bzw. darzustellen.¹⁹²⁸

Schließlich erwies sich für Bougainville die Darstellung der griechisch-römischen Mythologie und ihrer erotischen Inhalte in Bildern und Plastiken bei der Beschreibung der freizügigen Liebesszenen auf Tahiti als ein relativ unverfängliches Instrument, für den europäischen Geschmack anzüglich erscheinende Begebenheiten zu schildern: Im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts war die Sexualität immer mehr aus dem öffentlichen Leben verdrängt worden, und lediglich die

¹⁹²³ *Voyage autour du monde*, S. 226.

¹⁹²⁴ Ebd., S. 235.

¹⁹²⁵ Ebd., S. 252.

¹⁹²⁶ Vgl. dazu Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 211.

¹⁹²⁷ „[...] die Gleichsetzung bestimmter Stammesgesellschaften mit den Völkern der Antike [gehörte] auch im 18. Jahrhundert mit zu den geläufigsten Ordnungsmodellen bei der Verarbeitung ethnographischen Materials [...]“ Ebd.

¹⁹²⁸ Vgl. ebd., S. 212.

bildliche und plastische Vergegenwärtigung erotischer Szenen der antiken Mythologie zeigte sich von dieser Tendenz ausgenommen.¹⁹²⁹ So ist es nicht verwunderlich, daß Bougainville beim Anblick beispielsweise der nackten Tahitianerin auf seinem Schiff zuerst die ihm bekannten unzensurierten Darstellungen dieser Motive aus der Sagenwelt in den Sinn kamen.

3.5.5.4.3 Europäische Kategorisierungen

Vor allem in seinem *Voyage autour du monde* verwendet Bougainville häufig – nicht immer adäquate – europäische Begriffskategorien, um verschiedene Strukturen und Elemente der tahitianischen Kultur in den Sinnhorizont seiner europäischen Leser zu integrieren. Dies trifft insbesondere auf den Bereich der Herrschaftsbezeichnungen zu: So tauchen häufig die Termini „rois“¹⁹³⁰ und „seigneur(s)“¹⁹³¹ für die lokalen bzw. regionalen Oberhäupter Tahitis auf¹⁹³²; die Mitglieder der Oberschicht werden insgesamt als „principaux“¹⁹³³ (Fürsten) oder „nobles“¹⁹³⁴ benannt. Darüber hinaus verwendet Bougainville die europäischen Kategorien „valet(s)“¹⁹³⁵ und „esclaves“¹⁹³⁶, um die den „Großen“ untergeordneten Gesellschaftsschichten zu bezeichnen. Den beratenden Zusammenkünften der „principaux“ verleiht er institutionellen Charakter, indem er sie mit dem Begriff „conseil(s)“¹⁹³⁷ versieht. Für die abgegrenzten Herrschaftsbereiche der einzelnen Oberhäupter verwendet Bougainville die der französischen Verwaltung entstammende Kategorie „canton(s)“¹⁹³⁸. Im von ihm nur ansatzweise untersuchten Bereich religiöser Praktiken schließlich wählt er z.B. die Begriffe „prêtres“¹⁹³⁹ (für die Zeremonienmeister), „divinités“¹⁹⁴⁰ und „porte(r) le deuil“¹⁹⁴¹.

3.5.5.4.4 Wiedergabe der Eingeborenen-sprache

Der *Voyage autour du monde* enthält (abgesehen von der separaten Wortliste, vgl. S. 332) nur eine recht begrenzte Anzahl von Worten und Wortsequenzen aus der Sprache der Tahitianer. Bougainville bietet sowohl Übersetzungen aus der Fremdsprache ins Französische („qui veut dire“; „c’est-à-dire“) als auch umgekehrt Ü-

¹⁹²⁹ Vgl. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 212.

¹⁹³⁰ Z.B. *Voyage autour du monde*, S. 267, 268, 270.

¹⁹³¹ Ebd., S. 255, 256, 268.

¹⁹³² Sehr oft aber verwendet Bougainville hier auch den objektiven, begriffsneutralen Terminus „chef“: z.B. ebd., S. 229, 230, 231, 236, 237.

¹⁹³³ Ebd., S. 232, 250, 253, 256, 258.

¹⁹³⁴ Ebd., S. 268.

¹⁹³⁵ Ebd., S. 267, S. 268.

¹⁹³⁶ Ebd., S. 267.

¹⁹³⁷ Ebd., S. 232, S. 256.

¹⁹³⁸ Ebd., S. 229, 232, 236, 248, 255, 256.

¹⁹³⁹ Ebd., S. 257.

¹⁹⁴⁰ Ebd.

¹⁹⁴¹ Ebd., S. 268.

bersetzungen vom Französischen in die tahitianische Sprache („ils [les Taitiens] nomment...“). Die fremdsprachlichen Lexeme und z.T. auch ihre französischen Entsprechungen werden im Schriftbild durch Kursivdruck hervorgehoben. Das tahitianische Vokabular entstammt verschiedenen Themengebieten: So nennt Bougainville etwa die Begrüßungsformel der Insulaner: „Tous venaient en criant *tayo*, qui veut dire *ami*¹⁹⁴² oder verweist auf die Namensgebung der Insel: „L'île [...] reçoit de ses habitants [le nom] de *Taiti*¹⁹⁴³. Weiterhin bietet er ein Beispiel aus dem Bereich der Gesellschaftsordnung („les gens du peuple qu'ils nomment *Tata-einou*, *hommes vils*¹⁹⁴⁴) und zwei weitere aus dem Gebiet der Sternenkunde: „Ils nomment les comètes *evetou eave*¹⁹⁴⁵; „Les Taitiens [...] nomment [les météores] *epao*¹⁹⁴⁶. Am stärksten vertreten jedoch ist das Wortfeld „Religion“: „un être supérieur, nommé *Eri-t-Era*, *le Roi du Soleil* ou *de la Lumière*¹⁹⁴⁷; „le nom de ces divinités ou génies est *Eatoua*¹⁹⁴⁸; „quand la lune présente un certain aspect qu'ils nomment *Malama Tamai*, *Lune en état de guerre*...“¹⁹⁴⁹; „le deuil qui se nomme *ee-va*¹⁹⁵⁰; „Un *taoua*, c'est-à-dire un médecin ou prêtre inférieur“¹⁹⁵¹.

Seltener führt Bougainville Sätze oder Teilsätze an; die wenigen Beispiele behandeln ganz unterschiedliche Inhalte. Dazu gehören die Klagen der Tahitianerinnen über die Gewalttaten der Franzosen („*Tayo, maté, vous êtes nos amis et vous nous tuez*“¹⁹⁵²), die Segenswünsche der Insulaner an die Adresse ihrer niesenden Stammesgenossen („*Evaroua-t-eatoua, que le bon eatoua te réveille*, ou bien *que le mauvais eatoua ne t'endorme pas*“¹⁹⁵³) oder auch die Klagen Aotourous angesichts der kulturellen Überlegenheit Frankreichs im Vergleich zu seinem Heimatland („*aouaou, Taiti, fi de Taiti*“¹⁹⁵⁴).

Im *Journal de bord* nennt Bougainville nur weniger als ein Dutzend Lexeme aus der Eingeborenen-sprache Tahitis (z.B. „*Taio* ce qui veut dire *ami*“¹⁹⁵⁵), was darauf schließen läßt, daß er viele Vokabeln erst nachträglich, durch seine Gespräche mit Aotourou, in Erfahrung brachte.

¹⁹⁴² *Voyage autour du monde*, S. 225.

¹⁹⁴³ Ebd., S. 247.

¹⁹⁴⁴ Ebd., S. 267.

¹⁹⁴⁵ Ebd., S. 266.

¹⁹⁴⁶ Ebd.

¹⁹⁴⁷ Ebd., S. 257.

¹⁹⁴⁸ Ebd.

¹⁹⁴⁹ Ebd.

¹⁹⁵⁰ Ebd., S. 268.

¹⁹⁵¹ Ebd., S. 269.

¹⁹⁵² Ebd., S. 241.

¹⁹⁵³ Ebd., S. 257.

¹⁹⁵⁴ Ebd., S. 323.

¹⁹⁵⁵ *Journal de navigation*, S. 321.

3.5.5.4.5 Reden und Dialoge

Weder im *Voyage autour du monde* noch im *Journal de bord*¹⁹⁵⁶ finden sich Reden von Eingeborenen an die Franzosen oder umgekehrt; äußerst selten kommen auch Dialoge vor. Die Tahiti-Episode selbst enthält einige kurze Gespräche, die laut Bougainville zwischen Insulanern und Franzosen zustande gekommen sind.¹⁹⁵⁷ Diese Dialoge, welche auf Französisch und meistens in indirekter Rede wiedergegeben werden, behandeln allerdings keine spezifischen Kulturphänomene der Inselgesellschaft und bieten deshalb keinen tieferen Einblick in Strukturen und Mechanismen der fremden Ethnie. Zumindest aber existierte eine – wenn auch sehr rudimentäre¹⁹⁵⁸ – Kommunikation zwischen Franzosen und Tahitianern; inwieweit diese auf verbaler Ebene stattfand, ist oft nicht mehr genau erkennbar.

Die längste im *Voyage* wiedergegebene Gesprächssequenz zwischen französischen Seeleuten und Insulanern entspann sich um den Wunsch Bougainvilles, ein Lager an Land aufzuschlagen. Ereti, der sich mit seinen Gefolgsleuten beraten hatte, war zunächst skeptisch („[il] me fit entendre que notre séjour à terre leur déplaisait“¹⁹⁵⁹), da er besorgt zu sein schien, die Franzosen könnten für immer auf Tahiti bleiben: „[...] Ereti vint me demander si nous resterions ici toujours, ou si nous comptons repartir, et dans quel temps. Je lui répondis que nous mettrions à la voile dans dix-huit jours, en signe duquel nombre je lui donnai dix-huit petites pierres [...].“¹⁹⁶⁰ Bougainville konnte seinen Wunsch jedoch schließlich durchsetzen.¹⁹⁶¹ Ein weiteres Gespräch bzw. eine kurze Ansprache kam zustande, als Ereti den Franzosen Aotourou vorstellte:

Ereti fut le prendre par la main, et il me le présenta en me faisant entendre que cet homme, dont le nom est *Aotourou*, voulait nous suivre, et me priant d’y consentir. Il le présenta ensuite à tous les officiers, chacun en particulier, disant que c’était son ami qu’il confiait à ses amis, et il nous le recommanda avec les plus grandes marques d’intérêt.¹⁹⁶²

Bougainville berichtet auch über Gespräche mit Vertretern anderer Ethnien, die sich z.B. ergaben, als die Franzosen vor der Insel Celebes mit Eingeborenen Handel trieben¹⁹⁶³ oder mit Indianern vom Stamm der *Orencaies* freundschaftliche Beziehungen aufnahmen¹⁹⁶⁴.

¹⁹⁵⁶ Ein Beispiel für eine der seltenen Gesprächswiedergaben im *Journal* ist die Diskussion Bougainvilles und Eretis über die Flucht zahlreicher Tahitianer in die Berge. Vgl. *Journal de navigation*, S. 319.

¹⁹⁵⁷ Dialoge unter den Tahitianern selbst werden nicht zitiert.

¹⁹⁵⁸ Es ist hier zu bedenken, daß Bougainville nur neun Tage auf Tahiti verbrachte.

¹⁹⁵⁹ *Voyage autour du monde*, S. 232.

¹⁹⁶⁰ Ebd.

¹⁹⁶¹ Ebd.

¹⁹⁶² Ebd., S. 245.

¹⁹⁶³ Vgl. ebd., S. 368f.

¹⁹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 377f.

3.5.5.4.6 Anrede des Lesers

Wie in Kapitel 3.4.5.2 zum Stil des *Voyage autour du monde* bereits angedeutet wurde, bezieht Bougainville das zeitgenössische Lesepublikum nur sehr selten intensiv in seine Berichterstattung mit ein. Eines der seltenen Beispiele für eine solche Integration seiner Leser ist die folgende Aufforderung zur Visualisierung, welche ihnen helfen soll, sich die Abschiedsszene von Tahitianern und Franzosen aktiv vorzustellen: „Maintenant que les navires sont en sûreté, arrêtons-nous un instant pour recevoir les adieux des insulaires.“¹⁹⁶⁵ Man kann allerdings argumentieren, daß ein direkter Leserbezug im *Voyage* allein schon durch die *Aufeinanderfolge* von Idealisierung und Korrektur des Tahiti-Bildes gegeben ist, wird dieses Strukturmerkmal doch von Bougainville geschickt eingesetzt, um den Wandel seiner Wahrnehmung *für den Leser* eindrücklich darzustellen.

Häufigste Form der Kontaktaufnahme Bougainvilles mit den Rezipienten seines *Voyage* sind erzähltechnische Hinweise, die aber keiner Repräsentation fremdkultureller Strukturmerkmale dienen. Dazu gehören zunächst die zahlreichen Verweise auf Dinge oder Begebenheiten, die der französische Offizier einer Beschreibung für würdig hielt, so etwa die Ausführungen zur Geschichte der Molukken („On me pardonnera quelques remarques historiques sur ces îles“¹⁹⁶⁶), die Beschreibung einer Landzunge („un cap dont la singularité fixa notre attention et mérite une description particulière“¹⁹⁶⁷), die Schilderung der schwierigen Witterungsbedingungen in der Magellanstraße („Il est juste de faire un peu partager aux lecteurs le désagrément de ces journées funestes, en ébauchant le détail de notre séjour ici“¹⁹⁶⁸) oder die Skizzierung seiner Reiseroute ab Batavia („Comme la route pour sortir de Batavia est intéressante, on me permettra le détail de celle que j’ai faite“¹⁹⁶⁹). Darüber hinaus begründet Bougainville Auslassungen weiterer Informationen, z.B. wenn er über die Fauna der Molukken spricht („Nous n’entrerons pas dans le détail d’une infinité d’autres petits oiseaux assez semblables à ceux qu’on voit en France dans les provinces maritimes“¹⁹⁷⁰) oder seine Beschreibung Brasiliens und Rio de Janeiros thematisch eingrenzt („Tant d’autres voyageurs ont décrit le Brésil et sa capitale, que je n’en dirais rien qui ne fût une répétition fastidieuse“¹⁹⁷¹). Weiterhin bietet er Rückverweise (oft: „comme je l’ai déjà dit“) und deutet später zu Berichtendes an, wie eine genauere Erörterung der Jesuitenvertreibung aus Paraguay („J’entrerai bientôt dans le détail de cette grande affaire“¹⁹⁷²) oder eine noch folgende Beschreibung des Volkes der *Pécherais* („J’aurai dans la

¹⁹⁶⁵ *Voyage autour du monde*, S. 244.

¹⁹⁶⁶ Ebd., S. 78.

¹⁹⁶⁷ Ebd., S. 175.

¹⁹⁶⁸ Ebd., S. 188.

¹⁹⁶⁹ Ebd., S. 417.

¹⁹⁷⁰ Ebd., S. 105.

¹⁹⁷¹ Ebd., S. 115.

¹⁹⁷² Ebd., S. 123.

suite occasion de décrire ces habitants de la partie boisée du détroit¹⁹⁷³). Schließlich betont Bougainville die Glaubwürdigkeit seiner Darstellung („Je ne dirai rien sur Ceylan que je ne connais pas“¹⁹⁷⁴), liefert Hinweise dafür, wie sein Text gelesen werden soll („Je prévien ici que dans tout le cours de ce journal, je donne le gisement des côtes telles que les montre le compas“¹⁹⁷⁵) und macht schließlich Angaben zur inhaltlich-formalen Gestaltung seines Textes:

Je terminerai ce chapitre en me justifiant, car on m’oblige à me servir de ce terme, en me justifiant, dis-je, d’avoir profité de la bonne volonté d’Aotourou pour lui faire faire un voyage qu’assurément il ne croyait pas devoir être aussi long, et en rendant compte des connaissances qu’il m’a données sur son pays pendant le séjour qu’il a fait avec moi.¹⁹⁷⁶

3.5.5.5 *Bougainvilles Bild von Tahiti und den „Tahitianern“ – eine Interpretation*

Die Berichterstattung im *Voyage autour du monde* wird vor allem durch Bougainvilles wissenschaftlichen Anspruch und sein Selbstverständnis als aufgeklärter Reisender charakterisiert. Die besondere Faszination, welche Tahiti und dessen Bewohner auf ihn ausübten, schlägt sich zwar auch im Text nieder, bleibt aber eben nicht unreflektiert, sondern führt zur aktiven Auseinandersetzung mit den eigenen Wahrnehmungsprozessen (vgl. Kap. 3.5.6.2.1). Das vorliegende Kapitel analysiert die Auswirkungen des eigenkulturellen Hintergrundes, des wissenschaftlichen Selbstverständnisses, der Reisemotivation sowie der Intentionen Bougainvilles auf die Genese seines Tahiti-Bildes und seiner Werturteile über die Eingeborenengesellschaft.

3.5.5.5.1 Europäische Herkunft und humanistische Ausbildung

Bougainvilles Blick auf das Fremde wurde durch seine europäische Herkunft, vor allem seine klassisch-humanistische Bildung, determiniert; darin unterschied er sich natürlicherweise weder von Jean de Léry oder René de Laudonnière, noch von Père Claude oder von Gabriel Sagard. Allerdings erlaubten ihm sein „aufgeklärtes Selbstverständnis“, also das Bewußtsein dieser Determiniertheit, sowie sein wiederholt thematisierter wissenschaftlicher Anspruch (vgl. Kap. 3.5.5.5.2) eine relativ objektive Darstellung der Fremdkultur. Dennoch war Bougainvilles Perspektive als Beobachter selbstverständlich eurozentristisch geprägt, hatte er doch eine europäische Sozialisierung erfahren und eine klassisch-humanistische Bildung genossen (s.o. und vgl. S. 326). Folge dieser eurozentristischen Wahrnehmung, die in Kapitel 3.5.6.1.2 noch genauer analysiert werden wird, waren *sämtliche* Werturteile über die auf seiner Reise angetroffenen Fremdkulturen. So hatten die im Zentrum der Analyse stehenden Aussagen über Tahiti und die Tahitianer, ganz

¹⁹⁷³ *Voyage autour du monde*, S. 183.

¹⁹⁷⁴ Ebd., S. 406.

¹⁹⁷⁵ Ebd., S. 150.

¹⁹⁷⁶ Ebd., S. 262.

gleich ob positive oder negative, ihren Bezugspunkt grundsätzlich in der Bougainville vertrauten zeitgenössischen europäischen Gesellschaft. Charakteristisch ist, daß er in seinem *Voyage* zwar durchaus Kritik an den Südseeinsulanern übt, sich aber grundlegender Verurteilungen enthält und stattdessen vielmehr aufrichtig Sympathie und Achtung für die Inselbewohner zum Ausdruck bringt (vgl. S. 360). Weitere Beispiele für Bougainvilles Eurozentrismus sind die zahlreichen, (auch) für seine Zeit typischen Rückbezüge auf die Antike¹⁹⁷⁷, Vergleiche von Eigenem und Fremdem, europäische Kategorisierungen (vgl. Kap. zu den Darstellungstechniken) und nicht zuletzt die Idealisierung Tahitis und der Inselgesellschaft (vgl. S. 343ff., 360.), die von im 18. Jahrhundert weit verbreiteten Wunschvorstellungen und Sehnsüchten nach dem verlorenen Paradies und dem Goldenen Zeitalter¹⁹⁷⁸ genährt wurden. Im Gegensatz zu Léry, Pater Claude und Sagard tritt bei Bougainville allerdings die christozentristische Wahrnehmungs- und Beurteilungsperspektive als ein zentrales Element eurozentristisch bedingter Wahrnehmung und Darstellung weniger stark in den Vordergrund, weshalb der *Voyage* keine bzw. kaum religiöse Polemik beinhaltet.

3.5.5.5.2 Der aufgeklärte Reisende: Bougainvilles wissenschaftlicher Anspruch

Louis-Antoine de Bougainville reiste und schrieb als Aufklärer: Er verfolgte mit seiner Weltumsegelung vielfältig ausgeprägte Forschungsinteressen (vgl. Kap. 3.5.3) und stellte einen hohen Anspruch an die Wissenschaftlichkeit seiner Darstellung. Bougainvilles Selbstverständnis als Forscher manifestiert sich im *Voyage* ganz deutlich in den zahlreichen Verweisen auf Untersuchungen und Experimente (zum Harz des Gummibaums, zur Fischwelt, zur Erdgeschichte¹⁹⁷⁹, zur Astronomie und Botanik etc.), die an Bord und an Land durchgeführt wurden, in den auf Tahiti vorgenommenen ethnographischen Untersuchungen sowie in der geradezu leitmotivisch häufigen Verwendung des Lexems „observer“. Bougainvilles Streben nach Wissenschaftlichkeit der Darstellung kommt darüber hinaus in seiner einfachen, präzisen Sprache, seinen detaillierten Beschreibungen und seiner kritischen Diskussion abweichender Forschermeinungen zum Ausdruck (vgl. S. 337). Schließlich stellt er methodologische Grundsatzüberlegungen an, die als aufkläre-

¹⁹⁷⁷ „L'enfermement et l'européocentrisme de la pensée de Bougainville ne sont pas des défauts qui lui seraient personnels, mais des traits structurels de l'esprit du temps. On en trouve un symptôme dans la place que le *Voyage* et plus encore le *Journal* donnent aux références à l'Antiquité classique, dont Bougainville avait été nourri au collège et dans ses études subséquentes, comme beaucoup de ses contemporains.“ Proust, „Diderot, Bougainville“, S. 483.

¹⁹⁷⁸ „Bougainville ist auch ein Kind seines Jahrhunderts, und insofern bemüht er sich nicht nur um eine wissenschaftlich möglichst genaue Darstellung im Sinne der Aufklärung, sondern er ist einerseits auch von den [...] Paradiesvorstellungen seiner Zeit, andererseits von seiner humanistischen Bildung geprägt. Dies erklärt die bereitwillige Identifizierung Tahitis mit dem Garten Eden, den Elysischen Gefilden, etc.“ Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 38.

¹⁹⁷⁹ Vgl. dazu *Voyage autour du monde*, S. 175. Bougainville argumentiert auch hier als Aufklärer, da seine Untersuchungen die Existenz einer Erdgeschichte beweisen, was einen Widerspruch zur Schöpfungsgeschichte bedeutet.

risches Credo Tatsachenprüfung und Autopsie gegenüber Schreibtischgelehrsamkeit und Spekulationen vorziehen (vgl. S. 326, 333, 336f.). Ziel der Bemühungen des französischen Offiziers, die durch seine Distanz zur Institution Kirche und das Fehlen religiöser Polemik (vgl. S. 339, S. 357) begünstigt wurden, war eine möglichst objektive Berichterstattung¹⁹⁸⁰ im *Voyage autour du monde*. Konsequenz eben dieser wissenschaftlichen Bestrebungen, welche Bougainvilles Selbstverständnis als *savant éclairé* entsprangen, ist schließlich auch ein sowohl dem *Journal* als auch dem *Voyage* deutlich eingeschriebener Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden (vgl. Kap. 3.5.6.2): Dazu gehören die oft sehr vorsichtigen Formulierungen des Franzosen, wenn es um seine Erkenntnisse über die Gesellschaft der Tahitianer geht, dazu gehört sein Eingeständnis von Unwissen und nicht zuletzt die Reflexion der eigenen Wahrnehmung, welche in der prozeßhaften, leserorientierten Differenzierung seines ursprünglichen Bildes von Tahiti (S. 343) zum Ausdruck kommt.¹⁹⁸¹

3.5.5.5.3 Eine zentrale Reisemotivation: Dienst an König und Vaterland

Wichtige Ziele der Weltumsegelung 1766-69 waren politischer Prestigegewinn und wirtschaftlicher Nutzen für die französische Krone: Bougainville wurde von der nationalistisch-patriotischen Motivation angetrieben, neue Länder für Frankreich in Besitz zu nehmen und so die im Frieden von Paris erlittenen territorialen Verluste seines Vaterlandes auszugleichen (vgl. Kap. 3.5.3). So beanspruchte er am 14. April 1768 auch Tahiti als französischen Besitz.¹⁹⁸² Ziel der Expedition Bougainvilles war *nicht* die Missionierung der im Südpazifik angetroffenen Eingeborenenvölker (vgl. S. 339). Als aufgeklärter Reisender stand er der Institution Kirche darüber hinaus grundsätzlich kritisch-distanziert, zumindest aber mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber:

¹⁹⁸⁰ Das Ziel einer objektiven Berichterstattung manifestiert sich auch in dem *Nützlichkeitsanspruch*, welchen Bougainville mit seinem *Voyage* verfolgte: Er schrieb seinen Bericht ausdrücklich nicht als Unterhaltungslektüre, sondern vor allem als Anleitung und Hilfestellung für andere Seefahrer (vgl. S. 323, S. 332). Im folgenden nur ein typisches Beispiel für diesen Nützlichkeitsgedanken: „J'ajouterais, pour l'utilité de ceux qui louyeraient ici d'un temps obscur [...]“ *Voyage autour du monde*, S. 156. Ein deutlicher Hinweis darauf, daß Bougainville seinen Bericht tatsächlich nicht vorrangig für den „gewöhnlichen“ Leser geschrieben hat, ist z.B. auch seine bewußte Aussparung einer näheren Beschreibung des Kaps der Guten Hoffnung: „Je ne m'arrêterai point à décrire cette place que tout le monde connaît.“ Ebd., S. 426. Unter „tout le monde“ können hier wohl nur *Seereisende* sowie besonders regelmäßige Leser von Reiseberichten verstanden werden.

¹⁹⁸¹ Kohl faßt treffend zusammen: „Einerseits geprägt von der höfischen Lebenswelt und ihren eskapistischen Sehnsüchten, stand Bougainville andererseits zu sehr in der kritischen Tradition der Aufklärung, als daß er nicht versucht hätte, sich über das Zustandekommen seiner subjektiven Empfindungen Rechenschaft abzulegen und sie mit nüchternem Blick an der Wirklichkeit zu messen.“ Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 220.

¹⁹⁸² „J'enfouis près du hangar un acte de prise de possession inscrit sur une planche de chêne avec une bouteille bien fermée et lutée contenant les noms des officiers des deux navires.“ *Voyage autour du monde*, S. 243.

Les hommes qui dirigèrent les expéditions [lancées vers la mer du Sud] étaient pour la plupart étrangers aux exigences de l'Eglise. L'impiété de Cook était aussi légendaire que l'anticléricalisme de Bougainville. Leurs ouvrages ne contiennent presque aucune référence religieuse. Au bord de la ‚Boudeuse‘, on ne songea à embarquer un aumônier qu'à la dernière minute, l'oubli de ce détail ayant été manifeste.¹⁹⁸³

Es war eine wichtige Konsequenz dieses fehlenden Missionsanspruchs und der nicht vorhandenen religiösen Polemik, daß Bougainvilles Blick auf die Fremdkultur nur selten durch christozentristische Vorurteile verstellt wurde.¹⁹⁸⁴ Der Wunsch des französischen Offiziers, an König und Vaterland, nicht aber an der Kirche Dienst zu tun, trug demnach ganz wesentlich zu seiner objektiven, vorsichtig wertenden Darstellung der Gesellschaft der Tahitianer bei.

3.5.5.5.4 Tahiti als realisierte Utopie und Instrument der Gesellschaftskritik

In seinem *Journal de navigation*, weniger im *Voyage autour du monde*, entwirft Bougainville – seinen ersten Eindrücken folgend – ein paradiesisches Bild von Tahiti und den Tahitianern. Die ursprüngliche Begeisterung ließ die Insel in seinen Augen als geeignetes Instrument einer Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen im zeitgenössischen Frankreich erscheinen und begründete damit die bereits analysierte Idealisierung Tahitis (vgl. S. 343ff., S. 360) im Bordtagebuch sowie – in abgeschwächter Form – auch im *Voyage*.¹⁹⁸⁵ Die Darstellung Tahitis wird demnach in einem nicht geringen Ausmaß als verwirklichte Utopie einer auf der Insel herrschenden idealen Gesellschaftsverfassung funktionalisiert. So notiert Bougainville am Tage des Abschieds von Tahiti in sein *Journal*:

Je ne saurois quitter cette isle fortunée sans renouveler ici les éloges que j'en ai déjà faits. La nature l'a placée dans le plus beau climat de l'univers, embellie de plus rians aspects, enrichie de tous ses dons, couverte d'habitans beaux, grands, forts. Elle-même leur a dicté des loix, ils les suivent en paix et forment peut-être la plus heureuse société qui existe sur ce globe. Législateurs et philosophes, venez voir ici tout établi ce que votre imagination n'a pu même rêver. Un peuple nombreux, composé de beaux hommes et jolies femmes, vivant ensemble dans l'abondance et la santé, avec toutes les marques de la plus grande union, connoissant assez le mien et le tien pour qu'il y ait cette distinction dans les rangs nécessaire au bon ordre, ne le connoissant pas assez pour qu'il y ait des pauvres et des fripons [...]. Ayant des arts ces

¹⁹⁸³ Vibart, *Tahiti*, S. 132f.

¹⁹⁸⁴ Grundsätzlich war aber auch für Bougainville „natürlich“ die katholisch-christliche Religion der Bezugspunkt bei allen Äußerungen zur tahitianischen Religion.

¹⁹⁸⁵ „[Bougainvilles] spontaner Enthusiasmus läßt ihn in seinem Bordtagebuch zivilisationskritische Überlegungen zum Ausdruck bringen, während er sich in dem **Voyage** enger an die Beschreibung des Geschehenen hält und dort direkte Gesellschaftskritik oder allgemein weiterführende Gedankengänge, beispielsweise zum Naturzustand, vermeidet.“ Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 48.

connaissances élémentaires qui suffisent à l'homme encore voisin de l'état de nature, travaillant peu, jouissant de tous les plaisirs de la société, de la danse, de la musique, de la conversation, de l'amour enfin [...].¹⁹⁸⁶

Bougainville beschreibt Tahiti als wiedergefundenes Paradies und äußert die Vermutung, daß die Gesellschaft der Tahitianer womöglich die glücklichste auf dem Erdball darstelle (vgl. auch S. 358). Die Insulaner hätten sich noch nicht weit vom ursprünglichen Naturzustand der Menschheit entfernt, welcher es ihnen erlaube, sich ihrer Geselligkeit zu erfreuen, des Tanzes, der Musik, der Gespräche und der Liebe, ohne jedoch bereits von den negativen Seiten der Gesellschaft bzw. des Prozesses der Vergesellschaftung ergriffen worden zu sein: Unterschiede zwischen reich und arm, Neid, Unmoral, sämtliche Nachteile, welche der fortgeschrittene Vergesellschaftungsprozeß im Frankreich des 18. Jahrhunderts bereits mit sich gebracht hatte, existierten auf Tahiti noch nicht. Anhand dieser lobenden Darstellung des nahezu perfekten Zusammenlebens der dem Naturzustand noch benachbarten Tahitianer als einer idealen Gesellschaftsform wird die zeitgenössische aufklärerische Tendenz deutlich, Kritik am Zustand der dekadenten, korrupten, sich immer mehr von einer glücklichen, natürlichen Lebensweise entfernenden französischen Gesellschaft zu üben.¹⁹⁸⁷ Bougainville glaubte auf Tahiti eine ursprüngliche, unverfälschte Welt wiedergefunden zu haben, die er der geschlossenen, intriganten und durch eine hierarchische Ordnung organisierten höfischen Gesellschaft Frankreichs entgegensetzen könnte. Die Lebensweise der Inselgesellschaft mag seiner Sehnsucht nach einer um ihre Zwänge, Künstlichkeit und Verstellung erleichterten Welt entsprochen haben.¹⁹⁸⁸ In Sorge um das zukünftige Glück der Tahitianer und in der Hoffnung, daß die Inselgesellschaft von den negativen Auswüchsen der Zivilisation verschont bleibe, schreibt er in sein Bordtagebuch:

Au reste il est à souhaiter pour les habitans que la nature leur ait refusé les objets de la cupidité européenne. Ils n'ont besoin que des fruits que la terre y prodigue sans culture, le reste, en nous attirant, leur attireroit tous les maux du siècle de fer. Adieu peuple heureux et sage, soyez toujours ce que vous êtes.¹⁹⁸⁹

¹⁹⁸⁶ *Journal de navigation*, S. 326f.

¹⁹⁸⁷ Bitterli, Urs (Hrsg.), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt: Dokumente und Berichte*, Bd. 2: *Asien, Australien, Pazifik*, München 1981, S. 586.

¹⁹⁸⁸ Vgl. Kohl, „Imagination und nüchterner Blick“, S. 219. Vgl. dazu auch Waggaman, *Le voyage autour du monde de Bougainville*, S. 129.

¹⁹⁸⁹ *Journal de navigation*, S. 328. Auch Hanke-El Ghomri kommentiert: „Bougainville stellt die einfache, genügsame Lebensweise des [tahitianischen, T.H.] Volkes positiv der Gier der Europäer nach materiellen Werten gegenüber und drückt die Hoffnung aus, daß die Tahitianer sich hierin nicht von den Europäern beeinflussen lassen.“ Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 48.

3.5.6 Bougainvilles *Voyage autour du monde*. Hinweise auf einen Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden?

3.5.6.1 *Zum Charakter der Wahrnehmungserlebnisse*

Auf der Grundlage der vorangegangenen Kapitel sollen im folgenden die Wahrnehmungserlebnisse Louis-Antoine de Bougainvilles untersucht werden. Dabei gilt es zu klären, welche Auswirkungen die Bedingungen, denen seine Wahrnehmung des Fremden unterlag, auf sein Verständnis vor allem fremdkultureller Phänomene hatten, ob diese Bedingungen einer adäquaten Rezeption einheimischer Denk- und Verhaltensstrukturen zuträglich waren oder ob und inwieweit sie seine Wahrnehmungserlebnisse verzerrten. Im Zentrum der Analyse steht auch hier die „Tahiti-Episode“.

3.5.6.1.1 Indizien für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

Louis-Antoine de Bougainville brachte verschiedene Eigenschaften mit, die ihm auf Tahiti ein eingehenderes Verständnis fremdkultureller Strukturmerkmale erlaubten.

Besonders wichtig ist hier sicherlich seine exakte Beobachtungsgabe, die sich aus den zahlreichen, im *Voyage autour du monde* enthaltenen genauen Beschreibungen ableiten läßt (vgl. Kap. 3.5.4.2). Zeugnisse präziser Beobachtung sind etwa die Ausführungen zum körperlichen Erscheinungsbild der Tahitianer¹⁹⁹⁰, zu ihrer hierarchischen Gesellschaftsstruktur¹⁹⁹¹ oder zu ihren Begräbnisriten¹⁹⁹². Die wichtigste Voraussetzung für ein tieferes Verständnis und für eine möglichst objektive Darstellung der Fremdkultur war in diesem Zusammenhang zweifellos Bougainvilles Selbstverständnis und Anspruch als *aufgeklärter* Reisender (vgl. Kap. 3.5.5.5.2): Aus den methodologischen Grundsatzüberlegungen im „Discours préliminaire“ geht hervor, daß er bewußt nach Wissenschaftlichkeit und Objektivität seiner Wahrnehmung und Darstellung des Fremden strebte (vgl. S. 336f.), postulierte er doch Tatsachenprüfung und Autopsie als einzig brauchbare Maßstäbe seiner Aussagen zur Fremdkultur (vgl. S. 370f.). Der Vorsatz, die eigene Wahrnehmung und die daraus resultierende Darstellung fremder Realität mittels eigener, exakter Beobachtungen (vgl. auch die häufig auftretenden Lexeme „observer“/ „observation“) zweifelsfrei abzusichern bzw. zu verifizieren, führte konsequenterweise zu den vor allem für das Bordtagebuch, aber auch für den *Voyage* so typischen Äußerungen über die eigene Unsicherheit des Urteils angesichts verschiedener Merkmale der Eingeborenengesellschaft (vgl. Kap. 3.5.6.2.1). Insgesamt war die Wahrnehmung des französischen Offiziers demnach *empirisch-wissenschaftlichen* und grundsätzlich erkenntnisfördernden Charakters.¹⁹⁹³

¹⁹⁹⁰ Vgl. dazu *Voyage autour du monde*, S. 252f.

¹⁹⁹¹ Vgl. ebd., S. 256.

¹⁹⁹² Vgl. ebd., S. 256f.

¹⁹⁹³ Vgl. dazu Wolfzettel, „Reisen im Intertext“, S. 225: Dieser argumentiert, daß Bougainvilles „empirisch wissenschaftliche Schweise“ dazu beitrug, dessen zunächst euphorische Schilderung Tahitis in eine nüchternere, realistischere Darstellung des Südsee-Eilands zu überführen. Auch Kohl

Grundlage für Bougainvilles genaue Beobachtungen, die er als methodologische Notwendigkeit für eine exakte Erkenntnisfindung ansah, war auch seine Neugier auf das Fremde. Obwohl er im *Voyage* kaum von der eigenen „curiosité“ spricht, manifestiert sich sein Wissensdurst in den zahlreichen, an Aotourou durchgeführten Befragungen, die ihm genauere Informationen über die Fremdkultur liefern sollten. So erkundigte er sich bei dem Tahitianer über die – grausame – Kriegsführung seiner Stammesgenossen („Suivant ce que nous a appris Aotourou, ils tuent les hommes et les enfants mâles pris dans les combats“¹⁹⁹⁴), befragte ihn zu den religiösen Praktiken der Inselbewohner („Nous avons fait sur la religion beaucoup de questions à Aotourou“¹⁹⁹⁵) oder zu deren Sitten allgemein („Je vais détailler ce que j’ai cru comprendre sur les mœurs de son pays dans mes conversations avec lui“¹⁹⁹⁶). Obwohl Bougainvilles Informationsgewinn aus den Gesprächen mit Aotourou aufgrund von Verständigungsproblemen sicherlich begrenzt war, müssen diese regelmäßigen Unterredungen dennoch als Beleg für seine Neugier und sein Interesse am Fremden gewertet werden: Diese Neugier trieb eine möglichst exakte Erkenntnisfindung, eine genauere Überprüfung des Gesehenen und Erlebten sowie die Erschließung des noch Unbekannten voran. Die Neugier, welche in den Befragungen Aotourous zutage trat, war demnach eine weitere wichtige Voraussetzung für eine adäquate Wahrnehmung fremder bzw. fremdkultureller Phänomene.¹⁹⁹⁷ Im Falle Bougainvilles trugen diese Gespräche dazu bei, zunächst verzerrte, unrichtige, der ersten Euphorie entsprungene Wahrnehmungserlebnisse zu korrigieren.

Weiterhin geht aus der Berichterstattung in *Journal* und *Voyage* hervor, daß Bougainville den Tahitianern aufrichtige Sympathie entgegenbrachte. So bezeichnet er sie als „peuple aimable“¹⁹⁹⁸, spricht von Tahiti als „pays intéressant“¹⁹⁹⁹ und definiert die Insel und deren Bewohner schließlich als *Freund*, den man trotz aller Fehler zu schätzen wisse: „[...] ce pays était pour nous un ami que nous aimions avec ses défauts.“²⁰⁰⁰ Auch seine zahlreichen positiven Urteile über die Eingeborenengesellschaft (körperliche Schönheit, gesundes Leben, Gastfreundschaft) zeugen von einer grundlegenden Sympathie für deren Mitglieder. Im Unterschied zur bereits gedämpften Euphorie im *Voyage* hatte Bougainvilles emotionale Ver-

charakterisiert Bougainville als „nüchterne[n] Empiriker“. Vgl. dazu Kohl, Karl-Heinz, „Das Ende der Mythen. Die Einleitung des Zweiten Entdeckungszeitalters durch Bougainville“, in: Ders. (Hrsg.), *Entzauelter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 8-10, dort S. 9.

¹⁹⁹⁴ *Voyage autour du monde*, S. 255f.

¹⁹⁹⁵ Ebd., S. 257.

¹⁹⁹⁶ Ebd., S. 265.

¹⁹⁹⁷ „[Bougainvilles] Reise[] [ist] damit außer Exempel auch *Medium* von Aufklärung und Funktion systematischer Neugier, das fernhinsteuernde Schiff wird zum Aufklärungsinstrument.“ Jäger, Hans-Wolf, „Reisefacetten der Aufklärungszeit“, in: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), S. 261-283, dort S. 266.

¹⁹⁹⁸ *Voyage autour du monde*, S. 254.

¹⁹⁹⁹ Ebd., S. 269.

²⁰⁰⁰ Ebd., S. 273.

bundenheit mit den Tahitianern im *Journal* noch zu regelrechten Begeisterungsbekundungen für die Inselbewohner geführt: Er bezeichnet sie dort sogar als „meilleurs gens du monde“²⁰⁰¹ und denkt sehnsüchtig an die Zeit zurück, die er bei ihnen verbracht hat: „Adieu peuple heureux et sage, soyez toujours ce que vous êtes. Je ne rappellerai jamais sans délices le peu d’instans [sic] que j’ai passés au milieu de vous et, tant que je vivrai, je célébrai l’heureuse isle de Cythère. C’est la véritable Eutopie.“²⁰⁰²

Bougainvilles ehrliche Sympathie für die Eingeborenen war mitverantwortlich für seinen respektvollen Umgang mit ihnen. Es gelang ihm, sich vorschneller Negativurteile zu enthalten: So bezeichnet er die Tahitianer in seinem *Voyage* kein einziges Mal als „Sauvages“, Barbaren oder wilde Tiere, verwendet grundsätzlich keine abwertenden Termini zu ihrer Benennung (vgl. Kap. 3.5.5.2). Obwohl er den Insulanern gegenüber manchmal eine paternalistische Einstellung hatte und insgesamt von der kulturellen Überlegenheit der Franzosen überzeugt war²⁰⁰³ (vgl. Kap. 3.5.6.1.2), sah er in den Tahitianern zweifellos *Mitmenschen*²⁰⁰⁴, die zwar „voisins encore de l’état de nature“²⁰⁰⁵ lebten, dennoch aber gemeinsame Wurzeln mit den Völkern des alten Europa besaßen²⁰⁰⁶. Auch wenn Bougainville im Rahmen seiner Berichterstattung einzelne Merkmale und Verhaltensweisen der Insulaner vor dem Hintergrund seiner eurozentristischen Wahrnehmungsperspektive negativ beurteilt oder auch eine europäische Akkulturation des Inselvolkes in Ansätzen befürwortet (vgl. Kap. 3.5.6.1.2), fehlen pauschale Verurteilungen der Eingeborenen-gesellschaft und Überlegungen, diese Gesellschaft grundlegend nach europäischem Vorbild zu verändern.²⁰⁰⁷ Besonderen Respekt brachte der französische Offizier den Insulanern auch dadurch entgegen, daß er ihnen eine eigene Stimme zugestand, die ihre Sicht der Dinge transportierte, wodurch er die Relativität von Wahrnehmung überhaupt unterstrich (vgl. Kap. 3.5.6.2.1). Es bleibt festzuhalten, daß sich Bougainvilles große Sympathie für die Tahitianer erkenntnisfördernd, da vorurteilshemmend auswirkte. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die emotionale Verbundenheit mit den Eingeborenen, welche er empfand, auch zur idealisierenden Darstellung des Südsee-Eilands und seiner Bewohner führte. Ins-

²⁰⁰¹ *Journal de navigation*, S. 324.

²⁰⁰² Ebd., S. 328.

²⁰⁰³ Dieses Überlegenheitsgefühl gegenüber den Insulanern zeugt auch von Bougainvilles eurozentristischer Prägung, von der in Kap. 3.5.6.1.2 noch die Rede sein wird. Vgl. dazu auch Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 44.

²⁰⁰⁴ Vgl. dazu auch ebd., S. 87.

²⁰⁰⁵ *Voyage autour du monde*, S. 254.

²⁰⁰⁶ Bezogen auf die Tatsache, daß die Insulaner ihren niesenden Stammesgefährten „Gesundheit“ zu wünschen scheinen, ganz so, wie es auch in Europa Sitte ist, schreibt Bougainville etwa: „Voilà des traces d’une origine commune avec les nations de l’ancien continent.“ Ebd., S. 258.

²⁰⁰⁷ Wichtig ist hier auch der Hinweis Riegers darauf, daß Bougainville als ein von aufklärerischem Gedankengut beseelter Mensch von der Relativität und damit auch der Existenzberechtigung einer jeden Kultur überzeugt gewesen sei: „Face [aux indigènes] et à leur altérité, l’explorateur et narrateur – en tant qu’homme des lumières pleinement conscient de la relativité de toutes les cultures abordées au cours du périple, la sienne y compris – fait montre d’une relative ouverture d’esprit, parfois même de respect.“ Rieger, „Voyage et lumières“, S. 350.

besondere im *Journal* bewirkten Sympathie und Begeisterung für die Insulaner nicht nur eine vertiefte Erkenntnis, sondern eben auch eine erkenntnisstörende Idealisierung der Fremdkultur.

Schließlich spricht für eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Realität bei Bougainville, daß sein Bewußtsein nur schwach christozentristisch geprägt war: Er wurde weder von missionarischem Sendungsgefühl getrieben, noch übte seine Konfessionszugehörigkeit²⁰⁰⁸ entscheidenden Einfluß auf seine Beurteilung der Tahitianer aus. Bougainvilles Blick auf die Eingeborenengesellschaft wurde demnach kaum durch religiös bedingte Vorurteile verstellt (vgl. S. 371f.). So entfiel – etwa im Gegensatz zu Père Claude oder Gabriel Sagard – der Wunsch einer Bekehrung der Tahitianer zum christlichen Glauben, weshalb Bougainville die Eingeborenengesellschaft auch nicht als „Mangelkultur“ wahrnahm und sie in religiöser Hinsicht nicht pauschal verurteilte.

3.5.6.1.2 Indizien gegen eine angemessene Wahrnehmung des Fremden

Louis-Antoine de Bougainville und seine Männer verbrachten insgesamt nur neun Tage auf Tahiti: Am 6. April 1768 gingen sie vor dem Eiland vor Anker, und am 15. April desselben Jahres reisten sie bereits wieder ab (vgl. Kap. 3.5.5.1). Zwar begann bereits am 4. April auf See der Warenaustausch mit den Insulanern, der eigentliche Kontaktzeitraum aber wurde dadurch nur unwesentlich verlängert. Bougainville hatte demnach nur insgesamt elf Tage Zeit, um sich einen Eindruck von der Inselgesellschaft zu verschaffen. In diesen elf Tagen war er fast ausschließlich mit der Wasser- und Holzaufnahme beschäftigt; darüber hinaus befand sich die Insel ab dem 9. April im Ausnahmezustand, weil viele Tahitianer aus Furcht vor gewalttätigen Franzosen in die Berge geflüchtet waren. Bougainville verbrachte also auch viel Zeit mit der Verfolgung „schwarzer Schafe“ aus den eigenen Reihen. Die letzten zwei Tage seines Aufenthalts schließlich waren fast ganz mit Abreisevorbereitungen ausgefüllt. Es bleibt demnach festzustellen, daß der französische Offizier nur wenig Gelegenheit hatte, eigene Beobachtungen zum Alltagsleben der Fremdkultur anzustellen²⁰⁰⁹: Er war zwar Gast im Hause Eretis und unternahm Spaziergänge in der näheren Umgebung seines Ankerplatzes; ein intensiverer Kontakt zu den Eingeborenen blieb ihm und seinen Gefährten je-

²⁰⁰⁸ Bougainville war in einer jansenistischen Familie groß geworden und hing später – wie so viele Aufklärer – den Ideen des *Deismus* an: „Issu d’une famille janséniste, il ne s’embarrasse pas des formes extérieures du culte et, au contact des savants qu’il fréquente dès sa jeunesse, ses croyances se cristallisent bientôt dans la foi en l’existence d’un être infini, premier moteur de l’Univers.“ Martin-Allanic, *Bougainville navigateur*, t. 2, S. 1556.

²⁰⁰⁹ „Since his stay was so short, Bougainville did not have much time to explore the island thoroughly [...]“ Kimbrough, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811*, S. 95. Dazu auch Vibart, *Tahiti*, S. 95: „Aucune exploration intérieure de la région où se trouvaient les Français ne fut organisée et Bougainville ne vit que peu de Tahitiens venus des régions voisines.“ Vgl. dazu schließlich Mauzi, „Représentations du paradis sous les tropiques“, S. 173: Mauzi betont, daß Bougainville die „réalités ethnologiques“ auf Tahiti vor allem wegen der Kürze seines Aufenthalts nur sehr oberflächlich wahrnehmen können.

doch schon deshalb versagt, weil sie nicht bei den Tahitianern lebten, sondern sich in einem streng bewachten Lager abseits der Hütten der Inselbewohner einquartierten. Obwohl in diesem Lager auch Tauschhandel mit den Eingeborenen stattfand, bedeutete es dennoch eine räumliche Trennung von Franzosen und Tahitianern. Insgesamt zeigt sich also, daß Bougainville die wichtigste Voraussetzung für eine angemessene Wahrnehmung der Fremdkultur, nämlich ein intensiver Kontakt zu ihren Mitgliedern über längere Zeit, fehlte. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er häufig unsicher bezüglich verschiedener Merkmale der Eingeborenen-gesellschaft war (vgl. Kap. 3.5.6.2.1) und ihm zahlreiche Fehlinterpretationen²⁰¹⁰ indigener Kulturinhalte unterliefen.²⁰¹¹ Eine gewisse Kompensation der zahlreichen Informationslücken, quasi eine nachträgliche „Autopsie“, ermöglichten ihm später die Gespräche mit Aotourou. Sie halfen Bougainville, sich ein realistischeres Bild von der Fremdkultur zu verschaffen.

Weiterhin wurde eine angemessene Wahrnehmung des Fremden auch beim aufgeklärten Reisenden Bougainville *natürlicherweise* dadurch beeinträchtigt, daß sein Bewußtsein eurozentristisch geprägt war (vgl. Kap. 3.5.5.5.1). Dieser Eurozentrismus manifestiert sich in allen – negativen wie positiven – Werturteilen des französischen Offiziers über die Eingeborenen-gesellschaft, insbesondere auch in der starken Antikisierungstendenz seiner Berichterstattung sowie der eng damit verbundenen idealisierenden Wahrnehmung und Darstellung Tahitis.²⁰¹² Bezugspunkt waren grundsätzlich die vertrauten europäischen Denkweisen, Verhaltensmuster und Wertvorstellungen. Im folgenden seien nur einige prägnante Beispiele für Bougainvilles eurozentristische Wahrnehmungsweise angeführt. Er schreibt z.B. über die Zähne der Patagonier: „[...] leurs dents extrêmement blanches, n’auraient pour Paris que le défaut d’être larges [...]“²⁰¹³ In diesem Fall liegt eine reflektierte eurozentristische Äußerung vor, schreibt Bougainville doch, daß die Zähne der Patagonier lediglich *für das Pariser Schönheitsideal* zu groß seien. Er thematisiert demnach die Relativität der vor dem Hintergrund der jeweils eigenen Kultur gefällten Werturteile über das Aussehen der Eingeborenen. Über die Tahitianerinnen berichtet er: „Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas pour l’agrément de la figure au plus grand nombre des Européennes, et

²⁰¹⁰ Hierzu gehören etwa die nicht richtigen Einschätzungen zur Besitzlosigkeit, zur sexuellen Freizügigkeit sowie zum Fehlen religiöser Praktiken. Zum letztgenannten Aspekt schreibt auch Vibart: „N’ayant vu aucun temple et n’ayant pu s’informer correctement, il [Bougainville, T.H.] conclut à l’absence de religion très définie parmi les insulaires, sinon celle de Vénus.“ Vibart, *Tabiti*, S. 95.

²⁰¹¹ „Haben Bougainville und seine Begleiter mit ihrer Berichterstattung ethnographische bzw. ethnologische Arbeit geleistet? Die historische Realität Tahitis wird nur unvollständig und häufig nicht korrekt erfaßt. Diese Mängel sind [unter anderem] darauf zurückzuführen, daß die Aufenthaltsdauer der Mannschaft für gründliche Studien nicht ausreichte [...]“ Hanke-El Ghomri, *Tabiti in der Reiseberichterstattung*, S. 87.

²⁰¹² Auch Proust betont in diesem Zusammenhang die Wahrnehmungsverzerrung bei Bougainville: „Si Bougainville n’a pas *su* voir la réalité qu’il observait, c’est qu’il ne *pouvait* pas la voir. Et il ne le pouvait pas parce qu’il avait l’esprit occupé par des représentations toutes faites.“ Proust, „Diderot, Bougainville“, S. 483.

²⁰¹³ *Voyage autour du monde*, S. 165.

qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à toutes avec avantage.²⁰¹⁴ Auch dieser Äußerung liegt offensichtlich das europäische Schönheitsideal als Maßstab zugrunde. Etwas später schreibt Bougainville über den Warenaustausch zwischen Tahitianern und Franzosen im Lager der Seeleute:

C'était là que les insulaires apportaient de toutes parts des fruits, des poules, des cochons, du poisson et des pièces de toile qu'ils échangeaient contre des clous, des outils, des perles fausses, des boutons *et mille autres bagatelles qui étaient des trésors pour eux* [Hervorhebung T.H.].²⁰¹⁵

Auch hier scheint sich Bougainville der Relativität von Wertvorstellungen zumindest im Ansatz bewußt zu sein, da er sehr wohl erkennt, daß Gegenstände, welche die Franzosen als „bagatelles“ abtun, in den Augen der Tahitianer „trésors“ darstellen und zugleich nach europäischen Maßstäben ein Betrug an den Insulanern stattfindet. Ein anderes Beispiel (diesmal unreflektierter) eurozentristischer Wahrnehmung ist seine pauschale Abwertung der indigenen Totenfeiern als „lugubres cérémonies“²⁰¹⁶ und sein Vorwurf, die Tahitianer verfügten über „un grand nombre de pratiques superstitieuses pour conjurer l'influence des mauvais génies“²⁰¹⁷. Dieses seltene Beispiel eines christozentristischen Vorurteils bedeutet eine Abwertung einheimischer religiöser Praktiken, ohne diesen näher auf den Grund gegangen zu sein. An anderer Stelle beleidigt Bougainville Aotourou indirekt, indem er ihm und seinem Volk eine – aus europäischer Perspektive – nur begrenzte Intelligenz zugesteht, dieses Urteil aber keiner genaueren Überprüfung unterzieht: „Le Taitien [...] n'ayant que le petit nombre d'idées relatives d'une part à la société la plus simple et la plus bornée [...]“²⁰¹⁸ Außerdem befürwortete Bougainville die Einführung europäischer Nutztiere und Nutzpflanzen auf Tahiti, legte in Gegenwart Eretis einen Garten *nach europäischem Vorbild* an und hoffte auf eine allmähliche Akkulturation der Insulaner: „Nous avons lieu de croire que ces plantations seront bien soignées; car ce peuple nous a paru aimer l'agriculture, et je crois qu'on l'accoutumerait facilement à tirer parti du sol le plus fertile de l'univers.“²⁰¹⁹ Schließlich ist festzustellen, daß Bougainvilles abwertender Eurozentrismus gegenüber Menschen schwarzer Hautfarbe stärker ausgeprägt war als gegenüber denjenigen weißer Hautfarbe. So fällt er in seinem *Voyage* folgendes Urteil: „Au reste, nous avons observé, dans le cours de ce voyage, qu'en général les hommes nègres sont beaucoup plus méchants que ceux dont la couleur approche de la blanche.“²⁰²⁰ Es existieren demnach verschiedene Grade von Eurozen-

²⁰¹⁴ *Voyage autour du monde*, S. 225.

²⁰¹⁵ Ebd., S. 233.

²⁰¹⁶ Ebd., S. 257.

²⁰¹⁷ Ebd., S. 266.

²⁰¹⁸ Ebd., S. 264.

²⁰¹⁹ Ebd., S. 236.

²⁰²⁰ Ebd., S. 311.

trismus in seiner Darstellung. Insgesamt bleibt festzuhalten, daß Bougainvilles Wahrnehmung eurozentristisch gebrochen war, er also die Fremdkultur durch die eigenkulturelle „Brille“ betrachtete, welche gleichzeitig Interpretations- und Bewertungsmaßstab war. Er zeigte sich der Problematik seiner eurozentristischen Sichtweise aber zumindest ansatzweise bewußt, da er diese in seinem Reisebericht reflektiert (vgl. auch Kapitel 3.5.6.2.1: Perspektivwechsel und Reziprozität der Wahrnehmung), wodurch er sein Streben nach Objektivität unterstreicht.

3.5.6.1.3 Resümees

Insgesamt blieb Bougainville von eigenkulturellen Wertmaßstäben geleitet. Obwohl ihnen die Dimension christozentristischer Beurteilungs- und insbesondere Verurteilungskriterien fast (immerhin bezeichnet er die Tahitianer als abergläubisch: vgl. S. 357 der vorliegenden Arbeit) ganz fehlte, führte die eurozentristische Wahrnehmungsweise des französischen Offiziers in Verbindung mit der nur sehr kurzen Dauer seines Aufenthalts auf Tahiti zu einem nicht selten getrübbten Blick auf die Fremdkultur, zu Fehlinterpretationen und Mißverständnissen. Dennoch strebte Bougainville – seinem Selbstverständnis als aufgeklärter Reisender folgend – *grundsätzlich* nach einer möglichst objektiven Wahrnehmung fremder bzw. fremdkultureller Phänomene, erhielt durch Tatsachenprüfung und Autopsie z.T. aufschlußreichen Einblick in das Alltagsleben der Eingeborenen-Gesellschaft. Seine intellektuelle Neugier und sein ausgeprägter Anspruch auf wissenschaftliche Korrektheit erlaubten ihm eine in vielen Fällen angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Realität: So war er stets bemüht, zusätzliche, ausführlichere Informationen von Aotourou zu erhalten, um sein Bild von der Inselgesellschaft zu vervollständigen und auch zu modifizieren. Sympathie für und emotionale Bindung an die Tahitianer trugen ganz entschieden dazu bei, daß Bougainville meistens von pauschalen Verurteilungen der Eingeborenen absah. Erst dies ermöglichte eine tatsächliche Annäherung an die Insulaner und war damit einer besseren Erkenntnis des Fremden förderlich.

3.5.6.2 Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

„Ne incognita pro cognitis habeamus his que temere assentiamus.“²⁰²¹

3.5.6.2.1 Wahrnehmung

Die Berichterstattung Bougainvilles enthält einen intensiven Metadiskurs über die Wahrnehmung des Fremden. Dieser ist sowohl dem *Journal* als auch dem *Voyage* eingeschrieben und geht in seiner Ausführlichkeit über vergleichbare Reflexionen bei Laudonnière, Pater Claude oder Sagard hinaus.

²⁰²¹ Bougainville zitiert Cicero in seinem *Journal de navigation*, S. 328. Deutsche Übersetzung s. S. 381f. der vorliegenden Arbeit.

Von zentraler Bedeutung ist, daß Bougainville sich Gedanken über die *Voraussetzungen* einer adäquaten Wahrnehmung fremdkultureller Wirklichkeit machte.

Diese Reflexionen sind zunächst – ebenso wie bei Léry – expliziter Art: So stellt er im „Discours préliminaire“ seines *Voyage* wichtige methodologische Vorüberlegungen über die Bedingungen der Erkenntnis an, die wir bereits unter verschiedenen thematischen Aspekten besprochen haben, hier aber nochmals aufgreifen wollen:

Au reste, je ne cite ni ne contredis personne; je prétends encore moins établir ou combattre aucune hypothèse. Quand même les différences très sensibles, que j'ai remarquées dans les diverses contrées où j'ai abordé, ne m'auraient pas empêché de me livrer à cet esprit de système, si commun aujourd'hui, et cependant si peu compatible avec la vraie philosophie, comment aurais-je pu espérer que ma chimère, quelque vraisemblance que je susse lui donner, put jamais faire fortune? Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire, un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels ils refusent la faculté de voir et de penser.²⁰²²

Bougainville postuliert hier die Wichtigkeit des Autopsieprinzips als Voraussetzung für gesicherte Erkenntnis. Nur die eigene Augenzeugenschaft, Beobachtungspraxis und Erfahrung erlaube eine adäquate Wahrnehmung und Darstellung fremder Realität. Dieses Vorgehen entspreche der aufgeklärten Sicht der Welt, der „vraie philosophie“, und sei den übereilten, unwissenschaftlichen Hypothesenbildungen („esprit de système“) der Schreibtischgelehrten (Polemik gegen Rousseau; vgl. S. 336, Anmerkung 1771) unbedingt vorzuziehen.²⁰²³ Bougainville definiert Autopsie und die Verifizierung von Tatsachen – dazu zählen auch die späteren Gespräche mit Aotourou – demnach als Kriterien für die Auswahl relevanter Merkmale der Fremdkultur.²⁰²⁴ Ein weiterer direkter Beweis dafür, daß der Franzose vorschnelle Spekulationen ablehnte, ist das folgende lateinische Zitat, welches er von Cicero übernahm und in seinem Bordtagebuch zitiert: *Ne incognita pro cognitīs habeamus his que temere assentiamus.*²⁰²⁵ Eine freie Übersetzung könnte folgendermaßen lauten: „Wir wollen die unbekanntes Dinge nicht für bekannt halten,

²⁰²² Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 46f.

²⁰²³ Vgl. dazu auch Rieger, „Voyage et lumières“, S. 346.

²⁰²⁴ In seinem *Voyage* kommt Bougainville an anderer Stelle nochmals explizit auf die Verurteilung der Schreibtischgelehrsamkeit und die Betonung der Wichtigkeit eigener Beobachtungen – hier für die Formulierung geographisch korrekter Aussagen – zurück: „Mais la géographie est une science de faits; on n'y peut rien donner dans son cabinet à l'esprit de système, sans risquer les plus grandes erreurs qui souvent ensuite ne se corrigent qu'aux dépens des navigateurs.“ *Voyage autour du monde*, S. 219.

²⁰²⁵ *Journal de navigation*, S. 328.

und wir wollen diesen Aussagen nicht unüberlegt beipflichten.“ Bougainville hebt mit diesem Zitat hervor, daß viele seiner Aussagen über die Eingeborenengesellschaft Tahitis zunächst nur vorläufige Gültigkeit besitzen, da er – z.B. in Gesprächen mit Aotourou – erst noch nähere Informationen zu ihrer Verifizierung sammeln müsse.²⁰²⁶

Zusätzlich finden sich in Bougainvilles Berichterstattung auch implizite Hinweise darauf, daß er die Voraussetzungen einer adäquaten Wahrnehmung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit reflektierte. Dazu gehören vor allem die regelmäßigen Beteuerungen des französischen Offiziers, daß er das Autopsieprinzip stets streng befolgt habe (Authentizitätsbezeugungen: „j’ai vu“, „j’ai observé“, „ce que l’expérience nous a confirmé“, etc.; vgl. auch Kap. 3.5.4.2), daß seine Darstellung also auf eigener Augenzeugenschaft basiere. Im folgenden nur einige Beispiele: Bereits in seinem Bordtagebuch verweist Bougainville darauf, daß er zunächst mit Aotourou sprechen müsse, bevor er ausführlichere Aussagen zur Kultur der Tahitianer machen könne; er wolle deshalb vorläufig nur diejenigen Phänomene als wissenschaftlich gesichert darstellen, die er auch selbst beobachtet habe: „Jusques là, je n’affirme que ce que j’ai vu [...]“.²⁰²⁷ Im *Voyage autour du monde* betont er im Zuge der Darstellung verschiedener religiöser Handlungen, die von den einheimischen Priestern durchgeführt wurden, dann ganz explizit, daß sein Wissen – wieder abgesehen von den zusätzlichen Informationen Aotourous – ausschließlich auf eigener Augenzeugenschaft beruhe: „Je sais seulement, parce que je l’ai vu, qu’alors [...]“.²⁰²⁸ Gegen Ende seiner Ausführungen zu Tahiti und den Tahitianern schließlich faßt Bougainville nochmals zusammen, daß sich seine Erkenntnisse sowohl aus eigenen Beobachtungen, die er auf der Südseeinsel gemacht habe, als auch aus den zusätzlichen Hinweisen des jungen Gewährsmannes, die er als authentisch begreift, speisten: „Voilà ce que j’ai appris sur les usages de ce pays intéressant, tant sur les lieux mêmes que par mes conversations avec Aotourou.“²⁰²⁹

Darüber hinaus lassen auch die zahlreichen exakten Beschreibungen Bougainvilles auf eine authentische, tatsachengetreue Berichterstattung schließen, die auf eigene Beobachtungen und ausführliche Befragungen Aotourous zurückging. Nicht zuletzt dadurch unterstreicht er indirekt die Wichtigkeit des Autopsieprinzips für das tatsächliche Begreifen fremder Kulturinhalte.

Weiterhin reflektierte Bougainville implizit die zentrale Bedeutung der eigenen Sprachkompetenz für ein angemessenes Verständnis der Eingeborenengesellschaft Tahitis: Er berichtet über die schwierige, nur rudimentäre Verständigung zwischen Franzosen und Insulanern (s.u.), was darauf hinweist, daß er sich Gedanken über die Voraussetzungen einer adäquaten Wahrnehmung fremdkultureller Wirklichkeit machte.

²⁰²⁶ Bougainville betont demnach auch hier, daß man zunächst die jeweilige Sachlage genau zu prüfen habe, bevor man sich ein Urteil über bestimmte Strukturmerkmale des Fremden erlauben dürfe.

²⁰²⁷ *Journal de navigation*, S. 328.

²⁰²⁸ *Voyage autour du monde*, S. 257.

²⁰²⁹ Ebd., S. 269.

Aus Bougainvilles Berichterstattung geht auch hervor, daß er intensiv über die *Qualität* seiner Wahrnehmung des Fremden nachgedacht haben muß. Das ergibt sich daraus, daß er vor allem im *Voyage autour du monde* die Perspektivierung bzw. Reziprozität von Wahrnehmung thematisiert, indem er auch die Sichtweise der Tahitianer in den Vordergrund rückt. Im Unterschied zu Léry oder Sagard läßt er die Eingeborenen in diesem Zusammenhang zwar nicht in direkter Rede selbst zu Wort kommen, gesteht ihnen aber indirekt eine eigene Stimme zu. Dadurch wird die Überzeugung des Franzosen deutlich, daß seine Einschätzung kultureller Phänomene nicht absolut gesetzt werden dürfe, sondern daß die Wahrnehmung und Interpretation eben solcher Phänomene immer perspektiviert bleiben müsse. Das wichtigste Beispiel für einen solchen Perspektivwechsel ist die Szene beim ersten Betreten des Hauses Eretis. Bougainville beschreibt die gleichgültig-ablehnende Haltung, welche der Vater des Häuptlings, ein „vieillard vénérable“, gegenüber den europäischen Gästen an den Tag legte. Er versucht gleichzeitig, sich in den Alten hineinzusetzen und die Gründe für dessen Verhalten zu erschließen:

Cet homme vénérable parut s'apercevoir à peine de notre arrivée; il se retira même sans répondre à nos caresses, sans témoigner ni frayeur, ni étonnement, ni curiosité; fort éloigné de prendre part à l'espèce d'extase que notre vue causait à tout ce peuple, *son air rêveur et soucieux semblait annoncer qu'il craignait que ces jours heureux, écoulés pour lui dans le sein du repos, ne fussent troublés par l'arrivée d'une nouvelle race* [Hervorhebung T.H.].²⁰³⁰

Bougainville vermutet, daß Eretis Vater die negativen Folgen eines Zivilisationsprozesses, der seinem Volk womöglich bevorstehen könne, skeptisch vorhersah. Dadurch wird diese Passage zivilisationskritisch funktionalisiert und gewinnt der Aufenthalt der Franzosen auf Tahiti eine viel differenziertere, da für die Eingeborenen auch bedrohliche Bedeutungsdimension.²⁰³¹ Abgesehen von diesem speziellen Fall werden die Insulaner in diesem Zusammenhang jedoch nicht zu Kritikern der Franzosen stilisiert. Bougainville thematisiert weiterhin die Perspektivierung von Wahrnehmung, indem er beschreibt, wie Dinge, die in den Augen der Europäer nur „bagatelles“ darstellten, von den Insulanern als „trésors“ begehrt wurden (vgl. S. 379). Er war sich demnach über die Relativität der jeweiligen Wertmaßstäbe bewußt. Auch sei das natürliche Schamgefühl je nach eigenkultureller Sozialisation ganz unterschiedlich ausgeprägt, was sich etwa daran ablesen lasse, daß die Tahitianer im Gegensatz zu den Franzosen den öffentlich vollzogenen Liebesakt für ganz normal hielten: „Ils étaient surpris de l'embarras qu'on témoignait; nos mœurs ont proscrit cette publicité.“²⁰³² Im *Journal* nennt Bougainville eine Situation, in welcher die Insulaner ihn und seine Gefährten gar auslachten (vgl. S. 355f.):

²⁰³⁰ *Voyage autour du monde*, S. 230.

²⁰³¹ Vgl. dazu auch Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 45.

²⁰³² *Voyage autour du monde*, S. 235.

Dans les maisons des principaux, on trouve deux grandes figures de bois, une de chaque sexe. Pour savoir si ce sont des idoles, on s'est mis à genoux devant, ensuite on a craché dessus, on les a foulées aux pieds, ces actes si différens ont également attiré la risée des Indiens spectateurs.²⁰³³

Die Wahrnehmung der betreffenden Holzfiguren war jeweils eine völlig andere: Die Franzosen vermuteten, daß es sich um Götterbilder handelte; für die Insulaner besaßen die Figuren offensichtlich keine tiefere religiöse Bedeutung. Was für die Franzosen weiterhin Heiligenverehrung (Niederknien, etc.) bedeutete, war in den Augen der Tahitianer, die natürlich nichts von der Praxis römisch-katholischer Liturgie wissen konnten, wohl nicht mehr als „Gymnastik“, deren religiöse Motiviertheit ihnen nicht ersichtlich war und die sie deshalb zum Lachen brachte. Bougainville gelangt in seinem *Voyage* zu dem Schluß, daß die Südseeinsulaner im Vergleich mit den Franzosen eine signifikant andere Wahrnehmung hätten, da auch die jeweiligen Bezugswelten zwei ganz verschiedene seien. Dies geht insbesondere aus der These hervor, daß sich Aotourou die betreffende *Bezugswelt* der Franzosen erst hätte *erschließen* müssen, bevor er sie in einem zweiten Schritt mit den entsprechenden Begriffen der französischen Sprache hätte versehen können:

Le Taitien [...] n'ayant que le petit nombre d'idées relatives d'une part à la société la plus simple et la plus bornée, de l'autre à des besoins réduits au plus petit nombre possible, aurait eu à créer, pour ainsi dire, dans un esprit aussi paresseux que son corps, un monde d'idées premières, avant que de pouvoir parvenir à leur adapter les mots de notre langue qui les expriment.²⁰³⁴

Bougainville unterstreicht insgesamt, daß das Gefühl von Fremdheit reziprok ist, da nicht nur er die Insulaner als fremd wahrgenommen habe, sondern daß ebenso die Franzosen für die Tahitianer Fremde gewesen seien. So ergab es sich als logische Konsequenz, daß die Eingeborenen ihren europäischen Gästen mit ebensoviel Neugier begegneten, wie dies auch umgekehrt der Fall war. Als Beispiel für diese Neugier der Einheimischen nennt Bougainville in seinem *Voyage* die Szene des ersten Aufeinandertreffens an Land; die Franzosen wurden von den Insulanern genau betrachtet, ja regelrecht untersucht: „Nous y fûmes reçus par une foule immense d'hommes et de femmes qui ne se laissaient point de nous considérer; les plus hardis venaient nous toucher, ils écartaient même nos vêtements, comme pour vérifier si nous étions absolument faits comme eux [...]“²⁰³⁵

Schließlich reflektierte Bougainville *Probleme*, die nicht nur ihm eine adäquate Wahrnehmung fremder Wirklichkeit erschwerten, sondern eine solche Wahrnehmung generell behindern.

²⁰³³ *Journal de navigation*, S. 328.

²⁰³⁴ *Voyage autour du monde*, S. 264.

²⁰³⁵ Ebd., S. 229.

Er problematisiert in diesem Zusammenhang – vor allem in seinem *Voyage autour du monde* – zunächst die Alterität der fremden Welt, mit der er sich während seiner Reise und insbesondere auf Tahiti konfrontiert sah. Das Fremde sei mitunter schwer erfassbar und begreiflich, so geht es aus der Berichterstattung Bougainvilles hervor, und die betreffenden Überlegungen sind implizites Zeugnis für seinen Zweifel, die Andersartigkeit und Vielfalt der Fremde angemessen verstehen bzw. wahrnehmen zu können. In diesem Sinne beschreibt er zum Beispiel eine unter den Patagoniern scheinbar ritualisierte Verhaltensweise, welche sie nach Alkoholgenuß an den Tag legten, die er aber nicht verstanden hatte:

[...] ils se frappaient avec la main sur la gorge et poussaient en soufflant un son tremblant et inarticulé qu'ils terminaient par un roulement avec les lèvres. Tous firent la même cérémonie qui nous donna un spectacle assez bizarre [Hervorhebung T.H.].²⁰³⁶

Bei anderer Gelegenheit bedenkt er die Alterität der Naturgegebenheiten Tahitis mit Erstaunen: „*A peine en crèmes-nous nos yeux, lorsque nous découvrimés un pic chargé d'arbres jusqu'à sa cime isolée qui s'élevait au niveau des montagnes dans l'intérieur de la partie méridionale de l'île* [Hervorhebung T.H.].“²⁰³⁷ Ebenso wundert er sich über die Neigung der Insulaner zum Müßiggang: „*Ils en contractent aussi dans le caractère une légèreté dont nous étions tous les jours étonnés.*“²⁰³⁸ Zu der ihm fast völlig unbekanntem Fischwelt der Falklandinseln schreibt Bougainville: „*Toutes les côtes abondent en poissons, la plupart peu connus.*“²⁰³⁹ Und etwas später heißt es dazu: „*Nous n'avons pas pu reconnaître une grande quantité d'espèces de poissons.*“²⁰⁴⁰ Er schien demnach mehrfach die Grenzen seiner Wahrnehmungsfähigkeit erreicht zu haben, ein Problem, das er in seinem Reisebericht thematisiert.

Darüber hinaus unterstreicht Bougainville wiederholt sein Unwissen sowie die Unsicherheit seiner Werturteile über zahlreiche Elemente fremdkultureller Wirklichkeit. Dies gilt insbesondere für das *Journal de navigation*, konnte er doch für seine dortigen Ausführungen noch nicht auf die erhellenden, zusätzlichen Informationen Aotourous zurückgreifen.²⁰⁴¹ Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Darstellung Tahitis vor allem in seinem Bordtagebuch von sehr vorsichtigen, Unverbindlichkeit markierenden Formulierungen durchzogen ist („je ne sais comment“; „je crois“; „il ne semble pas“; j'ignore“). So kann Bougainville z.B. nichts über die politische Strukturierung der Gesellschaft Tahitis sagen („Je ne puis encore assurer positivement quelle est la forme de leur gouvernement“²⁰⁴²), er weiß nicht,

²⁰³⁶ *Voyage autour du monde*, S. 163.

²⁰³⁷ Ebd., S. 223.

²⁰³⁸ Ebd., S. 259.

²⁰³⁹ Ebd., S. 98.

²⁰⁴⁰ Ebd., S. 105.

²⁰⁴¹ Vgl. dazu auch Hanke-El Ghomri, *Tahiti in der Reiseberichterstattung*, S. 47. Auch sie unterstreicht die „zum Teil spürbare Unsicherheit [Bougainvilles] ob der Richtigkeit des vermittelten Wissens über die Insulaner“. Ebd.

²⁰⁴² *Journal de navigation*, S. 318.

ob die Tahitianer eine Religion besitzen („Ont-ils une religion, n'en ont-ils point?“²⁰⁴³) und welche Bedeutung die beobachtete Totenfeier hat („Quelle est la fin de ces cérémonies? Je ne le sais pas“²⁰⁴⁴).²⁰⁴⁵ Im *Voyage autour du monde* findet Bougainville Unsicherheit ihren Ausdruck insbesondere in der leitmotivischen Verwendung der Lexeme „paraître“ und „croire“.²⁰⁴⁶ Er kann das Verhalten der Patagonier, die er an der Küste Feuerlands sichtete, zum Beispiel nicht richtig einschätzen: „Ils paraissaient même de temps en temps nous faire des signes avec la main, comme s'ils eussent désiré que nous allassions à eux.“²⁰⁴⁷ Weiterhin ist er sich nicht ganz sicher über ihre Lebensweise: „Je crois que cette nation mène la même vie que les Tartares.“²⁰⁴⁸ Zum Charakter der *Pécherais* schreibt er: „Au reste, ils paraissaient assez bonnes gens“²⁰⁴⁹; *vielleicht* sind sie aber auch abergläubisch: „Nous avons cru remarquer qu'ils sont superstitieux et croient à des génies malfaisants“²⁰⁵⁰. Darüber hinaus bleibt ihm der Zweck gewisser Schmuckstücke, die sie tragen, verschlossen, so daß er nur Mutmaßungen darüber anstellen kann: „*Peut-être* la superstition attache-t-elle chez eux quelque vertu à cette espèce de talisman, *peut-être* le regardent-ils comme un préservatif à quelque incommodité à laquelle ils sont sujets [Hervorhebungen T.H.]“²⁰⁵¹ Ebenso wenig kann er über die Religion des Stammes der *Alfouriens* sagen: „On ignore quelle est leur religion“²⁰⁵². Bezüglich der tahitianischen Fremdkultur bleiben für Bougainville besonders viele Fragen offen. Zum Beispiel weiß er nicht, wie sie ihre Wunden versorgen: „J'ignore au reste comment ils pansent leurs blessures“²⁰⁵³. Weiterhin kann er kaum präzise Angaben über ihren religiösen Kult bieten: „Il est fort difficile de donner des éclaircissements sur leur religion. Nous avons vu chez eux des statues de bois que nous avons prises pour des idoles; mais quel culte leur rendent-ils?“²⁰⁵⁴ Auch die zusätzlichen Informationen Aotouros sind nur eingeschränkt hilfreich: „Nous avons fait sur la religion beaucoup de questions à Aotourou, et nous avons cru comprendre qu'en général [Hervorhebung T.H.] [...]“²⁰⁵⁵ Er verwendet die Aussagen des Tahitianers insgesamt mit einer gewissen, aus seinem Mißtrauen gegen die

²⁰⁴³ *Journal de navigation*, S. 328.

²⁰⁴⁴ Ebd.

²⁰⁴⁵ Dazu auch Waggaman: „D'ailleurs il précise lui-même les points qui ont échappé à son observation, insistant à plusieurs reprises sur son ignorance à l'égard de certains aspects de l'organisation sociale ou des modes culturels des Tahitiens.“ Waggaman, *Le voyage autour du monde de Bougainville*, S. 53.

²⁰⁴⁶ Auch Gandin gesteht dem Verb „paraître“ diese Bedeutung zu: „L'observateur, resté à distance de ce monde, n'en a qu'une connaissance très superficielle et en a conscience.“ Gandin, *Le voyage dans le Pacifique*, S. 42.

²⁰⁴⁷ *Voyage autour du monde*, S. 161.

²⁰⁴⁸ Ebd., S. 166.

²⁰⁴⁹ Ebd., S. 192.

²⁰⁵⁰ Ebd.

²⁰⁵¹ Ebd., S. 194.

²⁰⁵² Ebd., S. 355f.

²⁰⁵³ Ebd., S. 256.

²⁰⁵⁴ Ebd.

²⁰⁵⁵ Ebd., S. 257.

eigene Sprachkompetenz resultierenden Distanziertheit: „Je vais détailler *ce que j'ai cru comprendre* sur les mœurs de son pays dans mes conversations avec lui [Hervorhebung T.H.].“²⁰⁵⁶ Weiterhin äußert sich Bougainville nur vorsichtig zu der unter den Insulanern herrschenden Polygamie („La polygamie paraît générale chez eux, du moins parmi les principaux.“²⁰⁵⁷) und kann darüber hinaus nichts Genaueres über die Form der Eheschließung unter den Tahitianern sagen: „Je ne saurais assurer si le mariage est un engagement civil ou consacré par la religion, s'il est indissoluble ou sujet au divorce.“²⁰⁵⁸ Er äußert in seinem *Voyage autour du monde* explizit, daß der erste Eindruck den Beobachter grundsätzlich auch trügen könne und daß für ihn das Fremde insbesondere im Bereich religiöser Praktiken nur schwer erfaßbar sei: „Au reste, c'est surtout en traitant de la religion des peuples que le scepticisme est raisonnable, puisqu'il n'y a point de matière dans laquelle il soit plus facile de prendre la leur pour l'évidence.“²⁰⁵⁹ Bougainville gesteht schließlich auch ganz direkt die Täuschungen seiner eigenen Wahrnehmung ein; dieser Vorgang spiegelt sich sogar im Aufbau des *Voyage* wider: Er revidiert sein erstes Urteil über Tahiti und die Tahitianer, erkennt also die eigene Tendenz zur Idealisierung und korrigiert als Konsequenz ganz ausdrücklich zahlreiche seiner ursprünglichen Wahrnehmungserlebnisse.²⁰⁶⁰ So hatte Bougainville zunächst an eine Gütergemeinschaft der Insulaner geglaubt, mußte sich aber nach Gesprächen mit Aotourou von dieser Illusion verabschieden: „Il paraîtrait que pour les choses absolument nécessaires à la vie, il n'y a point de propriété et que tout est à tous. [...] mais j'ai su depuis, à n'en pas douter, qu'ils ont l'usage de pendre les voleurs à des arbres, ainsi qu'on le pratique dans nos armées.“²⁰⁶¹ Insgesamt gelangt er zu einer Relativierung seines ersten, viel zu positiven Urteils über die tahitianische Gesellschaftsordnung und gesteht ausdrücklich seine Wahrnehmungstäuschung ein:

J'ai dit plus haut que les habitants de Taiti nous avaient paru vivre dans un bonheur digne d'envie. Nous les avons cru presque égaux entre eux, ou du moins jouissant d'une liberté qui n'était soumise qu'aux lois établies pour le bonheur de tous. *Je me trompais*; la distinction des rangs est fort marquée à Taiti, et la disproportion cruelle. Les rois et les grands ont droit de vie et de mort sur leurs esclaves et valets [Hervorhebung T.H.] [...].²⁰⁶²

²⁰⁵⁶ *Voyage autour du monde*, S. 265.

²⁰⁵⁷ Ebd., S. 258.

²⁰⁵⁸ Ebd.

²⁰⁵⁹ Ebd.

²⁰⁶⁰ „[...] Bougainville se rend compte que la société polynésienne est loin d'être aussi idyllique qu'on pourrait le croire à première vue.“ Taillemite, *Sur des mers inconnues*, S. 77. Dazu auch Kohl, „Imagination und nüchternen Blick“, S. 220: „Bougainville hat der Einsicht in den projektionsbestimmten Charakter seines auf oberflächlichen Beobachtungen beruhenden ersten Urteils offen Rechnung zu tragen versucht. Sie bestimmt den Aufbau seines Berichts über Tahiti.“ Kohl spricht hier auch von „Desillusionierungstechnik“ und „Selbstkritik“ Bougainvilles. Ebd., S. 221.

²⁰⁶¹ *Voyage autour du monde*, S. 255.

²⁰⁶² Ebd., S. 267.

Ein weiteres Indiz dafür, daß Bougainville Probleme seiner Wahrnehmung reflektierte, sind die häufigen Verweise auf seine unzureichende Sprachkompetenz. Die Verständigung zwischen Franzosen und Eingeborenen war nur rudimentär, bestand oft lediglich aus einem Austausch von Gesten und Zeichen. Im *Journal* werden die Schwierigkeiten der alltäglichen Kommunikation mit den Tahitianern stets umschrieben durch Wendungen wie „j’ai tâché de lui faire entendre“²⁰⁶³ oder „les chefs nous font entendre de“²⁰⁶⁴. Auch im *Voyage* verwendet Bougainville hier häufig die Umschreibungen „faire entendre/ comprendre à qn.“. Oft waren Zeichen und Gesten Grundlage der Kommunikation (s.o.), so auch bei der Begrüßung der Franzosen durch die Tahitianer:

L’une d’elles [pirogues] précédait les autres; elle était conduite par douze hommes nus qui nous présentèrent des branches de bananiers, et leurs démonstrations attestaient que c’était là le rameau d’olivier. Nous leur répondîmes par tous les signes d’amitié dont nous pûmes nous aviser [...].²⁰⁶⁵

Die Blätter des Bananenbaums wurden von den Franzosen als Friedenssymbol interpretiert, und auch sie selbst antworteten mit entsprechenden Zeichen auf dieses Freundschaftsangebot der Insulaner. In einer anderen Situation gab Bougainville Ereti durch das Zeigen von achtzehn abgezählten Steinen die Anzahl der Tage zu verstehen, die er und seine Männer auf Tahiti zu bleiben gedachten: „[...] Ereti vint me demander si nous resterions ici toujours, ou si nous comptions repartir, et dans quel temps. Je lui répondis que nous mettrions à la voile dans dix-huit jours, en signe duquel nombre je lui donnai dix-huit petites pierres [...].“²⁰⁶⁶ Aoutourou schließlich deutete den Franzosen durch Gesten an, daß er ein Kind hatte: „[...] nous crûmes même comprendre par ses gestes qu’il y avait un enfant.“²⁰⁶⁷ Darüber, wie intensiv sich die Gespräche mit dem Tahitianer gestalteten, gibt Bougainvilles Berichterstattung keinen Aufschluß. Der Franzose deutet nur an, daß sie oftmals wohl recht oberflächlich blieben und ihm nicht alle Fragen beantworten konnten (s.o.)²⁰⁶⁸: „Je vais détailler ce que j’ai cru comprendre sur les mœurs de son pays dans mes conversations avec lui.“²⁰⁶⁹ Der thematisierte rudimentäre Charakter der Verständigung muß in vielen Fällen zu Kommunikationsproblemen, zu Verständigungs- und Verständnisschwierigkeiten geführt haben. Er war so einer angemessenen Wahrnehmung fremdkultureller Wirklichkeit abträglich.²⁰⁷⁰ Allerdings

²⁰⁶³ *Journal de navigation*, S. 319.

²⁰⁶⁴ Ebd., S. 321.

²⁰⁶⁵ *Voyage autour du monde*, S. 222.

²⁰⁶⁶ Ebd., S. 232.

²⁰⁶⁷ Ebd., S. 274.

²⁰⁶⁸ „Language problems made it difficult to obtain clear information from Ahutoru [sic].“ Dunmore, „Introduction“, S. lix.

²⁰⁶⁹ *Voyage autour du monde*, S. 265.

²⁰⁷⁰ „[...] il n’existe pas de truchement et l’absence de traducteurs s’oppose à une réelle connaissance.“ Gandin, *Le voyage dans le Pacifique*, S. 42.

berichtet Bougainville weder in seinem *Journal* noch in seinem *Voyage* ausdrücklich von aufgetretenen Mißverständnissen oder von Situationen, in denen er die Äußerungen der Insulaner nicht verstanden hatte oder diese ihn nicht verstehen konnten.²⁰⁷¹

3.5.6.2.2 Darstellung

Bougainvilles Berichterstattung in *Journal* und *Voyage* ist sowohl ein expliziter als auch ein impliziter Metadiskurs über die Darstellung des Fremden eingeschrieben. Dieser ist aber insgesamt schwächer ausgeprägt als bei Gabriel Sagard oder Jean de Léry.

Ein expliziter Metadiskurs wird zunächst dadurch angezeigt, daß Bougainville Fragen der Darstellungsproblematik thematisiert, bietet er doch ansatzweise *methodologische Vorüberlegungen* zu einer adäquaten Repräsentation fremder Wirklichkeit. Auch in diesem Zusammenhang sind die Ausführungen im „Discours préliminaire“ des *Voyage autour du monde* von zentraler Bedeutung. Darin verurteilt Bougainville „la part de gens qui, n’ayant rien observé par eux-mêmes, n’écrivent, ne dogmatisent que d’après des observations empruntées“²⁰⁷². Er betont, daß nur die eigene Augenzeugenschaft Grundlage für eine angemessene Darstellung des Fremden sein könne: Der Autor dürfe nur das schriftlich fixieren, was er durch seine Beobachtungen verifiziert habe, sonst sei die Darstellung nicht mehr authentisch. Ähnliche Aussagen finden sich auch im *Journal de navigation*, wenn Bougainville schreibt: „Jusques là, je n’affirme que ce que j’ai vu, je propose comme probable ou problématique ce qui me paroit tel [...]“²⁰⁷³. Strukturelemente fremder Kulturen könnten nur dann adäquat, also als wissenschaftlich gesichert, dargestellt werden, wenn ihre Kenntnis auf Autopsie beruhte. Eigene Unsicherheiten des Urteils müßten als solche kenntlich gemacht werden, damit die Darstellung nicht den Anschein einer wissenschaftlich überprüften Authentizität erhalte, welcher ihr im Grunde gar nicht zustehe. Nur so könne einer Verfälschung dieser Darstellung vorgebeugt werden.

Weiterhin wird ein expliziter Metadiskurs über die Darstellung fremder Wirklichkeit dadurch markiert, daß Bougainville *Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit* benennt. Er bezweifelt etwa, daß er seinen Lesern die Tierwelt der Falklandinseln angemessen beschreiben könne: „Pour être en état de bien décrire les animaux qui suivent, il eût fallu beaucoup de temps et les yeux du naturaliste le plus habile.“²⁰⁷⁴ Bougainville beklagt, daß er nicht genügend Zeit gehabt habe, die Fauna der *Malouines* so genau zu beobachten, daß er später eine adäquate Darstellung des Gesehenen hätte bieten können; weiterhin sei seine Beobachtungsgabe für ein solches Unterfangen einfach nicht gut genug geübt. An anderer Stelle gesteht er Mängel der Benennung ein, kann er doch etwa den auf den Falklandinseln beobachteten

²⁰⁷¹ Weiterführende Informationen zur Kommunikation zwischen Tahitianern und Franzosen finden sich bei Margueron, *Tahiti dans toute sa littérature*, S. 363-366.

²⁰⁷² Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 46.

²⁰⁷³ *Journal de navigation*, S. 328.

²⁰⁷⁴ *Voyage autour du monde*, S. 99.

Trappen keinen angemessenen Namen geben: „Quatre espèces d’oies sauvages formaient une de nos plus grandes richesses. La première ne fait que pâtreur, on lui donna improprement le nom d’*outarde*.“²⁰⁷⁵ Weiterhin betont Bougainville an mehreren Stellen seines *Voyage*, daß er nicht in der Lage sei, Naturgewalten adäquat darzustellen. So berichtet er, daß seine Schiffe wegen *unbeschreiblicher* Wetterverhältnisse für drei Wochen in einer Bucht in der Magellanstraße festgehalten worden seien: „[...] y ayant été enchaînés plus de trois semaines, avec des temps dont le plus mauvais hiver de Paris ne donne pas l’idée.“ Auch das wechselhafte Wetter, das er und seine Leute während der Reise zu den Molukken erleiden mußten, könne er nicht angemessen in Worte fassen: „Il faut s’être trouvé dans la position où nous étions alors pour être en état de s’en former l’idée.“²⁰⁷⁶ Speziell die Erlebnisse auf Tahiti bescherten Bougainville Darstellungsprobleme. Zum Beispiel hatte er Schwierigkeiten, das Landschaftsbild Tahitis adäquat wiederzugeben:

La hauteur des montagnes, qui occupent tout l’intérieur de Taïti, est surprenante, eu égard à l’étendue de l’île. Loin d’en rendre l’aspect triste et sauvage, elles servent à l’embellir en variant à chaque pas les points de vue et présentant de riches paysages couverts des plus riches productions de la nature, avec ce désordre dont l’art ne sut jamais imiter l’agrément. [Hervorhebung T.H.].²⁰⁷⁷

Im *Journal de navigation* gesteht Bougainville seine Probleme ein, die überschwängliche Freude, welche die Tahitianer während der öffentlich vollzogenen Liebesakte an den Tag legten, lebenswirklich darzustellen: „[...] et la joye de ce peuple ne se peut dépeindre toutes les fois qu’il assiste aux transports d’un couple entrelassé [...]“²⁰⁷⁸ Und: „Pour bien décrire ce que nous avons vu, il faudroit la plume de Fénelon, pour le peindre, le pinceau charmant de l’Albane ou de Boucher.“²⁰⁷⁹

Hinweise auf einen impliziten Metadiskurs über die adäquate Darstellung des Fremden ergeben sich aus den von Bougainville verwendeten Darstellungstechniken.

Zentral sind hier die zahlreich durchgeführten Vergleiche von Eigenem und Fremdem (vgl. Kap. 3.5.5.4.1) sowie der stark ausgeprägte Bezug auf die Antike (vgl. Kap. 3.5.5.4.2). Beides deutet darauf hin, daß Bougainville über Möglichkeiten der Darstellbarkeit fremder Wirklichkeit nachgedacht hat. So sollten etwa die Vergleiche zwischen Franzosen und Tahitianern dazu beitragen, Phänomene der Fremdkultur in Zusammenhänge einzuordnen, die den zeitgenössischen Lesern bekannt waren. Auch der Rekurs auf die Antike diente dieser Integration des Anderen in das Eigene. Die häufige Verwendung der beiden Stilmittel bzw. Strukturele-

²⁰⁷⁵ *Voyage autour du monde*, S. 99

²⁰⁷⁶ Ebd., S. 338.

²⁰⁷⁷ Ebd., S. 249. Auch auf einer anderen Südseeinsel findet Bougainville Naturschönheiten vor, die allerhöchstens von geschickten Malern wiedergegeben werden könnten: „C’est bien assez qu’il existe des hommes privilégiés, dont le pinceau hardi peut nous tracer l’image de ces beautés inimitables [...]“ Ebd., S. 325.

²⁰⁷⁸ *Journal de navigation*, S. 327.

²⁰⁷⁹ Ebd.

mente Vergleich und Antikisierung beweist, daß Bougainville diese als besonders nützliche Instrumente einer angemessenen Repräsentation fremder Wirklichkeit favorisierte.

Weiterhin läßt die Verwendung europäischer – nicht immer adäquater – Begriffskategorien für verschiedene Merkmale der tahitianischen Kultur (vgl. Kap. 3.5.5.4.3) vermuten, daß es Bougainville manchmal nicht leicht fiel, fremdkulturelle Phänomene angemessen ins Französische zu übertragen.²⁰⁸⁰ Auch die europäischen Kategorisierungen deuten also implizit darauf hin, daß der Offizier über Probleme seiner Darstellung des Fremden reflektierte.

Schließlich ist der spezielle Aufbau des *Voyage autour du monde* selbst Beleg für einen impliziten Metadiskurs Bougainvilles – zwar nicht direkt über die Darstellung fremdkultureller Realität, aber über die Darstellung der Umstände seines Wahrnehmungswandels (vgl. Kap. 3.5.5.4.6): Bougainville muß intensiv darüber nachgedacht haben, wie er diese Entwicklung seiner Wahrnehmung bzw. Erkenntnis für den Leser nachvollziehbar präsentieren konnte; er entschied sich schließlich für die Aufeinanderfolge von idealisiertem und korrigiertem Tahiti-Bild.

²⁰⁸⁰ Die in Kapitel 3.5.5.4.4 behandelte Wiedergabe der Eingeborenen-sprache kommt nur sehr selten vor, so daß sie für eine Reflexion Bougainvilles über die Darstellbarkeit fremdkultureller Realität nicht besonders relevant zu sein scheint. Auch der Aspekt „Medieneinsatz“ fällt weg, da keine Abbildungen in den Reisebericht aufgenommen wurden.

4 Die untersuchten Reiseberichte im Vergleich

Die in der Einleitung der vorliegenden Arbeit formulierte These lautet: „Die Autoren von Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts haben ihre Wahrnehmung (Voraussetzungen, Qualität, Probleme) und Darstellung (Bedingungen, Kategorien, Schwierigkeiten) fremdkultureller²⁰⁸¹ Wirklichkeit reflektiert; ihren Texten ist demnach ein *Metadiskurs* über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden eingeschrieben.“ Ziel der Dissertation war es, diesen Metadiskurs in den einzelnen Berichten zu *rekonstruieren*. Zum einen galt es, seine expliziten Spuren nachzuweisen, also diejenigen Passagen zu prüfen, in denen die Autoren ihre Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Realität direkt *thematisieren*. Zum anderen waren die impliziten Spuren dieses Metadiskurses herauszuarbeiten; diese Form der Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit erschloß sich über das Vorkommen relevanter formaler Gestaltungselemente, stilistischer Kriterien, etc.

Eine erste kurze Gesamtschau der fünf Einzelanalysen führt zu folgendem, freilich noch vorläufigen Ergebnis: Es gibt in *allen* fünf untersuchten Reiseberichten stärker oder schwächer ausgeprägte Spuren eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit; das *prinzipielle* Vorkommen eines solchen Metadiskurses ist demnach – zumindest im Hinblick auf das vorlie-

²⁰⁸¹ Zwar stehen auch im Zentrum der folgenden vergleichenden Untersuchung die metadiskursiven Äußerungen unserer Autoren über die Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Realität; dennoch sind stets die Überlegungen zur Erkenntnis und Repräsentation der fremden Welt *insgesamt*, also vor allem auch zur Wahrnehmung und Darstellung von Flora und Fauna, mit einbezogen.

gende Textkorpus – unabhängig von der jeweiligen Autorenpersönlichkeit oder dem Jahrhundert, in welchem der Text verfaßt wurde. Das folgende Integrationskapitel, welches einen Vergleich der untersuchten Texte hinsichtlich des ihnen jeweils eingeschriebenen Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden bietet, soll dieses Ergebnis sichern sowie weitere, zu formulierende Vermutungen und Fragen klären.

4.1 Methodik und Zielsetzung

Grundlage des vorliegenden Integrationsteils ist die in Kapitel 3 intensiv durchgeführte Analyse der fünf Primärtexte (Léry, Laudonnière, Père Claude, Sagard, Bougainville). Die dort vorgenommene *Schematisierung* der Einzelanalysen, insbesondere der themenrelevanten Abschnitte, wird nun einen angemessenen Vergleich der verschiedenen Berichte ermöglichen: Im folgenden werden demnach die für das Thema „Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit“ relevanten Textstellen einander vergleichend gegenübergestellt; es ist eine *Synopse* zu erarbeiten.

Auf Grundlage dieser Synopse gilt es zunächst, den Charakter der jeweiligen Wahrnehmungserlebnisse miteinander zu vergleichen (Kapitel 4.2). Weiterhin sollen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der in den verschiedenen Reiseberichten auftretenden Muster und Elemente eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden herausgearbeitet werden (Kapitel 4.3 und 4.4). Zusammenfassend ist die Frage zu klären, ob die vergleichende Analyse der ausgewählten, repräsentativen Reiseberichte Aufschluß über eine (chronologische) *Entwicklung* der Reflexion der Voraussetzungen, der Qualität sowie der Problematik von Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit gibt (Kapitel 4.5). Im Anhang der Arbeit wird abschließend ein Überblick über die analysierten, für das 16. bis 18. Jahrhundert typischen Formen und Themen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung des Fremden gegeben (Typologie, Anhang 6.1)

4.2 Charakter der Wahrnehmungserlebnisse

4.2.1 Aufenthalt in der Neuen Welt: Verweildauer und Kontakt zu den Eingeborenen

Die Analyse der Einzeltexte hat bereits angedeutet, daß die Gesamtdauer des Aufenthalts des jeweiligen Reisenden in der fremden Welt noch keinen Aufschluß über die Intensität seines Kontakts zu den Eingeborenen geben muß. Letztlich konnte nur eine – zumindest in Ansätzen verwirklichte – *Teilnahme* am Leben der betreffenden Ethnie tiefere Einblicke in die Strukturmerkmale der Fremdkultur ermöglichen.

So verbrachte René de Laudonnière im Vergleich zu Jean de Léry, Père Claude, Gabriel Sagard oder Louis-Antoine de Bougainville mit knapp zwei Jahren zwar die deutlich längste Zeit in der Neuen Welt, hatte prinzipiell also mehr als genug Gelegenheit, Florida und die Timucua kennenzulernen. Allerdings gestaltete sich sein Kontakt zu den Eingeborenen nicht besonders intensiv, da er ausschließlich bei den französischen Soldaten in Fort Caroline lebte und somit räumlich getrennt von den Indianern untergebracht war. Obwohl Laudonnière die Timucua regelmäßig besuchte, lebte er letztlich nicht gemeinsam mit diesen in ihren Dörfern, weshalb er nicht direkt an ihrem Leben teilnahm. Die Konsequenz war ein oft unvollständiger, oberflächlicher Blick auf die Eingeborenenkultur.

Das andere Extrem stellt Bougainville dar, der von allen fünf Autoren auf die kürzeste Verweildauer in der von ihm beschriebenen Fremde, hier Tahiti, zurückblicken mußte. Er verbrachte ganze neun Tage auf dem Südsee-Eiland und hatte deshalb kaum Gelegenheit, das Alltagsleben der Inselbewohner genauer zu beobachten. Noch dazu lebte er räumlich separiert von den Dörfern der Tahitianer in einem streng bewachten französischen Lager. Selbst gegenseitige Besuche von Insulanern und Franzosen oder Spaziergänge Bougainvilles an Land können nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihm ein intensiverer Kontakt zu den Tahitianern über längere Zeit hinweg als wichtige Voraussetzung für eine adäquate Wahrnehmung des Fremden verwehrt blieb. So ist es nicht verwunderlich, daß er sich seines Urteils oft nicht sicher war und verschiedene Fehlinterpretationen vornahm, welche sich erst in den späteren Gesprächen mit Aotourou zum Teil klären und korrigieren ließen.

Père Claude verbrachte insgesamt immerhin vier Monate auf Maragnan, was ihm grundsätzlich die Möglichkeit verschaffte, die fremde Welt Brasiliens genauer zu studieren. Zwar lebte auch er getrennt von den Tupinamba in einem französischen Fort, hatte im Gegensatz zu Laudonnière jedoch *täglichen*, intensiven Umgang mit den Indios: Vor allem, um Taufen durchzuführen, besuchte der Kapuziner zahlreiche Eingeborenendörfer und hielt sich dort manchmal mehrere Tage lang auf. So war in seinem Fall eine unmittelbare Teilnahme am Leben der Tupinamba zumindest teilweise verwirklicht.

Gabriel Sagard lebte insgesamt ca. 10 Monate bei den Huronen in Kanada, wodurch er ausreichend Gelegenheit hatte, einen intensiven Einblick in ihr Alltagsleben zu erlangen. Er war zunächst in einer huronischen Familie untergebracht, später dann räumlich getrennt von den Eingeborenen in einer eigenen Hütte. Da diese sich aber immer noch innerhalb der Dorfgrenze befand und die Indianer ihn zudem täglich besuchten, war eine kontinuierliche Teilnahme des Rekollekten am Leben der Huronen gewährleistet, was sich in den zahlreichen genauen ethnographischen Beobachtungen widerspiegelt, die er in seinem *Grand voyage* dokumentiert.

Jean de Léry schließlich hatte von allen fünf Reisenden sicherlich den intensivsten Kontakt zu den von ihm beobachteten Eingeborenen. Von den zehn Monaten, die er sich in Brasilien aufhielt, verbrachte er zwar die ersten 8 Monate in Fort Coligny bei Villegagnon, unternahm aber schon zu jener Zeit regelmäßige

Landgänge und wurde auch von den Tupinamba häufig besucht. Entscheidend waren jedoch die darauf folgenden letzten beiden Monate, die er und seine Glaubensbrüder – von Villegagnon vertrieben – im „Exil“ bei den Eingeborenen verbrachten: So wohnte Léry insgesamt acht Wochen *zusammen* mit den Tupinamba in ihrem Dorf, lebte in ihren Hütten und konnte so über einen längeren Zeitraum an ihrem täglichen Leben teilnehmen. Von allen fünf Autoren hatte Jean de Léry damit also die größte Chance, einen authentischen Einblick in das Leben der Fremdkultur zu erhalten.

4.2.2 Beobachtung und Beschreibung

Alle fünf behandelten Autoren verfügten grundsätzlich über die Fähigkeit zu genauer Beobachtung der ihnen unbekanntem Welt und damit über eine sehr wichtige Voraussetzung für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden.

Sowohl bei Léry, Laudonnière, Pater Claude, Sagard als auch bei Bougainville finden sich detaillierte Beschreibungen fremder Phänomene. Sagard, Claude und Léry versahen ihre Berichte sogar mit systematischen, nach Themen geordneten ethnographischen Kapiteln. Bougainville hatte zwar nur neun Tage Zeit, die Tahitianer mit eigenen Augen zu beobachten, ging seinem Streben nach Wissenschaftlichkeit und Autopsie aber *auch nach* Ende seines Aufenthalts auf der Südsee-Insel nach, indem er intensive Befragungen Aotourous durchführte. Laudonnières ethnographische Beschreibungen schließlich sind detailgenau, was auf seine genaue Beobachtungsfähigkeit schließen läßt; allerdings fallen diese ethnographisch-deskriptiven Passagen meistens recht kurz aus und verteilen sich oft nur bruchstückhaft auf den chronologisch strukturierten Text.

4.2.3 Im Angesicht des Fremden: Wissensdurst, Neugier und Staunen

Vor allem diejenigen unserer Reisenden konnten sich Zugang zu einem tieferen Verständnis fremdkultureller Phänomene verschaffen, welche den Eingeborenengesellschaften ein wirkliches Interesse *um ihrer selbst willen* entgegenbrachten.

Jean de Léry ist in diesem Zusammenhang sicherlich hervorzuheben: Von allen fünf behandelten Autoren legt er den größten Wissensdurst („curieux de voir ce monde nouveau“) angesichts der Fremdkultur bzw. des Fremden an den Tag und thematisiert seine Neugier und den dieser entspringenden Beobachtungsdrang regelmäßig in seinem Bericht. Lérys Neugier und auch Erstaunen angesichts des Fremden nährten immer wieder sein Streben nach Erkenntnis, nach möglichst authentischem Wissen über Funktionsmechanismen und Glaubensinhalte der Tupi-Kultur.

Auch Bougainville zeigte als aufgeklärter Forschungsreisender ein aufrichtiges Interesse an der tahitianischen Eingeborenengesellschaft. In seinem Reisebericht spiegelt sich diese Wißbegier vor allem in den zahlreichen Befragungen Aotourous wider, hoffte der Franzose doch, das in der Fremde Erlebte dadurch auf seine Richtigkeit hin überprüfen und darüber hinaus Wissenslücken schließen zu können. Bougainvilles Neugier und die aus ihr resultierenden Gespräche mit dem tahitiani-

schen Eingeborenen waren dafür verantwortlich, daß der französische Offizier seine ursprünglichen, durch Euphorie getriebenen Wahrnehmungserlebnisse korrigieren konnte.

Sagard brachte den Huronen ebenfalls ein großes, oft auch „zweckfreies“ Interesse entgegen. Er thematisiert seinen Wissensdurst und Beobachtungsdrang, die eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Realität erst ermöglichten, regelmäßig in seinem *Grand voyage*. Allerdings war Sagards Neugier in ihrer Intensität nicht vergleichbar mit der „*passion de connaître*“ Jean de Lérays.

Pater Claude gelangen in der *Histoire de la mission* einige detailgenaue Beschreibungen fremdkultureller Phänomene. Daraus ist zu schließen, daß er die Sitten und Bräuche der Tupinamba genau beobachtet, ihnen also auch ein gewisses Maß an Interesse entgegengebracht haben muß. Allerdings dienten diese Bemühungen, das Fremde möglichst exakt zu verstehen, vor allem seinem Wunsch, durch dieses Wissen besseren Zugang zu den Indios zu gewinnen und sie so letztlich effektiver zum christlichen Glauben bekehren zu können. Claudes Interesse an der Fremdkultur blieb demnach *zweckgebunden* und nicht immer effizient im Hinblick auf einen tatsächlichen Erkenntnisgewinn.

Laudonnière schließlich scheint von allen fünf Reisenden das geringste Interesse an der Eingeborenenkultur mitgebracht zu haben. Diesen Schluß läßt zumindest die oft beobachtete Oberflächlichkeit seiner Berichterstattung zu. Außerdem werden Neugier und Wissensdurst gegenüber dem Fremden in der *Histoire notable* so gut wie gar nicht thematisiert. Der Militärbefehlshaber wollte die Timucua scheinbar nur soweit kennenlernen, wie es ihm für sein Ziel, sie für eine französische Allianz zu gewinnen, nützlich erschien. Ein vertieftes Verständnis fremdkultureller Realität war deshalb nur schwer möglich.

4.2.4 Sympathie, Respekt und Toleranz

Der Charakter der Wahrnehmungserlebnisse unserer Reisenden hing weiterhin von dem jeweiligen Maß an Sympathie ab, welches sie den betreffenden Eingeborenengesellschaften entgegenbrachten.

Auch in dieser Hinsicht nahm Jean de Léry eine hervorragende Position unter den fünf Autoren ein: Er verspürte nicht nur ein sehr hohes Maß an Sympathie für die Tupinamba, sondern war diesen *zutiefst* emotional zugetan. Diese persönliche Verbundenheit wird in der *Histoire d'un voyage* nicht zuletzt durch den häufigen Gebrauch des Possessivpronomens „nos [sauvages, Bresiliens, etc.]“ widergespiegelt. Was Léry aber ganz besonders von den anderen Reisenden unterschied, war die Tatsache, daß er häufig sogar *Begeisterung* und *Entzücktheit* angesichts verschiedener Phänomene der Tupi-Kultur empfand. Diese *Verzückung* und *Faszination* angesichts des Fremden machten Léry besonders empfänglich für die kulturellen Eigenheiten der Indianergesellschaft; sie waren seiner Toleranz zuträglich und förderten einen respektvollen Umgang mit den Eingeborenen: Durch sein emotionales Berührtsein, ja seine emotionale „*Entrückung*“, war er dazu in der Lage, eigenkulturell bedingte, negative Werturteile über die Tupinamba auszublenden:

Wo also Begeisterung überwog, konnten Vorurteile in den Hintergrund treten und konnte die Fremdkultur in ihrem Kern wahrgenommen werden. Lérýs Respekt für die Eingeborenen schlägt sich in seinem Text insbesondere darin nieder, daß er ihnen dort eine eigene Stimme zugestand.

Sagard brachte „seinen“ Indianern – ähnlich wie Lérý den Tupinamba – viel Sympathie entgegen; auch er war ihnen emotional sehr zugetan. Diese persönliche Verbundenheit spiegelt sich insbesondere in der häufigen Verwendung des Possessivpronomens „mes [Sauvages, Hurons]“ wider, mit dem er die Huronen in seinem Reisebericht anspricht (vgl. Lérý). Der Franziskaner freute sich aufrichtig über seinen engen Kontakt zu den Indianern und zeigte auch in Ansätzen – jedoch nicht so intensiv wie Lérý – Begeisterung für verschiedene Phänomene der Fremdkultur. Sagards Sympathie für die Huronen war ebenfalls Voraussetzung für seine bemerkenswerte Toleranz gegenüber den Eingeborenen: Er begegnete ihnen grundsätzlich mit Respekt, konnte Dank seiner persönlichen Verbundenheit vorschnelle Negativurteile vermeiden und sich so den Eigenheiten der Fremdkultur tatsächlich annähern. Sagards aufrichtiger Respekt für die Huronen zeigte sich vor allem darin, daß er ihrer Stimme bzw. Meinung in seinem Text regelmäßig Gehör verschaffte (vgl. Lérý).

Bougainville empfand ebenfalls wirkliche Sympathie für die Tahitianer, und auch in seinem Fall führte diese ehrliche Zuneigung zu einem respektvollen Umgang mit den Eingeborenen: Sie wirkte erkenntnisfördernd, da sie dazu beitrug, Vorurteile auszublenden und pauschale Verurteilungen zu unterdrücken. Auch Bougainvilles großer Respekt für die Tahitianer spiegelt sich insbesondere darin wider, daß er diesen in seinem Reisebericht eine eigene Stimme zugestand (vgl. Lérý, Sagard).

Auch Laudonnière brachte den Timucua Sympathie entgegen und war insbesondere fasziniert von ihrer körperlichen Schönheit. Allerdings mischte sich in diese Sympathie auch ein gewisses Maß an Gleichgültigkeit; eine wirkliche Begeisterung für das Fremde entwickelte Laudonnière im Gegensatz zu Lérý nicht. So begegnete er den Indianern einerseits zwar mit Respekt und konnte insbesondere religiös motivierte Vorurteile mildern, zeigte andererseits jedoch nicht genügend Motivation, um tiefer als unbedingt nötig (Allianzbemühungen) in die Phänomene der Indianerkultur einzudringen, was zur Oberflächlichkeit seiner Berichterstattung führte.

Père Claude schließlich brachte von allen fünf Autoren sicherlich die geringste Begeisterungsfähigkeit und deshalb auch die am stärksten ausgeprägte Intoleranz gegenüber dem Fremden mit: Obwohl er den Tupinamba zum Teil auch Bewunderung gezollt haben mochte, wurden Begeisterung und Faszination angesichts der Eingeborenenkultur von vornherein durch die christlichen Moralvorstellungen und Glaubensgrundsätze unterbunden, die für Claude viel unbedingter als dominierender Bewertungsmaßstab im Vordergrund standen, als dies für Lérý oder Sagard der Fall war. So wurde eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Wirklichkeit im Falle Claudes sehr erschwert, weil er keine erkenntnisfördernde Begeisterung und somit auch nicht genügend Respekt für das Andere, Fremde aufbringen konnte: Diese Eigenschaften hätten es ihm womöglich erlaubt, eigen-

kulturell bedingte Vorurteile in den Hintergrund zu rücken und die Fremdkultur authentisch auf sich wirken zu lassen.

4.2.5 Eurozentrismus

Die Wahrnehmungserlebnisse aller fünf Autoren waren stärker oder schwächer eurozentristisch geprägt. Dieser Eurozentrismus, also die Bewertung fremdkultureller Phänomene nach dem Maßstab eigenkulturell-europäischer Vorstellungen, manifestierte sich in allen Werturteilen über die Eingeborenenengesellschaften. Folgeschwer und mitverantwortlich für eine Trübung des Blickes auf das Fremde waren hier insbesondere die *Negativurteile* und die *christozentristische* Wahrnehmungsperspektive (vgl. Kap. 4.2.7).

In Laudonnières Reisebericht kommen kaum negative Stereotypisierungen oder Vorurteile vor: Geht man ausschließlich von seiner *Berichterstattung* aus, so scheinen seine Wahrnehmungserlebnisse nur in einem geringen Maß (negativ) eurozentristisch determiniert gewesen zu sein.

Bougainvilles, Lérays und Sagards Wahrnehmung war jeweils eurozentristisch bestimmt; sie nahmen die fremde Realität durch die eigenkulturelle „Brille“ wahr, welche als Interpretations- und Bewertungsmaßstab diente. Bougainvilles Eurozentrismus, der allerdings kaum in Negativurteile mündete, wird besonders in der Tendenz zur Antikisierung seiner Berichterstattung, der Idealisierung Tahitis und nicht zuletzt in seinem Wunsch nach einer Akkulturation der Insulaner deutlich. Léry und Sagard zeigten unter anderem negative, z.T. erkenntnisstörende Reaktionen im Hinblick auf diejenigen indigenen Denk- und Verhaltensweisen, welche den vertrauten europäischen Idealen widersprachen (v.a. Religion, rituelle Anthropophagie). Sie waren aber beide in der Lage, diese Negativreaktionen und Vorurteile auf ein gewisses Maß zu beschränken, so daß sie fremdkulturelle Phänomene nicht selten auch unverfälscht auf sich wirken lassen konnten.

Pater Claudes Wahrnehmungserlebnisse schließlich waren sehr stark negativ-eurozentristisch geprägt, so daß in seinem Fall eine angemessene Wahrnehmung der fremdkulturellen Realität besonders erschwert wurde. Er verurteilt die Indios in seinem Bericht *grundsätzlich*, weil sie nicht am christlichen Glauben teilhatten, und er thematisiert regelmäßig seinen Wunsch nach ihrer Akkulturation. Ein unbefangener Blick auf das Andere war Pater Claude aufgrund seiner negativen Grundeinstellung kaum möglich.

4.2.6 Wichtigkeit der Mission

Der Charakter der Wahrnehmungserlebnisse unserer fünf Reisenden wurde entscheidend durch die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit geprägt, welche sie der Missionierung der Eingeborenen zumaßen. Grundsätzlich ist festzustellen, daß der Wunsch nach einer Bekehrung der indigenen Völkergruppen immer auch eine Verengung des Blickwinkels auf die betreffende Fremdkultur mit sich brachte: Die Zielsetzung einer Missionierung speiste sich aus der Überzeugung der Reisenden, die Eingeborenen seien als Menschen *unvollkommen*, da sie nicht am christlichen Glauben teilhätten. Dieses Vorgehen, die Angehörigen der Fremdvölker als „un-

vollkommene Menschen“ zu kategorisieren, welche unbedingt auf den rechten Weg des Glaubens gebracht werden müßten, hatte die bereits angedeutete nachhaltige Filterwirkung: Viele Strukturelemente der Eingeborenengesellschaft erfuhren *von vornherein* eine skeptische, wenn nicht gar negative Beurteilung, da diese Fremdkultur insgesamt als missionierungsbedürftige „Mangelkultur“ betrachtet wurde.

Dem aufgeklärten Forschungsreisenden und Deisten Bougainville lag nichts ferner, als die Tahitianer zu missionieren. Eine Wahrnehmung der Insulaner als „Mangelkultur“ und eine daraus resultierende pauschale Verurteilung derselben verbot sich demnach von selbst: Bougainvilles Wahrnehmung der Eingeborenen war relativ frei von – insbesondere negativen, abwertenden – Vorurteilen.

Laudonnière gehörte zwar der kalvinistischen Glaubensgemeinschaft an, war aber in politisch-militärischem Auftrag unterwegs und hatte deshalb ebenso wie Bougainville keine Missionierung der Eingeborenen im Sinn. So konnte er sich einen relativ objektiven Blick vor allem auf die religiösen Praktiken der Timucua bewahren und sich negativer Werturteile enthalten. Dieser Schluß wird auch durch die Analyse der Darstellung der Eingeborenenkultur in der *Histoire notable* bestätigt: Sie fällt weitgehend neutral und sachlich, wenn auch manchmal oberflächlich (s.o.), aus.

Léry reiste als Theologiestudent bzw. als überzeugter Anhänger des Calvinismus (vgl. S. 67) in die französische Kolonie von Guanabara. Sein hauptsächliches Ziel war es, die dort lebenden Kolonisten moralisch und religiös zu unterweisen, sie in ihrem reformierten Glauben zu festigen. Die Bekehrung der Tupinamba schien zwar ursprünglich geplant gewesen zu sein, trat letztlich aber fast völlig in den Hintergrund. So trug die Tatsache, daß eine Missionierung der Indianer – wenn überhaupt – nur sekundäres Ziel der Reise Lérays war und seinen Blick auf die Eingeborenen mithin nicht verstellte, entscheidend dazu bei, daß es ihm gelang, diese relativ authentisch wahrzunehmen.

Ausdrückliches Ziel des Franziskaner-Rekolekten Sagard war es, die heidnischen Huronen zu missionieren. Dieses zentrale Motiv seiner Reise nach Québec markierte auch die Grenzen seiner Wahrnehmungsfähigkeit, da er die Fremdkultur von vornherein als unvollkommen und bekehrungsbedürftig ansah. Im Zuge dieser Vorverurteilung kam es auch bei Sagard zur Abwertung verschiedener fremdkultureller Strukturmerkmale, insbesondere zahlreicher religiöser Praktiken. Der erklärte Wunsch, die Eingeborenengesellschaft einem entscheidenden Wandel zu unterziehen, erschwerte also eine adäquate Wahrnehmung fremdkultureller Realität.

Pater Claude schließlich hatte ebenso wie Sagard das zentrale Anliegen, die Indianer zum christlichen Glauben zu bekehren. Im Unterschied zum *Grand voyage* des Franziskaners ist der missionarische Diskurs im Werk Père Claudes allerdings noch viel stärker ausgeprägt. Da letzterer sich den Eingeborenen außerdem weit weniger stark emotional verbunden fühlte, als dies auf Sagard zutraf, war er kaum in der Lage, auf Distanz zu seinen christozentristisch motivierten Vorurteilen zu gehen. Die perspektivische Brechung des Wahrgenommenen vor allem im Bereich indigener Religiosität ging also bei Claude viel weiter als bei Sagard. Insgesamt

bleibt deshalb festzuhalten, daß für Pater Claude – im Vergleich zu den anderen vier Reisenden, bzw. zu Léry und Sagard – die Missionierung der Eingeborenen die mit Abstand größte Rolle spielte; er konnte sich nur sehr schlecht von diesem zentralen Ziel seiner Reise distanzieren. Die Folge war, daß die Wichtigkeit der Mission eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Phänomene in seinem Fall am stärksten beeinträchtigte.

4.2.7 Christozentrismus

Eng verbunden mit dem großen Einfluß, den eine Missionierungsabsicht auf die Wahrnehmungsfähigkeit unserer Reisenden hatte, war mithin die jeweilige Bedeutung, welche die Religionszugehörigkeit für den Einzelnen besaß: Die Absolutsetzung der christlichen Glaubenslehre, also die Strenge der Bewertung fremder kulturspezifischer Merkmale vom christlichen Standpunkt aus, entschied über die Angemessenheit der jeweiligen Wahrnehmungsergebnisse.

Hier ergeben sich für die einzelnen Autoren ähnliche Abstufungen ihrer Wahrnehmungsfähigkeit wie in Kapitel 4.2.6:

Louis-Antoine de Bougainville stand als Aufklärer jeder religiösen Dogmatik fern. Seine katholische Konfessionszugehörigkeit hatte – obwohl sie selbstverständlich auch ihn beeinflusste und ihn die Tahitianer etwa als abergläubisch verurteilen ließ – scheinbar keine starke christozentristische Prägung seines Bewußtseins zur Folge, hatte zumindest keinen signifikanten Einfluß auf seine Werturteile über die Tahitianer. Bougainvilles Blick auf die Fremdkultur zeigte sich demnach weitgehend frei von religiös motivierten Vorurteilen.

Laudonnière war zwar Calvinist, reiste aber im Gegensatz zu Léry nicht in der *Funktion*²⁰⁸² eines Geistlichen, sondern als militärischer Befehlshaber nach Übersee. Seine Religionszugehörigkeit hatte demnach einen weitaus geringeren Einfluß auf den Charakter seiner Wahrnehmungsergebnisse, als dies auf Léry zutraf. Sein Bewußtsein sowie seine spätere Darstellung der Fremdkultur wurden nur selten durch christozentristische Werturteile getrübt.

Léry war als zukünftiger reformierter Geistlicher im Unterschied zu Laudonnière viel stärker durch seine christlich-kalvinistische Konfession geprägt. Seine christozentristische Determiniertheit verhinderte vor allem eine angemessene Wahrnehmung der Religiosität der Tupi-Kultur. Die kulturspezifischen Phänomene der Eingeborenengesellschaft wurden grundsätzlich vom christlichen Standpunkt aus bewertet, was dazu führte, daß Léry alle Vorstellungsinhalte der Indianerkultur, für die er kein Äquivalent in der christlichen Glaubenslehre finden konnte, als Elemente heidnischen Aberglaubens verurteilte. Diese religiös bedingte Intoleranz Lérays gegenüber den Tupinamba zeigt die Grenzen seiner Wahrnehmung auf.

²⁰⁸² Es ist hier nicht zu vergessen, daß Léry tatsächlich erst *nach* seiner Brasilienreise kalvinistischer Geistlicher wurde.

Auch die Wahrnehmung des Franziskaners Sagard war christozentristisch determiniert, was insbesondere viele Negativurteile über die religiösen Glaubensinhalte der Huronen zur Folge hatte. Diejenigen Vorstellungen und kulturellen Praktiken, die nicht mit dem christlich-katholischen Glauben übereinstimmten, wurden als Aberglauben verurteilt. Ebenso wie im Falle Lérys markieren diese Vorverurteilungen also die Grenzen des Sagardschen Erkenntnisvermögens bezüglich indigener Glaubensinhalte.

Im Vergleich zu den anderen vier Reisenden war Pater Claudes Wahrnehmung schließlich am stärksten christozentristisch determiniert. Seine religiös motivierte Intoleranz führte nicht nur zu scharfen Verurteilungen vieler indigener Kulturpraktiken, sondern auch weiterer fremdkultureller Phänomene. Die Verteufelung der Eingeborenen, verbunden mit einem stets präsenten missionarischen Diskurs, geht in keinem Bericht so weit wie in seinem: Im Unterschied zu Léry, der die Indianerkultur deshalb viel unbefangener auf sich wirken lassen konnte, betrieb Claude ja zusätzlich eine gezielte Missionierung der Tupinamba, trat ihnen also von vornherein mit dem Wunsch entgegen, ihre Ansichten und Gesellschaftsstrukturen zu verändern. Dadurch waren seine Wahrnehmungserlebnisse viel stärker perspektivisch „gebrochen“ als diejenigen Lérys. Auch im Gegensatz zu Sagard, der zwar ebenfalls stark christozentristisch geprägt war und eine Missionierung der Indianer betrieb, ging hier die Bewußtseinstrübung des Kapuziners viel weiter: Claude fühlte sich den Eingeborenen emotional nicht stark genug verbunden, als daß er die Chance gehabt hätte, sich von seinen Negativurteilen wenigstens zum Teil zu distanzieren. Viele Kulturmerkmale der Tupinamba kategorisierte er somit allzu schnell als „Teufelswerk“ und hielt sie erst gar nicht für beschreibungswürdig. Sagard dagegen, der aufgrund seiner großen Sympathie für die Huronen eher in der Lage war, Vorurteile zurückzustellen, konnte über viele Elemente indigenen religiösen Lebens immerhin *berichten*, da er ihnen zumindest im Ansatz eine Existenzberechtigung zugestand. Es bleibt festzuhalten, daß Claude aufgrund seiner *kompromißlos* christozentristischen Prägung eine angemessene Wahrnehmung fremdkultureller Realität nicht nur im religiösen Bereich über weite Strecken versagt blieb.

4.2.8 Resümee

Vergleicht man den jeweiligen Charakter der Wahrnehmungserlebnisse unserer fünf Reisenden miteinander, so ergeben sich deutliche Unterschiede: Jean de Léry, Louis-Antoine de Bougainville und Gabriel Sagard brachten besonders günstige Voraussetzungen für eine angemessene Wahrnehmung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit mit, René de Laudonnière und Claude d'Abbeville hingegen weniger günstige.

Léry und Sagard pflegten sehr intensiven, engen *Kontakt* zu den Eingeborenen; Bougainville, dem nur neun Tage Aufenthalt auf Tahiti vergönnt waren, ersetzte den vergleichsweise kurzen Primärkontakt durch umso genauere spätere Befragungen Aotourous. Pater Claude nahm zwar bedingt am Leben der Indianer teil,

tat dies aber nur, um letztlich Bekehrungsarbeit zu leisten. Laudonnière schließlich pflegte kaum intensiven Kontakt zu den Timucua. Léry, Bougainville und Sagard zeichneten sich weiterhin durch ihre große, zumeist *zweckfreie Neugier* aus, die sie der Eingeborenenengesellschaft entgegenbrachten; Pater Claude hatte eher ein *zweckgebundenes* Interesse an den Indianern, um diese besser missionieren zu können. Laudonnières Neugier angesichts der Fremdkultur war schließlich vergleichsweise gering ausgeprägt. Léry, Sagard und Bougainville brachten den Eingeborenen darüber hinaus echte *Sympathie* entgegen: Lérys und Sagards persönliche Verbundenheit mit den Indianern drückte sich durch die Verwendung der Possessivpronomina „nos“ bzw. „mes“ für „ihre“ Tupinamba bzw. Huronen aus; Léry zeigte sogar Begeisterung und Faszination angesichts verschiedener Phänomene der Fremdkultur. Alle drei Reisenden waren aufgrund ihrer Sympathie in der Lage, den Eingeborenen mit *Toleranz* und *Respekt* zu begegnen und häufig auch auf Distanz zu ihren eigenkulturell bedingten Vorurteilen zu gehen. Laudonnières Achtung für die Indianer hingegen wurde insgesamt überlagert von seiner Gleichgültigkeit diesen gegenüber. Claude schließlich zeigte die geringste Begeisterungsfähigkeit und mithin größte Intoleranz gegenüber den Eingeborenen. Lérys, Sagards und Bougainvilles Wahrnehmung war weiterhin zwar – ganz natürlich – *eurozentristisch* determiniert, aber es gelang ihnen, diesen Eurozentrismus auf ein gewisses Maß zu beschränken und in Ansätzen auch zu reflektieren. Claudes Wahrnehmung hingegen zeigte eine besonders starke negativ-eurozentristische, kaum relativierbare Prägung. Bougainville und Laudonnière strebten darüber hinaus keine *Mission* der Eingeborenen an und enthielten sich weitgehend christozentristischer Werturteile. Léry betrieb zwar keine Missionierung der Indianer, hatte als kalvinistischer Geistlicher in spe aber eine christozentristisch determinierte Wahrnehmung. Sagard verfolgte das Ziel, die Huronen zu missionieren, und auch seine Wahrnehmung war christozentristisch gebrochen. Allerdings gelang es Léry und Sagard, ihre religiös bedingten Vorurteile zugunsten einer wohlwollenden Betrachtung der Fremdkultur zu dämpfen. Claudes Wahrnehmung schließlich war am stärksten von Missionsanspruch und christozentristischen Vorurteilen geprägt; er vermochte kaum – auch aufgrund seiner fehlenden Begeisterung für die Indianer – auf Distanz zu seinen Vorurteilen gegenüber der Eingeborenenkultur zu gehen.

Es scheint insgesamt nicht verwunderlich, daß es Léry, Sagard und Bougainville im Ansatz gelang, die fremde Wirklichkeit adäquat wahrzunehmen, sich in verschiedenen Bereichen Zugang insbesondere zur inneren Logik der Fremdkultur zu verschaffen. Voraussetzung dafür waren Neugier (bei Bougainville noch vielmehr ein wissenschaftlich-aufgeklärter Anspruch), Sympathie und Respekt angesichts der bzw. für die Eingeborenen und die damit verbundene Bereitschaft, sich von eigenkulturell bedingten Vorurteilen zu distanzieren. Laudonnières Erkenntnis des Fremden wurde zwar kaum von Vorurteilen verzerrt, dafür aber durch Desinteresse und Oberflächlichkeit in der Betrachtungsweise getrübt. Claude schließlich konnte die tatsächliche Qualität fremdkultureller Wirklichkeit nur selten angemess-

sen wahrnehmen, da es ihm nicht gelang, seine hochgradig christozentristische, intolerante Wahrnehmungsweise zu relativieren.

4.3 Metadiskurs über die Wahrnehmung des Fremden

4.3.1 Voraussetzungen

Im vorliegenden Kapitel werden die Reflexionen unserer fünf Autoren über die *Voraussetzungen* einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden miteinander verglichen. Grundlage der folgenden Ausführungen sind fünf verschiedene Vergleichskriterien: Zunächst ist zu untersuchen, ob und inwieweit in den betreffenden Reiseberichten explizite und/ oder implizite methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer adäquaten Wahrnehmung fremder Wirklichkeit vorkommen (Kriterium 1 und 2). Weiterhin soll überprüft werden, ob Verweise auf verschiedene Wahrnehmungsarten als implizite Reflexion über die Voraussetzungen einer angemessenen Erkenntnisfindung existieren (Kriterium 3). Schließlich gilt es, die jeweilige Diskussion der (eigenen) Sprachkompetenz, welche sowohl explizit als auch implizit erfolgen kann, miteinander zu vergleichen (Kriterium 4 und 5).

Ein erster Blick auf die durchgeführten Einzeltextanalysen zeigt, daß die Reflexionen zu den Voraussetzungen einer adäquaten Wahrnehmung fremder Wirklichkeit mit Abstand am deutlichsten in der *Histoire d'un voyage* Jean de Lérays ausgeprägt sind. Sein Text erfüllt alle fünf genannten Kriterien. Gefolgt wird Lérays Bericht vom *Voyage autour du monde* Bougainvilles, welcher drei Kriterien realisiert. „Schlußlichter“ bilden schließlich die Texte Laudonnières, Claudes und Sagards, die jeweils nur zwei der genannten Kriterien erfüllen.

Zunächst zeigt sich, daß alle fünf Autoren *implizite* methodologische Vorüberlegungen zu den Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden anstellen: Sowohl Léry, Laudonnière, Claude, Sagard als auch Bougainville bieten Authentizitätsbezeugungen („j'ai vu“, etc.), welche indirekt darauf verweisen, daß sie alle das Autopsieprinzip als wichtig für eine tatsächliche Erkenntnis des Fremden erachteten. Einschränkend ist jedoch festzustellen, daß bei Laudonnière diese Authentizitätsbezeugungen eher selten auftreten; in den Berichten der anderen vier Reisenden kommen sie regelmäßig bzw. häufig vor. Bougainville schließlich ergänzt seine Verweise auf die eigene Augenzeugenschaft um die Autontitätsinstanz Aotourou, die er regelmäßig zu Phänomenen der Eingeborenenegesellschaft Tahitis befragte.

Explizite methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer adäquaten Erkenntnis des Fremden kommen jedoch nur in den Berichten Lérays und Bougainvilles vor; Laudonnière, Claude sowie Sagard stellten keine Reflexionen dieser Art an. Sowohl Léry als auch Bougainville unterstreichen die Wichtigkeit des Autopsieprinzips, definieren die eigene Beobachtungspraxis und Erfahrung als einzig angemessenes Mittel, einen tatsächlichen, wissenschaftlich begründeten Einblick in die fremde bzw. fremdkulturelle Realität zu erhalten. Beide Reisenden

wehren sich gegen überkommene Autoritätsansprüche daheimgebliebener „Experten“: Nur das eigene Erfahrungswissen, nicht aber das Theoriewissen der Schreibtischgelehrten, sei maßgeblich für eine zufriedenstellende Wahrnehmung des Fremden. So schreibt Léry: „[...] si quelcun me vouloit arguer, me rapportant plustost de ce fait à ceux qui ont veu l'experience, qu'à ceux qui ont seulement leu les livres, tout ainsi que je n'en veu faire ici autre decision, aussi nul ne m'empeschera de croire ce que j'en ay veu.“²⁰⁸³ Knapp zweihundert Jahre später wehrt sich auch Bougainville gegen voreilige, unwissenschaftliche Hypothesenbildungen („esprit de système“) der „Stubengelehrten“ (v.a. gegen Rousseau) und wirft dagegen die aufgeklärte Sicht der Welt, die „vraie philosophie“, welche nur die eigene Augenzeugenschaft autorisiert, in die Waagschale. Seine Klage fällt ähnlich aus wie diejenige Lérys, verurteilt doch auch er „cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations“²⁰⁸⁴. Es zeigt sich also, daß Jean de Léry hier nicht weniger fortschrittlich, wenn nicht gar „aufklärerisch“ – mag der Begriff auch anachronistisch sein – argumentiert als Bougainville. Im Unterschied zu seinem Landsmann stellt Léry aber nicht nur Überlegungen zu den geeigneten Mitteln ethnographischer Datenerhebung an, sondern formuliert darüber hinaus das *Kontaktprinzip*, welches noch in der Gegenwart zentrale Prämisse ethnologischer Feldforschung ist, als wichtige Voraussetzung völkerkundlichen Erkenntnisgewinns: Nur der Kontakt zu den Eingeborenenvölkern über einen längeren Zeitraum hinweg erlaube ein tatsächliches Kennenlernen dieser Fremdkulturen (vgl. S. 128).

Weiterhin ist Léry neben Claude der einzige unserer fünf Autoren, der in seinem Bericht auf ein breiteres Spektrum verschiedener Wahrnehmungsarten verweist, was auch als implizite Reflexion über die Voraussetzungen einer angemessenen Erkenntnisfindung zu werten ist: Nicht nur über seinen Sehsinn, sondern auch über Schmeck-, Hör- und Riecherlebnisse versuchte er, die fremde Wirklichkeit, so insbesondere die Eingeborenenkultur, mit allen Sinnen und damit möglichst wahrheitsgetreu zu erfassen. Auch Claude thematisiert – allerdings seltener als Léry – in seiner *Histoire de la mission* verschiedene Formen der Sinneswahrnehmung (neben dem Sehsinn den Geruchs- und Geschmackssinn), fokussiert diese aber nicht auf die Indianergesellschaft, sondern vielmehr auf die Tier- und Pflanzenwelt Brasiliens.

Darüber hinaus diskutiert nur Léry – zumindest im Ansatz – *explizit* die eigene Sprachkompetenz; eine ausreichende Kenntnis der Eingeborenensprache sei wichtige Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis fremder Wirklichkeit: So versucht er, in seiner *Histoire* zu beweisen, daß sein Rivale Thevet die Sprache der Tupinamba nicht beherrscht habe und daß diesem *deshalb* kein tatsächlicher Einblick in die fremdkulturelle Realität gelungen sei:

²⁰⁸³ *Histoire d'un voyage*, S. 133.

²⁰⁸⁴ Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 47.

Mais surtout qui ne s'esbahiroit de ce qu'ayant dit quelque part qu'il fut plus certain de ce qu'il a escrit de la maniere de vivre des Sauvages, apres qu'il eut appris à parler leur langage, en fait neantmoins ailleurs si mauvaise preuve que Pa, qui en ceste langue Bresilienne veut dire ouy, est par luy exposé, Et vous aussi?²⁰⁸⁵

Abschließend zeigt sich, daß außer Claude alle unsere Autoren *implizit* über die Wichtigkeit der eigenen Sprachkompetenz für eine angemessene Wahrnehmung des Fremden reflektiert haben. Alle vier berichten von Kommunikationsproblemen, zumindest aber von ihrer nur *rudimentären* Verständigung mit den Eingeborenen (vgl. dazu genauer Kap. 4.3.3). Léry beklagt häufig Mißverständnisse und damit einhergehende Behinderungen seiner Wahrnehmung, die sich aufgrund seiner mangelnden Sprachkompetenz ergeben haben. Auch Laudonnière und Sagard thematisieren Verständigungsprobleme, schildern darüber hinaus aber auch ihre Bemühungen, die Eingeborenen-sprache zu erlernen, was ebenfalls auf eine implizite Reflexion über die Wichtigkeit der eigenen Sprachkompetenz für eine adäquate Wahrnehmung der Fremdkultur verweist. Bougainville spricht lediglich die rudimentäre Verständigung zwischen Franzosen und Tahitianern an, thematisiert jedoch keine konkreten Mißverständnisse, die sich zwischen beiden Gruppen daraus ergeben haben²⁰⁸⁶.

4.3.2 Qualität

Das folgende Kapitel vergleicht die Reflexionen unserer fünf Reisenden über die *Qualität* ihrer Wahrnehmung des Fremden bzw. allgemein über die Qualität von Wahrnehmung fremder Realität miteinander. Grundlage sind zwei Vergleichskriterien: Zum einen ist zu untersuchen, ob in den verschiedenen Reiseberichten die Reziprozität und damit die Relativität interkultureller Wahrnehmung thematisiert, ob also nicht nur die Sichtweise des europäischen Reisenden, sondern auch die Perspektive der Eingeborenen dargestellt wird (Kriterium 6). Zum anderen soll überprüft werden, inwieweit die einzelnen Autoren verschiedene, beim Europäer zunächst Ablehnung hervorrufende Elemente fremdkultureller Wirklichkeit als „Gewöhnungssache“ charakterisieren (Kriterium 7).

Die Untersuchung der einzelnen Texte führt zu dem Ergebnis, daß Fragen der Qualität von Wahrnehmung des Fremden am ausführlichsten im *Grand voyage* Sagards thematisiert werden, erfüllt der Bericht doch beide relevanten Kriterien. In den Texten Lérays und Bougainvilles ist jeweils ein Kriterium erfüllt, in den *Histoires* Laudonnières und Claudes keines.

Léry, Sagard und Bougainville reflektieren in ihren Reiseberichten die *Perspektivierung* der Wahrnehmung fremdkultureller Wirklichkeit. Alle drei gestehen den Eingeborenen direkt und/ oder indirekt eine eigene Stimme zu, lassen sie also in ihren Texten selbst zu Wort kommen und rücken folglich die Sichtweise dieser indigenen Völker in den Vordergrund. Daraus läßt sich schließen, daß alle drei

²⁰⁸⁵ Léry, „Préface“, S. 80.

²⁰⁸⁶ Abgesehen von seinen (Bougainvilles) Problemen mit Aotourous Aussagen etwa zur Religion der Tahitianer.

Reisenden davon überzeugt waren, daß ihre eigene Sicht der Dinge nicht absolut zu setzen, sondern daß die Wahrnehmung und Deutung kultureller Phänomene vielmehr relativ sei, da sie jeweils unterschiedlichen Betrachterperspektiven unterliegen könne. So werden die Eingeborenen häufig auch – zumindest bei Léry und Sagard – zu Kritikern der Franzosen, verurteilen etwa die bei diesen beliebten Tischgespräche während der Mahlzeiten als unhöflich (Léry, Sagard) oder kritisieren deren mangelhafte gegenseitige Fürsorge als unmenschlich (Sagard). Weiterhin empfinden Indianer und Europäer zahlreiche Kulturphänomene in ihrer Ästhetik oder Wertigkeit ganz unterschiedlich: Sagards Huronen etwa beklagen die Häßlichkeit französischer Bartträger, und Lérays und Bougainvilles Eingeborene schreiben den Glasperlen, Spiegeln und Kämmen der Europäer großen Wert zu, obwohl sie in deren Augen lediglich „des bagatelles“ sind. Schließlich können elementare menschliche Verhaltensweisen unterschiedlich gedeutet werden: So ist das von Léry mit Erstaunen beobachtete Weinen der Tupinamba anlässlich der Begrüßung ihrer Gäste (der Tränengruß) kein Zeichen von Trauer, sondern von Freude: Die Interpretation des Weinens unterliegt also kultureller Relativität. Zahlreiche weitere Beispiele finden sich in den Einzeltextanalysen. Es zeigt sich demnach, daß alle drei Reisenden erkannten, daß nicht nur sie die indigenen Völker als fremd empfanden, sondern daß *auch* den Eingeborenen Aussehen und Verhaltensweisen der europäischen Reisenden fremd erschienen. Sowohl Léry als auch Sagard und Bougainville wurden also ihrer eigenen *Alterität* gewahr. Besonders deutlich spiegelt sich diese Alterität der Franzosen im Erstaunen der indigenen Völker über ihre europäischen Gäste wider, wenn sie den Franzosen etwa Fragen zu ihren Verhaltensweisen stellen, wenn sie mithin ihrer *Neugier auf die Europäer* Ausdruck verleihen (Léry, Bougainville).

Darüber hinaus thematisiert nur Sagard das Fremde als „*Gewöhnungssaché*“. Verschiedene indigene, für den europäischen Besucher auf den ersten Blick ungewöhnliche oder abschreckende Verhaltensmuster erwiesen sich bei näherer Betrachtung als weitaus weniger verurteilenswert und stattdessen vielmehr angemessen: Sie seien vor dem Hintergrund der spezifischen kulturellen Prägungen und Bedürfnisse der Indianerkultur zu betrachten und oft auch als Reaktionen auf die besonderen Gegebenheiten von Flora und Fauna der fremden Welt zu verstehen. Sagard reflektiert folglich auch in diesem Zusammenhang die stark eigenkulturell determinierte und deshalb auch oft durch Vorurteile eingeschränkte Qualität seiner Wahrnehmung.

4.3.3 Probleme

Das vorliegende Kapitel vergleicht die Reflexionen unserer Autoren über die *Probleme* einer adäquaten Wahrnehmung fremder und insbesondere fremdkultureller Realität miteinander. Grundlage sind fünf Vergleichskriterien: Zunächst soll überprüft werden, ob in den verschiedenen Reiseberichten explizit und/ oder implizit Probleme thematisiert werden, die eine angemessene Erkenntnis fremder Wirklichkeit erschweren (Kriterium 8 und 9); es gilt also zu vergleichen, inwieweit die

einzelnen Autoren Grenzen der Wahrnehmung des Fremden allgemein bzw. Grenzen ihrer persönlichen Wahrnehmungsfähigkeit im besonderen reflektieren. Weiterhin ist zu prüfen, ob in den Texten Verweise auf Schwierigkeiten der Verständigung mit den Eingeborenen existieren (Kriterium 10) und ob Unwissen bzw. die eigene Unsicherheit des Urteils über verschiedene Elemente fremder Realität thematisiert werden (Kriterium 11). Schließlich gilt es, die Bereitschaft der einzelnen Autoren, Täuschungen ihrer Wahrnehmung einzugestehen (z.B.: Revidierung von Vorurteilen, die sie ursprünglich gegenüber der Fremdkultur gehegt hatten), als Beweis ihrer Reflexion über die Probleme einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden miteinander zu vergleichen (Kriterium 12).

Die einzelnen Textanalysen ergeben, daß die Überlegungen zu den Schwierigkeiten einer adäquaten Erkenntnis fremder Wirklichkeit im *Grand voyage* Sagards am vielfältigsten ausgeprägt sind: Der Bericht erfüllt alle fünf relevanten Kriterien. In den Texten Lérys und Bougainvilles sind jeweils vier Kriterien realisiert, gefolgt von der *Histoire notable* Laudonnières (3 Kriterien erfüllt) sowie schließlich von der *Histoire de la mission* Claudes (2 Kriterien erfüllt).

Aus den Reiseberichten geht hervor, daß alle fünf Autoren *implicit* über die Grenzen der (eigenen) Wahrnehmungsfähigkeit nachdachten, da sie ohne Ausnahme die *Alterität* und/ oder Diversität der fremden Welt thematisieren. Am deutlichsten fallen diese Überlegungen bei Léry aus; im Text Bougainvilles sind sie weniger prägnant formuliert und bei Sagard, Laudonnière sowie Pater Claude vergleichsweise schwach ausgeprägt. Am deutlichsten von allen Autoren formuliert Léry die vollständige Andersartigkeit der fremden Welt im Vergleich zur bekannten, europäischen Welt (Pflanzen, Tiere, Menschen): „[...] tout ce qui s’y voit, soit en la façon de vivre des habitans, forme des animaux et en general en ce que la terre produit, *estant dissemblable* [Hervorhebung T.H.] de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique“²⁰⁸⁷. Diese Aussage impliziert, daß der Franzose stark daran zweifelte, mithilfe seiner eigenkulturell geprägten Erkenntnismöglichkeiten die fremde Wirklichkeit tatsächlich begreifen zu können. Diese Skepsis wird außerdem durch Lérys wiederholte Klage genährt, daß die Diversität insbesondere der brasilianischen Flora und Fauna die Kapazitäten seiner Wahrnehmung regelmäßig überstiegen habe. Auch Bougainville thematisiert in seinem Bericht die Andersartigkeit der fremden Welt (Flora, Fauna, Verhaltensweisen der Eingeborenen), welche ihn oft mit Erstaunen erfüllte. Diversität und Alterität der Neuen Welt werden weiterhin bei Sagard angesprochen, allerdings lediglich in bezug auf Pflanzen und Tiere Kanadas. In den Texten Claudes und Laudonnières (bei letzterem nur in Ansätzen) wird schließlich nur die Alterität der fremden Wirklichkeit angesprochen, auch hier lediglich in puncto Flora und Fauna.

Darüber hinaus verweisen alle fünf Reisenden in ihren Berichten auf ihre Unwissenheit bzw. auf die *Unsicherheit* des eigenen Urteilsvermögens angesichts der

²⁰⁸⁷ Léry, „Préface“, S. 95.

Neuen Welt. Bei Claude sind diese Hinweise allerdings äußerst selten zu finden und eigentlich zu vernachlässigen. Laudonnière hingegen gesteht mehrfach Unwissen oder Unsicherheit seines Urteils über verschiedene fremdkulturelle Phänomene ein („je ne sçay“, „je ne peu comprendre“, „il sembla“); noch häufiger trifft dies auf Sagard zu. Im *Voyage autour du monde* Bougainvilles ist die Thematisierung dieser Unsicherheit sogar Leitmotiv, da der französische Offizier seine Aussagen *grundsätzlich* sehr vorsichtig formuliert, u.a. mit „il paraît“, „je crois“ oder „j’ignore“ einleitet. Sagard und noch viel stärker Bougainville gestehen zusätzlich die *Fehlerhaftigkeit* verschiedener ihrer ursprünglichen Urteile über die fremde Welt ein („j’y fus trompé“ bzw. „je me trompais“). Nicht zuletzt betrachtete auch Léry sein eigenes Urteilsvermögen skeptisch; seine diesbezüglichen Äußerungen verweisen darüber hinaus aber noch auf eine besondere Qualität der Reflexion: Seine Formulierung „*Ce qu’on peut appeler* [Hervorhebung T.H.] religion entre les sauvages Ameriquains“ etwa beweist, daß er in Ansätzen seine Schwierigkeiten reflektierte, sich bei der Einschätzung fremdkultureller Phänomene von seinen eigenkulturell bedingten Wahrnehmungsmustern zu distanzieren (vgl. S. 133).

Nur Léry und Sagard sprechen in ihren Reiseberichten *explizit* Probleme und Grenzen der (eigenen) Wahrnehmung fremder Wirklichkeit an; sie betonen, daß die Andersartigkeit ferner Länder ihre Wahrnehmungsmöglichkeiten übersteige. So gibt Léry im Vorwort seiner *Histoire d’un voyage* zu, daß ihm die Neue Welt die Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit aufgezeigt habe, werde er seinen Lesern doch über Phänomene berichten, die sein Verstand selbst kaum zu erfassen vermöge: „[...] choses si esmerveillables et non jamais cognues, moins escrites des Anciens, qu’à peine l’experience les peut-elle engraver en l’entendement de ceux qui les ont veüs [Hervorhebung T.H.] [...]“²⁰⁸⁸ Auch Sagard postuliert explizite Zweifel daran, daß er bzw. daß Reisende ganz allgemein die Realität fremder Länder angemessen wahrnehmen könnten, da Alterität und Diversität derselben die Wahrnehmungsfähigkeit des Beobachters sprengen: „Il est vray qu’une personne, pour exacte qu’elle soit, ne peut entierement sçavoir ny observer tout ce qui est d’un país, ny voir et oüyr tout ce qui s’y passe [...]“²⁰⁸⁹ Ebenso wie Léry formuliert Sagard also ausdrücklich, daß er angesichts der fremden, ihm unbekanntem Wirklichkeit die Grenzen seiner Wahrnehmungsmöglichkeiten erreicht habe.

Léry, Laudonnière, Sagard und Bougainville thematisieren in ihren Berichten außerdem *Verständigungsschwierigkeiten* bzw. Probleme, die in der Kommunikation mit den Eingeborenenvölkern auftraten. Auch dadurch wurde ihre Möglichkeit einer angemessenen Wahrnehmung zahlreicher fremdkultureller Phänomene eingeschränkt. Nur in Claudes Text fehlt die Thematisierung von Problemen der Verständigung zwischen Tupinamba und Franzosen vollständig. Léry reflektiert diese Problematik von allen am intensivsten: Er beklagt, daß Schwierigkeiten der Kommunikation seine Wahrnehmung des Fremden entscheidend behindert hät-

²⁰⁸⁸ Léry, „Préface“, S. 95.

²⁰⁸⁹ *Grand voyage*, S. 229.

ten, da seine mangelhafte Sprachkompetenz oft *Mißverständnisse* („car je ne l'entendois pas lors“) und Fehldeutungen von Gesten oder Verhaltensweisen der Indianer provoziert hätte. Der Calvinist beschreibt in seinem Bericht zahlreiche Situationen, in denen solche Mißverständnisse auftraten. Auch Laudonnière, Sagard und Bougainville berichten in ihren Texten über Verständigungsprobleme, schreiben davon, daß die Kommunikation mit den Eingeborenen sehr rudimentär gewesen sei, oft nur aus Zeichen und Gesten (Laudonnière, Bougainville) bestanden habe. Im Unterschied zu Léry thematisieren sie aber keine Mißverständnisse²⁰⁹⁰, die sich zwischen ihnen und den Eingeborenen ergaben, weshalb die Reflexion über die Einschränkung ihrer Wahrnehmung des Fremden in ihren Berichten nicht so deutlich realisiert ist wie in der *Histoire d'un voyage*. Auch zwischen Laudonnière und Sagard einerseits sowie zwischen Bougainville andererseits gibt es noch Nuancen: Im Gegensatz zu den ersten beiden schildert letzterer in seinem *Voyage autour du monde* keine einzige Situation, in welcher er die Eingeborenen oder umgekehrt diese ihn letztlich nicht verstanden hätten.²⁰⁹¹

Schließlich gestehen Sagard und – noch stärker – Bougainville ausdrücklich *Täuschungen* ihrer ursprünglichen Sichtweise bzw. Wahrnehmung ein: Sie verweisen darauf, daß sich eine bestimmte Erwartungshaltung des Reisenden oder auch dessen erster Eindruck von der Neuen Welt grundsätzlich als falsch erweisen könne. So mußte Sagard seine eigenkulturell geprägten Vorurteile über die Huronen zurücknehmen, da er erkannte, daß diese viel bessere Menschen waren, als er zunächst erwartet hatte: „[...] et peut dire avec verité, que j'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé [...]“²⁰⁹² Der Rekollekt reflektiert hier das Problem, daß seine ursprüngliche Einschätzung fremder Wirklichkeit tatsächlich nicht angemessen gewesen war. Die Tatsache, daß auch Bougainville die Fehlerhaftigkeit seiner ursprünglichen Wahrnehmung eingestand, spiegelt sich sogar im Aufbau seines *Voyage autour du monde* wider: Bekanntlich berichtet er dort in einem eigenen Kapitel zunächst über diese ersten Wahrnehmungserlebnisse, korrigiert sie dann aber in einem Folgekapitel. Mit der Wendung „je me trompais“ räumt Bougainville seine ursprüngliche Bewußtseinstäuschung *ausdrücklich* ein und verweist indirekt darauf, wie mühsam sich eine angemessene Erkenntnisfindung im Angesicht des Fremden doch gestalte.

4.3.4 Resümee

Der Vergleich der in den fünf Reiseberichten vorkommenden Metadiskurse über die Wahrnehmung insbesondere der fremd*kulturellen* Wirklichkeit liefert zwei wichtige Ergebnisse:

²⁰⁹⁰ Vgl. aber Anmerkung 5: „Aotourou-Problematik“.

²⁰⁹¹ Vgl. aber Anmerkung 5: „Aotourou-Problematik“.

²⁰⁹² *Grand voyage*, S. 45.

Es existiert erstens ein großer Unterschied zwischen den Texten Lérys, Sagards und Bougainvilles einerseits sowie denjenigen Laudonnières und Claudes andererseits, was die Ausprägung der Reflexionen über die Voraussetzungen, die Qualität und die Probleme einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden betrifft. Diese Kluft ist sowohl quantitativer als auch qualitativer Art: So sind bei Léry 10 der insgesamt 12 zugrundegelegten Vergleichskriterien²⁰⁹³ erfüllt, im Text Sagards sind es 9 von 12, bei Bougainville 8 von 12. Der Reisebericht Laudonnières dagegen erfüllt nur 5 der 12 Kriterien, der Text Claudes gar nur 4. Weiterhin zeigt sich ein Unterschied hinsichtlich des Vorkommens der *expliziten* Reflexionen über die Wahrnehmung des Fremden, welche vom Abstraktionsgrad höher zu bewerten sind als die betreffenden impliziten Überlegungen. Bei Laudonnière und Claude kommen *weder* explizite methodologische Vorüberlegungen zu den Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung fremder Wirklichkeit *noch* explizite Problematisierungen von Grenzen der (eigenen) Wahrnehmungsfähigkeit vor. In den Texten Bougainvilles ist immerhin das eine oder das andere Kriterium erfüllt, bei Léry sind sogar beide realisiert.

So ergibt sich als zweite wichtige Feststellung, daß tatsächlich Jean de Léry, also derjenige unserer fünf Autoren, welcher seinen Text am frühesten schrieb, in seinen metadiskursiven Reflexionen am „fortschrittlichsten“ von allen ist. Er zeigt sich insbesondere hinsichtlich der Verfechtung des Autopsieprinzips und in seiner Verurteilung althergebrachter Autoritäten nicht weniger „aufgeklärt“ als Bougainville. Léry ist der einzige, der *sowohl* explizite methodologische Vorüberlegungen zu den Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden anstellt *als auch* Grenzen der Wahrnehmungsfähigkeit explizit problematisiert. Wie oben bereits angedeutet, ist in den Texten Sagards und Bougainvilles jeweils nur das eine oder das andere Kriterium erfüllt, in den Berichten Laudonnières und Claudes weder das eine noch das andere.

4.4 Metadiskurs über die Darstellung des Fremden

4.4.1 Explizite Reflexionen

Im vorliegenden Kapitel werden die expliziten Reflexionen unserer fünf Reisenden über die Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit miteinander verglichen. Grundlage sind zwei Vergleichskriterien: Zunächst ist zu überprüfen, ob in den verschiedenen Berichten methodologische Vorüberlegungen zu den

²⁰⁹³ Explizite und implizite methodologische Vorüberlegungen zu den Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden, Verweis auf verschiedene Wahrnehmungsarten, explizite und implizite Diskussion der eigenen Sprachkompetenz, Perspektivierung der Wahrnehmung, das Fremde als „Gewöhnungssache“, explizite und implizite Thematisierung von Problemen/ Grenzen der (eigenen) Wahrnehmungsfähigkeit, Verweis auf Kommunikationsprobleme, Thematisierung von Unwissen/ Unsicherheit des Urteils, Eingeständnis von Wahrnehmungstäuschungen.

Bedingungen einer adäquaten Repräsentation des Fremden vorkommen (Kriterium 1). In einem zweiten Schritt gilt es zu vergleichen, ob und inwieweit die einzelnen Autoren die Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung des Fremden bzw. die Grenzen ihrer eigenen Darstellungsfähigkeit explizit diskutieren (Kriterium 2).

Ein Blick auf die Einzeltextanalysen zeigt, daß die Reflexionen zu den Bedingungen einer adäquaten Darstellung fremder Wirklichkeit am deutlichsten in den Berichten Lérays, Sagards und Bougainvilles ausgeprägt sind. Sie erfüllen jeweils mindestens eines der genannten Kriterien. Gefolgt werden diese Texte von der *Histoire de la mission* Claudes, in welcher immerhin ein Kriterium – wenn auch nur sehr schwach – realisiert ist, und schließlich von der *Histoire notable* Laudonnières, welche keines der beiden relevanten Kriterien erfüllt.

Nur Sagard und Bougainville stellen methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer angemessenen Repräsentation fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit an. Diese Reflexionen fallen im *Grand voyage* sehr ausführlich, im *Voyage autour du monde* Bougainvilles weniger deutlich aus. So thematisiert Sagard *Schlichtheit des Stils* sowie *Detailgenauigkeit* und *Vollständigkeit* als unabdingbare Voraussetzungen für eine adäquate Darstellung fremder Realität: Er betont erstens, daß er für seine Berichterstattung eine einfache, „unverfälschte“ Sprache gewählt habe, da nur diese die Authentizität, also die Sachlichkeit und Objektivität der Darstellung seiner Erlebnisse, garantieren könne. Übertriebene, gekünstelte sprachliche Ausschmückungen führten nur zu einer Verschleierung der tatsächlichen Realität des Beobachteten:

[...] j'ay esté conseillé de suivre plutost la naïfveté et simplicité de mon style ordinaire [...] que de m'amuser à la recherche d'un discours poli et fardé, qui auroit voilé ma face, et obscurci la candeur et sincerité de mon Histoire, qui ne doit avoir rien de vain ny de superflu.²⁰⁹⁴

Zweitens fordert Sagard eine detailgenaue, Vollständigkeit garantierende Repräsentation des Erlebten ein („j'escris non-seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres et plus petites“²⁰⁹⁵); nur auf diese Weise könne er eine objektive, authentische Darstellung der Fremdkultur leisten. Um diesem Anspruch auf Detailtreue, Vollständigkeit und damit Wirklichkeitsnähe zu genügen, müsse er über *alle*, mithin auch die „unschicklichen“, Aspekte indigenen Lebens berichten:

[...] l'on ne peut pas donner une entiere cognoissance d'un pays estranger, ny ce qui est de son gouvernement, qu'en faisant voir avec le bien, le mal et l'imperfection qui s'y retrouve: autrement il ne m'eust fallu descrire les mœurs des Sauvages, s'il ne s'y trouvoit rien de sauvage, mais des mœurs polies et civiles, comme les peuples qui sont cultivés par la religion et pieté, ou par des Magistrats et Sages [...].²⁰⁹⁶

²⁰⁹⁴ Sagard, „Au lecteur“, S. XLII.

²⁰⁹⁵ *Grand voyage*, S. 55.

²⁰⁹⁶ Ebd.

Wie wir gesehen haben, reflektiert auch Bougainville explizit über die Voraussetzungen einer angemessenen Darstellung des Fremden, da er das *Autopsieprinzip* zur Grundlage für eben diese adäquate Repräsentation fremdkultureller Realität erhebt: Indem er in seinem *Voyage autour du monde* „la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées“²⁰⁹⁷ verurteilt, gibt er deutlich zu verstehen, daß er nur die eigene Augenzugenschaft als Grundlage einer authentischen Darstellung des Fremden akzeptiert.

Weiterhin reflektieren vier unserer fünf Autoren über die Grenzen der eigenen Darstellungsfähigkeit; Lérays Überlegungen dazu fallen mit Abstand am deutlichsten aus. Bougainvilles Reflexionen sind etwas schwächer ausgeprägt, diejenigen Claudes und Sagards nur andeutungsweise vorhanden. In Laudonnières Text schließlich finden sich keine expliziten Äußerungen zu den Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung des Fremden. Léry berichtet in seiner *Histoire d'un voyage* ehrlich über die Probleme, welche ihm die Beschreibung der fremden Welt bereitete: Er beklagt, daß er das in Brasilien Erlebte in seiner Andersartigkeit weder mit Worten noch mit Bildern (vgl. Holzschnitte) vollständig erfassen und für seine Leser realitätsgetreu wiedergeben könne; dies trifft besonders auf die Repräsentation der Tupinamba zu: „[...] à cause de leurs gestes et contenance du tout dissimilables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par écrit, ni mesme par peinture. Par quoy pour en avoir le plaisir, il les faut voir et visiter en leur pays.“²⁰⁹⁸ Auch Bougainville gesteht in seinem *Journal de navigation* explizit Darstellungsschwierigkeiten ein: Sprachliche Mittel allein reichten nicht aus, um etwa die Freude der Tahitianer über die öffentlich vollzogenen Liebesakte angemessen beschreiben zu können, sondern müßten eigentlich um bildliche Darstellungen talentierter Rokoko-Maler ergänzt werden: „Pour bien décrire ce que nous avons vu, il faudroit la plume de Fénelon, pour le peindre, le pinceau charmant de l'Albane ou de Boucher.“²⁰⁹⁹ Auch im *Voyage autour du monde* reflektiert Bougainville Grenzen seiner Darstellungsfähigkeit, hier jedoch weniger direkt als in seinem Bordtagebuch. Er äußert vor allem Benennungs- und Beschreibungsschwierigkeiten z.B. angesichts ihm unbekannter Tiere („on lui donna improprement le nom...“), außergewöhnlicher Wetterverhältnisse oder unbeschreiblicher Naturphänomene. Bei Claude und Sagard schließlich kommt die explizite Diskussion der Grenzen der eigenen Darstellungsfähigkeit nur sehr selten vor und ist außerdem schwach ausgeprägt. Beide problematisieren weniger die Alterität als die Diversität der Neuen Welt; darüber hinaus bezieht sich dieser Metadiskurs jeweils nur auf die Darstellung von Flora und Fauna der Fremde und nicht auf die Repräsentation der Eingeborenenkultur. So zweifelt Claude z.B. daran, die Vielfalt der brasilianischen Pflanzen- und Tierwelt angemessen darstellen zu können („[...] il me seroit mal aisé de particulariser icy tant d'especes qu'ils ont & d'animaux & de

²⁰⁹⁷ Bougainville, „Discours préliminaire“, S. 46.

²⁰⁹⁸ *Histoire d'un voyage*, S. 233f.

²⁰⁹⁹ *Journal de navigation*, S. 327.

fruits ou legumes, ie me contenteray de traicter cy apres de quelques uns en particulier²¹⁰⁰); Sagard wiederum glaubt nicht, den Lesern seines *Grand voyage* den Vogelreichtum einer bestimmten Insel angemessen beschreiben zu können:

Les grands oyseaux sont arrangez plus proches de leurs semblables, et les moins gros ou d'autres especes, avec ceux qui leur conviennent, et de tous en si grande quantité, qu'à peine le pourroit-on iamais persuader à qui ne l'auroit veu [Hervorhebung T.H.].²¹⁰¹

4.4.2 Implizite Reflexionen

Im folgenden werden abschließend die *impliziten* Reflexionen Lérays, Laudonnières, Claudes, Sagards und Bougainvilles über die Bedingungen und Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit miteinander verglichen. Zunächst gilt es zu untersuchen, ob und inwieweit in den einzelnen Berichten Vergleiche von unbekannter und bekannter Welt vorkommen (Kriterium 3). Eine solche komparatistische Vorgehensweise signalisiert erstens, daß der jeweilige Schreiber das Stilmittel des (interkulturellen) Vergleichs geeignet für eine angemessene Darstellung des Fremden hielt, ist zweitens aber ein indirekter Hinweis auf Schwierigkeiten der Repräsentation: Ein Vergleich muß immer auch als „Notlösung“ angesehen werden, mittels derer das Fremde oft nur näherungsweise, wenn nicht gar ungenau erfaßt werden kann; nicht von ungefähr sind Vergleiche oft mit „x est *presque* comme y“ oder „x *ressemble* à y“, usw. eingeleitet. So werden sie zu Zeugnissen der eigentlichen *Unsagbarkeit* und Undarstellbarkeit des Anderen. In einem zweiten und dritten Schritt ist zu vergleichen, ob unsere Autoren im Rahmen ihrer Darstellung auf die Bibel (Kriterium 4) und/ oder die Antike (Kriterium 5) rekurrieren; diese Kriterien verweisen ebenso wie der Vergleich auf eine implizite Reflexion über die Möglichkeiten, aber auch über die Schwierigkeiten einer angemessenen Repräsentation des Fremden. Weiterhin soll überprüft werden, inwieweit in den verschiedenen Berichten Wortlisten bzw. Begriffe aus der Eingeborenen-sprache (Kriterium 6) und/ oder europäische Kategorisierungen (Kriterium 7) vorkommen. Beide Phänomene verweisen auf Probleme einer korrekten sprachlichen Übertragung fremdkultureller Strukturmerkmale in europäische Begrifflichkeit. Darüber hinaus gilt es zu klären, ob der Leser in den verschiedenen Texten selbst zum Beobachter gemacht wird, inwieweit Visualisierungsmittel existieren (Kriterium 8: „Autopsie zweiten Grades“) und ob – eng hiermit verbunden – Abbildungen (Holzschnitte, etc.) den Texten beigegeben sind (Kriterium 9: „Medieneinsatz“). Diese beiden Kriterien sind deutliche Beweise dafür, daß der betreffende Autor sich intensive Gedanken über eine angemessene, wirklichkeitsnahe Repräsentation fremder Wirklichkeit gemacht haben muß. Insbesondere das 9. Kriterium zeigt aber auch eine Reflexion über die Schwierigkei-

²¹⁰⁰ *Histoire de la mission*, S. 208 v.

²¹⁰¹ *Grand voyage*, S. 25.

ten der Darstellung an: Der Einsatz von Bildern läßt nämlich die Kapitulation sprachlicher Mittel angesichts einer adäquaten Beschreibung des in der Neuen Welt Erlebten erahnen. Abschließend soll überprüft werden, inwieweit die einzelnen Reisenden einen Anspruch auf Objektivität und Sachlichkeit ihrer Darstellung formulieren (Kriterium 10: Ornatverzicht). Dieser Anspruch bedeutet ein Nachdenken darüber, daß nur Schlichtheit und Objektivität des Stils eine unverfälschte, authentische Repräsentation des Fremden gewährleisten können.

Die Einzeltextanalysen ergeben, daß ein impliziter Metadiskurs über die Bedingungen und Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung fremder Wirklichkeit am deutlichsten in der *Histoire d'un voyage* Jean de Léry ausgeprägt ist, erfüllt sie doch alle acht relevanten Kriterien. Lérys Bericht wird gefolgt von den Texten Sagards und Bougainvilles, in denen jeweils fünf Kriterien realisiert sind. Die *Histoire de la mission* Claudes schließlich erfüllt vier, maximal jedoch fünf Kriterien, die *Histoire notable* Laudonnières nur drei.

Zunächst ist festzustellen, daß alle fünf Reisenden in ihren Texten *Vergleiche* verwenden, um fremde Kulturphänomene in Zusammenhänge und Strukturen zu integrieren, die den europäischen Lesern vertraut waren bzw. sind. Vergleiche kommen sowohl in den Passagen über Flora und Fauna als auch in den ethnographischen Kapiteln vor. Daraus ist zu schließen, daß Léry, Laudonnière, Claude, Sagard und Bougainville hier über die Darstellbarkeit fremder Realität reflektierten, da sie das Stilmittel des Vergleichs von Fremdem mit Eigenem offensichtlich als besonders geeignet für eine angemessene Repräsentation des Fremden hielten. Léry führt sehr häufig Vergleiche ins Feld und zwar – bezogen auf die Tupinamba – auf Objekt- und Handlungsebene sowie auf der Ebene von Denk- und Glaubensinhalten. Darüber hinaus haben seine Vergleiche eine stark kulturrelativierende Funktion, indem sie verschiedene, auf den ersten Blick abschreckende Verhaltensweisen der Tupinamba in Kontrast zu den noch verwerflicheren Taten der Europäer aufwerten. Auch Claude, Sagard und Bougainville benutzen regelmäßig Vergleiche, um ihre französischen Landsleute mit der fremden Welt in Übersee vertraut zu machen. In seinen ethnographischen Kapiteln verwendet Claude dieses Stilmittel im Unterschied zu Léry allerdings fast ausschließlich auf der Objekt- und Handlungsebene. Er benutzt es ebenso in kritisch-kulturrelativierender Funktion (Indianer haben Vorbildcharakter für die Franzosen), allerdings auch hier weit weniger deutlich als Léry. Für Sagard gilt ähnlich, daß er in seiner Ethnographie der Huronen häufig Vergleiche von Fremdkultur und Eigenkultur anführt, allerdings auch fast nur auf Objekt- und Handlungsebene. Darüber hinaus gilt nicht zuletzt für seinen *Grand voyage*, daß die Indianer und Franzosen einander oft kontrastiv gegenübergestellt und erstere manchmal zu Vorbildern für die Europäer stilisiert werden. Auch dieser durch den Vergleich erzielte kritisch-kulturrelativierende Diskurs ist viel weniger stark ausgeprägt als bei Léry. Bougainville benutzt im Rahmen seiner Darstellung der Tahitianer ebenfalls zahlreiche Vergleiche; diese sind auch zumeist auf die Objekt- und Handlungsebene be-

schränkt und betreffen kaum die Ideen- und Gedankenwelt der Eingeborenen. Interkulturelle Vergleiche zwischen Franzosen und Tahitianern kommen zwar vor, und in deren Rahmen übernehmen die Insulaner manchmal auch Vorbildcharakter für die Franzosen. Im Unterschied zu Léry, aber auch zu Claude und Sagard, beinhalten die direkten interkulturellen Vergleiche aber keinen wirklichen gesellschaftskritischen Diskurs. Laudonnière schließlich verwendet das Stilmittel des Vergleichs relativ selten und setzt es auch fast nur auf der Objektebene ein. Darüber hinaus besitzen seine Vergleiche keine kulturelrelativierende Funktion.

Weiterhin existiert in den Texten Lérays und Claudes ein Rekurs auf die *Bibel*, welcher Merkmale der unbekanntenen Welt für die Leser in Europa verständlicher machen sollte und mithin auf ein Nachdenken der beiden Reisenden über die Darstellbarkeit fremder Wirklichkeit schließen läßt.

Darüber hinaus führen Léry, Sagard und Bougainville Verweise auf Begebenheiten aus der *Antike* ins Feld, um den zeitgenössischen europäischen Lesern das Fremde im Gewand des Bekannten näherzubringen. Auch dieses Vorgehen impliziert einen Metadiskurs über die Repräsentation des Fremden, scheint der Rekurs auf die Antike in den Augen der drei Autoren doch ein wirksames Medium gewesen zu sein, um Elemente fremdkultureller Wirklichkeit angemessen, nämlich in für den gebildeten Leser vertrauten, verständlichen Kategorien darzustellen. Es fällt auf, daß die Verweise auf die Antike in den Texten Sagards und Bougainvilles sehr häufig vorkommen: Im *Grand voyage* gibt es längere Episoden aus der griechischen und römischen Geschichte, die quasi einleitende Prologe zu zahlreichen Einzelkapiteln bilden und so besondere Kommentierungen der geschilderten indigenen Kulturphänomene bieten. Im *Voyage autour du monde* Bougainvilles ist die Bezugnahme auf die Antike im Rahmen der Darstellung tahitianischer Kulturmerkmale so stark ausgeprägt, daß wir von einer „Antikisierung“ als stilistischer Auffälligkeit des Textes sprechen: Bougainville zeichnete die tahitianische Gesellschaft vor der „Projektionsfolie“ antiker Gestalten der Mythologie. Bei Léry sind die Verweise auf die Antike etwas seltener, und in den Berichten Claudes und Laudonnières existieren sie nur als schwache Andeutungen oder kommen gar nicht vor.

Alle fünf Autoren verwenden regelmäßig *Begriffe und Wortsequenzen* aus der Sprache der von ihnen bereisten Eingeborenenvölker; Léry und Sagard fügten ihren Texten sogar ganze Wörterbücher („Colloque“, „Dictionnaire“) bei. Lediglich im *Voyage autour du monde* Bougainvilles ist diese Darstellungstechnik im Text etwas weniger stark ausgeprägt als in den anderen vier Berichten. In manchen Fällen gelang unseren Reisenden eine direkte Übersetzung von Bestandteilen der fremdländischen Pflanzen-, Tier- und Eingeborenenvelt in europäische Begrifflichkeit, nämlich dann, wenn das betreffende Element (Tier, Pflanze, etc.) *sonobl* in der fremden *als auch* in der eigenen Welt bekannt war. In diesen Fällen wurde einfach das fremdsprachliche Lexem neben das betreffende französische Lexem

gestellt und besaß so oft nur illustrierenden Charakter.²¹⁰² In denjenigen Fällen aber, in welchen *singuläre* Merkmale z.B. der Fremdkultur nicht in französische Begriffskategorien übertragen werden konnten, weil es in Frankreich *kein* entsprechendes Kulturelement gab, *mußte* der jeweilige Autor den fremdsprachlichen Begriff setzten, hatte er doch keine andere Möglichkeit der Bezeichnung. Hier war die Verwendung von Begriffen aus der Eingeborenenensprache deutlicher Beweis für die *Alterität* der Fremdkultur, welche für die europäischen Reisenden mit – eigenen – Worten nun einmal oft schwer erfäßbar war. Die Tatsache, daß dieses Vorgehen in allen fünf Berichten vorkommt, zeigt, daß jeder unserer fünf Autoren über Probleme seiner Darstellung des Fremden reflektiert hat: Die Verwendung von Lexemen aus den Eingeborenenensprachen im letztgenannten Sinne beweist doch, daß es den Verfassern oft nicht möglich war, das betreffende fremdkulturelle Strukturmerkmal in adäquate Worte ihrer Muttersprache zu übertragen.

Ähnliches gilt auch für die *europäischen Kategorisierungen*, welche in allen fünf untersuchten Texten vorkommen: Dieser Einsatz europäischer bzw. französischer Begriffskategorien sollte dazu dienen, verschiedene Strukturen und Elemente der Fremdkultur in den Sinnhorizont der daheimgebliebenen Leser zu integrieren. Dieses Verfahren war oft aber nicht wirklich angemessen, da es vielmehr unzulässige Gleichsetzungen initiierte. So werden die lokalen bzw. regionalen Häuptlinge in den Texten oft zu „*rois*“ (Laudonnière, Bougainville), die indigenen Gemeinwesen zu „*Republique(s)*“ (Sagard), die Gottheit des Donners bei den Tupinamba („*Toupan*“) zum Christengott (Claude) oder einer der bösen Geister der Tupi („*Aygnan*“) zum Teufel abendländischer Vorstellung (Léry). Auch die europäischen Kategorisierungen deuten also implizit darauf hin, daß den Autoren die Probleme ihrer Darstellung fremder Realität zumindest bewußt waren, dokumentieren sie doch ihre Schwierigkeiten, fremdkulturelle Phänomene *angemessen* in französische Begrifflichkeit zu übertragen und damit die eigentliche Unübersetzbarkeit des Anderen.

Weiterhin ist Jean de Léry der einzige unserer fünf Autoren, der im Rahmen seiner Berichterstattung intensiv versucht, den Leser in die *Rolle des Beobachters* schlüpfen zu lassen. So fügt er seiner *Histoire d'un voyage* mehrere Holzschnitte bei, die Situationen aus dem Alltagsleben der Tupinamba zeigen. Zusätzlich fordert er die Leserschaft nachdrücklich auf, seinem ursprünglichen Blick auf verschiedene Phänomene der Fremdkultur (v.a. Aussehen der Tupi-Indianer) zu folgen: Er animiert sie demnach zur Visualisierung und bietet ihnen so die Möglichkeit, eine „*Autopsie zweiten Grades*“ (Funke) durchzuführen. Die Tatsache, daß Léry Holzschnitte in seinen Bericht integriert hat, verweist implizit darauf, daß er über seine Schwierigkeiten, die fremdkulturelle Wirklichkeit angemessen darstellen zu können, reflektiert haben muß, da er offensichtlich eine Schilderung des in der Fremde Wahrgenommenen nur mit Worten allein für nicht ausreichend hielt. Die verbalen, die Abbildungen zum Teil begleitenden Aufforderungen zur Visualisierung

²¹⁰² Es sei hier nicht zu vergessen, daß die fremdsprachlichen Begriffe auch eine *Authentisierung* des Erlebten und eine Integration von *Lokalkolorit* in die betreffenden Reiseberichte gewährleisten sollten.

verweisen ebenso implizit darauf, daß sich Léry Gedanken über seine Darstellungsmöglichkeiten des Fremden gemacht hat: Das Angebot einer „Autopsie zweiten Grades“ schien in seinen Augen dafür geeignet gewesen zu sein, den Leser die Besonderheiten der fremden Welt möglichst authentisch nacherleben zu lassen. Neben Léry bietet zwar auch Pater Claude seiner Leserschaft Aufforderungen zur Visualisierung an, allerdings nur ganz im Ansatz. Schließlich können sowohl die in seinen Bericht integrierten Kupferstiche als auch der Titelpupferstich des Sagardschen *Grand voyage* nicht wirklich als Kriterien für einen impliziten Metadiskurs über die Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit gewertet werden, da die Stiche in der *Histoire de la mission* die Akkulturation der Indios und nicht deren Alltagsleben dokumentieren und auch Sagards Titelpupfer keinen tatsächlichen Einblick in das Leben der Huronen gewährt.

Schließlich formulieren nur Léry und Sagard explizit, daß sie für ihre Berichterstattung einen schlichten, einfachen, ungekünstelten Stil verwenden wollen, der frei von rhetorischen Ausschmückungen sein soll. So wird Léry die Ansprüche folgender Lesergruppen *nicht* befriedigen:

[...] nos François, lesquels ayans les oreilles tant delicates et ayans tant les belles fleurs de Rhetorique, n'admettent ni ne reçoivent nuls escrits, sinon avec mots nouveaux et bien pindarizez. Moins encores satisferey-je à ceux qui estiment tous livres non seulement pueriles, mais aussi steriles, sinon qu'ils soyent enrichis d'histoires et d'exemples prins d'ailleurs [...].²¹⁰³

Sagard formuliert ähnlich :

Quelqu'un me pourra dire que ie devois me servir du style du temps, ou d'une bonne plume, pour polir et enrichir mes memoires, et leur donner iour au travers de toutes les difficultez que les esprits envieus (aujourd'huy trop frequens) me pourroient obiecter: et en effet, i'en ay eu la pensée, non pour m'attribuer le merite et la science d'autrui; mais pour contenter les plus curieux et difficiles dans les entretiens du temps. Au contraire, *i'ay esté conseillé de suivre plutost la naïveté et simplicité de mon style ordinaire* (lequel agreera toujours davantage aux personnes vertueuses et de merite), *que de m'amuser à la recherche d'un discours poli et fardé, qui auroit voilé ma face, et obscurci la candeur et sincerité de mon Histoire, qui ne doit avoir rien de vain ny de superflu* [Hervorhebungen T.H.].²¹⁰⁴

Beide Reisenden bekunden demnach ihren *Ornatverzicht* (Funke), was die Reflexion über die Voraussetzungen einer wahrheitsgetreuen, möglichst authentischen Darstellung des Fremden impliziert: Léry und Sagard streben mittels der ausdrücklich betonten Affektlosigkeit ihrer Sprache nach Objektivität und damit nach maximaler Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung.

²¹⁰³ Léry, „Préface“, S. 96.

²¹⁰⁴ Sagard, „Au lecteur“, S. XLII.

4.4.3 Resümee

Der Vergleich der Metadiskurse über die Darstellung fremder bzw. fremdkultureller Wirklichkeit, die unseren Reiseberichten eingeschrieben sind, fördert Tendenzen zutage, die denjenigen, welche wir hinsichtlich der entsprechenden Metadiskurse über die Wahrnehmung des Fremden bereits herausgearbeitet haben (vgl. Kap. 4.3.4), ganz ähnlich sind:

Zunächst besteht bezüglich der Ausprägung der Reflexionen über Bedingungen und Schwierigkeiten einer angemessenen *Darstellung* fremder/ fremdkultureller Realität ein spürbarer Unterschied zwischen den Reiseberichten Lérays, Sagards und Bougainvilles einerseits sowie den Texten Claudes und Laudonnières andererseits. Auch hier ist diese Differenz sowohl quantitativen als auch qualitativen Charakters: In der *Histoire d'un voyage* Lérays sind 9 der insgesamt 10 angelegten Vergleichskriterien²¹⁰⁵ realisiert, im Text Sagards sind es 7 von 10 und bei Bougainville 6 von 10, also immerhin noch knapp zwei Drittel. Die *Histoire de la mission* Claudes hingegen erfüllt maximal 6 der 10 Kriterien, der Bericht Laudonnières nur 3 von 10, demnach gerade einmal knapp ein Drittel der zugrundegelegten Vergleichspunkte. Darüber hinaus existiert auch hier eine Kluft hinsichtlich des Vorkommens der *expliziten*, qualitativ höher zu bewertenden Reflexionen über die Darstellung des Fremden. So gibt es im Text Laudonnières *weder* explizite methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer adäquaten Repräsentation fremder Wirklichkeit (Kriterium 1) *noch* eine explizite Diskussion der Grenzen der eigenen Darstellungsfähigkeit (Kriterium 2). Bei Claude ist lediglich Kriterium 2, allerdings relativ schwach, realisiert. In der *Histoire d'un voyage* Lérays kommen zwar „nur“ Reflexionen zur Begrenztheit des persönlichen Darstellungsvermögens vor; diese sind aber sehr deutlich, ehrlich und geradezu „modern“. Die Texte Sagards und Bougainvilles erfüllen beide genannten Vergleichskriterien; allerdings wird in diesen Berichten die eigene Darstellungskompetenz nur sehr viel schwächer in Frage gestellt als dies bei Léry der Fall ist. Sowohl Sagard als auch Bougainville führen dafür jedoch im Gegensatz zu jenem methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer möglichst wahrheitsgetreuen Repräsentation des Fremden an; diese sind im *Grand voyage* noch ausführlicher als im *Voyage autour du monde*.

Weiterhin ermöglicht nur Léry seinen Lesern eine wirkungsvolle „Autopsie zweiten Grades“ und bedient nur er sich eines gezielten „Medieneinsatzes“, der bewußt seine von ihm selbst als mangelhaft erachtete schriftliche Darstellung ergänzen soll.

Es ist insgesamt festzustellen, daß Jean de Lérays metadiskursive Reflexionen über die Repräsentation des Fremden im Vergleich zu den betreffenden Überlegungen der anderen vier Reisenden am vielfältigsten ausgeprägt sind. Außerdem

²¹⁰⁵ Methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer adäquaten Repräsentation des Fremden, explizite Diskussion der Schwierigkeiten einer angemessenen Darstellung des Fremden bzw. der Grenzen der eigenen Darstellungsfähigkeit, Vergleiche, Rekurs auf die Bibel, Rekurs auf die Antike, Begriffe aus der Eingeborenen-sprache, europäische Kategorisierungen, Visualisierungsappelle/ „Autopsie zweiten Grades“, Ikonographie/ „Medieneinsatz“, Ornatverzicht.

müssen seine Ausführungen zu den Grenzen der eigenen Darstellungsfähigkeit in ihrer Deutlichkeit und Intensität als herausragend gelten („il les faut voir et visiter en leur pays“).

4.5 Kritische Überlegungen zu einer chronologischen Entwicklung der Reflexion über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit

Es wäre zweifellos eine lohnende Aufgabe der Reiseliteraturforschung, die Entwicklung der Reflexion der Problematik von Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit durch die Analyse repräsentativer Reiseberichte des 16. bis 19. Jahrhunderts aufzuklären. (Funke)²¹⁰⁶

Es ist nicht zuletzt Ziel der vorliegenden Arbeit, die eingangs zitierte Anregung Funkes aufzugreifen und eine eventuelle Entwicklung des Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden über mehrere Jahrhunderte hinweg zu ermitteln. Die vergleichende Analyse zumindest des vorliegenden Textkorpus von Reiseberichten aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert führt zu dem Ergebnis, daß es keine zwingende chronologische Entwicklung der Reflexion der Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit gibt. So erscheint uns Jean de Léry (16. Jahrhundert) in seinen Äußerungen insbesondere zu den Problemen seiner Erkenntnis und der späteren Repräsentation des unbekanntes Anderen nicht weniger fortschrittlich, modern oder gar „aufgeklärt“ als etwa Louis-Antoine de Bougainville, der seinen Text immerhin zweihundert Jahre später schrieb.²¹⁰⁷ Es zeigt sich, daß die Ausprägung des jeweiligen Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden vielmehr von der Persönlichkeitsstruktur des betreffenden Verfassers, von der Intensität seines Kontakts zu den Eigeborenen sowie von der jeweiligen Reisemotivation bzw. der Intention des Reiseberichts abhing. Schlüsselbegriffe sind auch hier *Neugier* und *Interesse*. Nur diejenigen Reisenden, welche ein tatsächliches Interesse an der Neuen Welt, insbesondere an der Fremdkultur *um ihrer selbst willen* mitbrachten bzw. entwickelten, integrierten ausführlichere Reflexionen über die Voraussetzungen, die Qualität und die Probleme von Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ihren Bericht. Das trifft in unserer Untersuchung auf Léry, Sagard und Bougainville zu. Allerdings nehmen alle diese Faktoren vielmehr entscheidenden Einfluß auf den *Charakter* der einzelnen Wahrnehmungserlebnisse; die jeweilige Ausprägung des *Metadiskurses* über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden läßt sich selbst mit ihrer Hilfe nur ansatzweise begründen. So müssen viele der folgenden Aussagen Vermutungen bleiben.

²¹⁰⁶ Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 69.

²¹⁰⁷ So scheint es nicht verwunderlich, daß Bougainville als aufgeklärter Forschungsreisender u.a. die Relevanz des Autopsieprinzips thematisiert. Bemerkenswert ist vielmehr, daß *auch Léry* dies tut.

Jean de Lérýs Hauptmotiv für die Veröffentlichung seines Reiseberichts war es, sich gegen den Vorwurf André Thevets, die Genfer Protestanten hätten den Niedergang Fort Colignys verschuldet, zu wehren. Dennoch galt Lérýs Hauptinteresse der Eingeborenenkultur; die *Histoire d'un voyage* ist – ihrem Inhalt und ihrer eigentlichen Intention nach zu schließen – hauptsächlich eine *Ethnographie* der Tupinamba, ihre Missionierung spielte kaum eine Rolle: So umfaßt die Darstellung Brasiliens nahezu zwei Drittel des Textvolumens, also immerhin 13 Kapitel, von denen allein 8 der Eingeborenengesellschaft gewidmet sind. Lérý brachte der Neuen Welt und insbesondere den Indianern demnach Neugier und *ehrlisches* Interesse entgegen; treffenderweise bezeichnet er sich selbst ausdrücklich als „curieux de voir ce monde nouveau“. Neugier und Wissensdurst führten dazu, daß der Calvinist die „innere Logik“ der Tupi-Kultur *bewußt* erforschen wollte und *sensibilisierten* ihn offensichtlich für die Bedingungen und Probleme seiner Wahrnehmung und Darstellung des Fremden. Seine intellektuelle Beschäftigung mit diesen erkenntnis- und repräsentationstheoretischen Fragen muß so intensiv gewesen sein, daß er es für folgerichtig hielt, sie auch in seinem Bericht zu thematisieren: Lérýs großes Interesse an einem tatsächlichen Verständnis insbesondere der Strukturphänomene der Eingeborenenkultur führte demnach dazu, daß Verstehens- und Darstellungsprozesse sowie deren Bedingungen und Schwierigkeiten in den Fokus seines Interesses rückten. Weiterhin ist zu bedenken, daß der Calvinist einen intensiven Kontakt zu den Tupinamba pflegte, da er 2 Monate gemeinsam mit ihnen in ihrem Dorf lebte. Die Intensität dieses Kontakts führte sehr häufig zu Situationen, in denen Lérý als kulturell Außenstehender angesichts verschiedener, ihm unverständlicher Elemente der Tupi-Kultur ratlos zurückblieb: Die stetige *Konfrontation mit dem Fremden* sowie das damit verbundene *Erstaunen vor dem Fremden* sensibilisierten ihn mithin auch für Fragen der eigenen Wahrnehmungs- und Darstellungsmöglichkeiten.

René de Laudonnière hingegen hatte kein wirkliches Interesse an einem tatsächlichen Verständnis der Funktionsmechanismen der Eingeborenengesellschaft. Natürliche Konsequenz war es, daß er seine Verstehensprozesse kaum reflektierte. Er hatte von vornherein keine Darstellung der Timucua-Indianer verfassen wollen, sondern verfolgte mittels seiner *Histoire notable* die Intention, die tatsächlichen Gründe für das Scheitern der Franzosen in Florida aufzuzeigen und sich durch die Nennung der dafür relevanten Ereignisse gegen die Vorwürfe zu wehren, welche ihn als Hauptverantwortlichen für den Niedergang Fort Carolines anklagten. Laudonnières Bericht war demnach nicht als Ethnographie (keine ethnographische Kapiteleinteilung, nur mosaikartiges Bild der Eingeborenengesellschaft) für ein größeres Lesepublikum geplant, sondern als *Ereignis- und Militärgeschichte* rechtfertigenden Charakters konzipiert gewesen, die ursprünglich wohl nur dem französischen König und Admiral Coligny zur Lektüre vorgelegt werden sollte. Weiterhin war Laudonnière mit dem Ziel nach Florida gereist, dort eine ständige hugenottische Niederlassung aufzubauen, wollte also König und Vaterland dienen. Dazu war es nötig, die Timucua-Indianer als Allianzpartner zu gewinnen. Dies erlaubt

die Vermutung, daß Laudonnières durchaus vorhandenes Bemühen, die Eingeborenen besser zu verstehen, offensichtlich nur *zweckgebunden* war, sollten sie doch als französische Verbündete gewonnen werden: Der Kommandant wollte den fremdkulturellen Phänomenen nur so weit auf den Grund gehen, wie es für seine Kolonisierungspläne nützlich erschien. Neugier und Wissensdurst, die in der *Histoire notable* sowieso kaum thematisiert werden, galten demnach keinem wirklichen Verständnis der Eingeborenenengesellschaft, sondern waren vor allem *Mittel zum Zweck*. Deshalb schienen erkenntnis- und darstellungstheoretische Fragen für Laudonnière auch kaum relevant, hatten für ihn zumindest nicht genug Wichtigkeit bzw. Notwendigkeit, um in seinem Bericht thematisiert zu werden. Hinzu kommt, daß er nicht direkt am alltäglichen Leben der Timucua teilnahm: Für jemanden wie ihn, der keinen tatsächlich intensiven Kontakt zu den Eingeborenen pflegte, traten viele fremde Kulturphänomene, die ihn eventuell vor dem Fremden hätten erstaunen lassen können, gar nicht erst in den Blickpunkt.

Auch **Père Claude**, dessen zentrale Reisemotivation die Missionierung der Tupinamba war, wollte in erster Linie eine Abhandlung über deren Bekehrungsfähigkeit und -willigkeit, also einen *Missionsbericht*, verfassen und keine Ethnographie dieser Indianer schreiben. So schildert er ausführlich das erfolgreiche Voranschreiten der Missionierungsarbeit in Brasilien und verfolgte damit die zentrale Intention seiner Berichterstattung, in Frankreich weitere Unterstützung für das brasilianische Kolonisations- und Missionsprojekt einzuwerben. Claudes schriftstellerisches Hauptinteresse galt demnach dem Missionsbericht und erst in zweiter Linie einer möglichen Ethnographie der Tupinamba: Eine bessere Kenntnis ihrer Kultur und Lebensweise konnte ihm und nachfolgenden Generationen von Missionaren immerhin dazu dienen, Zugang zu indigenen Denk- und Verhaltensstrukturen zu erlangen und einen besseren Einfluß auf die Indianer im Sinne ihrer Bekehrung zu gewinnen. Es zeigt sich also, daß auch Claude kein wirkliches Interesse an einem Verstehen der Eingeborenenengesellschaft um ihrer selbst willen hatte, da er von *zweckgebundener Neugier*, kaum aber von tatsächlichem Erkenntnisinteresse geleitet wurde. Die innere, von unüberwindbaren Vorurteilen genährte Distanz Claudes zu den Indianern verhinderte eine echte Begeisterung für das Fremde, verhinderte eine wirkliche emotionale Bindung an die Eingeborenen, das Zulassen eines intensiveren interkulturellen Kontakts insgesamt: Ein Erstaunen angesichts des Fremden und somit eine Sensibilisierung etwa für Schwierigkeiten der eigenen Erkenntnis wurde so schon von vornherein im Keim erstickt. Claudes Bericht ist und bleibt in erster Linie Missionsbericht: Die Indianer sollten als bekehrungswillig und bekehrungsfähig dargestellt werden; alles andere, z.B. etwaige Reflexionen über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden, hatten schlicht keine Relevanz, wurden zumindest nicht in der *Histoire de la mission* erwähnt. Es läßt sich – auf Grundlage seines Textes – rückwirkend nicht mehr objektiv feststellen, ob Claude solchen metadiskursiven Überlegungen nicht vielleicht doch zuweilen nachging. Sein verengter Blickwinkel, den er als überzeugter Missionar einnahm,

verhinderte wohl aber von vornherein eine größere Sensibilisierung für Voraussetzungen, Qualität und Probleme seiner Erkenntnis- und Darstellungsmöglichkeiten (s.o.).

Gabriel Sagard war mit dem erklärten Ziel nach Kanada gereist, die dort lebenden Huronen zum christlichen Glauben zu bekehren; auch sein *Grand voyage* war nicht zuletzt Missionsbericht: Als Hauptmotiv für die Niederschrift desselben galt die Stärkung der Position der Rekollekten gegenüber derjenigen der Jesuiten. Dazu wollte Sagard auf die Verdienste seiner Glaubensbrüder um die Mission der Eingeborenen verweisen, um so deren Rückkehr nach Kanada zu beschleunigen. Im Gegensatz zu Claude jedoch hatte Sagard – obwohl er hauptsächlich zur Missionierung unter den Huronen nach Kanada gekommen war – ein großes Interesse an einem *tatsächlichen* Verständnis fremdkultureller Denk- und Verhaltensweisen. Dieser „zweckfreie“ Wissensdurst spiegelt sich u.a. auch darin wider, daß die Beschreibung der Indianerkultur fast die Hälfte des gesamten Textvolumens (48%) umfaßt. Sagard war tatsächlich neugierig auf das wirkliche Leben der Huronen und wollte seine Kenntnisse darüber nicht nur deshalb erweitern, um die Indianer besser missionieren zu können. Bezeichnenderweise fehlt in seinem *Grand voyage* – im Gegensatz etwa zur Berichterstattung Pater Claudes – ein ausgeprägter missionarischer Diskurs, fehlen also längere Passagen speziell über die Bekehrungsarbeit in Kanada. Da Sagard grundlegende Sympathie für die Eingeborenen hegte („mes Hurons“)²¹⁰⁸ und darüber hinaus zu seinem großen *Vergnügen* engen Kontakt zu ihnen suchte, schuf er die Voraussetzung für ein stetiges Beisammensein mit den Mitgliedern der Fremdkultur und somit auch für eine Sensibilisierung für Fragen der eigenen Wahrnehmungs- und Darstellungsmöglichkeiten. Regelmäßiger Kontakt und aufrichtige Neugier, also das Bemühen, das Andere im Kern zu verstehen, rückten mithin auch für Sagard (ebenso wie für Léry) Fragen des Verstehens- und Repräsentationsprozesses in den Vordergrund: Der *Grand voyage* war mehr Ethnographie als Missionsbericht, zeigte sich der Rekolekt doch gewillt, über den eigentlichen Reisezweck hinauszublicken und verschiedene Phänomene der Fremdkultur bzw. des Fremden insgesamt eingehender zu erforschen und wirklich zu verstehen. Insgesamt sollte zwar vor allem seine Missionierungsarbeit und diejenige seiner Glaubensbrüder in Kanada gelobt und beschrieben werden; *darüber hinaus* aber war Sagards Erkenntnisinteresse so stark ausgeprägt, daß es schließlich auch genügend Relevanz erhielt, schriftlich fixiert zu werden.

Louis-Antoine de Bougainville schließlich verfolgte mit seiner Weltumseglung vor allem wirtschaftliche und politische Ziele, wollte insbesondere neue Kolonien für Frankreich in Besitz nehmen und auf diesem Wege König und Vaterland dienen. Darüber hinaus definierte er seine Expedition aber ganz ausdrücklich als *Forschungsreise* wissenschaftlichen Charakters, weshalb er auch verschiedene Gelehrte mit an Bord seiner beiden Schiffe nahm. Der *Voyage autour du monde* wurde für ein größeres Publikum geschrieben, sollte vor allem auch auf den Pionier-

²¹⁰⁸ Dies traf – wie gesehen – natürlich auch auf Léry zu.

charakter der Reise verweisen und Bougainville Ruhm einbringen. Dieser hatte als aufgeklärter Forschungsreisender den dezidiert wissenschaftlichen Anspruch, das Fremde wirklich zu verstehen: Von seiner Neugier gegenüber und seinem *aufrichtigen* Interesse an der Fremdkultur Tahitis zeugen insbesondere die intensiven Befragungen Aotourous. Weiterhin nimmt die Tahiti-Episode immerhin 13% des gesamten Textvolumens ein, was ebenfalls auf das große Interesse Bougainvilles an der Insel und an deren Bewohnern verweist. Seine Neugier und sein Forscherdrang rückten natürlicherweise Fragen des Verstehens- und Repräsentationsprozesses in den Vordergrund; es ist mithin nicht verwunderlich, daß der französische Offizier seine Wahrnehmung und Darstellung des Fremden überdachte, daß er Fragen des Kulturkontakts und der Kulturrelativität reflektierte *und dann auch* zum Gegenstand seiner Darstellung machte. So ist die *Problematik des Fremdverstehens* zentrales Thema bei Bougainville, sah er es als Verfechter wissenschaftlicher Korrektheit und Authentizität (Postulierung des Autopsieprinzips!) doch als seine Pflicht an, sein ursprüngliches, auf Wahrnehmungstäuschungen beruhendes Urteil über Tahiti und die Tahitianer zu korrigieren bzw. zu relativieren. Seine aufrichtige Sympathie für die Insulaner ließ Bougainville immer wieder den Kontakt zu diesen suchen, wodurch er fremdkulturelle Phänomene beobachtete, die er oft nicht begreifen konnte (vgl. hier insbesondere die vielen vorsichtigen, Unwissenheit bezeugenden Formulierungen im Bordtagebuch). Dadurch wurde er umso mehr für die Grenztheit seiner eigenen Wahrnehmungs- und Darstellungsmöglichkeiten sensibilisiert.

Insgesamt zeigt sich also ganz deutlich, daß die untersuchten fünf Reiseberichte *keine* chronologische Entwicklung hinsichtlich einer kontinuierlichen Steigerung von Qualität und/ oder Umfang der ihnen eingeschriebenen Metadiskurse über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden aufweisen.

5 Schluß

Wir konnten in jedem der fünf Reiseberichte, die das Textkorpus der vorliegenden Dissertation bilden, einen *Metadiskurs* über die Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit nachweisen. Unsere Textanalyse belegt, daß sowohl Jean de Léry, René de Laudonnière, Claude d'Abbeville, Gabriel Sagard als auch Louis-Antoine de Bougainville Fragen der sinnlichen und intellektuellen Rezeption sowie der schriftlichen Repräsentation insbesondere des fremdkulturellen Anderen, der Völker der Neuen Welt, problematisieren: Es gilt für alle fünf Autoren, daß sie – entweder bereits vor Ort oder aber später am Schreibtisch – über die Voraussetzungen, die Qualität und die Probleme einer angemessenen Wahrnehmung, aber auch über die Bedingungen, die Kategorien und die Schwierigkeiten einer adäquaten Darstellung der fremden Realität reflektiert haben. Wir konnten diesen Metadiskurs in den einzelnen Texten anhand seiner expliziten bzw. impliziten Spuren nachweisen: So haben wir einerseits Passagen erörtert, in denen unsere Autoren ihre Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit *direkt* thematisieren sowie andererseits relevante formale Elemente der Gestaltung und stilistische Kriterien herausgearbeitet, die *indirekt* auf eine solche metadiskursive Reflexion schließen lassen (vgl. dazu als Überblick Anhang 6.1: *Typologie*).

Da ein Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in allen fünf Reiseberichten unseres Textkorpus vorkommt, ist seine *grundsätzliche* Existenz unabhängig vom betreffenden Autor oder Jahrhundert. Wir konnten jedoch feststellen, daß die Spuren dieses Diskurses jeweils stärker oder schwächer

ausgeprägt sind und diese *Unterschiede* sehr wohl von der Persönlichkeit des Verfassers, aber auch von der Intensität seines Kontakts zu den Mitgliedern der Fremdkultur, von der Reisemotivation sowie der Intention des späteren Reiseberichts abhängen: Insbesondere diejenigen unserer Autoren, welche wirkliche Neugier auf die Neue Welt mitbrachten, welche ein tatsächliches – nicht nur zweckgebundenes – Interesse an der Fremdkultur *um ihrer selbst willen* entwickelten, gaben in ihren Texten ausführlicheren Reflexionen über Fragen der Wahrnehmung und Darstellung des fremden Anderen Raum. Darüber hinaus waren Sympathie, vielmehr noch Begeisterung für das Fremde wichtige Voraussetzungen dafür, daß die Reisenden zu authentischen, „unverfälschten“ Wahrnehmungserlebnissen gelangen konnten. Wie unsere Analyse ergeben hat, trifft dieses vor allem für Jean de Léry, weiterhin auch für Gabriel Sagard und Louis-Antoine de Bougainville zu. Es gilt weniger für René de Laudonnière und Claude d’Abbeville, was jedoch keine Abwertung ihrer Texte, ihrer schriftstellerischen Kompetenz oder gar ihrer Persönlichkeit selbst impliziert.

Die Untersuchung unserer fünf Reiseberichte aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert belegt, daß es keine zwingende chronologische Entwicklung der Reflexion über Fragen von Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit gibt: Es ist zumindest keine kontinuierliche Steigerung der Qualität bzw. des Umfangs der entsprechenden Metadiskurse – von der *Histoire d’un voyage* Lérys über die Texte Laudonnières, Pater Claudes und Sagards hin zum *Voyage autour du monde* Bougainvilles – nachzuweisen. In diesem Zusammenhang wäre es nützlich zu wissen, ob und in welchem Maß die Autoren unserer Reiseberichte die Werke der jeweils anderen vier kannten.²¹⁰⁹

Mit der vorliegenden Dissertation ist erstmals eine größere Anzahl von französischen Reiseberichten hinsichtlich der Reflexionen ihrer Verfasser über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden analysiert und miteinander verglichen worden. Da zu diesem Thema bisher keine wissenschaftliche Monographie existierte, ergänzt diese Arbeit die aktuelle Forschung zu den authentischen französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts sowie zur französischen Reiseliteratur insgesamt. Ausgehend von den Aufsätzen Funkes zu den Spuren eines Metadiskurses über die Wahrnehmung und Darstellung insbesondere fremdkultureller Wirklichkeit in den Werken André Thevets und Jean de Lérys wird diese Kernfrage in der vorliegenden Dissertation vertieft und über die *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* hinaus auf vier weitere repräsentative Reiseberichte angewendet. Die in den Texten aufgezeigten Reflexionsspuren zur Wahrnehmungs- und Darstellungsproblematik ermöglichen es, diese Berichte der frühen französischen Reisenden über ihre Erlebnisse in der Neuen Welt aus einer ganz neuen Perspektive zu betrachten, können sie nun doch viel umfassender und differenzierter analysiert und interpretiert werden.

²¹⁰⁹ Wie wir zeigen konnten, hatte beispielsweise Père Claude Lérys *Histoire d’un voyage* gelesen (vgl. S. 205).

6 Anhang

6.1 Für eine Typologie von Formen und Themen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung des Fremden im 16. bis 18. Jahrhundert

Die folgenden Tabellen bieten eine schematische Zusammenfassung verschiedener, für das 16. bis 18. Jahrhundert typischer Formen und Themen literarisch verarbeiteter Wahrnehmung und Darstellung des Fremden: Es wird ein *Überblick* darüber gegeben, wie die Themen „Wahrnehmung und Darstellung des Fremden“ in den von uns analysierten französischen Reiseberichten jener Zeit präsentiert bzw. literarisch thematisiert worden sind.

Der Katalog gründet auf zwei Kriterien der Zuordnung, die sich aus den Resultaten der Textarbeit ergeben: Zum einen wird der Metadiskurs über die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden durch Textabschnitte „mit metapoetischer Funktion“²¹¹⁰, durch explizite Reflexionen also, literarisch präsentiert. Zum anderen erfährt er eine Thematisierung durch formale Gestaltungselemente der Texte, mithin durch implizite Reflexionen. Es ist demnach zu unterscheiden zwischen Textpassagen, in denen die Autoren *ausdrücklich* über Schwierigkeiten oder Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung und Darstellung fremder Wirklichkeit sprechen und thematischen, strukturellen sowie stilistischen Eigenheiten der Reiseberichte, aus denen sich eine betreffende Reflexion *erschließen* läßt.

²¹¹⁰ Funke, „Zur Reflexion der Wahrnehmung“, S. 51.

1.) Wahrnehmung des Fremden:
literarische Thematisierung durch ...

a) ... *Textabschnitte mit metapoetischer Funktion (direkte Reflexionen):*

• **methodologische Vorüberlegungen zu den Voraussetzungen einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden**

* **Léry:**

- Autopsie geht vor Theoriewissen der Schreibtischgelehrten (L., S. 133)
- Kontaktprinzip ist unabdingbare Voraussetzung völkerkundlichen Erkenntnisgewinns (L., S. 79)

* **Bougainville:**

- „vraie philosophie“ (Autopsie) vs. „esprit de système“
- (unwissenschaftliche Hypothesenbildungen der Schreibtischgelehrten, v.a. Rousseaus) (B., *Voyage*, S. 46f.)

• **explizite Diskussion der eigenen Sprachkompetenz als Voraussetzung für eine adäquate Fremderfahrung**

* **Léry:**

- Kritik an Thevet (L., S. 80)

• **explizite Diskussion von Problemen bzw. Grenzen der (eigenen) Wahrnehmungsfähigkeit**

* **Léry:**

- (zu) starke Beanspruchung des/ seines Verstandes durch die Phänomene der Neuen Welt: „choses si esmerveillables“ (L., S. 95)

* **Sagard:**

- Alterität und Diversität der Fremde sprengen die Wahrnehmungsfähigkeit des Beobachters (S., S. 229)

b) ...*thematische, strukturelle und stilistische Gestaltungselemente*
(*indirekte Reflexionen*):

=> Reflexionen über die *Voraussetzungen* einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden:

• **Authentizitäts- und Autopsiebezeugungen**

- * Léry
- * Laudonnière (selten)
- * Claude
- * Sagard
- * Bougainville (plus: Autoritätsinstanz Aotourou)

• **Nennung verschiedener Wahrnehmungsarten**

- * Léry
- * Claude (seltener)

• **Diskussion der eigenen Sprachkompetenz: Verweis auf rudimentäre Verständigung, Kommunikationsschwierigkeiten**

- * **Léry**
 - Mißverständnisse: dadurch Behinderungen seiner Wahrnehmung
- * **Laudonnière**
 - Verständigungsprobleme
- * **Sagard**
 - Verständigungsprobleme
- * **Bougainville**
 - rudimentäre Verständigung, z.T. Probleme, Aotourou zu verstehen

=> Reflexionen über die *Qualität* der Wahrnehmung des Fremden:

• **Dialogisierungen/ Perspektivierung bzw. Reziprozität der Wahrnehmung: den Eingeborenen wird eine eigene Stimme zugestanden**

- * Léry
- * Sagard
- * Bougainville

• **das Fremde als „Gewöhnungssache“**

- * Sagard

=> Reflexionen über die *Schwierigkeiten* einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden:

• **Verweis auf Alterität/ Diversität der Neuen Welt**

* **Léry:**

- „tout ce qui s’y voit ... estant dissemblable de ce que nous avons en Europe, ...“ (L., S. 95): völlige Alterität der fremden Welt
- Diversität der Neuen Welt

* **Bougainville:**

- Alterität der fremden Welt

* **Sagard:**

- Diversität und Alterität der Fremde (nur in bezug auf Flora und Fauna)

* **Claude:**

- Alterität der fremden Welt (nur bezogen auf Flora und Fauna)

* **Laudonnière:**

- nur in Ansätzen: Alterität der fremden Welt (nur bezogen auf Flora und Fauna)

• Verweis auf Verständigungsschwierigkeiten*** Léry:**

- interkulturelle Mißverständnisse

*** Laudonnière:**

- rudimentäre Verständigung, Zeichensprache

*** Sagard:**

- rudimentäre Verständigung

*** Bougainville:**

- rudimentäre Verständigung, Zeichensprache

• Thematisierung von Unwissen/ Unsicherheit des Urteils*** Bougainville:**

- Unsicherheit des Urteils als *Leitmotiv*
- Fehlerhaftigkeit verschiedener ursprünglicher Urteile über die Fremde („je me trompais“)

*** Sagard:**

- Unsicherheit des Urteils
- Fehlerhaftigkeit verschiedener ursprünglicher Urteile über die Fremde („y fus trompé“)

*** Léry:**

- skeptische Betrachtung des eigenen Urteilsvermögens

*** Laudonnière:**

- Unsicherheit des Urteils

*** Claude:**

- nur äußerst seltene Hinweise

• **Revidierung von Vorurteilen/ Eingeständnis von Wahrnehmungstäuschungen**

* **Bougainville:**

- ursprüngliche Bewußtseinstäuschung bezgl. Tahitis („je me trompais“)
- Aufbau des *Voyage*: Revidierung seines ersten Urteils über Tahiti

* **Sagard:**

- Huronen sind bessere Menschen als erwartet: „j'ay trouvé plus de bien en eux, que ie ne m'estois imaginé“ (S., S. 45)

2.) Darstellung des Fremden: literarische Thematisierung durch ...

a) ...*Textabschnitte mit metapoetischer Funktion (direkte Reflexionen):*

• **methodologische Vorüberlegungen zu den Bedingungen einer angemessenen Wahrnehmung des Fremden**

* **Sagard:**

- Schlichtheit des Stils (S., S. XLII)
- Detailgenauigkeit und Vollständigkeit der Repräsentation des Erlebten (S., S. 55)

* **Bougainville:**

- Autopsieprinzip als wichtige Grundlage einer authentischen Darstellung des Fremden (B., *Voyage*, S. 46)

• **explizite Diskussion der Grenzen der (eigenen) Darstellungsfähigkeit und der (eigenen) Darstellungsmöglichkeiten**

* **Léry:**

- „... à cause de leurs gestes et contenance du tout dissemblables des nostres, je confesse qu'il est malaisé de les bien représenter, ni par escrit, ni mesme par peinture. Par quoy pour en avoir le plaisir, il les faut voir et visiter en leur pays“ (L., S. 234)

* **Bougainville:**

- „Pour bien décrire ce que nous avons vu, il faudroit la plume de Fénelon, pour le peindre, le pinceau charmant de l'Albane ou de Boucher.“
(Bordtagebuch, S. 327)

- Benennungs- und Beschreibungsschwierigkeiten

* **Claude:**

- sehr selten; Diversität der Neuen Welt (nur bezogen auf die Darstellung von Flora/ Fauna)

* **Sagard:**

- sehr selten; Diversität der Neuen Welt (nur bezogen auf die Darstellung von Flora/ Fauna)

b) *...thematische, strukturelle und stilistische Gestaltungselemente
(indirekte Reflexionen):*

=> Reflexionen über die *Bedingungen* und *Schwierigkeiten* einer angemessenen Darstellung des Fremden

• **Vergleiche/ komparatistische Vorgehensweise**

* **Léry:**

- Objektebene, Handlungsebene, Denk- und Glaubensinhalte (bezogen auf die Tupinamba)

- starke kulturrelativierende Funktion: partielle Aufwertung der Tupinamba im Vgl. zu den Europäern

* **Claude:**

- Objektebene, Handlungsebene (bezogen auf die Tupinamba)

- weniger deutlich: kritisch-kulturrelativierende Funktion

* **Sagard:**

- Objektebene, Handlungsebene (in bezug auf die Huronen)

- weniger deutlich: kritisch-kulturrelativierende Funktion

* **Bougainville:**

- Objektebene, Handlungsebene (in bezug auf die Tahitianer)

- keine wirklich gesellschaftskritische Funktion der Vergleiche

* **Laudonnière:**

- fast nur Objektebene (bezogen auf die Timucua)

- keine kulturrelativierende Funktion der Vergleiche

- **Rekurs auf die Bibel**

- * Léry
- * Claude

- **Rekurs auf die Antike**

- * **Sagard:**

- sehr häufig; einleitende Prologe zu vielen Kapiteln

- * **Bougainville:**

- sehr häufig; „Antikisierung“ als Stilmerkmal des *Voyage*

- * **Léry:**

- seltener

- **Wortlisten/ Begriffe aus der Eingeborenenrsprache**

- * Léry (plus *Colloque*)
- * Sagard (plus *Dictionnaire*)
- * Laudonnière
- * Claude
- * Bougainville (vergleichsweise selten im Text)

- **europäische Kategorisierungen**

- * Léry
- * Laudonnière
- * Claude
- * Sagard
- * Bougainville

- **Visualisierungsappelle an den Leser/ „Autopsie zweiten Grades“**

- * **Léry:**

- explizite Aufforderungen an den Leser zur Visualisierung fremdkultureller Realität (plus Bilder)

- * **Claude:**

- nur im Ansatz vorhanden

- **Holzschnitte, Kupferstiche/ „Medieneinsatz“**

- * **Léry:**

- 8 Holzschnitte (Situationen aus dem Alltagsleben der Tupinamba)

- * **Claude:**

- 8 Kupferstiche (nur über die Akkulturation der Indios)

- * **Sagard:**

- Titelpupfer (bietet keinen Einblick in das Alltagsleben der Huronen)

- **Anspruch auf Objektivität und Sachlichkeit/ Ornatverzicht**

- * Léry (L., S. 96)

- * Sagard (S., S. XLII)

6.2 Abbildungen

6.2.1 Jean de Léry

Die Abbildungen der in Kapitel 3.1.5.3.5 besprochenen Holzschnitte sind dem Verzeichnis der Bildtafeln in Franz Obermeiers Monographie *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts* (s. Literaturverzeichnis) entnommen. Obermeier selbst dienen die der dritten Auflage der *Histoire d'un voyage* von 1585 (UB Erlangen) als Illustrationen beigefügten Holzschnitte als Vorlage für die entsprechenden Tafeln in seinem Bildteil (vgl. Obermeier, S. 137). Im folgenden wird jede Abbildung mit einem Kurztitel sowie mit dem Hinweis auf die entsprechende Tafel in Obermeiers Bildteil versehen.



Abbildung 1: Indianisches Paar (Tafel 18)



Abbildung 2: Zwei Krieger mit Pfeil und Tötungskeule (Tafel 19)



Abbildung 3: Zwei Tänzer, einer davon mit der *maraca* (Tafel 20)



Abbildung 4: Der „Tränengruß“, die rituelle Begrüßung von Gästen (Tafel 21)



Abbildung 5: Die Trauer um einen toten Angehörigen (Tafel 22)



Abbildung 6: Kampfszene mit brasilianischen Indianern (Tafel 16)



Abbildung 7: Tötungsszene (Tafel 14)



Abbildung 8: Teufelerscheinungen (Tafel 41)

6.2.2 Claude d'Abbeville



Abbildung 1: Titelkupfer



Abbildung 2: Kreuzaufichtung (*Histoire de la mission*, S. 89 v.)



Abbildung 3: François Carypyra (*Histoire de la mission*, S. 347 v.)



Abbildung 4: Jacques Patouä (*Histoire de la mission*, S. 355 v.)



Abbildung 5: Antoine Manen (*Histoire de la mission*, S. 358 v.)



Abbildung 6: Louis Marie (*Histoire de la mission*, S. 361 v.)



Abbildung 7: Louis Henri (*Histoire de la mission*, S. 363 v.)



Abbildung 8: Louis de St. Jean (*Histoire de la mission*, S. 364 v.)

6.2.3 Gabriel Sagard



Abbildung 1: Titelkupfer

7 Literaturverzeichnis

7.1 Primärtexte

7.1.1 Reiseberichte der Analyse (chronologisch)

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (Genf 21580), Faksimile hrsg. von Jean-Claude Morisot und Louis Necker, Genf 1975 (Les Classiques de la Pensée politique 9).

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578), 2^e édition, 1580*, hrsg. von Frank Lestringant, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique).

Léry, Jean de, „Préface“, in: Lestringant, Frank (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578)“, 2^e édition, 1580*, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique), S. 61-99.

Laudonnière, René de, *L'Histoire Notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586) Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972.

Laudonnière, René de, „Préface“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. XIII-XVI.

Claude <d'Abbeville>, *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins* (1614), hrsg. von Alfred Métraux und Jacques Lafaye, Graz 1963 (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten 4).

Sagard, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons* (1632), hrsg. von Marcel Trudel, Québec 1976.

- Sagard, Gabriel, „Au lecteur“, in: Trudel, Marcel (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“* (1632), Québec 1976, S. XLI-XLV.
- Bougainville, Louis-Antoine de, *Journal de navigation*, in: Taillemite, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, t. 1, Paris 1977, S. 141-447.
- Bougainville, Louis-Antoine de, *Voyage autour du monde par la frégate du Roi „La Boudense“ et la flûte „L'Etoile“*, hrsg. von Jacques Proust, Paris 1982 (Collection Folio 1385).
- Bougainville, Louis-Antoine de, „Discours préliminaire“, in: Proust, Jacques (Hrsg.), *Louis-Antoine de Bougainville, „Voyage autour du monde par la frégate du Roi „La Boudense“ et la flûte „L'Etoile“*“, Paris 1982 (Collection Folio 1385), S. 35-47.

7.1.2 Weitere Reiseberichte

- Lestringant, Frank (Hrsg.), *Le Brésil d'André Thevet: „Les Singularités de la France Antarctique (1557)“*, Paris 1997.
- Yves <d'Evreux>, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*, hrsg. von Hélène Clastres, Paris 1985.
- The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, t. VIII: *Relation du Père Lejeune de 1635*, hrsg. von Reuben G. Thwaites, New York 21959.
- Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, 4 Bde., Paris 1667-1671.

7.1.3 Zeitgenössische Texte (alphabetisch)

- „Avertissement“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. I-IV.
- Basanier, Martin, „Epistre“, in: *L'Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales* (1586), Paris 1853, Kraus Reprint Nendeln/ Liechtenstein 1972, S. V-IX.
- Commerson, Philibert, „Post-scriptum sur l'isle de la Nouvelle-Cythère ou Tayti“, in: Taillemite, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, t. 2, Paris 1977, S. 506-510.
- Montaigne, Michel de, „Des cannibales“, in: Villey, Pierre (Hrsg.), *Montaigne, „Les Essais, Livre I“*, Paris 21992, S. 202-214.
- Montaigne, Michel de, „Des coches“, in: Villey, Pierre (Hrsg.), *Montaigne, „Les Essais, Livre III“*, Paris 21992, S. 898-915.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, hrsg. von Bertrand de Jouvenel, Paris 1965/1985.
- Rousseau, Jean-Jacques, „Notes“, in: Jouvenel, Bertrand de (Hrsg.), *Rousseau, „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“*, Paris 1985, S. 151-185.

7.2 Sekundärliteratur

- Antoine, Régis, *Les écrivains français et les Antilles. Des premiers Pères blancs au surréalistes noirs*, Paris 1978.
- Arens, Walter, *The man-eating myth. Anthropology & Anthropophagy*, New York u.a. 1979.
- Assaf, Francis, „The Specularity of Alterity. The Native Brazilians in André Thevet's ‚Les Singularités de la France Antarctique‘“, in: *Romanische Forschungen* 103, 1991, S. 244-252.
- Aulotte, Robert (Hrsg.), *Précis de littérature française du XVIe siècle. La Renaissance*, Paris 1991.
- Bargatzky, Thomas, „Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit“, in: Sundermeier, Theo (Hrsg.), *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 5), S. 13-29.
- Baudet, Henri, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, Middletown 1988.
- Baumann, Peter, *Erkenntnistheorie*, Stuttgart u.a. 2002.
- Beck, Thomas, „Europäische Expansion und überseeische Ethnien. Eine Einleitung“, in: Ders., Menninger, Annerose, Schleich, Thomas (Hrsg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im Ersten Kolonialzeitalter, 1415-1815*, Darmstadt 1992, S. 1-20.
- Bennett, Charles E., *Laudonnière & Fort Caroline. History and documents*, Gainesville, University of Florida Press 1964.
- Ders., „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *René Laudonnière, Three Voyages*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa u.a. 2001, S. XIII-XXII.
- Berger, Günter, „Vorwort“, in: Ders., Kohl, Stephan (Hrsg.), *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Trier 1993 (LIR: Literatur – Imagination – Realität; Anglistische, germanistische, romanistische Studien 7), S. 7-12.
- Bergler, Reinhold, *Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie*, Bern u.a. 1966.
- Berkhofer, Robert F., Jr., *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York 1978.
- Berthiaume, Pierre, *L'aventure américaine au XVIIIe siècle. Du voyage à l'écriture*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa u.a. 1990 (Cahiers du Centre de recherche en civilisation canadienne-française 27).
- Binz, Louis, „Le Huguenot et les sauvages: Jean de Léry et son histoire d'un voyage au Brésil (1556-1557)“, in: *Annals de la 3era Universitat d'Estiu Andorra* 84. Fenòmens de desigualtats a partir del segle XIII, t. 1: *Europa enfront dels altres móns*, Andorra 1985, S. 47-59.
- Bitterli, Urs, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976.

- Bitterli, Urs (Hrsg.), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt: Dokumente und Berichte*, Bd. 2: *Asien, Australien, Pazifik*, München 1981.
- Ders., *Alte Welt neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986.
- Ders., „Die exotische Insel“, in: Koebner, Thomas, Pickerodt, Gerhart (Hrsg.), *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Frankfurt a. M. 1987, S. 11-30.
- Ders., „Der Gleiche und der Andere. Zum Indianerbild der frühen Überseereisenden“, in: Baer, Gerhard, Hammacher, Susanne, Seiler, Annemarie (Hrsg.), *Die Neue Welt: 1492-1992. Indianer zwischen Unterdrückung und Widerstand*, Basel u.a. 1992.
- Ders., *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*, München 1999 (Beck'sche Reihe 1322).
- Blaut, James M., *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York 1993.
- Bleicher, Thomas, „Einleitung: Literarisches Reisen als literaturwissenschaftliches Ziel“, in: *Komparatistische Hefte 3: Reiseliteratur*, Bayreuth 1981, S. 3-10.
- Börner, Klaus H., *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Frankfurt a. M. 1984.
- Bonnichon, Philippe, „Image et connaissance du Brésil: diffusion en France, de Louis XII à Louis XIII“, in: Queiros Mattoso, Katia de, Muzart-Fonseca dos Santos, Idelette, Rolland, Denis (Hrsg.), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris 1998 (Civilisations n° 22; XX^e Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, les 4 et 5 mars 1997, en Sorbonne), S. 11-31.
- Bredella, Lothar, „Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?“, in: Ders., Christ, Herbert (Hrsg.), *Zugänge zum Fremden*, Gießen 1993 (Gießener Diskurse 10), S. 11-36.
- Brenner, Peter J., „Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts“, in: Ders. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), S.14-49.
- Ders., „Interkulturelle Hermeneutik. Probleme einer Theorie kulturellen Fremdverstehens“, in: Zimmermann, Peter (Hrsg.), „*Interkulturelle Germanistik*“. *Dialog der Kulturen auf Deutsch?*, Frankfurt a. M. u.a. 21991. S. 35-55.
- Ders., „Vom Augenschein zur Wissenschaft. Formen neuzeitlicher Welterfahrung in den Reiseberichten von Hans Staden und Jean de Léry“, in: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 21, 1992. S. 179-217.
- Broc, Numa, *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Thèse présentée devant l'Université Paul Valéry de Montpellier, 1972.

- Brossard, Maurice de, „Le voyage de Bougainville dans le contexte de la découverte, de Byron à Cook“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 51-64.
- Brosse, Jacques, „Bougainville“, in: Ders. (Hrsg.), *Great Voyages of Discovery. Circumnavigators and Scientists, 1764-1843*, Paris 1983, S. 24-32.
- Bucher, Bernadette, *La sauvage aux seins pendants*, Paris 1977.
- Buzza, Franca, *Das Bild des Wilden in Thevets „Les singularités de la France antarctique (1558)“*, Göttingen 1996 (Magisterarbeit; unveröffentlicht).
- Campbell, I.C. [Namenssige nicht auflösbar, T.H.], „Sauvages Noble and Ignoble: The Preconceptions of Early European Voyagers in Polynesia“, in: *Pacific Studies* 4 (1), 1980, S. 45-59
- Campbell, Mary Baine, *Wonder & Science. Imagining Worlds in Early Modern Europe*, Ithaca u.a. 1999.
- Carile, Paolo, „Nature et culture dans les premières descriptions de la Nouvelle France“, in: Giraud, Yves (Hrsg.), *Le Paysage à la Renaissance*, Fribourg 1988 (SEGES: Studien und Texte zur Philologie und Literatur; N. F. 3) S. 83-90.
- Ders., „Les calvinistes français et les nouveaux mondes au XVI^e et au XVII^e siècle“, in: Rizza, Cecilia (Hrsg.), *La découverte de nouveaux mondes. Aventure et voyages imaginaires au XVII^e siècle*, Fasano 1993 (Actes du XXII^e Colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle; Gênes 23-25 janvier 1992), S. 277-285.
- Castro-Klaren, Sara, „What does Cannibalism Speak? Jean de Léry and the Tupinamba Lesson“, in: Bacarisse, Pamela (Hrsg.), *Carnal Knowledge. Essays on the Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*, Pittsburgh/ PA 1991, S. 23-41.
- Cayer, Jean-C., „Gabriel Sagard, Theodat“, in: *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, Montréal 1945, S. 171-200.
- Céard, Jean, *La Nature et les Prodiges*, Genf 1977.
- Certeau, Michel de, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975.
- Chafe, Wallace, „The Earliest European Encounters with Iroquoian languages“, in: Warkentin, Germaine, Podruchny, Carolyn (Hrsg.), *Decentering the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, University of Toronto Press 2001, S. 252-261.
- Charpentier, Françoise, *Essais. Montaigne*, Paris 1979.
- Chesneaux, Jean, Maclellan, Nic, *La France dans le Pacifique. De Bougainville à Moruroa*, Paris 1992.
- Chinard, Gilbert, *L'Exotisme Américain dans la littérature française au XVI^e siècle. D'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Genf 1970 (Nachdruck von 1911).

- Chinard, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris 1913.
- Ders., *Les Réfugiés Huguenots en Amérique*, Paris 1925.
- Clastres, Hélène, *La Terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris 1975.
- Dies., „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), Yves <d'Évreux>, „Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614“, Paris 1985, S. 9-21.
- Colin, Susi, *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*, Idstein 1988 (Wissenschaftliche Schriften im Wissenschaftlichen Verlag Dr. Schulz-Kirchner; Reihe 12: Beiträge zur Kunstgeschichte 102).
- Constant, Louis, „Introduction“, in: *Louis Antoine de Bougainville. Voyage de la frégate La Boudense et de la flûte L'Étoile autour du monde*, Paris 1980, S. I-XXVIII.
- Cook, Malcolm, „Bougainville and One Noble Savage: Two Manuscript Texts of Bernadin de Saint-Pierre“, in: *The Modern Language Review* 89 (4), 1994, S. 842-855.
- Cossart, Axel von, *Französische Renaissance: Frankreichs Literatur im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1984.
- Côté, Louise, „Alimentation et altérité: autour du ‚Grand Voyage du Pays des Hurons‘ de Gabriel Sagard“, in: *Canadian Folklore* 17 (1): *Amerindiens*, 1995, S. 63-83.
- Cro, Stelio, *The noble savage: Allegory of freedom*, Waterloo/ Ontario 1990.
- Crouzet, Denis, „Sur le concept de barbarie au XVI^e siècle“, in: *La Conscience européenne au XV^e et au XVI^e siècle*, Paris 1982 (Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles n° 22; Actes du Colloque international organisé à l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 30 septembre - 3 octobre 1980, avec l'aide du C.N.R.S.), S. 103-126.
- Daher, Andrea, „Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)“, in: Lestringant, Frank (Hrsg.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes*, Paris 1998, S. 289-313.
- Dammann, Rüdiger, *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnographische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung*, Frankfurt a. M. u.a. 1991 (Campus Forschung 671).
- Delâge, Denys, *Le Pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Québec 1991 (Boréal compact 25).
- Despoix, Philippe, „Naming and Exchange in the Exploration of the Pacific: On European Representations of Polynesian Culture in Late XVIII Century“, in: Rieder, John, Smith, Larry E. (Hrsg.), *Multiculturalism and Representation. Selected Essays*, University of Hawaii Press, Honolulu 1996 (Literary studies East and West 10) S. 3-24.
- Dickason, Olive Patricia, *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1984.

- Dietsche, Petra, *Das Erstaunen über das Fremde. Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen*, Frankfurt a. M. 1984 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1; Deutsche Sprache und Literatur 748).
- Doiron, Normand, „Voyage et vérité“, in: *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Bari u.a. 1984 (Quaderni del seicento francese 6), S. 11-26.
- dos Santos Lopes, Marília, *Fremdwahrnehmung und Selbsteinschätzung. Frühneuzeitliche Reiseberichte aus dem südlichen Atlantikraum im Vergleich*, Bamberg 1995 (Kleine Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 28).
- Doumergue, Émile, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, t. 3: *La ville, la maison et la rue de Calvin*, Lausanne u.a. 1905.
- Dowling, Jack K., „Bougainville and Cook“, in: Veit, Walter (Hrsg.), *Captain James Cook: Image and Impact. South Seas Discoveries and the World of Letters*, Melbourne 1972, S. 25-42.
- Driol, Michel, *Histoire de la littérature en France au XVI^e siècle*, Paris 1989.
- Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris 1977.
- Duerr, Hans Peter, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1978.
- Dunmore, John, „L’Imaginaire et le Réel: le mythe du Bon Sauvage de Bougainville à Marion du Fresne“, in: *L’Importance de l’Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d’Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 161-168.
- Ders., *Visions and Realities: France in the Pacific 1695-1995*, Waikanae/ New Zealand 1997.
- Ders., „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767-1768*, London 2002 (Third Series 9), S. xix-lxxvii.
- Ders. (Hrsg.), *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767-1768*, London 2002 (Third Series 9).
- Duviols, Jean-Paul, *Voyageurs français en Amérique (colonies espagnoles et portugaises)*, Paris 1978.
- Ders., *L’Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris 1985.
- Ders., „La Colonie de Floride (1562-1565)“, in: Ders., Bouyer, Marc (Hrsg.), *Voyages en Floride 1562-1567*, Nanterre 1990, S. VII-XIV.

- Duviols, Jean-Paul, „Les ‚sauvages brésiliens‘ dans le miroir européen (XVI^e siècle)“, in: Queiros Mattoso, Katia de, Muzart-Fonseca dos Santos, Idelette, Rolland, Denis (Hrsg.), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris 1998 (Civilisations n° 22; XX^e Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, les 4 et 5 mars 1997, en Sorbonne), S. 33-65.
- Ellingson, Ter, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley u.a. 2001.
- Elliott, John H., *The old world and the new 1492-1650*, Cambridge 1970.
- Ders., „Renaissance Europe and America: A Blunted Impact?“, in: Chiappelli, Fredi (Hrsg.), *First Images of America. The impact of the new world on the old*, vol. I, Berkeley u.a. 1976, S. 11-23.
- Enders, Angela, *Die Legende von der „Neuen Welt“: Montaigne und die „littérature géographique“ im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993 (Mimesis 21).
- Dies., „Fremde Menschen in fremder Natur. Formen der Vereinnahmung einer Neuen Welt in romanischen Reiseberichten des 16. Jahrhunderts“, in: Berger, Günter, Kohl, Stephan (Hrsg.), *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Trier 1993 (LIR: Literatur – Imagination Realität; Anglistische, germanistische, romanistische Studien 7), S. 103-135.
- Erdheim, Mario, „Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts: Oviedo (1478-1557), Las Casas (1475-1566), Sahagún (1499-1540), Montaigne (1533-1592)“, in: Marschall, Wolfgang (Hrsg.), *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990, S. 19-50.
- Ders., „Die Wissenschaften, das Unbewußte und das Irrationale. Vier Tendenzen im ethnologischen und psychiatrischen Denken“, in: Ders., *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt a. M. 21991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 654), S. 15-28.
- Ders., „Das Erdenken der Neuen Welt im 16. Jahrhundert. Entfremdung, Idealisierung und Verständnis. Exkurs: Der ‚edle Wilde‘ und die Selbstreflexion“, in: Ders., *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt a. M. 21991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 654), S. 29-60.
- Esch, Arnold, „Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters“, in: *Historische Zeitschrift* 253, 1991, S. 281-312.
- Faessel, Sonia, „Entre récit de voyage et littérature: le cas de Tahiti“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 305-321.
- Fausser, Markus, *Kulturwissenschaft*, Darmstadt 2003.

- Feldmann, Helmut, „Jean de Léry: ‚Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil‘, édition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot, in der Reihe ‚Les classiques de la pensée politique‘, Bd. 9, Droz, Genève 1975. S. 8^o“, in: *Romanische Forschungen* 92, 1980, S. 294-299.
- Ferber, Rafael, *Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung*, München ⁵1998 (Beck’sche Reihe 1054).
- Fetz, Reto Luzius, „Michel de Montaigne (1533-1592). Philosophie als Suche nach Selbstidentität“, in: Blum, Paul Richard (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, S. 161-172.
- Fieldhouse, David Kenneth, *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1965 (Fischer Weltgeschichte 29).
- Figge, Horst H., *Tupi. Zum westafrikanischen Ursprung einer südamerikanischen Sprache*, Frankfurt a. M. u.a. 1998.
- Fischer, Hans, „Zur Theorie der Feldforschung“, in: Schmied-Kowarzik, Wolf-dietrich, Stagl, Justin, (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981, S. 63-77.
- Ders., „Anfänge, Abgrenzungen, Anwendungen“, in: Ders. (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin ²1988, S. 3-38.
- Ders., „Feldforschung“, in: Ders. (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin ²1988, S. 61-80.
- Fischer, Hubert, *Einführung in die Philosophie. Grundlegende Begriffe und Vorstellungen im Rahmen einer essentiellen Philosophie*, Hamburg 1993.
- Fishman, Laura, „Claude d’Abbeville and the Tupinamba: Problems and Goals of French Missionary Work in Early Seventeenth-Century Brazil“, in: *Church History* 58 (1), 1989, S. 20-35.
- Dies., „Old World Images Encounter New World Reality: René Laudonnière and the Timucuan of Florida“, in: *Sixteenth Century Journal*, XXVI (3), 1995, S. 547-559.
- Fleischmann, Ulrich, Röhrig Assunção, Matthias, Ziebell-Wendt, Zinka, „Die Tupinambá: Realität und Fiktion in den Berichten des 16. Jahrhunderts“, in: Kohut, Karl (Hrsg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt a. M. 1991 (Americana Eystettensia. Publikationen des Zentralinstituts für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt; Serie A: Kongreßakten 7), S. 227-245.
- Fludernik, Monika, „Der ‚Edle Wilde‘ als Kehrseite des Kulturprogressivismus“, in: Dies., Haslinger, Peter, Kaufmann, Stefan (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002 (Identitäten und Alteritäten 10), S. 157-175.
- Fludernik, Monika, Haslinger, Peter, Kaufmann, Stefan (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002 (Identitäten und Alteritäten 10).

- Fornerod, Nicolas, „Éthopée sauvage: Figures de l'indien brésilien chez Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux (1612-1615)“, in: *Bulletin du Centre Genevois d'Anthropologie* 5, 1995-1996, S. 37-52.
- Forschner, Maximilian, *Rousseau*, Freiburg i. Br. u.a. 1977.
- Forsyth, Donald W., „The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupi-namba Cannibalism“, in: *Journal of Anthropological Research* 39, 1983, S. 147-178.
- Fournier, Martin, „Paul Lejeune et Gabriel Sagard: deux visions du monde et des Amérindiens“, in: *Canadian Folklore* 17 (1): *Amerindians*, 1995, S. 85-101.
- Frank, Erwin, „„Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist...‘. Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei“, in: Duerr, Hans Peter (Hrsg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987 (Edition Suhrkamp 1409; N. F. 409), S. 199-224.
- Frisch, Andrea, „In a Sacramental Mode: Jean de Léry's Calvinist Ethnography“, in: *Representations* 77, 2002, S. 82-106.
- Frübis, Hildegard, *Die Wirklichkeit des Fremden. Die Darstellung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert*, Berlin 1995.
- Fuchs, Martin, Berg, Eberhard, „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“, in: Dies. (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1051), S. 11-108.
- Funke, Hans-Günter, *Studien zur Reisetopie der Frühaufklärung: Fontenelles „Histoire des Ajaoiens“*, Teil I, Heidelberg 1982 (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 24).
- Ders., „„La République sauvage‘. Anarchie als Utopie in der französischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts“, in: *Romanische Forschungen* 98, (1-2), 1986, S. 36-57.
- Ders., „„Barbare cruel‘ o ‚bon sauvage? La funcionalización ambivalente de la imagen del indio en la ‚Histoire générale des Antilles‘ (1667-1671) del padre Du Tertre“, in: *Dispositio* XVII (42-43): *Crossing the Atlantic: Travel Literature and the Perception of the Other*, 1992, S. 73-105.
- Ders., „Zur Reflexion der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in André Thevets ‚Les Singularités de la France Antarctique‘ (1558)“, in: Graeber, Wilhelm, Steland, Dieter, Floeck, Wilfried (Hrsg.), *Romanistik als vergleichende Literaturwissenschaft. Festschrift für Jürgen von Stackelberg*, Frankfurt a. M. 1996, S. 49-69.
- Ders., „Spuren eines Metadiskurses über die Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Brasilien-Reiseberichten Thevets und Lérys“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 16 (3-4), 2002, S. 395-426.
- Gandin, Éliane, *Le voyage dans le Pacifique de Bougainville à Giraudoux*, Paris u.a. 1998.

- Gannier, Odile, „D’Haïti à Tahiti: Amérindiens et Polynésiens“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 323-339.
- Geertz, Clifford, „Aus der Perspektive des Eingeborenen‘. Zum Problem des ethnologischen Verstehens“, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, S. 289-309.
- Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983.
- Geiger, Wolfgang, „Das Andere und das ganz Andere. Zur (inter)kulturellen Herausforderung der Hermeneutik“, in: Armbruster, Claudius, Hopfe, Karin (Hrsg.), *Horizont-Verschiebungen. Interkulturelles Verstehen und Heterogenität in der Romania. Festschrift für Karsten Garscha zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1998, S. 131-144.
- Geisenhanslüke, Achim, *Einführung in die Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Mediennwissenschaft*, Darmstadt 2003.
- Gewecke, Frauke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, München 1992.
- Giavarini, Laurence, „Écrire l’expérience: le corps en reste de la théologie (Histoire d’un voyage fait en la terre de Brésil, chap. XVI, Jean de Léry)“, in: Lecercle, François (Hrsg.), *La liberté de pensée*, Poitiers 2002, S. 51-71.
- Gilmore, Myron P., „The New World in French and English Historians of the Sixteenth Century“, in: Chiappelli, Fredi (Hrsg.), *First Images of America. The impact of the New World on the old*, vol. 2, Berkeley u.a. 1976, S. 519-527
- Giraud, Yves, „De l’exploration à l’Utopie: notes sur la formation du mythe de Tahiti“, in: *French Studies* 31, 1977, S. 26-41.
- Glassner Gordon, Amy, „Léry, Laudonnière, et les Indiens d’Amérique“, in: Céard, Jean, Margolin, Jean-Claude (Hrsg.), *Voyager à la Renaissance*, Paris 1987 (Actes du colloque de Tours, 30 Juin-13 Juillet 1983), S. 393-407.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, „Un colloque chez les Tououpinambaults: mise en scène d’une dépossession“, in: Dies., Lestringant, Frank (Hrsg.), *D’encre de Brésil. Jean de Léry, écrivain*, Orléans 1999 (L’atelier de la Renaissance 9), S. 147-162.
- Gottowik, Volker, *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997.
- Grabes, Herbert, „Die literarische Begegnung mit dem Fremden“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Begegnungen mit dem Fremden*, Gießen 1996, S. 38-58.
- Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford 1991.
- Gressem, „Pour une segmentation transphrastique du discours littéraire: Sagard en Huronnie“, in: *Degrés* 14, 1978, S. f-f21.

- Hale, John, „Die Zeit der Entdeckungen. Neue geographische und geistige Horizonte“, in: *Die Renaissance. Die Rückwende zur Antike*, bearb. von Siglinde Summerer, München u.a. 1980, S. 221-244.
- Hamilton, Edward P. (Hrsg.), *Adventures in the Wilderness. The American Journals of Louis-Antoine de Bougainville 1756-1760*, University of Oklahoma Press 1964 (The American Exploration And Travel Series 42).
- Hammond, L. Davis, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *News from New Cythera. A Report of Bougainville's Voyage 1766-1769*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1970, S. 3-18.
- Ders. (Hrsg.), *News from New Cythera. A Report of Bougainville's Voyage 1766-1769*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1970.
- Hanke-El Ghomri, Gudrun, *Tabiti in der Reiseberichterstattung und in den literarischen Utopien Frankreichs gegen Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1991 (tuduv-Studien: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaften 31).
- Hansen, Klaus P., *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen u.a. 2000 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1846).
- Harbsmeier, Michael, „Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen“, in: Maćzak, Antoni, Teuteberg, Hans Jürgen (Hrsg.), *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung*, Wolfenbüttel 1982 (Wolfenbütteler Forschungen 21), S. 1-31.
- Ders., *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. u.a. 1994 (Historische Studien 12).
- Hartog, François, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley u.a. 1988.
- Hassinger, Erich, „Die Rezeption der Neuen Welt durch den französischen Spät-humanismus (1550-1620)“, in: Reinhard, Wolfgang (Hrsg.), *Humanismus und Neue Welt*, Weinheim 1987 (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung), S. 89-127.
- Hauser-Schäublin, Brigitta, „Vom Reisen und vom Verstehen. Die Ethnologie und ‚das Andere‘“, in: *Forschung & Lehre* 6, 1999, S. 139-142.
- Hausmann, Frank-Rutger, *Französische Renaissance*, Stuttgart u.a. 1997.
- Ders., „Die Literatur der Renaissance“, in: Grimm, Jürgen (Hrsg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart u.a. 1999, S. 100-135.
- Heberle, Klaus H., „Die mühsame Erforschung und Besiedlung eines Kontinents Das Beispiel Nordamerika“, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.), *Weltgeschichte in 12 Bänden*, Bd. 8: *Aufklärung und Revolution: Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1996, S. 220-228.
- Heermann, Ingrid, *Mythos Tabiti: Südsee-Traum und Realität*, Berlin 1987.

- Heidelberger, Michael, Thiessen, Sigrun, *Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Heidenreich, Conrad E., „The Beginning of French Exploration out of the St. Lawrence Valley: Motives, Methods and Changing Attitudes towards Native People“, in: *Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, University of Toronto Press 2001, S. 236-251.
- Heinrichs, Hans-Jürgen, „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.), *Michel Leiris, Das Auge des Ethnologen, Ethnologische Schriften II*, aus dem Französischen von Rolf Wintermeyer, Frankfurt a. M. 1978, S. 7-28.
- Helferich, Christoph, *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, München 42000.
- Hemming, John, *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians*, London 1978.
- Hentschel, Uwe, *Studien zur Reiseliteratur am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Autoren Formen – Ziele*, Frankfurt a. M. u.a. 1999 (Studien zur Reiseliteratur- und Imagologieforschung 4).
- Herskovits, Melville J., *Acculturation. The study of culture contact*, Gloucester 1958.
- Hijiya-Kirschnerreit, Irmela, *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1988 (Edition Suhrkamp 1466; N. F. 466).
- Hildebrandt, Hans-Hagen, „Die Aneignung des Fremden in europäischen Texten der Frühen Neuzeit“, in: Bachorski, Hans-Jürgen, Röcke, Werner (Hrsg.), *Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit*, Trier 1995 (Literatur – Imagination – Realität; Anglistische, germanistische, romanistische Studien 10), S. 107-133.
- Ders., *Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Ethnologisch-soziologische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Theorienbildung*, Mammendorf/ Obb. 1996.
- Hildebrandt, Hans-Jürgen, „Naturvölker und verwandte Konstrukte. Zur Überwindung des Ethnozentrismus in den Gesellschaftswissenschaften“, in: Ders. (Hrsg.), *Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Ethnologisch-soziologische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Theorienbildung*, Mammendorf/ Obb. 1996, S. 1-36.
- Hodgen, Margaret T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964.
- Hoeges, Dirk, „Skepsis und Entschiedenheit. Zur Bedeutung und Struktur von Michel de Montaignes Essay ‚Des Cannibales‘“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 2, 1978, S. 78-96.
- Holzapfel, Heribert, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg i. Br. 1909.
- Honecker, Martin, „Protestantismus“, in: Waldenfels, Hans (Hrsg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, Freiburg i. Br. u.a. 41999, S. 516-519.
- Honour, Hugh, *The new golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, London 1975.

- Honour, Hugh, „Wissenschaft und Exotismus. Die europäischen Künstler und die außereuropäische Welt“, in Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, S. 22-47.
- Huddleston, Lee E., *Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729*, Austin 1967.
- Jacob, Ernst Gerhard, *Grundzüge der Geschichte Brasiliens*, Darmstadt 1974 (Grundzüge 24).
- Jäger, Hans-Wolf, „Reisefacetten der Aufklärungszeit“, in: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), S. 261-283.
- Jaenen, Cornelius J., *Friend and foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Ontario Ministry of Natural Resources 1976.
- Jahn, Bernhard, *Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen*, Frankfurt a. M. u.a. 1993 (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 34).
- Jank, Werner, Meyer, Hilbert, *Didaktische Modelle*, Berlin ³1994.
- Jeanneret, Michel, „Analogie et différence chez deux voyageurs au Brésil au XVI^e siècle“, in: *Analogie et Connaissance*, T. I: *Aspects historiques*, Paris 1980, S. 125-135.
- Ders., „Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau?“, in: *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, t. IV: *Tradition et originalité dans la création littéraire*, Genf 1983 (Centre d'Etudes Franco-Italien; Universités de Turin et de Savoie: Bibliothèque Franco Simone 9), S. 227-245.
- Ders., „Antarctic France“, in: Hollier, Denis (Hrsg.), *A new history of french literature*, Cambridge u.a. 1989, S. 240-243.
- Joest, Wilfried, *Dogmatik*, Bd. 2: *Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen ⁴1996 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1413).
- Jost, Susanne Christina, *Vorsicht: Keine Angst vor Kultur. Ein Leitfaden durch die Ethnologie mit Vorschlägen für ihren Einsatz im Schulunterricht*, Bern 1997 (Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern 16).
- Julien, Ch.-André, *Les Voyages de découverte et les premiers établissements (XV^e - XVI^e siècles)*, Brionne 1979.
- Jurt, Joseph, „Le chef-d'œuvre de la littérature ethnographique, *Le voyage fait en la terre du Brésil ...*“, in: *Dispositio XVII (42-43): Crossing the Atlantic: Travel Literature and the Perception of the Other*, 1992, S. 53-70.
- Ders., „Erste französische Bilder der Neuen Welt: Jean de Lérys ‚Voyage fait en la terre du Brésil‘“, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* CVI (1), 1996, S. 22-39.

- Kamp, Barbara, *Von der Erfahrung zum Text. Aneignung und Vermittlung fremder Wirklichkeit am Beispiel der französischen Afrikareisenden Louis-Gustave Binger und Parfait-Louis Monteil und ihrer Reiseberichte*, München 1994 (Rites de Passage 8).
- Kaufmann, Stefan, Haslinger, Peter: „Der Edle Wilde – Wendungen eines Topos“, in: Fludernik, Monika, Haslinger, Peter, Kaufmann, Stefan (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002 (Identitäten und Alteritäten 10), S. 13-30.
- Kellner, Manuel, *Das Anderssein des Anderen. Aspekte zu Religion, Magie und Schamanismus in Stammesgesellschaften. Eine praxisorientierte Darstellung mit einer Unterrichtseinheit*, Frankfurt a. M. u.a. 1997 (Europäische Hochschulschriften Reihe 23: Religionspädagogik 17).
- Kimbrough, Mary, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811. A Study in French Naval History and Politics*, New York u.a. 1990 (Studies in French Civilization 7).
- Dies., „The relative obscurity of Bougainville’s voyage“, in: Mason, Haydn T. (Hrsg.), *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment III*, Oxford 1992 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 305), S. 1600-1602.
- Koeping, Klaus-Peter, „Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft“, in: Duerr, Hans Peter (Hrsg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987 (Edition Suhrkamp 1409; N. F. 409), S. 7-37.
- Kohl, Karl-Heinz, „Das Ende der Mythen. Die Einleitung des Zweiten Entdeckungszeitalters durch Bougainville“, in: Ders., *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 8-10.
- Ders., „Aristokraten des Urwalds. Die Grundlegung des Bildes vom Guten Wilden bei Montaigne“, in: Ders., *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 21-32.
- Ders., „Imagination und nüchterner Blick. Bougainvilles Reise um die Welt“, in: Ders., *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981, S. 202-222.
- Ders., *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981.
- Ders., „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, S. 13-21.
- Ders., *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M. u.a. 1987.
- Ders., „Der Gute Wilde der Intellektuellen. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer ethnologischen Utopie“, in: Neugebauer-Wölk, Monika, Saage, Richard (Hrsg.), *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom utopischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution*, Tübingen 1996 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 4), S. 70-86.

- Kohl, Karl-Heinz, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München 2000.
- Kokott, Hartmut, „Reise und Bericht. Eine Tour d’horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts“, in: Heid, Hans (Hrsg.), *Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt*, Rastatt 1997, S. 3-18.
- Konetzke, Richard, *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*, Frankfurt a. M. 1965 (Fischer Weltgeschichte 22).
- Kristeva, Julia, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. 1990 (Edition Suhrkamp 1604; N. F. 604).
- Kroell, Anne, „Images de la mer du Sud au début du XVIII^e siècle“, in: Augé, Jean-Louis (Hrsg.), *Image du Nouveau Monde en France*, Paris 1995, S. 103-108.
- Krusche, Dietrich, *Reisen. Verabredung mit der Fremde*, Weinheim u.a. 1989.
- Ders., „Die Kategorie der Fremde. Eine Problemskizze (1980)“, in: Ders., Wierlacher, Alois (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990, S. 13-23.
- Ders., „Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte“, in: Ders., Wierlacher, Alois (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990, S. 143-174.
- Kuttner, Sven, „Die ‚Söhne Kains‘: Französische Wahrnehmungsfelder indianischer Kultur in Neufrankreich im 17. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Kanada-Studien* 28 (2), S. 141-151.
- Lafaille, Anne-Catherine, „Une altérité radicale: rencontre avec le Cannibale du nouveau monde“, in: *Canadian Folklore* 18 (2), 1996, S. 129-155.
- Landfester, Martin, „Der Blick auf das Andere. Herodot und die Anfänge der antiken Berichte über außergriechische Völker und Länder“, in: Ertzdorff, Xenja von (Hrsg.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam u.a. 2000 (Chloe – Beihefte zum Daphnis 31), S. 3-35.
- Lazard, Madeleine, *Michel de Montaigne*, Paris 1992.
- Le Goff, Jean-Pascal, „Les fleurs d’Akiaki: un épisode du voyage de Bougainville“, in: *Dix-huitième Siècle* 22, 1990, S. 171-184.
- le Huenen, Roland, „Qu’est-ce qu’un récit de voyage?“, in: *Littérales 7: Les modèles du récit de voyage*, Paris 1990, S. 11-27..
- Lebel, Roland, *Histoire de la Littérature Coloniale en France*, Paris 1931.
- Lemmens, Leonhard, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster/ Westf. 1929 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 12).

- Léoni, Sylviane, „De l'aventure à l'inventaire: Le grand voyage du Pays des Hurons de Gabriel Sagard“, in: Doiron, Normand (Hrsg.), *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Bari u.a. 1984 (Quaderni del seicento francese 6), S. 113-127.
- Lestringant, Frank, „Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des Guerres de religion“, in: Margolin, Jean-Claude, Sauzet, Robert (Hrsg.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris 1982 (Actes du colloque de Tours de mars 1979), S. 233-245.
- Ders., „Les séquelles littéraires de la Floride française: Laudonnière, Hakluyt, Thevet, Chauveton“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents*, t. XLIV, Genf 1982, S. 7-36.
- Ders., „L'excursion brésilienne, note sur les trois premières éditions de ‚l'Histoire d'un voyage‘ de Jean de Léry, 1578-1585“, in: *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genf 1984 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 202), S. 53-72.
- Ders., „Tristes tropistes: du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion“, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 201, 1984, S. 267-294.
- Ders., „Millénarisme et âge d'or. Réformation et expériences coloniales au Brésil et en Floride (1555-1565)“, in: Chevalier, Bernard, Sauzet, Robert (Hrsg.), *Les réformes. Enracinement socio-culturel. XXV^e colloque international d'études humanistes, Tours, 1^{er}-13 juillet 1982*, Paris 1985, S. 25-42.
- Ders., „The Myth of the Indian Monarchy: An Aspect of the Controversy between Thevet and Léry (1575-1585)“, in: Feest, Christian F. (Hrsg.), *Indians and Europe: an interdisciplinary collection of essays*, Aachen 1987 (Forum 11), S. 37-60.
- Ders., „Les indiens antérieurs (1575-1615) du Plessis-Mornay, Lescarbot, De Laet, Claude d'Abbeville“, in: Thérien, Gilles (Hrsg.), *Les figures de l'Indien*, Université du Québec, Montréal 1988 (Les cahiers du département d'études littéraires 9), S. 51-75.
- Ders., „Récit de quête/ récit d'exil: Le retour de la terre promise (XVI^e siècle)“, in: *Revue des Sciences Humaines* 90 (214/2): *Immobiles à grands pas. Écriture et voyage*, 1989, S. 25-41.
- Ders., *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Paris 1990.
- Ders., *L'Atelier du Cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris 1991.
- Ders., *André Thevet. Cosmographe des derniers Valois*, Genf 1991.
- Ders., *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris 1994.
- Ders., „Note sur la présente édition“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, ‚Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578)‘, 2^e édition, 1580*, Paris 1994 (Le livre de poche 707: Bibliothèque classique), S. 41-43.
- Ders., „Der mystische und der wilde Körper: Michel de Certeau als Leser von Jean de Léry, ‚Brasilianisches Tagebuch‘ (1578-1975)“, in: *Kulturrevolution: Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie* 32 (33), 1995, S. 121-125.

- Lestringant, Frank, *L'Expérience Huguenote au Nouveau Monde (XVI^e Siècle)*, Genf 1996 (Travaux d'Humanisme et Renaissance CCC).
- Ders., „Le Huguenot et le Sauvage: nouvelles hypothèses, nouveaux documents“, in: Ders. (Hrsg.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1998 (Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes), S. 131-142.
- Ders., *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'„Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“*, Paris 1999 (Collection Unichamp 84).
- Ders., „Le Cannibale et la Marmite“, in: Ders., Gomez-Géraud, Marie-Christine (Hrsg.), *D'encre de Brésil. Jean de Léry, écrivain*, Orléans 1999 (L'atelier de la Renaissance 9), S. 39-63.
- Ders., „L'exotisme en France, de Rabelais à Jean de Léry: de l'inventaire à l'aventure“, in: Ders., Gomez-Géraud, Marie-Christine (Hrsg.), *D'encre de Brésil. Jean de Léry, écrivain*, Orléans 1999 (L'atelier de la Renaissance 9), S. 81-92.
- Ders., „Le récit de voyage et la question des genres: l'exemple des ‚Singularitez de la France Antarctique‘ d'André Thevet (1557)“, in: Ders., Gomez-Géraud, Marie-Christine (Hrsg.), *D'encre de Brésil. Jean de Léry, écrivain*, Orléans 1999 (L'atelier de la Renaissance 9), S. 93-108.
- Ders., „Pour une ethnologie eucharistique. Réflexion sur Jean de Léry“, in: Jurt, Joseph (Hrsg.), *Littérature et ethnologie*, Freiburg i. Br. 2003, S. 13-28.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris 1955.
- Ders., *Le cru et le cuit*, Paris 1964.
- Ders., „Primitive“ und „Zivilisierte“, nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier, Zürich 1972.
- Ders., „Eine Idylle bei den Indianern. Über Jean de Léry“, in: Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, S. 68-70.
- Lindig, Wolfgang, Münzel, Mark, *Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas*, München 1976.
- Loiskandl, Helmut, *Edle Wilde, Heiden und Barbaren. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen*, Mödling 1966 (St. Gabrierer Studien 21).
- Lope, Hans-Joachim, *Französische Literaturgeschichte*, Heidelberg 1978 (Uni-Taschenbücher 767).
- Mahlke, Kirsten, „Indianer und Narren. Zur karnevalesken Rezeption von Jean de Lérys ‚Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil““, in: Schlesier, Renate, Zellmann, Ulrike (Hrsg.), *Reisen über Grenzen. Kontakt und Konfrontation, Maske-rade und Mimikry*, Münster 2003, S. 101-118.
- Dies., *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt a. M. 2005.
- Mahn-Lot, Marianne, *La découverte de l'Amérique*, Paris 1970.

- Majer, Irma Staza, „La fin des voyages: écriture et souvenirs chez Jean de Léry“, in: *Revue des Sciences Humaines* 90 (214/2): *Immobiles à grands pas. Écriture et voyage*, 1989, S. 71-83.
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inseln von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt a. M. 1979.
- Marcil, Yasmine, „Tahiti entre mythe et doute: les comptes rendus du récit de voyage de Bougainville“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 257-269.
- Margueron, Daniel, *Tabiti dans toute sa littérature. Essai sur Tabiti et ses îles dans la littérature française de la découverte à nos jours*, Paris 1989.
- Martin-Allanic, Jean-Étienne, *Bougainville navigateur et les découvertes de son temps* (2 Bde.), Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- Mathieu, Jacques, „La naissance d'un nouveau monde“, in: Plourde, Michel (Hrsg.), *Le français au Québec: 400 ans d'histoire et de vie*, Montréal 2000, S. 5-13.
- Mauro, Frédéric, *Le Brésil du XV^{ème} à la fin du XVIII^{ème} siècle*, Paris 1977 (Regards sur l'histoire: Histoire moderne et contemporaine; t. II: Histoire générale).
- Ders., „Bougainville et l'Amérique du Sud (1767)“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 79-89.
- Mauzi, Robert, „Représentations du paradis sous les tropiques“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (À propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 169-175.
- Mayeux, M. R. [Namenssigle nicht auflösbar, T.H.], „Vorwort“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556-1558*, Tübingen 1977, S. 11-47.
- Ders., „Chronik“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556-1558*, Tübingen 1977, S. 361-384.
- McFarlane, Ian D., *Renaissance France 1470-1589*, London u.a. 1974 (A literary History of France, vol. 2).
- Ménager, Daniel, *Introduction à la vie littéraire du XVI^e siècle*, Paris 1968.

- Menninger, Annerose, „Unter ‚Menschenfressern‘? Das Indiobild der Südamerika-Reisenden Hans Staden und Ulrich Schmidl zwischen Dichtung und Wahrheit“, in: Beck, Thomas, Menninger, Annerose, Schleich, Thomas (Hrsg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im Ersten Kolonialzeitalter, 1415-1815*, Darmstadt 1992, S. 63-98.
- Dies., *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600*, Stuttgart 1995 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 64).
- Métraux, Alfred, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928.
- Ders., *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928 (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes – Sciences religieuses, vol. 45).
- Ders., „Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle“, in: *Cahiers d'histoire mondiale* 7 (3), 1963, S. 721-738.
- Ders., *Les Indiens de l'Amérique du sud*, Paris 1982.
- Métraux, Alfred, Lafaye, Jacques, „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), *Claude <d'Abbeville>, „Histoire de la mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins“ (1614)*, Graz 1963 (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten 4), S. I-XLIII.
- Meyer, Jean, „Le contexte des grands voyages d'exploration au XVIII^e siècle“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (A propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n^o 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 17-39.
- Meyn, Matthias, Mimler, Manfred, Partenheimer-Bein, Anneli, Schmitt, Eberhard (Hrsg.), *Die großen Entdeckungen*, München 1984 (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 2).
- Mollat, Michel, „Humanisme et grandes découvertes (XV^e-XVI^e siècles)“, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 3, 1976, S. 221-235.
- Monegal, Émir Rodríguez, „Die Neue Welt. Ein Dialog zwischen den Kulturen“, in: Ders. (Hrsg.), *Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen*, Frankfurt a. M. 1982 (Suhrkamp-Taschenbuch 811), S. 7-65.
- Monga, Luigi, „Réalisme et fiction dans l'écriture de voyage à la Renaissance“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 47-57.
- Morisot, Jean-Claude, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“ (Faksimile, Genf 21580)*, Genf 1975 (Les Classiques de la Pensée politique 9), S. VII-XXXVI.

- Morisot, Jean-Claude, „Note sur notre édition“, in: Ders. (Hrsg.), *Jean de Léry, „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“* (Faksimile, Genf 21580), Genf 1975 (Les Classiques de la Pensée politique 9), S. XXXVIII.
- Moureau, François, „Le rendez-vous manqué de Bougainville: du voyage au livre“, in: Mason, Haydn T. (Hrsg.), *The Darnton debate. Books and revolution in the eighteenth century*, Oxford 1998 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 359), S. 31-63.
- Ders., „Philosophes et marins français dans la Mer du Sud avant Baudin: l'exemple de Bougainville et de ses compagnons“, in: *Australian Journal of French Studies* 41 (2), 2004, S. 15-32.
- Münzel, Mark, „Jupiters wilder Bruder. Der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guaraní einen christlichen Gott zu bringen“, in Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, S. 101-109.
- Nachtigall, Horst, *Völkerkunde*, Stuttgart 1974 (Suhrkamp-Taschenbuch 184).
- Nakam, Géralde, *Au lendemain de la Saint-Bartélemy. Guerre civile et famine: Histoire mémorable du Siège de Sancerre (1573) de Jean de Léry*, Paris 1975.
- Neuber, Wolfgang, „Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik“, in: Brenner Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch 2097), S. 50-67.
- Ders., *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991 (Philologische Studien und Quellen 121).
- Noll, Volker, „Exotismen und Xenismen im Französischen am Beispiel Jean de Léry (1557/58)“, in: Born, Joachim (Hrsg.), *Mein Sprachigkeit in der Romania. Französisch im Kontakt und in der Konkurrenz zu anderen Sprachen. Akten des 2. Frankoromanistenkongresses, Dresden, 25. bis 27. September 2000*, Wien 2001 (Beihefte zu Quo vadis, Romania?), S. 208-218.
- Obermeier, Franz, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission, 1614, Yves d'Evreux: Suite de l'Histoire, 1615*, Bonn 1995 (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 83).
- Ders., *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2000 (Americana Eystettensia: Publikationen des Zentralinstituts für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt; Serie B: Monographien, Studien, Essays 11).
- Ohle, Karlheinz, *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden*, Stuttgart 1978 (Sozialwissenschaftliche Studien 15).
- O'Meara, Maureen F., „Planting the Lord's Garden in New France: Gabriel Sagard's ‚Le Grand Voyage‘ and ‚Histoire du Canada““, in: *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 46 (1-2), 1992, S. 11-23.

- Ouellet, Réal, „Héroïsation du protagoniste et orientation descriptive dans le ‚Grand Voyage au pays des Hurons‘“, in: *Papers on French Seventeenth Century Literature*, Supplément Biblio 17: *Voyages: récits et imaginaire*, 1984, S. 219-239.
- Ders., „De l'itinéraire au paysage: l'espace nord-américain dans les textes de Cartier et Laudonnière“, in: *Le Paysage à la Renaissance*, Fribourg 1988 (SEGES: Studien und Texte zur Philologie und Literatur; N. F. 3) S. 91-99.
- Ders., „Le statut du réel dans la relation de voyage“, in: *Littératures classiques 11: La littérature et le réel*, 1989, S. 259-272.
- Ouellet, Réal, Warwick, Jack, „Introduction“, in: Ouellet, Réal (Hrsg.), *Gabriel Sagard, ‚Le Grand Voyage du pays des Hurons‘*, Montréal 1990, S. 7-63.
- Osterhammel, Jürgen, „Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert“, in: König, Hans-Joachim, Reinhard, Wolfgang, Wendt, Reinhard (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989 (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 7), S. 9-42.
- Pagden, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge u.a. 1982.
- Ders., *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, New Haven u.a. 1993.
- Parkman, Francis, *Pioneers of France in the New World*, Boston 1907.
- Peel, John. D. Y., „Was heißt ‚fremde Glaubenssysteme verstehen‘?“, in: Kippenberg, Hans G., Luchesi, Brigitte (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. 1978, S. 150-173.
- Penrose, Boies, *Travel and Discovery in the Renaissance 1420-1620*, New York 1975.
- Perrone-Moisés, Leyla, „Vérité et Fiction dans les Premières Descriptions du Brésil“, in: Seixo, Maria Alzira (Hrsg.), *A Viagem na Literatura*, Mem Martins 1997 (Cursos da Arrábida Portugal 1), S. 83-102.
- Pianzola, Maurice, *Des Français à la conquête du Brésil (XVII^e siècle): ‚Les perroquets jaunes‘*, Paris 1991.
- Pioffet, Marie-Christine, Ouellet, Réal, „La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France dans les relations de Sagard et de Lejeune (1632)“, in: *Revue des Sciences Humaines* 245, 1997, S. 93-110.
- Plessner, Helmuth, „Mit anderen Augen (1953)“, in: Dux, Günter, Marquard, Odo, Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Helmuth Plessner, ‚Conditio humana‘*, Frankfurt a. M. 1983 (Gesammelte Schriften VIII), S. 88-104.
- Pleticha, Heinrich, „Entdeckungen und Siedlungen im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Ders. (Hrsg.), *Weltgeschichte in 12 Bänden*, Bd. 8: *Aufklärung und Revolution: Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1996, S. 199-219.

- Pochat, Götz, *Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance. Voraussetzungen, Entwicklung und Wandel eines bildnerischen Vokabulars*, Uppsala 1970 (Stockholm Studies in History of Art 21).
- Ders., *Das Fremde im Mittelalter: Darstellung in Kunst und Literatur*, Würzburg 1997.
- Post, Franz-Joseph, *Schamanen und Missionare. Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France*, Münster 1997 (Europa-Übersee; Historische Studien 7), S. 148.
- Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978.
- Proust, Jacques, „Diderot, Bougainville et les mirages de la Mer du Sud“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 8, 1984, S. 473-484.
- Queffélec, Henri, *La Boudense ou Le tour du monde de Bougainville*, Paris 1986.
- Quinn, David B., *North America from earliest discovery to first settlements. The Norse voyages to 1612*, New York u.a. 1977.
- Raible, Wolfgang, „Alterität und Identität“, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 110: *Alterität*, Stuttgart u.a. 1998, S. 7-22.
- Randall, Catharine, „The ‚Protestants‘ Progress‘: Reading Reformed Travel Literature In Early Modern France“, in: *Religion & Literature* 29 (3), 1997, S. 21-41.
- Rangel, Carlos, *The Latin Americans. Their Love-Hate Relationship with the United States*, New Brunswick u.a. 1987.
- Rawson, Claude, „Savages Noble and Ignoble: Natives, Cannibals, Third Parties, and Others in South Pacific Narratives by Gulliver, Bougainville, and Diderot, with Notes on the ‚Encyclopédie‘ and on Voltaire“, in: Lamb, Jonathan (Hrsg.), *The South Pacific in the Eighteenth Century: Narratives and Myths. Papers from the Ninth David Nichol Smith Memorial Seminar*, Baltimore/ Maryland 1995, S. 168-197.
- Reichler, Claude, „De la représentation à l'interaction. Comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire?“, in: Jurt, Joseph (Hrsg.), *Littérature et ethnologie*, Freiburg i. Br. 2003, S. 29-43.
- Reverdin, Olivier, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genf u.a. 1957.
- Rieger, Dietmar, „Voyage et lumières. Le ‚Voyage autour du monde‘ (1771) de Louis-Antoine de Bougainville“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 23, 1999, S. 341-355.
- Rieu, Josiane, „Le sujet à la marge: pratique de l'inhumanité chez Jean de Léry“, in: Accarie, Maurice, Gouttebroze, Jean-Guy, Kotler, Éliane (Hrsg.), *Marginalité et Littérature. Hommage à Christine Martineau-Géniéys*, Presses Universitaires de Nice, Nizza 2001, S. 311-336.

- Robel, Gert, „Reisen und Kulturbeziehungen im Zeitalter der Aufklärung“, in: Krasnobaev, Boris I., Robel, Gert, Zeman, Herbert (Hrsg.), *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforchung*, Berlin 1980 (Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa 6), S. 9-37.
- Röseberg, Dorothee, *Kulturwissenschaft Frankreich*, Stuttgart u.a. 2001.
- Roy, Jean-L., „Un Français au Brésil au XVI^e siècle – André Thevet, cosmographe“, in: *Revue d'histoire* 21 (3), 1967, S. 363-396.
- Rudolph, Wolfgang, „Ethnos und Kultur“, in: Fischer, Hans (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin 1988, S. 39-59.
- Rühling, Lutz, „Fiktionalität und Poetizität“, in: Arnold, Heinz Ludwig, Detering, Heinrich (Hrsg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, München 2002, S. 25-51.
- Ruhl, Klaus-Jörg, *Spanien-PLÖETZ. Spanische und portugiesische Geschichte zum Nachschlagen*, Freiburg u.a. 1986.
- Sandfuchs, Uwe, „Zum Antagonismus von Kolonisation und Aufklärung sowie einigen Folgen für den Fremden als Gegenstand der Wissenschaft“, in: Lüth, Christoph, Keck, Rudolf W., Wiersing, Erhard (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, Köln u.a. 1997 (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), S. 15-30.
- Sayre, Gordon M., „Travel Narrative and Ethnography: Rhetorics of Colonial Writings“, in: Ders., *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill u.a. 1997, S. 79-143.
- Scemla, Jean-Jo, *Le Voyage en Polynésie. Anthologie des Voyageurs Occidentaux de Cook à Segalen*, Paris 1994.
- Schäffter, Ortfried, „Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit“, in: Ders. (Hrsg.), *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen 1991, S. 11-42.
- Schinschke, Andrea, „Perspektivenübernahme als grundlegende Fähigkeit im Umgang mit Fremdem“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Didaktik des Fremdverstehens*, Gießen 1995, S. 36-50.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, „Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur“, in: Ders., Stagl, Justin (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981, S. 349-389.
- Ders., „Das Verstehen fremder Kulturen. Zu einem Grundbegriff der Ethnologie als Kulturwissenschaft“, in: Schweppenhäuser, Gerhard, Gleiter, Jörg H. (Hrsg.), *Kultur – philosophische Spurensuche*, Weimar 2000 (Philosophische Diskurse 3), S. 62-80.
- Schülting, Sabine, *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Reinbek bei Hamburg 1997.

- Seipel, Jerg, „Bronislaw Kaspar Malinowski“, in: Fest, Christian F., Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001 (Kröners Taschenausgabe 380), S. 278-283.
- Séjourné, Laurette, *Altamerikanische Kulturen*, Frankfurt a. M. 1971 (Fischer Weltgeschichte 21).
- Semelaigue, Armand, *Yves d'Évreux ou essai de colonisation au Brésil chez les Tapinambos de 1612 à 1614*, Paris 1887.
- Senellart, Michel, „L'effet américain dans la pensée politique européenne du XVI^e siècle“, in: Gomez-Muller, Alfredo (Hrsg.), *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la „découverte“ de l'Amérique*, Paris 1993, S. 65-106.
- Simon, Anne, „Mit verschiedenen Augen: ein Vergleich zweier spätmittelalterlicher Pilgerberichte“, in: Fuchs, Anne, Harden, Theo (Hrsg.), *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*. Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur, University College Dublin vom 10.-12. März 1994, Heidelberg 1995 (Neue Bremer Beiträge 8), S. 266-287.
- Dies., „Wo Einhörner wandern: Die Wahrnehmung der Fremde in Reiseberichten über das Heilige Land und Südamerika“, in: Bhatti, Anil, Turk, Horst (Hrsg.), *Reisen, Entdecken, Utopien: Untersuchungen zum Alteritätsdiskurs im Kontext von Kolonialismus und Kulturkritik*, Frankfurt a. M. 1998 (Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A: Kongreßberichte 48), S. 9-27.
- Sinclair, Andrew, *The savage: A history of misunderstanding*, London 1977.
- Smith, Bernard, *European vision and the South Pacific*, Yale University Press, New Haven u.a. 1985.
- Spittler, Gerd, „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 126 (1), 2001, S. 1-25.
- Spitznagel, Alfred, „Angst vor dem Fremden: Genese, Erscheinungswesen und Auswirkungen“, in: Bredella, Lothar, Christ, Herbert (Hrsg.), *Begegnungen mit dem Fremden*, Gießen 1996 (Gießener Diskurse 15), S. 21-37.
- Stagl, Justin, „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft“, in: Duerr, Hans Peter (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1: *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 273-295.
- Ders., *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550-1800*, Chur/ CH 1995 (Studies in Anthropology and History 13).
- Steinkohl, Franz, *Die gottlosen Guten Wilden. Das Bild der Sauvages in Jean de Lérys „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil“ (1611)*, Rheinfelden u.a. 1996 (Reihe Romanistik: N. F. 7).
- Ders., *Der Ethnologe und sein Objekt. Jean de Lérys edle Wilde in Brasilien*, Rheinfelden 2000 (Völkerkunde 2).

- Stiehl, Hans Adolf, *Länderbilder. Imagologische Fallstudie zu Montaigne*, Rheinbach-Merzbach 1990 (Bonner Untersuchungen zur Vergleichenden Literaturwissenschaft 8).
- Sundermeier, Theo, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.
- Taillemite, Étienne (Hrsg.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769: Journaux de navigation*, 2 Bde., Paris 1977.
- Ders., „Présentation des Journaux du voyage de Bougainville“, in: *L'Importance de l'Exploration Maritime au Siècle des Lumières (A propos du voyage de Bougainville)*, Paris 1982 (Travaux de la Table Ronde organisée à Paris aux Archives Nationales, les 8 et 9 décembre 1978 par le Laboratoire Associé [n° 211] d'Histoire Maritime du C.N.R.S.), S. 11-15.
- Ders., *Sur des mers inconnues. Bougainville, Cook, Lapérouse*, Paris 1987.
- Tellenbach, Gerd, „Zur Frühgeschichte abendländischer Reisebeschreibungen“, in: Fenske, Hans, Reinhard, Wolfgang, Schulin, Ernst (Hrsg.), *Historia Integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*, Berlin 1977, S. 51-80.
- Tetel, Marcel, „Figures de la cruauté“, in: Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique, Moussa, Sarga (Hrsg.), *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Onzième colloque du C.R.L.V. tenu à Nice les 5, 6, et 7 septembre 1997 sous la responsabilité scientifique de François Moureau*, Nizza 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, Nouvelle Série 49), S. 295-304.
- Thérien, Gilles, „Les rites funéraires chez les Hurons“, in: Doiron, Normand (Hrsg.), *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Bari u.a. 1984 (Quaderni del seicento francese 6), S. 129-140.
- Thiel, Josef Franz, *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung*, Berlin ⁵1992 (Collectanea Instituti Anthropos 16).
- Thurnwald, Richard, „Die Psychologie der Akkulturation“, in: Mühlmann, Wilhelm Emil, Müller, Ernst W. (Hrsg.), *Kultur-anthropologie*, Köln u.a. 1966 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 9: Soziologie/ Kultur-anthropologie), S. 312-326.
- Tinguely, Frédéric, „Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents*, t. LVII (1), Genf 1995, S. 25-44.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, aus dem Französischen von Wilfried Böhringer, Frankfurt a. M. 1985 (Edition Suhrkamp 1213; N. F. 213).
- Ders., „Der Reisende und der Eingeborene“, in: Garin, Eugenio (Hrsg.), *Der Mensch der Renaissance*, Frankfurt a. M. 1996, S. 341-370.
- Torrance, Thomas F., *Cahins Lehre vom Menschen*, Zürich 1951.
- Trudel, Marcel, „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“ (1632)*, Québec 1976, S. VII-XXV.

- Trudel, Marcel, „Note bibliographique“, in: Ders. (Hrsg.), *Gabriel Sagard, „Le grand voyage du pays des Hurons“* (1632), Québec 1976, S. XXVII.
- Vaucher, Anne de, „Civilisation et langue de l'autre. Le Grand Voyage du Pays des Hurons de Gabriel Sagard“, in: Balmas, Enea (Hrsg.), *La scoperta dell'America e le lettere francesi*, Mailand 1992, S. 235-250.
- Vaucher Gravili, Anne de, „De la langue et de la société des Hurons d'après Gabriel Sagard“, in: Rizza, Cecilia (Hrsg.), *La découverte de nouveaux mondes. Aventure et voyages imaginaires au XVII^e siècle*, Fasano 1993 (Actes du XXII^e Colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle; Gênes 23-25 janvier 1992), S. 59-72.
- Venzke, Andreas, *Christoph Kolumbus*, Reinbek bei Hamburg 21992.
- Vibart, Éric, *Tahiti. Naissance d'un paradis au siècle des Lumières*, Brüssel 1987.
- Vocke, Roland, „Die Reformation in den europäischen Ländern“, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.), *Weltgeschichte in 12 Bänden*, Bd. 7: *Entdecker und Reformatoren. Die Welt im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1996, S. 80-102.
- Waggaman, Béatrice, *Le voyage autour du monde de Bougainville. Droit et Imaginaire*, Presses Universitaires de Nancy 1992.
- Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 21991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 868).
- Ders., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. M. 1997 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1320).
- Wanegffelen, Thierry, „Rio ou la vraie Réforme: la France antarctique de Nicolas Durand de Villegagnon entre Genève et Rome“, in: Queiros Mattoso, Katia de, Muzart-Fonseca dos Santos, Idelette, Rolland, Denis (Hrsg.), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris 1998 (Civilisations n° 22; XX^e Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, les 4 et 5 mars 1997, en Sorbonne), S. 159-175.
- Warwick, Jack, „Sagard l'oublié“, in: *Études françaises* 5 (1), 1969, S. 89-91.
- Ders., „Humanisme chrétien et bons sauvages (Gabriel Sagard, 1623-1636)“, in: *XVII^e Siècle* 97, 1972, S. 25-49.
- Ders., „Gabriel Sagard's 'je' in the First 'Histoire du Canada'“, in: Stich, Klaus Peter (Hrsg.), *Reflections. Autobiography and Canadian Literature*, University of Ottawa Press 1988 (Reappraisals: Canadian Writers 14), S. 27-33.
- Ders., „L'antiquité dans le cadre référentiel du 'sauvage'; 1615-1645“, in: Thérien, Gilles (Hrsg.), *Les figures de l'Indien*, Université du Québec, Montréal 1988 (Les cahiers du département d'études littéraires 9), S. 107-118.
- Ders., „Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)“, in: Lestringant, Frank (Hrsg.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1998 (Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes), S. 409-418.

- Weber-Schäfer, Peter, „Eurozentrismus‘ contra ‚Universalismus‘. Über die Möglichkeit, nicht-europäische Kulturen zu verstehen“, in: Brocker, Manfred, Nau, Heino Heinrich (Hrsg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 241-255.
- Wehrheim-Peucker, Monika, *Die gescheiterte Eroberung. Eine diskursanalytische Betrachtung früher französischer Amerikatekste*, Tübingen 1998 (Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik 7).
- Weigel, Sigrid, „Die nahe Fremde – das Territorium des ‚Weiblichen‘. Zum Verhältnis von ‚Wilden‘ und ‚Frauen‘ im Diskurs der Aufklärung“, in: Koebner, Thomas, Pickerodt, Gerhart (Hrsg.), *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Frankfurt a. M. 1987, S. 171-199.
- Weiss, Gabriele, *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*, Wien u.a. 1987.
- Wendel, François, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Wendt, Astrid, *Kannibalismus in Brasilien. Eine Analyse europäischer Reiseberichte und Amerika-Darstellungen für die Zeit zwischen 1500 und 1654*, Frankfurt a. M. u.a. 1989 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX: Volkskunde, Ethnologie: Abteilung B, Ethnologie 15).
- Wenzel, Horst, „Reisebeschreibung und Selbsterfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung deutscher Entdeckerberichte aus der Neuen Welt“, in: Spiewok, Wolfgang (Hrsg.), *Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung*, Greifswald 1986 (Deutsche Literatur des Mittelalters 3), S. 248-260.
- Whatley, Janet, „Food and the Limits of Civility: The Testimony of Jean de Léry“, in: *The Sixteenth Century Journal* XV (4), 1984, S. 387-400.
- Dies., „Une révérence réciproque: Huguenot Writing on the New World“, in: *The University of Toronto Quarterly* 57 (1), 1987, S. 270-289.
- Dies., „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), *Jean de Léry, „History of a voyage to the land of Brazil, otherwise called America“*, Berkeley u.a. 1990.
- Wimmer, Franz Martin, „Barbaren, Exoten und Heiden – zur Wahrnehmung der Anderen“, in: *Zeitschrift für Lateinamerika* 29, 1985, S. 45-53.
- Wöhlcke, Manfred, *Brasilien. Anatomie eines Riesen. Ein Reise- und Studienbegleiter*, München 1985 (Beck'sche Schwarze Reihe 804: Aktuelle Länderkunden).
- Wolf, Eric R., *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt a. M. u.a. 1986.
- Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, Paris 1996.
- Ders., „Reisen im Intertext: Captain Cook, Bougainville und die Folgen“, in: Ders., *Reiseberichte und mythische Struktur. Romanistische Aufsätze 1983-2002*, Wiesbaden u.a. 2003, S. 207-228.

- Wolfzettel, Friedrich, „Zum Problem mythischer Strukturen im Reisebericht“, in: Ertzdorff, Xenja von, Gieseemann, Gerhard (Hrsg.), *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 19. bis 24. Juni 2000 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam u.a. 2003 (Chloe – Beihefte zum Daphnis 34), S. 3-30.
- Wuchterl, Kurt, *Lehrbuch der Philosophie. Probleme – Grundbegriffe – Einsichten*, Bern u.a. ³1989 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1320).
- Wunderli, Peter, „Reisen in reale und mythische Ferne“, in: Ders. (Hrsg.), *Reisen in reale und mythische Ferne. Reiseliteratur in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 1993 (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 22), S. 1-15.
- Wuthenow, Ralph-Rainer, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1980.
- Ders., „Der Reisende als ‚Geschichtsschreiber der Natur‘. Südamerikanische Reisen“, in: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982. S. 236-244.
- Zimmermann, Christian von, „Texttypologische Überlegungen zum frühneuzeitlichen Reisebericht: Annäherung an eine Gattung“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 239 (1), 2002, S. 1-20.
- Zinguer, Ilana, „Hebrew and Anthropology in Lery’s ‚Voyage en Terre de Bresil‘ [sic!]“, in: Dies., *L’Hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden u.a. 1992 (Brill’s Series in Jewish Studies IV), S. 227-244.

7.3 Bibliographien, Lexika, Hilfsmittel

- Bertelsmann Lexikon Geschichte*, Gütersloh 1991.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 22, Nordhausen 2003.
- Bournazel, Éric, Vivien, Germaine, Gounelle, Max, *Les grandes dates de l’histoire de France. Événements politiques, faits économiques et sociaux, civilisation*, Paris 1986.
- Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden*, Bd. 10: *Herr-Isz*, Leipzig u.a. ²⁰1997.
- Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden*, Bd. 18: *Rad-Rüs*, Mannheim ¹⁹1992.
- Brunot, Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t. IV (1): *La langue classique 1660-1715*, Paris 1966.
- Daemmrich, Horst S., Daemmrich, Ingrid G., *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*, Tübingen u.a. ²¹1995 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 8034: Große Reihe).
- Der Brockhaus in 5 Bänden*, Bd. 4: *Neu-Sil*, Mannheim u.a. ⁸1994, S. 386, r. Sp.
- Dictionary of Canadian biography*, vol. 1: *1000-1700*, hrsg. von George William Brown, University of Toronto Press 1966.

- Dictionnaire biographique des Récollets Missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645 et 1670-1849*, hrsg. von Odoric Jouve, Archange Godbout, Hervé Blais und René Bacon, Québec 1996.
- Dictionnaire de la littérature française et francophone*, t. 3: *Nord-Zumthor*, hrsg. von Jacques Demougin, Paris 1987.
- Dictionnaire des littératures de langue française*, t. 2: *E-L*, hrsg. von Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty und Alain Rey, Paris ²1994.
- t. 4: *S-Z*, Paris ²1994.
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1985.
- Frenzel, Elisabeth, *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart ²1980 (Kröners Taschenausgabe 301).
- Fuchs, Konrad, Raab, Heribert, *Wörterbuch Geschichte*, München ¹¹1998.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes*, t. 3, Paris 1960.
- t. 10, Paris 1964.
- Greimas, Algirdas Julien, Keane, Teresa Mary, *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance*, Paris 1992.
- Hatzfeld, Adolphe, Darmesteter, Arsène, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. I: *A-H*, Paris 1890.
- t. II: *I-Z*, Paris 1900.
- Kinder, Hermann, Hilgeman, Werner, *dtv-Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution*, München ³²1998.
- Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 4: *Cl-Dz*, hrsg. von Walter Jens, München 1989.
- Bd. 10: *La-Ma*, München 1990.
- Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, hrsg. von Hans Waldenfels, Freiburg i. Br. u.a. ⁴1999.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2: *Barclay bis Damodos*, hrsg. von Walter Kasper, Freiburg i. Br. u.a. ³1994.
- Bd. 3: *Dämon bis Fragmentenstreit*, Freiburg i. Br. u.a. ³1995.
- Bd. 5: *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, Freiburg i. Br. u.a. ³1996.
- Bd. 8: *Pearson bis Samuel*, Freiburg i. Br. u.a. ³1999.
- Lexis. Dictionnaire de la langue française*, hrsg. von Jean Dubois, Paris 1975.
- Litté, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, t. 6, Paris 1961.
- Loth, Wilfried, *Frankreich-PLOETZ. Französische Geschichte zum Nachschlagen*, Freiburg i. Br. u.a. ²1988.
- Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen*, hrsg. von Günther und Irmgard Schweikle, Stuttgart ²1990.
- Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Bd. 12: *Hf-Iz*, Mannheim u.a. ⁹1974.
- Bd. 10: *Hofb-Jam*, Mannheim u.a. ⁵1995.

- PLOETZ *Große Weltgeschichte*, Darmstadt ³¹1991.
- Pons-Globalwörterbuch*, Teil 2, bearb. von Heinrich Mattutat, Stuttgart 1978.
- Schaub, Horst, Zenke, Karl G., *Wörterbuch Pädagogik*, München ²1997.
- Taschenwörterbuch der Ethnologie*, hrsg. von Justin Stagl, Berlin ²1982.
- Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VII: *Böhmische Brüder - Chinesische Religionen*, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin u.a. 1981.
- Bd. XV: *Heinrich II. - Ibsen*, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin u.a. 1986.
- Wilpert, Gero von, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart ⁷1989 (Kröners Taschenausgabe 231).
- Wörterbuch der Ethnologie*, hrsg. von Bernhard Streck, Köln 1987 (DuMont-Taschenbücher 194).

7.4 Homepages, Internetadressen

- „Empirismus“: <http://www.phillex.de/empirism.htm> (19.11.2005)
- Herausbildung von Topoi zwecks Einordnung des Fremden:
<http://www.unicom.unizh.ch/journal/archiv/1-97/reiseberichte.html>
(01.07.2005)
- „(Die) Huronen“: <http://www.siegfried-nibelungen.de/seite65.html>
(22.04.2004).
- „Huronen“: <http://www.net-lexikon.de/Huronen.html> (19.11.2005)
- Kontakt des Europäers mit der „Neuen Welt“/ Intellektuelle „Überforderung“:
http://www.aliancafrancesa.com.br/Caderno_Cultural/introducao_f.php
(01.07.2005)
- Prozeß der „Christianisierung“ durch die Hugenotten in Florida:
<http://www.chez.com/histoire/de/dieppe/hugue03.htm> (19.11.2005)
- Veranstaltungsankündigung Seminar „Sagard“/ Wintersemester 1997/98:
<http://www.phil.uni-mannheim.de/geschichte/neuzeit/veranstaltung>
(10.04.2004)
- Vortrag von Annerose Menninger auf einer Tagung des Fördervereins Forschungsstiftung für vergleichende Überseegeschichte (Universität Zürich, 29. bis 30. November 1996, Thema: „Reiseberichte aus Übersee: Indianer, Inder, Insulaner“):
<http://www.unicom.unizh.ch/journal/archiv/1-97/reiseberichte.html>
(01.07.2005)
- „Wahrnehmungspsychologie“:
<http://www.personalbeurteilung.de/wirtschaft/beurt2.htm> (19.11.2005)

Weyhofen, Hans-Theo, „Die altamerikanischen Kulturen“ (1996),
<http://www.wirtschaft.bos-muenchen.de/~hsweyhof/kapitel2.htm>
(19.11.2005)