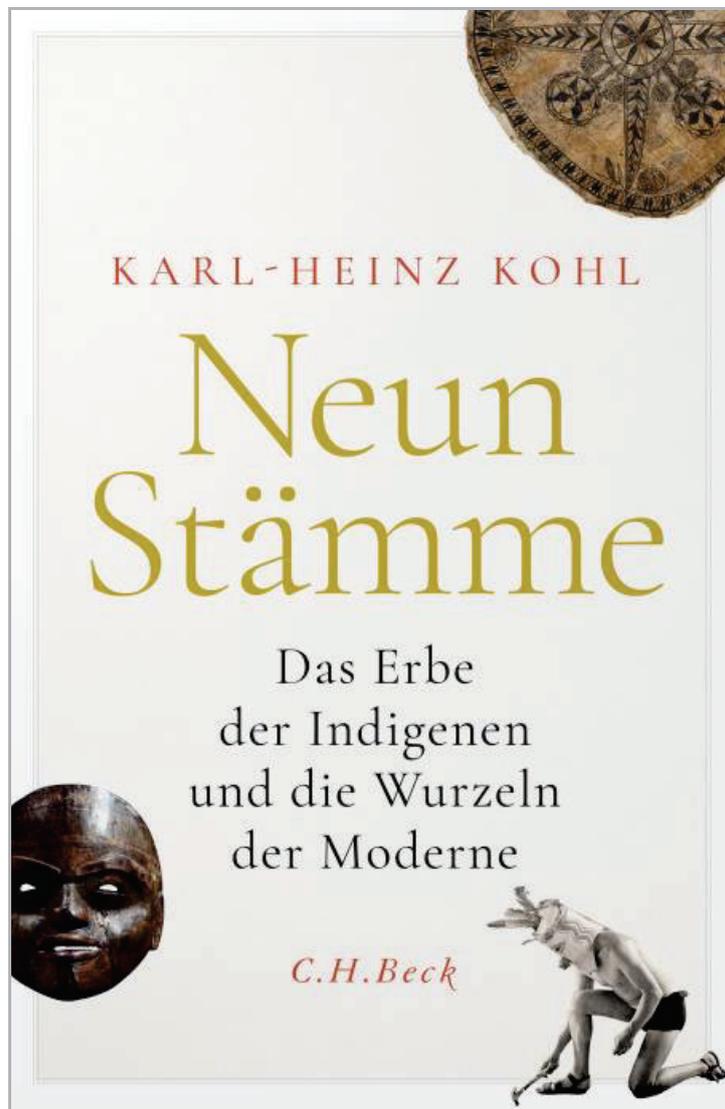


Unverkäufliche Leseprobe



Karl-Heinz Kohl
Neun Stämme

Das Erbe der Indigenen und die Wurzeln der
Moderne

2024. 312 S.

ISBN 978-3-406-81350-4

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/36194842>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

KARL-HEINZ KOHL

Neun
Stämme

KARL-HEINZ KOHL

Neun Stämme

Das Erbe
der Indigenen
und die Wurzeln
der Moderne

C.H.BECK

Ad. E. Jensen-Gedächtnisvorlesung am
Frobenius-Institut für kulturanthropologische Forschung

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2024

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.
Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks
zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg
Umschlagabbildungen: *oben rechts*: Siapo Mamanu/Tapa-Tuch,
Samoa © Museum of New Zealand te Papa Tongarewa/Bridgeman Images |
unten links: Kwakiutl-Maske, British Columbia, Kanada

© Granger/Bridgeman Images | *unten rechts*: Max Ernst wearing
Kachina mask, Oak Creek Canyon, Sedona, Arizona, USA 1946
By Lee Miller (A0232) © Lee Miller Archives, England 2023.

All rights reserved. leemiller.co.uk

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 81350 4



verantwortungsbewusst produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Inhalt

Einleitung	7
1 Im Land der Anthropophagen: Die brasilianischen Tupinambá	15
2 Antike Demokratie in der Neuen Welt: Bild und Selbstbild der Irokesen	35
3 Die Aranda Zentralaustraliens und ihr Platz in den Ursprungsnarrativen von Kulturgeschichte, Soziologie und Psychoanalyse	55
4 Menschen, die rote Aras sind: Die Bororo des brasilianischen Sertão	87
5 Palau: Das Tahiti des deutschen Expressionismus	109
6 Das Gift der Gabe: Die Kwakwaka'wakw und der Potlatch	139
7 Im Land der Hopi: Schlangentänze, die Kunst der Avantgarde und Prophezeiungen vom Ende der Welt	175
8 Samoa, der Papalagi und das Ende der sexuellen Repression	207
9 Die Dogon von Mali: Geschichte einer Obsession	233
Dank	261
Anmerkungen	265
Personenregister	305
Register der ethnischen Gruppen	311

Einleitung

Der Einfluss indigener Völker auf die europäische Kultur- und Wissenschaftsgeschichte ist lange unterschätzt worden. Gewöhnlich hat man ihn unter dem Begriff «Primitivismus» abgehandelt und damit den schon aus der Antike bekannten gesellschaftskritischen Strömungen zugeordnet, die in einem Zurück zu einem naturnahen, einfacheren und ursprünglicheren Leben ein Heilmittel gegen die Übel sahen, die das Leben im kulturellen Zustand mit sich bringt. In den 1930er Jahren von den Ideenhistorikern Arthur O. Lovejoy und George Boas geprägt, setzte sich der Begriff vor allem in der Kunstgeschichte durch. Bereits 1938 verwendete Robert Goldwater ihn als Titel seines Buchs *Primitivism in Modern Art* über die Entdeckung der «primitiven Kunst» durch die Avantgarde-Künstler des frühen 20. Jahrhunderts. Allgemeiner bekannt wurde er aber erst durch die von William Rubin kuratierte Ausstellung ««Primitivism» in 20th Century Modern Art», die 1984 im New Yorker Museum of Modern Art stattfand. Sie setzte neue Maßstäbe und war ein großer Publikumserfolg, wurde aber auch heftig angegriffen. Denn viele störten sich an der Herkunft des Begriffs aus der auch damals schon längst obsolet gewordenen Bezeichnung «Primitive».¹

Trotz dieser Einwände hat sich der Begriff des Primitivismus im wissenschaftlichen Sprachgebrauch langfristig durchgesetzt und auch im deutschsprachigen Raum zu einer Reihe beachtlicher Studien zur Geschichte des Exotismus geführt.² Als Sammelbegriff für die vielfältigen Anregungen und Impulse, die von indigenen Völkern für die europäische Kulturgeschichte ausgingen, ist er aber ungeeignet. Denn er suggeriert eine Einheitlichkeit der betreffenden Völker und ihrer Kulturen, die über ihre faktische Diversität hinwegtäuscht. Im Prinzip trifft das auch auf die Bezeichnung «indigene Völker» zu. Doch ist sie ebenso wie die aus ihr

abgeleiteten Begriffe «Indigene» und «Ureinwohner» insofern legitim, als es sich um Selbstbezeichnungen handelt, unter denen sich diese Völker zusammengeschlossen haben, um gemeinsam den Kampf gegen ihre Unterdrückung und für die Wiederherstellung ihrer alten Rechte zu führen.

Ausgangspunkt dieses Buchs ist nicht das Konglomerat von Vorstellungen, die man sich in Europa über die «Ureinwohner» machte. Stattdessen wird ein anderer Weg eingeschlagen. Anhand von neun ausgewählten indigenen Gesellschaften gehe ich der Frage nach, welche Spuren sie in der europäischen Kultur-, Wissenschafts- und Sozialgeschichte hinterlassen haben. Die Auswahl der neun Beispiele ist keinesfalls willkürlich, denn gerade die Tupinambá, Irokesen und Aranda, die Kwakiutl, Bororo und Palauer, die Hopi, Samoaner und Dogon haben erstaunlich viel zur Moderne beigetragen. Zugleich sind sie aber auch repräsentativ für die vielen «Stämme», aus denen die heutige Weltkultur hervorgegangen ist.

Die neun Kapitel folgen einem einheitlichen Aufbau: Sie beginnen mit einer kurzen Einleitung, auf die eine Darstellung der jeweiligen Erstbegegnungen folgt, soweit sie sich anhand der Aufzeichnungen europäischer Seefahrer, Reisender und Naturforscher rekonstruieren lassen. Zwei Weltsichten prallten dabei jeweils aufeinander, denen unterschiedliche Verhaltenskodizes entsprachen. Sie boten ständig Anlass zu Missverständnissen, wie sie in First-Contact-Situationen weit eher die Regel als die Ausnahme sind. Doch verliefen die Erstbegegnungen meist friedlich. Statt mit Worten verständigte man sich durch den Austausch von Gegenständen.

Auf die See- und Überlandreisenden, die in bis dahin unbekannte Regionen vordrangen und deren Aufenthalt bei einzelnen lokalen Bevölkerungsgruppen oft nur wenige Tage dauerte, folgten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ersten Ethnologen. Von einer Ausnahme abgesehen, fällt die systematische Erforschung der im Buch behandelten «neun Stämme» zeitlich mit der Etablierung des Fachs als universitäre Disziplin zusammen. Dabei kam Deutschland, in dem es damals weit mehr Völkerkundemuseen gab als in jedem anderen Land, eine Vorreiterrolle zu. Ethnologie wurde an einigen Universitäten schon vor der Einrichtung der ersten ordentlichen Lehrstühle unterrichtet. Meist waren Museumsdirek-

toren und -kustoden damit betraut, die in den Fächern Geographie oder Anthropologie für Völkerkunde habilitiert wurden und danach als Privatdozenten oder Honorarprofessoren lehrten.

Auffällig viele Ethnologen der ersten Generation wie Adolf Bastian, Augustin Krämer oder Karl von den Steinen hatten Medizin studiert und zusätzlich Veranstaltungen in physischer Anthropologie belegt. Ihrer naturwissenschaftlichen Vorbildung entsprechen die bis ins kleinste Detail gehenden Beschreibungen der physischen Erscheinungsform, der Hautfarbe, der Haartracht und des Körperschmucks der von ihnen besuchten Völker sowie ihrer Jagd- und Kriegswaffen, Werkzeuge, Arbeitsgeräte und übrigen materiellen Kulturgüter. Anders als ihre Vorgänger blieben sie in der Regel weit länger an einem Ort, da sich in der Nähe ihrer ethnographischen Untersuchungsregionen meist schon Missionare, Siedler und Händler niedergelassen hatten, mit deren Gastfreundschaft sie rechnen konnten. Doch selbst ein Aufenthalt von mehreren Monaten reichte nicht aus, um die jeweiligen Lokalsprachen zu erlernen. Bei allem, was sie über die Kosmologien, die Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken der Indigenen wissen wollten, waren sie auf die Hilfe ihrer schon viele Jahre vor Ort ansässigen Gastgeber angewiesen, da zuverlässige Informationen über die mündlich weitergegebenen Überlieferungen zu erlangen ungleich schwerer war.

Erfolgreicher waren sie dagegen beim Sammeln kultureller Artefakte für die Museen ihrer Heimatländer. Dabei legten sie Wert darauf, dass ihr Erwerb immer auf legalem Weg erfolgte, auch wenn sie sie oft nur gegen billige Handelsüter eintauschten. Denn alles andere hätte ihrem moralischen Selbstanspruch widersprochen. Sie waren nämlich überzeugt davon, dass die «Naturvölker» zum baldigen Aussterben verurteilt seien, und sahen es als ihre Mission an, deren Kulturerbe vor dem endgültigen Untergang zu bewahren. Einer der Begründer und Hauptvertreter der sogenannten «Rettungsethnologie» war Adolf Bastian. Er verglich das unaufhaltsame Vordringen der «Zivilisation» mit einer Feuersbrunst, die die «Naturvölker» über kurz oder lang von der Erde hinwegfegen werde, und rief dazu auf, ihre materiellen und geistigen Hervorbringungen als unwiederbringliche Zeugnisse der Menschheitsgeschichte zu sammeln und für die Zukunft aufzubewahren. Auch er selbst trug dazu bei, indem er bei

seinen neun Reisen um die Welt für das Berliner Völkerkundemuseum Abertausende von Objekten zusammentrug. Bereits zweieinhalb Jahrzehnte nach seiner Eröffnung verfügte es dank seiner unermüdlichen Reisetätigkeit über die größte ethnologische Sammlung der Welt.

Bastians gutgemeinter Appell blieb nicht ungehört. Viele taten es ihm gleich. Franz Boas sorgte dafür, dass man auch in den USA seinem Beispiel folgte. Er propagierte dort die «salvage ethnography», und bei den amerikanischen Ethnologen brach ebenfalls die Sammelwut aus.³ Sie nahm solche Ausmaße an, dass es oft sogar zu einem regelrechten «Ausverkauf» der besonders begehrten kultischen Gegenstände kam. So «rettete» der amerikanische Ethnologe Frank Cushing die sogenannten «Fetische» der Zuñi für die Wissenschaft, indem er sie während einer Hungersnot gegen Lebensmittel eintauschte. Denn unter anderen Umständen hätten die Zuñi sich wahrscheinlich nicht von ihnen getrennt.⁴ Die Präsentation dieser und anderer indigener Kulturgüter in den Naturhistorischen Museen der amerikanischen Großstädte führte dazu, dass sie das Interesse breiterer Bevölkerungskreise auf die Ureinwohner des Landes lenkte. Die verachteten «doomed races» hatten offensichtlich mehr zu bieten, als man ihnen zugetraut hatte. Hinzu kam, dass deren abgelegene Reservationen durch die Erweiterungen der interkontinentalen Schienennetze in den 1880er Jahren auch für Besucher aus den urbanen Zentren in erreichbare Nähe rückten. Der Touristenboom, der daraufhin einsetzte, half, das Kulturerbe der indigenen Völker auf eine andere Weise zu erhalten. An die Stelle der musealen Hortung trat dessen Vermarktung. Ob in den Dörfern der *First Nations* an der amerikanischen Nordwestküste oder in den Hopi- und Zuñi-Reservationen im Südwesten der USA, überall setzte ein reger Handel mit Masken, Holzschnitzereien und anderen traditionellen Erzeugnissen ein, die bei den Touristen als Souvenirs begehrt waren und bald eigens für den Verkauf hergestellt wurden.

In den identitätspolitischen Debatten der letzten Jahre spielte der Begriff der «kulturellen Aneignung» eine zentrale Rolle. Übernahmen von materiellen wie immateriellen Elementen aus fremden Kulturen hat es zwar schon immer gegeben. Von «kultureller Aneignung» spricht man nach der heute üblichen Definition aber dann, wenn sie unter Ausnutzung des Machtgefälles zwischen einer dominanten Kultur und einer

unterdrückten Minderheitenkultur erfolgt und insofern als unrechtmäßig anzusehen ist. Auf das Verhalten der Mitglieder der Handelskammer von Seattle, die bei einem gemeinsamen Ausflug in die nördlichen Küstenregionen Kanadas einen Totempfahl der Tlingit fällten und in ihre Heimatstadt transportieren ließen, trifft diese Definition zweifellos zu. Noch mehr gilt das für die Raubzüge, die die Mitglieder der französischen Dakar-Djibouti-Expedition quer durch Afrika unternahmen. Ihr Diebstahl eines Bamana-«Fetischs» war auch nach damaligem Rechtsempfinden ein krimineller Akt.

Lässt sich der Vorwurf «kultureller Aneignung» aber auch gegen die Besucher der Hopi-Reservation erheben, die dort Kachina-Puppen erwarben, die von den örtlichen Handwerkern für den Verkauf an durchreisende Touristen hergestellt wurden? Die Holzfiguren, die lokale Götter und Geister darstellten, hatten keine geringere religiöse Bedeutung als ein mit totemistischen Motiven verzierter Wappenfahl der Tlingit oder ein in europäischen Augen obskures Kultobjekt der Dogon. Zweifellos waren die Hopi-Holzschnitzer weit ärmer als die Touristen, die insofern ihre Zwangslage ausnutzten. Doch wussten sie genau, was sie taten, wenn sie ihre Kachinas an fremde Besucher verkauften. Sie nutzten den Zustrom an Touristen als willkommene Gelegenheit, sich etwas Geld zu verdienen. Auch wenn die Kachina-Puppen heute von den Hopi als widerrechtliche «kulturelle Aneignungen» zurückgefordert werden, waren sie damals doch weit eher Übereignungen als Enteignungen. Durch den Kulturtransfer erfuhren sie einen Bedeutungswandel. Für die Besucher der Reservation wurden sie von Kultfiguren zu Erinnerungstücken an die beeindruckende Reise in die bizarren Felslandschaften des Südwestens. Andere erwarben sie dagegen als besondere Glanzstücke für ihre privaten Kunstsammlungen, erhöhte sich deren Wert doch dadurch, dass vergleichbare Stücke auch in den Vitrinen der großen Museen zu sehen waren. Solche Kulturtransfers sind viel zu komplex, als dass sie sich so einfach auf den Begriff bringen ließen.

Das gilt nicht weniger für die immateriellen «kulturelle Aneignungen». Stellt es nicht ein Hindernis für das wechselseitige Verstehen dar, wenn es nur noch den Angehörigen der eigenen Kultur erlaubt sein soll, über deren Geschichte und gegenwärtige Lebensformen zu forschen?

Und betont es nicht gerade den besonderen Wert der eigenen Kultur, wenn ihre künstlerischen Formen weltweit aufgegriffen werden oder eine ganze Gesellschaft sich dazu entschließt, die in der Fremde vorgefundenen demokratischen Institutionen zum Vorbild der eigenen zukünftigen politischen Verfassung zu nehmen, wie dies in den nordamerikanischen Siedlerkolonien im 18. Jahrhundert geschah?

Statt von «Aneignungen» wäre es besser, von «Anverwandlungen» im Sinne von Hartmut Rosas Resonanztheorie zu sprechen.⁵ Unter Resonanz versteht Rosa die Schwingungen, die aus der intensiven Beziehung einer Person zu ihrer sozialen Umgebung, zu bestimmten Tätigkeiten, Ideen und Dingen entstehen. Je größer der «Anklang» ist, der dadurch in einer Person ausgelöst wird, desto mehr verändert sie sich dadurch auch selbst. Das gilt im besonderen Maße für die Resonanzempfindungen, die Kunst, Musik und Literatur auslösen. Sie leiten eine kreative Form der Weltaneignung ein, die sich in der Anverwandlung des ursprünglich einmal Fremden an das Eigene äußert. Beispielhaft lässt sich dieser Prozess an den Resonanzen nachverfolgen, die die Erstbegegnung mit den Hervorbringungen indigener Kunst von der Insel Palau bei den Künstlern der Brücke oder die Konfrontation mit der Kunst Afrikas bei den Pariser Surrealisten auslösten.

Die Kapitel schließen jeweils mit einem Ausblick darauf, wie die «neun Stämme» auf die Vielzahl von Außeneinflüssen reagierten, mit denen sie seit ihrer Unterwerfung unter die europäische Kolonialherrschaft konfrontiert wurden. Trotz der Bekehrungsversuche der Missionare und der Zwangsmaßnahmen der Kolonialverwaltungen gelang es ihnen, ihre kulturelle Eigenständigkeit zu bewahren, indem sie ihre überlieferten Lebensformen kontinuierlich an die sich verändernden äußeren Umstände anpassten. Dabei bewiesen sie eine Handlungsmacht, die zeigt, wie wirklichkeitsfern die in die in der postkolonialen Geschichtsschreibung gezogene strikte Trennlinie zwischen «Tätern» und «Opfern» ist. Daran, wie die Dogon mit dem von Marcel Griaule in die Welt gesetzten Sirius-Mythos, die Hopi mit ihren apokalyptischen Weissagungen oder die Aranda mit der Spiritualität ihrer Traumzeiterfahrungen umgingen, wird deutlich, wie geschickt sie die exotisierenden Bilder zu nutzen wussten, die man sich im Westen von ihren Kulturen machte. Die einstigen

Fremdbilder sind so gewissermaßen selbst zu einem Teil ihres «authentischen» Kulturerbes geworden. Sie helfen ihnen dabei, auf ihre nach wie vor prekäre Lage aufmerksam zu machen. Dass sie sich dabei der neuesten digitalen Medientechniken und sozialen Online-Netzwerke bedienen, versteht sich von selbst. Denn die indigenen Völker, die so viel zur Kultur der Moderne beigetragen haben, sind längst selbst in der Moderne angekommen.

Bei der Behandlung einzelner Themen dieses Buches sind früher übliche Bezeichnungen und Begriffe verwendet worden, die heute als despektierlich, herabsetzend und diskriminierend empfunden werden. Die historische Quellentreue machte dies erforderlich, und sie durchgängig durch Neubildungen zu ersetzen, wäre unredlich. Viele der gegen diese Bezeichnungen vorgebrachten Vorbehalte beruhen allerdings auf Missverständnissen, die bei ihrer Übertragung vom Englischen ins Deutsche entstanden sind. So wird im amerikanischen Sprachgebrauch die Verwendung des Wortes «Indians» für die indigenen Bevölkerungsgruppen des Landes deshalb nicht verwendet, weil mit ihm auch die Bewohner Indiens gemeint sein könnten. Um die auf Kolumbus' Irrtum zurückgehende Verwechslung zu vermeiden, hat man sich zunächst für «American Indians» und dann für «Native Americans» als politisch korrekte Bezeichnung entschieden, obwohl Amerigo Vespucci mit seinem Bericht über die menschenfressenden und Inzucht betreibenden Bewohner der «Neuen Welt» als ihr Pate und Namensgeber denkbar ungeeignet ist. «Indianer» bezieht sich dagegen im Deutschen nur auf die indigenen Völker Nordamerikas und wird bei uns weitgehend positiv konnotiert, ist allerdings auch mit vielen Klischeevorstellungen verbunden und wird darum inzwischen gemieden. «Stämme» ist im Deutschen ebenfalls zu einem verfeimten Wort geworden, obgleich sein englisches Äquivalent *tribes* wie auch das aus ihm abgeleitete Adjektiv *tribal* in den Vereinigten Staaten als Teil der Selbstbezeichnungen vieler indigener Gruppen verwendet wird.

Im Deutschen ist Stämme allerdings ein vieldeutiges Wort, was für mich ein Grund dafür war, es für den Titel des vorliegenden Buchs zu verwenden. «Neun Stämme» ist einerseits eine Anspielung auf die zwölf Stämme Israels, deren Religion zu einem zentralen Bestandteil der euro-

päischen Kulturgeschichte geworden ist. Andererseits hat das Wort aber auch die metaphorische Nebenbedeutung des Bodenständigen, auf dem so vieles beruht. Seine Verwendung gleich im ersten Satz der Weimarer Verfassung, die sich «das Deutsche Volk, einig in seinen Stämmen» im Jahr 1919 gab, zeigt, dass man es keineswegs allein auf die «Eingeborenensämme» bezog.

Gleichwohl habe ich nach Möglichkeit die Worte und Bezeichnungen zu vermeiden versucht, die heute aus den unterschiedlichsten Gründen als obsolet oder nicht mehr korrekt gelten. Hier stellt sich vor allem das Problem, dass viele der im Buch erwähnten Gesellschaften ihren früheren Ethnonymen heute Eigenbezeichnungen vorziehen. Leser hätten wohl Schwierigkeiten damit, unter *Arrernte* das von Ethnologen und Schriftstellern noch vor vierzig Jahren als Aranda bezeichnete Volk oder unter den *Haudenosaunee* die Irokesen wiederzuerkennen. Deshalb habe ich mich für die früher üblichen Bezeichnungen entschieden und verwende die neueren nur dann, wenn ich über ihre gegenwärtige Situation schreibe.

Verlag und Autor haben sich dazu entschlossen, auf Abbildungen der rituellen Aufführungen, Kultgegenstände sowie der indigenen und modernen Kunstwerke zu verzichten, auf die in den einzelnen Kapiteln Bezug genommen wird. Zum einen wäre es bei weit über hundert Objekten und Bildern schwer gewesen, eine repräsentative Auswahl zu treffen. Zum anderen aber ist in den letzten Jahren bei vielen indigenen Gesellschaften eine zunehmende Empfindlichkeit gegenüber der Veröffentlichung von Bildern der Gegenstände zu beobachten, die Teil ihres Kulturerbes sind. Deren Publikation durch Außenstehende ist für sie eine Verletzung ihrer kollektiven Eigentumsrechte. Für Fotografien ihrer Vorfahren gilt Ähnliches. In Australien haben Proteste gegen die Publikation solcher Abbildungen dazu geführt, dass klassische ethnographische Monographien aus den öffentlichen Bibliotheken entfernt werden mussten. Alle im Text genannten Werke sind leicht im Internet zu finden, und zwar auch auf den Internetportalen, die von indigenen Völkern selbst eingerichtet worden sind. Sofern Zugangsdaten nicht im Anmerkungsteil aufgeführt werden, lassen sich die entsprechenden Fundstellen anhand der im Text gemachten Angaben problemlos erschließen.

1

Im Land der Anthropophagen: Die brasilianischen Tupinambá

Kannibalen und der Blick in den Spiegel

Am 1. Oktober des Jahres 1550 kam es in der normannischen Hafenstadt Rouen zu einem Spektakel, wie man es in Frankreich bis dahin noch nicht gesehen hatte. Aus Anlass des feierlichen Einzugs König Heinrichs II., der nach seinem Regierungsantritt auf einer Rundreise alle bedeutenden Städte seines Reichs besuchte, hatten die Bürger der Stadt am Ufer der Seine ein brasilianisches Dorf errichtet, dessen grasgedeckte Hütten von einem Palisadenzaun umgeben waren und in dem sich Affen, Papageien und andere exotische Vögel tummelten. Bevölkert wurde es von fünfzig mit Federkronen geschmückten Tupinambá und mehr als zweihundert normannischen Seeleuten, die sich als brasilianische Ureinwohner verkleidet hatten. Gemeinsam stellten sie für die königlichen Besucher Szenen aus ihrem Alltagsleben nach. Das Herrscherpaar und sein Gefolge konnten ihnen dabei zusehen, wie sie ihre Nahrung zubereiteten, Bäume fällten, Hütten bauten, Fische fingen und der Jagd nachgingen. Auch der Überfall auf ein feindliches Dorf wurde nachgestellt.

Die Tupinambá stammten aus der Bucht von Guanabara, an der auch das heutige Río de Janeiro liegt und in der sich französische Kolonisten zwanzig Jahre zuvor niedergelassen hatten. Im Handel mit dem auf europäischen Märkten begehrten roten Brasilholz hatten die Franzosen sie als zuverlässige Tauschpartner kennengelernt.¹ Mehr noch schätzten sie sie

aber als Verbündete in den ständigen Scharmützeln mit ihren portugiesischen Rivalen, die sie wieder aus dem Land zu vertreiben suchten, das ihnen im Vertrag von Tordesillas als Herrschaftsgebiet zugesprochen worden war.

Von jenseits des Ozeans angereiste Tupinambá in einer großen europäischen Hafenstadt wie Rouen anzutreffen war in der Mitte des 16. Jahrhunderts also weniger ungewöhnlich, als es uns heute erscheinen mag. Die französischen Siedler und Seeleute verkehrten mit ihnen schon lange auf vertrautem Fuß, und einige ihrer Tauschpartner waren abenteuerlustig und neugierig genug, um sie auch einmal in ihre Heimat zu begleiten. Nachrichten aus der Neuen Welt standen damals in ganz Europa hoch im Kurs. Über die Bewohner Brasiliens und deren «merkwürdige» Sitten hatten die gelehrten Kreise außerhalb Frankreichs bis dahin aber nur wenig Zuverlässiges erfahren. Das änderte sich, als 1557 in Marburg unter dem Titel *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen* ein Buch erschien, das allein im Jahr seines Erscheinens viermal neu aufgelegt und auch in andere Sprachen übersetzt wurde.² Sein Autor war Hans Staden, ein aus Hessen stammender Söldner in portugiesischen Diensten, der bis zu seiner Befreiung fast ein Jahr als Gefangener in einem Tupinambá-Dorf verbracht hatte.

Das Buch verdankte seinen Erfolg weniger Stadens ausführlichen Beschreibungen der Lebens- und Wirtschaftsformen, der Religion und der Heiratsbräuche der Tupinambá als vielmehr seinen abschreckenden Schilderungen ihrer kannibalischen Gepflogenheiten – ein Thema, das das Bild der Neuen Welt von den ersten Entdeckungsfahrten an geprägt hat. Schon Amerigo Vespucci räumte 1503 in seinem an Lorenzo di Medici gerichteten Brief *Mundus Novus*, der in zahllosen Abdrucken und Übersetzungen in ganz Europa zirkulierte, dem Kannibalismus der Brasilianer breiten Platz ein. Menschenfleisch sei bei ihnen eine ganz gewöhnliche Nahrung, so behauptete er, und erzählte von einem Mann, der sich vor ihm gebrüstet haben soll, nicht weniger als dreihundert Menschen gegessen zu haben. Selbst davor, ihre eigenen Kinder zu verschlingen, würden sie nicht zurückschrecken.

Während Vespucci sich in Schauergeschichten erging, die auf bloßen

Gerüchten beruhten und vor Unwahrscheinlichkeiten nur so strotzten, gibt es an Hans Stadens Bericht über seine Gefangenschaft bei den Tupinambá trotz einiger Übertreibungen nur geringe Zweifel. Er scheint tatsächlich all das selbst erlebt oder gesehen zu haben, was er beschreibt. Dazu gehört auch die in seinen Augen seltsamste und grausamste, auch in späteren Berichten wiederholt bezeugte Sitte der Tupinambá: Bei ihnen sei es nämlich üblich, einen Kriegsgefangenen wie einen der ihren in ihren Dörfern leben zu lassen und ihm sogar eine ihrer Schwestern oder Töchter zur Frau zu geben. Unweigerlich komme dann aber der Tag, an dem man den Gefangenen gefesselt auf den Dorfplatz führe, um ihn dort unter Tänzen, Gesängen und Schmähungen mit einer Keule zu erschlagen, seinen Rumpf und seine Gliedmaßen auf dem Rost zu braten und bei einem gemeinsamen Festmahl zu verzehren.

Hans Staden hatte gegen die Tupinambá gekämpft, und die Furcht, dass sie mit ihm ebenso grausam verfahren würden wie mit allen ihren gefangenen Feinden, durchzieht seinen ganzen Bericht. Das Bild, das die Franzosen von ihren Verbündeten zeichneten, sah dagegen meist positiver aus. Der fast gleichzeitig mit Stadens Buch erschienene erste Bericht eines französischen Autors über die Tupinambá stammt aus der Feder des Franziskanermönchs André Thevet. Er gehörte zu den Begleitern des Vizeadmirals Villegagnon, der von Heinrich II. 1556 mit dem Auftrag nach Brasilien geschickt worden war, in der Küstenregion nahe der Bucht von Guanabara eine weitere Niederlassung zu gründen. Es handelte sich dabei um eine Art soziales Experiment in der Zeit der französischen Religionskriege, das auf eine Anregung des späteren Hugenottenführers Gaspard de Coligny zurückging: In der Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben wurden in der kleinen, dem Festland vorgelagerten Kolonie *France antarctique* sowohl Katholiken als auch Anhänger Calvins angesiedelt. Der Aufenthalt des Franziskanermönchs in der Kolonie dauerte allerdings nur zehn Wochen, da er wegen einer schweren Erkrankung wieder nach Frankreich zurückreisen musste.

Schon ein Jahr später veröffentlichte Thevet unter dem Titel *Les Singularitez de la France antarctique* einen Reisebericht, der als die bis dahin ausführlichste Beschreibung der natürlichen Gegebenheiten des Landes und seiner in Europa bis dahin noch wenig bekannten Fauna und Flora

gilt. Einige Pflanzen wie etwa der von den Einheimischen angebaute Maniok oder der Cashewbaum werden hier erstmals erwähnt. Thevets besonderes Interesse aber galt den Tupinambá. Lange ergeht er sich über deren Nacktheit und Schamlosigkeit, die er als Beweis dafür nimmt, dass sie noch ganz so lebten, wie die Natur sie hervorgebracht hat. Den Gebrauch der Vernunft spricht er ihnen ebenso wenig ab wie den Glauben an ein höchstes Wesen. In dem der Kriegsführung der Tupinambá gewidmeten Kapitel seines Buches findet sich auch eine Schilderung ihrer kannibalistischen Rituale, die Thevet ähnlich wie Staden beschreibt, ohne sie allerdings groß zu horrifizieren. Stattdessen lobt er die Standhaftigkeit der Opfer bei ihrer Hinrichtung, die in seinen Augen die besondere Tapferkeit der Tupinambá bezeugt. Das von ihm entworfene Bild von den noch im Einklang mit der Natur lebenden «guten Wilden» stört dieser Brauch überraschend wenig.³

In der französischen Kolonie kam es währenddessen schon wenige Monate nach Thevets Abreise zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken und Calvinisten, die durch das irritierende Verhalten des Vizeadmirals Villegagnon ausgelöst wurden. Er führte ein tyrannisches Regime über die Siedler, bestrafte sie für die kleinsten Vergehen und verbot ihnen bei Androhung der Todesstrafe auch den Umgang mit indigenen Frauen. Als er schließlich verkündete, wieder zum Katholizismus konvertieren zu wollen, war es um den Frieden geschehen. Die Protestanten beschlossen, die auf einer Insel gelegene Ansiedlung zu verlassen, und flüchteten zu den Tupinambá auf das Festland, um dort auf ein Schiff zu warten, das sie zurück nach Frankreich bringen sollte.⁴

Zu den Abtrünnigen gehörte auch Jean de Léry, ein in Genf ausgebildeter Theologe und Schüler Jean Calvins, der ihn zusammen mit einer Gruppe von Geistlichen in die Kolonie geschickt hatte. Über seinen Aufenthalt in Brasilien verfasste Jean de Léry eine Reisebeschreibung, die erst mehr als zwei Jahrzehnte später veröffentlicht wurde. Seine *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* aus dem Jahr 1578 zählte Claude Lévi-Strauss zu den «Meisterstücken der ethnographischen Literatur».⁵

Ähnlich wie André Thevet bringt auch Jean de Léry den Tupinambá viel Sympathie entgegen, ohne dabei das Thema des Kannibalismus auszusparen.⁶ Obgleich er den Franziskanermönch in vielem kritisiert, stimmt

er mit ihm darin überein, dass Menschenfleisch für die Tupinambá alles andere als eine gewöhnliche Nahrung sei. Wenn sie das Fleisch ihrer Feinde verzehrten, würden sie dies allein deshalb tun, um sich an ihnen zu rächen. Denn sie glaubten, nur so die Seelen ihrer Ahnen befrieden zu können, denen von den Vorfahren ihrer Feinde einst dasselbe angetan worden sei.

Jean de Léry geht aber noch einen Schritt weiter. Er belässt es nicht dabei, auf die religiösen Motive zu verweisen, die er hinter dem Brauch vermutet, sondern relativiert ihn zugleich, indem er zahlreiche Fälle von Kannibalismus aufzählt, die sich während der Glaubenskriege in Frankreich ereigneten. Bewaffnete Banden seien damals übers Land gezogen, die seine hugenottischen Glaubensgenossen ermordeten, um ihnen die Herzen, die Lebern und das Körperfett aus dem Leib zu reißen und an die Meistbietenden zu verkaufen. Von Menschenfleisch habe man sich auch während der großen Hungersnot ernährt, die in der protestantischen Stadt Sancerre herrschte, als sie über ein Jahr lang von katholischen Truppen belagert wurde.⁷ Er habe selbst zu den Eingeschlossenen gehört und habe miterleben müssen, wie damals sogar Mütter ihre eigenen Kinder verzehrten.

Nach der Aufzählung dieser und anderer Gräuel kommt de Léry erneut auf die anthropophagen Sitten der Tupinambá zu sprechen und nutzt sie für einen provokanten Seitenhieb auf die in seinen Augen absurde Transsubstantiationslehre der katholischen Kirche: Würden deren Anhänger denn nicht dasselbe tun wie die Kannibalen, da sie doch glaubten, dass Brot und Wein sich durch die Konsekration in das wahre Fleisch und Blut Jesu Christi verwandelten? Damit ständen sie noch unter den Tupinambá und ähnelten den noch weit «wilderer» Quetacas, die das Menschenfleisch – anders als jene – nicht wenigstens gekocht oder gebraten, sondern wie die Tiere roh verschlängen.⁸

In Jean de Lérys Reisebeschreibung sind bereits viele der Überlegungen vorweggenommen, die auch Michel de Montaigne in seinem Essay *Des cannibales* vorbringt, einem der bedeutendsten Dokumente des frühneuzeitlichen Humanismus. Montaigne beruft sich zwar auf das Zeugnis seines Dieners, eines «einfachen und ungeschlachten Mannes», von dem er schreibt, dass er viele Jahre in Brasilien verbracht habe, und behauptet

überdies, selbst mit einigen Tupinambá gesprochen zu haben, als er sich 1562 beim festlichen Einzug König Karl IX. in Rouen aufhielt. Tatsächlich aber dürfte er die meisten seiner Informationen den Reiseberichten André Thevets und Jean de Lérys entnommen haben. In Anlehnung an einige schon der antiken Philosophie geläufige Topoi lobt Montaigne zunächst die Lebensweise der Tupinambá, die im Gegensatz zu den Europäern noch ganz nach den Gesetzen der Natur in Freiheit und Gleichheit lebten, bei denen es keine staatliche Obrigkeit, keine Rangunterschiede und weder Arme noch Reiche gäbe und fügt hinzu, dass er an ihnen nichts Barbarisches oder Wildes finden könne, wie man denn überhaupt als barbarisch immer nur das bezeichne, was nicht den eigenen Bräuchen entspricht.

Ausführlich kommt er sodann auf den Kannibalismus zu sprechen, allerdings zunächst auf den seiner eigenen Landsleute und deren Gier, sich alles einzuverleiben, was ihnen unter die Augen kommt. Damit verglichen sei der Kannibalismus der Tupinambá entschieden harmloser, schließlich wollten sie sich mit diesem Ritual nur an den Feinden für das rächen, was diese ihren eigenen Leuten angetan hatten. Aber sei es nicht eine weit schlimmere Barbarei, so bemerkt er im Blick auf die während der Glaubenskriege begangenen Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten, «sich an den Todesqualen eines noch lebenden Menschen zu weiden, einen noch alles fühlenden Körper auf der Folterbank auseinanderzureißen, ihn stückchenweise zu rösten, ihn von Hunden und Schweinen zerbeißen und zerfleischen zu lassen», und dies alles «unter dem Vorwand der Frömmigkeit und der Religion», als einen Menschen «zu braten und zu verspeisen, wenn er bereits verendet ist?»⁹

Der den Bewohnern der Neuen Welt zugeschriebene Kannibalismus diente von Anbeginn an der Selbstlegitimation ihrer europäischen Entdecker und Eroberer. Doch schon bei Jean de Léry wendet sich der Blick und Montaigne geht den von ihm eingeschlagenen Weg konsequent weiter. Für ihn werden die anthropophagen Riten der Tupinambá zum Anlass, der eigenen Kultur den Spiegel vorzuhalten. In den Ungeheuerlichkeiten der Anderen sollen sich seine Landsleute selbst wiedererkennen. Mit seinem Essay über die Kannibalen hat er den europäischen Kulturrelativismus begründet.¹⁰ Seine provokative Radikalität berührt noch heute.

Flugblätter, Reiseberichte und Kosmographien zählten seit dem Beginn der kolonialen Expansion Europas im 15. Jahrhundert, der Gutenbergs Erfindung nur wenige Jahrzehnte vorausgegangen war, zu den populärsten Druckerzeugnissen überhaupt. Die ihnen beigefügten Abbildungen wurden in der Regel so ausgewählt und gestaltet, dass sie die Neugier der Leser erregten und ihrer Sensationslust entgegenkamen. Kaum ein anderes Thema schien dafür geeigneter als der Kannibalismus der brasilianischen Ureinwohner. Die Illustratoren der Berichte Hans Stadens, André Thevets und de Lérys suchten sich für ihre Bebilderungen denn auch die gleichen drastischen Szenen aus. Auf ihren Holzschnitten konnte das Leserpublikum Schritt für Schritt verfolgen, wie die Tupinambá ihren Kriegsgefangenen die Köpfe einschlugen und sie in einzelne Körperteile zerlegten, wie sie Arme, Beine und Rumpfe auf dem Rost brieren und wie sich ihre hexenhaften Frauen in Erwartung des gemeinsamen Schreckenmahls vor Erregung schon die Lippen leckten. Die Holzschnitte dienten wiederum als Vorlagen für die kolorierten Kupferstiche, mit denen der Frankfurter Verleger und Kupferstecher Theodor de Bry seine Sammlung von Reisebeschreibungen über *America oder die Neue Welt* illustrierte, deren Einzelbände ab 1590 erschienen und die als die bedeutendste Reisekompilation der frühen Neuzeit gilt.

Als Kind calvinistischer Eltern in dem von Spanien besetzten Teil der Niederlande aufgewachsen, hatte Theodor de Bry seine Heimatstadt Lütich schon früh verlassen und war ins Ausland geflohen, um der Verfolgung der Angehörigen seiner Konfession zu entgehen. Ob er Montaignes Essay *Des Cannibales* kannte, weiß man nicht. Doch bedient er sich in den Abbildungen zur Kolonisierung Südamerikas durch die Spanier bildrhetorisch eines ähnlichen Verfahrens wie Montaigne, wenn er die kannibalistischen Handlungen der Tupinambá mit den Gräueltaten konfrontiert, die die spanischen Konquistadoren den Ureinwohnern des Kontinents antaten. In derselben Weise werden in den Kupferstichen aus de Brys Werkstatt, die nach Theodors Tod seine beiden Söhne übernahmen, auch die blutigen Verfolgungen der Calvinisten durch die Spanier in den Niederlanden in direkte Beziehung gesetzt zur Ausrottung der Bevölkerung der

westindischen Inseln durch die spanischen Konquistadoren, gegen deren brutales Vorgehen Bartolomé de las Casas in seiner erschütternden *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* von 1552 so beredt Anklage erhoben hatte.

Hatten die Hersteller der Holz- und Kupferstiche des 16. Jahrhunderts die Anregungen für ihre Darstellungen der indigenen Bewohner Südamerikas aus den damals vorliegenden Reisebeschreibungen und kosmographischen Abhandlungen bezogen, so reisten im 17. Jahrhundert erstmals ausgebildete Künstler nach Brasilien. Einer von ihnen war der auf Stillleben und Porträts spezialisierte niederländische Maler Albert Eckhout, der zum Gefolge des Grafen Johann Moritz von Nassau-Siegen gehörte, den die Niederländische Westindien-Kompanie 1636 zum Generalgouverneur ihrer brasilianischen Besitzungen ernannt hatte. Von Eckhout stammt eine Serie von acht lebensgroßen, in Öl gemalten Ganzkörperportraits der Einwohner der holländischen Kolonie, darunter auch ein von ihm als «Tupi» bezeichneter Mann und die zu ihm gehörende Frau. Beide sind mit baumwollenen Lendentüchern bekleidet. Auch andere Accessoires deuten an, wie akkulturiert die Tupinambá damals schon waren. Nicht gewillt, auf die mit den brasilianischen Ureinwohnern assoziierten kannibalistischen Attribute ganz verzichten, stattete Eckhout mit den entsprechenden Zügen kurzerhand die Angehörigen der «Tapuya»¹¹ aus, die sich der Kolonialherrschaft erfolgreich widersetzt hatten und deshalb immer noch als besonders «wild» galten. In seinem 1641 entstandenen Bild einer bis auf ein Pflanzenbüschel nackten Tapuya-Frau erkennt man erst auf den zweiten Blick den abgeschlagenen Fuß, der aus ihrem Korb ragt, und den abgehackten Arm, den sie in der rechten Hand hält.¹² Mit diesem Schreckensidyll stellt sich auch Eckhout ganz in die Tradition der kontrastiven Doppeldeutigkeiten, die für die Darstellungen der indigenen Küstenbewohner Brasiliens in Wort und Bild seit dem 16. Jahrhundert charakteristisch waren.

Als Eckhout zu seiner Brasilienreise aufbrach, waren die ursprünglich nur den Tupinambá zugeschriebenen anthropophagen Gebräuche bereits auf dem besten Weg, zu den unverkennbaren Sinnbildern des ganzen südamerikanischen Kontinents zu werden. Im späten 16. Jahrhundert war ein neues künstlerisches Genre entstanden, das sich in Druckgraphiken

und auf Weltkarten, auf dekorativen Wandfresken, Tapisseries und höfischem Prunkgeschirr großer Beliebtheit erfreut: die Erdteilallegorie. Jeder der bis dahin bekannten vier Erdteile wurde durch eine weibliche Figur repräsentiert und mit den charakteristischen geographischen und kulturellen Merkmalen des jeweiligen Kontinents in Verbindung gebracht. So sieht man bei der reich geschmückten *Asia* im Hintergrund häufig Kamele, Silber und Gold, und die schwarzhäutige *Africa* ist von Elefanten, Löwen und Spezereien umgeben, während die *Europa* als Zeichen ihrer Weltherrschaft Krone und Szepter trägt und in kostbare Gewänder gehüllt ist. *America* wird dagegen mit Vorliebe als nackte Amazone mit kannibalischen Attributen dargestellt und scheint so ihre Eroberung zugleich herauszufordern und zu legitimieren. In einem um 1600 entstandenen Kupferstich von Theodor Galle trägt die *America* eine Federkrone, hält in der linken Hand einen Speer und mit der rechten einen menschlichen Schädel, während zu ihren Füßen ein abgeschlagener Arm liegt. Auf anderen allegorischen Darstellungen der Neuen Welt sind im Hintergrund kannibalische Szenen zu sehen, die den Illustrationen der de Bry'schen Reisekompilationen entnommen sind.

Bemerkenswert ist, dass es immer dieselben, aus dem Bilderkanon des 16. Jahrhunderts stammenden ikonographischen Elemente waren, die das europäische Bild des amerikanischen Kontinents und seiner Einwohner bis in das späte 18. Jahrhundert hinein prägten. Mit der Entdeckung eines fünften Kontinents in den Weiten des Südpazifiks erschienen die viergliedrigen Erdteilallegorien zunächst obsolet, erlebten aber schon im späten 19. Jahrhundert in den steinernen Monumenten eine Renaissance, die vor Börsen, Handelshäusern und Kolonialmuseen errichtet wurden, um in der Hochzeit des Imperialismus die Herrschaft Europas über die Welt zu demonstrieren. Und wieder gehörten Nacktheit und Federkrone zu den aus dem Tupinambá-Bildrepertoire bezogenen Attributen der *America*.¹³

*Kannibalismus als Alternative:
Der brasilianische Modernismó*

Dass die Darstellung der indigenen Bevölkerung des südamerikanischen Kontinents als blutdürstige und menschenfressende Wilde auch der Rechtfertigung ihrer Unterwerfung, Versklavung und Ausbeutung diene, liegt auf der Hand. Doch handelt es sich dabei um mehr als ein nur kolonialideologisches Narrativ. Welche Faszination von den grausamen Ritualen der Tupinambá ausging, zeigt selbst ein Dichter, von dem man kaum glauben mag, dass auch er ihr erlag, nämlich Johann Wolfgang von Goethe. «Todeslied eines Gefangenen» lautet der Titel des Gedichtes, zu dem ihn das in Montaignes Essay *Des Cannibales* wiedergegebenen Lied anregte, das ein Opfer vor seiner Hinrichtung anstimmt. 1782 veröffentlicht, fand die Unsitte der Menschenfresserei so auch in das klassische deutsche Bildungsgut Eingang.¹⁴ Seit Mitte des 19. Jahrhunderts verschob sich der Motivkomplex von Südamerika nach Afrika: Je mehr sich die kolonialen Expansionsbestrebungen der europäischen Mächte auf den subsaharischen Teil des afrikanischen Kontinents richteten, desto häufiger wurde der Kannibalismus-Vorwurf nun gegenüber den dort beheimateten Bevölkerungsgruppen erhoben.¹⁵ Dagegen spielten in Brasilien die Stereotypisierungen der Ureinwohner als «Menschenfresser» seit Erlangung der politischen Unabhängigkeit von den einstigen Kolonialherren nur noch eine untergeordnete Rolle. Das sollte sich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder ändern. In Anknüpfung an die von Montaigne begründete kulturkritische Tradition erfuhren sie eine Wiederbelebung in einer kulturellen Bewegung, die zu Beginn der zwanziger Jahre in Sao Paulo entstand und in die Literatur- und Kunstgeschichte als brasilianischer *Modernismó* eingegangen ist.

Stärker als jedes andere Land Lateinamerikas war Brasilien damals noch von den feudalen Strukturen der alten Kolonialzeit geprägt. Bis zur Ausrufung der Republik 1889 wurde es, viele Jahre auch in Personalunion, von Monarchen regiert, die aus dem portugiesischen Königshaus stammten. Die wahren Herren im Land waren aber die Besitzer der großen Zuckerrohr-, Kaffee- und Kautschukplantagen, die von den Erträgen der Arbeit ihrer schwarzen Sklaven lebten. Dass der letzte brasilianische Kaiser

Pedro II. sich auf Druck des Auslands hin für die Abschaffung der Sklaverei eingesetzt hatte und sie 1888 zum Gesetz erheben ließ, war einer der Gründe dafür, dass er ein Jahr später durch einen Militärputsch ins Exil getrieben wurde. Kein anderes Land der westlichen Hemisphäre hat so lange an der menschenverachtenden und auch damals schon international geächteten Institution festgehalten wie Brasilien. Die Latifundienbesitzer und Mitglieder der weißen Oligarchie konnten das Rad nach dem Putsch zwar nicht mehr zurückdrehen, behielten aber auch unter der neuen republikanischen Staatsverfassung das Sagen. Gegen die mit ihrer Vormachtstellung verbundene Dominanz der europäischen Kultur richteten sich die provokativen Aktionen von fünf jüngeren Künstlern und Schriftstellern, die im Februar 1922 pünktlich zum hundertjährigen Unabhängigkeitsjubiläum des Landes in São Paulo die «Semana de Arte Moderna» ausrichteten. Die «Woche der modernen Kunst» gilt als Geburtsstunde des brasilianischen *Modernismo*.¹⁶

Der Name war Programm. Was sie bei den Theater- und Musikaufführungen, Gemäldeausstellungen und Dichterlesungen zu sehen und zu hören bekamen, wurde von den reichen Bürgern São Paulos als Provokation empfunden. Die Vorstellungen wurden ausgebuht, einige sogar abgebrochen. Aber genau einen solchen Skandal hatten die fünf auch beabsichtigt. Er markierte den Beginn der kulturevolutionären brasilianischen Anthropographie-Bewegung, die in der Kunst, Literatur und Wissenschaft des Landes bald eine zentrale Rolle spielen sollte.

Die *Grupo dos Cinco* war eine Künstlervereinigung, der der Schriftsteller Oswald de Andrade, der Folklorist und Dichter Marió de Andrade, die Malerinnen Anita Malfatti und Tarsila do Amaral sowie der Dichter und Journalist Menotti Del Picchia angehörten. Oswald de Andrade und die beiden Malerinnen hatten längere Zeit in Paris gelebt, wo sie Zugang zu den Kreisen der Avantgardenkünstler fanden, die sich den modernen experimentellen Kunstrichtungen verschrieben hatten. Auf der Suche nach einem Gegenbild zur Kultur des verachteten Bourgeois waren die Dadaisten und Surrealisten auf die Figur des wilden Menschenfressers gestoßen. Francis Picabia widmete ihr sein 1920 veröffentlichtes *Manifeste cannibale*, und um sie kreisten auch die Beiträge der von ihm zwei Jahre später zusammen mit Tristan Tzara gegründeten Zeitschrift *Le cannibale*.¹⁷

Picabia war keineswegs der Erste und blieb auch nicht der Einzige, der sich für sie begeisterte. Denn keine Gestalt schien geeigneter, um den braven Bürger zu schockieren: Ungehemmt seinen Trieben nachgehend und alles verschlingend, was ihm über den Weg läuft, ist der Kannibale das Sinnbild eines von bedrängenden Fremd- und Selbstzwängen freien Lebens.

Oswaldo de Andrade hat sich zwar vom bald ironischen und bald provokativen Umgang der Pariser Literaten und Künstler mit der Figur des Anthropophagen für seine eigenen Arbeiten inspirieren lassen, ging aber in seinen beiden wichtigsten Texten, dem *Manifesto Poesia Pau Brasil* von 1924 und dem *Manifesto Antropófago* von 1928, anders mit dem Thema um. Für ihn verkörpert der Kannibalismus der Tupinambá den indianischen Erbteil der brasilianischen Kultur, in dem er eine Alternative zu dem auf sozialen Hierarchien, auf Subordination, auf Segregation und rassistischer Diskriminierung basierenden kulturellen Erbe der Kolonisatoren sieht. Statt den Anderen zu unterwerfen und ihn zu versklaven, verschlingt ihn der Tupinambá und lässt ihn so zu einem Teil seiner selbst werden. Der anthropophage Akt ist ein kreativer Prozess.¹⁸ Sich den Anderen einzuverleiben heißt, das eigene Selbst aus der Alterität heraus neu zu bilden. Und genau darin sieht Andrade die Besonderheit seines Heimatlandes. Aus dem Neben- und Gegeneinander der verschiedenen Kulturen Brasiliens – der Kulturen der Ureinwohner, der europäischen Eroberer und Kolonisten, der Einwanderer aus Japan, China und Südasien und der aus Afrika verschleppten Sklaven – ist Neues entstanden, eine kulturelle Identität, die alle vorhandenen Gegensätze aufhebt und in sich vereint. Andrade bezeichnet sie als *Brasilidade*, ein von ihm erfundener Neologismus.¹⁹ Und zum eigentlichen Gründungsdatum seines Landes erklärt er das Jahr 1554, in dem die Tupinambá der Überlieferung zufolge den portugiesischen Bischof Sardinha fingen, ihn nach allen Regeln der Kunst auf dem Rost brieren und ihn sich gemeinsam einverleibten.²⁰

«Tupi or not Tupi: that is the question», so lautet das zentrale Motto von Oswaldo de Adrandades *Manifesto Antropófago*, eine Anspielung auf die berühmte Sentenz in Shakespeares *Hamlet*, das den ontologischen Anspruch seines pathetischen «to be, or not to be» ironisch wendet. In dieser Form sollte die Anthropophagie schnell zu einer Art von identi-

tärer Selbstreferenz brasilianischer Künstler, Schriftsteller und Intellektueller werden.²¹ In der ersten Nummer der Zeitschrift *Revista de Antropofagia*, in der er sein Manifest veröffentlichte, findet sich auch eine Zeichnung aus dem Atelier seiner damaligen Ehefrau Tarsila do Amaral. Dabei handelt sich um den Entwurf eines größeren Ölgemäldes, an dem sie zur gleichen Zeit arbeitete wie er an seinem *Manifesto* und das gewissermaßen dessen visuelles Gegenstück darstellt. Tarsila do Amaral gab ihrem Gemälde den Titel *Abaporu*, ein Wort, das in der Sprache der Tupinambá so viel wie «ein Mensch, der andere Menschen frisst» bedeutet. In Umkehrung der Proportionierung des menschlichen Körpers zeigt es eine nackte menschliche Figur, die ihren winzig kleinen Kopf mit einem Arm auf dem Knie abstützt, während das überdimensionierte rechte Bein in einen Riesenfuß ausläuft. Vor dem Hintergrund einer in den brasilianischen Nationalfarben Grün, Gelb und Blau gehaltenen, sonnenbeschienenen Kakteenlandschaft steht der monströse Körper des Kannibalen so auch für die Umwertung aller herkömmlichen Werte, der sich die Vertreter des *Modernismo* verschrieben hatten.²² Tarsila do Amarals *Abaporu* sollte zu der «Ikone der Anthropophagie» werden: «Auf dem internationalen Kunstmarkt gilt es als wertvollstes Gemälde brasilianischer Kunst.»²³

Aus dem Kreis der an der Organisation der «Semana de Arte Moderna» beteiligten Künstler ging 1928 ein weiteres Werk hervor, das ebenfalls in den Kanon der Moderne Eingang gefunden hat, nämlich Marió de Andrades Romanepos *Macunaíma*. Er hatte sich zu dem Roman von der Mythologie der Tupi-Völker inspirieren lassen, in deren altem Siedlungsgebiet nahe der Bucht von Guanaba er folkloristische Forschungen betrieb. *Macunaíma* ist der Name des indigenen Titelhelden, der auf seinen pikaresken Reisen Bekanntschaft mit den unterschiedlichsten Aspekten der brasilianischen Mischkultur macht und sich zeitweise selbst in einen Weißen verwandelt. Er lässt sich kein amouröses Abenteuer entgehen und stellt sich mit seiner unbezwingbaren Gier oft selbst ein Bein. Die Grenzen zwischen Mythos, Vergangenheit und Gegenwart verschwimmen. Bald trifft er auf böartige Riesen, bald auf kampfswütige Amazonen. Eine kannibalische Episode löst die andere ab, bis der Protagonist schließlich selbst einer Menschenfresserin zum Opfer fällt, die ihn bei lebendigem Leib verschlingt. Die Verfilmung von *Macunaíma* aus

dem Jahr 1969 wurde auf vielen internationalen Festivals gezeigt und mehrfach ausgezeichnet. Der Film ist eines der wichtigsten Werke des brasilianischen *Cinema Novo*.

Der Tradition des brasilianischen Anthropophagismus lässt sich auch das Werk des Soziologen Gilberto de Freyre zuordnen, der an der New Yorker Columbia University bei Franz Boas studierte, in São Paulo Soziologie lehrte und das intellektuelle Leben seines Landes über dreißig Jahre lang entscheidend prägte. In seinem Hauptwerk *Casa-Grande & Senzala (Herrenhaus und Sklavenhütte)* aus dem Jahr 1933 entwirft er die Utopie einer Gesellschaft, in der alle Kulturen des Landes – Ureinwohner, Nachkommen der afrikanischen Sklaven, ehemalige Kolonialherren und die aus Asien zugewanderten Menschen – friedlich und gleichberechtigt in einer «Rassendemokratie» zusammenleben und mit dem lusitanischen Menschentypus eine neue Zivilisation hervorbringen, die die Werte all ihrer Herkunftskulturen in sich vereint.²⁴ Auch wenn bei Gilberto Freyre das Anthropophagie-Motiv nicht explizit auftaucht, liegt seinen Überlegungen zur brasilianischen Gesellschaft als Zukunftsideal der Menschheit doch eine ähnliche Denkfigur zugrunde. Es ist die einer konsequenten Einverleibung alles Fremden als der einzigen Möglichkeit, bestehende Schranken und Grenzen aufzuheben.

Wir sind alle Kannibalen:

Claude Lévi-Strauss

Die Wirkmacht der dem Anthropophagismus zugrundeliegenden Ideen blieb nicht auf Brasilien beschränkt. Erst neuere biographische Recherchen haben ergeben, wie sehr auch Claude Lévi-Strauss sich von ihnen hat inspirieren lassen. 1935 nahmen der damals 26 Jahre alte Wissenschaftler und seine Ehefrau Dina Dreyfus das Angebot an, sich als Mitglieder einer Delegation französischer Wissenschaftler am Aufbau der neu gegründeten Universität von São Paulo zu beteiligen, an der sie bis 1939 lehrten. In dieser Zeit entwickelte sich eine enge Beziehung der beiden zu Mário de Andrade, mit dem sie viele Interessen teilten.²⁵ Er machte sie mit anderen Künstlern und Schriftstellern aus dem Kreis der brasilianischen Modernisten wie Oswald de Andrade und Paul Duarte bekannt. Die intensiven

Gespräche, die Lévi-Strauss mit ihnen führte, haben in seinem Werk ihre Spuren hinterlassen. Viele metaphorische Wendungen in seinem autobiographischen Reisebericht *Traurige Tropen* gehen auf seine engen Kontakte mit den Begründern des *Movimento Antropofágico* zurück. Auch in seinen vergleichenden Abhandlungen über die mythischen Überlieferungen der Ureinwohner Nord- und Südamerikas ist er immer wieder auf das Thema zu sprechen gekommen.

Ein zentraler Hinweis findet sich gleich im Eingangskapitel der *Traurigen Tropen*, das mit «Das Ende der Reisen» überschrieben ist. Lévi-Strauss beschreibt nicht ohne Pathos die Enttäuschung des Forschungsreisenden, der sich auf die Suche nach den letzten Enklaven eines «unberührten, «primitiven» Lebens», zu den sanftmütigen Völkern des Amazonas begibt, die er dann doch nur als «armes, gehetztes Wild in den Fängen der mechanischen Zivilisation» vorfindet. Für ihn sind es Völker, die schon längst dem «nostalgischen Kannibalismus der Geschichte» zum Opfer gefallen sind, während ein nach dem Zauber des Exotischen gierendes Publikum sich selbst noch ihre Schatten in Form der Fotografie anzueignen versucht.²⁶ Die eigentlichen und wahren Kannibalen sind in seinen Augen die Europäer. Das positive Urteil der Vertreter des brasilianischen Modernismus über den kreativen Prozess der Einverleibung und Anverwandlung des Anderen verkehrt sich hier in sein Gegenteil. Denn der von der eigenen Gesellschaft betriebene Kannibalismus ist nur noch destruktiv. Er dient allein der Auslöschung und hinterlässt nichts als Leere.²⁷

In der Bewertung des Kannibalismus der brasilianischen Ureinwohner nähert Lévi-Strauss sich dagegen wieder den Positionen Oswald und Mário de Andrades an. Zwar löse die Anthropographie als eine der «wilden Praktiken» Entsetzen und Abscheu aus, entscheidend sei jedoch der kulturelle Blickwinkel: Der religiös motivierte rituelle Kannibalismus, bei dem es darum geht, sich durch die Einverleibung bestimmter Körperteile die besonderen Tugenden, die Macht und die Kraft toter Feinde anzueignen, werde von uns nur deshalb so scharf verurteilt, weil man in alter jüdischer und christlicher Tradition an die Wiederauferstehung des Fleisches glaube. Aus der Sicht der Kulturen, die Anthropophagie betreiben, könne man allerdings mit dem gleichen Recht unseren Brauch als barbarisch empfinden, «gefährliche Individuen aus der Gesellschaft auszustoßen

und sie zeitweilig oder für immer in eigens für diesen Zweck errichtete Einrichtungen zu isolieren und von der Berührung mit anderen Menschen auszuschließen». ²⁸ Man solle sich nicht einbilden, einen großen Fortschritt erzielt zu haben, «weil man einige Mitmenschen, anstatt sie aufzufressen, lieber physisch und moralisch verstümmelt». ²⁹

In einem fast vierzig Jahre später erschienenen Zeitungsartikel geht der mittlerweile fünfundachtzigjährige Lévi-Strauss schließlich noch einen Schritt weiter. Er nimmt die Berichte über die wahrscheinlich durch den Verzehr menschlichen Gehirns ausgelöste Kuru-Krankheit im Hochland von Neuguinea, die damals in der Diskussion über die Übertragungswege des Rinderwahnsinns eine wichtige Rolle spielte, zum Anlass einer provokativen Schlussfolgerung: Besteht eigentlich, so fragt er, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den klassischen kannibalistischen Praktiken und den in der modernen Medizin üblichen Organverpflanzungen? In dem einen Fall verschlinge man die Körperteile eines fremden Menschen, um sich seine Kraft anzueignen, im anderen baue man sie in den Körper eines anderen ein, um dessen Leben zu verlängern. Bei aller Unterschiedlichkeit der Zwecke gehe es stets darum, «Teile oder Substanzen vom Körper anderer Menschen in den menschlichen Körper einzuführen». Und es liest sich wie ein Echo auf das *Manifesto*, wenn er hinzufügt: «Schließlich ist das einfachste Mittel, den Anderem mit einem selbst zu identifizieren, immer noch, ihn zu verzehren.» ³⁰

*From the enemy's point of view:
Kannibalistische Metaphysik*

Etwa zur selben Zeit, als Lévi-Strauss in den 1990er Jahren wieder auf das ihm von seinem Aufenthalt in São Paulo vertraute Thema zu sprechen kam, verfasste der in den USA lehrende brasilianische Philosoph und Kulturanthropologe Tullio Maranhão eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen, in denen er eine Strukturähnlichkeit zwischen der anthropophagen Weltansicht der Tupinambá und einigen Grundprinzipien von Heideggers Existentialphilosophie nachzuweisen sucht. ³¹ Ein vergleichbares Vorhaben verfolgt der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro, der selbst viele Jahre bei den Tupi-sprachigen Araweté in Nord-

west-Brasilien geforscht hat. In seinen 2009 veröffentlichten *Métaphysiques cannibales*³² – die Anlehnung an den Titel von Andrades Manifest ist offensichtlich – entwirft er eine von der prädatorischen oder «Raubtier-Kosmologie» der Tupinambá und anderer indigener Gesellschaften des Amazonasgebiets inspirierte Ontologie. Eine seiner zentralen Thesen besagt, dass die rituelle Anthropophagie der Tupinambá darauf hinauslaufe, sich durch die Hinrichtung und Einverleibung des Gegners mit dessen Identität auch dessen Sichtweise anzueignen. Dieser Perspektivwechsel ermögliche es dem Mörder, «from the enemy's point of view» – wie es bei ihm in Abwandlung eines häufig zitierten Satzes von Bronislaw Malinowski heißt – auf das eigene Selbst zurückzublicken: «Er begreift sich von dem Moment an als Subjekt, in dem er sich selbst durch die Augen seines Opfers sieht, von dem Moment an, in dem er seine eigene Singularität mit der Stimme des Anderen ausspricht.»³³

Einen solchen Perspektivwechsel fordert Viveiros de Castro auch von der Ethnologie und wendet sich damit gegen die Wende, die das Fach infolge der sogenannten *Writing Culture*-Debatte der 1980er Jahre genommen hat. Sehe man nämlich in der Art und Weise, in der andere Kulturen beschrieben werden, immer nur eine Widerspiegelung des Selbst des Autors, dann sei sie zu einem narzisstischen Spiel geworden und leugne damit letztlich auch die Existenz und Autonomie anderer Weltansichten. Dies zeigt er beispielhaft an der kannibalistischen Ontologie der von ihm erforschten amerindianischen Völker, die nicht von einer Vielheit von Kulturen, sondern von der Einheit der Kultur ausgingen, der sie wiederum eine Vielfalt der Naturen entgegenstellten. Die Ethnologie wirklich zu dekolonisieren hieße daher auch, sie vom Ballast des Postkolonialismus zu befreien, denn die Annahme, «dass aller ›europäische‹ Diskurs über die Völker nichteuropäischer Tradition allein dazu diene, unsere eigenen ›Repräsentationen des Anderen‹ zu klären, lässt [den] Postkolonialismus zur perversesten Manifestation des Ethnozentrismus verkommen.»³⁴ Die Anerkennung der grundsätzlichen Alterität der von westlichen Anthropologen untersuchten Kulturen schließe eine Anerkennung der Eigenständigkeit ihrer Denkweisen und Weltansichten ein. Den prädatorischen Perspektivenwechsel, bei dem der Täter seinen Platz mit dem des Opfers tauscht und so die Relativität seiner Sicht erkennt, be-

zieht er so auch auf das von ihm vertretene Fach. Dabei steht die Ebenbürtigkeit der kannibalistischen Metaphysik mit der des Westens für ihn außer Frage.

Wie Viveiros de Castro hat auch der einflussreiche französische Anthropologe Philippe Descola zusammen mit seiner Frau Ann-Christine Taylor bei brasilianischen Ureinwohnern geforscht. Descola kommt zu ganz ähnlichen Schlüssen wie de Castro, wenn auch mit dem Unterschied, dass er in den kannibalistischen Ontologien der amerindianischen Kulturen weniger eine singuläre Erscheinungsform als vielmehr den Ausdruck eines weltweit verbreiteten animistischen Denkens sieht, das er dem Naturalismus des europäischen Denkens entgegensetzt.

Das hohe Ansehen der beiden Wissenschaftler, die zu den international bekanntesten Vertretern ihres Faches zählen, hat dazu beigetragen, dass der Kannibalismus, dessen Realexistenz von einigen Ethnologen noch in den 1980er Jahren mit Vehemenz bestritten worden ist, wieder Eingang in die fachinternen Debatten gefunden hat. Die gegenwärtige Konjunktur des Anthropophagismus in den Kultur- und Literaturwissenschaften nimmt diesen Trend in den unterschiedlichsten Spielarten auf, sei es, dass man ihn als einen «kulturspezifischen postkolonialen Theorieansatz *avant la lettre*»³⁵ feiert, oder sei es, dass man ihn auf aktuelle Vorgänge bezieht und anthropophage Metaphern als Kampfbegriffe gegen die Kulturhegemonie des Nordens oder auch gegen die Diskriminierung und Viktimisierung von Minderheiten verwendet.

Die letzten Tupinambá

Im Verlauf einer Rezeptionsgeschichte von bald fünfhundert Jahren wurde die Bezeichnung der relativ kleinen Volksgruppe, auf die portugiesische Seefahrer zu Beginn des 16. Jahrhunderts an der brasilianischen Küste gestoßen waren, zu einem Sammelbegriff nicht nur für alle Tupi-sprachigen Völker Brasiliens, sondern auch für viele andere, in den Augen der Europäer noch im Naturzustand lebende und dem Kannibalismus verfallene Bewohner des großen südamerikanischen Landes. Was aber ist seither aus den eigentlichen Tupinambá und deren Nachkommen geworden, die damals als Gartenbauern, Jäger und Sammler das Gebiet im Umfeld der

heutigen Millionenstädte Rio de Janeiro und São Luís do Maranhão bewohnten? Schon an Eckhouts Porträt einer Tupinambá-Frau aus dem Jahr 1641 lässt sich ablesen, wie sehr sie sich nur ein Jahrhundert nach der Erstbegegnung mit Europäern an die Kultur der Eroberer assimiliert hatten. Sofern sie nicht Opfer der Gewalttaten der Kolonisten wurden oder den von ihnen eingeschleppten Krankheiten erlagen, wurden sie zur Arbeit in deren Plantagen und Zuckerrohrmühlen gezwungen.

Wie viele akkulturierte Tupinambá die Zeit der schlimmsten Unterdrückung und Ausbeutung durch die Kolonialherren überstanden haben und in die brasilianische Mischbevölkerung eingegangen sind, lässt sich nicht sagen. Allerdings gibt es noch eine ethnische Gruppe von knapp fünftausend Menschen im Distrikt Olivença im Süden des brasilianischen Bundesstaats Bahia, die ihrer Überlieferung nach die Nachfahren der wenigen Angehörigen ihres Volkes sind, die den Ethnozid überlebten.³⁶ Nach langwierigen Auseinandersetzungen gelang es ihnen schließlich, ihre Ansprüche gegen die Oligarchen und Großgrundbesitzer gerichtlich geltend zu machen, die ihr Land im Gefolge des großen Kakaobooms zu Beginn des 20. Jahrhunderts okkupiert hatten. Doch haben sie ihren Kampf bis heute nicht gewonnen. Bei der Demarkierung des Teils ihres alten Territoriums, das ihnen zuerkannt werden sollte, kam es wiederholt zu blutigen Auseinandersetzungen mit Polizei- und Militärtruppen und Verhaftungen ihrer Anführer.³⁷ Erschwerend trat hinzu, dass nach Bolsonaros Regierungsantritt 2019 Gewalt gegen indigene Bevölkerungsgruppen staatlich kaum mehr sanktioniert wurde. Das hat sich mit der Wahl Lula da Silvas zum Präsidenten im Jahr 2022 geändert, der ausdrücklich versprochen hat, sich für die Rechte der Indigenen einzusetzen – ein Hoffnungsschimmer für die letzten Tupinambá.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de