

DE GRUYTER

Stephanie Béreiziat-Lang (Hrsg.)

KANNIBALISMUS UND EUCHARISTIE

FRÜHNEUZEITLICHE FIGURATIONEN DES
EINVERLEIBENS IN DEN ROMANISCHEN LITERATUREN

MATERIALE TEXTKULTUREN

DE
G



Kannibalismus und Eucharistie

Materiale Textkulturen

Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933

Herausgegeben von
Ludger Lieb

Wissenschaftlicher Beirat:
Jan Christian Gertz, Markus Hilgert, Hanna Liss,
Bernd Schneidmüller, Melanie Trede
und Christian Witschel

Band 41

Kannibalismus und Eucharistie

Frühneuzeitliche Figurationen des Einverleibens
in den romanischen Literaturen

Herausgegeben von
Stephanie Béreiziat-Lang

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-132365-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-132394-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-132413-5
ISSN 2198-6932
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111323947>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024930567

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 bei den Autoren, Zusammenstellung © 2024 Stephanie Béreiziat-Lang, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Sonderforschungsbereich 933 (Nicolai Dollt), Heidelberg

Einbandabbildung: Ausschnitt und Montage aus einem Kupferstich von Dietrich de Bry auf Seite 155 in: Johann Staden: *Dritte Buch Americæ*, || *Darinn* || *Brasilia durch Johann Staden von* || *Homburg auß Hessen, auß eigener erfahrung* || *in Teutsch beschrieben*. [...] *Alles von Newem mit künstlichen Figuren in Kupffer* || *gestochen vnd an Tag geben, Durch Dieterich Bry von* || *Lüttich, jetzt Burger zu Franckfurt* || *am Mayn*, Frankfurt a.M.: Theodor de Bry 1593. Exemplar der SBBPK Berlin, 2" Ut 3109-1/5. © Public Domain Mark 1.0. Bildbearbeitung: Nicolai Dollt.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Danksagung

Im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 933 ‚Materiale Textkulturen‘ konnte im November 2021 am Romanischen Seminar der Universität Heidelberg eine internationale Tagung abgehalten werden, deren Vorträge und Diskussionen die Grundlage für diesen Band gelegt haben. Dem SFB sei für die finanzielle Unterstützung der Konferenz sowie der Publikation gedankt, und den Herausgebern der Reihe ‚Materiale Textkulturen‘ für die Aufnahme des Bandes.

Ein besonderer Dank geht an Alejandra Rojas Guerrero und Odette Laborde für die kompetente und akribische Durchsicht des Manuskripts sowie an Nicolai Dollt für die Unterstützung bei der Drucklegung.

Stephanie Béreiziat-Lang
Heidelberg, Herbst 2023

Inhalt

Danksagung — V

Verzeichnis der Abbildungen — IX

Stephanie Béreiziat-Lang

Zur Einführung. ‚Nehmt und esst alle davon‘ – Semantiken des Einverleibens
in der frühneuzeitlichen Romania — 1

Einverleiben – Kannibalismus und Eucharistie im kolonialen Kulturkontakt

Frank Lestringant

Verschränkte Kannibalismen: Hans Staden und Jean de Léry — 29

Stephanie Béreiziat-Lang

‚Wilde‘ Eucharistie: Kannibalismus als Transsubstantiation — 45

Eugenia Ortiz Gambetta

Hambre, canibalismo y Corpus Christi en el discurso colonial del Río
de la Plata — 69

Jobst Welge

Kannibalismus und kulturelle Übersetzung: Analogien und Akkommodation
im Werk von José de Anchieta — 87

Verkörpern – Transsubstantiation und Körpermetaphorik in europäischen Diskursen

Teresa Hiergeist

Identidades fluidas, sujetos incorporados: Encarnación y devoración en *Segunda
parte de Lazarillo de Tormes* (1555) — 111

Hannah Schlimpen

Ökonomien des Körpers: Politische und literarische Mägen im Siglo de Oro — 125

Folke Gernert

Menippeische Satire und makkaronische Dichtung: Poetologische Dimensionen des Essens bei Folengo und Rabelais — 149

Christina Bischoff

„Muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia“: Eucharistische Subjektkonstitution im Werk Teresas von Ávila — 169

Verdauen – *Rewriting* und textuelles Einverleiben frühneuzeitlicher Kannibalismen

Gesine Brede

Kannibalismus im Zeichen des ‚gerechten Krieges‘: Zur textuellen Einverleibung indigener Anthropophagie in Piratenerzählungen des 17. Jahrhunderts — 193

Laura Rivas Gagliardi

***Antropofagia*, ein Grundbegriff der brasilianischen Kulturgeschichte — 221**

Miriam Lay Brander

Transkulturalität, Eucharistie, Ökologie: Formen des Kannibalischen in *Rouge Brésil* von Jean-Christophe Rufin — 245

Robert Folger

Kannibalen der Conquista bezeugt durch Juan José Saer: Indigene Apokalypse und Kolonialismus — 263

Autorinnen und Autoren — 281

Register — 285

Verzeichnis der Abbildungen

- Fig. 1** Paolo Farinati, *Allegory of America*, Verona 1595. Feder und braune Tusche, braun laviert und mit Gouache hervorgehoben (teilweise nachgedunkelt) über schwarzer Kreide auf blauem Papier, 10 ⁵/₈ × 16 ¹³/₁₆ in. (27 × 42,7 cm). Ackland Art Museum, University of North Carolina, Chapel Hill. Ackland Fund 77.55.2. — **2**
- Fig. 2** Jacobus Vitellius, *Anatomia M. Lutheri. Explicatio huius typi per Iacobum Vitellium*, Ingolstadt, um 1567. Holzschnitt und Typendruck. Blattgröße: 41,5 × 28,6 cm. Bildmaß: 17,9 × 20,4 cm. Kunstsammlungen der Veste Coburg, Inventarnummer I,355,1a. — **14**
- Fig. 3** Hans Staden, *Warhaftig Historia und Beschreibung eyner Landschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen, Menschenfresser Leuthen, in der Newenwelt America gelegen*, Cap. XXVIII, Marburg 1557, S. 75. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 8 H AM I, 2880 RARA. — **36**
- Fig. 4** „Aegnan Cacodaemon Barbaros vexat“, in: Theodor De Bry (Hg.), *Americae Tertia Pars. Memorabilem provinciae Brasiliae historiam continens / Germanico primum sermone scriptam a Joanne Stadio*, Frankfurt a. M., 1592, S. 223. Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Sign.: 54 B 54 RH, <https://digital.blb-karlsruhe.de/id/4135812> (Stand: 18.03.2023). — **42**
- Fig. 5** „Guerriers Indiens du Brésil“, in: Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique*, Genf: Antoine Chuffin, 2. Aufl. 1580, 207. Gravur auf Metall, 15 × 25 cm. Bibliothèque Nationale de France, Microfilm m 9392/R 23834, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2000031d/f5.item> (Stand: 18.03.2023). — **46**
- Fig. 6** Anonym, *Inferno*, ca. 1550. Museu de Arte Antiga, Lissabon. — **94**
- Fig. 7** Anonym, *Inferno*, ca. 1550 (Detail). Museu de Arte Antiga, Lissabon. — **94**
- Fig. 8** Grão Vasco, *Anbetung der Heiligen drei Könige*, 1501–1506. Museo Grão Vasco, Viseu. — **95**
- Fig. 9** Alexandre-Olivier Exquemelin, *De Americaensche zee-roovers* hg. von Jan ten Hoorn, Amsterdam 1678, fol. 61. Bibliothèque Nationale de France, Réserve des livres rares, RES-P-1490, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k858301b/f75.item> (Stand: 18.03.2023). — **209**
- Fig. 10** *Revista de Antropofagia* 1. 2, Juni 1928, São Paulo, Titelblatt. Acervo Digital, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/3/Anno.1_n.02_45000033273.pdf (Stand: 30.3.2023). — **227**
- Fig. 11** Tarsila do Amaral, Zeichnung („Desenho de Tarcila de 1928“), Detail, in: *Revista de Antropofagia* 1. 1, São Paulo, Mai 1928, S. 3. Acervo Digital, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/2/Anno.1_n.01_45000033273.pdf (Stand: 30.03.2023). — **230**

Stephanie Béreiziat-Lang
Zur Einführung

„Nehmt und esst alle davon“ – Semantiken des Einverleibens
in der frühneuzeitlichen Romania

1 Gespiegelte Opferszenen: Kannibalismus und Eucharistie

„Amerika“ steht vor einem Dilemma: in einer Tusche-Kreide-Lavierung von Paolo Farinati von 1595 (Fig. 1, Seite 2)¹ ist die allegorische Figur, bekleidet nur mit einem Lendenschurz und einem Federkopfschmuck,² zwischen zwei Optionen hin- und hergerissen: Auf der einen Seite wird ein Menschentorso auf einem Drehspieß im Feuer geröstet, auf der anderen Seite steht das Kreuz, das mit dem Opfertod Christi auch dem Menschen in Aussicht stellt, den Tod zu überwinden und nicht im Höllenfeuer schmoren zu müssen. Die Analogie im Körperbau der im Feuer brutzelnden Schulterpartie zu der zentralen Figur legt nahe, dass diese selbst ein potentieller Kandidat dafür ist, auf dem Grillspieß bzw. im Höllenfeuer zu enden. Gerade scheint er von der Jagd gekommen zu sein, den Gurt trägt er noch um den Oberkörper gebunden, den Bogen in der ausgestreckten Hand, und am Boden sind symmetrisch zum Menschenspieß noch Pfeile und ein scharfes Hackbeil zu erkennen. Die Abwendung von diesen kulturellen Attributen und die Wahl der christlichen Heilslehre könnten, so suggeriert die Illustration, dem Mann dieses Schicksal ersparen: „Amerika“ wendet sich vom Kannibalismus ab, und dem Kreuz zu, in einer dynamischen Geste, die auch ein gewisses Zögern ausdrückt – und vielleicht auch eine gewisse Überraschung: Denn auch auf seiner rechten Seite findet der „Kannibale“ gleichsam einen Menschen am Spieß vor, den gekreuzigten Körper Christi, der, wie „Amerika“ selbst, nur mit einem Lendenschurz bekleidet ist, und die nackte Physiognomie der beiden anderen Körper in verkleinerter Form wiederaufgreift. Der bohrende Blick „Amerikas“ auf den Gekreuzigten

1 Carlos A. Jáuregui (2008 u. 2020) verwendet eine Variante dieser Abbildung mit gleichem Bildinhalt, ein Fresko von Paolo Farinati aus der Villa della Torre (Mezzane di Sotto, Verona). Er kommentiert dazu kurz: „América reemplaza las armas por la cruz y la antropofagia por la eucaristía.“ [„Amerika ersetzt die Waffen durch das Kreuz und die Anthropophagie durch die Eucharistie“] (Jáuregui 2020, 203). Soweit nicht anders vermerkt, sind alle deutschen Übersetzungen von mir, SBL.

2 Zum Kontext der bildlichen Darstellung indigener Figuren in den frühen Amerika-Reiseberichten, siehe auch den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band.

Dieser Beitrag sowie die Konzeption des gesamten Bands sind im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt C09 „Körperbeschriftungen: Text und Körper in den iberischen Literaturen der Vormoderne“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.



Fig. 1: Paolo Farinati, *Allegory of America*, Verona 1595. Feder und braune Tusche, braun laviert und mit Gouache hervorgehoben (teilweise nachgedunkelt) über schwarzer Kreide auf blauem Papier, 10 $\frac{5}{8}$ × 16 $\frac{13}{16}$ in. (27 × 42,7 cm). Ackland Art Museum, University of North Carolina, Chapel Hill. Ackland Fund 77.55.2.

mag das Erstaunen, vielleicht sogar den Unmut darüber ausdrücken, dass er sich hier mit einer Spiegelfigur konfrontiert sieht. Denn Auge in Auge mit dem Kreuz spiegelt sich nicht allein der Indigene in der Christusfigur, in einer potentiellen Nachfolge Christi unter der Voraussetzung seiner Konvertierung, sondern es spiegelt sich auch die Figur des geopfertn Leibs zwischen dem eucharistischen Leib Christi und dem kannibalischen Menschenopfer: Nicht zufällig scheint in der Zeichnung hinter dem Drehspieß nochmals das Kreuz hindurch, als bildhafte und metaphorische Überblendung der ‚gleichen‘ Opferszene.

Der Unmut im Blick von ‚Amerika‘ lässt sich noch auf eine weitere Analogie zurückführen. In der Bildkomposition liegt das Kruzifix mit seinem langen Schaft parallel zu dem Bogen, den der Indigene in der anderen Hand nach wie vor festhält, und bohrt sich wie ein Schwert in den ihm zu Füßen liegenden Schildkrötenpanzer. Als Sinnbild für den exotischen Naturraum fällt die Schildkröte damit einer ähnlichen Gewalt zum Opfer, die auch den Menschentorso in die Flammen geführt hat – trotz aller Resistenz, die sie mit ihrem harten Panzer wohl zu bieten hat. Das Kreuz erscheint hier in seiner schwertartigen Verlängerung in Analogie zu anderen Utensilien der Unterwerfung, wie etwa auch mit einem Kreuz bestückte Fahnenmast, den Americo Vespucci in der bekannten Gravur mit dem Titel „Amerika“ von Theodor Galle (1580) angesichts der vor ihm nackt in einer Hängematte liegenden nunmehr weiblichen Allegorie Amerikas

auf dem amerikanischen Boden aufpflanzt.³ Nicht ganz zufällig ist es, dass man auch auf dieser Gravur eine Spiegelfigur zwischen Amerika und der kannibalischen Szene vorfindet: der einladende Körper der weiblichen Personifikation bzw. ihr abgewinkeltes Bein spiegelt sich entlang der horizontalen Mittelachse des Bildes und taucht im Bildhintergrund verkleinert, um 180 Grad gespiegelt und fragmentarisch in Form eines im Feuer schmorenden Menschenbeins wieder auf, und mag so die Drohung verkörperlichen, dass sich hinter der einladenden Geste und der Unterwerfung Amerikas eine gefährliche Komponente verbirgt.

Unser personifiziertes ‚Amerika‘, ganz ohne die Präsenz eines Eroberers oder Missionars im Bild, scheint hingegen allein für den ihm auferlegten kulturellen Wandel verantwortlich zu sein und die Konsequenzen selbst tragen zu müssen. Der hinter dem erleuchteten Kreuzifix im Hintergrund liegende Arm des Indigenen treibt der Schildkröte ja eigenhändig den Stab in den Panzer und wendet die zuvor im Kannibalismus entladene Gewalt auf den Naturraum um.⁴ Zerrissen in seiner brüskten Hin-und-Her-Bewegung drückt sich in der Figur ‚Amerikas‘ hier aber auch eine gewisse Perplexität aus, angesichts der verschiedenen Bezüge, Spiegelungen und Symboliken, die ihn umgeben, zwischen denen er wählen und mit denen er ‚hantieren‘ soll.

‚Nehmt und esst alle davon‘ – diese Einladung zum Bankett scheint sich dabei programmatisch zu vervielfältigen: Die Formel der Eucharistie, in der der Leib des am Kreuz gestorbenen Christus in Form eines gewandelten⁵ Brotes im Gedenken seiner Passion erneut ‚gebrochen‘ und unter den anwesenden Gläubigen gemeinsam verspeist wird, bezeichnet die Opfergeste Christi und macht mit der ‚Einverleibung‘ durch die Gläubigen die Möglichkeit zur geteilten Erlösung greifbar. René Girard zufolge hebt die stets erneut rememorierte und erneut inszenierte aber doch einmalige Opfergeste Christi das wiederholte Menschen- und Tieropfer aus, wie es im Alten Testament und in ‚primitiven‘ Gesellschaften vorherrschte, und führt damit eine Entsakralisierung des mimetischen und willkürlichen ‚Sündenbock‘-Opfers durch.⁶ Auch in der allegorischen Illustration bietet aus dieser Perspektive die Hinwendung zum ‚einen‘ Opfer eine solche „Entsakralisierung“ der realen und potentiell multiplen

3 „America. Americen Americus retexit & Semel vocavit inde semper excitam“ [‚Amerika. Amerigo [Vespucci] hat Amerika entdeckt [entblößt]; Er rief sie einmal und von da an war sie für immer erwacht‘], Gravur von Theodor Galle nach einer Zeichnung von Jan van der Straet (1580).

4 Zu einer narrativen Version zur Figur der Schildkröte, siehe auch den Beitrag von Stephanie Béreiziat-Lang im vorliegenden Band.

5 An dieser Wandlung und ihrer Definition scheiden sich auch die christlichen Konfessionen. Während die katholische Lehre von einer Transsubstantiation im eigentlichen materialen Sinn ausgeht und diese Auslegung Mitte des 16. Jahrhunderts im Tridentinischen Konzil festschreibt, geht die lutherische Lesart von einer ‚Konsubstantiation‘ aus, in der Brot und Wein mit Leib und Blut Christi in sakramentaler Einheit zugleich anwesend werden, und weist die calvinistische Lehre alle essentialistischen Lesarten zurück und besteht auf dem reinen Signifikanzcharakter des Abendmahls. Vgl. zu den rivalisierenden konfessionellen Lesarten im 16. Jahrhundert, Lestringant 1996.

6 Vgl. zu Girards Opferkonzeption und seiner Kritik, Angenendt 2011.

Opferszenen am kannibalischen Grill. Entsakralisierung auch insofern, als die mögliche kulturelle und metaphysische Dimension alternativer, vom Christentum abweichender ‚Riten‘ pauschal abgesprochen wird, wenn der Kannibalismus allein als eine unmenschliche Horror-Praxis dargestellt wird, die es zu überwinden gilt. Potentiell (und die Frage ist allein, ob diese Innensicht gelingt⁷) hat auch der indigene Kannibalismus etwa der brasilianischen Tupinambá, der zum Inbegriff europäischer Ethnographiereflexion avanciert ist,⁸ durchaus einen rituellen, gemeinschafts- und erinnerungsstiftenden Aspekt, der sich mit der christlichen Abendmahlsfeier parallelführen lässt. Schon Jean de Léry verweist darauf, dass für die Tupinambá das Verzehren von Menschenfleisch nicht in erster Linie eine (animalische) Form der sinnlichen Gier darstellt, sondern einem höheren, spezifisch ‚kulturellen‘ Ehrenkodex gehorcht⁹ – ein Kannibalismus also „plus par vengeance, que pour le goust“ [„Nicht so sehr wegen des Geschmacks, sondern vielmehr aus Rache“] (Léry 1994, 365). Auch ist bei den Tupinambá – wie in der Eucharistie – die äußere Einverleibung mit einem „Moment des Verinnerlichens“ verbunden, das auch das Subjekt entscheidend modifiziert (vgl. Al-Taie/Famula 2021, 3). Mit dem Verspeisen des Gefangenen geht bei den Tupinambá auch die Notwendigkeit einher, einen anderen Namen anzunehmen,¹⁰ was Ethnologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits als „symbolische“ (Fernandes 1952, 177) bzw. explizit „religiöse“ (vgl. Métraux 1928) Manifestationen interpretierten, die im kannibalischen Akt eine ‚Kommunion mit dem Sakralen‘ implizierten (vgl. Fernandes 1952, 170).¹¹ Wie in der Eucharistie ist die Transformation des Subjekts auch im kannibalischen ‚Ritus‘ durch die Namensänderung an einen sprachlich performativen Akt gebunden, der auf eine ‚Wandlung‘ zielt, bei der das Subjekt an dem Einverlebten anteilig wird und über die enge Verbindung zu diesem seine eigene Existenz in Hinblick auf ein Heilsversprechen hin neu perspektiviert.

⁷ Zum Verlust der Stimme des Anderen als konstantes Problem der Ethnographie, vgl. die Überlegungen zu Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* (1578, vgl. Léry 1994) von Michel de Certeau (1975), dazu insbesondere Lestringant 2016.

⁸ Als verschiedene Stationen ethnographischer, soziologischer oder philosophischer Theoriebildung anhand der brasilianischen Tupinambá und ausgehend von den frühneuzeitlichen Berichten von Staden, Léry oder Thevet, können schlaglichtartig Montaigne, Lévi-Strauss, Derrida, Descola, H. Clastres und Viveiros de Castro genannt werden, vgl. Chaparro Amaya 2013 sowie Viveiros de Castro 2009 u. 2017. Es ist interessant, dass die narrative Komponente der frühen Reiseberichte gegenüber ihrem Status als faktuale ‚Quelle‘ für eine Hermeneutik indigener Praktiken und Vorstellungen vernachlässigt wird.

⁹ Vgl. dazu die Analysen von Frank Lestringant 1994 und 2016.

¹⁰ André Thevet, Gabriel Soares oder Fernão Cardim referieren unterschiedliche Versionen dieses Aspekts des anthropophagen Ritus der Tupinambá, siehe Fernandes 1952 sowie Métraux 1928 zu einer ausführlichen Analyse der frühneuzeitlichen Quellen aus Sicht der Ethnologischen Forschung im früheren 20. Jahrhundert.

¹¹ Vgl. auch: „Tout se ramenait à la communion collective avec l'entité surnaturelle, bénéficiaire du sacrifice, et l'on y parvenait par l'ingestion de la chair de la victime.“ [„Alles zielte auf die kollektive Kommunion mit dem übernatürlichen Wesen, an die das Opfer gerichtet war, und man erreichte diese durch das Verspeisen des Opferfleisches“] (Fernandes 1952, 194).

Man kann freilich argumentieren, dass diese ‚kulturalistische‘ Lesart des Kannibalismus (vgl. Moser 2005), die in der Relativierung indigener ‚Barbarie‘ gegenüber dem europäisch-christlichen Paradigma bei Montaigne ihre prägnanteste Form annimmt und in der modernen Ethnographie¹² weitergeführt wurde, einen geteilten Wesenshorizont für die Beschreibung von Alterität anlegt und so ihrer unzulässigen Abwertung oder absoluten Perhorreszenz eine Absage erteilt. Gleichzeitig lässt sich, bei den ethnographischen Versuchen, die ‚Wilden‘ zu beschreiben, ebendiese Überführung der unintegrierbaren ‚Kontiguitätsbeziehung‘ des radikalen ‚Anderen‘ in eine allgemein-menschliche ‚Kontinuitätsbeziehung‘ (vgl. Jáuregui 2020, 180), als (unzulässige) ‚Einverleibung‘ in die europäische Episteme fassen,¹³ die den Kannibalen zu einer „cifra de su pertenencia y adscripción periférica a Occidente“ macht [„Chiffre seiner peripheren Zugehörigkeit und Zuschreibung zur westlichen Welt“] (Jáuregui 2020, 180). In diesem Zusammenhang kann der nackte, ‚unzivilisierte‘ Indigene als unbeschriebenes Blatt für die Projektion europäischer Sinnzusammenhänge dienen, genauso wie in Theodor Galles Gravur ‚America‘ die nackte Frau in der Hängematte mit ihrer einladenden Hand Vespucci dazu aufzufordern scheint, ihren Körper mit seinen kulturellen Attributen zu ‚besetzen‘. Der dem westlichen Austausch offene, hingewandte ‚Wilde‘ überwindet die Grenzen radikaler Alterität und kann als *bon anthropophage*¹⁴ mit den Maßstäben europäischer Kultursemiotik beschrieben werden.

Erst wenn der Kannibale mithilfe anthropologischer Grundkonstanten gezeichnet wird, und der kannibalische Akt in seiner Kodierung als ‚religiöse‘ Manifestation interpretierbar ist, wird Alterität auch für das christliche Verständnis assimilierbar. Diese Hervorhebung von ‚Ähnlichkeit‘ hat bereits in der frühen Neuzeit einerseits Anlass zur Schaffung einer soliden Basis für die Mission gegeben, führte jedoch gerade dadurch – wie bei der Allegorie ‚Amerikas‘ zwischen Menschentorso und Kreuzifix – auch zu einiger Irritation, bzw. zu einem ‚heiligen Erschauern‘ (einer „sainte horreur“, vgl. Lestringant 1996) über die allzu blasphemische Analogieführung.¹⁵

12 Immer noch relevant ist Arens grundlegende Fragestellung, wieso die Ethnographie den Kannibalismus mit solcher Vehemenz untersucht. Sie kreist, Arens zufolge, um dieses Phantasma, um sich im Studienobjekt das Konstrukt einer totalen Alterität zu erhalten: „This discipline [Anthropology] also depends in part on the existence of the savage, hence the cannibal“ (Arens 1979, 183–184). Diese Fragestellung übertreffe in ihrer Relevanz die Frage danach, ob es den Kannibalismus als Phänomen indigener Gesellschaften überhaupt gegeben habe, ohne dies aber grundsätzlich zu leugnen (was in der Rezeption von Arens Studie oft missverstanden wurde).

13 Vgl. Certeau 1975, sowie in dekolonialer Perspektive grundlegend Mignolo 2003.

14 Zu dieser auf Rousseaus Figur des guten Wilden (*bon sauvage*) anspielenden ironischen Binnenunterscheidung zwischen guten und schlechten Kannibalen bei Léry, siehe Lestringant 1994, 91 u. 127.

15 Explizit zur Modellierung von Analogien zwischen Kannibalismus und Eucharistie, siehe Sanday 1986, Kilgour 1990, Castro-Klarén 1991, Lestringant 1996, Earle 2019, Jáuregui 2020, sowie Al-Taie/Famula 2021.

2 Materialität und Metapher

Ein plastisches Beispiel für eine solche Analogieführung ist die Darstellung indigener Opferriten der mittelamerikanischen Mexica bei José de Acosta. In Mexiko versuche Satan, die heiligen Riten der katholischen Kirche zu kopieren und zu pervertieren, so der spanische Jesuit, der selbst mit den Implikationen seines eigenen ‚interkulturellen‘ Kulturvergleichs hadert: Denn auf teuflische Weise scheinen beispielsweise die Feierlichkeiten zu Ehren der Gottheit Huitzilopochtli der heiligen Eucharistiefeyer zu ähneln, wenn mit dem Blut von Menschenopfern beschmierte Maisteigbällchen zu Ehren der Gottheit verspeist werden. Im 24. Kapitel der monumentalen *Historia natural y moral de las Indias* titelt Acosta: „De la manera con que el demonio procuró en México, remedar la fiesta de Corpus Christi, y comunión que usa la santa Iglesia“ [‚Wie der Teufel in Mexiko das Corpus-Christi-Fest und die Kommunion der heiligen Kirche nachzuahmen suchte‘] (Acosta 2002, 347). Und führt dann weiter aus:

Concluidas las ceremonias, bailes y sacrificios [...] tomaban el ídolo de masa y [...] a él, como a los trozos que estaban consagrados, los hacían muchos pedazos, y comenzando desde los mayores, repartíanlos, y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo [...]; y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de Dios, teniéndose por indignos de ello [...]; todos los que comulgaban quedaban obligados a dar diezmo de aquella semilla de que se hacía el ídolo. Acabada la solemnidad de la comunión, se subía un viejo de mucha autoridad, y en voz alta predicaba su ley y ceremonias. (Acosta 2002, 349–350)¹⁶

Es ist nicht ganz unerheblich, dass Acosta die Analogien durch die Verwendung christlicher Terminologie („comunión“, „consagrado“, „recibir“, „comulgar“, „predicar“ [‚Kommunion, geweiht, (den Leib Christi) empfangen, predigen‘]) selbst ins Feld führt. Auch der Gedanke der Transsubstantiation findet sich hier, wenn die Mexica die Teigstücke als tatsächliches Fleisch und Blut ihres Gottes ansehen (vgl. „diciendo que comían la carne y huesos de Dios“), und es werden Elemente der liturgischen Responsorien aufgerufen, wie „Herr, ich bin nicht würdig...“ (vgl. „teniéndose por indignos“). Acosta problematisiert selbst diese sprachlichen Analogieführungen und fügt in Bezug auf den Terminus ‚comulgar‘ hinzu: „si se sufre usar este vocablo en cosa tan diabólica“ [‚wenn man denn dieses Wort in einem so teuflischen Kontext verwenden möchte‘] (Acosta 2002, 347). Allein durch Hinzufügen des Attributs ‚diabolisch‘ kann

¹⁶ ‚Als die Zeremonien, Tänze und Opfer beendet waren, nahmen sie die aus Teig geformte Götzenfigur und rissen sie, genauso wie die gesegneten Stücke, in viele Teile, und verteilten diese, beginnend mit den alten Leuten, an das ganze Volk in Form einer Kommunion. Und die Leute empfingen sie mit so viel Ehrerbietung, Ehrfurcht und Tränen, dass es Verwunderung auslöste, und sie sagten, dass sie Fleisch und Blut des Gottes aßen und dessen nicht würdig seien; alle, die so die Kommunion empfingen, waren verpflichtet, den Zehnten von den Samenkörnern zu geben, aus dem das Götzenbild gemacht war. Als die feierliche Kommunion beendet war, ging ein alter Mann mit großer Autorität hinauf und predigte mit lauter Stimme über die Gesetze und Riten.‘

Acosta im Text die Unterscheidung treffen (vgl. etwa: „esta manera de comunión diabólica“ [„diese Art von teuflischer Kommunion“], Acosta 2002, 346), und die Differenz innerhalb der allzu gefährlichen Ähnlichkeit¹⁷ wieder etablieren:

¿A quién no pondrá admiración, que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar, y recibir, al modo que Jesucristo, nuestro Dios, ordenó y enseñó, y como la santa Iglesia lo acostumbra? [...] [E]n cuanto puede, procura satanáas usurpar y hurtar para sí la honra y culto debido a Dios, aunque siempre mezcla sus crueldades y suciedades porque es espíritu homicida e inmundo y padre de mentira. (Acosta 2002, 350)¹⁸

Die Analogieführung und die nachträgliche Unterscheidung zwischen Original und teuflischer Parodie ist ein rhetorischer Schachzug, der es erlaubt, die Indigenen sukzessive als kulturelles Pendant und damit als potentiell christianisierbar zu markieren, und dann die Abweichung im Selben durch einen von außen auferlegten (und daher auch exorzierbaren) Einfluss des Teufels zu erklären. Es reicht also, die Attribute des Teuflischen durchzustreichen, um die Kippfigur Kannibalismus / Eucharistie zugunsten des Christentums aufzulösen und in der ‚Neuen Welt‘ ein analoges Christentum aufzubauen.

Ist bei Acosta die Analogie noch mit einem gewissen kulturellen Unbehagen verbunden und lässt die Blasphemie des parodistischen Opfers auch den Leser der *Historia general y moral* wohl ein leichtes ‚moralisches‘ Schaudern überfallen, so geht etwa hundert Jahre später der spanische Jesuit Alonso de Sandoval bereits offensiver mit der Problematik um. In einer Abhandlung zur Sklaverei, dem *Tratado sobre la esclavitud* von 1627, setzt er explizit die katholische Mission mit einem kannibalschen Angriff gleich, um deren Effizienz herauszustreichen: „[S]i estos bárbaros con carne humana en la boca ponian en huida a sus enemigos, ¿qué no podrá un Cristiano devoto, hijo de la iglesia [...] llevando la carne de Dios en su boca?“ (Sandoval 1987, 114)¹⁹.

Die Analogieführung ist hier sicher provokativ angelegt, macht aber deutlich, dass sich der indigene Kannibalismus in Bezug auf die Figur der Eucharistie wie eine verkörperte Metaphorisierung verhalten kann. Als fleischgewordene Allegorie bietet

17 Zur Figur der *Simia Dei*, und der „trampa especular de la diferencia“ [„Die Falle der gespiegelten Differenz“], siehe Jáuregui 2008, 134–221. Zu Acosta insbesondere Jáuregui 2020, 196–199: „La tesis del plagio diabólico operaba como una disimilación teológica de la semejanza“ [„Die These von einem teuflischen Plagiat fungierte als theologischer Trick zur Aufhebung der Ähnlichkeit“] (Jáuregui 2020, 199).

18 ‚Wer würde sich nicht wundern, dass der Teufel so sehr darauf bedacht ist, genau so angebetet und empfangen zu werden, wie es Jesus Christus, unser Gott, geboten und gelehrt hat und wie es die heilige Kirche zu tun pflegt? Wo immer er kann, versucht der Satan, die Ehre und die Anbetung, die Gott gebührt, für sich selbst zu beanspruchen und zu stehlen, obwohl er immer seine Grausamkeiten und Unreinheiten hineinmischt, denn er ist ein mordgieriger und unlauterer Geist und Vater der Lüge‘.

19 ‚Wenn diese Barbaren mit Menschenfleisch im Mund ihre Feinde in die Flucht schlagen, was mag dann einem frommen Christen, einem Sohn der Kirche, der das Fleisch Gottes im Mund trägt, nicht gelingen?‘. Zu Varianten dieser Figur, siehe auch Earle 2019 (zu Sandoval besonders Earle 2019, 94).

er die Gelegenheit, auch die schwer fassbare Kategorie der katholischen Transsubstantiation²⁰ sich in plastischer Weise neu materialisieren zu lassen, und ihren konkret-somatischen Aspekt mit einer verfügbaren Bildersprache auszustatten. Dabei wird die Notion des Kannibalismus als eine fließende Kategorie kultureller Zuordnung bestätigt, die sich beliebig resemantisieren lässt,²¹ und in letzter Instanz von der kulturellen Verortung völlig losgelöst zu einem Archiv von verfügbaren (mental, narrativen oder bildhaften) Referenzen werden kann. Diese ‚inkarnieren‘ (vgl. Certeau 1990, 206) dabei in der Kannibalismus-Trope einen semantischen Überschuss, und kondensieren ihn in somatischer Weise.²² Emblemhaft reduzierte Elemente fragmentarischer Körperlichkeit, wie ein gegrillter Fuß, betonen dabei den synekdochischen Charakter der Kannibalismus-Trope: Als *pars pro toto* für komplexe Sinngefüge von Alteritätszuschreibung, Subjektconstitution, Interkulturalität oder ontologischer Differenz wird das zitierte Körperfragment zum Zeichen für das unverfügbare Ganze, das als (phantasmagorisches) Imaginäres hinter dem Symbolischen überbordnet und sich in ihm nicht ganz einschließen lässt.

Die Gefahr der Blasphemie beim gefährlich-lustvollen Umspielen der Trope kann in dieser „soma-semiotische[n] Figur der Sinnstiftung“ (Hein 2015, 13)²³ zuweilen – jenseits theologischer Spitzfindigkeiten – spielerisch aufgelöst und auf einer materialen, somatisch erfahrbaren Weise ausgehandelt werden, die auch auf einer sinnlichen Ebene Affekte mobilisiert (etwa Staunen oder Horror). Kannibalismus wie Eucharistie sind jeweils Momente der Unmittelbarkeit, die über gustatorische, akustische oder olfaktorische Körperlichkeit transportiert werden und diese Sinne auch beim Rezipienten aktivieren. ‚Kannibalismus‘ kann dadurch als metasprachliche und metakulturelle Figur der Präsentifizierung verstanden werden, die „Diesseits der Hermeneutik“

20 Es ist ein Topos reformierter Kritik am Katholizismus, dass auch die Katholiken das Wesen der Transsubstantiation nicht ganz durchschauen, vgl. Léry 1994, 177: „sans savoir le moyen comment cela se faisoit, ils [les catholiques] vouloyent neantmoins non seulement grossierement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ“ [‚ohne zu wissen, wie das eigentlich geht, nicht nur tatsächlich und ganz grob, und nicht nur in spiritueller Hinsicht, den Leib Jesu Christi verspeisen‘], zu Lérys Katholizismus-Karikatur, vgl. Lestringant 2016, 290.

21 Laut Jáuregui charakterisiert den Kannibalismus eine „frondosa polisemia y el nomadismo semántico“ [‚dichte Polysemie und eine wandernde Semantik‘] (Jáuregui 2008, 13).

22 Michel de Certeau beschreibt „Incarnation“ und „Intextuation“ als zwei komplementäre Modi des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Text. „Incarnation“ ist dabei charakterisiert als „la raison ou le Logos d’une société ‚se fait chair‘ (c’est une incarnation)“ [‚das Verständnis, in der der Logos einer Gesellschaft ‚Fleisch‘ wird (im Sinn einer Inkarnation)‘] (1990, 206). Es ließe sich sagen, dass die Trope des Kannibalismus in verschiedenen kulturellen und epistemischen Kontexten jeweils einen unterschiedlichen ‚logos‘ inkarnieren kann.

23 Siehe zur somatisch-körperlichen Dimension des Kannibalismus auch Al-Taie/Famula 2021, 1–3: „Die chiasmatische Verschränkung der intellektuellen und der somatischen Belange des Körpers ermöglicht dabei einerseits die Abstraktion der biologischen und triebhaften Eigenschaften auf einer symbolischen Ebene, andererseits verweist die körperliche Unmittelbarkeit auf biologische Ursachen kultureller Handlungsweisen und steckt so das Grundparadigma literarischer Einverleibungsmetaphorik ab [...]“

kultureller Sinnzusammenhänge bzw. ‚diesseits‘ der Interpretation theologischer oder narrativer Logiken funktioniert (vgl. Gumbrecht 2004).²⁴ Durch die Verschiebung auf die konkrete Körperlichkeit bzw. ihre fragmentarischen Zeichen handeln sie auch auf einer Metaebene genau die Kategorien von Realpräsenz, substantieller Wandlung und Materialität aus, ‚wandeln‘ sie und ‚machen sie präsent‘: So bildet der Kannibalismus sozusagen einen somatischen Metakommentar zum Geheimnis des Eucharistischen.

Dabei erlaubt er auch, jenen Exzess zu fassen, den die katholische Dogmatik interpretatorisch zu bändigen sucht, der sich aber traditionell in den mystischen Diskurs mit dem Versuch der Versprachlichung einer somatisch-unmittelbaren Grenzerfahrung flüchtet.²⁵ Das Mystische steht insofern in seiner Metaphorik analog zum Kannibalismus, als unbeschreibbare/unverfügbare Sinnzusammenhänge in der somatischen Allegorie verkörpert und materialisiert werden.²⁶ Im Exzess, den Kannibalismus und mystische Gotteserfahrung teilen, wird deutlich, dass die Stigmatisierung des Kannibalismus als unzulässige Übersteigerung christlicher Riten nicht ganz aufgeht, die Acosta und andere frühneuzeitliche Missionare zu unternehmen suchten: Demnach stünde das exzesshafte Blutvergießen der Opfer und die ekstatische Selbstaufgabe der Mexica-Riten der geordneten, schluckweisen Kommunion am Blut Christi gegenüber, in einer Opposition, zwischen „sober catholics and drunken idolaters“ (Earle 2019, 86). Die transgressiven Praktiken und Imaginarien des Mystischen und die Figur der Selbstaufgabe²⁷ zeigen jedoch, dass diese Oppositionsbildung, ebenso wie jene der ‚diabolischen‘ Wendung katholischer Sakramente, in erster Linie einer rhetorischen Strategie der frühneuzeitlichen Missionare entspricht.

Als verkörperte, fleischgewordene Metapher des Einverleibens verortet der Kannibalismus eine allgemeine „ambivalente Sinnstiftungsfigur menschlicher Weltbegegnung“ (Hein 2015, 9), der psychischen Aushandlung zwischen Außen und Innen, in einer lebensweltlichen Szenerie. Dies hat sich bekanntlich vor allem die Psychoanalyse zu Nutzen gemacht, die in anthropophagen Konstellationen eine bildhafte Umsetzung tiefenpsychologischer Vorgänge ausmacht. Interessanterweise hat schon

24 Vgl. zum Ansatz präsentischer Strategien auch Ritter-Schmalz/Schwitzer 2019, Frese/Hornbacher/Willer 2015.

25 Vgl. von theologischer Seite u. a. zur mystagogischen Dimension Rahner 1970, Thurian 1981, sowie zum „Mysterium fidei“ jüngst Kasper 2021, 99–162.

26 Al-Taie/Famula zufolge bietet die körperliche Unmittelbarkeit der Metapher des Verschlingens generell eine Möglichkeit der Transgression strukturierender Muster, indem sie „alternative Formen der Interaktion mit der Welt“ bereithält, „die über normative, strukturierende oder begriffliche Wege hinausreicht“ (Al-Taie/Famula 2021, 1).

27 Vgl. zur Figur der Transgression in der frühneuzeitlichen Mystik, Certeau 1982, De la Flor 1999, Teuber 2003, zu San Juan de la Cruz und Überschreitungen zwischen Eucharistie und Liebesdiskurs der frühen Neuzeit auch Serés 1996, 227–258 sowie Serés 2019; zur eucharistischen Metaphorik mittelalterlicher Mystik, Bynum 2012, 119–150; Bill-Mrziglod 2021. Zu den komplexen Bewegungen eucharistischer Selbstaufgabe und der Selbstkonstitution mystischer Textualität bei Teresa de Ávila, siehe auch den Beitrag von Christina Bischoff in diesem Band.

Freud ja seinen Überlegungen zu allgemein menschlichen Entwicklungsschritten, wie der oralen Phase als Prototyp der ‚Identifizierung‘²⁸, einige im weiteren Sinn ethnologische Überlegungen zur kulturanthropologischen Entwicklung zur Seite gestellt. *Totem und Tabu* (1913) zeigt diese Engführung symptomatisch schon im Untertitel, der sich „Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“ vornimmt, sowie bei der Modellierung der kannibalischen Urszene des Vatermords (vgl. Freud 2013). Der Psychoanalytiker Pierre Fédida, der in den 1970er Jahren die Freudsche Metapher der Einverleibung in Bezug auf die Figur der Abwesenheit und Trauerbewältigung neu perspektiviert hat, kritisierte etwa, dass diese bildhafte Verkörperlichung psychoanalytischer Ansätze²⁹ Gefahr laufe, selbst fetischistische Züge anzunehmen, in Form eines „fétichisme du fantasme auquel invite inévitablement une théorie intuitive du cannibalisme“ [‚Fetischismus des Phantasmas, zu dem eine intuitive Kanibalismustheorie unweigerlich führt‘] (Fédida 2005, 86). Es ließe sich nun auch die Topik des indigenen Kannibalismus für die europäische Textproduktion der frühen Neuzeit als ein solcher „fétichisme du fantasme“ bezeichnen, der einen substantiellen Mangel kompensieren und eine Materialisierung von zuweilen beunruhigenden Sinnzusammenhängen anstellen soll, die – mit der „évidence d’un contenu corporel“ [‚Evidenz eines körperlichen Gehalts‘] (Fédida 2005, 85) ausgestattet – leichter zu fassen, zu bändigen und zu neutralisieren sein mögen.

Gerade die bildhaft-topische Dimension und die materiale Vergegenwärtigung solcher Figuren des Verschlingens, Einverleibens oder Inkorporierens, inklusive der zugrundliegenden Begehrens- oder Machtstrukturen, sind jedoch für die Textualisierung entscheidend, da auch der textuelle Kommunikationsprozess eine Übertragungsleistung abstrakter in sinnlich fassbare Zusammenhänge erfordert. Nicht zuletzt können durch die Verkörperlichung, kulturelle Neuverortung und lebensweltliche Aktualisierung ja auch die Affekte der Rezipienten wirkungsvoller gesteuert werden – ein Aspekt, den sich nicht nur im engeren Sinn ‚literarische‘, sondern auch historiographische, apologetische oder theologisch-didaktische Texte der frühen Neuzeit gleichermaßen zu Eigen machen.³⁰

28 Freud beschreibt in seinen „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ die orale oder „kannibalische“ Phase als Phase der „*Einverleibung* des Objektes, dem Vorbild dessen, was späterhin als *Identifizierung* eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird.“ (Kursiv im Original, Freud 2015, 96). Laut Fédida folgt der Kannibalismus einem ‚mythe qui raconte comment, en se dévorant, s’accomplit l’inceste alimentaire avec l’objet d’amour‘ [‚Mythos, der erzählt, wie im Akt des Verschlingens der Nahrungs-Inzest mit dem Liebesobjekt vollbracht wird‘] (Fédida 2005, 96).

29 „Le concept d’incorporation se soutient d’une *image* qui assure à l’oralité la fonction d’un modèle et qui permet ainsi de donner aux formes primitives de l’identification l’évidence d’un contenu corporel.“ [‚Das Konzept der Inkorporation stützt sich auf ein Bild, das der Oralität Modellfunktion zuspricht und so den ursprünglichen Formen der Identifizierung die Evidenz eines körperlichen Gehalts einbringt.‘] (Fédida 2005, 85).

30 Zur Affektmodellierung in der romanischen Literatur der frühen Neuzeit, siehe Brunke/Schlieper 2024.

Die Materialisierung oder Verkörperlichung abstrakter Sinnzusammenhänge³¹ lässt sich, auch im Rahmen der von Foucault ausgemachten frühneuzeitlichen Episteme der Analogien (vgl. Foucault 1966), als eine Strategie fassen, dem Modus des Schriftlichen durch die textinterne somatische Modellierung ‚Materie‘ zu geben und dadurch den Präsenzcharakter textualisierter Wirklichkeit insgesamt zu verstärken. Der Kannibalismuskurs, gerade auch in seinen semantischen Übertragungen und Überschüssen, nimmt dabei Teil an einer ‚Textualität des Somatischen‘,³² in der Körperlichkeit als zeichenhafte Binnentextualität sowie als *mise en abyme* übergeordneter textstruktureller Logiken fungieren kann, und bildet insofern einen privilegierten Fall für die Theoriebildung einer frühneuzeitlichen ‚Textkultur des Materialen‘. In Abwandlung des Konzepts ‚materialer Textkulturen‘³³ ist für diese ‚Textkultur‘³⁴ konstitutiv, dass Textualisierung in besonderer Weise auf die Generierung somatischer Präsenzeffekte rekurriert und am Körper oder verkörpernden Metaphern als intradiegetischen Sinnträgern zusätzliche, unterstützende oder rivalisierende semantische Ebenen ablesbar und sinnlich erfahrbar macht.

Dieser Band möchte sich nun explizit dieser „soma-semiotischen“ (Hein 2015, 13) Kreuzung und Überlagerung einer konkret-materialen (den kannibalistischen Praktiken) mit einer metaphorischen Dimension des Einverleibens und Verkörperns widmen, wie sie sich in der Frühen Neuzeit und insbesondere im Romanischen Westeuropa (Frankreich, Spanien, Portugal) inklusive seiner kolonialen Expansion in Mittel- und Südamerika ausgeprägt hat. Dabei liegt insbesondere die Annahme zugrunde, dass diese epistemische, kulturelle und soziopolitische Konstellation eine spezifische Konfiguration des ‚Einverleibens‘ herausgebildet hat,³⁵ obwohl die Metaphern des Verschlingens und Einverleibens auf allgemeinemenschliche psychologische Muster verweisen

31 Zum zeichenhaften Charakter des Körpers, siehe die theoretischen Überlegungen in Gernert 2020 und Béreiziat-Lang 2020.

32 Zur ‚somatischen Schriftlichkeit‘ zwischen Mittelalter und Renaissance, siehe Béreiziat-Lang/Folger/Palacios Larrosa 2020.

33 Zur Konzeption ‚Materialer Textkulturen‘, wie sie im Heidelberger SFB 933 herausgebildet wurde und wie auch die vorliegende Publikationsreihe titelt, siehe grundlegend die Beiträge in Meier/Ott/Sauer 2015. Während dieses Konzept die Materialität der Schrift fokussiert, steht hier gerade die Textualisierung einer inszenierten Materialität im Zentrum des Interesses, wobei beide Wendungen die Verschränkungen zwischen Präsentifizierung bzw. Materialisierung und Textualität bzw. Verschriftlichung aufwerfen.

34 Der Begriff wird von Ott/Ast auch als Instrumentarium verstanden, Phänomene kulturspezifischer Textproduktion zu beschreiben, die „nicht einfach vorhanden sind, sondern durch Fragestellungen und Analyseinteressen (und deshalb durch Differenzen) konstruiert werden“ (Ott/Ast 2015, 191).

35 Es besteht demnach eine Diskrepanz auf konzeptueller Ebene und der Ebene der narrativen und bildhaften Umsetzung im Vergleich zur Behandlung der Metapher des ‚Einverleibens‘ aus kulturübergreifender Perspektive (vgl. Kilgour 1990, Sanday 1986, Guest 2001), sowie zu anderen historischen Verortungen der Anthropophagie: zur Antike, vgl. Pöhl 2015, Vandenberg 2014; zum Mittelalter Bynum 1987 u. 2012, Herbert McAvoy/Walters 2002; zu zeitgenössischer Literatur, Barker/Hulme/Iversen 1998, Hein 2015, Fulda/Pape 2001, Al-Taie/Famula 2021. Zwar der frühen Neuzeit gewidmet, aber nicht dem romanischen Kulturraum, sind etwa die Studien von Hulme 1992, Price 2003, Noble 2011 sowie Herrmann 2019.

und obwohl die neue Konfiguration auf zahlreiche Vorgängerdiskurse zurückgreifen kann. Freilich hat bereits die Antike die Anthropophagie³⁶ als einen narrativen Topos für die Modellierung von Alterität etabliert und diesen mit beharrlicher Stabilität bis in die frühe Neuzeit transportiert,³⁷ und auch die explizite Parallelführung der Eucharistiefeyer mit anthropophagen Praktiken verfügt über eine gewisse Texttradition in der kontroversen Auseinandersetzung um das frühe Christentum.³⁸ Dennoch erfuhr die „sainte horreur“ des katholischen Ritus gerade im Rahmen der christlichen Reformen im 16. Jahrhundert eine neue Relevanz (vgl. Lestringant 1996) und konnte durch der Verschiebung der theologischen Problematik auf eine ‚ethnographische‘, durch die Exteriorisierung und konkret-präsentische Wiederholung im fleischgewordenen Anderen, mit Hilfe einer neuen Bildersprache aktualisiert werden: „L’Anthropophagie crue comme image-clef de la controverse eucharistique s’enrichit d’une illustration venue de l’histoire contemporaine des Découvertes“ (Lestringant 1996, 85).³⁹ In der Dreiecks-konstellation zwischen Indigenen, Katholiken und Reformierten konnte sich die „Soma-Semiotik“ der Einverleibung nun in komplexer und flexibler Weise aushandeln lassen, wobei sich die Unterscheidung zwischen zeichenhaften Lesarten der Calvinisten einerseits und dem Tridentinischen Dogma der Transsubstantiation andererseits im Verhältnis zwischen ‚realem‘ indigenem Kannibalismus und figurativen Versionen des Einverleibens emblematisch abzubilden scheint. Der indigene Kannibalismus wäre in diesem Sinn der fleischgewordene Literalsinn, hinter dem sich eine allegorische bzw., im Hinblick auf die Eucharistie, auch eine anagogische Sinnebene aufmachen kann. Schon im 16. Jahrhundert ist der Kannibalismus damit Teil einer Kulturtheorie, die nicht nur auf die Aushandlung religiöser Zwiſtigkeiten anzuwenden ist, sondern auch auf einer Metaebene auf die Unabgeschlossenheit von Bedeutungszuweisungen verweist und dabei eine Zeichentheorie zwischen materialer Präsenz und Metaphorisierung entwickelt.⁴⁰

³⁶ Ich verwende hier mit Hulme den Begriff der Anthropophagie (bzw., wie Herodot formuliert, der ‚Androphagie‘) als allgemein überhistorisches Phänomen in Absetzung von dem seit der ‚Entdeckung‘ Amerikas gebräuchlichen Terminus „caníbal“, vgl. Hulme 1992, 84.

³⁷ Für eine exhaustive Übersicht über den Anthropophagiediskurs im antiken Griechenland und Rom, mythologische Figuren und „androphage“ Völker am Rand der griechischen ‚Zivilisation‘, siehe Vandenberg 2014. Zu den Skythen, Massageten und Issodonen als privilegierte Modelle von Alterität gegenüber der griechischen Welt, siehe Vandenberg 2014, 328–345. Es ist hinreichend untersucht worden, wie frühneuzeitliche Historiographen, Chronisten und Kartographen zunächst die antike Topik in der ‚Neuen Welt‘ neu zu verorten suchten, vgl. Colón, Anglería, Thevet etc.

³⁸ Zu spätantiken Quellen, die bereits explizit die anthropophage Komponente des Abendmahls hervorheben, wie etwa eine griechische *advocatus-diaboli*-Figur in Makarios Magnes’ christlichem Apologie-Dialog *Apokritikós* (ca. 400 n. Chr.), vgl. Vandenberg 2014, 68–79.

³⁹ ‚Die tatsächliche Anthropophagie als Chiffre für die eucharistische Kontroverse wird durch die zeitgenössische Geschichte der Entdeckungen bildhaft angereichert‘. Vgl. zur ‚Kannibalisierung der Katholiken‘ in den frühen französischen Amerikatexten auch Mahlke 2005, hier 60.

⁴⁰ Lestringant hat diese Problematik mit einem Wortspiel gefasst: Die Gültigkeit der „Trope“ werde in den amerikanischen „Tropen“ ausgehandelt, vgl. das in Anlehnung an Claude Lévi-Strauss betitelte Kapitel „Tristes tropistes“ in Lestringant 1996, 103.

3 Verbildlichung, Verschiebung, Rekontextualisierung

Dieser Kannibalismuskurs zwischen Katholiken und Protestanten, der den Indigenen nur noch als Projektionsfolie ihrer eigenen Auseinandersetzung braucht (als zuweilen bereits absentes *tertium comparationis*), verlagert die eucharistische Debatte in die Neue Welt und erbaut dort Altäre, auf denen die jeweilige Lesart textuell triumphieren kann. Zwei Stationen mögen diese Aushandlung illustrieren, eine Aushandlung, in denen der indigene Kannibale bereits zur Leerstelle in jenem Referenzrahmen wird, den er doch in entscheidender Weise geformt hat.

José de Anchieta neulateinisches Versepos *De Gestis Mendi de Saa* (1563) (vgl. Anchieta 1958) feiert die Rückeroberung des französisch (und damit auch calvinistisch) besetzten Fort Villegagnon, das wir aus Thevets und Lérays Brasilien-Expeditionen kennen, durch den portugiesischen Eroberer Mem de Sá (ca. 1500–1572). Für die Apologie des Portugiesen ist ein heldenhafter Einsatz im Kampf gegen Widersacher von Nöten, und die indigenen Kannibalen, die mit allen Klischees animalischer Ungeheuer dargestellt werden,⁴¹ können nur übertroffen werden von der ‚Wildheit‘ der französischen Calvinisten. Anchieta dreht dabei gerade die von Jean de Léry etablierte und später im Rahmen der *leyenda negra* perpetuierte Darstellung um, die Katholiken seien in der ‚Neuen Welt‘ die eigentlichen ‚Wilden‘, und schickt seinerseits nach der Beschreibung der Zerstörung der französischen Befestigung noch ein Autodafé an den häretischen Schriften Calvins und Luthers hinterher. Mitten in den Ruinen findet dann der performative Akt der katholischen Reconquista statt, indem genau dort ein Altar für eine Eucharistiefeyer errichtet wird:

Aedificant altare; sacra com veste sacerdos
 Sancta salutiferi celebrat convivia panis,
 Quae nullo fuerant ici tempore facta: sacram
 Impia nam proles Calvinia respuit escam,
 Nec credit panis claudi sub imagine Christum.
 (Anchieta 1958, 166)⁴²

Dass dieses „convivium“ nun noch mit den Banketten der indigenen Kannibalen in Verbindung steht, wird nur durch die innertextuelle Parallelführung deutlich und schwingt allein als mentale Brücke mit. „Sub imagine“ des Brotes verbirgt sich der eigentliche Leib Christi, während sich „sub imagine“ der eucharistischen Opferszene – angesichts der durch die intertextuellen Bezüge so verdichteten Bildersprache – auch der ‚wilde‘ Kannibalismus verbergen muss.

⁴¹ Zu einer differenzierten Darstellung der ‚Wildheit‘ in Anchieta Epos, siehe Welge 2020. Vgl. auch Béreiziat-Lang 2022.

⁴² ‚Sie bauen einen Altar; Der Priester mit dem heiligen Gewand / Zelebriert das heilige Gastmahl des heilbringenden Brotes, / das hier noch nie gefeiert wurde: Denn / die gottlosen Calvinisten verschmähen die geweihte Speise / und glauben nicht, dass sich unter dem Bild des Brotes Christus verbirgt.‘



Fig. 2: Jacobus Vitellius, *Anatomia M. Lutheri. Explicatio huius typi per Iacobum Vitellium*, Ingolstadt, um 1567. Holzschnitt und Typendruck. Blattgröße: 41,5 × 28,6 cm. Bildmaß: 17,9 × 20,4 cm. © Kunstsammlungen der Veste Coburg, Inventarnummer I,355,1a.

Ähnliches mag, ungeachtet des geographischen und konzeptuellen Sprungs, noch immer für eine ganz andere Version dieser Konstellation gelten, die sich nun noch weiter vom indigenen Terrain entfernt und die theologische Auseinandersetzung noch weiter auf den protestantischen Kontext reduziert. Um das Jahr 1567 publizierte Vitus Jacobaeus ein Flugblatt mit der provokanten Gravur „Anatomia M. Lutheri. Explicatio huius typi per Iacobum Vitellium“ [„Anatomie Martin Luthers. Derart interpretiert von Jakob Vitellius“] (Fig. 2).⁴³ Dort ist eine groteske Szene zu sehen, in der die Nachfolger Luthers diesen auf einem Altar opfern⁴⁴ bzw. ihn auf einem Seziertisch zerteilen und

⁴³ Ich danke Miguel García Bermejo-Giner herzlich für den Hinweis auf diese Illustration.

⁴⁴ Zur Weiterentwicklung eines protestantischen Märtyrerdiskurses im 17. Jahrhundert, der im Rahmen der antispanischen *leyenda negra* gegen die Katholiken verstärkt und in den jeweiligen

sich seine Extremitäten und sein Blut lustvoll einverleiben. Wie Louise Noble festhält, verdichten sich in dieser Illustration medizinische und religiöse Praktiken (vgl. Noble 2011, 91). Vitus Jacobaeus, der zudem – ebenso wie Anchieta – einen neulateinischen Lobgesang verfasst hat, der sich genau dem „Festum Corporis Christi“ (1562) widmet, setzt dabei die Assoziationen einer blasphemischen Wendung der Eucharistie nicht zufällig, und überführt so die metaphorische „Einverleibung“ lutherischer Lehren durch seine Schüler in einen anthropophagen Akt, der auch auf die inneren Widersprüche einer Lehre hinweisen mag, die oberflächlich die fleischliche Präsenz Christi in der Eucharistie leugnet und gleichzeitig „reveals a residual Protestant hunger for the real flesh and blood of Christ“ (Noble 2011, 91).

„Nehmt und esst alle davon“ – Im übertragenen Sinn lässt sich diese Formel so auch auf die Resemantisierung des ‚Kannibalen‘ selbst übertragen – als eine fleischgewordene Trope, die sich alle Diskurse in flexibler Manier einverleiben können. Die frei zirkulierenden Illustrationen und textuellen Fragmente indigener Bankett- szenen und topischer Alteritätsvorstellungen bevölkern das Imaginarium seit Mitte des 16. Jahrhunderts und lassen zu, dass hinter den multiplen Formen des Einverleibens der ‚real existierende‘ Kannibalismus als Folie hindurchscheint. Insbesondere fiktionale Texte, die im Rahmen des epistemischen Felds zwischen imperialer Expansion, kolonialer Begegnung, Religionsdisputen und den soziokulturellen wie ökonomischen⁴⁵ Voraussetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts entstehen, können die „soma-semiotische“ (Hein 2015, 13) Flexibilität des ‚Kannibalschen‘ besonders wirkungsvoll ausgestalten. Es steht in Frage, inwieweit auch die textuellen Modellierungen metaphorischer Einverleibung außerhalb des explizit kolonialen Kontexts die Folie des indigenen, ‚fleischgewordenen‘ Kannibalismus mittransportieren. Es kann davon ausgegangen werden, dass – wie in der Illustration der ‚Anatomie Luthers‘ – Sinnbezüge auch, als absentes Tertium, außerhalb des Gesagten liegen und nur schemenhaft durchscheinen können, wie ein breiteres, überschüssiges Imaginäres hinter einer punktuellen symbolischen Realisierung. Sind nicht auch die imaginären Topographien Rabelais‘ von den ‚realen‘ Entdeckungsfahrten inspiriert,⁴⁶ und die gierigen Mäuler⁴⁷ seiner grotesken Körper (vgl. Bachtin 1995) von den Vorstellungen ‚anderer‘ monströser Körperlichkeit? Bedient sich nicht der europäische mystische Diskurs eines bildhaften Imaginarium der Exploration unbekannter Gefilde, der im Inneren

politischen und konfessionellen Konstellationen flexibel verschoben und aktualisiert werden kann, siehe auch den Beitrag von Gesine Brede im vorliegenden Band.

45 Zur somatischen Metaphorik ökonomischer Logiken im spanischen *Siglo de oro*, siehe den Beitrag von Hannah Schlimpen im vorliegenden Band.

46 Vgl. Lestringant 1993, und zu einer „kartographischen Imagination“ in der iberischen Renaissance-literatur auch Dünne 2011.

47 Zu literarischen Modellierungen des Verschlingens und Einverleibens und einer kulinarischen Metaphorisierung kultureller Sinnzusammenhänge, siehe im vorliegenden Band auch den Beitrag von Folke Gernert, sowie zur ‚Inkarnation‘ der Gier vor dem Hintergrund des amerikanischen Übersee-handels den Beitrag von Hannah Schlimpen.

des Menschen gelegenen „Indias de Dios“ [„Gottes ferne Ländereien“]?⁴⁸ Und müssen nicht auch ganz allgemein fiktionale Modellierungen der menschlichen ‚Natur‘, der Beziehung des Menschlichen zu anderen Wesensformen bzw. zur Tier- oder Objektwelt,⁴⁹ die zu dieser Zeit in der ‚Alten Welt‘ entstehen, im Rahmen des spezifischen epistemischen Klimas zwischen dogmatisch-theologischer Ausdifferenzierung und der Alteritätserfahrung der Expansionskampagnen gelesen werden? Dieser Band nimmt sich daher vor, auch außerhalb des engen Rahmens kolonialer Textualität, die Figuren des ‚Einverleibens‘ in den Romanischen Literaturen Europas – der Mystik, der menippeischen Satire, dem Schelmen- und Piratenroman – in den Kontext der kolonialen Expansion zu stellen, um über die Figur des eucharistisch überformten Kannibalen möglichen weiteren, zuweilen verdeckten Sinnbezügen und konzeptuellen Verschränkungen nachzuspüren.

Der Aufbau dieses Bands will diese mentale Analogieführung dadurch erleichtern, dass zunächst **(I)** Modellierungen des ‚Kannibalschen‘ in literarischen Texten aus dem kolonialen Kontext vorangestellt werden – inklusive ihrer ‚eucharistischen‘ Implikationen, so etwa im literarischen Diskurs des frühneuzeitlichen Río de la Plata⁵⁰ oder bei José de Anchieta⁵¹ –, die auf den grundlegenden transkulturellen Horizont der Figur des Einverleibens und der Verbildlichung religiöser Zusammenhänge verweisen. In einem zweiten Abschnitt **(II)** wird das ‚Einverleiben‘ nun in (scheinbarer) Abwesenheit des kolonialen Diskurses als Figuration metaphorischer Verdichtung und Verkörperlichung diskutiert, und in Bezug auf poetologische Dimensionen verschiedener literarischer Gattungen sowie auf den mystischen Diskurs perspektiviert. In einem dritten Teil **(III)** werden schließlich textuelle Fortschreibungen des Paradigmas der frühen Neuzeit thematisiert, die das Spektrum späterer Lesarten bis in die Gegenwart schlaglichtartig vorführen, und so die Kippfigur zwischen Kannibalismus und Eucharistie, wie sie in ihrer spezifischen Ausprägung im 16. Jahrhundert modelliert wurde, als einen Möglichkeitsraum poetologischer und kulturanthropologischer Konzeptualisierungen bestätigen. Auch die Neuvertextung frühneuzeitlicher Reiseberichte von Piratenerzählungen des 17. Jahrhunderts⁵² über den brasilianischen *Antropofagia*-Diskurs im 20. Jahrhundert,⁵³ bis zum zeitgenössischen französischen⁵⁴ und

48 So schreibt Francisco de Aldana in seinem Brief an Arias Montano im Jahr 1577: „¡Oh grandes, oh riquísimas conquistas / de las Indias de Dios, de aquel gran mundo / tan escondido a las mundanas vistas!“ [„Oh ihr großen, äußerst reichen Eroberungszüge / von Gottes fernen Ländereien, dieser weiten Welt, / die vor den weltlichen Blicken so verborgen ist!“] (Aldana 1985, vs. 274–277). Zur Verschränkung beider Diskurse, siehe auch Certeau 1982.

49 Zur Mensch-Tier-Beziehung, der Modellierung von Alterität und einer Transsubstantiation *inter species*, siehe den Beitrag von Teresa Hiergeist im vorliegenden Band.

50 Vgl. den Beitrag von Eugenia Ortiz Gambetta im vorliegenden Band.

51 Vgl. den Beitrag von Jobst Welge im vorliegenden Band.

52 Vgl. den Beitrag von Gesine Brede im vorliegenden Band.

53 Vgl. den Beitrag von Laura Rivas Gagliardi im vorliegenden Band.

54 Vgl. den Beitrag von Miriam Lay Brander im vorliegenden Band.

argentinischen Roman⁵⁵ kann gerade nicht von ihrer Fundierung in der Textualität des 16. Jahrhunderts, bzw. in dem im ersten Abschnitt **(I)** behandelten Diskursrahmen, gelöst werden. Noch immer zirkulieren dort die synekdochischen Extremitäten frühneuzeitlicher Kannibalen als fleischgewordene Metaphern des ‚Einverleibens‘, und laden den heutigen Leser mit ein zum gemeinsamen Gastmahl, zu einer textuellen Einverleibung diskursiver Tradition – denn, wie Lévi-Strauss erkannt hat, „wir sind alle Kannibalen“ (Lévi-Strauss 2014).

4 Einverleiben – Verkörpern – Verdauen: Die Beiträge dieses Bandes

Dieser Band serviert nun den ‚Kannibalismus‘ in drei Abschnitten: Einverleiben – Verkörpern – Verdauen. Ein erster Teil **(I)** widmet sich dem tatsächlichen kannibalischen ‚Einverleiben‘ und der Kippfigur zwischen Kannibalismus und Eucharistie in der Textproduktion des ersten kolonialen Kulturkontakts im 16. Jahrhundert. Das Panorama umfasst dabei literarische Modellierungen in den französischen, spanischen und portugiesischen Kolonialdiskursen.

Mit Jean de Lérys schillerndem Reisebericht *Histoire d'un voyage en la terre de Bresil* (1578) aus der kurzen Episode französischer Kolonisierung in Brasilien eröffnet **Frank Lestringant** den Horizont dieses Bands. Sein Artikel „Verschränkte Kannibalen: Hans Staden und Jean de Léry“ untersucht Affinitäten in der Subjektconstitution des Ich-Erzählers Léry zu seinem deutschen Pendant Hans Staden in dessen *Warhafter Historia*, zwischen literarischer Modellierung, interkonfessionellen Debatten und dem Niederschlag außertextueller Faktoren für die Formierung beider kanonischer Brasiliertexte. Ein besonderes Augenmerk erfahren beim Vergleich der Genese beider Texte auch die Illustrationen, die einen intermedialen Zugang zu den erzählten ‚Erfahrungen‘ erlauben, dabei aber gleichzeitig (durch die Kopierpraxis auf dem Buchmarkt) die Authentizität von ‚Erfahrung‘ gerade in Frage stellen, und so auf die ideologischen Implikationen des Schreibens und der Textverarbeitung an sich hinweisen. Nicht zuletzt zeigt der Vergleich die Figur des Kannibalismus als plastische Aushandlungskategorie interkonfessioneller Uneinigkeiten und als wirkungsvolle Folie textueller Selbstinszenierung für individuelle Wege christlicher Erlösung.

Stephanie Béreiziat-Langs Beitrag „Wilde‘ Eucharistie: Kannibalismus als Transsubstantiation“ nimmt ebenfalls seinen Ausgangspunkt bei den Illustrationen von Lérys *Histoire*, um dann die – aus Sicht der Europäer – beunruhigende Verschränkung zwischen indigenem Kannibalismus und der Eucharistiefeyer anhand eines spanischen Texts zu diskutieren: der Episode um Alonso de Zuazo aus Fernández de Oviedos letztem Buch der *Historia general y natural de las Indias*. Zwischen Historio-

55 Vgl. den Beitrag von Robert Folger im vorliegenden Band.

graphie und literarischer Modellierung geraten in diesem Text die Oppositionen zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Barbarie‘ ins Wanken und erweist sich der Kannibalismus als poetischer und ontologischer Möglichkeitsraum. Dieser konzeptuelle Schritt von der kulturellen Aushandlung zur ontologischen Differenz erlaubt dabei einen ‚perspektivistischen‘ Ausblick auf die frühneuzeitlichen Kannibalen durch das Prisma von E. Viveiros de Castros Kulturtheorie.

Eugenia Ortiz Gambetta schließt mit ihrem Artikel „Hambre, canibalismo y Corpus Christi en el discurso colonial del Río de la Plata“ [‚Hunger, Kannibalismus und Corpus Christi im kolonialen Diskurs des Río de la Plata‘] an die literarische Modellierung des Kannibalismus an, nun allerdings mit einem Fokus auf den historiographischen und episch-poetischen Versionen der Eroberungserzählungen im heutigen Argentinien (Ulrich Schmidl, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Luis de Miranda, Martín del Barco Centenera und Ruy Díaz de Guzmán). Wie bei Fernández de Oviedo wird ‚Kannibalismus‘ auch hier über die kulturellen Differenzen zwischen Indigenen und Europäern hinweg zu einer geteilten menschlichen Grunderfahrung. Ortiz Gambetta zeigt auf, wie verschiedene Texte, angesichts der gefährlichen Analogien zwischen Kannibalismus und Eucharistie, aber auch angesichts des Tabubruchs im Hungerkannibalismus, zuweilen die ideologischen Differenzen in einem „discurso benevolente“ [‚wohlwollenden Diskurs‘] textuell zu überwinden und zu assimilieren suchen.

Der Beitrag „Kannibalismus und kulturelle Übersetzung: Analogien und Akkommodation im Werk von José de Anchieta“ von **Jobst Welge** widmet sich schließlich dem multilingualen (latein, spanisch, portugiesisch, tupi) Werk des spanisch-brasilianischen Jesuitenpaters José de Anchieta (1534–1597). Wie am Río de la Plata erscheint auch hier die Figur des Kannibalismus als Moment einer Aushandlung zwischen kulturellen (und sprachlichen) Differenzen und Analogien. In den Gattungen des humanistischen Epos und des für die Katechese bestimmten Theaters (*autos sacramentales*) untersucht Welge diese Problematik der kulturellen Übersetzung nun im Sinn einer im Interesse der Missionierung funktionalen Akkommodation. Dabei wird insbesondere gezeigt, dass der Topos der Anthropophagie für die Herstellung (ambivalenter) kultureller Analogien mobilisiert wird, zumal in Verbindung mit der Eucharistie.

Vor dem Hintergrund dieser Aushandlung zwischen indigenem Kannibalismus und den europäischen Diskurstraditionen können nun in einem zweiten Schritt **(II)** metaphorische Modellierungen körperlicher ‚Einverleibung‘ diskutiert werden. Unter dem Schlagwort ‚**Verkörpern**‘ werden Transsubstantiation und Körpermetaphorik in europäischen Diskursen untersucht, nicht ohne ihren metaphorischen Nexus und weiteren sozio-kulturellen Zusammenhang mit der kolonialen Expansion aus den Augen zu verlieren.

Teresa Hiergeist diskutiert in ihrem Beitrag „Identidades fluidas, sujetos incorporados: Encarnación y devoración en *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* (1555)“ [‚Fluide Identitäten, einverlebte Subjekte: Verkörpern und Verschlingen in *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* (1555)‘] Metaphoriken des Einverleibens, des Kulturkontakts und der Transformation bzw. der ‚Transsubstantiation‘ anhand eines frühneu-

zeitlichen spanischen Texts, der die Erfahrung von kolonialer Alteritätsbegegnung und Hybridisierung auf eine abstrakte (und parodistische) Ebene verschiebt: In der Hurtado de Mendoza zugeschriebenen Fortsetzung des *Lazarillo de Tormes* verwandelt sich der schiffbrüchige Protagonist in einen Thunfisch, adaptiert sich mühsam an die Verhaltensnormen der Unterwassergesellschaft und wird bei seiner Rückkehr wieder zum Menschen – Wandlungsprozesse, die allesamt an Momente der Einverleibung und der Verkörperlichung geknüpft sind. Hiergeist untersucht dabei, inwiefern die Rekurrenz auf christliche Konzepte wie Transsubstantiation, Eucharistie und Auferstehung und ihre teilweise heterodoxen Überschreitungen zum Ausgangspunkt der Entwicklung von Strategien kultureller Öffnung und Schließung avancieren, die ausgehend von der Konfrontation mit den Bevölkerungen der ‚Neuen Welt‘ auch die Konzeptualisierung der Mensch-Tier-Beziehung im Siglo de Oro in neuem Licht erscheinen lassen.

Einer anderen Spielart textueller ‚Verkörperung‘, ‚Bestialisierung‘ und Metaphorisierung des Kannibalismuskurses im spanischen Siglo de Oro, die ebenfalls soziokulturelle und politische Implikationen mit sich bringt, widmet sich der Beitrag „Ökonomien des Körpers: politische und literarische Mägen im Siglo de Oro“ von **Hannah Schlimpen**. Vor dem Hintergrund zeitgenössischer staatspolitischer, wirtschaftlicher, architektonischer, medizinischer, natur- und moralphilosophischer sowie theologischer Diskurse werden literarische Texte des spanischen 17. Jahrhunderts (Pedro Beltrán *La Charidad guzmaná* (1612), Luis Vélez de Guevaras *El Diablo Cojuelo* (1641) oder Baltasar Gracián *Criticón* (1657)) untersucht, in denen sich die allegorische Verdichtung der Stadt Sevilla als ‚Magen‘ (Spaniens, Europas oder gar der gesamten Welt) beobachten lässt. Diese Allegorisierung greift den urbanen Raum in seiner politischen und, vor allem, wirtschaftlichen Funktion und Interaktion mit den übrigen ‚Organen‘ und ‚Gliedern‘ des Königreichs und dessen Überseekolonien. Anknüpfend an anthropomorphisierende Staats- und Stadtdiskurse erlaubt die literarische Verdichtung eine moralisierende Verkörperlichung von Gier und kolonialem Reichtum. Die satirisch-groteske Deformation der Stadt als gefräßige Bestie wirft so ein kritisches Licht auf den kolonialen Handel und kondensiert im hypertrophen Magen der Handelsstadt den im Verfall begriffenen Körper der imperialen Monarchie.

Auch **Folke Gernert** untersucht literarische Figurationen grotesker Körperlichkeit, und macht diese in Hinblick auf poetologische Konzeptionen fruchtbar. Ihr Beitrag „Menippeische Satire und makkaronische Dichtung: Poetologische Dimensionen des Essens bei Folengo und Rabelais“ verfolgt die Metaphorik des Verspeisens in der literarischen Gattung der frühneuzeitlichen Satire, unter anderem bei Teofilo Folengo, Gian Giacomo Bartolotti, François Rabelais und im (anonymen) spanischen *Baldoroman* (1542). Vor dem Hintergrund zeitgenössischer medizinischer Diskurse und geistlich-spirituelle Implikationen wird das ‚Verkörpern‘ als somatische Ausgestaltung am grotesken Leib und seinen Körperfunktionen dabei auch zu einer textuellen Kategorie, in der Poetiken des ‚Schmauses‘ auf Fragen der Parodie, der Intertextualität oder der „literarischen Anorexie“ zielen. Nicht zuletzt erlaubt das Spektrum der

behandelten Texte auch eine Gattungsgenealogie des Verspeisens von der menippeischen Satire bis zum spanischen Schelmenroman.

Konfiguriert sich im textuellen Einverleiben des spanischen *Baldo*-Romans der Prototyp des schelmischen *pícaro*, so widmet sich der Artikel von **Christina Bischoff** abschließend einer weniger weltlich-parodistischen Form der Subjektkonstitution. Auch der mystische Diskurs des spanischen Siglo de Oro bewegt sich jedoch in seiner textuellen Aushandlung in ganz ähnlicher Weise zwischen den Kategorien körperlicher Konkretisierung und abstrakter Entkörperlichung. Unter dem Titel „*Muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia: Eucharistische Subjektkonstitution im Werk Teresas von Ávila*“ untersucht Bischoff die Grundzüge einer eucharistisch konfigurierten Subjektkonstitution in der autobiographischen *Vida*. Das Einverleiben des Leibes Christi wird dort zu einem Moment der Grenzüberschreitung zwischen Innen und Außen, sowie zwischen Sein und Zeichen, was auch eine ambivalente Les- und Erzählbarkeit nach sich zieht: Zwischen der Konversionserzählung als Geburt eines ‚neuen‘ Menschen und der Auslöschung von Selbst und Anderem in der gegenseitigen Einverleibung bzw. Hingabe ergibt sich in Bezug auf die Modellierung des Subjekts eine grundlegende Ambivalenz, die, wie Bischoff zeigt, bei Teresa de Ávila zum Gedanken einer traumatischen Fundierung des mystischen Subjekts führt.

Die abschließende Sektion (III) behandelt nun das nachträgliche ‚**Verdauen**‘ oder Retextualisieren der kannibalischen Motivik und Metaphorik in romanischen Literaturen nach der Frühen Neuzeit und dem spanischen Siglo de Oro. Ist die Topik des ‚Einverleibens‘ bereits in den literarischen Modellierungen des 16. Jahrhunderts zuweilen hochgradig metatextuell ausgelegt, so erfährt doch das textuelle Einverleiben ebendieser frühneuzeitlichen Diskursmuster in einem nachträglichen *Rewriting* eine besondere Brisanz – und entfaltet nicht zuletzt kulturtheoretisches, aber auch politisches bzw. ideologiekritisches Potential.

Gesine Bredes Beitrag widmet sich literarischen Texten, die den ‚kanonischen‘ kolonialen Reiseberichten (Léry, Staden...) nur um etwa hundert Jahre nachgelagert sind, aber bereits auf veränderte diskursive wie soziokulturelle Konstellationen hinweisen. Der Artikel „Kannibalismus im Zeichen des ‚gerechten Krieges‘: Zur textuellen Einverleibung indigener Anthropophagie in Piratenerzählungen des 17. Jahrhunderts“ diskutiert Carlos de Sigüenza y Góngoras *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) und Alexandre Olivier Exquemelins in den meisten europäischen Sprachen zirkulierenden Abenteuerroman *Die americanische See-räuber* (1679) in Bezug auf die jeweilige ideologische wie textuelle Modellierung kannibalischer Topik. Die Piraterie führt dabei nicht nur eine komplexe Gemengelage ‚interkultureller‘ und interkonfessioneller Konfrontation in die Texte ein, die sich im Rahmen der antispanischen *leyenda negra* zugespitzt hatte, sondern wird auch zur textuellen Kategorie: Die flexible erzählerische Aushandlung von Opfersemantiken korreliert mit der Zirkulation von Körperfragmenten im Text, die als Metonymien auch auf die Aufspaltung und Diversifizierung der karibischen Diskurse verweisen.

Ein Sprung zum 20. Jahrhundert führt nun die Aushandlung der Kannibalismusmetapher als textuelle und kulturtheoretische Figur weiter. **Laura Rivas Gagliardis** Aufsatz „*Antropofagia*, ein Grundbegriff der brasilianischen Kulturgeschichte“ gibt einen Überblick über die kreative und kulturpolitisch emanzipatorische Resemantisierung des ‚kannibalischen‘ Paradigmas bis zur Gegenwart. Während die Aneignung der Anthropophagie, wie sie Oswald de Andrade für den brasilianischen Modernismus prominent eingefordert hat, ironisch das textuelle (bzw. im Rahmen der Avantgarden übergreifend künstlerisches) ‚Zurückbeißen‘ des vermeintlichen brasilianischen ‚Kannibalen‘ gegenüber Europa inszeniert, zeigt ein Blick auf die weitere brasilianische Kulturgeschichte bis zur Gegenwart, dass das *Rewriting* der Anthropophagie als kulturstiftendes Leitmotiv sich noch nicht erschöpft hat.

Die letzten beiden Beiträge widmen sich abschließend zwei spezifisch literarischen Neuinszenierungen der frühneuzeitlichen Kannibalismus-Topik, die auf erzählerische Muster der in **(I)** thematisierten Primärtexte rekurrieren, dabei aber spezifische kulturtheoretische Problemkreise der ‚Postmoderne‘ aufgreifen. **Miriam Lay Brander** untersucht den 2001 erschienenen Roman *Rouge Brésil* von Jean-Christophe Rufin als einen Text, der die Problematik von Alteritätserfahrung und Transkulturalität für ein breites zeitgenössisches Publikum aufbereitet und dabei die Topik des *bon sauvage* auf eine ökokritische Lesart hin (didaktisch) neu perspektiviert. Der Beitrag „Transkulturalität, Eucharistie, Ökologie: Formen des Kannibalischen in *Rouge Brésil* von Jean-Christophe Rufin“ zeigt dabei, wie ein Text, der sich selbst die Diskurse des 16. Jahrhunderts ‚einverleibt‘, im Kannibalismus nach wie vor eine fruchtbare Motivik für die Ausgestaltung aktueller religiöser, gesellschaftlicher und kulturkritischer Probleme vorfindet.

Ähnlich verhält es sich in Bezug auf den argentinischen Roman *El entenado* von Juan José Saer (1983), den **Robert Folger** in seinem Beitrag „Kannibalen der *Conquista* bezeugt durch Juan José Saer: indigene Apokalypse und Kolonialismus“ untersucht. Saers Text schöpft eine dokumentarische Lücke der argentinischen Kolonialgeschichte aus und füllt sie mit einer ebenso ontologischen wie metafiktionalen (bzw. meta-skripturalen) Reflexion zum Verhältnis zwischen Selbst und Anderem. Folger zeigt, wie der bei dem kannibalischen Stamm der Colastiné gestrandete Protagonist als Vermittler und ‚Vertexter‘ der Kannibalen selbst zwischen die Welten gerät und dadurch einen ‚apokalyptisch‘ geprägten Metakommentar zur Figur der Kolonialität im Allgemeinen entwirft, bei der ‚Kannibalismus‘ zur Projektionsfigur der autophagischen Logik der ‚Alten Welt‘ und ihres Begehrens wird, sich die Welt einzuverleiben.

Von dem jovialen Kannibalen, der beim ausgelassenen Bankett der Tupinambá dem zaudernden Beobachter Léry einen gegrillten Menschenfuss anbietet und über dessen Angst und Misstrauen vor der einladenden Geste herzlich lacht (vgl. Léry 1994, 452), scheint es ein weiter Weg zu sein bis zu den indigenen Colastiné in Saers *El Entenado*, die mit existentieller Verzweiflung und leeren Augen an den menschlichen Fleischstücken saugen und sich dabei der Unmöglichkeit bewusst werden, ihr Selbst

über das Einverleiben des Anderen zu konfigurieren: „De esa carne que devoraban, de esos huesos que roían y que chupaban con obstinación penosa iban sacando, por un tiempo, hasta que se les gastara otra vez, su propio ser endeble y pasajero“ (Saer 2016, 160)⁵⁶. Und doch sind Grundzüge einer solchen, letztlich kulturübergreifenden ‚spekulativen Anthropologie‘ (Riera 1996) freilich bereits in den frühneuzeitlichen Literaturen verankert, wie die Beiträge dieses Bandes in verschiedener Weise aufzeigen. Zu beobachten ist dabei eine sukzessive Ablösung der kannibalischen Motivik vom indigenen Paradigma, und eine Universalisierung kannibalischer ‚Urszenen‘ im Rahmen allgemein kultureller, religiöser, anthropologischer oder ontologischer Überlegungen. ‚Nehmt und esst alle davon‘: In einem gemeinsamen ‚Bankett am Topos‘ können die emblematischen Verkörperungen des Einverleibens, die der indigene Kannibale serviert und vorgekauft hat, ausgeschlachtet, zersetzt und neu durchgerührt werden.

Bibliographie

- Acosta, José de (2002), *Historia natural y moral de las Indias*, hg. von Alcina Franch, Madrid.
- Al-Taie Yvonne/Famula, Marta (Hgg.) (2021), *Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie*, Leiden/Boston.
- Aldana, Francisco de (1985): *Poesias castellanas completas*, hg. von José Lara Garrido, Madrid.
- Anchieta, José de (1958), *De Gestis Mendi de Saa*, hg. von Armando Cardoso, Rio de Janeiro.
- Angenendt, Arnold (2011), *Die Revolution des geistigen Opfers: Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Arens, William (1979), *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*, New York.
- Bachtin, Michail (1995), *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele Leupold, hg. von Renate Lachmann, Frankfurt a. M.
- Barker, Francis/Hulme, Peter/Iversen, Margaret (Hgg.) (1998), *Cannibalism and the colonial world*, Cambridge.
- Béreiziat-Lang, Stephanie (2020), „Materialización y metapoética desde las novelas caballerescas a la épica colonial“, in: *Rilce: Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 52–75.
- Béreiziat-Lang, Stephanie (2022), „Zur Poetik des Ruinösen in Alonso de Ercillas *La Araucana*“, in: Giulia Lombardi, Simona Oberto u. Paul Strohmaier (Hgg.), *Ästhetik und Poetik der Ruinen. Rekonstruktion – Imagination – Gedächtnis*, Berlin, 65–92.
- Béreiziat-Lang, Stephanie/Folger, Robert/Palacios Larrosa, Miriam (Hgg.) (2020), *Escritura somática. La materialidad de la escritura en las literaturas ibéricas de la Edad Media a la temprana modernidad*, Leiden.
- Bill-Mrziglod, Michaela (2021), „Die *fruitio Dei* – das ‚Genießen Gottes‘ im Spiegel eucharistischer Mahlsmetaphorik in der mittelalterlichen Mystik“, in: Yvonne Al-Taie u. Marta Famula (Hgg.), *Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie*, Leiden/Boston, 42–67.
- Brunke, Dirk/Schlieper, Hendrik (Hgg.) (2024), *Einsatz der Affekte. Zum Schrifttum der europäischen Expansion, Poesis 6*, Paderborn.

56 ‚Von diesem Fleisch, das sie verschlangen, von diesen Knochen, an denen sie mit quälender Hartnäckigkeit nagten und saugten, schöpften sie eine Zeit lang, bis es wieder verbraucht war, ihr eigenes schwaches und vergängliches Selbst.‘

- Bynum, Caroline W. (1987), *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley CA/London.
- Bynum, Caroline Walker (2012), *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Cambridge (MA)/London.
- Castro-Klarén, Sara (1991), „What Does Cannibalism Speak? Jean de Léry and the Tupinambá lesson“, in: Pamela Bacarisse (Hg.), *Carnal Knowledge: Essays on The Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*, Pittsburgh, 23–41.
- Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*. Paris.
- Certeau, Michel de (1982), *La Fable Mystique, XVI^e–XVII^e siècle. I*, Paris.
- Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris.
- Chaparro Amaya, Adolfo (2013), *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid/Buenos Aires.
- De la Flor, Fernando R. (1999), *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid.
- Dünne, Jörg (2011), *Die kartographische Imagination. Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit*, München.
- Earle, Rebecca (2019), „Spaniards, Cannibals, and the Eucharist in the New World“, in: Rachel B. Herrmann (Hg.), *To feast on us as their prey. Cannibalism and the early modern Atlantic*, Fayetteville, 81–96.
- Fédida, Pierre (2005), „Le cannibale mélancholique“, in: Ders.: *L'absence* [1978], Paris, 85–95.
- Fernandes, Florestan (1952), „La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinambá“, in: *Journal de La Société Des Américanistes*, 41. 1, 139–220.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris.
- Frese, Tobias/Hornbacher, Annette/Willer, Laura (2015), „Präsenz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin/Boston/München, 87–100.
- Freud, Sigmund (2013), *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1913], hg. von Herman Westerkink, Göttingen.
- Freud, Sigmund (2015), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905)*, hg. von Philippe van Haute, Christian Huber u. Herman Westerkink, Wien.
- Fulda, Daniel/Pape, Walter (Hgg.) (2001), *Das andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg i. Br.
- Gernert, Folke (2020), „Paracelso, las signaturas y el cuerpo como signo en *La Lozana andaluza*“, in: Stephanie Béreziat-Lang, Robert Folger u. Miriam Palacios Larrosa (Hgg.), *Escritura somática. La materialidad de la escritura en las literaturas ibéricas de la Edad Media a la temprana modernidad*, Leiden, 219–240.
- Guest, Kristen (Hg.) (2001), *Eating Their Words. Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Albany.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.
- Hein, Claudia (2015), *Die Essbarkeit der Welt. Einverleibung als Figur der Weltbegegnung bei Italo Calvino, Marianne Wiggins und Juan José Saer*, Bielefeld.
- Herbert McAvoy, Liz/Walters, Teresa (Hgg.) (2002), *Consuming Narratives. Gender and Monstrous Appetite in the Middle Ages*, Cardiff.
- Herrmann, Rachel B. (Hg.) (2019), *To feast on us as their prey. Cannibalism and the early modern Atlantic*, Fayetteville.
- Hulme, Peter (1992), *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492–1797*, London et al.

- Jáuregui, Carlos A. (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Jáuregui, Carlos A. (2020), *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Kasper, Walter (2021), *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie, Christologie, Eucharistie, Ostfildern*.
- Kilgour, Maggie (1990), *From Communion to Cannibalism: on Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton NJ.
- Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil [1578]*, hg. von Frank Lestringant, Paris.
- Lestringant, Frank (1993), *Ecrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Paris.
- Lestringant, Frank (1994), *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris.
- Lestringant, Frank (1996), *Une sainte horreur ou Le voyage en eucharistie*, Paris.
- Lestringant, Frank (2016), *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (2014), *Wir sind alle Kannibalen*, übers. von Eva Moldenhauer, Berlin.
- Meier, Thomas/Ott, Michael R./Sauer, Rebecca (Hgg.) (2015), *Material Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin/Boston/München.
- Métraux, Alfred (1928), *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris.
- Mignolo, Walter D. (2003), *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*, 2. Aufl., Michigan.
- Noble, Louise (2011), *Medicinal cannibalism in Early Modern English Literature and Culture*, New York.
- Ott, Michael R./Ast, Rodney (2015), „Textkulturen“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Material Textkulturen: Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin/München/Boston, 191–198.
- Pöhl, Friedrich (2015), *Kannibalismus, eine anthropologische Konstante?*, Wiesbaden.
- Price, Merrall Llewelyn (2003), *Consuming passions. The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York.
- Rahner, Karl (1970), *The Eucharist. The Mystery of our Christ*, Denville NJ.
- Riera, Gabriel (1996), „La ficción de Saer: ¿una ‚antropología especulativa‘? (Una lectura de *El entenado*)“, in: *Modern Language Notes* 111. 2, 368–390.
- Ritter-Schmalz, Cornelia/Schwitzer, Raphael (Hgg.) (2019), *Antike Texte und ihre Materialität. Alltägliche Präsenz, mediale Semantik, literarische Reflexion*, Berlin/Boston/München.
- Saer, Juan José (2016), *El entenado [1983]*, San José.
- Sanday, Peggy R. (1986), *Divine Hunger. Cannibalisme as a Cultural System*, Cambridge.
- Sandoval, Alonso de (1987), *Un tratado sobre la esclavitud [1627]*, hg. von Enriqueta Vila Vilar, Madrid.
- Serés, Guillermo (1996), *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona
- Serés, Guillermo (2019), *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, Barcelona.
- Teuber, Bernhard (2003), *Sacrificium Litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz*, München.
- Thurian, Max (1981), *Le mystère de l'eucharistie. Une approche œcuménique*, Paris.
- Vandenberg, Vincent (2014), *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Age*, Rennes.

Viveiros de Castro, Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris.

Viveiros de Castro, Eduardo (2017), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo.

Welge, Jobst (2020), „Furor y valor: Translaciones épicas desde Lucano hasta Anchieta y Ercilla“, in: *Rilce* 36. 1, 22–39.

**Einverleiben – Kannibalismus und Eucharistie
im kolonialen Kulturkontakt**

Frank Lestringant

Verschränkte Kannibalismen: Hans Staden und Jean de Léry

Während auf deutscher Seite der Bericht von Hans Staden, die 1557 in Marburg publizierte *Warhaftige Historia und Beschreibung*,¹ der einzige seiner Art ist, haben wir es auf französischer Seite mit einem doppelten Zeugenbericht zweier Erzfeinde zu tun: des Katholiken André Thevet (1516–1592), der 1557 die *Singularitez de la France Antarctique*² publiziert, und des Protestanten Jean de Léry (1534–1613), dessen *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*³ einundzwanzig Jahre später 1578 erscheint. In diesem Beitrag wollen wir uns an Léry halten und ihn in einen Dialog bringen mit dem einige Zeit zuvor bereits verstorbenen Hans Staden.

1 Hans Staden und Jean de Léry

Beide haben den gleichen Vornamen, und beide sind nach Brasilien gereist, zwar mit ein paar Jahren Abstand, aber an den gleichen Ort – einiges haben sie also unzweifelhaft gemeinsam. Beide stammen aus äußerst bescheidenen sozialen Verhältnissen, beide sind gerade keine Gelehrten, Kleriker oder Wissenschaftler, sondern sie sind Autodidakten und das Schreiben ist nicht ihr Metier. Genau solche Menschen also, wie sie sich Montaigne zu Beginn seines Essais *Des Cannibales* [„Von den Kannibalen“] wünscht, wenn er die Zeugnisse der Gelehrten ablehnt, die ihre vermeintlichen Augenzeugenberichte mit Vorurteilen spickten und die Materie ausschmückten, um ihr Wissen besser zu Geltung zu bringen:

car les fines gens, remarquent bien plus curieusement, et plus de choses, mais ils les glosent : et pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire : ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu : et pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestant

1 Für Stadens *Warhaftige Historia* verwende ich neben der kritischen, deutsch-portugiesischen Ausgabe von Franz Obermeier (Staden 2007), trotz der Ungenauigkeit, die eine Übersetzung mit sich bringt, auch die unter dem Titel *Nus, féroces et anthropophages* veröffentlichte französische Übersetzung von Henri Ternaux-Compans, zitiert als Staden 1979. Dieser Beitrag ist eine aktualisierte und erweiterte Fassung meines Beitrags „Les Indiens tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry“, vgl. Lestringant 2008.

2 Ich verwende im Folgenden die 1557 bei Ed. Héritiers de Maurice de La Porte in Paris erschienenen *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique* (Thevet 1557) sowie meine kritische Ausgabe unter dem Titel *Le Brésil d'André Thevet*, zitiert als Thevet 2011.

3 Ich verwende im Folgenden meine Ausgabe der 1580 in Genf erschienenen 2. Auflage der *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, zitiert als Léry 1994.

volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient. Ou il faut un homme tres-fidele, ou si simple, qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance à des inventions fauces, et qui n'ait rien espouse. (Montaigne 1965, 205)⁴

Sie sind einfache Männer, die genau Montaignes Kriterien entsprechen, wobei Staden sicherlich der ‚einfachere‘ von beiden ist. In Brasilien fungiert Staden als Scharfschütze, ein deutscher Söldner im Dienst der Portugiesen; nach seiner Rückkehr nach Deutschland bringt er es nach acht beschwerlichen Jahren zum Seifenmacher und Salpeterer im hessischen Wolfhagen, wo er 1579 an der Pest stirbt. Der Burgunder Jean de Léry seinerseits war Schuhmacher, doch nachdem er nach seiner Brasilien-Expedition nach Frankreich zurückgekehrt und später im Kontext der Religionskriege nach Genf geflohen war, begann er unter Johannes Calvin Theologie zu studieren und wurde Pastor. Nach vielen Schwierigkeiten während der Religionskriege, darunter die Belagerung von Sancerre im Jahr 1573, die Léry tief beeinflusste, starb er 1613 in hohem Alter in L'Isle-et-Montricher im Schweizer Kanton Waadt. Staden ist also der einzige, der sein Leben lang ein ‚Mechaniker‘, d. h. ein Handarbeiter, geblieben ist, und auch der einzige, dessen Lebensweg die brasilianische Erfahrung offenbar nicht völlig umgeworfen hat.

Zunächst ist keiner von beiden ein Gelehrter, geschweige denn das, was man einen ‚Humanisten‘ nennen könnte. Beide verfügen nicht über Lateinkenntnisse und haben so keinen direkten Zugang zu den antiken Autoren, die ja als obligatorischer Schlüssel zu Wissen und Erkenntnis galten. Hans Staden musste sich daher Unterstützung von gelehrteren Mitmenschen suchen, insbesondere von Johannes Dryander, der als Professor für Anatomie und Mathematik an der Universität Marburg lehrte und Stadens Buch revidierte, wie er in einem eigenen Vorwort zu Stadens Bericht angibt (vgl. Staden 2007, 3). Möglicherweise hat Staden seinen Bericht auch zunächst mündlich vor einer Expertenkommission niedergelegt, zu der auch Dryander gehörte, bevor dieser sie dann zu Papier brachte.⁵

Jean de Léry wiederum unterwarf seine *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* einem stetigen Erweiterungsprozess, im Rahmen dessen der Textumfang sich von der ersten bis zur fünften Auflage mehr als verdoppelte und die Stimme des Autors nach und nach als Teil eines Konzerts *unisono* singender Autoritäten aufging;

4 Originale Interpunktion nach dem Exemplar von Bordeaux. „Denn, verschmitzte Leute geben zwar sorgfältiger Acht, und beobachten mehr Dinge; machen aber allerhand Glossen dabey, und sehen sich daher genöthiget, um ihren Erklärungen einen Schein zu geben, und dieselben glaublich zu machen, die Geschichte ein wenig zu verändern. Sie stellen einem die Sachen niemals unverfälscht vor, sondern drehen und verkleiden dieselben wie sie ihnen vorgekommen sind, und setzen gemeiniglich, um ihr Urtheil in Ansehen zu bringen, und um einem dasselbe ein zu schwatzen, von dieser Seite der Materie etwas zu, und verlängern und erweitern dieselbe. Entweder muss man einen sehr aufrichtigen oder einen einfältigen Menschen, vor sich haben, der keine Erdichtungen aushecken, oder denselben doch keine Wahrscheinlichkeit geben kann, und der keiner Parthey zugethan ist.“ (Montaigne 1992, 367–368).

5 Siehe zu Stadens Bericht auch Wenzel 1991, Schlechtweg-Jahn 1999.

Léry bediente sich dabei sehr unterschiedlicher Quellen, von denen nur ein Teil sich auf Brasilien bezieht. Abgesehen von den Büchern des katholischen ‚Kosmographen‘ André Thevet, zu denen Lérys Text eine kritische Gegenposition einnimmt, ist nur Hans Stadens Bericht zu nennen, der über sechs Monate lang von denselben Tupinikin-Indianern gefangen gehalten wurde, die zwei Jahre später die von Villegagnon verfolgten Hugenotten großzügig empfangen. Stadens Bericht, der 1557 in Marburg veröffentlicht und 1592 in Frankfurt ins Lateinische übersetzt wurde, war allerdings außerhalb Deutschlands kaum in Umlauf, und Léry entdeckte den Text erst recht spät im Jahr 1586, ein Jahr nach der dritten, wesentlich erweiterten Auflage seiner *Histoire*.

Erst durch seinen Besuch bei Felix Platter, dem Basler Arzt und Humanisten, erfährt Jean de Léry also von dem äußerst seltenen, in gotischen Lettern gedruckten und mit schlichten Holzschnitten illustrierten Büchlein. Hans Staden und Jean de Léry treffen sich spät, aber indirekt und über den Umweg der Bücher. Dies erfahren wir aus einer 1599 eingefügten Passage in Lérys vierter Ausgabe der *Histoire*. Im März 1586, ein Jahr nach der dritten erweiterten Auflage, traf Jean de Léry auf der Durchreise in Basel auf Felix Platter, und beschreibt ihn als „personnage rare pour son savoir, et amateur de toutes singularitez, dont il a ses salles, chambres et cabinets parez, tant de choses naturelles qu’artificielles“ (Léry 1994, 544 n. 2)⁶.

Felix Platter empfängt ihn in seinem Haus, einem der schönsten der Stadt, wie Léry bemerkt [„des plus beaux qui soyent en ladite ville“], und leiht ihm das seltene Buch von dem Deutschen Staden [„Jean Staden, Aleman de nation“], von dessen Existenz er bis dahin nichts gewusst hatte – allerdings unter der Bedingung, das Buch zurückzubringen [„à la charge toutesfois (pource qu’il s’en recouvroit mal-aisément) que je lui renvoyerois“]. Da Léry nicht des Deutschen mächtig war, musste er sich ausgewählte Teile dieses Berichts übersetzen lassen, das seinem eigenen so ähnelt, aber gleichzeitig wie ein Spiegelbild davon erscheint, denn Léry trat ja den menschenfressenden Tupinambá nicht als Gefangener wie Staden, sondern als Gast gegenüber. Der Schweizer Théodore Turquet, „seigneur de Mayerne“ und ‚sehr bewandert in der deutschen Sprache‘ [„qui entend fort bien la langue Alemande“], übersetzte für Léry nun den deutschen Bericht, bzw., wie Léry angibt, ‚einen Großteil des Texts und die wichtigsten Themen, die dort behandelt werden‘ [„la plus grande partie, et les principales matieres qui y sont traitées“]. Léry urteilt anhand seiner Lektüre, dass Staden, der sich etwa acht Jahre in Brasilien aufgehalten hatte, ‚wahrheitsgemäß darüber berichte‘ [„en parle à la vérité“], und dass sein Bericht so gut mit dem seinen ‚in den Beschreibungen zusammenpasse, so dass man sagen könnte, wir hätten miteinander kommuniziert, bevor wir unsere Erzählungen gemacht haben‘ [„que nous avions si bien rencontré en la description [...] qu’on diroit que nous avions communiqué ensemble avant que faire nos narrations“] (Léry 1994, 544–545, n. 2).

6 [„...] eine herausstechende Persönlichkeit in Bezug auf sein Wissen und ein Liebhaber aller Kuriositäten, mit denen er seine Räumlichkeiten, Zimmer und Kabinette gefüllt hat, sowohl mit natürlichen als auch mit künstlichen Dingen‘ (Deutsche Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, SBL).

Daraufhin schlug er vor, Stadens Buch auf Französisch drucken zu lassen, so wie es zuvor bereits auf Latein erschienen war. Léry erwähnt in dieser vierten Ausgabe seiner *Histoire* auch den dritten Band der *Grands Voyages* von Theodor de Bry (die *America Tertia Pars*), der sieben Jahre zuvor, 1592, in Frankfurt a. M. erschienen war. Er bietet selbst an, „wenn es denn gewünscht sei, den übersetzten Text zur Verfügung zu stellen, und ihn mit bemerkenswerten Details zu verschönern“ [„ofrant, si on le veut faire, de bailler ce que j'en ay jà de traduit, et l'embellir de choses notables“] (Léry 1994, 545, n. 2). Léry dachte also an eine kommentierte Ausgabe von Staden, die von ihm selbst erweitert und bereichert werden sollte. Man mag sich fragen, wie diese von Léry überarbeitete und ergänzte *Warhaftige Historia* ausgesehen hätte. Vermutlich hätte er Stadens Text der gleichen Behandlung unterzogen wie seinen eigenen Text in den verschiedenen Neuauflagen, hätte ihn also durch Einfügungen und Kommentare erweitert und in eine vielstimmige „conférence des histoires“⁷ eingebettet, wobei allerdings die direkte ‚Zeugenschaft‘ im Rahmen eines gleichsam enzyklopädischen Diskurses in den Hintergrund gerät und das Alleinstellungsmerkmal einer singulären ‚Stimme‘ zu verlieren droht. Es wäre auch denkbar, dass Léry das Material seines eigenen Buchs in Stadens Bericht eingestreut hätte, und so weniger dem Gedächtnis und dem Text von Staden dienlich gewesen wäre, als vielmehr seinem eigenen. Diese Vermutung wird auch durch den polemischen Gebrauch gestützt, mit dem Léry fast unmittelbar nach seiner Lektüre Staden als seinen neuen Alliierten inszeniert und diese Allianz geschickt gegen seinen Widersacher André Thevet ausspielt.

2 Thevet, Gegenspieler und ‚Sündenbock‘ Lérys

Die Übereinstimmungen zwischen Staden und Léry bestätigen sich, wenn man letzterem glaubt, gerade in Bezug auf ihr Verhältnis zur Figur des Quoniambec oder Koniambebe, des Tupinambá-Häuptlings, der Staden sechs Monate lang gefangen hielt. Die ‚Begegnung‘ wird letztlich auf dem Rücken eines ausgeschlossenen Dritten ausgehandelt, diesem ‚unverschämten Lügner‘ [„efronté menteur“] Thevet, der in seinem eigenen Bericht den ‚äußerst grausamen und unmenschlichen‘ [„tres-cruel et inhumain“] Häuptling in einen Riesen verwandelt hatte, fähig, zwei Artilleriegeschütze auf seine nackten Schultern zu laden und so seine Feinde zu bombardieren (Léry 1994, 545, n. 2). Diese Tirade gegen Thevet steht ganz am Anfang von Lérys Text, in der an den Leser gerichteten „Préface“ (Léry 1994, 61–99), und umfasst drei Aspekte: einen politischen, einen religiösen und einen anthropologischen.⁸

⁷ Zu diesem Konzept konvergierender Intertextualität als Orchestrierung verschiedener Stimmen in der Erzählführung, siehe Lestringant 2016a, 55–59.

⁸ In der vierten Edition (D) von 1599–1600 kommt Léry auf die in der ‚Préface‘ fest verankerte Polemik zurück: „ainsi que en le refutant, j'ai jà dit en la Preface de ceste histoire“ (Léry 1994, 545, n. 2),

Der politische Aspekt ist der unmittelbarste, und gründet sich auf die Verantwortlichkeit für den Verlust der französischen Kolonie in Brasilien. Der religiöse Aspekt ist tiefgreifender und bezieht sich auf die reale und substantielle Gegenwart Christi in der Eucharistie, die von den Calvinisten abgelehnt und von den Lutheranern mit Einschränkungen toleriert wird. Dieser Aspekt ist thematisch mit der Beschreibung des rituellen Kannibalismus der Tupinambá verknüpft. Und drittens hat diese Polemik einen anthropologischen Hintergrund: Mit Jean de Lérys Beschreibung der Tupinambá beginnt in Frankreich die lange Tradition der Exaltierung des ‚natürlichen‘ Menschen, die sich unter anderem auch bei Montaigne findet, und die in der Aufklärung im Mythos des *bon sauvage* gipfelt, vom Abbé Prévost über Rousseau und Diderot bis zum Abbé Raynal.

Da es keine gegenteiligen Zeugnisse gibt, kann davon ausgegangen werden, dass Jean de Léry seine *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* alleine verfasst hat, doch für die sukzessive Ausarbeitung seines Texts benötigte er nicht weniger als zwanzig Jahre, während denen sein Leben aber nicht stillstand: er absolvierte ein Theologiestudium, war im Frankreich der Religionskriege als reformierter Pastor tätig, erlebte nach der Bartholomäusnacht die Belagerung und die Hungersnot in Sancerre und las nebenbei zahlreiche Bücher, darunter auch die seines Vorgängers und Gegners André Thevet. Erst im Jahr 1578 wurde die *Histoire d'un voyage* veröffentlicht, genau zwanzig Jahre nach Lérys Aufenthalt in der Bucht von Guanabara. Es ist nicht verwunderlich, dass die *Histoire* ein äußerst reflektierter Text ist – eine Art ‚philosophische Reise‘ *avant la lettre*, so wie sie auch Claude Lévi-Strauss in seinem Buch *Tristes Tropiques* unternehmen wird –, und dass dieses reflexive Buch die Form eines Kommentars annimmt, genau wie Montaignes *Essais*, die zwei Jahre später 1580 erscheinen, und besonders in Bezug auf den Essay mit dem Titel „Des Cannibales“ deutlich von Léry inspiriert sind.⁹ Paul Gaffarel hat Léry daher zurecht als „Montaigne des voyageurs“ [‚Montaigne der Reisenden‘] bezeichnet (Gaffarel 1880, XVIII).¹⁰

Wie Staden betont auch Léry den Wert seiner Erzählung als Augenzeugenbericht. Genau wie Staden betitelt er seine *Historia* mit *Histoire*, und erhebt dabei den Anspruch, dass sein eigener Text ebenso „warhaftig“ sein soll, da auch er eine persönliche Erfahrung in Brasilien vertextet. Dabei sei an die griechische Etymologie von *historia* als ‚Zeugnis‘ erinnert. Der ‚histôr‘ ist derjenige, der erzählt, weil er gesehen hat, der berechtigt ist, vor dem Gericht der Nachwelt auszusagen, weil er mit seinen eigenen Augen und mit allen Sinnen, mit jedem Glied und jedem Organ seines schmerzenden und leidenden Körpers die Wahrheit dessen, was er berichtet, erfahren hat. Teresa Pinheiro hat in Bezug auf Stadens *Warhaftige Historia* zu Recht von einem ‚Thriller‘ gesprochen (vgl. Pinheiro 2008). Man müsste ihre Formulierung

vgl. dazu die ‚Préface‘ (ebd., 85 und die Illustration, ebd., 92). Siehe zu dieser Polemik auch Lestringant 1991, 100–104.

⁹ Vgl. dazu Lestringant 2016b, 161–186.

¹⁰ Vgl. auch Gaffarel 1987.

jedoch ergänzen und von einem „theologischen Thriller“ sprechen, denn die Gnade Gottes ist konstitutiv für den Fortgang der Handlung bis zu ihrem glücklichen Ende.

Staden wie Léry beschreiben die materielle Kultur der Tupinambá bis ins kleinste Detail und nach thematischen Einheiten gegliedert: das tägliche Leben in Friedens- und Kriegszeiten, Waffen und Schmuck, Nahrung und Gastronomie, Heiratsitten, Kindererziehung, Bestattungsriten, Lexikon und Grammatik der Tupi-Sprache. Bei Staden ist die Beschreibung von zahlreichen Illustrationen begleitet, die zwar in künstlerischer Hinsicht recht schlicht, aber doch von einer außergewöhnlichen Objektbezogenheit gekennzeichnet sind.

In den Editionen von Jean de Lérys Text ist das Bildprogramm sehr viel bescheidener und wurde in zwei Phasen angefertigt. Die ursprünglich fünf Holzschnitte betreffen Ganzkörperdarstellungen der Tupinambá, in Form gleich großer vertikaler Tafeln. Die Illustration des „sauvage deschiqueté“ (Fig. 5, Seite 46) wurde von Stephanie Béreiziat-Lang mit dem Doryphoros von Polyklet in Verbindung gebracht – allerdings einem von Steinen durchbohrten, von Rissen ‚zerfetzten‘ und von Tätowierungen besetzten Doryphoros.¹¹ Zu diesen Darstellungen kamen ab der zweiten Ausgabe von 1580 noch drei weitere Holzschnitte hinzu, die sehr grob gearbeitet und nach den Bildtafeln aus André Thevets *Cosmographie universelle* plagiiert waren. Diese groben und im Format breiteren Bildzusätze betreffen einmal den Kampf der Tupinambá gegen die Margageas, dann ein Massaker an einem Gefangenen und schließlich eine Vision der ‚brasilianischen Hölle‘ mit Faultieren, fliegenden Fischen und geflügelten Teufeln.¹² Thevets Ikonografie ist durch ein ganzes Repertoire an Formen und Gesten kodiert, die typisch für die manieristische Kunst der Renaissance sind.¹³ In einer früheren Studie hatte ich zwischen apollinischen und dionysischen Figuren unterschieden: Während die apollinischen Figuren ruhen oder in friedliche Settings eingebunden sind, führt die Thematik von Kannibalismus oder wilden Kampfzonen dionysische Figuren ins Feld.¹⁴

Die Illustrationen sind dann am ‚exaktesten‘ in Sinn einer dokumentarischen Funktion, wenn es um bestimmte emblematische Objekte, *naturalia* oder Artefakte geht, wie etwa das *Iwera Pemme* oder Streitkolbenschwert, das Federrad, oder auch das Diadem, das zum Beispiel im 40. Kapitel in der Szene der Tötung des Gefangenen [„Massacre du prisonnier“] zu sehen ist.¹⁵ Weniger ‚dokumentarisch‘ fällt die Darstellung der Körper selbst aus, besonders bei Thevet und noch mehr bei Léry, bei dem die muskulöse Anatomie stärker stilisiert ist und, zumindest in Lérys erster Ausgabe, die menschlichen Figuren fast schwarzafrikanische Züge aufweisen.

¹¹ Vgl. den Beitrag von Stephanie Béreiziat-Lang in diesem Band.

¹² Vgl. Léry 1994, 204–205, 214 u. 235.

¹³ Zu Thevet, siehe Lestringant 1996; zu Staden, Obermeier 2006, sowie, zum gesamten Brasilien-Korpus der Renaissance, Obermeier 2000, besonders Kap. 2, 29–72.

¹⁴ Zur Genese dieser Illustrationen, siehe Lestringant 2012b.

¹⁵ Siehe Thevet 1557, f. 76v^o, bzw. Thevet 2011, 214.

Eine Tafel aus André Thevets *Les Singularitez de la France Antarctique*, auf der das Massaker an einem Gefangenen zu sehen ist, wirft ein kleines Rätsel auf. Die als Marginalie angefügte Bildlegende gibt nur eine approximative Information: „Ceremonies aux massacres des prisonniers“ [„Zeremonien, bei denen Gefangene massakriert werden“] (Thevet 1557, f. 76v^o). Das ‚e‘ bei ‚prisonniers‘ verweist auf die rein weibliche Form, scheint aber ein Druckfehler zu sein. In seinem Aufbau ist Thevets Stich einem Holzschnitt in Stadens Buch erstaunlich ähnlich.¹⁶ Der Gefangene, im Halbprofil, steht in der Mitte der Komposition zwischen zwei ungefähr symmetrischen Gruppen indigener Männer und Frauen. Das Seil, das ihn an der Taille umschließt, ist horizontal und parallel zum unteren Rand der Illustration aufgespannt. In Stadens Stich befindet sich das Seil auf halber Höhe und teilt die Bildtafel in zwei Hälften; in Thevets Stich ist es auf ein Drittel der Höhe abgesenkt, so dass darüber ein Hintergrund mit Palmen und langgezogenen Hütten, die sich auf Hügeln abzeichnen, in der Darstellung Platz findet. Im Vordergrund tanzen bei Thevet vier Tupinambá-Frauen um ein Feuer und lecken sich die Lippen, während bei Staden nur eine einzelne Frau am linken Bildrand kauert, die Hände vor dem Gesicht und weinend – Ohne Zweifel handelt es sich um die Frau, die dem Gefangenen der Sitte nach an die Seite gegeben wird, und die ein Trauerspektakel zu inszenieren hat, bevor sie dann am Festmahl mit dem Fleisch des Gefangenen teilnehmen wird.

Die Übereinstimmung ist umso frappierender, als zwischen den beiden Gravuren die Darstellung seitenverkehrt wiederkehrt, was sicherlich darauf hinweist, dass es sich um eine Praktik des Kopierens handelt: Aber in welche Richtung erfolgte die Entlehnung, wenn nicht von Staden zu Thevet?¹⁷ Beide Bücher sind im selben Jahr 1557 erschienen, doch Thevets *Singularitez* wurden erst Ende November oder Anfang Dezember gedruckt.¹⁸

¹⁶ Siehe Staden 2007, 165 bzw. Staden 1979, 191.

¹⁷ So Sturtevant 1976, I. 435: „Although at least the captive-killing scene is based on a Staden woodcut, these illustrations contain many new details based on Brazilian reality“; siehe die Illustrationen 22 u. 25 (Sturtevant 1976, I. 435 u. 437). In seiner ersten Fassung oder in der Version nach Thevets *Cosmographie universelle* (Paris 1575, t. II, f. 945v^o), könnte dieser Stich auch als Modell gedient haben für einen eher groben Holzschnitt in Pero de Magalhães Gandavos *Historia da provincia sancta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, Lissabon 1576, f. 40v^o (vgl. Sturtevant 1976, I. 451, n. 41).

¹⁸ Vgl. Obermeier 2000, 71: „Ein direkter Einfluss von Stadens Illustrationen auf die Werke von Thevet und Léry ist m. E. nicht nachweisbar. Thevet hat Staden an keiner Stelle seiner Werke erwähnt und sein Werk wohl auch gar nicht gekannt“. Wie bereits erwähnt, hat Léry Staden erst nach der dritten Edition der *Histoire d'un voyage* im Jahr 1585 entdeckt.

3 Stadens erstaunliches visuelles Gedächtnis

Was am meisten auffällt und überrascht, ist Stadens Detailgetreue in Bezug auf die dargestellten Szenen. Zwar sind diese Zeichnungen recht einfach, die Bildkompositionen könnten als naiv bezeichnet werden, und die Darstellung hat kaum perspektivische Tiefe – und trotzdem haben sie ohne Zweifel einen gewissen ‚Wahrheits‘anspruch. Nehmen wir zum Beispiel die Tafel im Kapitel 28 des ersten Teils von Stadens *Warhaftiger Historia* (Fig. 3), mit dem Titel „Wie sie mich zû jrem obersten Koenige Konyan Bebe genant / fuehreten / vnd wie sie da mit mir vmb giengen“. ¹⁹ In der Mitte eines kreisförmigen Pfahlrings, in dem vier Malocas oder Langhäuser stehen, sieht man den unglücklichen Gefangenen, nackt, mit langem, unrasiertem Bart, an den Füßen



Fig. 3: Hans Staden, *Warhaftig Historia und Beschreibung eyner Landschaftt der Wilden, Nacketen, Grimmigen, Menschenfresser Leuthen, in der Newenwelt America gelegen*, Cap. XXVIII, Marburg 1557, S. 75. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 8 HAM I, 2880 RARA.

¹⁹ Staden 2007, f. g iv v^o bzw. Staden 1979, 88.

gefesselt, sodass er sich nur hüpfend vorwärts bewegen kann. Ihm gegenüber steht der riesige Konyan-Bebe bzw. Quoniambec, einen Federbusch hinten über den Lenden festgebunden und einen Stein in der Unterlippe, und scheint ihm zu verkünden, dass er bald gefressen wird. Der kreisförmige Raum, auf den im hinteren Teil vier Papageien herunterfliegen, wird in leichter Schräglage von oben überschaut. Von den Malocas laufen mehrere Indigene herbei, Männer, Frauen und Kinder, die ihre Hand zum Zeichen ihrer Gier an den Mund führen. Zu beiden Seiten des Eingangs sind außerdem menschliche Schädel auf Pfähle gesteckt.

Sehen wir noch weitere Illustrationen an, um das Panorama von Stadens Bildprogramm etwas zu vervollständigen. Die Illustrationen füllen eine immer gleiche Szenerie sukzessive mit Leben aus. So zeigt eine Illustration zunächst das Tupinambá-Dorf in viereckiger Anordnung hinter den Palisaden, oder besser gesagt von vier quadratisch angeordneten Malocas geformt, wobei der Eingang der Palisaden wieder mit auf beiden Seiten von gepfälhten menschlichen Schädeln gesäumt ist,²⁰ und die menschlichen Protagonisten in den folgenden Illustrationen (vgl. Staden 2007, 158–159) den Raum bevölkern. Auf einer weiteren Illustration des ersten Teils²¹ sehen wir Staden, wie er nackt, mit einem Strick um den Hals und immer noch bärtig, von sieben jungen Frauen (vier vor und drei hinter ihm) in die Mitte des Dorfes geschleppt wird. Weitere Frauen und Kinder laufen ihnen winkend entgegen. Auf demselben Stich ist Staden aber noch ein zweites Mal zu sehen: Er sitzt rechts und zieht den Kopf zurück, immer noch mit dem Strick um den Hals, und weigert sich, von der jungen Frau, die sich zu ihm hinunterbeugt, rasiert zu werden. Die vier Malocas, die als Schauplatz der Szene dienen, sind diagonal angeordnet und bilden eine Raute, die wieder von einer Palisade umgeben ist, mit drei im Vordergrund der Ansicht angebrachten Schädeln auf langen Pfählen.

Genau diesen Stich übernimmt Theodor de Bry nun in seiner *Americae tertia pars* (1592), dem dritten Band der *Grands Voyages*.²² Bevor er sich in den folgenden Bänden auf die antspanische *leyenda negra* einschwört, gibt De Bry ein erschreckendes Bild von der Bevölkerung der Neuen Welt ab, eine wahrhaft teuflische Vision, die auf Stadens negativem Eindruck aufbaut und ihn radikalisiert. Indem De Bry nun aber Staden und Léry zusammenbringt, oder vielmehr indem er Léry auf Staden herunterbricht, überträgt er auch auf Lérys Text den Pessimismus Stadens.²³ Während De Bry Staden etwa dreißig Stiche widmet – von denen der letzte recht eindrucksvoll Stücke von Menschenfleisch zeigt, die auf dem *boucan* köcheln, während ihr Fett ins Feuer tropft, und die alten wilden Frauen sich in Erwartung des Festschmauses die Finger lecken –, illustriert er Lérys Bericht nur mit zwei Stichen: einer zeigt einen schamani-

²⁰ Staden 2007, f. p iij r^o bzw. Staden 1979, 155.

²¹ Staden 2007, f. f iij v^o bzw. Staden 1979, 76.

²² Zum Bildprogramm der Amerikamodellierung bei Theodor de Bry allgemein, siehe Perplies 2017.

²³ Zum Lutheranismus von Hans Staden, siehe Gerlach 2006. Zur Spannung zwischen Magie und Religion bei Staden, auch Schlechtweg-Jahn 1999.

schen Tabaktanz und der andere eine Höllenvision der Neuen Welt, in der Brasilien als infernaler Ort von Teufeln, Ungeheuern und unbekannter Fauna bevölkert wird, wie etwa von den *aï* genannten Faultieren und geflügelten Schlangen.²⁴ Diese negative Wendung der paradiesischen Modellierung der Neuen Welt, wie sie Lérays *Histoire d'un voyage* in weiten Teilen dominiert hatte – mit Ausnahme des Kapitels über die Religion –, oder diese ‚Verschlechterung der Welt‘, um mit Pierre Viret zu sprechen,²⁵ bereitet die folgenden Bände von Theodor de Brys *America* vor, insbesondere die drei Bände 4 bis 6, die die *Histoire nouvelle du Nouveau Monde* von Urbain Chauveton (erschienen 1579 bei Eustache Vignon in Genf) aufgreift, der seinerseits Girolamo Benzoni übersetzt und kommentiert.²⁶ Die Rolle des Henkers wird nun den spanischen Eroberern zugeschrieben, während die Indigenen eher als Opfer gezeichnet werden denn als gefräßige Kannibalen.

Ohne Zweifel lässt sich Staden demonstrative Frömmigkeit einerseits durch die dramatischen Umstände seiner Gefangenschaft in Brasilien erklären, und andererseits durch die kurze Zeitspanne zwischen diesen Ereignissen und ihrer Niederschrift. Im Vergleich dazu erscheint Lérays Aufenthalt in der Bucht von Rio de Janeiro fast wie ein fröhliches Urlaubsjahr, konzentrieren sich doch die Schwierigkeiten am Anfang und Ende der Reise: am Anfang bei den theologischen Zwistigkeiten mit Nicolas Durand de Villegagnon, dem Leiter der Überseekolonie, und am Ende bei einer Hungersnot auf hoher See und der Hinrichtung von drei Hugenotten, die nach Fort Coligny zurückgekehrt waren.

Außerdem hatte Staden kaum Zeit, sein brasilianisches Missgeschick für die Vertextung mit Abstand zu betrachten, anders als Jean de Léry, der seinen Bericht erst zwanzig Jahre nach seiner Rückkehr veröffentlichte. Es bleibt festzuhalten, dass Staden instinktive Frömmigkeit spontaner und weniger reflektiert erscheint als Lérays gefestigter (calvinistischer) Glaube. Dabei spielt es sicher eine Rolle, dass Léry nach seiner Rückkehr aus Brasilien in Genf Theologie studiert hatte und vor diesem Hintergrund als Gelehrter des Wortes sein persönliches Abenteuer bewusst im Licht der Heiligen Schrift neu zu interpretieren suchte. So sind seine Ausführungen in der *Histoire* über die Welt als Buch und die Unfähigkeit der mit Blindheit geschlagenen Indigenen, darin zu lesen, stark von Johannes Calvins *Institution de la Religion chrestienne* beeinflusst, und enthalten zahlreiche biblische Verweise (so etwa Apostelgeschichte 14,16–17 und Römer 1,20) – was ihn als einen aufmerksamen Leser und einen treuen Jünger der calvinistischen Lehre ausweist (vgl. Léry 1994, 395).²⁷

²⁴ Vgl. Bouyer/Duviols 1992, 127–128.

²⁵ Vgl. Pierre Virets 1561 in Genf bei J. Berthet erschienenen Dialoge zu einer ‚verschlechterten‘ und ‚dämonischen‘ Welt, *Le Monde à l'empire et le Monde demoniacle, fait par dialogues*.

²⁶ Vgl. Theodor de Brys Bände *Americae Pars Quarta* [...] *scripta ab Hieronymo Benzono Mediolanense*, sowie *Americae Pars Quinta* u. *Americae Pars Sexta*, Frankfurt a. M. 1594–1596.

²⁷ Für eine weiterführende Analyse dieser Passage, siehe das Kap. V, „Le livre du monde“, in Lestringant 2016a, 132–137.

Die Frage nach der Überschneidung des Kannibalismus mit der eucharistischen Symbolik habe ich bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt,²⁸ so dass ich hier nur kurz auf die Frage der Erwählung des Gläubigen durch Gott eingehen möchte. Die Problematik der persönlichen Erwählung ist im Protestantismus von grundlegender Bedeutung, da sie direkt mit der Frage der Gnade (dem lutherischen *sola gratia*) verbunden ist, die das religiöse Schisma ausgelöst hatte. Sowohl Staden als auch Léry haben während ihres ereignisreichen Aufenthalts in Brasilien jeweils zwar auf unterschiedlichen, aber doch sich kreuzenden Wegen erfahren, dass ihr Leben in Gottes Hand liegt – denn, wie Léry am Ende seines Reiseberichts aus dem alttestamentarischen Lobgesang von Samuels Mutter Hannah zitiert, „Der Herr tötet und macht lebendig, führt ins Totenreich und wieder herauf“ (1 Samuel, 2.6).²⁹ Es ist allein die Gnade, die rettet und leben lässt; das ist die Lehre, die die beiden Reisenden aus einem Abenteuer ziehen, das im Lauf ihrer Leben einzigartig war und in der Folge ihre Lebenswege entscheidend bestimmt hat.

4 Die beiden Seiten der Zeugenschaft: Staden, Léry und Théodore de Bry

Die Erfahrung mit dem Kannibalismus der Tupinambá, die Staden und Léry gemeinsam haben, macht sie zu zwei komplementären Figuren. Da beide Anhänger der protestantischen Reform sind – der eine Lutheraner, der andere Calvinist –, sind sie beide überzeugt einerseits von ihrer eigenen göttlichen Erwählung, und gleichzeitig von dem Fluch, der im Gegensatz dazu den kannibalischen Indigenen als „race corrompue“ [„verdorbenes Menschengeschlecht“] bzw. als Nachkommenschaft von Cham anhafte (vgl. Léry 1994, 421–422). Und dennoch ereignet sich ihre Begegnung mit den Kannibalen in zwei diametral entgegengesetzten Szenarien: Staden wäre bei dem wilden Kannibalenbankett, dem er gegen seinen Willen beiwohnte, beinahe selbst verpeist worden, während Léry als freiwillig anwesender Gast von den Kannibalen zu Tisch gebeten wurde.³⁰

Staden, der als Söldner für die Portugiesen arbeitete und von den Tupinambá im Gefolge von Quoniambec gefangen genommen wurde, wird mehrfach mit dem gefährlichen *boucan* konfrontiert, dem Grill, auf dem die Menschenfleischstücke schmor-

28 Siehe Lestringant 2016b, 131–135, sowie Lestringant 2012a, besonders 37–58.

29 Vgl. Léry 1994, 550: „Pour conclusion [...] ne puis-je pas bien dire, avec ceste sainte femme mere de Samuel, que j’ai experimenté que l’Éternel est celuy qui fait mourir et fait vivre ? Qui fait descendre en las fosse et en fait remonter ?“ [„Kann ich etwa nicht abschließend mit dieser heiligen Mutter Samuels sagen, dass ich erfahren habe, dass der ewige Gott derjenige ist, der töten kann und lebendig macht? Der uns ins Grab hinabbringt und uns wieder hinaufführt?“].

30 Ich fasse hier meine Beobachtungen aus meinem Text zum „Automne des Cannibales“ zusammen, siehe Lestringant 1987, besonders 91–95.

ten, und immer gibt im Bildprogramm dieser Anblick Anlass zu einer theatralischen Gestik: Er hebt verzweifelt die Arme zum Himmel, faltet die Hände zu einer Gebetsgeste und richtet, inmitten des strömenden Bluts und der fragmentierten Gliedmaßen, einen flehenden Blick zu Gott, damit er ihn nicht verlasse. Die ausdrucksstarke Mimik dieses nackten, bärtigen Märtyrers, die sich in der Sequenz der aufeinanderfolgenden Bilder innerhalb der Kannibalismus-Episode vervielfältigt, richtet sich gleichzeitig an Gott und an den Leser, die ja beide Zeugen dieser extremen Barbarei werden, und hat zum Ziel, aus der drastischen Darstellung heraus eine Botschaft zu transportieren: Sie sollen Zeugnis geben und dadurch die besondere Bedeutung des Schicksals des Helden erahnen lassen. Auf einem mit Leichen übersäten und mit Blut gepflasterten Leidensweg entkommt er seinen tödlichen Feinden allein durch den Glauben an Gott. Von der Passion zur Erlösung – das ist auch der Weg, den dieser weltliche Christus im Brasilien der Menschenfresser beschreitet und über den sein Buch Zeugnis ablegt.³¹

Die Titel einiger Kapitel des ersten Buchs von Stadens *Warhafter Historia* sind in dieser Hinsicht aufschlussreich: „Wie der Almechtige Gott eyn zeychen thet“ (Kap. 47, Staden 2007, 112), oder auch: „Wie ich eynes abents mit zwenen Wilden uff der fische rei war, und Got eyn wunder bei mir erzeygte, eynes großen Regens und ungewitters halben“ (Kap. 48, Staden 2007, 114). Staden entdeckt während seiner Gefangenschaft tatsächlich seine Fähigkeiten als Prophet und Wundertäter. Er kann es nach Belieben regnen lassen (Kap. 47) oder ein Gewitter vorbeiziehen lassen (Kap. 48); er sagt den Ort voraus, an dem sie auf die Feinde treffen werden (Kap. 43); er kann Träume deuten (Kap. 35) und erkennt in der Ausrichtung der Mondhörner ein unheilvolles Omen, das sich bald bewahrheiten wird (Kap. 30). Staden schreibt diese ungeahnten Fähigkeiten allein seinem Schöpfer zu, und wenn er seine unglaubliche Geschichte bis ins kleinste Detail beschreibt, dann nicht etwa, „aus Lust daran, etwas Außergewöhnliches zu schreiben, sondern allein um die Wunder, die Gott an ihm getan hat, ans Licht zu bringen“ [„Dann ich thu diese muehe nit der gestalt / das ich lust hette etwas newes zuschreiben / sondern alleyne die erzeygte wolthat Gottes an den tag zubringen“] (Staden 2007, 98). Stadens Odyssee muss daher als Weg zur Erlösung und als Wiederholung der christlichen Heilserzählung gelesen werden. Die Tatsache, dass die göttliche Vorsehung ihm sein Leben erhält, bezeugt unwiderlegbar Stadens Qualität als göttlichen Auserwählten. Dieser Hauch von Heiligkeit des Schützen aus Homberg ist jedoch nicht ganz ohne Durchtriebenheit. Alle seine Feinde lässt Staden in seinem Text Gottes Bestrafung erleiden, so wird etwa der Sklave, der ihn vor seinen Herren verleumdet hatte, an seiner Stelle aufgefressen, oder wird der indigene Häuptling, der ihn tot sehen wollte, von einer schweren Krankheit geschlagen; und schließlich erfahren wir auch noch *in extremis* auf der allerletzten Seite der Erzählung, dass der französische Übersetzer, der den Kannibalen nicht ohne Zynismus empfohlen hatte,

³¹ Zu einer Fortführung dieser Problematik in den Piratenerzählungen des 17. Jahrhunderts, siehe auch den Beitrag von Gesine Brede im vorliegenden Band.

den Gefangenen mit dem deutschen Akzent zu verspeisen, schließlich auf See umgekommen ist. Eine Danksagung schließt dann diese manichäische Erzählung ab, in der die indigenen Kannibalen als absolutes Negativ der erlösten Menschheit gezeichnet werden.

Jean de Léry befand sich in einer ganz anderen Ausgangsposition, auch wenn seine Schlussfolgerungen über die Natur und das Schicksal der Indigenen sich letztlich denen Stadens annäherten. Er ist keineswegs ein Kriegsgefangener, sondern vielmehr ein rühmlich aufgenommener Gast bei den Kannibalen. Das größte Risiko, dem er sich aussetzt, ist nicht etwa, deren Opfer zu werden, sondern eher, ihnen als Tischgenosse zu ähnlich zu werden. Léry nimmt an jedem Aspekt der Lebensweise der Tupinambá Teil, abgesehen vom Kannibalismus. Als er eines Abends, der von einem Festmahl und Trinkgelage mit *caouin* geprägt war, in einen unruhigen Halbschlaf fiel, hielt ihm einer der ‚Wilden‘ über seiner Hängematte einen menschlichen Fuß hin, der „cuict et boucané“ [„gekocht und geräuchert“] war (Léry 1994, 452). Da Léry nicht versteht, dass dies eine freundliche Einladung ist, an den fröhlichen Gelagen teilzunehmen, fürchtet er die ganze Nacht schlaflos, sein letztes Stündchen würde schlagen, und zittert bis zum nächsten Morgen. Wie sich später herausstellt, war die Phobie vor dem Menschenfleisch nur die Kehrseite eines verbotenen Verlangens. Auf der Rückreise nach Europa, als die Besatzung auf offenen Meer alle Lebensmittel aufgebraucht hat und nicht nur die Affen und Papageien, die als Kuriositäten mit an Bord genommen wurden, sondern auch die Gürtel und die ledernen Schuhsohlen aufgegessen hat, fasste Léry – diesmal ohne Skrupel – ins Auge, dass er und seine Gefährten einen der ihren dem Appetit aller opfern mussten. Glücklicherweise erscheinen just in dieser Situation die Küsten der Bretagne im Blickfeld der Seefahrer (vgl. Léry 1994, 538).

Paradox wirkt in der Tat diese rein symbolische Auffassung der Eucharistie und der heilige Horror vor dem Fleisch Christi, während gleichzeitig die Versuchung eines animalischen Hungers so präsent ist! Mit anderen Worten: Wenn Léry die Bedrohung durch den Kannibalismus auch genauso brisant wie Staden erlebte, dann in einer umgekehrten Dynamik: Der Gefangene Staden fürchtete sich davor, gegessen zu werden; Léry, als freier Mann und Freund der Tupinambá, hatte Angst, sich das verbotene Fleisch einverleiben zu müssen. So wird das Tabu des Kannibalismus in beiden Fällen von strikt komplementären Perspektiven aus beleuchtet. Doch der Triumph über das Verbotene wird zum gemeinsamen Nenner beider Schicksale: Léry gelingt es, mit Gottes Hilfe sein ambivalentes Verlangen zu überwinden; und Staden entgeht mit Hilfe der übernatürlichen Kräfte, die ihm vorübergehend verliehen werden, den Zähnen der gefräßigen ‚Wilden‘. Die Wiederherstellung der Ordnung beendet in beiden Texten die erzwungene ‚ethnographische‘ Erfahrung und liefert den Zeugen mit der Bestärkung seines Wertesystems auch noch die unerschütterliche Überzeugung mit, von Gott ausgewählt zu sein. Das Privileg, das demjenigen zusteht, der auf die eine oder andere Weise die kannibalische Bewährungsprobe besiegt hat, bemisst sich nicht nur am irdischen Leben, das er behalten durfte, sondern auch an dem anderen, das er sich für die Ewigkeit erworben hat.

Inzwischen ist klar, dass weder Staden noch Léry eigentlich etwas mit der bedrohlichen Angelegenheit der Kannibalen zu schaffen haben. Der Europäer, ob Lutheraner oder Hugenotte, Hesse oder Burgunder, hat nicht den geringsten Anteil an deren Logik, weder als Opfer noch als Henker. Dies wäre die Lehre, die man aus dem Diptychon ziehen könnte, aus dem die *Americae Tertia Pars* besteht. Wie wir gesehen haben, ist die abwechselnd flehende und entsetzte Gestalt des unglücklichen Staden die einzige Darstellung der Europäer in der ganzen Kannibalismus-Sequenz. Doch diese fromme Theatralik, die die szenischen Details der Originalholzschnitte der *Warhaftigen Historia* erweitert, drückt allein die emphatische Ablehnung des dargestellten Schauspiels aus (vgl. De Bry 1592, 126, 127 u. 197). Als unfreiwilliger Beobachter wird Staden Zeuge des unbeschreiblichen Akts, seine Mitmenschen zu verzehren. Jean de Léry, der eine weniger dramatische Rolle bei den kannibalischen Banketten einnimmt, ist auf De Brys Darstellungen des Rituals nirgends zu sehen (vgl. Perplies 2017). Abgesehen von der Szene mit dem großen *boucan*-Grill, in der wieder der nackte und empörte Deut-



Fig. 4: „Aegnan Cacodaemon Barbaros vexat“, in: Theodor De Bry (Hg.), *Americae Tertia Pars. Memorabilem provinciae Brasiliae historiam continens / Germanico primum sermone scriptam a Joanne Stadio*, Frankfurt a. M., 1592, S. 223. Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Sign.: 54 B 54 RH, <https://digital.blb-karlsruhe.de/id/4135812> (Stand: 18.03.2023).

sche aufgerufen wird (vgl. De Bry 1592, 179), sind die Illustrationen in Lérys *Histoire* exakt von den Tafeln übernommen, die bereits für Staden verwendet wurden.

Die wenigen Stiche der kannibalischen Sequenz De Brys, auf denen ein mit einer Steinaxt bewaffneter Schlachter zu sehen ist, zeigen, dass sich der Wilde, wenn er sich seiner eigenen Waffen bedient, selbst verdammt, und seine gesellschaftliche Logik ihm selbst die Hölle bereitet, die uns Lérys Illustrator zeigt (vgl. De Bry 1592, 223). Dieser Stich (Fig. 4), der von der etwas kruden Illustration in Lérys zweiter Ausgabe der *Histoire* übernommen ist (vgl. Léry 1994, 383), zeigt zwei Europäer etwas steif und in strenger Predigerhaltung, während um sie herum ein ganzes Gewimmel von nackten Wilden von Dämonen mit Tiergesichtern verfolgt, auspeitscht und gejagt wird. Der einzige Brasilianer, der diesen dämonischen Qualen – wenn auch wohl nur vorübergehend – entgeht, ist der Gesprächspartner der beiden Prediger. Die von den Teufeln vorgenommene Unterscheidung ist also vollkommen, und verfestigt die radikale Trennung der beiden Welten und der beiden Menschenschläge.³² Die eine, die ‚wilde‘ Menschheit, ist dem Untergang geweiht; die andere, die christliche, die auf ihre Erlösung vertraut, weist den Weg zum Himmel, der ihr offensteht. Beide stehen nebeneinander auf demselben Welttheater, doch ist zwischen ihnen dezidiert kein Austausch möglich.

Hat dies alles nicht eine apokalyptische Dimension?³³ Selbst bei der heiklen Problematik der Religion erteilen jedenfalls letztlich die Indigenen den Christen eine Lektion – oder zumindest den schlechten Christen –, bevor sie dann selbst in die Hölle zurückgeschickt werden.

(deutsch von Stephanie Béreiziat-Lang)

Bibliographie

- Bouyer, Marc/Duviols, Jean-Paul (Hgg.) (1992), *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les Grands Voyages de Théodore de Bry*, Paris.
- De Bry, Theodor (Hg.) (1592), *Americae Tertia Pars. Memorabilem provinciae Brasiliae historiam continens / Germanico primum sermone scriptam a Joanne Stadio* (1592), Frankfurt a. M., <https://digital.blb-karlsruhe.de/id/4135812> (Stand: 20.07.2022).
- Gaffarel, Paul (1980), „Préface de l'éditeur“, in: Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, hg. von Paul Gaffarel, Paris.
- Gaffarel, Paul (1878), *Histoire du Brésil français au seizième siècle*, Paris.
- Gerlach, Gernot (2006), „Nun helff Gott meiner Seelen“. Glaubenserfahrungen in der Reformationszeit“, in: *Martius-Staden-Jahrbuch* 53, 23–34.
- Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (2e éd., Genève, 1580)*, hg. von Frank Lestringant, Paris.

³² Für die Problematik ontologischer Differenz siehe auch den Beitrag von Stephanie Béreiziat-Lang im vorliegenden Band.

³³ Siehe zu dieser Frage auch den Beitrag von Robert Folger im vorliegenden Band.

- Lestringant, Frank (1987), „*L'Automne des cannibales ou les outils de la Conquête*“, in: Michèle Duchet (Hg.), *L'Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages protestante du XVI^e siècle, quatre études d'iconographie*, Paris, 69–104.
- Lestringant, Frank (1991), *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève.
- Lestringant, Frank (1996), „Les représentations du sauvage dans l'iconographie relative aux ouvrages du cosmographe André Thevet“, in: Ders., *L'Expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI^e siècle)*, Genève, 63–76.
- Lestringant, Frank (2008), „Les Indiens tupinamba vus par Staden, Thevet et Léry“, in: Franz Obermeier u. Wolfgang Schiffner (Hgg.), *Die Warhaftige Historia von 1557. Das erste Brasilienbuch, Wolfhager Kongress zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*, Kiel, 53–70.
- Lestringant, Frank (2012a), *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie (XVI^e–XVIII^e siècle)*, 2. Aufl., Genève.
- Lestringant, Frank (2012b), „L'iconographie de l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* (1578–1611) de Jean de Léry : sources et fortunes“, in: François Moureau, Gérard Ferreyrolles u. Laurent Versini (Hgg.), *Le Livre du Monde, le Monde des Livres. Mélanges en l'honneur de François Moureau*, Paris, 717–755.
- Lestringant, Frank (2016a), *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Paris.
- Lestringant, Frank (2016b), *Le Cannibale, grandeur et décadence*, 2. Aufl., Genève.
- Montaigne, Michel de (1965), *Essais*, hg. von Pierre Villey, Paris.
- Montaigne, Michel de (2019), *Essais (Versuche), nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste [1753]*, übers. von Johann Daniel Tietz, vol. 1, Zürich.
- Obermeier, Franz (2006), „Die Illustrationen in Stadens *Warhaftige Historia* von 1557“, *Martius-Staden Jahrbuch* 53, 35–50.
- Obermeier, Franz (2000), *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- Perplies, Helge (2017), *Inventio et repraesentatio Americae. Die ‚India Occidentalis‘-Sammlung aus der Werkstatt de Bry*, Heidelberg.
- Pinheiro, Teresa (2008), „Die Gefangenschaftsberichte von Hans Staden und José de Anchieta zwischen Märtyrertum und suspense“ in: Franz Obermeier u. Wolfgang Schiffner (Hgg.), *Die Wahrhaftige Historia von 1557. Das erste Brasilienbuch, Akten des Wolfhager Kongresses zu 450 Jahren Hans-Staden-Rezeption*, Kiel, 101–119.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf (1999), „Magie, Religion und Wissenschaft: Hans Stadens Brasilien-Reisebericht von 1557“, in: Ursula Schaefer (Hg.), *Artes im Mittelalter. Wissenschaft – Kunst – Kommunikation*, Berlin/Boston, 263–280.
- Staden, Hans (2007), *Warhaftige Historia. Zwei Reisen nach Brasilien (1548–1555). Historia de duas viagens ao Brasil*, hg. von Franz Obermeier, Kiel/São Paulo.
- Staden, Hans (1979), *Nus, féroces et anthropophages [Véritable histoire]*, übers. von Henri Ternaux-Compans, hg. von Marc Bouyer u. Jean-Paul Duviols, Paris.
- Sturtevant, William C. (1976), „First Visual Images of Native America“, in: Fredi Chiappelli (Hg.), *First Images of America*, Berkeley u. Los Angeles.
- Thevet, André (1557), *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique*, Paris.
- Thevet, André (2011), *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, hg. u. komm. von Frank Lestringant (Serie Lusitane), Paris.
- Viret, Pierre, *Le Monde à l'empire et le Monde demoniacle, fait par dialogues*, Genève, J. Berthet, 1561.
- Wenzel, Horst (1991), „Deutsche Conquistadoren: Hans Staden in der Neuen Welt“, in: Dietrich Huschenbett u. John Margetts (Hgg.), *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters* [XI. Anglo-Deutsches Colloquium 1989, Universität Liverpool], Würzburg, 290–305.

Stephanie Béreiziat-Lang

„Wilde“ Eucharistie: Kannibalismus als Transsubstantiation

1 Kannibalismus als Differenz – Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*

Eine Illustration, die in der zweiten, 1580 erschienenen Ausgabe von Jean de Lérys *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil* enthalten ist (Fig. 5, Seite 46), zeigt den ‚Kannibalen‘ der brasilianischen Tupinambá-Kultur. Die Formulierung der Bildlegende, die den Indigenen als „guerrier-bourreau“ [‚Krieger-Henker‘] betitelt, trägt bereits der auch in Lérys Bericht selbst thematisierten Komplexität indigener Kulturtraditionen und ganz allgemein der Problematik kultureller Zuschreibungen mit europäischen Begrifflichkeiten¹ Rechnung. Lérys ‚proto-ethnographischer‘ Bericht² ist durchaus bemüht, die Tupinambá als ein komplexes Kultursystem abzubilden und billigt auch den kannibalischen Praktiken einen rituellen Charakter im Rahmen einer komplexen Rachelogik zu:

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 (horsmis ce que j'ay dit particulierement des vieilles femmes qui en sont si friandes), leur principale intention est, qu'en poursuyvant et rongean ainsi les morts jusques aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans. (Léry 1994, 365–366)³

1 Grundlegend zur „opération traductrice“ bei Léry ist immer noch die brillante Analyse von Certeau 1975, besonders 263–265. Dazu auch Lestringant 2016, Gomez-Géraud 2017, York 2006. Léry setzt notgedrungen für die Darstellung der ‚Neuen Welt‘ indigene Begrifflichkeiten mit Fragmenten bekannter Konzepte zusammen, vgl. „*Tapiroussou*, Une beste qu'ils nomment ainsi, demi asne et demi vache. *Se-ouassou*, espece de Cerf et Biche“ (Léry 1994, 484) [„*Tapiroussou*, ein Tier, das sie so nennen, halb Esel halb Kuh. *Se-ouassou*, eine Art Reh und Hirschkuh“]. Deutsche Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, SBL.

2 Zum Einfluss Lérys auf Lévi-Strauss, siehe Lestringant 2016, 273–286; vgl. auch die anhaltende Vorbildrolle von Lérys Text für die ethnologische Theoriebildung, vgl. etwa Clastres 1972.

3 „Jedoch machen sie das nicht etwa, wie man vermuten könnte, wegen der Nahrung selbst. Denn wenn sie auch alle zugeben, dass das Menschenfleisch wunderbar wohlschmeckend und delikates ist, so ist es doch so, dass sie das Fleisch nicht so sehr wegen des Geschmacks (außer dem, was ich über die alten Frauen erzählt habe, die so gierig darauf sind), sondern vielmehr wegen der Rache zu sich nehmen. Ihre Hauptintention ist es, indem sie die Toten bis auf die Knochen verfolgen und zerkauen, den lebendigen Feinden Angst und Schrecken einzuflößen.“

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 ‚Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften‘ entstanden (Teilprojekt C09 ‚Körperbeschriftungen: Text und Körper in den iberischen Literaturen der Vormoderne‘). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.



Fig. 5: „Guerriers Indiens du Brésil“, in: Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique*, Genf: Antoine Chuffin, 2. Aufl. 1580, 207. Gravur auf Metall, 15 × 25 cm. Bibliothèque Nationale de France, Microfilm m 9392/R 23834, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2000031d/f5.item> (Stand: 18.03.2023).

Diese kulturelle Komplexität wird bei Léry – auch bedingt durch die dominant visuelle Perspektive und dadurch auf die äußere Lektüre verfügbarer Zeichen zurückgeworfene Beobachterposition des Europäers⁴ – nun allerdings zu einer an der Oberfläche der Körper selbst auszuhandelnden Problematik. Der „sauvage déschiqueté“ [„zerfetzte Wilde“] (Léry 1994, 369) trägt seine kulturellen Marker als Markierungen am Körper, die aus der Sicht Lérys gleichzeitig zu evidenten Zeichen einer ästhetischen⁵ wie ethischen Differenz werden:⁶

⁴ Vgl. dazu grundlegend die visuelle ‚Hermeneutik‘ der Kolonisatoren nach Todorov 1982.

⁵ Zum Differenzbegriff mit Derrida, bezogen auf den Kannibalismus als „espacio de la *différance* colonial“ [„Raum der kolonialen Differenz“], siehe Jáuregui 2008, 14–15. Siehe dazu auch die Einleitung in diesem Band.

⁶ Vgl. zur Figur der ästhetischen Normabweichung in kolonialen Texten des 16. Jahrhunderts meinen Beitrag „Andere Körper – Zur ästhetischen Aushandlung von Alterität an der Schwelle zur frühen Neuzeit“ [im Druck].

Quant à celuy ou ceux qui ont commis ces meurtres, reputans cela à grand gloire et honneur, [...] ils se feront non seulement inciser jusques au sang, la poitrine, les bras, les cuisses, le gras des jambes, et autres parties du corps : mais aussi, à fin que cela paroisse toute leur vie, ils frottent ces taillades de certaines mixtions et pouldre noire, qui ne se peut jamais effacer : 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. (Léry 1994, 368–369)⁷

Mord („meurtres“) steht als starkes Werturteil der internen Kulturlogik der Tupinambá gegenüber, die im Kannibalismus Ruhm und Ehre („gloire et honneur“) verwirklicht sieht. Das mag Lérys Einsicht in die Relativität kultureller Verortung⁸ bezeugen, gleichzeitig aber auch die Verstörung über die kulturelle Differenz zum Ausdruck bringen: der ‚zerfetzte‘ Körper ist ein in seiner kulturellen Bezeichnung abweichender Körper, und erst in dieser Qualität auch bedrohlich. Denn ohne seine Tattoos aus Jaguargel scheint der Tupinambá zumindest in der Interpretation, die die Illustrationen dem Text hinzufügen, ganz dem Ideal männlicher Schönheit zu entsprechen: In typischer Ponderation und einer dem Doryphoros des Polyklet (ca. 450 v. Chr.) nachempfundenen Haltung ist der „guerrier-bourreau“ beides: ein ‚zerfetzter Wilder‘ und ein idealer Renaissance-Mensch⁹ im emphatischen Sinn. Das Supplement kultureller Einschreibung auf dem ‚reinen‘ Menschen, der wohl als universelles weißes Blatt für Missionierung und kulturelle Assimilation gelten könnte und somit einer kolonialen Utopie entspricht, stellt die entscheidende ‚unheimliche‘ Abweichung vom Polyklet'schen unmarkierten Ideal dar, die ihrerseits alle Klischees eurozentrischer Kannibalenfigurationen¹⁰ aufgreift: Statt des Diskus trägt der ‚Wilde‘ eine Keule, um Menschenschädel zu zertrümmern, die Tattoos aus Jaguargel zerklüften den reinen Körper, und die Unterlippe ist mit einem steinernen Piercing zerlöchert. Dieser grüne Stein, den die Indigenen als Schmuck im Gesicht tragen, wird für Léry und andere Beobachter der brasilianischen Tupinambá (wie etwa den por-

7 ‚Diejenigen, die diese Morde ausgeführt haben, und das als Ruhm und Ehre ausgeben, ritzen sich dann nicht nur tief ins Fleisch der Brust, der Arme, der Oberschenken und anderer Körperteile, sondern reiben diese Einritzungen dann auch noch mit gewissen Mixturen und unlöslichem schwarzem Puder ein, damit man es ein Leben lang sehen kann; und je mehr sie so zerfetzt sind, desto mehr erkennt man, dass sie viele Gefangene getötet haben, und für desto tapferer werden sie von den anderen gehalten.‘

8 Eine dominante Interpretationslinie sieht Lérys Text als Vorläufer der bei Montaigne grundsätzlicher unternommenen Relativierung von Wertzuschreibungen, die den Schrecken des indigenen Kannibalismus gegenüber der Gewalterfahrung der europäischen Religionskriege relativiert, vgl. dazu Lestringant 2016, 24–26; Lestringant 1994, 99–104; Mahlke 2005.

9 Vgl. zur Kategorie männlicher Schönheit und dem Ideal des adamischen Menschen in der französischen Renaissance, Laneyrie-Dagen 2006 und Pérouse 1990.

10 Zu den seit der Antike und in der ersten Kolonialzeit transportierten Topoi animalischer Brutalität und monströser Alterität, siehe Jáuregui 2008, Lestringant 1994, 43–69 u. 84–96, sowie Teixeira dos Santos 1997.

tugiesischen Jesuitenpater Manuel da Nóbrega¹¹) zum sichtbaren Stein des Anstoßes. Mich interessiert nun im Folgenden besonders ein Detail, das in Lérays Beschreibung dieses Körperschmucks auftaucht: Der Stein als materielle Verdeckung oder Camouflage einer potentiellen bedrohlichen Monstrosität des ‚anderen‘ Körpers:

[A]yans tous les levres de dessous trouées et percées, chacun y avoit et portoit une pierre verte, bien polie, proprement appliquée, et comme enchassée, laquelle estant de la largeur et rondeur d'un teston, ils ostoyent et remettoyent quand bon leur sembloit. Or ils portent telles choses en pensant estre mieux parez : mais pour en dire le vray, quand ceste pierre est ostée, et que ceste grande fente en la levre de dessous leur fait comme une seconde bouche, cela les deffigure bien fort. (Léry 1994, 149)¹²

„Schön poliert und fein säuberlich eingesetzt“ – so scheint der Stein auf eine manierliche kulturelle Sitte zu verweisen, die weder in ästhetischer noch in moralischer Hinsicht Anstoß erregen müsste. Diese feine Ordnung verbirgt aber ‚in Wirklichkeit‘ („pour en dire le vray“) einen grotesk geöffneten Körper, der hinter dem Schmuck zumindest einen Moment lang aufblitzt – mit einem zweiten Mund („seconde bouche“), der den indigenen Körper stark entstellt („les deffigure bien fort“) und gleichzeitig die kannibalische Drohung des Verschlingens potenziert.

Das Changieren zwischen zwei möglichen Textualisierungsformen des Kannibalismus, nämlich den Indigenen einmal kulturelle Komplexität zu attestieren, und sie andererseits als monströse Alterität zu perhorreszieren, ist auch für Lérays Text charakteristisch. Gerade in der Ähnlichkeit des Kannibalen als potentiell Doryphoros

11 Manuel da Nóbrega berichtet ebenfalls von dieser indigenen ‚Mode‘. Interessanterweise wird der grüne Stein hier noch expliziter zum kulturellen Störfaktor für die Mission, die auf eine Neutralisierung kultureller Differenz auf der Ebene körperlicher Markiertheit zielt: „ensinando um dia o padre João de Aspilcueta os meninos a ler e a fazer o signal da cruz, e tendo os ditos meninos certas pedras de varias cores nos lábios, que é uso trazer furados, e muito estimam, embaraçando as pedras de fazer-se o signal da cruz, veiu a mãe de um delles e para logo tirou a pedra dos lábios de seu filho e atirou ao telhado; de repente os outros fizeram o mesmo.“ (Nóbrega 1955, 52) [„Als eines Tages der Pater João dabei war, die Kinder lesen zu lehren und sich zu bekreuzigen, ereignete sich folgendes: Die Kinder trugen gewisse bunte Steine in den Lippen, die sie gewöhnlich durchlöchert haben, und die sie sehr wertschätzen, aber die Steine störten beim sich bekreuzigen, und als eine Mutter das mit ansah, nahm sie ihrem Sohn den Stein aus den Lippen und warf ihn in hohem Bogen aufs Strohdach; daraufhin machten die anderen das Gleiche.“] Vitali beschreibt in dieser Szene den Austausch des ‚störenden‘ Gesichtsschmucks durch das Kreuzzeichen als „vaciamiento de la materialidad tradicional del indio por el símbolo cristiano abstracto“ [„Aushöhlung der traditionellen Materialität der Indigenen durch das abstrakte christliche Symbol“] (Vitali 2020, 49), vgl. dazu auch Béreiziat-Lang [im Druck].

12 ‚Sie haben alle ihre Unterlippen durchlöchert und durchbohrt, und da tragen sie alle einen grünen Stein, schön poliert und fein säuberlich eingesetzt und eingefasst, von der Breite und Rundung einer Silbermünze, der sich nach Belieben rein- und rausnehmen läßt. Sie tragen diese Dinge in der Meinung, dass sie dann besser aussähen: aber in Wirklichkeit, wenn sie diesen Stein herausnehmen, und dieser große Spalt in der Unterlippe ihnen so etwas wie einen zweiten Mund macht, entstellt sie das sehr stark.‘

(der sich dann doch, hinter dem Edelstein, als eine groteske Figur der Differenz entpuppt) mag die ‚unheimliche‘ Komponente der Alteritätserfahrung liegen.¹³ Es geht im kolonialen Text ja auch immer darum, diese unheimliche Komponente zu neutralisieren, und Léry gelingt die Unterscheidung zwischen Ähnlichkeit und Differenz in der Differenzierung verschiedener Kannibalenstämme: Während die einen, die Tupinambá, als potentielle Christen und Handelspartner assimiliert werden können, wird die uneinholbare Alterität auf andere Stämme – wie die brasilianischen Ouetacas – verschoben:

[N]ous découvrimus et vîmes bien à clair une terre plaine, laquelle [...] est possédée et habitée des *Ouetacas*, sauvages si farouches et estranges, que comme ils ne peuvent demeurer en paix l'un avec l'autre, aussi ont-ils guerre ouverte et continuelle, tant contre tous leurs voisins, que generalement contre tous les estrangers. [...] Bref, ces diabolins d'*Ouetacas* demeurans invincibles en ceste petite contrée, et au surplus comme chiens et loups, mangeans la chair crue, mesme leur langage n'estant point entendu de leurs voisins, doyvent estre tenus et mis au rang des nations les plus barbares, cruelles et redoutées qui se puissent trouver en toute l'Inde Occidentale et terre du Bresil. Au reste, tout ainsi qu'ils n'ont, ni ne veulent avoir nulle acointance ni traffique avec les François, Espagnols, Portugallois, ni autres de ce pays d'outre mer de pardeçà, aussi ne sçavent-ils que c'est de nos marchandises. (Léry 1994, 152–153)¹⁴

Diese besonders ‚wilden‘ Wilden zeichnen sich dadurch aus, dass sie im ständigen Konflikt leben, Handel zurückweisen,¹⁵ keine sprachliche Kommunikation mit anderen Stämmen zulassen und überhaupt beinahe der Tierwelt zugeordnet werden müssen: sie stürzen sich wie die Hunde auf rohes Menschenfleisch (vgl. „comme chiens et loups, mangeans la chair crue“), wobei das Verspeisen von rohem Fleisch als Inbegriff des Fehlens von Kultur gelten kann.¹⁶ Die Pointe in Lérys Text ist nun, dass er diese Gegenüberstellung zumindest ironisch hinterlegt, wenn er die Ouetacas mit noch einem anderen ‚unheimlichen‘ Menschenschlag in Verbindung bringt: den Katholiken. Diese erweisen sich gerade am Höhepunkt ihrer Liturgie als Doppel der

13 „La similitud es la antesala del horror“ [„Die Ähnlichkeit ist der Vorbote des Grauens“], schreibt Jáuregui 2008, 154.

14 ‚Wir entdeckten ein weites Land, das die *Ouetacas* besitzen und bewohnen, von Wilden, die so wild und fremdartig sind, dass sie niemals in Frieden untereinander leben können, und sich auch mit den Nachbarn und generell allen Fremden in offenem und ständigem Krieg befinden. Jedenfalls sind diese teuflischen *Ouetacas* in ihrem kleinen Territorium unbesiegbar, und zudem fressen sie wie Hunde und Wölfe das Fleisch roh und ist ihre Sprache von ihren Nachbarn unverständlich. Daher müssen sie zu den barbarischsten, grausamsten und gefährlichsten Nationen gezählt werden, die es in ganz Westindien und in Brasilien gibt. Außerdem, weil sie mit den Franzosen, Spaniern, Portugiesen oder anderen Europäern keine Beziehungen noch Handel haben oder überhaupt haben wollen, wissen sie auch nichts von unseren Waren‘.

15 Zu ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Kannibalen und zu den Implikationen der schematischen Binnendifferenzierung des Kannibalen bei Léry, siehe Lestringant 1994, 126–127.

16 Vgl. auch die Implikationen der zivilisatorischen Metapher in Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (1964).

Ouetacas, da auch in der Eucharistie, dem Dogma zufolge, der Leib Christi tatsächlich und gleichsam ‚roh‘ verspeist werde.¹⁷ Léry polemisiert im Dialog mit dem Leser:

[C]es paroles : Ceci est mon corps : Ceci est mon sang, ne se peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Jesus Christ y soient contenus. Que si vous demandez maintenant : comment doncques [...] l'entendoyent-ils ? Certes comme je n'en scay rien, aussi croy-je fermement que ne faisoient-ils pas eux-mesmes : car quand on leur monstroit par d'autres passages, que ces paroles et locutions sont figurées [...] ne laissoyent-ils pas pour cela de demeurer opiniastres : tellement que sans savoir le moyen comment cela se faisoit, 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 *Ou-ëtacas* [sic], dont j'ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue. (Léry 1994, 176–177)¹⁸

Bildhafte Sprache [„locutions figurées“] oder eigentliche Präsenz des Leibs Christi in der Hostie [„que le corps et le sang [...] y soient contenus“] – Die im Konzil von Trient gerade erst bestätigte und gegenüber den metaphorischeren Lesarten der Reformkirchen verteidigte Realpräsenz und die eigentliche materiale Transsubstantiation von Brot und Wein in Fleisch und Blut stellt Léry zufolge selbst für die Katholiken eine mentale Überforderung dar [vgl. „sans savoir le moyen comment cela se faisoit“], und sorgt bei dem überzeugten Calvinisten für Spott. Es darf aber bei aller Ironie nicht übersehen werden, dass die theologischen Fragestellungen im Rahmen der in den Religionskriegen verhärteten Fronten durchaus auch in reale Gewalt mündeten, so dass die koloniale Aktivität sowie ihre textuelle Aushandlung auch als Verlängerung bzw. territoriale Auslagerung dieser innereuropäischen Auseinandersetzung verstanden werden müssen.¹⁹ Kannibalen und Katholiken verbindet eine ‚unheimliche‘ Ähnlichkeit²⁰ – und diese Zuweisung mag zwar die Differenz zwischen katholischer und

¹⁷ Zur „Kannibalisierung der Katholiken“, siehe Mahlke 2005, 60; allgemein zur konfessionellen Dreieckskonstellation im Brasilien des 16. Jahrhunderts, Lestringant 2004 u. 2012. Für die Modellierung von katholischer Seite ist von besonderem Interesse das Epos *De Gestis Mendi de Saa* von José de Anchieta, siehe Welge 2020, 25–32, sowie seinen Beitrag im vorliegenden Band. Zu einer aktuellen narrativen Modellierung der eucharistischen Polemik, siehe auch den Beitrag von Miriam Lay Brander im vorliegenden Band.

¹⁸ „Diese Worte: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, lassen sich nicht anders verstehen als dass Leib und Blut Christi darin enthalten sind. Wenn ihr mich jetzt fragt, wie meinen sie das? Genauso wie ich das gar nicht weiß, glaube ich außerdem ganz stark, dass sie das selbst auch nicht wissen. Denn wenn man ihnen dann andere Textstellen zeigt, bei denen diese Worte und Aussagen im übertragenen Sinn gemeint sind, bleiben sie dennoch so stur, dass sie ohne zu wissen, wie das eigentlich geht, nicht nur tatsächlich und ganz grob, und nicht nur in spiritueller Hinsicht, den Leib Jesu Christi verspeisen, sondern auch, was noch schlimmer ist, ihn wie die wilden *Ouetacas*, von denen ich schon gesprochen habe, ganz roh zerkauen und vertilgen.“

¹⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Lestringant in diesem Band, sowie seine Ausführungen in Lestringant 2004 u. 2012; vgl. auch Mahlke 2005.

²⁰ Vgl. dazu die Einleitung dieses Bandes und die irritierten Kommentare spanischer Jesuiten zur gefährlichen Analogie indigener Riten mit der katholischen Eucharistie. Zu Acosta und dem ‚teuflischen Plagiat‘, siehe Jáuregui 2008, 153, Jáuregui 2003, Jáuregui 2020, 177–205 sowie Béreiziat-Lang [im Druck].

reformierter Doktrin bildhaft untermauern, führt aber gleichzeitig, durch die Analogieführung der Kernideologie Europas mit dem äußeren und gänzlich „Anderen“, die Kannibalen gefährlich nahe an die eigene Kultur heran und lässt die aufgebaute Differenz gerade wieder verschwimmen.

2 „Wilde“ Performance – Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*

In Reiseberichten und Chroniken des 16. Jahrhunderts weicht die Distanz zum Anderen immer wieder Momenten, in denen die kulturellen Oppositionen brüchig werden. Die Kannibalen als Inbegriff einer bedrohlichen Alterität, die sich nicht in die europäische Episteme integrieren lässt, geben so zuweilen Anlass zu einer Überschreitung der Grenzen, etwa wenn sie, wie in Lérays Text, dem skeptisch beobachtenden Europäer plötzlich einen Kelch mit Blut oder einen gegrillten Menschenfuß anbieten und ihn zum Bankett mit einladen.²¹ Auch den Leser überläuft dann ein Schauer angesichts dieser interkulturellen „Kommunion“. Trotzdem ist in diesen Texten nicht nur der indigene „Wilde“ für solche „unheimlichen“ Parodien der Eucharistie im Kannibalenbankett verantwortlich, sondern zuweilen gerät auch die Performance der Europäer selbst beunruhigend nahe an den exzesshaften Kannibalismus der „Wilden“ (wie der Ouetacas) heran, die dann wiederum selbst staunend dabeistehen, und nicht wissen, was sie davon halten sollen.

Álvar Núñez Cabeza de Vacas *Naufragios* (1542/1555), ein Bericht von der gescheiterten Expedition des Pánfilo de Narváez im Jahr 1528, bei der Cabeza de Vaca mit einigen anderen Spaniern nach dem Schiffbruch an der Küste Floridas mit indigenen Stämmen in Kontakt kam, wurde als Beispiel einer solchen Hybridisierung hervorgehoben.²² Interessanterweise wird hier auch der Kannibalismus gerade nicht den Indigenen zugeordnet, sondern in Form des Hungerkannibalismus allein auf Seiten

²¹ Vgl. Léry 1994, 452: „[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.“ [„Einer der Wilden näherte sich mir mit einem gekochten und gegrillten Menschenfuß, den er in der Hand hielt, und fragte mich (wie ich später erfuhrt, denn erst verstand ich gar nichts), ob ich davon essen wollte. Durch dieses Angebot versetzte er mich so sehr in Schrecken, dass ich die ganze Nacht nicht mehr schlafen konnte“]. Die Decodierung der Einladung als freundliche Geste gelingt Léry angesichts seinem grundsätzlichen Misstrauen und der Angst, selbst verspeist zu werden, erst nachträglich mithilfe des bretonischen Übersetzers, der zwischen den Kulturen verhandelt. Der Text spielt daher mit der Ambivalenz zwischen Erwartungshorizont des Lesers und einer überraschenden Pointe, die sich im gemeinsamen Lachen auflösen wird, und letztlich in eine gelungene Alteritätserfahrung mündet. Vgl. zu dieser Szene auch Lestringant 2016, 31–32 und York 2006.

²² Esplin zufolge zeigen Cabeza de Vacas *Naufragios* als „essentiell hybrider Text“ Affinitäten zu postkolonialen Ansätzen, vgl. Esplin 2007, 146. Zur Relativierung binärer kultureller Oppositionen in diesem Text, auch Gerassi-Navarro 1994, 181.

der Spanier verortet. Trotz der ethischen Legitimität dieser Grenzüberschreitung aus der existentiellen Notlage heraus,²³ erlaubt diese Drehung dennoch, den Horror neu zu perspektivieren: Die Indigenen reagieren schockiert auf die Tatsache, dass die ausgehungerten Spanier ihre verstorbenen Kumpane verspeisen, was auch die Grenzen zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Barbarie‘ empfindlich verschiebt:

comenzóse a morir la gente, y cinco cristianos [...] llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese [...]. De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo [...]. (Cabeza de Vaca 2013, 125)²⁴

Die stetige Angst der Spanier, von den Indios aufgefressen zu werden, ist im Text zwar präsent. Der kannibalische Akt der ‚Wilden‘ tritt aber nie ein, sondern vielmehr entfaltet sich der eigentliche Horror erzählerisch allein auf Seiten der Europäer und wird aus der Perspektive der Indigenen heraus kritisch beleuchtet.

In einer anderen Schiffbrucherzählung, auf die ich hier eingehen möchte, wird die Verortung des Kannibalismus noch ambivalenter, und zwar in einem Text, der eigentlich gar nicht in Gefahr ist, sonderlich ‚hybrid‘ zu sein: das monumentale Geschichtswerk *Historia general y natural de las Indias* von Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés.²⁵ Im letzten Buch dieses historiographischen Kraftakts führt Fernández de Oviedo zahlreiche Einzeldokumente²⁶ von Schiffbrüchen und anderen widrigen Umständen auf, die die Eroberer auf dem neuen Kontinent heimsuchten. Als „trofeos memorables“ [‚denkwürdige Trophäen‘] (Z, 343) sollen diese erbaulichen Exempla in der Gesamtlogik des Textes die wechselhafte Fortuna und den Beistand Gottes illustrieren²⁷ und dabei auch beim Leser läuternde Affekte mobilisieren.²⁸

23 Zur strategischen Absetzung des Hungerkannibalismus vom rituellen Kannibalismus der Indigenen, siehe auch den Beitrag von Eugenia Ortiz Gambetta in diesem Band.

24 ‚Schließlich fingen die Leute an [vor Hunger] zu sterben und fünf Christen erreichten sogar eine so extreme Lage, dass sie sich gegenseitig auffraßen, bis nur einer übrig blieb, da ihn ja nun niemand mehr essen konnte. Die Indigenen waren über diesen Vorfall so aufgebracht, und es gab in ihren Reihen einen großen Aufruhr [...]‘.

25 Der erste Teil des monumentalen Geschichtswerks wurde 1553 in Sevilla gedruckt, während der gesamte Text erst 1851–1855 von José Amador de los Ríos publiziert wurde. Ich zitiere im Folgenden aus der Ausgabe von Juan Pérez de Tudela Bueso (Madrid, 1959), in dessen 5. Band das 50. Buch (Libro L) die ‚Infortunio e Naufragios‘ sammelt (Fernández de Oviedo 1959, 305). Ich zitiere die Episode von Alonso de Zuazo (Kap. X, Fernández de Oviedo 1959, 322–357) im Folgenden mit Z und Seitenangabe.

26 Fernández de Oviedo betont den Wahrheitsanspruch der direkten Zeugenschaft in den verwendeten Textquellen. Trotzdem wurde in der Forschung der fiktionale Charakter der Erzählungen hervorgehoben, etwa in der Tradition mittelalterlicher Heiligenlegenden oder der *Milagros de Nuestra Señora* von Berceo (vgl. Kohut 1993, 381 u. Blackmore 2002, 19).

27 Zu Affinitäten zur mittelalterlichen Exempla-Literatur, siehe auch Arrom 1991. Zur moralisch-didaktischen Komponente des letzten Buchs L in Fernández de Oviedos *Historia*, siehe Kohut 1993, Bénat-Tachot 2019, 287.

28 Eine exhaustive Analyse dieser Problematik in der Gattung der Schiffbrucherzählungen findet sich bei Carneiro 2015, Brunke/Schlieper 2024. Bénat-Tachot sieht die emotionale Struktur der

Auch die Anekdote über Alonso de Zuazo wird von Fernández de Oviedo als ein erbauliches Exemplum²⁹ eingeführt, während der Protagonist im Textverlauf jedoch zumindest zu einer ambivalenten Figur wird.³⁰ Tatsächlich stand der Kolonialgouverneur Zuazo nach seiner Rückkehr nach Spanien wegen verschiedener Klagen über seine allzu rigorose Kolonialpolitik vor Gericht, und wenn Fernández de Oviedo ihn als charismatische Heldenfigur modelliert, hat dies auch den pragmatischen Zweck seiner nachträglichen Verteidigung.³¹ Der Leser mag sehen, ob ihn die Darstellung überzeugt.³²

Kernstück der Erzählung ist eine Szene, in der Alonso de Zuazo bei der Fahrt von Cuba ans Festland Schiffbruch erleidet und dann als Anführer seiner Truppe an der verlassenen Küste ein eindrucksvolles Dankesopfer zelebriert, zur Ehre Gottes, der ihnen erspart habe, vom Meer verschlungen zu werden. Die ausgehungerten Spanier finden fünf fette Schildkröten im Sand, und Alonso de Zuazo unterbricht sofort seine Gebete, um die Schildkröten als Symbol für die fünf Wundmale Christi zu opfern: „Yo las ofrezco a las cinco llagas de Nuestro Redemptor“ [„Ich bringe sie den fünf Wundmalen unseres Erlösers dar“] (Z, 327). Daraufhin bietet er den anderen Schiffbrüchigen ein morbides Spektakel: Er sticht in den Schildkrötenpanzer und trinkt gierig in großen Schlucken das Blut, was die Zuschauer zunächst in „großen Schrecken und

Zuazo-Episode in dualen Oppositionen aufgebaut, wobei ‚kollektive Dynamiken des Schreckens und der Vernichtung mit kräftigen Ausbrüchen von Lebensenergie‘ alternieren (vgl. Bénat-Tachot 2019, 295).

29 Vgl. „un espejo de ejemplos y milagros que obró Dios con él“ [„ein Spiegel von Beispielen und Wundern, die Gott an ihm bewirkt hat“] (Z, 343).

30 Die apologetischen Züge könnten aus der Textgenese und -pragmatik heraus erklärt werden (vgl. Bénat-Tachot 2019, 291), denn Alonso de Zuazo soll die Vorlage für das Kapitel in Ovidios *Historia* selbst verfasst haben (vgl. Martínez Baracs 2000), was den Text in die Tradition der *relaciones de méritos* stellt, vgl. dazu Folger 2011. Wie bei Cabeza de Vacas Bericht ergeben sich dabei messianische Anklänge in der Selbststilisierung, die Oviedo aus Gründen der Loyalität in seine Version miteinbringt, während die Versionen von Zuazos Erzählung bei López de Gómara, Juan de Castellanos oder Bernal Díaz del Castillo sehr viel karger ausfallen, siehe Bénat-Tachot 2019, 294. Zur Kategorie des ‚testimonio‘ in der Historiographie und der taktischen Neuvertextung von Selbstzeugnissen innerhalb größerer historiographischer Werke allgemein, Adorno 1992 u. 1995.

31 Carneiro besteht darauf, dass ohne diesen Kontext die Erzählung nicht lesbar ist (Carneiro 2015, 120–121). Zum Prozess und der kolonialen Agitation Zuazos aus kritischer Perspektive auch Bénat-Tachot 2019, 285: „interrogarse sobre la función de estos capítulos es también una manera de captar una serie de tensiones y relaciones en el mundo colonial“ [„Die Funktion dieser Kapitel zu hinterfragen, lässt auch eine Reihe von Spannungen und Beziehungen in der kolonialen Welt erkennen“]. Auch Bolaños und Vizcaya sehen die Episode als Allegorie auf den Ruin der imperialen Aktivität allgemein, so als Zeichen der „desestabilización material de la empresa imperial“ [„materielle Destabilisierung des imperialen Systems“] (Vizcaya 2004, 147) bzw. als „alegoría del fracaso de la experiencia española en Indias“ [„Allegorie auf das Scheitern der spanischen Erfahrung in Amerikas“] (Bolaños 1992).

32 Würden Elemente der Irritation in Ovidios Zuazo-Episode zuweilen ausgemacht, so geht García Loaeza (2013) noch weiter und liest die Episode aus einer explizit „anachronistischen“ Perspektive vor dem Hintergrund der (post)modernen Komiktheorie. Ich denke jedoch, dass diese ‚Komik‘ in der Episode gerade nicht spielerisch ist oder einer anachronistischen Lektüre entspringt, sondern die Brüche auf die grundlegende Ambivalenz der kolonialen Situation selbst zurückgehen.

Entsetzen' [„grand horror y espanto“, Z, 327] versetzt, bis sie es ihm gleich tun und gemeinsam eine groteske Eucharistiefeyer inszenieren:

Como [...] la sed era ya imcomorable, [...] hizo el licenciado abrir una de aquellas cinco tortugas que estaban trastornadas, e quitarle la una concha, e bebió primero que ninguno un gran golpe de aquella sangre, que parecía un grand horror y espanto a la compañía [...]. E después [...] se echaron unos sobre otros encima de la mesma tortuga, como si les hobiera aparecido una taberna de muy buen vino [...]. Nunca fue brebaje más dulce a gente alguna que a ésta aquella sangre que es dicha. E así como cada uno se levantaba de beber, untado [...], antes que se alimpiase, alzaba las manos al cielo a dar gracias a Dios por su socorro y merced que les había hecho a todos en darles a beber sangre en memoria de su sagradísima pasión, a cuyas llagas el licenciado había ofrescido estas tortugas [...]. E con esta sangre e muchos huevos que hallaron dentro de estas tortugas, e con la carne cruda de ellas se sostuvieron algunos días, hasta que se les acabaron todas cinco tortugas. (Z, 327)³³

Die Passage ist in vielerlei Hinsicht interessant.³⁴ Die Schildkrötenepisode ist in ihrer ganzen narrativen Ausgestaltung bei Fernández de Oviedo auf den Protagonisten Alonso de Zuazo ausgerichtet. In einer Version der gleichen Erzählung bei Bernal Díaz de Castillo lag etwa, wie Martínez Baracs in seiner Edition von Zuazos Schriften bemerkt, die alleinige Agentialität nicht bei Zuazo, sondern die Indigenen bringen und öffnen die Schildkrötenpanzer ihren Gebräuchen zufolge (vgl. Martínez Baracs 2000, 292).³⁵ Indem Zuazo selbst zum Zentrum der Handlung wird, kommt ihm auch die unmittelbare Interpretation der Schildkrötensymbolik zu, die der Text sich sogleich zu eigen macht: „Yo las ofrezco ...“ (s. o., Z, 327). Im performativen Akt der Resemantisierung affirmiert Zuazo nicht nur die christliche Lesart, d. h. die Umdeutung der fünf Schildkröten als Wundmale Christi,³⁶ sondern gleichzeitig seine eigene emphatische Subjektposition (,Ich').

33 ‚Da der Durst bereits unerträglich war, ließ der Herr Gelehrte [Zuazo] eine der fünf Schildkröten öffnen, die umgedreht dalagen, und ihr den Panzer entfernen, und dann trank er zuallererst einen großen Schluck dieses Blutes, was bei den Anwesenden großen Schrecken und Entsetzen verursachte. Und dann stürzten sie sich alle übereinander auf jene Schildkröte, als wäre sie eine Taverne mit sehr gutem Wein. Niemals haben Leute je ein Getränk so süß gefunden, wie diese Leute dieses Blut. Und wer getrunken hatte, reckte ganz verschmiert und bevor er sich reinigte, die Hände zum Himmel, um Gott für seine Hilfe und seine Gnade zu danken, die er allen gewährte, indem er ihnen Blut zu trinken gab zum Gedenken an seine heilige Passion, für deren Wunden der Herr Gelehrte diese Schildkröten geopfert hatte. Und mit diesem Blut und den vielen Eiern, die sie in diesen Schildkröten fanden, und mit dem rohen Fleisch ernährten sie sich einige Tage, bis alle fünf Schildkröten aufgegessen waren.‘

34 Eine kurze, aber wertvolle Analyse bietet Margo Glantz 2005, 110–113.

35 Vgl. „vinieron a desovar en aquella isleta y así como salían les trastornaban los indios de Cuba las conchas arriba“ [„[Die Schildkröten] kamen zum Laichen an jene Insel und kaum kamen sie aus dem Wasser, drehten die kubanischen Indigenen sie um, mit dem Panzer nach oben“], Bernal Díaz de Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1623), zit. bei Martínez Baracs 2000, 292. Vgl. zur textuellen Herausstellung der Agentialität Zuazos bei Fernández de Oviedo auch Bénat-Tachot 2019, 294–295.

36 Die Auflösung der Metaphorik findet sich mehrfach im Text (Z, 331 u. 338), was unterstreicht, dass Fernández de Oviedo die Allegorese nicht dem Zufall überlassen wollte.

Ist die Zahlensymbolik im Text mehrfach aufgerufen und folgt gängigen Mustern, so ist die Symbolik der Schildkröte als Emblem-tier in der frühen Neuzeit³⁷ doch meist anders gelagert und verweist entweder, in Anlehnung an Aesops Fabel von der Schildkröte und dem Adler, auf die „soberbia“ [„Hochmut“]³⁸, oder aber, wegen der Morphologie des Tieres selbst, auf Statik und Häuslichkeit als „símbolo de la tardanza“ [„Symbol für die Langsamkeit“] (Covarrubias 1611, 1330). Statik,³⁹ Naturhaftigkeit und Stolz der Neuen Welt werden durch Zuazos Performance beim Durchbohren der Schildkrötenpanzer möglicherweise gleichzeitig gewaltvoll unterworfen und der christlichen Lesart unterlegt, die mit den fünf Wundmalen eine unmissverständliche, dominante Interpretationslinie bereithält. Die Schildkröte als Stellvertreter für die exotische Welt und ihre ‚anderen‘ Sinndimensionen (und als solche wussten sie die Kuriositätenhändler und Sammler im kolonialen Übersee-handel zu schätzen)⁴⁰ wird gewaltsam aufgebrochen und dann der christlichen Symbolik unterworfen – ganz ähnlich, wie das ein Fresko von Paolo Farinati illustriert, bei dem die Allegorie Amerikas zwischen den kannibalischen Praktiken einerseits, und dem christlichen Heilsversprechen entscheiden soll (siehe Fig. 1, Seite 2): der Stamm des Kreuzes durchbohrt hier den Schildkrötenpanzer und unterwirft so die amerikanische Natur und (statische, exotische, unzugängliche etc.) Naturhaftigkeit,⁴¹ während gleichzeitig die ans Kreuz genagelte Christusfigur ihr bedrohliches kulturelles Gegenstück – den auf dem *boucan*-Grill aufgespießten Menschenfuß – ersetzt und so den Kannibalismus, d. h. *in extenso* die kulturelle Dimension der ‚Neuen Welt‘, plastisch überschreibt.

Die Überblendung der amerikanischen Natur mit der christlichen Symbolik mag in der textuellen Logik darauf zielen, Alonso de Zuazo als effizienten Propagator der christlichen Heilslehre und als Multiplikator christlicher ‚Wunder‘-zeichen herauszustellen.⁴² Denn durch die Resemantisierung der Szene als Eucharistie kann sie

37 Ich danke Teresa Hiergeist für die wertvollen Hinweise zur Tiersymbolik der Renaissance.

38 Vgl. etwa Francisco de Villava, *Empresas espirituales y morales* (1613), II, 36: „Ay misera tortuga quien dixera, / Quando te vio elevada / Bolar en manos de águilas reales“ [„Oh elende Schildkröte, wer hätte dir gesagt, / als er dich hoch in der Luft schweben sah, / dass du nur in den Krallen von Königsadlern fliegst“], vgl. dazu D’Onofrio 2015, 352.

39 Zum Topos der Zeitlosigkeit der Neuen Welt, die in eine christliche Chronologie eingeschrieben werden muss, um ihrerseits über Historizität verfügen zu können, siehe Valcárcel Martínez 1997.

40 Vgl. Walz/König-Lein 2000, zur Präsenz von Schildkrötenpanzern im ‚exotischen‘ Sammelsurium der zeitgenössischen ‚Wunderkammern‘. Bei Léry müssen die mitgeführten exotischen Tiere während der Rückfahrt in Ermangelung anderer Nahrung verspeist werden, inklusive die Panzerringe des *Tapiroussou*, die Schildkrötenpanzern ähneln, vgl. Léry 1994, 528.

41 Diese Lesart würde die Interpretation von Bénat-Tachot unterstreichen, nach der Alonso de Zuazos Erzählung allegorisch eine Zivilisationsgeschichte nachzeichne, einen Weg von der ‚Wildheit‘ zur sukzessiven Neu-‚Erfindung‘ der europäischen Kulturgüter, vgl. Bénat-Tachot 2019, 294.

42 Zur wundersamen oder gar ‚magischen‘ Komponente (Kohut 1993), vgl. auch Blackmore 2002 und Bolaños 1992. Zuazo erscheint in der Erzählung als zielsicherer ‚Hermeneut der Zeichen‘ (vgl. Todorov 1982), wenn aus seiner Perspektive die „señales horribles“ [„schrecklichen Vorzeichen“] in binären Oppositionen interpretiert werden: Das Erscheinen dicker Seelöwen etwa ist ‚teuflich‘ (vgl. Z, 324

zumindest oberflächlich in die christliche Episteme heimgeführt werden: „con aquella [sangre] habían comulgado hasta entonces“ [mit diesem Blut hatten sie bisher die Kommunion empfangen‘] (Z, 331). Diese Eucharistie überhaupt in der Neuen Welt zu verorten, scheint Zuazos Hauptanliegen zu sein (und sein eigentliches Verdienst, aus Sicht Fernández de Oviedos). Dazu ist die Performance Zuazos nach dem Schiffbruch auf die Suche nach einem Ort angelegt, „donde pudieran acordar de su [de Cristo] pasión sagrada“ [an dem sie Christi heiliger Passion gedenken könnten‘] (Z, 325). Im Zuge dessen verwandelt er den Naturraum in einen eucharistischen Raum, innerhalb dessen auch seine Aktuation als heiliges Wirken lesbar werden soll.

So etwa, als Zuazo auf der Suche nach Trinkwasser eine Prozession über eine kleine Insel anführt (vgl. Z, 331–332). Wie ein Priester marschiert der Spanier vorneweg und diktiert seinen Zuschauern (und dem Leser) die Choreographie:⁴³

[D]ijoles el licenciado que todos fuesen haciendo señal o rastro con los pies en la arena, e tornaron otra vez con la misma procesión, del un cabo al otro de la isleta, para la atravesar asimesmo por medio, en cruz, con las mismas señales de los pies, como si se tomase un pan redondo e le partiesen en cuatro partes iguales, quedando por las partiduras o divisores cuatro cuarterones con una cruz en medio. (Z, 331)⁴⁴

Die von den Füßen in den Sand gemalte Figur, die die gesamte Insel ‚markiert‘, ruft eine typische Hostienprägung auf,⁴⁵ ein rundes Brot mit einem Kreuz in der Mitte, an dessen Sollbruchstellen es der Priester brechen kann (vgl. „como si se tomase un pan redondo e le partiesen“ [so als würde man ein rundes Brot nehmen und es brechen‘]). Die Insel wird dabei nicht nur unter dem Zeichen des Kreuzes gesegnet (oder ‚gebrochen‘, unterworfen?), sondern als Hostie explizit in einen eucharistischen Raum überführt. Finden die Spanier nun wunderbarerweise genau in den Sollbruchstellen dieser Hostie Trinkwasser,⁴⁶ so kann dieses unverzüglich für die Inszenierung einer gültigen Eucharistiefeyer dienen: „[Zuazo] dió a todos sendos tragos, en manera

und 357), während das Auffinden von Nahrung als ‚Wunder‘ gelten darf, vgl. Gott gab ‚in wundersamer Weise zu essen und zu trinken‘ [„comer y beber milagrosamente“] (Z, 328). Zuazos Rolle als Erwählter wird damit zumindest vor dem Publikum seiner schiffbrüchigen Truppe und möglicherweise auch vor der Leserschaft deutlich.

43 García Loaeza 2013, der an dieser Stelle die Inszenierung der Prozession als Mittel der Komik beleuchtet, geht gerade auf die eucharistische Parodie nicht ein.

44 ‚Der Herr Gelehrte sagte, dass sie alle marschieren sollten, indem sie Zeichen oder Spuren mit den Füßen im Sand hinterlassen sollten, und dann wiederholten sie die gleiche Prozession von der einen Seite der Insel bis zur anderen, um sie genau in der Mitte zu durchqueren, in Form eines Kreuzes, mit den Spuren der Füße, so als würde man ein rundes Brot nehmen und es in vier gleiche Teile brechen, so dass durch die Brüche oder die Teilungen vier Viertel mit einem Kreuz in der Mitte zu sehen wären.‘

45 Diese Hostienprägung ist in Form von Gusseisen seit dem Spätmittelalter belegt, vgl. del Pozo Coll 2006, 48.

46 Kohut zufolge ist diese Suche nach Wasser ein explizit „magisches“ Ritual der Buße, bei dem Zuazo wie ein Schamane agiert (Kuhut 1993, 377). Es lassen sich auch Analogien zu Cabeza de Vacas Schamanismus ausmachen.

de comunión“ [„Zuazo gab ihnen allen reichlich zu trinken, auf die Art einer Kommunion“] (Z, 332).

Kommen wir nun zurück zur Schildkrötenepisode, die die Trinkwasser-Episode erneut aufzugreifen und zu verschieben scheint. Es entsteht der Eindruck, als wolle die erneute Konsekration eines Rohmaterials (Wasser statt zuvor Tierblut) für die gelungene eucharistische Performance die vorige Szene komplementieren oder gar korrigieren – Zu ambivalent ist doch in intra- wie in extradiegetischer Perspektive die blutige Schildkröten-Eucharistie, und der „horror y espanto“ [„Schrecken und Entsetzen“], den die anderen Matrosen vor Zuazos Aktuation empfinden, lässt sich so leicht nicht auflösen. Auch hier fällt der Vergleich des Blutes mit dem Messwein, auch wenn die heilige Szenerie in die Taverne verschoben (vgl. „una taberna de muy buen vino“) und so empfindlich abgewertet wird. Das Sublime der Eucharistie wird zum niederen Abklatsch und zum sinnfreien Rausch degradiert. Der Exzess jedoch, mit dem sich die Gier der Truppe über dem Bankett manifestiert, die übereinander stürzenden Körper, die blutverschmierten und ekstatisch gen Himmel gereckten Hände und Gesichter (s. o.) und das impulsive Verhalten Zuazos selbst – all das verweist vielmehr auf die kannibalischen Riten der Indigenen, wie sie Staden, Léry und andere in Angst und Schrecken versetzt haben.⁴⁷ Gerade das Verspeisen vom rohem Fleisch der Schildkröten und der Föten (Oviedo spricht explizit und mehrfach von „carne cruda“, s. o.) lässt auch erneut an Lérays ironische Analogieführung denken, die Katholiken und wilde Quetacas als Verzehrter rohen Menschenfleisches gleichsetzt.⁴⁸

In diesem Schildkrötenopfer als gemeinsames Mahl im Gedenken der Passion Christi, wie es im Text heißt, wird tatsächlich die Pathosgeste mit einer ‚anderen‘ Performance von ungebändigter Wildheit überblendet. Verwandelt sich der Horror der intradiegetischen Zuschauer in ekstatische Teilhabe, steht ihre kulturelle Verortung insgesamt auf dem Spiel. Denn die Spanier sind hier, anders als in vielen Reiseberichten, in denen die Fronten zwischen Beobachtern und ihrem ethnographischen Objekt relativ stabil bleiben, beides: ‚Wilde‘ Protagonisten und deren erschreckte Zuschauer, in einer gefährlichen kulturellen Selbstbespiegelung.

Es scheint mir daher, als würde die ‚Heimholung‘ der bedrohlichen Andersartigkeit der blutigen Schildkröten-Eucharistie in die heimische christliche Episteme nicht

⁴⁷ Vgl. den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band. Auch Glantz sieht in Fernández de Oviedos Schildkrötenszene eine ‚seltsame, wenn nicht gefährliche Ähnlichkeit mit der Antropophagie, die Oviedo eigentlich so scharf verurteilt‘: „Son curiosas las coincidencias, por no decir peligrosas, tienen una extraña semejanza con la antropofagia, tan condenada por Oviedo“ (Glantz 2005, 113). Allgemein zur gefährlichen Ähnlichkeit beider Riten, siehe Jaúregui 2003 in Bezug auf die Opferriten der Azteken und Maya.

⁴⁸ Dass diese kulturelle Praxis aus Sicht der ‚Zivilisierten‘ nicht ganz ungefährlich ist und sich gegen die menschliche ‚Natur‘ richtet, macht Oviedo deutlich, wenn er schreibt, einige der Matrosen seien am Missbrauch von rohem Fleisch gestorben (vgl. Z, 328). Der Verzehr von rohem Fleisch in der Episode Zuazos ist in der Tat exzessiv, etwa wenn die Matrosen 35 Föten aus dem Bauch eines Haifischbauchs roh verspeisen (vgl. Z, 335).

ganz gelingen⁴⁹ – auch wenn Alonso Zuazo als Protagonist alle Register einer effizienten Resemantisierung mobilisiert. Die Topik einer gültigen *Imitatio Christi*⁵⁰ wird an seiner Figur beharrlich inszeniert und gipfelt in der hagiographisch anmutenden Dokumentenfiktion, in der Zuazo seinen Bericht selbst mit der Tinte der Schildkröten schreibt – d. h. mit dem eucharistisch transformierten Tierblut, das Zuazo der Passion Christi geopfert hatte und das als Rohmaterial für die Eucharistie dienen konnte: „con aquella [sangre] habían comulgado hasta entonces“ [„mit diesem Blut hatten sie bisher die Kommunion empfangen“] (Z, 331). Die rote Tinte lässt im spirituellen Kontext etwa an die mystischen Überblendungen von Körperlichkeit und Schrift bei Heinrich Seuse⁵¹ denken, lässt sich im Kontext der kolonialen Reiseberichte aber auch mit Lérays roter Brasil-Tinte engführen, mit der er, zum Zeichen einer präsentischen Unmittelbarkeit, frisch vor Ort bei den Tupinambá seine erste Version des Berichts über die ‚Neue Welt‘ gefertigt haben will.⁵²

Trotzdem ist das ‚Blut‘ in diesen semantischen Transformationen nicht wegzuleugnen, und die Sakralisierung von eucharistischem Rohmaterial und ihrem Zelebanten Zuazo bleibt fragwürdig. Mehr noch, mit der Ambivalenz der eucharistischen Performance gerät die Lesbarkeit der kolonialen Performance der Christen insgesamt in Gefahr.

Denn die ‚Opferung‘, die sich in diesem Raum nun *eigentlich* ereignet, ist die, die Alonso in der Folge an den Indigenen durchführt, die jetzt ins Spiel kommen. Verschlungen werden hier nämlich nicht mehr Schildkröten, auch nicht Hostien, sondern aufständische Indigene. Nach einem Aufstand lässt Zuazo zahlreiche Indios von den Hunden lebendig verschlingen und verteilen: „aperreó muchos, haciéndolos comer

49 Daher bezweifle ich die Einschätzung von Benita Sampedro Vizcaya, 2004, 147: „la sangre de tortuga se transmuta, de inusual y repulsiva, no solo en familiar y atractiva bebida para colmar la sed de los desolados náufragos sino en un intento de acercamiento de las inhóspitas tierras americanas a la más añorada y conocida realidad local peninsular“ [„das Schildkrötenblut verwandelt sich nicht nur von einem ungewöhnlichen und abstoßenden in ein vertrautes und attraktives Getränk, das den Durst einsamer Schiffbrüchiger stillt, sondern auch in einen Versuch, die unwirtlichen amerikanischen Landschaften der ersehnten und vertrauten Realität der spanischen Heimat anzunähern“]. Das ekstatische Gelage bringt m. E. nichts ‚Vertrautes‘, sondern macht gerade die bedrohlichen Brüche mit den Konventionen offenbar.

50 Zur Lektüre der Zeichen Gottes als Ausweis einer *Imitatio Christi*, siehe Glantz 2005, 112; In Bezug auf das Textgenre der Schiffbrucherzählung allgemein und die Modellierung des Schiffbruchs als *Imitatio Christi*, Carneiro 2015, 123.

51 Vgl. Kiening 2003 und Küsters 1999 mit weiteren Beispielen der germanistischen Mediävistik ‚zwischen Körper und Schrift‘.

52 Vgl. dazu Léry 1994, 61: „de retour en France, montrant les memoires que j’avois, la pluspart escrits d’ancre de Bresil, et en l’Amérique mesme“ [„Zurück in Frankreich zeigte ich die Notizen, die ich zum Großteil mit Brasilintinte und vor Ort in Amerika niedergeschrieben hatte“]. Vgl. zur Engführung von Tinte und Blut, „cette sève de sang, un sang d’encre“ [„dieser blutrote Saft, ein Tintenblut“], Lestringant 2016, 96. Diese emblematische Figur ist seither eng mit Lérays Text verbunden und in der Gegenwartsliteratur aufgegriffen, siehe dazu den Beitrag von Miriam Lay Brander in diesem Band.

vivos a canes, e hizo cuartear asaz de aquellos indos de la traición“ [er warf viele den Hunden vor, indem er sie von den Hunden lebendig zerfleischen ließ, und ließ zahlreiche von den verräterischen Indigenen vierteilen] (Z, 347). Das Vierteilen der Körper („cuartear“) mag uns an die viergeteilte Hostien-Insel zurückdenken lassen – statt dem gebrochenen Leib Christi ereignet sich die ‚Brechung‘ auf dem eucharistisch konsekrierten Boden nun im eigentlichen Sinn. Auch als Richter folgt Zuazo zudem einer gewöhnungsbedürftigen Taktik der Streitschlichtung, indem er den uneinigen Parteien mit der Drohung auf die Sprünge hilft, wenn sie sich nicht einigen, hetze er einen ‚diabolischen‘ Hund auf sie, der sie ‚lebendig zerfleischen soll‘⁵³ [„para que los comiese vivos“] (Z, 350).⁵⁴ Die Gier des Verschlingens von rohem Fleisch und der Blutrausch werden hier von den Menschen auf die Hunde verschoben – eine gängige Textstrategie, die sich auch etwa Bartolomé de las Casas zu eigen macht, wenn er im Zug seiner scharfen Kritik an der spanischen Kolonialpraxis die gängigen Rollenzuschreibungen umkehrt und die Spanier als ‚Kannibalen‘ und den Indigenen als Schlachtopfer zeichnet.⁵⁵ Wenn auch Fernández de Oviedo die von Zuazo an den Indigenen durchgeführten „rigurosos castigos“ [strengen Strafen] durchaus als Ehrenbeweise seines Helden aufführt, so führt doch die Bildersprache des Textes vor diesem Hintergrund unterschwellig eine andere Logik vor.⁵⁶ Im Blutopfer überblenden sich erneut die Register von Eucharistie und Kannibalismus, zwischen teuflischer und göttlicher Praxis.⁵⁷

Nicht zufällig kommt der Text direkt darauf auf genau diese Unterscheidung – „diferencia“ (Z, 349) – zu sprechen, in einer dogmatisch-theologischen Anekdote aus der Missionierungspraxis von Alonso de Zuazo.⁵⁸ Nach der Zerstörung der indigenen Götzenbilder durch die Spanier fragt eine kleine Truppe Indigener bei Zuazo nach dem

53 Vgl. „muy fiero perro“, „era diabólico, de bravísimo contra ellos“, „los mandaría echar a aquel perro para que los comiese vivos“ [ein sehr wilder Hund‘, ‚war teuflisch, wie wild und fürchterlich er gegen sie vorging‘, ‚er ließ sie diesem Hund vorwerfen, damit er sie lebendig fresse‘] (Z, 350). Siehe auch Bénat-Tachot 2019, 300.

54 García Loaeza sieht bei diesem „Salomé bufo“ sogar die von ihm ausgemachte textuelle ‚Komik‘ an einen Endpunkt gekommen: dieses Recht des Stärkeren als theologischer Argumentationsgrund könnte nun, so meint er, vielmehr dazu anregen um den kolonialen Diskurs kritisch zu hinterfragen (vgl. García Loaeza 2013, 502).

55 Vgl. dazu Jáuregui 2008 und Béreziat-Lang 2022.

56 Carneiro zufolge zeichnet Fernández de Oviedo die Bestrafungs- und Gerichtspraxis Zuazos tatsächlich als positive „justicia y rectitud del juez“ [Gerechtigkeit und Standhaftigkeit des Richters] (Carneiro 2015, 123). Ich denke, dass textuelle Analogien diese Lesart zumindest auf einer diskursiven Ebene brüchig werden lassen. So schreibt auch Bénat-Tachot 2019, 300: „El episodio de la pacificación [...] bajo el liderazgo riguroso de Zuazo oculta mal una forma de violencia de guerra“ [die Episode der Befriedung unter der strengen Führung Zuazos kann kaum eine Form von Kriegsgewalt verbergen].

57 Vgl. zur Spiegelfigur zwischen Differenz und Analogie, Jáuregui 2008, 134–221, sowie das Kapitel IV in Jáuregui 2020, 177–228.

58 Für eine Analyse der theologischen Debatte, vgl. Kohut, der auch auf Ähnlichkeiten zum Dialog zwischen 12 Franziskanern und indigenen Priestern im Jahr 1524 verweist, den Bernardino de Sahagún in seinem *Coloquios y doctrina cristiana* (1564) festhält (Kohut 1993, 378).

Grund für diese Gewalt an, da doch auch die Christen Bilder verehren – und zeigen auf ein Bild des stigmatisierten Sebastian im Zimmer Zuazos (vgl. Z, 347). Nach einigem Zögern erklärt Zuazo den Unterschied darin, dass die Christen in den Bildern nicht die Bilder selbst anbeten, sondern das, für was sie stehen: „no adoramos las imágenes por lo que son, sino por lo que representan“ [wir beten die Bilder nicht für das an, was sie sind, sondern für das, was sie darstellen] (Z, 348). Diese Debatte um die eigentliche Materialität oder Zeichenhaftigkeit ist heikel, evoziert diese Formulierung doch direkt das im Konfessionsstreit heiß diskutierte Problem der Transsubstantiation (das *ist* oder das *bedeutet* meinen Leib...). Und genau dann kommt der Text auch auf die Menschenopfer der Indigenen zu sprechen.⁵⁹ Das ist kein Zufall, hat doch die Unterscheidung des katholischen Dogmas zu anderen ‚teuflischen‘ Praktiken hier ihren neuralgischen Punkt:

[L]as imágenes que nosotros tenemos, son de Dios [...] e [...] las que ellos tenían e adoraban, eran de los mismos diablos condenpnados, que tienen por condición, por la envidia grande [...] que tienen al hombre, de bañarse en su sangre humana; e [...] por este respecto son los sacrificios entre ellos tan comunes, que por muy pequeñas e livianas causas se matan e con un navajón muy agudo de pedernal se abren y sacan el corazón con mucha presteza sus falsos sacerdotes [...] e así palpitando e fresco lo ofrecen a sus idolos [...]. (Z, 349)⁶⁰

Das gerade aufgeschnittene, frische und blutende Fleischopfer der indigenen Teufelriten lässt beim Leser möglicherweise trotz allem den Schrecken wieder aufblitzen, den die spanischen Zuschauer am Strand angesichts der ekstatischen Schildkrötenperformance empfunden haben. Die Unterscheidung einer göltigen Messfeier für Gott und der teuflischen Riten steht auf dem Spiel, verstärkt noch durch die gedrehte Perspektive mit dem skeptischen Blick der Indigenen auf die christliche Bildersprache und auf die fadenscheinige Unterscheidung von Sein und Schein, bzw. Essenz und Metaphorik des ‚echten‘ Opferleibs. Die teuflische Grausamkeit wird klar von der christlichen Praxis abgesetzt und die ‚Unterscheidung‘ ist getroffen, auch wenn innerhalb der textuellen Logik die *Imitatio* Zuazos mit dem Blutbad an Schildkröten und Indigenen gefährlich nahe an die indigenen Opferriten und an das Tabu des Kannibalismus heranführt. Auch wenn diese ‚wilde‘ Eucharistie freilich an der expliziten von Fernández de Oviedo in seiner *Historia general* gesetzten Textpragmatik vorbeigeht, so spiegelt sie doch ein tiefes Unbehagen, das mit der Vertextung der kulturellen Aushandlung zwischen Europäern und Indigenen einhergeht, auch innerhalb der offiziellen Geschichtsschreibung.

⁵⁹ Siehe zu dieser narrativen Abfolge auch García Loaeza 2013, 501.

⁶⁰ ‚Die Bilder, die wir haben, sind von Gott, während die, die sie hatten und anbeteten, von den verdammten Teufeln waren, die es wegen ihres großen Neides auf die Menschen nötig haben, sich in menschlichem Blut zu baden; und deshalb sind die Opfer bei ihnen so üblich, und aus kleinsten und nichtigen Gründen töten sie sich und schneiden sich mit einem sehr scharfen Feuersteinmesser auf und ihre falschen Priester reißen ihnen mit großem Geschick das Herz heraus und opfern es noch schlagend und frisch ihren Götzen‘.

3 Perspektivismus und ‚wilde‘ Ontologie

Ich möchte das Unbehagen dieser Unterscheidung zwischen Kannibalismus und Eucharistie, zwischen einer aus der christlichen Episteme heraus unmissverständlich lesbaren Kultur und den verstörenden Formen ‚unheimlicher‘ Ähnlichkeiten, nun noch von einer anderen Seite beleuchten, und zwar von Seiten des amerindischen Perspektivismus⁶¹, wie ihn der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro formuliert hat⁶² – auch wenn dieser nirgends auf die Problematik der Eucharistie eingeht und in der Behandlung von Renaissancetexten gerade das literarische bzw. ‚poietische‘ Potential der Texte vernachlässigt.⁶³ Vielleicht erlaubt dieser Perspektivismus, wiederum aus einer Drehung der Perspektive heraus, einen ‚verwilderten‘ Blickwinkel auf die bedrohlichen Analogien zwischen indigenen Kannibalismuspraktiken und der ‚wahren‘ Eucharistie. Viveiros de Castro zufolge beziehen sich von verschiedenen Blickwinkeln aus die gleichen Konzepte auf unterschiedliche Dinge und gebe es keine kulturelle Übersetzung ohne konstitutiven ‚Irrtum‘:

Le perspectivisme indigène est une doctrine de l'équivoque, c'est à dire, de l'altérité référentielle entre concepts homonymes. L'équivoque apparait là comme le mode de communication par excellence entre différentes positions perspectives et donc comme condition de possibilité et limite de l'entreprise anthropologique. (Viveiros de Castro 2009, 55)⁶⁴

Diesem Ansatz zufolge ist es ein Holzweg, Alterität immer allein in Bezug auf das Eigene, wenn auch als falsche oder verzerrte Version des eigenen, fassen zu wollen. Kulturelle Übersetzung muss notwendigerweise scheitern, weil die Unvereinbarkeit der ‚Perspektiven-Positionen‘ möglicherweise zwei gleiche Begrifflichkeiten jeweils mit zwei gänzlich verschiedenen Aspekten der Lebenswelt korrelieren lässt. Was aus zwei Perspektiven heraus jeweils ‚Bier‘ genannt wird, mag also zwei radikal divergierende Gegenstände meinen.

61 Zu einer kulturwissenschaftlichen Einordnung des Perspektivismus in den ‚ontological turn‘, siehe Holbraad/Pedersen 2017, 157–198, sowie Chaparro Amaya 2013.

62 Viveiros de Castros Theoriebildung vermengt (‚verschlingt‘) amerindische Mythologie, eigene ethnographische Beobachtungen im Amazonas, ethnographische Theorie Rezeption (Lévi-Strauss, Descola, Clastres) und französische poststrukturalistische und postmoderne, dekonstruktive und psychoanalytische Ansätze (inbes. Deleuze/Guattari, Lacan, Derrida). Siehe insbesondere die Überlegungen zu einem ‚kannibalischem Cogito‘ (Viveiros de Castro 2009), die grundlegende Studie zur Kosmvision der Areweté (Viveiros de Castro 1986) und die näher an den Renaissancetexten liegenden Überlegungen zur ‚Unbeständigkeit der wilden Seele‘ (Viveiros de Castro 2017), sowie allgemein das Interview in *Encontros* (Viveiros de Castro 2008).

63 Besonders auffällig ist das in Viveiros de Castro 2017.

64 ‚Der Perspektivismus ist eine Lehre vom Irrtum, das heißt davon, dass gleichlautende Konzepte sich auf verschiedene Dinge beziehen können. Der Irrtum ist dabei *der* Kommunikationsmodus schlechthin zwischen verschiedenen Perspektiven-Positionen, und deshalb Ausgangsbedingung und Limit jeder Anthropologie.‘

Zwei Versionen einer ‚interkulturellen‘ Begegnung, die zu einer ‚interspektivischen‘ wird, können das vielleicht illustrieren: Die erste ist eine bekannte Szene aus Hans Stadens Bericht, wie er in dem von Theodor De Bry illustrierten *Drittem Buch Americae* enthalten ist. Bei dem indigenen Chef Konyan Bebe in Brasilien wird dem deutschen Abenteurer ein Menschenbeinchen angeboten. Als Staden ablehnt und fragt, wie es sein kann, dass ein vernunftbegabter Mensch einen anderen frisst, antwortet der Indigene: „Ich bin ein Tiegerthier – es schmeckt wol.“ (De Bry 1592, 57).⁶⁵ Innerhalb von Stadens Text soll mit dieser Replik wohl dem ‚Wilden‘ jede Vernunft abgesprochen werden und sein ‚menschlicher‘ Status an sich in Frage gestellt werden. Als ‚Tiger‘ lässt sich die Bedrohlichkeit der indigenen Figur in Bezug auf die Angst des Protagonisten, gefressen zu werden, auch für die narrative Spannungsführung unterstreichen.⁶⁶ In einer ähnlichen Begegnung, die Viveiros de Castro anhand amerindischer Vorstellungen entwirft,⁶⁷ erfährt diese Replik allerdings eine andere Wendung: Jetzt kommt ein Indigener bei einem feindlichen Stamm an, wo gerade ein Fest gefeiert wird. Als man dem Ankömmling auch etwas zu trinken anbietet, vermutet der Mann in der Schale zunächst ein selbstgebrautes Maniokbier, wie man es bei den Feiern seiner Kultur üblicherweise trinkt. Stattdessen befindet sich aber in dem Kelch Menschenblut. Nun ist die Interpretation dieses Indigenen jedoch empfindlich anders gelagert als die von Staden: Er schließt daraus logisch und ohne sich zu wundern, dass die Leute, bei denen er gelandet ist, Jaguare sein müssen (vgl. Viveiros de Castro 2009, 56). Dies bedeutet hier aber genau nicht, wie bei Staden, dass der Andere im Zug seiner Abwertung animalisiert werden soll, sondern die Erkenntnis wird positiv gewendet: in der indigenen Vorstellungswelt, so Viveiros de Castros Interpretation, seien die Spezies äquivalent insofern, als sie sich jeweils selbst als Subjekt zentrieren, d. h. aus jeder Perspektive heraus ist die eigene Sichtweise die, die über die Position als ‚Person‘ entscheidet: aus der Sicht des Jaguars ist der Jaguar die Person und der Mensch ein Beutetier, d. h. die ‚Kategorie des Menschlichen ist wechselseitig reflexiv‘ (vgl. Viveiros de Castro 2009, 36). Der Jaguar, aus seiner Sicht Mensch, hält aus seiner eigenen Logik heraus demnach das Menschenblut für sein ‚Bier‘, für sein eigenes kulturelles Artefakt. Viveiros de Castro schreibt zu dieser Unterscheidung, die durch

⁶⁵ In Viveiros de Castros Verweisen auf diese Szene zieht aufgrund der dort verwendeten portugiesischen Ausgabe die Figur des Jaguars mit ein (Viveiros de Castro 2017, 168), vgl. die dortige Übersetzung „Jauára ichê. Sou um jaguar. Está gostoso“ (Staden 1974, 132); vgl. zu einer Analyse dieser Szene auch Viveiros de Castro 1986, 625–626.

⁶⁶ Zu Staden und der Inszenierung von Angst auch in den Illustrationen, siehe den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band.

⁶⁷ Ohne auf die genaue Quelle dieses „amerindischen Mythos“ einzugehen – „je songe à ces récits dans lesquels, par exemple, le protagoniste [...] arrive dans un étrange village [...]“ [„ich denke etwa an diese Erzählungen, in denen zum Beispiel der Protagonist in einem fremden Dorf ankommt“] – führt Viveiros de Castro die Erzählung ein als einen von „plusieurs mythes amérindiens qui thématisent le perspectivisme interspécifique“ [„von mehreren amerindischen Mythen, die den Perspektivismus *inter species* thematisieren“], vgl. Viveiros de Castro 2009, 55–56.

den veränderten Blickwinkel quasi eine Konsubstantiation zwischen Bier und Blut bewirkt:

Il n'existe que la limite entre le sang et la bière, si l'on veut; le bord par lequel ces deux substances „affines“ communiquent et divergent entre elles. Enfin, il n'y a pas un x qui soit du sang pour une espèce et de la bière pour une autre; il y a, dès le départ, un sang|bière qui est l'une des singularités ou des affectations caractéristiques de la multiplicité humain|jaguar. (Viveiros de Castro 2009, 40)⁶⁸

Wenn also der Indigene die Perspektive wechselt und das Blut, das er für Bier gehalten hatte, mit den Augen des Jaguars betrachtet, dann kann er vielleicht dieses Blut wieder als Bier werten, in Bezug auf seinen Artefaktcharakter und seine kultur- und gemeinschaftsstiftende Dimension. Denn die Perspektiven sind zwar nicht vereinbar, aber die Grenzen zwischen den Spezies sind doch fluide: Für Viveiros de Castro ist das ‚Jaguar-Werden‘ eine grundsätzliche Möglichkeit des Menschen (genau wie umgekehrt das ‚Person-Werden‘ des Jaguars) und entspricht jener ‚doppelten und dunklen Bewegung‘, die er in Anlehnung an Derridas ‚Differance‘ bekanntlich humoristisch als ‚DiferOnça‘ bezeichnet hat (von ‚onça‘, portugiesisch für Jaguar):

Devir-animal este, [é] uma alteração que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física do personagem [...]. Chamo a esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de DiferOnça, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de Derrida. (Viveiros de Castro 2008, 128)⁶⁹

Diese „alteração divergente“, das ‚Anders-Werden‘ zwischen Bier und Blut beim Wechsel der Perspektive, verlängert die ontologische Transsubstantiation des ‚Jaguar-Werdens‘. In seinem Text zur „Inconstância da alma selvagem“ [‚Unbeständigkeit der wilden Seele‘] baut Viveiros de Castro auf der von Lévi-Strauss festgehaltenen „labilidade“ bzw. Instabilität des indigenen Kannibalismus auf (Viveiros de Castro 2017, 172), nach der die Tupinambá-Gesellschaft sich durch die einverleibende ‚Identifikation‘ mit dem Feind bzw. dem ‚Anderen‘ im Zug einer „essencial alteração“ [‚essentielles Anderswerden‘] definiere.⁷⁰

68 ‚Es gibt, wenn man so will, nur die Grenze zwischen Blut und Bier; die Schwelle, an der diese beiden ‚affinen‘ Substanzen miteinander kommunizieren und voneinander abweichen. Schließlich gibt es kein x, das für eine Spezies Blut ist und für eine andere Spezies Bier; sondern es gibt von Anfang an ein Blut|Bier, das eine der Besonderheiten oder eine der charakteristischen Eigenschaften der Vielheit Mensch|Jaguar ist.‘

69 ‚Dieses Tier-Werden ist eine Verwandlung, die gleichzeitig eine metaphysische Entfremdung und eine körperliche Aufhebung bewirkt. Ich nenne diese doppelte und dunkle Bewegung, dieses Anders-Werden, nun DiferOnça, als kannibalische Hommage an Derridas berühmtes Konzept.‘

70 Vgl. „sua ‚identificação‘ aos inimigos, entenda-se, sua autodeterminação pelo outro, sua essencial alteração [é] uma dimensão essencial da sociedade tupinambá“ [‚Die Identifikation mit den Feinden, d. h. die Selbst-Bestimmung durch den Anderen, das essentielle Anderswerden ist eine essentielle Dimension der Tupinambá-Gesellschaft‘] (Viveiros de Castro 2017, 173).

Eine solche „incompletude ontológica essencial“ [essentielle ontologische Unvollständigkeit] (Viveiros de Castro 2017, 145) indigener Gesellschaftlichkeit wurde zunächst von den Kolonisatoren in Bezug auf ihre angebliche Mangel-Kultur ausgemacht, die einer Vervollständigung durch die europäische Kultur bedürfe, kann aber im Zuge dekolonialer Theoriebildung positiv gewertet auch auf einen ontologischen Möglichkeitsraum verweisen, der aus der Wandlungsfähigkeit und der Aufhebungen beschränkender Selbstzentrierung des Subjekts resultiert. Interessanterweise trägt diese ontologische Wandlungsfähigkeit auch bei Viveiros de Castros Interpretation der indigenen Tupinambá-Kultur performative Züge:

Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este. (Viveiros de Castro 2017, 169)⁷¹

Dabei ist das ‚Jaguar-Werden‘ als Option der vorübergehenden Verwilderung ein theatralischer Akt, ein Karneval, der wiederum, folgt man Bachtins Logik, das eigentliche Menschsein des Menschen aus der vorübergehenden Veränderung heraus *ex negativo* gerade bestärken mag, da eine Wiederherstellung der Ordnung in Aussicht steht (vgl. Bachtin 1995). Die Tupinambá-Menschen verwandeln sich im kannibalischen Ritual, zumindest vorübergehend, in eine „malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal“ [wilde und blutrünstige Meute, wobei sie ein Tier-Werden inszenieren] (Viveiros de Castro 2017, 172).

Auch Fernández de Oviedos spanische Schiffbrüchige unter der Leitung von Alonso de Zuazo inszenieren eine solche Verwandlung in eine wilde und blutrünstige Meute und ein vorübergehendes ‚Jaguar-Werden‘. Aus der Sicht des Jaguars ist die wilde Performance des Alonso de Zuazo wohl durchaus gelungen, wenn er echtes Tierblut zum symbolischen Wein erklärt, genauso wie – mit Viveiros de Castro – der Jaguar sein Blutopfer als sein ‚Bier‘ erkennt. Ungeachtet aller konzeptuellen Unterschiede und der theologischen Komplexität der Problematik lassen sich doch in der Figur des „sang|bière“, zwischen einer materialen Konsubstanziation und einem ‚essentiellen Anderswerden‘ (s. o.) als eigentlicher Transsubstanziation, durchaus Analogien zur eucharistischen Problematik und den verschiedenen konfessionellen Konzeptualisierungen (als ‚Wein|Blut‘) ausmachen.⁷² Sucht Alonso de Zuazo hartnäckig nach einem

71 ‚Schließlich war der kannibalische Ritual eine karnevalistische Inszenierung von Wildheit, ein ‚Anders-Werden‘, das den Beweggrund der Tupinambá-Gesellschaft selbst enthüllt: Im Einverleiben des Feindes, verwandelte sich der Volkskörper, im Ritual, das von ihm bestimmt war und aus ihm bestand.‘

72 Nur aus der Perspektive der Glaubensgemeinschaft und im performativen Moment der Messe wird der ‚Wein‘ in substanztieller Wandlung eigentlich zu ‚Blut‘ (Katholizismus) bzw. werden konsubstantiell beide als „Wein|Blut“ anteilig präsent (Luther). Es ist deutlich, dass diese Überlegungen, ebenso wie bereits Viveiros de Castros ‚DiferOnça‘ selbst, nicht mehr als ein Gedankenspiel sind. Trotzdem wäre es denkbar, die Unvereinbarkeit verschiedener „Perspektiven-Positionen“ auf die Figur „Wein|Blut“ in der konfessionellen Debatte des 16. Jahrhunderts überspitzt als Moment ‚ontologischer‘ Unvereinbarkeit

Rohmaterial (Quellwasser, Schildkrötenblut), das eine Transsubstantiation in Christi Blut über die metaphorische Lesart hinaus garantiert, so dreht der Text die Figur gleichzeitig (parodistisch) um, wenn Zuazo sich anstrengt, im eigentlichen Blut durch metaphorische Textualisierung ‚Wein‘, bzw. eine Taverne mit gutem Wein zu erkennen. Es scheint, als habe der spanische Historiker Fernández de Oviedo die Option des ‚Jaguar-Werdens‘ selbst als ontologischen (und narrativen) Möglichkeitsraum erkannt und wolle ihn an der eucharistischen Problematik selbst inszenieren – dem neuralgischen und in seiner Zeit heiß diskutierten Moment konzeptueller Erprobung der ‚Wandlungs‘-Figur.

Es ist deutlich, dass die Option des ‚Jaguar-Werdens‘ als grundlegende ontologische Möglichkeit des Menschen nicht allein für die Indigenen gilt. Auch die Europäer unterliegen der Figur der ‚Unbeständigkeit der wilden Seele‘ insofern, als sie eine ‚essentielle ontologische Unvollständigkeit‘ (Viveiros de Castro 2017, 145) durch das Anders-Werden kompensieren müssen. Als alternative Form der Hybridisierung verweist diese Figur jedoch nicht nur auf den performativen Akt eines momentanen Schauspiels, wie bei Alonso de Zuazo suggeriert wird, sondern auf die Einsicht in eine grundsätzliche Doppelbödigkeit: Eine Kippfigur, die sich am Doryphoros mit dem klaffenden zweiten Mund plastisch zeigt (Fig. 5, Seite 46).

Dass die europäische Textualität der Renaissance diese Kippfigur immer wieder zu zähmen versucht, mag dem Wunsch entsprechen, die Möglichkeit zur ‚Verwilderung‘ auszublenden und zu bändigen. Eine solche Zähmung versucht Fernández de Oviedo durch die Einbettung ‚wilder‘ Performance in einen didaktisch-moralischen textuellen Rahmen und holt das ‚Unheimliche‘ so in die heimischen textuellen Raster zurück – durch eine kulturelle und textuelle ‚Übersetzung‘, die sich, wie Viveiros de Castro schreibt, ihres Potentials zum Irrtum neu bewusstwerden muss.

Die Kippfigur zwischen Kannibalismus und Eucharistie steht somit nicht nur für zwei ‚Perspektiven-Positionen‘ auf die Figur von materieller oder symbolischer Einverleibung, sondern auch für die ontologische Unsicherheit an sich. Die europäischen Texte der ersten Kolonialzeit bieten daher – neben der oftmals schematischen Inszenierung einer zu neutralisierenden kulturellen (oder gar ontologischen⁷³) Alterität – bereits Lesarten, die den Kannibalismus zu der changierenden (kultur)anthropologischen Figur machen, die im 20. Jahrhundert besonders in Brasilien entwickelt

zu zeichnen. In ähnlicher Weise stellt Frank Lestringant zwischen kalvinistischer und indigener (und katholischer?) Perspektive eine radikale und nicht überwindbare Differenz fest, die sich letztlich nicht in ‚kultureller Aushandlung‘ überwinden lässt: „Die [...] vorgenommene Unterscheidung ist also vollkommen, und verfestigt die radikale Trennung der beiden Welten und der beiden Menschenschläge“ (Lestringant im vorliegenden Band, Seite 43).

73 Léry verschiebt etwa die kulturelle/epistemologische Differenz auf eine ontologische, indem er die Indigenen als Abkömmlinge Chams einer anderen menschlichen Genealogie unterwirft, als „pauvres gens issus de la race corrompue“ [„arme Leute, die aus der verdammten Rasse entspringen“], vgl. Léry 1994, 420–421.

wurde,⁷⁴ und die dem Kannibalen in Form eines ‚wilden‘ oder ‚kannibalischen Denkens‘⁷⁵ Anlass zu einem kreativen und selbstbewussten ‚Zurückbeißen‘ gegeben hat.

Bibliographie

- Adorno, Rolena (1992), „The discursive encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History“, in *The William and Mary Quarterly* 49. 2, 210–228.
- Adorno, Rolena (1995), „Textos imborrables: Posiciones simultaneas y sucesivas del sujeto colonial“, in: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21. 41, 33–49.
- Arrom, Juan José (1991), „Gonzalo Fernández de Oviedo, ‚relator de episodios y narrador de naufragios‘“, in: Ders., *Imaginación del Nuevo Mundo*, México, 62–78.
- Bachtin, Michail (1995), *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele Leupold, hg. von Renate Lachmann, Frankfurt a. M.
- Bénat-Tachot, Louise (2019), „De la catástrofe a la redención. El naufragio del licenciado Alonso de Zuazo (1524)“, in: María Dolores Lorenzo, Miguel Rodríguez u. David Marcilhacy (Hgg.), *Historiar las catástrofes*, Mexico/Paris, 279–304.
- Béreiziat-Lang, Stephanie [im Druck], „Andere Körper. Zur ästhetischen Aushandlung von Alterität an der Schwelle zur frühen Neuzeit“, in: Sarah Dessì Schmid, Sandra Linden (Hgg.), *Ästhetisches Aushandeln. Normen und Praktiken in der Vormoderne*, Berlin/Boston.
- Béreiziat-Lang, Stephanie (2022), „Zur Poetik des Ruinösen in Alonso de Ercillas *La Araucana*“, in: Giulia Lombardi, Simona Oberto u. Paul Strohmaier (Hgg.), *Ästhetik und Poetik der Ruinen. Rekonstruktion – Imagination – Gedächtnis*, Berlin, 65–92.
- Blackmore, Josiah (2002), *Manifest Perdition. Shipwreck Narrative and the Disruption of Empire*, Minneapolis.
- Bolaños, Félix (1992), „El subtexto utópico en un relato de naufragio del cronista Fernández de Oviedo“, in: Beatriz González Stephan u. Lucía-Helena Costigan (Hgg.), *Crítica y descolonización. El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Caracas/Colombia, 109–126.
- Brunke, Dirk/Schlieper, Hendrik (Hgg.) (2024), *Einsatz der Affekte. Zum Schrifttum der europäischen Expansion*, Poesis 6, Paderborn.
- Cabeza de Vaca, Álvaro Núñez (2013), *Naufragios*, hg. von Francisco Maura, 2. Aufl., Madrid.
- Carneiro, Sarissa (2015), *Retórica del infortunio: Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris.
- Chaparro Amaya, Adolfo (2013), *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid/Buenos Aires.
- Clastres, Hélène (1972), „Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba“, in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, 72–81.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611), *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10496169?page=1330> (Stand: 20.07.2022).
- De Bry, Theodor (1592), *Drittes Buch Americae, Darinn Brasilia durch Johann Staden auß eigener Erfahrung in Teutsch beschrieben*, Frankfurt a. M., <https://digital.blb-karlsruhe.de/id/4135812> (Stand: 20.07.2022).

⁷⁴ Siehe dazu den Beitrag von Laura Rivas Gagliardi im vorliegenden Band.

⁷⁵ Zu einer Genealogie des ‚Wilden‘ Denkens von Lévi-Strauss, Descola, über Oswald de Andrade oder Guimarães Rosa bis zu Viveiros de Castro, siehe Chaparro Amaya 2013. Dass diese Genealogie nach wie vor europäisch geprägt ist, mag zumindest kritisch zur Diskussion stehen.

- D'Onofrio, Julia (2015), „De girifaltes, tortugas y otros bichos que vuelan. El gobierno de Sancho y las encrucijadas de la representación cervantina“, in: *eHumanista/Cervantes* 4, 339–355.
- Esplin, Marlene Hansen (2007), „El desplazamiento de binarismos y la función retórica de ‚la hibridez‘ en Naufragios“, in: *Atenea* 27. 1, 135–147.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1959), *Historia general y natural de las Indias*, hg. von Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid. [= **Sigle Z**]
- Folger, Robert (2011), *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial* relaciones de méritos y servicios, Leiden.
- García Loaeza, Pablo (2013), „Comedia de un naufragio: lectura anacrónica del capítulo X del libro I de la Historia general y natural de Gonzalo Fernández de Oviedo“, in: *Revista de Estudios Hispánicos* 47. 3, 487–508.
- Gerassi-Navarro, Nina (1994), „‚Naufragios‘ y hallazgos de una voz narrativa en la escritura de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca“, in: Julio Ortega u. José Amor y Vázquez (Hgg.), *Conquista y contraconquista: la escritura del nuevo mundo. Actas de XXVIII Congreso de Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Mexico, 175–185.
- Glantz, Margo (2005), *La desnudez como naufragio. Borriones y borradores*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine (2017), „Un colloque chez les Tououpinambaouls: mise en scène d'une dépossession“, in: Marie-Christine Gomez-Géraud u. Frank Lestringant (Hgg.), *D'encre de Brésil. Jean de Léry, écrivain*, Paris, 147–162.
- Holbraad, Martin/Pedersen, Morten Axel (Hgg.) (2017), *The ontological turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge.
- Jáuregui, Carlos A. (2003), „‚El plato más sabroso‘. Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal“, in: *Colonial Latin American Review* 12. 2, 199–231.
- Jáuregui, Carlos A. (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Jáuregui, Carlos A. (2020), *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Kiening, Christian (2003), *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt a. M.
- Kohut, Karl (1993), „Fernández de Oviedo: historiografía e ideología“, in: *Boletín de la Real Academia Española*, 73. 259, 367–381.
- Küsters, Urban (1999), „Narbenschriften. Zur religiösen Literatur des Spätmittelalters“, in: Jan-Dirk Müller u. Horst Wenzel (Hgg.), *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, Stuttgart/Leipzig, 81–109.
- Laneyrie-Dagen, Nadeije (2006), *L'invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Age à la fin du XIX^e siècle*, 2. Aufl., Paris.
- Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil [1578]*, hg. von Frank Lestringant, Paris.
- Lestringant, Frank (1994), *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris.
- Lestringant, Frank (2004), *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, Paris.
- Lestringant, Frank (2012), *Une Sainte horreur ou le voyage en Eucharistie. XVI^e–XVIII^e siècles*, 2. Aufl., Paris.
- Lestringant, Frank (2016), *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris.
- Mahlke, Kirsten (2005), *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt a. M.
- Martínez Baracs, Rodrigo (Hg.) (2000), *Alonso de Zuazo, cartas y memorias (1511–1539)*, Mexico.
- Nóbrega, Manuel da (1955), *Cartas do Brasil e mais escritos*, hg. von Serafim Leite, Coimbra.

- Pérouse, Gabriel A. (1990), „La Renaissance et la Beauté Masculine“, in: Jean Céard, Marie-Madeleine Fontaine u. Jean-Claude Margolin (Hgg.), *Le Corps à la Renaissance, Actes du XXX^e Colloque de Tours 1987*, Paris, 61–76.
- Pozo Coll, Patricia Sela del (2006), „La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio“, in: *Anales de Historia del Arte* 16, 25–58.
- Sampedro Vizcaya, Benita (2004), „Fragmentos de historia (dispersos sobre el mar)“, in: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 30. 60, 139–150.
- Staden, Hans (1974), *Duas viagens ao Brasil [1557]*, übers. von Guiomar de Carvalho Franco, São Paulo.
- Teixeira dos Santos, Lavínia Cavalcanti Martini (1997), *Guerreros antopófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita José de Anchieta (1534–1597)*, Teneriffa.
- Todorov, Tzvetan (1982), *Die Eroberung Amerikas. Das Problem der Anderen*, übers. von Wilfried Böhringer, Frankfurt a. M.
- Valcárcel Martínez, Simón (1997), *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada.
- Vitali, Guillermo Ignacio (2020), „Escenas de evangelización. Verdad y archivo en las Cartas de Manuel da Nóbrega“, in: *Alea* 22. 2, 41–58.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1986), *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2008), *Encontros*, hg. von Renato Sztutman, Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2017), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo.
- Walz, Alfred/König-Lein, Susanne (Hgg) (2000), *Weltenharmonie. Die Kunstkammer und die Ordnung des Wissens*, Braunschweig.
- Welge, Jobst (2020), „Furor y valor: traslaciones épicas desde Lucano hasta Anchieta y Ercilla“, in: *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 22–39.
- York, Christine (2006), „Translating the new world in Jean de Léry's *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*“, in: George L. Bastin u. Paul F. Bandia (Hgg.), *Charting the Future of Translation*, Ottawa, 293–308.

Eugenia Ortiz Gambetta

Hambre, canibalismo y Corpus Christi en el discurso colonial del Río de la Plata

Mataron a Solís, al factor Marquina, al contador Alarcón, y a otras seis personas, a quienes cortaron las cabezas, manos y pies, y asando los cuerpos enteros se los comían con horrenda humanidad. (Pedro de Ángelis)¹

1 La horrenda humanidad

En el año 2017, *Cadáver exquisito*, de la argentina Agustina Bazterrica, ganó el prestigioso premio Clarín de Novela. La ficción plantea una distopía en la que un virus infecta a todos los animales domésticos y de granja y, para evitar el contagio, se prohíbe su consumo y se los aniquila progresivamente. Para responder a la demanda de carne de la población, se comienza a consumir humanos, a quienes se los mejora genéticamente y se los cría como ganado. El relato distópico contemporáneo es significativo: presenta proyectivamente la realidad de una pandemia, las medidas y resoluciones aplicadas frente a la amenaza de un virus, por un lado; cuestiona los abusos y el maltrato animal en el sistema de producción local de carne, por el otro. Pero, especialmente, la novela aborda temas recurrentes en el sistema literario rioplatense: la carne, el hambre, el canibalismo. Desde las crónicas de la conquista, pasando por el cuento “El matadero” (1838–1840) de Esteban Echeverría, “El hambre” (1950) de Manuel Mujica Láinez hasta *El entenado* (1983) de Juan José Saer, por mencionar algunos hitos, estos asuntos conforman una metáfora general de las proyecciones fracasadas de la región.

Los textos coloniales rioplatenses relatan episodios de hambre y canibalismo. La particularidad es que allí la antropofagia no es una práctica exclusiva de los indígenas. Junto con estos sucesos, también se habla de rituales y símbolos de fe, como la eucaristía, un sacramento que para el creyente no es otra cosa que comer el cuerpo y la sangre de Cristo. Abordados mediante los recursos de una ‘retórica del infortunio’, al decir de Carneiro (2015), estos temas son frecuentes y se muestran contrapuestos y disociados. La narración de infortunios y naufragios en los textos coloniales bus-

¹ El episodio de la muerte de Juan Díaz de Solís (1470–1516), el primer europeo en reconocer las costas del Río de la Plata (al que llamaron Mar Dulce o Río de Solís) es narrado de esta forma por Pedro de Ángelis, en sus notas a la edición de la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* (conocida como *La Argentina manuscrita*) de Ruy Díaz de Guzmán (1612/1835).

caba, como en el testimonio de Cabeza de Vaca y su periplo en la Florida, “informar y convencer” (Molloy 1987, 425) a la autoridad real, cuando no se había logrado la premisa de “conquistar y gobernar” (Molloy 1987, 425–426). Pero, a su vez, estas crónicas frustradas buscaban

ser una eficaz admonición, moviendo el miedo e inculcando la vulnerabilidad en tiempos de expansión violenta; enlazan un recordatorio de la muerte a una censura de vicios y alabanzas de virtudes, encarnadas en personajes [...] puestos a prueba en situaciones de máxima precariedad, mostrando al lector la correlación entre su comportamiento en la tierra y la salvación de la vida eterna. (Carneiro 2015, 21)

La narración de hechos desafortunados también apunta a la reconvención moral, ya que estos se interpretaban como castigos divinos o consecuencias directas del desequilibrio ético de las empresas conquistadoras. La ambición desmedida, la avaricia, la audacia fueron denunciadas por varios cronistas. A su vez, todas estas adversidades y el recuento de vicios que las originaban eran interpretadas como formas de la ‘pedagogía divina’ para persuadir las conciencias de lectores y exploradores. Esta codificación retórica, por demás, muestra también debates filosófico-teológicos implícitos del momento, en los que se ponía en juego la idea clásica de ‘fortuna’ y su tensa relación con la ‘providencia divina’.²

El concepto de ‘discurso colonial rioplatense’ considerado aquí refiere a diversos documentos, crónicas y poemas sobre la conquista que tuvieron especial impacto en la simbología y la cultura local.³ Considero como corpus homologable un grupo de textos de los siglos XVI y XVII: el *Derrotero y viaje a España y las Indias* (1554) de Ulrich Schmidl, los *Comentarios* dictados por Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1555), el “Romance elegíaco” (c. 1560) de Luis de Miranda, *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1602) de Martín del Barco Centenera, y la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* (conocida como *La Argentina manuscrita*, 1612) de Ruy Díaz de Guzmán. Casi todos estos textos refieren los episodios de hambruna vividos durante la primera fundación de Buenos Aires, en 1536, o en la zona platense, y se detienen en la descripción de la costumbre de comer carne humana de diversos pueblos indígenas, identificados alternativamente como carios, chiriguano, tupís o guaraníes. A excepción del poema de Miranda, también describen costumbres indígenas en cuanto a alimentación, orden social y rituales.

El canibalismo ha sido revisado en las últimas décadas por distintos ámbitos disciplinares. Desde el trabajo de Arens (1979) hasta la mirada de Jaúregui (2008) con su enfoque en los estudios culturales, pasando por Avramescu (2011) existe una larga lista de referentes y revisionistas del asunto. El canibalismo ha sido cuestionado, sobre todo, como costumbre o práctica fáctica y comprobable; se ha asumido, desde

² Ver la persistencia del concepto ‘fortuna’ y su cuestionada compatibilidad con el cristianismo en Carneiro 2015, 15–18.

³ Sobre el concepto y los debates entorno al sintagma ‘discurso colonial’ ver Bolaños/Verdesio 2001.

los discursos coloniales, por ejemplo, como una huella enunciativa de la subjetividad del colonizador y la construcción de la otredad, o como un elemento más del imaginario europeo de los siglos XV–XVII.⁴ Pero, más allá de los textos que narran esta supuesta costumbre, el canibalismo “hace parte fundamental del archivo de metáforas de identidad latinoamericana” (Jáuregui 2003, 15), y este es el horizonte de lectura que se busca completar aquí.

‘Hambre’, ‘canibalismo’ y ‘eucaristía’ hacen referencia al alimento o la nutrición (física, simbólica y espiritual), pero en distintos textos, y de manera aleatoria, estos conceptos pueden pertenecer a diversas isotopías (cf. Greimas 1970), emplazadas en un discurso a veces admonitorio y otras veces, benevolente. El canibalismo y el hambre se presentan con cierta disociación cuando se yuxtaponen con los rituales eucarísticos aludidos. La configuración de este mapa de sentidos se completa mediante los usos retóricos morales y religiosos entorno a los hechos narrados, y especialmente, en la construcción de los juicios de valor emplazados en los ejes deónticos de lo prohibido y lo permitido.

2 El discurso admonitorio: lo prohibido

Como los monstruos y criaturas fantásticas, el canibalismo forma parte del imaginario cultural europeo. Al decir de Aínsa (1998), durante los siglos de exploraciones, se activan las proyecciones utópicas de este imaginario sobre el territorio americano. Ese discurso utópico, junto a la tradición mitológica clásica y cristiana y, sobre todo, bajo la influencia de la tradición libresca de *Il Millione* (1298) de Marco Polo, *El libro de las maravillas* (1355) de Mandeville, e *Imago Mundi* (1410), de Pierre D’Ailly (cf. Aínsa 1998, 53–55), configuran el mapa mental de la conquista. En estos relatos de viajes medievales, por ejemplo, se hace referencia a los caníbales o los cinéfalos antropófagos, que ya formaban parte de la cultura clásica. Estas criaturas fantásticas del imaginario se actualizaron en los textos de las expediciones, desde la primera carta de Colón en adelante.⁵

Las crónicas sobre los primeros viajes a la cuenca del Plata también incluyen descripciones de costumbres canibales de los indígenas y se engarzan en el tradicional discurso admonitorio sobre el asunto, pero varían de acuerdo a las funciones pragmáticas de cada relato. Así, los *Comentarios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca⁶, transcritos

⁴ Ver los trabajos de Hallpike 2018 y de Petrey 2005 que reconsideran los aportes y los sesgos del trabajo de Arens 1979.

⁵ Para una aproximación del canibalismo y los debates intelectuales entorno a este tema en Occidente, ver Arens 1979, Lestringant 1994, Avramescu 2011, Jáuregui 2008, Castro-Klarén 1991. Para ahondar en la construcción de lo maravilloso y las proyecciones utópicas en América como justificación del colonialismo, ver Greenblatt 1991 y Aínsa 2008.

⁶ Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, después de su expedición a la Florida, fue nombrado como segundo adelantado del Río de la Plata. En 1540 emprendió la travesía a Asunción, por entonces, capital de la gobernación. Al llegar a la ciudad, se enfrentó con los españoles que, dirigidos por Domingo Martínez

por su secretario, Pero Hernández, refieren varias costumbres de los guaraníes: “en sus casas muchos papagayos y tienen ocupada muy gran tierra, y todo es una lengua, los cuales comen carne humana, así de indios sus enemigos con quien tienen guerra, como de cristianos, y aun ellos mismos se comen unos a otros” (CV, 170). La domesticación de aves, la lengua que compartían muchas tribus y una antropofagia ritual que va progresando narrativamente en su alcance (enemigos, cristianos y pares) aparecen aquí puestas en el mismo nivel de registro. El relato caníbal se presenta desafectivizado. El cronista no alude a la antropofagia como una amenaza real en un primer momento, tal como sucede en los testimonios de José de Anchieta, en los de Hans Staden o Jean de Léry, por ejemplo, cuyos textos y grabados en las ediciones de Theodor de Bry y Levinus Hulsius alimentaron el imaginario caníbal de los indios tupís.⁷ Estas costumbres se presentan, más bien, como un modo de vida que debía condenarse y erradicarse.

Así es como el escribiente de Cabeza de Vaca menciona la labor que realizan los españoles entre los guaraníes para que dejaran sus costumbres y abrazaran la fe:

[...] y mandó juntar todos los indios naturales vasallos de Su Majestad, y así juntos delante y en presencia de los religiosos y clérigos les hizo su parlamento diciéndoles como Su Magestad lo había enviado a los favorecer y dar a entender como habían de venir en conocimiento de Dios y ser cristianos por la doctrina y enseñamiento de los religiosos y clérigos [...]. Y allende de esto les fue dicho y amonestado que *se apartasen de comer carne humana*, por el grave pecado y ofensa que en ello hacían a Dios, y los religiosos y clérigos se lo dijeron y amonestaron, y para les dar contentamiento les dio e repartió muchos rescates. (CV, 198)⁸

El discurso admonitorio utiliza las formas retóricas del horror e incluye la fruición y la fascinación, las que codifican el ‘placer mental’ o el ‘deleite áspero’, para que las acciones dolorosas movieran “en el espectador o lector temor y conmiseración” (Carneiro 2015, 23). Así, las narraciones de los rituales caníbales guaraníes contienen una acumulación de imágenes crueles e impactantes. Se describen los modos de golpear a la víctima, la preparación del cautivo al que se lo engordaba y se le ofrecía todos los placeres antes de matarlo, la presencia de niños y ancianas en el ritual. El sexo, los bailes y la alegría de la fiesta son parte de los preparativos también (cf. CV, 198), y todo esto configura un escenario de crueldad y alevosía, un gozo premeditado que expone un acto sin posibilidades de justificación moral. El canibalismo no es aquí una acción

de Irala, no querían aceptar al gobernador nombrado por la corte. De esta manera, comenzó una división de la sociedad asunceña entre leales y comuneros. En 1542 asumió el cargo de gobernador. En 1544 sufrió una sublevación de una parte de la población y fue enviado a España acusado con varios cargos. Los textos de Cabeza de Vaca a partir de la edición de 1906 serán indicados, a partir de aquí, con las siglas CV y número de página.

⁷ El texto *Warhaftige Historia und beschreibung eyner landtschafft der Wilnen Nacketen Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America* fue editado por primera vez en 1557. Para un vínculo entre los relatos de Staden y Léry, ver la contribución de Frank Lestringant en este volumen.

⁸ El resaltado es nuestro.

impulsiva en el fragor de la batalla o un estado individual y excepcional de conciencia, sino una costumbre instalada y de alcances comunitarios:

Esta generación de los guaraníes [...] comen carne humana de otras generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos con otros, y siendo de esta generación, si los captivan en las guerras trenlos a sus pueblos y con ellos hacen grandes placeres y regocijos bailando y cantando, lo cual dura hasta que el captivo está gordo porque luego que lo captivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres e hijas para que haya con ellas sus placeres, [...] y en estando gordo son los placeres, bayles e cantos muy mayores, [...] y un indio, el que es tenido por más valiente entre ellos, toma una espada de palo en las manos, que la llaman los indios macana, y sacanlo en una plaza y allí le hacen bailar una hora y desque ha baylado llega e le da en los lomos con ambas las manos vn golpe, e otro en las espinillas para derribarle, [...] y en fin, al cabo lo derriban y luego los niños llegan con sus hachuelas y primero el mayor de ellos o el hijo del principal y danle con ellas en la cabeza tantos golpes hasta que le hacen saltar la sangre. [...] y luego como es muerto, el que le da el primer golpe toma el nombre del muerto [...] Y luego las viejas lo despedezan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen y tienen lo por cosa muy buena comer de él. Y de allí adelante tornan a sus bayles e placeres, los quales duran por otros muchos días. (CV, 198–200)

En los *Comentarios*, además, no solo se condena el canibalismo guaraní, sino también a Domingo Martínez de Irala, el enemigo político de Cabeza de Vaca, a quien se denuncia por haber permitido a un grupo de indios conversos comerse a sus enemigos, solo para conseguir su alianza y favor (CV, 357–358). La insistencia en las prácticas caníbales y su inmoralidad intrínseca busca persuadir sobre la necesidad perentoria de la evangelización de los guaraníes, “no permitiendo que estén más tiempo en las tinieblas y ceguedad y tiranía del demonio” (CV, 149). De esta manera, detenerse en el canibalismo funciona discursivamente como justificación de la conquista, como sucedió con la esclavitud planteada en el primer viaje de Colón, tal como señala Arens (cf. Arens 1979, 53). Pero también en este caso es utilizado para denunciar la situación política del Paraguay. Asociar el canibalismo con lo demoníaco refuerza, asimismo, la estrategia de defensa de la autoridad de Cabeza de Vaca y de su misión de apoyo a los vasallos leales al Rey. En suma, la fidelidad a la corona y la oposición a los ‘comuneros’, rebeldes a la autoridad regia, también tenía una relación de identidad con la evangelización. Luchar contra Irala es combatir el canibalismo y el paganismo, y así “recoger con grande clemencia y amor, y con costumbres cristianas y leyes sanctas y piadosas tantas gentes como Dios va sacando a luz del Evangelio Jesucristo” (CV, 149).

En el relato del viajero alemán Ulrich Schmidl, miembro de la expedición de Pedro de Mendoza al Río de la Plata en 1536, se describen rituales caníbales de los tupís de Brasil, a quienes el cronista emparenta con los carios del Paraguay:⁹ “estos tupis hablan un idioma igual al de los carios, [pero] hay una pequeña diferencia

⁹ Sobre las nomenclaturas erráticas de Schmidl, ver El Jaber 2016, 25. Las siglas que se utilizarán para citar este autor, desde la edición de 2016, serán SCH.

entre ambos en cuanto a la lengua” (SCH, 113). El viajero es sobrio en sus observaciones y descripciones, pero hace referencia también a los desbordes de los rituales antropófagos:

Los Tupís comen a sus enemigos, los unos a los otros [...] cuando vencen a su enemigo, los traen entonces a su lugar [...] cuando se quiere matar a él, al prisionero o esclavo, se le hace también lo mismo y se le ofrece un gran festiva [...] y mientras este prisionero yace preso, se le da cuanto él pide [...] sea una mujer, para que tenga que hacer con ella, esa se le da o cualquier comida, la que su corazón desea, hasta que llegue la hora en la que debe morir [...] estos Tupís no tienen otro solaz que guerrear, comer y beber y estar borrachos días y noche y bailar. (SCH, 113)

En su relato se repiten las características del ritual festivo, la preparación de la víctima y el ambiente de borrachera y bailes. Sin embargo, Schmidl va presentando paulatinamente el canibalismo como una amenaza real, por ejemplo, cuando dos de sus compañeros, cansados y hambrientos, no quieren seguir una expedición junto a él y “ni bien pudieron llegar al pueblo, fueron muertos y comidos. Dios les sea clemente y a nosotros todos, amén” (SCH, 114). Esta escena plantea dos temores recurrentes de los cronistas rioplatenses: no comer y ser comido. Como sugiere el narrador, en esas expediciones, detener la marcha para alimentarse implicaba convertirse en alimento (SCH, 115).

Después de hablar de la costumbre antropófaga de los tupíes, Schmidl relata la escasez de alimento y, como Cabeza de Vaca en *Naufragios*, enumera los ingredientes de su dieta básica: miel, raíces y cardos. Cazar animales salvajes era imprudente, “pues no teníamos la demora suficiente” (SCH, 115), y podían ser alcanzados por los tupíes enemigos. Escapando de ellos, sin embargo, encontraron otra amenaza, unas víboras que se encontraban en el río Uruguay que también comían carne humana:

estas víboras matan a los indios y comen también venados y antas y otros animales salvajes más [...] esta víbora o serpiente viene nadando entonces bajo el agua hacia donde está el hombre o el animal salvaje [...] pega su cola alrededor de las piernas o el cuerpo del hombre [...] y los arrastra con ella bajo el agua y los ahoga y se los come. (SCH, 116)

La escasez de alimento y la posibilidad de convertirse en tal develan la precariedad de los europeos atravesando una naturaleza desconocida, con pocos bastimentos y nulo conocimiento, para quienes el temido canibalismo no era solo una amenaza a la supervivencia, sino la manifestación evidente de la lucha espiritual entre el bien y el mal.

La antropofagia era considerada un signo de posesión demoníaca en personas y animales, como el caso de la serpiente que una tribu encerraban en una cabaña y a la cual adoraba, tal como relata Ruy Díaz de Guzmán en la *Argentina*: “los naturales de aquel partido que hacían a esta serpiente adoración, en quien entraba el demonio, les hablaba y respondía, la cual sustentaban solo con carne humana de los que en las guerras que unos a otros se hacían, procurando haber siempre cautivos que traer y dar

a comer a este monstruo” (*DG*, 215).¹⁰ De esta forma, la identificación entre animales y hombres antropófagos y su influencia demoníaca se asocia a lo abominable, al igual que otras costumbres y vicios.

3 El discurso benevolente: lo permitido

Los textos que narran la costumbre canibal de los indígenas dan cuenta también de la hambruna durante la primera fundación de Buenos Aires. Casi todos los relatos sobre el emplazamiento del fuerte en 1536 coinciden en listar los alimentos que los europeos iban comiendo para subsistir, en medio del bloqueo de los indígenas de la zona. La enumeración degradante, así, es una anticipación del canibalismo entre europeos. Esto se menciona en el “Romance elegíaco” de Luis de Miranda: “Las viandas más usadas / eran cardos que buscaban [...] / El estiércol y las heces / que algunos no digerían, / muchos tristes los comían, / que era espanto” (*LM*, 181).¹¹ Similar degradación aparece en Schmidl: “fue tal la pena y el desastre que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; también los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido” (*SCH*, 16) y en el poema de Barco Centenera.¹²

De todas formas, la escasez de comida y el hambre tienen una explicación ética y providencialista. En el contexto de la primera fundación de Buenos Aires, la causa del hambre se asocia a la *hybris* de los capitanes Ayolas, Salazar y Medrano que mandaron a matar injustamente a Juan de Osorio, ya que lo consideraban una amenaza para la autoridad del adelantado, Pedro de Mendoza, que estaba enfermo. Barco Centenera, asumiendo su voz de autoridad espiritual, da reiteradas explicaciones sobre el asunto:

Fue causa, según dicen, esta muerte
tan fuera de razón, contra justicia,
del funesto suceso, horrible y fuerte
del pobre don Pedro y su milicia.

¹⁰ Las siglas para hacer referencia a *Argentina* de Díaz de Guzmán (ed. 2012) será *DG*; para el “Romance elegíaco” de Miranda (ed. 2014), *LM*; para *La Argentina* de Barco Centenera (ed. 2021), *BC*.

¹¹ El poema del sacerdote Miranda se incluye junto con el documento donde se hace la lista de españoles que acompañaron a Pedro de Mendoza al Río de la Plata (Archivo de Indias, Patronato 29, tomo 14.2) y después de la carta que escribe Francisco Ortiz a Juan de Ovando, presidente del Real Consejo de Indias (c. 1560), casi veinticinco años después del desembarco. Esta pieza también tiene una misión política ya que Miranda se encontraba del bando de los leales y en oposición a Martínez de Irala y sus pretensiones de seguir gobernando Asunción a espaldas de la voluntad de la Corona (cf. Tieffemberg 2014, 18–29).

¹² Así refiere el arcadiano su incursión en nuevos sabores, sin evitar cierto tono irónico: “Culebras quien hallaba era dichoso, / y de padres y hermanos invidiado. / Lagartijas pequeñas yo bien oso / decir que las / comí, mal de mi grado. / Y sé que me hallaba deseoso / de tener abundancia, que probado, / su sabor ricamente me sabía, / y más que de cabritos parecía. [...] / y aunque faltaba aceite y vino anejo, / la gran hambre prestaba salmorejo” (*BC*, 188).

que echada esta invidiosa y cruda suerte
 con tanta cobardía y tal malicia,
 comenzó a castigarle Dios el armada
 con un grave castigo y cruda espada.
 (BC, 134)

El punto extremo de la enumeración degradante de alimento es, sin duda, la antropofagia entre españoles. Diversos testimonios hacen referencia a cómo se comía la carne de los ahorcados intramuros:

Allegó la cosa a tanto
 que como en Jerusalén,
 la carne del hombre también
 la comieron.
 Las cosas que allí se vieron,
 no se han visto en escritura.
 ¡Comer la propia asadura
 de su hermano! ¡Oh, juicio soberano
 que notó nuestra avaricia
 y vio la recta justicia
 que allí obraste!
 A todos nos derribaste
 la soberbia por tal modo
 que era nuestra casa y lodo
 todo uno.
 Pocos fueron o ninguno
 que no se viese citado,
 sentenciado y emplazado
 de la muerte [...].
 (LM, 182)

Cada relato del canibalismo entre españoles está acompañado por la explicación correspondiente: lo que sucedió fue una consecuencia de la ambición y la traición entre compatriotas. La referencia libresca a lo sucedido en la Jerusalén de Tito y Vespasiano, que aparece en Miranda (*LM*, 181), en Díaz de Guzmán (*DG*, 146) y también en la carta de Isabel de Guevara (1556/1877), es un recurso para encontrar modelos de escritura para narrar lo abyecto. Las referencias de que el pueblo de Dios había vivido situaciones similares parecieran ser un recurso de atenuación moral ante la corona o el lector culto europeo. Esos modelos, sin embargo, no mitigan el conflicto del testimonio en primera persona de estos hechos (“Las cosas que allí se vieron, / no se han visto en escritura”, *LM*, 181; “La cosa al extremo hubo llegado / que carne humana vi que se comía”, *BC*, 189).¹³ El canibalismo de europeos no es, entonces, el mismo

¹³ Según Tieffemberg, “La toma de la ciudad de Jerusalén llevada a cabo por Tito en el año 70 d. C. para sofocar el violento levantamiento que, desde hacía cuatro años, agitaba a Judea, constituyó el

canibalismo que el de los indígenas en la mayoría de estos textos. Las diferencias se presentan de manera clara, aunque ambas experiencias son narradas como actos de horror. Unos comieron carne humana por necesidad y otros, por influencia demoníaca, en rituales premeditados y placenteros.

El canibalismo por necesidad de los españoles tuvo un tratamiento oficial, la Real Cédula del 20 de noviembre de 1539, en la que el Rey le otorgaba perdón a aquellos cristianos que “por necesidad, comieron carne humana” (SCH, 168). El documento revela dos peligros: la dispersión de las expediciones al Río de la Plata y la pagанизación de los conquistadores. Ahí se señala que los españoles que habían pasado a vivir entre indios, a causa de la falta de alimento, estaban en grave peligro espiritual: “algunos de ellos se mueren sin confesarse ni recibir los sacramentos y pasan la vida los que viven como árabes sin oír los divinos oficios” (SCH, 168). Por este motivo, se les anima a volver al real. Se les promete además que no serían sometidos a juicio ni a pena: “los remitimos y perdonamos cualquier cargo, culpa y pena en que por ello hayan caído e incurrido” (SCH, 169). La absolución cívico-espiritual se convierte en esta cédula en un acto performático y estratégico.

En el poema épico de Barco Centenera, por su parte, hay una novedosa explicación del origen de la antropofagia de guaraníes y españoles. Según este, el canibalismo está presente no sólo en la tradición judeo-cristiana, sino también en la historia de España. El arcediano de la iglesia de Asunción presenta la costumbre de los guaraníes desde la descripción del canto I: “en que se trata del origen de los chiriguano o guaraníes, gente que come carne humana” (BC, 89). En el canto III dice que fueron dejando este hábito porque habían sido infectados por una peste causada por consumir españoles:

Ya no comen aquestos carne humana,
si no es por exquisitos accidentes
en guerra y conquistas con paganos,
empero no de carne de cristianos.

Una pestilencia grande hubo venido
de que muchos guaraníes se murieron.
que carne de cristianos han comido
la peste les sucede, atribuyeron.

También por desabrida aborrecido
la tienen, según muchos me dijeron;
que más le sabe carne de un pagano
que no la de español o castellano.
(BC, 120–121)

cuerpo principal del relato del historiador Flavio Josefo en *De bello Iudaico*, también conocido como *La guerra de los judíos* o *La destrucción de Jerusalén*” (Tieffemberg 2017, 286).

Como si se tratase de una versión singular del ‘caníbal melancólico’¹⁴, Barco Centenera, sin embargo, no ahonda en las implicancias filosóficas o morales de este desplazamiento, sino más bien lo relata a su estilo, en el límite entre el testimonio y el tono de *facecia* renacentista. En el mismo canto, en el que se describen animales fantásticos y diversas tribus de indígenas, se plantea de una manera liviana y graciosa el asunto que en otros textos ha sido descrito como una aberración. Mediante una heteroglosia llamativa en la que se incluyen recursos humorísticos como la ironía, el grotesco y el tono jocoso de la *facecia* (cf. Ortiz Gambetta 2016), la explicación sobre el cese del canibalismo de los guaraníes a lo largo del texto tiene variaciones. Los chiriguano, conquistados por los españoles, ya no comen carne humana, salvo en alguna situación excepcional, y si lo hacen, no comen carne de cristianos. La peste como consecuencia moral/fisiológica del acto caníbal y la decisión de dejar el canibalismo se plantea en el poema como consecuencia de la reeducación de estos indios por los europeos (BC, 120), aunque avanzada la diégesis, son los cristianos los que se comen entre sí.

Barco Centenera, además, presenta una original explicación de por qué los tupí-guaraníes eran caníbales: paradójicamente, esta costumbre se remonataba a su origen europeo. En el canto I, narra la genealogía mítica de los hermanos Tupí y Guaraní, jefes de tribus oriundas de Extremadura, España (por cierto, la patria del poeta) y que emigraron a Brasil después de crudos enfrentamientos con otros pueblos peninsulares. Este relato aparece en algunos textos de folcloristas contemporáneos como ‘leyenda’ y no como ‘mito’ (Yampey 2003, Cadogan 1992, por ejemplo), y es excluido de la mitología guaraní validada académicamente. Siguiendo el rastro documental del asunto, se concluye que se trata de un mito apócrifo que, mediante una serie de registros y falsas citas, se revela como una invención de Barco Centenera.¹⁵

Que los indígenas americanos fueran descendientes de los europeos no solo plantea una hipótesis etiológica y providencial sobre la población de América (algo sobre lo que José de Acosta también hará conjeturas), sino que también sirve para engarzar a los pueblos tupí-guaraníes en el plan de salvación cristiano, como descendientes de Noé. En su genealogía imaginada, Barco Centenera explica que los tupís eran antropófagos porque provenían de pueblos caribes de la península ibérica: “España se pobló, y tanta saña / creció entre unos hombres muy valientes, / Tupís, que por costumbre muy tirana, / tomaron a comer de carne humana” (BC, 91). Mediante una estratégica etimología fantástica, el poeta explica el origen de la palabra “caribe” del guaraní y del latín:

¹⁴ Uso aquí el término que emplea Pierre Fédida en su clásico ensayo *L’Absence* (1978) en su desarrollo del tema a partir de *Totem y tabú* de Freud. Esta tipología del caníbal es también un eje central de la novela *El entenado* (1983), de Juan José Saer, basada en la historia del grumete de la expedición de Juan Díaz de Solís que permanece años en una tribu de indígenas caníbales; ver la contribución de Robert Folger en este volumen.

¹⁵ Sobre el registro de mitografía guaraní en textos coloniales, ver Candela/Melià 2015. Para un recorrido del mito apócrifo, sus atribuciones, estudios y fuentes de especialistas, desde Levi-Strauss, ver Ortiz Gambetta 2019.

Que si mirar aquesto bien queremos,
 'caribe' dice y suena a sepultura
 de carne; que en latín caro sabemos
 que carne significa en la letura.
 Y en lengua guaraní decir podemos
 'ibi', que significa compostura
 de tierra, do se encierra humana,
 caribe es esta gente tan tirana.
 (BC, 96)

Esta operación lingüística es frecuente en el texto épico, pero lo que cabe aquí observar es la búsqueda por establecer los orígenes de los indígenas antropófagos en Europa, narrados justo antes de los episodios caníbales entre españoles, otorgando así una explicación de los vínculos y los orígenes, en suma, de la cercanía antropológica entre europeos y americanos. Barco Centenera presenta el canibalismo guaraní como una etapa que estaba siendo superada. El tono liviano del poema se vuelve dramático al narrar la antropofagia entre europeos, pero al plantear el origen español de esta costumbre, las diferencias o efectos contrastivos morigeran el enjuiciamiento de los actos de unos y otros.

4 Corpus Christi: alimento y ritual

Un tercer aspecto que se pone en juego en el discurso colonial rioplatense es la yuxtaposición de la temática del hambre y la antropofagia con los rituales eucarísticos. La simetría y asimetría entre el canibalismo y el ritual eucarístico, como analiza Castro-Klarén en el caso de Lery y los tupís, también se alinean en el eje de lo abyecto (cf. Castro-Klarén 1991, 38–40). La similitud entre canibalismo y comunión se interpretaba como una artimaña del diablo para enturbiar la evangelización de los indígenas en cuanto al sacramento de la eucaristía (cf. Jáuregui 2003, 205), aquello que José de Acosta definiría como la inversión del cristianismo (cf. Avramescu 2011, 88). El canibalismo, por tanto, se asumía como consecuencia de un estado espiritual de posesión demoníaca de los indígenas (cf. Jáuregui 2003).¹⁶ La similitud conceptual

¹⁶ Es importante también considerar el concepto de 'semina verbi', aquel que tomado de la patristica, especialmente de San Justino, considera que aquellos que nacieron antes de Jesucristo o quienes no han recibido enseñanzas cristianas tienen, de todos modos, creencias que son compatibles con el cristianismo y que, gracias a ello, pueden abrazar la fe: "cuanto hay de bueno en todos ellos, pertenece a nosotros los cristianos, porque adoramos y amamos al Verbo [...] cuya semilla está sembrada en ellos" (San Justino en Moreno 1993, 138). Este sentido de 'semillas del verbo' o 'semillas de la verdad cristiana' existente en pueblos que no conocen el cristianismo también es tomado por el Concilio Vaticano Segundo para desplegar el concepto de 'Nueva Evangelización'" (Moreno 1993, 127–139). En este sentido, también fue leído la antro-teofagia indígena por Bartolomé de las Casas y diversos teólogos jesuitas del siglo XVII (cf. Jáuregui 2003, 205).

del canibalismo indígena y la comunión del cuerpo y sangre de Jesús –como señalan Arens (1981, 71) y Jáuregui (2003, 203) cuando se refieren a los rituales mexicas con figuras de harina–, planteaba una constante incomodidad en quienes evangelizaban. En los testimonios esta incomodidad se traduce en contradicciones que, de todos modos, se justifican mediante diversos argumentos (cf. Arens 1981, 55).

En el entramado de los textos elegidos, aparecen las fiestas religiosas cristianas como momentos extáticos, reveladores del poder y de las jerarquías, y en clara contraposición con los rituales ‘paganos’. Estas fiestas se narran de una manera anecdótica, se incluyen en las crónicas como actos imperiales, buenos y necesarios. Las misas, procesiones y celebraciones forman parte de la justificación misional. Una de estas fiestas, de gran peso tridentino, fue la de celebración del Cuerpo y la Sangre de Cristo o Corpus Christi.¹⁷

Así, por ejemplo, Schmidl en el episodio de la hambruna de la tripulación de Pedro de Mendoza, utiliza una frase sugerente: “También ha ocurrido en esa ocasión que un español se ha comido a su propio hermano que estaba muerto. Esto ha sucedido en el año 1536 en el nuestro día del Corpus Cristi [sic] en el susodicho pueblo de Buenos Aires” (*SCH*, 16). Mediante una enunciación escueta, aquí se narra que en la celebración del Cuerpo y Sangre de Cristo, un español se ha comido a su hermano. Este sintagma plantea un curioso paralelismo disonante (comerse el cuerpo de un hombre/Dios) y también incluye modalizadores discursivos, por ejemplo, al plantear cierto distanciamiento del cronista alemán con el europeo caníbal que era ‘español’, desmarcándose a sí mismo de tal aberración, nombrando la nacionalidad. Por otro lado, la alusión a ‘nuestro día’ señala las diferencias y similitudes entre los actos permitidos y prohibidos. El cuerpo de Cristo es un ritual espiritual, elevado, no como la ingesta de carne humana de europeos. Schmidl, al decir que no había conocido un país “más malsano que este” (*SCH*, 75), sintetiza los extremos de la barbarización del europeo en aquella tierra (cf. El Jaber 2016, 301).

Por su parte, en la “Relación breve” de Díaz de Guzmán también hay una alusión a la celebración eucarística en presencia de los indios antropófagos, los chiriguanos:

A los 24 del mes de mayo deste dicho año partió el dicho gobernador Ruy Díaz de Guzmán, dando principio a su jornada. Y salió [...] después de haber oído misa y recibido el cuerpo del Señor en compañía de mucha cantidad de soldados, juntamente con los caciques e indios chiriguanas y chanés. (*DG*, 454)

17 La fiesta de Corpus Christi se instaura en el siglo XIII. A partir de un milagro eucarístico (una hostia consagrada comenzó a sangrar) en Bolsena, Italia, el papa Urbano IV instituyó la festividad en 1264. En ese contexto, el teólogo Santo Tomás de Aquino, quien se dedicó a estudiar este misterio de fe, fue el encargado de redactar la liturgia especial. La fiesta de Corpus tuvo una centralidad barroca y está relacionada con la consolidación de los autosacramentales y diversas manifestaciones artísticas de gran calado en la historia cultural hispánica. Sobre este asunto los trabajos de Rodríguez González/Martínez Gil 2002, Fernández Juárez/Martínez Gil 2002, Brisset Martín 2004, por mencionar algunos recorridos sobre esta fiesta.

‘Recibir el cuerpo del Señor’ no es aquí – ni para la doctrina católica – un acto metafórico, como había resaltado el concilio de Trento. La transustanciación es una verdad de fe. El católico cree que recibe verdaderamente, bajo los accidentes del pan y el vino, el cuerpo y sangre de Jesucristo (cf. Iglesia Católica 2012, 1376).¹⁸ Así, el sintagma se repite en el relato, otra vez, en la mentada celebración: “Y otro día siguiente, día del Corpus Christi, se dijo la misa solemnemente, y se hizo procesión con el cuerpo del Señor por la plaza de armas, donde se enarboló una cruz alta, hallándose los indios amigos presentes a la dicha solemnidad y fiesta” (DG, 454–455).

Cabe resaltar que la presencia de los indígenas en estas celebraciones no implicaba que estos recibieran la eucaristía, tal como es advertido por José de Acosta en los debates del III Concilio de Lima (1583–1891).¹⁹ En este concilio, en el que participó Barco Centenera como secretario, se trataron diversos temas en cuanto a la aplicación de los señalamientos más importantes del Concilio de Trento en el contexto y la realidad de diócesis americanas. Uno de los temas incluidos en sus decretos fue el acceso de los indígenas al sacramento de la eucaristía, una cuestión altamente debatida y cuestionada por los clérigos que retaceaban suministrarlas.

En el capítulo XX del ‘acta secunda’ de los decretos se habla de que se intentaría que los indios recibieran la comunión al menos en la fiesta de Pascua:

Si hasta ahora la mayor parte de los neófitos no han sido admitidos fácilmente a recibir la Eucaristía, eso se debe a la poca firmeza de su fe y a la corrupción de sus costumbres, puesto que recibir tan gran sacramento requiere una fe sólida, que sepa discernir entre ese manjar celestial y el de esta tierra, y requiere también de una conciencia limpia [...] todos los demás deben ser invitados y preparados para que gocen con provecho de esta mesa [...] enseñándoles la presencia real de Cristo Nuestro Señor bajo la especie del pan. (Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017, 215)

El acceso a comer el cuerpo y sangre de Jesús había estado restringido para los indios conversos por la corrupción de sus costumbres (embriaguez, concubinato y ‘supersticiones nefandas’, señala especialmente este capítulo). La clave era que ellos pudieran diferenciar la comida espiritual de la comida de la tierra, un trabajo de traslación de significados y conceptos al que se avocaba la evangelización con bastante conflicto. Como señala este decreto, darles la eucaristía sin que estuvieran preparados era una mala práctica, pero también lo era no dárselas en absoluto, ya que, si no lo hacía, el

¹⁸ El Concilio de Trento lo expresa de este modo: “Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el Santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transustanciación*” (cit. en Denzinger 1963, 1642).

¹⁹ El concilio se llevó a cabo en un contexto de inestabilidades políticas y sociales, pero sin duda cobró una gran centralidad en relación al señalamiento del abuso de algunos clérigos contra los indígenas. Para una aproximación a este asunto, ver Tineo 1990, Lisi 1990, y los estudios de Tercer Concilio de Lima en Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017.

sacerdote podría ser considerado “reo de la violación de este precepto eclesiástico” (Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017, 217).

La separación entre la comida celestial y el alimento, sin embargo, está en tensión también en el poema de Barco Centenera. La obligatoriedad cotidiana del sacerdote de consagrar el cuerpo y sangre de Cristo en estas misiones, donde el canibalismo y el hambre aparecen como amenazas continuas, surge como un contrasentido. Así, la posibilidad de sostener un ritual en un plano sagrado, mientras la gente se moría de hambre, es ridiculizado por el arcediano. En un episodio del canto XVII, el sacerdote relata que él también comía toda clase de animales salvajes, pero no lograba saciarse y “tal me veía, que con el hambre pura no dormía” (BC, 279). Poco después de esta alusión, el sacerdote narra que “viniendo de la Iglesia una mañana / que había sacrificio celebrado” (BC, 279), se le acerca Mariana, una viuda cuyo marido había muerto de hambre: “oíd lo que me dice muy gozosa, / aunque del hecho suyo recelosa” (BC, 279). La viuda le cuenta que había robado el perro de la Armada y lo había matado de un porrazo para comérselo: “Mostrándome me dice: ‘¿qué haremos?’ / Yo le dije: ‘Asá, señora, y comeremos’” (BC, 279). El grotesco presente en varios episodios de esta ‘épica a la inversa’ muestra ese entramado de significados en el cual hay harina para la eucaristía pero no para comer, y además plantea la degradación, la transferencia del plano material y corporal de lo elevado, al decir de Bajtín, un sutil *continuum* entre la consagración (‘el sacrificio’) del Cuerpo de Cristo y el asar y comerse un perro robado (cf. Bajtín 1970, 28).

De alguna manera, la presencia de la eucaristía y de la fiesta de Corpus Christi en estas situaciones de extrema necesidad parecieran contravenir las leyes morales en relación al hambre y al canibalismo, produciendo un efecto complejo que se aborda en cada relato, omitiendo o solapando las similitudes. También se produce un desplazamiento, mediante diversos recursos retóricos, que desnuda contradicciones conceptuales, poniendo en jaque las creencias de los cronistas.

5 La piedra de escándalo

La concepción teofágica, específicamente el ritual central de la eucaristía en el catolicismo, en donde la ingesta de la hostia consagrada implica, para el creyente, comer verdaderamente el cuerpo y beber la sangre de Cristo, bajo las especies del pan y el vino, sigue siendo considerada controvertida. Incluso el compendio de las verdades de fe, en la que se basa la enseñanza de los principios religiosos, el Catecismo de la Iglesia Católica, comenta la posible división o rechazo que puede generar aún hoy esta imagen: “El primer anuncio de la Eucaristía dividió a los discípulos, igual que el anuncio de la pasión los escandalizó: ‘Es duro este lenguaje, ¿quién puede escucharlo?’ (Jn 6,60). La Eucaristía y la cruz son piedras de escándalo. Es el mismo misterio, y no cesa de ser ocasión de división” (Iglesia Católica 2012, 1336). La contradicción de las verdades de fe (un Dios se hace hombre, muere en la cruz, se queda vivo en cuerpo y

espíritu en el pan y el vino que los fieles comen) muestra la paradoja de las tradiciones que, siglos de debates de por medio, se resumen en la aporía del misterio: son imágenes, conceptos y palabras que deben ser aceptadas como tales, aunque produzcan cierta disonancia cognitiva.

Hablar de ‘duro lenguaje’ en relación a la eucaristía, comerse el cuerpo de Dios porque es la forma de que Cristo viva en sus fieles, remite evidentemente al tabú del canibalismo como práctica no considerada ni espiritual ni humana por la conciencia occidental y cristiana. La experiencia de los conquistadores europeos al llegar a América se vio configurada por el imaginario bíblico y fantástico existente y desde ahí se comprendió que ese mundo no-cristiano era, entonces, reino del paganismo y el demonio. No había otra posibilidad de cuestionar la fe católica, o si la había, se bordeaba la herejía. Ese sesgo cognitivo, basado también en la certeza de que la verdadera religión era la cristiana y, por lo tanto, era superior a las demás, no permitía entender la espiritualidad indígena como otra manifestación divina o simplemente, como prácticas culturales válidas y no amenazantes. Estas tierras debían ser un espacio incluido en el ‘plan de salvación’ pero, a la vez, se veían como un lugar acechado por el mal, en una dialéctica de lucha de principios ontológicos que debía sostenerse con la evangelización. Aquello que no podía comprenderse o era distinto, se rechazaba y categorizaba como lo opuesto a lo divino y, por ende, había que transformarlo.

En los discursos coloniales se revela todo este paradigma de fe y acción, de concepciones y juicios, de debates teológicos y antropológicos, de intereses políticos e ideológicos. En este contexto de la conquista, los infortunios, naufragios y enfrentamientos eran justificados por la defensa de la fe y evaluados moralmente. A partir de esta concepción de la fe cuyo centro es la eucaristía, el hambre y el canibalismo se plantean con una evidente incomodidad retórica.

Por un lado, hay en los testimonios un tono admonitorio que señala los actos caníbales indígenas como acciones abyectas y reprochables, como evidencias de la posesión demoníaca, en el eje deóntico de lo prohibido según el sistema normativo implícito. Por otro lado, se narran escenas de canibalismo entre europeos debido al hambre. En este caso, si bien se consideran acciones horribles son, de alguna manera, permitidas o no condenables, en suma, se justifican por su objeto, fin y circunstancias. Mediante los usos retóricos propios de los ‘relatos del infortunio’, el canibalismo entre españoles se representa como una desgracia y un castigo divino con aires de *contrapasso*.²⁰

La disonancia narrativa de las prácticas antropofágicas, el propio canibalismo y los actos eucarísticos, de todos modos, se suaviza mediante cierto discurso benevo-

²⁰ El *contrapasso* es, en el mundo medieval, una ley que regula la condena de los reos mediante la analogía o el contrario de su culpa. La referencia literaria más extendida de la aplicación del mismo es la *Divina Comedia* de Dante. En este caso, se propone la interpretación, en la línea de Jáuregui (2008), según la cual el canibalismo entre europeos es una condena por haber sido ‘caníbales culturales’ de los indígenas durante la conquista.

lente. Así también se plantean estos temas desde la similitud. Se buscan los mismos orígenes genealógicos y hasta modelos librescos y mitologías apócrifas para comprender e integrar aquella ‘horrenda humanidad’ como una condición común: las experiencias vitales que trascienden las tensiones ideológicas y culturales.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Barco Centenera, Martín del (1602/2021), *Argentina y conquista del Río de la Plata*, eds. Javier de Navascués y Eugenia Ortiz Gambetta, Madrid/Frankfurt. [= sigla BC]
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (1542/1906), *Relación de los naufragios y Comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, ed. Manuel Serrano Sanz, vol. 5, Madrid. [= sigla CV]
- Díaz de Guzmán, Ruy (1612/2012), *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*, ed. Silvia Tieffemberg, Buenos Aires. [= sigla DG]
- Díaz de Guzmán, Ruy (1612/2012), “Apéndice. Relación breve y sumaria que hace el gobernador ruy diaz de guzmán al real consejo de su majestad y a su visorrey destos reinos del pirú y a su real audiencia de la plata en razón de las crueldades, muertes y robos que han hecho los indios chiriguanas desta provincia, donde al presente está en su conquista y pacificación”, en: *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*, ed. Silvia Tieffemberg, Buenos Aires, 443–451.
- Guevara, Isabel de (1556/1877), “Carta de Isabel de Guevara a la princesa gobernadora doña Juana exponiendo los trabajos hechos en el descubrimiento y conquista del Río de la Plata por las mujeres para ayudar a los hombres, y pidiendo repartimiento para su marido, Asunción, 2 de julio de 1556”, en: *Cartas de Indias*, imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid.
- Miranda, Luis de (2014), *Romance elegíaco*, ed. Silvia Tieffemberg, Madrid/Frankfurt. [= sigla LM]
- Schmidl, Ulrich (1554/2016), *Derrotero y viaje por España y las Indias*, ed. Loreley El Jaber, Paraná. [= sigla SCH]

Bibliografía secundaria

- Aínsa, Fernando (1998), *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México.
- Ángelis, Pedro de (ed.) (1835), *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata de Ruy Díaz de Guzmán*, en: *Colección de Obras y documentos relativos al Río de la Plata*, Buenos Aires.
- Arens, William (1979), *The Man-Eating Myth*, Oxford.
- Avramescu, Cătălin (2011), *An Intellectual History of Cannibalism*, trad. Alistair Ian Blythe, Princeton.
- Bajtín, Mijail (1970), *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, París.
- Bolaños, Álvaro Félix/Verdesio, Gustavo (2001), *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, Albany.
- Brisset Martín, Demetrio E. (2004), *La fiesta del Corpus en España*, en: *El Corpus: rito, música y escena. Música y Teatro Religioso y Medieval (8. Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid)*, Madrid, 9–24.

- Cadogan, León (1992), *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción.
- Candela, Guillaume/Meliá, Bartolomeu (2015), “Lenguas y pueblos tupí-guaraníes en las fuentes de los siglos XVI y XVII”, en: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45.1, 57–76.
- Carneiro, Sarissa (2015), *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*, Madrid/Frankfurt.
- Castro-Klarén, Sara (1991), “What Does Cannibalism Speak?”, en: Pamela Bacarisse (ed.), *Carnal Knowledge: Essays on The Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*, Pittsburgh, 23–41.
- Denzinger, Heinrich (1963), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones sobre las cosas de la fe y las costumbres*, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/index3.htm> (consultado 30.05.2022).
- El Jaber, Loreley (2016), “Introducción”, en: Ulrico Schmidl, *Derroteo y viaje a España y las Indias*, Paraná, xiii–xli.
- Fédida, Pierre (1978), *L’Absence*, Paris.
- Fernández Juárez, Gerardo/Matínez Gil, Fernando (2002), *La Fiesta del Corpus Christi*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca.
- Greenblatt, Stephen (1991), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago.
- Greimas, Algirdas Julien (1970), *Du sens, essais sémiotiques*, Paris.
- Hallpike, Christopher R. (2018), “The Man-Eating Myth Reconsidered”, <https://www.hallpike.com/wp-content/uploads/the-man-eating-myth-reconsidered.pdf> (consultado 17.05.2022).
- Iglesia Católica (2012), *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (consultado 30.05.2022).
- Jáuregui, Carlos (2003), “El plato más sabroso. Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal”, in: *Colonial Latin American Review* 12. 2, 199–231.
- Jáuregui, Carlos (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Ensayos de teoría cultural*, Madrid.
- Lestringant, Frank (1994), *Le cannibale: grandeur et décadence*, París.
- Lisi, Francesco (1990), *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca.
- Martínez Ferrer, Luis (ed.) / Gutiérrez, José Luis (trad.) (2017), *Tercer Concilio Limense (1583 – 1591) Edición bilingüe de los decretos*, Lima/Roma.
- Molloy, Sylvia (1987), “Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca”, en: *Nueva revista de filología hispánica* 35, 425–450.
- Moreno Martínez, José Luis (1993), “Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II. Dios en la palabra y en la historia”, en: César Izquierdo et al. (ed.), *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 127–139.
- Ortiz Gambetta, Eugenia (2016), “Heteroglosia y tradiciones discursivas: formas burlescas en la épica de M. del Barco Centenera”, en: *Hipogrifo* 4. 1, 65–86.
- Ortiz Gambetta, Eugenia (2019), “La interfaz indígena-colonial y la migración de imaginarios: el caso de Tupí y Guaraní”, en: *Nueva Revista del Pacífico* 60, 83–99.
- Petrey, Derek (2005), “Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism”, en: *Chasqui* 34. 1, Special Issue ‘Brazilian and Spanish American Literary and Cultural Encounters’, 113–123.
- Rodríguez González, Alfredo/Matínez Gil, Fernando (2002), “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen. El Corpus Christi”, en: *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* 1, 151–175.
- Tieffemberg, Silvia (2014), “Luis de Miranda. El anhelo y el hambre”, en: Luis de Miranda, *Romance elegíaco*, ed. Silvia Tieffemberg, Madrid/Frankfurt, 11–39.
- Tieffemberg, Silvia (2017), “El tópico de la guerra de Jerusalén en Luis de Miranda y Martín del Barco Centenera”, in: *Hipogrifo* 5. 2, 283–294.
- Tíneo, Primitivo (1990), *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona.
- Yampey, Giralda (2003), *Mitos y leyendas guaraníes*, Asunción.

Jobst Welge

Kannibalismus und kulturelle Übersetzung: Analogien und Akkommodation im Werk von José de Anchieta

Die Praxis der transkontinentalen christlichen Missionierung in der Frühen Neuzeit kann als ein Prozess der kulturellen Übersetzung im weitesten Sinne beschrieben werden, insofern dabei zumindest ansatzweise die kulturelle Alterität der zu Bekehrenden wahrgenommen wird, beziehungsweise das auferlegte europäisch-christliche Glaubenssystem zumindest teilweise akkommodiert wird. In diesem allgemeinen Sinne ist der der Missionierung zugrundeliegende kulturelle Unterschied Anlass eines komparatistischen Urteils, bei der Analogien zwischen den verschiedenen Kulturen erkannt oder mobilisiert werden (vgl. Domínguez/Saussy/Villanueva 2016, 137). Die Akkommodation ist während der Frühen Neuzeit in der Tat ein zentrales Element in der jesuitischen Katechese, da die Anpassung an andere Lebenswelten im Kontext der zeitgenössischen Religionskonflikte als ein „Zugehen“ auf die Position des Schwächeren gesehen wurde (Agnolin 2018, 76). In diesem missionarischen Kontext kann daher Konversion als eine katholische „Konvergenz“ im Sinne eines Übersetzungsvorgangs verstanden werden.

Ein herausragendes Beispiel für solche kulturelle Übersetzungstätigkeit im sechzehnten Jahrhundert ist der in Brasilien tätige Jesuitenpater, Linguist und Autor José de Anchieta (1534–1597). In diesem Essay möchte ich Blicke auf einige seiner Werke werfen, die jeweils durch den kontextbedingten Bezug auf den Kannibalismus Anlass geben zu Strategien und Formen kultureller Analogiebildung und Übersetzung. Auch wenn vor allem Anchietas dramatisches Werk oft als früher Ausdruck eines kulturellen *mestizaje*, beziehungsweise im Sinne einer *transculturación* (F. Ortiz) interpretiert worden ist, scheint mir das Konzept der kulturellen Übersetzung hier besser geeignet, da eine *transculturación* generell einen transitiven Prozess meint, bei dem aus dem Kontakt zweier Kulturen etwas Neues, nicht Intendiertes entsteht (vgl. Domínguez/Saussy/Villanueva 2016, 114). Davon kann im Kontext der jesuitischen Didaxe im Kontakt mit den brasilianischen Tupinambá sicher nur bedingt die Rede sein, da hier alles an den Imperativ der politischen und spirituellen Eroberung, der ‚Kolonisierung‘ der indigenen Seele gebunden ist (vgl. Cruz Suárez 2013, 35). Allerdings weist Adone Agnolin darauf hin, dass bei den Jesuiten der Gebrauch der Tupi-Sprache als Medium der Kommunikation in Kombination mit dem „Import“ eigener semantischer und linguistischer Elemente sehr wohl zu nicht-intendierten Effekten kultureller Amalgamierung führte: „The result was that these factors fed into a linguistic and cultural hybridity that would typify the catechistic texts that were eventually written in (something resembling) Tupi, which texts were as a consequence Jesuit only up to a point“ (Agnolin 2018, 5).

Im Folgenden werde ich zunächst auf die Bedeutung Anchieta als Protagonist kultureller Vermittlungs- und Übersetzungsprozesse eingehen – das, was Alida Metcalf in ähnlicher Weise mit dem Begriff des *go-between* (entlehnt von Stephen Greenblatt) bezeichnet hat (vgl. Metcalf 2005). Danach werde ich den Bezug auf den Kannibalismus in Anchieta neulateinischem Epos erörtern. Schließlich widme ich den Hauptteil dieses Essays der Analyse des Theaterstücks *Auto Representado na Festa de São Lourenço* (1586), da es in augenfälligster Weise die zeitgenössischen Topoi des Kannibalismus und die Idee der Herstellung kultureller Analogien verbindet. Zum Schluss diskutiere ich dann noch einmal kurz grundsätzlich das Problem der (sprachlichen) Übersetzung, am Beispiel der Nähe von Eucharistie und Kannibalismus.

1 Kulturkontakt und Katechese

Der Jesuitenpater José de Anchieta (1534–1597), geboren auf Teneriffa und ausgebildet an der Universität von Coimbra, gelangte bei seiner Übersiedlung nach Brasilien zunächst nach Salvador da Bahia, im Gefolge des zweiten Regenten der Kolonie, Duarte da Costa. Salvador war zu dieser Zeit die politische und militärische Hauptstadt des Landes. Der Generalgouverneur Toumé de Sousa war hierher 1549 gelangt, in seinem Gefolge die ersten Jesuiten, unter der Führung des Missionars und Schriftstellers Manuel da Nóbrega (1517–1570). Bald sollten sich die Jesuiten mit dem Gouverneur hinsichtlich der sogenannten „Pazifizierung“ (aber auch über Fragen der moralischen Lebensführung der Kolonisten) entzweien (vgl. McGuiness 2014, 229). Anchieta reiste weiter nach São Vicente, wo er Grammatik lehrte und (zunächst als Manuskript) seine Grammatik der indigenen Tupi-Sprache veröffentlichte, mit dem Titel *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Diese schriftliche „Fixierung“ einer in ihrem Wesen mündlichen Sprache als *língua geral* kann ebenfalls als Exempel für einen Akt der „Konversion“ gesehen werden sowie als Ausdruck einer kolonialen Macht, die die bewahrende Funktion der Schrift gegen die unmittelbare Präsenz der oralen Tradition der Tupis setzt – wie Michel de Certeau in seiner berühmten Studie über Jean de Lérys Reisebericht schreibt (Certeau 1988, 216–217).

Anchieta war eine Zentralfigur der jesuitischen Missionstätigkeit, ein mehrsprachiger Autor, der oft als Gründungsfigur der brasilianischen Literatur genannt wird. Dem Vorgesetzten von Anchieta, Pater Manuel da Nóbrega zufolge kam der Anwendung – und damit dem Verständnis – der Tupi-Sprache eine entscheidende Rolle bei der Missionierung der Indigenen zu, wodurch die sprachliche Übersetzung als zentral für die Missionstätigkeit erkannt wurde, da kulturelle Alterität notwendig immer auch als sprachliche Alterität erfahren wurde. Eine weitere Absicht der Jesuiten war es dabei, Frieden zwischen den sich befehdenden Stämmen der Tamoios und der Tupinambá herzustellen. Während Nóbrega in Rio de Janeiro (dem Ort, wo das jesuitische Kollegium entstehen sollte) diesen Frieden verhandelte, wurde Anchieta, der Nóbrega zunächst als Dolmetscher und „treuester Gefährte“ begleitete, von den miss-

trauischen Tamoios in Iperoig, einer Siedlung in der Nähe von Rio de Janeiro, als Geisel gefangen gehalten. Hier wohnte er einem kannibalistischen Ritual bei und wurde wiederholt mit Drohungen konfrontiert (vgl. Anchieta 1960, 138–139).¹ Dass er überleben konnte, lag wahrscheinlich an seiner Beherrschung der Tupi-Sprache sowie dem Umstand, dass er durch zwei indigene Häuptlinge beschützt wurde. Anchieta selbst jedoch, der die Tupinambá wiederholt als „bestialisch und blutrünstig“ bezeichnete (ähnlich wie Hans Staden in seinem Bericht),² führt seine Rettung auf den Schutz Gottes zurück. Bis 1563 blieb er Gefangener, danach brachte ihn der Häuptling Cuñambeba zusammen mit anderen Gefangenen zur Festung von São Vicente (vgl. Metcalf 2005, 117).

In diversen Thematisierungen des Kannibalismus in Briefen und Berichten bringen Nóbrega und Anchieta zum Ausdruck, wie zentral das Ritual des Kannibalismus für die Tupinambá ist – und zwar gerade nicht aus physiologischen Gründen. So schreibt zum Beispiel Anchieta:

[...] toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem excepção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória. (Anchieta 1933, 113)³

Im Angesicht der Schwierigkeiten bei der Missionierung der nomadischen Indigenen vertraten die Jesuiten ein System der friedfertigen Kolonisierung, demzufolge die Indigenen wie europäische Bauern leben und in Dörfern (*aldeias*) angesiedelt werden sollten (vgl. Viegas 1998, 121). In seiner Schrift *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (Dialog über die Bekehrung der Heiden, 1556) diagnostiziert Manuel da Nóbrega eine „Inkonstanz der wilden Seele“⁴ und rechtfertigt die Notwendigkeit der Missionierung mit der „Bestialität“ (nicht zuletzt kannibalischer Praktiken) der indigenen Sitten:

¹ Vgl. dazu auch McGuinness 2014, 230.

² Vgl. Leite 1956–1958, vol. II, 402; Staden 1995, 136 u. 154.

³ ‚Die gesamten 900 Meilen dieser Meeresküste sind von Indigenen bewohnt, die ausnahmslos Menschenfleisch essen; sie haben so viel Freude und Vergnügen daran, dass sie oft mehr als 300 Meilen zurücklegen, wenn sie in den Krieg ziehen. Und wenn sie vier oder fünf der Feinde gefangen nehmen, ohne sich um etwas anderes zu kümmern, kehren sie mit großem Lärm und Festen und reichlich Wein zurück, den sie aus Wurzeln gewinnen, um sie so zu essen, dass sie nicht einmal den kleinsten Nagel verlieren, und ihr ganzes Leben lang rühmen sie sich dieses unerhörten Sieges‘. Alle (oft notgedrungen approximativen) Übersetzungen aus dem Portugiesischen und Lateinischen ins Deutsche, sofern nicht anders vermerkt, JW.

⁴ Diese Formel diente dem brasilianischen Ethnologen Eduardo Viveiros de Castro als Ausgangspunkt und Zentralbegriff für seine Forschungen zum Weltverständnis der indigenen Amazonas-Bevölkerung, vgl. Viveiros de Castro 1992 u. 2017.

Ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde Christo dizia: ‚Não deis o Sancto aos cãis, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos.‘ Se alguma geração há no mundo, por quem Christo N. S. isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cãis em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, [...]. (Nóbrega 2006, 24)⁵

In diesem Zusammenhang empfiehlt Nóbrega eine Form der Katechese, die der traditionellen Praxis der guten Beispiele und der guten Werke folgt – und zugleich die Erzeugung von Furcht als Mittel der „moderaten“ Unterwerfung einsetzt.⁶ Bei der Evangelisierung der Indigenen figurierte für die Jesuiten Kannibalismus immer als *ein* Element eines mehrere Aspekte umfassenden Lasterkatalogs, wobei Anchieta sich dadurch auszeichnet, im Interesse eines übergeordneten Erfolgs hier zunächst relative Milde walten zu lassen (vgl. Pagden 1982, 84). In einem Brief beschreibt Anchieta, wie er die Indigenen auf die Sündhaftigkeit des Verzehrs von menschlichem Fleisch hinweist, und wie diese Idee von ihnen *teilweise* angenommen werde:

Y ellos nos prometían de nunca más comerla, mostrando mucho sentimiento de ter muertos sin este conocimiento sus antepassados y sepultados en el infierno. [...] A los hombres en general hablávamos en ello, diziéndoles cómo Dios lo defende y que nosotros no consentíamos en Pyritininga a los que enseñávamos que los comiessen a ellos, ni otros algunos, mas ellos dizían que aún avian de comer de sus contrarayos hasta que se vengiesen bien dellos, y que despacio cayrían en nuestros costumbres. Y a la verdad nosótro no pretendíamos más que declararles la verdad, porque costumbre en que ellos tienen puesta maior su felicidad no se les ha de arranquar tan presto, aunque es cierto que aí algunas de sus mugeres que nunca comiéron carne humana ny la comen, antes el tiempo que se mata alguno y se le haze fiesta en el lugar, esconden todos sus vasos en que comen y beben, por que no usen dellos los otros, y junto con ello tienen otras costumbres tan buenas naturalmente que parecen no aver procedido de nación tan cruel y carnícera. (Anchieta 1960, 129)⁷

⁵ ‚Ich habe von meinen Vätern ein Evangelium gehört, in dem Christus sagte: ‚Gebt das Heilige nicht den Hunden und die Edelsteine nicht den Schweinen‘. Wenn es irgendeine Generation in der Welt gibt, von der Christus, unser Herr, dies sagt, dann muss es diese sein, denn wir sehen, dass sie Hunde sind, wenn sie einander essen und töten, und Schweine in ihren Lastern und in der Art, wie sie einander behandeln [...].‘

⁶ Vgl. dazu Hansen 2019, 59 u. 69; McGuinness 2014, 230; Pagden 1982, 42.

⁷ ‚Und sie versprachen uns, es nie wieder zu essen und zeigten sich sehr davon betroffen, unwissentlich ihre Vorfahren getötet und in der Hölle begraben zu haben [...]. Wir sprachen mit den Leuten allgemein darüber und sagten ihnen, dass Gott das untersagte und dass wir es in Pyritininga nicht zuließen, dass unsere Schüler weder diese noch andere Menschen verspeisten. Aber sie sagten, dass sie ihre Feinde jetzt noch essen müssten, bis sie sich gut an ihnen gerächt hätten, und dann erst könnten sie langsam zu unseren Bräuchen übergehen. Und wirklich wollten wir ihnen nur die Wahrheit sagen, denn man soll ihnen den Brauch, der ihr größtes Glück bedeutet, nicht so schnell wegreißen; Es stimmt allerdings, dass einige Frauen, die nie Menschenfleisch gegessen haben und es auch gegenwärtig nicht tun, bevor jemand getötet wird und dort ein Fest abgehalten wird, alle Gefäße verstecken, aus denen gegessen und getrunken wird, damit die anderen sie nicht benutzen. Und daneben haben sie andere Sitten, die von Natur aus so gut sind, dass sie nicht von einem so grausamen und fleischrünstigen Volk zu stammen scheinen.‘

Anchieta vergisst in diesem Brief auch nicht darauf hinzuweisen, dass die französischen Calvinisten vor Ort ihrerseits zu Wilden („salvages“) werden, dass sie indigene Praktiken des Rachemords annehmen würden, manchmal nackt herumlaufen, „que no les falta más que comer carne humana“ [so dass es ihnen nur noch fehlt, Menschenfleisch zu essen] (Anchieta 1960, 139). Die insgesamt recht ‚tolerante‘ Einschätzung der kannibalistischen Riten ist bemerkenswert vor dem Hintergrund, dass Anchieta und Nóbrega wiederholt Gefahr für ihr eigenes Leben drohte (vgl. Anchieta 1960, 146–147). Bei dieser Praxis der Katechese wirkt der mündlich vermittelte jesuitische Diskurs gleichsam wie eine spezifische *poiesis*, indem er durch sprachliche und kulturelle Anpassungen das Bild und den Körper eines Indigenen produziert, welches dem Bild eines Christen nach portugiesischem Vorbild angenähert wird, wobei hierbei den Wirkungen der *patres* eine providentielle Funktion zugesprochen wird (vgl. Hansen 2019, 70).

Unter Anchietas im engeren Sinne literarischen Werken ist vor allem sein neolateinisches Epos *De Gestis Mendi de Saa* (Coimbra, 1563) zu nennen und seine für die christliche Katechese bestimmten, insgesamt zwölf (jedoch teilweise nur fragmentarisch erhaltenen) Theaterstücke, die teilweise dreisprachig (Spanisch, Portugiesisch, Tupi) angelegt sind und die in der Tradition der iberischen *autos* stehen, wie sie in Portugal aus der Feder von Gil Vicente (1465–1536) entstanden. Seit ihrem Bestehen hat die Societas Jesu in ihren Kollegien und darüber hinaus das Theater als ein Mittel der christlichen Didaxe, zunehmend auch im Verbund mit multimedialem Spektakel, eingesetzt, sowohl in Europa als auch in der Neuen Welt (vgl. Wasserman 1999, 75).

Um Anchietas und der Jesuiten Umgang mit dem Problem des Kannibalismus zu erfassen, ist es nötig, so meine ich, zumindest diese beiden Gattungen zu betrachten, da sie erst zusammen ein komplexeres Bild ergeben. Das gilt auch insofern, als dass Anchietas vielfältiges Werk, wie Alfredo Bosi bemerkte, an sehr unterschiedlichen diskursiven Ordnungen partizipierte (vgl. Bosi 1992, 92–93), und sich etwa mit den Gattungen des Epos und des Theaters, und nicht zuletzt durch die Verwendung unterschiedlicher Sprachen in seinen dramatischen Werken, auch an ein heterogenes, beziehungsweise in sich differenziertes Publikum gewandt hat. In kulturgeschichtlichen Darstellungen hat man Anchietas Werk oft als Ursprung einer wesenhaft „hybriden“ brasilianischen Literatur verstanden,⁸ wobei allerdings mitbedacht werden muss, dass das literarische Werk erst zweihundert Jahre später zugänglich wurde und also erst dann in die literarische ‚Tradition‘ einging. In jedem Fall ist es aber in rhetorischer und sprachlicher Hinsicht aufschlussreich mit Blick auf Anchietas Funktion der kulturellen Vermittlung. Wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, repräsentiert im Werk des Jesuitenpaters das Phänomen und der Begriff des Kannibalismus eine symptomatische Schnittstelle von kulturellen Kreuzungen und Übersetzungen.

⁸ Vgl. Bosi 1992, 93; Campos 1992, 241.

2 Epos und Kannibalismus

Anchietas humanistisches Epos *De Gestis Mendi de Saa* (Die Großtaten von Mem de Sá, 1563), das erste überhaupt, das auf dem amerikanischen Kontinent angesiedelt ist, ist, wie der Titel bereits ankündigt, angelegt als Lobpreis auf den Generalgouverneur Mem de Sá (1557–1572).⁹ In diesem Text wird auf eine bekannte historische Episode aus dem Jahr 1556 eingegangen, nämlich die, als der Bischof von Salvador da Bahia, Pedro Fernandes Sardinha, mit einem Schiff Fahrt auf Portugal nahm, aber durch einen Sturm in die Fänge des Indigenen-Stamms der Caetes geriet, die ihn zusammen mit den anderen auf dem Schiff befindlichen Portugiesen grillten und verspeisten. Der hiervon Kunde bekommende Gouverneur Mem de Sá wollte, wie es im Epos heißt, zur Ehre von Christus „diese grausamen Tode rächen und den grausamen Feind mit Vergeltung zähmen“ (*Gestis*, vv. 2296–2298)¹⁰, obwohl zu dieser Zeit Kannibalismus noch nicht offiziell als gerechter Grund für kriegerische Handlungen galt. Auch die Jesuiten erklärten sich mit dem Krieg gegen die Caetes einverstanden. Am Rande sei angemerkt, dass der Name und die Einverleibung dieses ersten Bischofs von Brasilien die Datierung des berühmten *Anthropophagischen Manifests* (1928) von Oswald de Andrade motivierte: „Ano 374 da Deglutição do bispo Sardinha“ [„Das Jahr 374 der Verdauung des Bischofs Sardinha“] (Andrade 1990, 52). Weiterhin bewog die Episode den brasilianischen Literaturtheoretiker und Dichter Haroldo de Campos dazu, 1956 als das Jahr der anthropophagischen Wende auszurufen, die Zeit, seit der Europa mit den sogenannten ‚Barbaren‘ in Kontakt und Austausch tritt (vgl. Campos 1992, 250).

Das im Zeichen der Gegenreformation verfasste Epos *De Gestis* zeigt eine fundamentale Opposition zwischen göttlichen und teuflischen Kräften, zwischen dem zu dieser Zeit noch lebenden Mem de Sá, seinem als militärischer Anführer tätigen Sohn Fernão de Sá, und den Indigenen, im weiteren Verlauf dann auch mit den Häretikern der *France Antarctique* (1555–1560) und ihrem Anführer Nicolas Durand de Villegagnon, die sich mit dem Stamm der Tamoios gegen die Portugiesen verbündet hatten. Dabei wird die Figur von Mem de Sá als ein christlicher Aeneas stilisiert, dessen Auftrag es ist, den tyrannischen Teufel aus der Neuen Welt zu vertreiben und der Praxis des Kannibalismus ein Ende zu machen (vgl. Metcalf 2005, 112). Dabei ist dieses Skandalon des Kannibalismus immer auch vor dem Hintergrund der polemischen Auseinandersetzung mit der Eucharistie-Frage im französischen Calvinismus zu sehen. Das Werk von Anchietas präfiguriert eine Subgattung des iberischen „satanischen“ Epos, welche auf der Idee fußte, dass vor der Ankunft der Europäer der Teufel eine uneingeschränkte Herrschaft über die Neue Welt und die Indigenen gehabt habe – was diese wiederum zur höllischen Aktivität, dem Zerteilen von Körperteilen angeleitet habe,

⁹ Im Folgenden wird auf das Epos (nach der Edition von Armando Cardoso, 1970) mit *Gestis* und Angabe der Versnummer referiert.

¹⁰ „Horum magnanimus crudelia funera praetor / ulturus saeuosque armis ultricibus hostes / perdomiturus erat.“

ein Umstand, der seinerseits in theologischen Diskussionen als Gefahr für die Auf-
erstehung der Körper gesehen wurde (vgl. Cañizares-Esguerra 2006, 84 u. 88).

Jorge Cañizares-Esguerra hat in seiner Studie *Puritan Conquistadors* darauf hin-
gewiesen, dass die Verbindung zwischen Körperzerteilung und brasilianischem Kan-
nibalismus auf die 1550er Jahre zurückgeht, und etwa in der Höllendarstellung eines
unbekannten portugiesischen Malers (im *Museo de Arte Antiga*, Lissabon) sichtbar
wird, in dem der über die höllischen Kochtöpfe wachende Teufel ein brasilianischer
Tupinambá im Federgewand ist (Fig. 6 u. 7, Seite 94; vgl. Cañizares-Esguerra 2006, 89).
Ein anderes Gemälde vom Beginn des 16. Jahrhunderts (Fig. 8, Seite 95), des portu-
giesischen Malers Grão Vasco, zeigt eine *Anbetung der Heiligen Drei Könige*, in der
einer der Könige (der ‚schwarze‘ Weise Baltasar) als brasilianischer Tupinambá dar-
gestellt ist – was als erste Darstellung überhaupt in einem europäischen Kunstwerk
gilt. Hannah Wojciehowski deutet diese visuelle Darstellung als eine Form der symbol-
ischen Einverleibung. Ihr zufolge idealisiere dieses Gemälde den Akt der kolonialen
Begegnung zwischen Portugal und der Neuen Welt, indem es die friedliche Inkorpora-
tion einer anderen ethnisch-kulturellen Gruppe zeige.¹¹ Natürlich ist Inkorporation
zugleich auch das zentrale Prinzip der Eucharistie, die über die gemeinsame orale
Einverleibung ebenfalls zur Bildung einer *community* führt.¹²

Der Umstand, dass in dem propagandistischen Epos *De Gestis* der Kannibalismus
der Indigenen wiederholt perhorresziert wird, ist wenig überraschend. Bemerkens-
wert ist aber, dass der Feldherr Fernão de Sá mehrfach als „blutrünstiger Löwe“,
als wild und grausam gekennzeichnet ist (*ferus; atrox; cruento*). Auch wenn die ideo-
logische Grundausrichtung des Epos sich dadurch nicht ändert, so ist es doch auf-
fällig, dass Anchieta hier, vermittelt über die Schlüsselvokabel *furor*, an die gewalt-
vollen Topoi aus den römisch-republikanischen Bürgerkriegsepen von Lucan und
Statius anknüpft (vgl. Welge 2020, 20). Damit wird stellenweise eine gewisse Symme-
trie der Gewaltausübung suggeriert, die ihrerseits wohl durch die spezifische Mittler-
position des Jesuiten zu erklären ist. Die Schlusszeile des Epos zeigt jedenfalls den
brasilianischen Kannibalismus als ein weiterhin zu Tage liegendes Problem: „Natio,
quae humana pascit fera viscera carne“ [„eine Nation, deren wilde Eingeweide sich
von menschlichem Fleisch ernähren“] (*Gestis*, I. 3051). Später änderte Anchieta offen-
bar seine Ansicht über die Tupinambá, wenn er in einem Bericht (*Informação do
Brasil e de suas capitánias*, 1582) schreibt, dass sie generell nicht grausam seien,

¹¹ Wojciehowski 2011, 80: „The Adoration idealizes the colonial encounter between Portugal and the New World by depicting the peaceful incorporation of one or more ethnic groups into the Christian family“. Vgl. auch Sadlier 2008, 61.

¹² In seiner frühen Schrift *Der Geist des Christentums* (1798–1800) deutet Georg Wilhelm Friedrich Hegel den Ritus des christlichen Abendmahls als eine dialektische Bewegung zwischen Subjektivität und Objektivität, insofern die objektiv gewordene Liebe Christi durch das Essen der Hostie wieder sub-
jektive Gestalt annimmt. Hegel billigt dem Essen eine zentrale Rolle bei der Stiftung einer religiösen
Gemeinschaft zu, eine konkrete Verbindung, nicht nur ein konventionelles Zeichen (vgl. Birnbaum/
Olsson 1992, 128–131).



Fig. 6: Anonym, *Inferno*, ca. 1550. Museu de Arte Antiga, Lissabon.



Fig. 7: Anonym, *Inferno*, ca. 1550 (Detail). Museu de Arte Antiga, Lissabon.



Fig. 8: Grão Vasco, *Anbetung der Heiligen Drei Könige*, 1501–1506. Museu Grão Vasco, Viseu.

beziehungsweise, dass sie dies im Zweifelsfall von den Franzosen und Portugiesen gelernt hätten:

Todos os da costa que têm uma mesma lingua comem carne humana, posto que alguns em particular nunca comêram e têm grandissimo nojo dela. Entre os Tapuias se acham muitas nações que não a comem, nem matam os inimigos senão no conflito da guerra. A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, [...]. Naturalmente são inclinados a matar, mas não são cruéis: porque ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos, porque se os não matam no conflito da guerra, depois tratam-os muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito facil, porque ás vezes os matam de uma pancada ou ao menos com ela perdem logo os sentidos. Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é como o exemplo dos Portugueses e Franceses. (Anchieta 1933, 329)¹³

Diese rhetorische Parteinahme für die Indigenen, die bei Anchieta genau wie bei Nóbrega und Jean de Léry zu beobachten ist, lässt sich zum Teil sicher damit erklären, dass sie in den Berichten an ihre Vorgesetzten in Lissabon den Erfolg ihrer Missionstätigkeit in Aussicht stellen wollten (vgl. Sadlier 2008, 43). Während das für ein Publikum portugiesischer Humanisten bestimmte Epos auch Gewaltanwendung gegen die ‚Ungläubigen‘ vertritt, nähert Anchieta sich jedoch in seinem Theater auch der Vorstellungswelt seines indigenen Publikums an.

3 Theater und Kannibalismus

Im jesuitischen Theater Anchietas wird nun also ein anderer Ansatz sichtbar, der wesentlich auch dem Genre des *autos* und dessen spezifischer Aufführungspraxis im kolonialen Kontext geschuldet ist. Nicht zufällig ist dabei diese Adaption der Gattung dazu prädestiniert, sowohl volkstümliche als auch gelehrte Elemente in sich aufzunehmen (vgl. Travassos Telles 2004, 44 u. 64) und somit zugleich ein diversifiziertes Publikum zu interpellieren.

Die katechetische Funktion des Theaters besteht darin, dass Konversion durch Überzeugung erreicht werden soll. In einem der ersten aufgeführten Stücke von Anchieta, der *Pregação Universal* [‚Universelle Predigt‘] (Anchieta 1977), das Weih-

13 ‚Alle Küstenbewohner, die dieselbe Sprache sprechen, essen Menschenfleisch, obwohl einige von ihnen es noch nie gegessen haben und sich davor ekeln. Unter den Tapuias gibt es viele Völker, die es nicht essen und ihre Feinde nicht töten, es sei denn im Kriegsfall. Die größte Ehre, die sie kennen, ist es einen Feind im Krieg gefangenzunehmen, was sie höher ansehen als ihn zu töten. [...] Sie neigen von Natur aus dazu zu töten, aber sie sind nicht grausam: Normalerweise quälen sie nicht ihre Feinde, und wenn sie sie nicht im Kampf töten, dann behandeln sie sie auf sehr gute Weise, sie begnügen sich dann damit, mit einer Keule auf den Kopf ihres Feindes zu schlagen, welches ein einfacher Tod ist, weil sie manchmal mit einem Schlag getötet werden, oder zumindest mit einem Schlag sofort das Bewusstsein verlieren. Wenn sie überhaupt in seltenen Fällen irgendeine Grausamkeit ausüben, dann ist es aufgrund des Beispiels der Portugiesen und Franzosen.‘

nachten 1561 aufgeführt wurde und lediglich fragmentarisch erhalten ist, geht es um einen Müller, genannt Adam, dessen Kleider, die sinnbildlich für die göttliche Gnade stehen, durch seine Sünden ‚entfernt‘ werden – und welche der Müller am Schluss mit Jesu Hilfe wieder zurückerlangt. Im zweiten Akt des Stücks treten zwei Tupi-sprechende, als Teufel stilisierte Häuptlinge auf, Guaixará und Aimbiré, die stolz Elemente der indigenen Lebensweise aufzählen: Körperbemalung, Federschmuck, Rauchen, Kannibalismus. Diese ‚teuflische‘ Auflistung der charakteristischen indigenen Gebräuche gehört zum Standardrepertoire von Anchieta Theater, was somit insgesamt – weit über das Skandalon der Anthropophagie hinaus – die indigene Lebensweise abzuwerten scheint.¹⁴

Der bekannteste und einzig vollständig erhaltene Theaterstext von Anchieta ist *Auto Representado na Festa de São Lourenço* [‚Auto, aufgeführt zum Fest des St. Laurentius‘] (1587), ein mehrsprachiger Text, in dem vor allem das Spanische und das Tupi-Guarani dominieren. Die Überlieferungsgeschichte deutet darauf hin, dass das Stück erstmals am 10. August 1583 aufgeführt wurde, im Hof der Kapelle von São Lourenço, in der gleichnamigen *aldeia* (Siedlung) in der Bucht von Guanabara, dem heutigen Niterói, bei Rio de Janeiro, zu einem Zeitpunkt, der zehn Jahre nach der Siedlungsgründung durch die Jesuiten liegt. Wie auch in Anchieta anderen literarischen Arbeiten ist das Stück von dämonischen Figuren bevölkert, welche in den Zwischenräumen zwischen indigener und christlicher Kultur angesiedelt sind, wodurch eine mehrsprachige und interkulturelle Dimension entsteht, die so den konventionellen Horizont des typischen, allegorisch organisierten spätmittelalterlichen *autos* übersteigt (vgl. Schüürmann 2014, 166). In seiner rekonstruierten Version enthält das Drama fünf Akte (oder besser: Abschnitte). Zunächst wird das Martyrium des titelgebenden Heiligen gezeigt – in spanischer Sprache (Laurentius war im 3. Jahrhundert in Spanien geboren). Dann folgt ein mehrheitlich in Tupi verfasster Abschnitt, in dem drei teuflische Dämonen, Guaixará, Aimbiré, und Saravaia, die Siedlung bedrohen und schließlich von den beiden christlichen Heiligen Laurentius und Sebastian besiegt werden. Ähnlich wie im Epos wird auch hier wieder der ‚Feind‘ als eine Verbindung dieser dämonischen Kräfte mit den französischen Häretikern repräsentiert (vgl. Lestringant 1990, 34). Die Namen der Dämonen kommen aus dem Stamm der Tamoios, den mit den Franzosen verbündeten Feinden der Tupinambás, die wiederum mit den Portugiesen verbündet waren. Der dritte Abschnitt zeigt die Bestrafung der römischen Herrscher, der vierte Abschnitt das Begräbnis von Laurentius. Der fünfte Abschnitt beschließt das Stück mit einem rituellen Tanz von Indigenen, begleitet von Worten in Tupi-Sprache.

Wie verhält sich nun dieses Theaterstück zur Idee der kulturellen Übersetzung und Analogiebildung? Zunächst ist festzuhalten, dass die Gattung der *autos sacramentales*

¹⁴ Für die in kolonialen Kontexten übliche Verbindung des Teuflischen mit dem Kannibalismus, vgl. Cañizares-Esguerra 2007.

traditionell mit dem Fronleichnamfest und somit mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden ist (vgl. Kraus 2019, 32). Ferner ist die Geschichte des Martyriums des Heiligen Laurentius mit Bedacht gewählt, da ein historischer Kontext evoziert wird, in dem sich das Christentum in einem paganen (römischen) Kontext verbreitete, und natürlich bietet sich die spezifische Art des Martyriums zu einer (wenn auch widersprüchlichen) Analogiebildung mit den Praktiken der Indigenen an. Der Legende zufolge (die *Legenda aurea* ist eine wahrscheinliche Quelle für Anchieta) soll der auf einem Grill schmorende Laurentius gegenüber Decius ausgerufen haben: „Ecce, miser, assasti unam partem, gira aliam et manduca“ [„Siehe, Elender, die eine Seite hast Du gebraten, brate auch die andere, und isß!“] (Voragine 2001, 438).

Nachdem im ersten, sehr kurzen Abschnitt das Martyrium des Laurentius gezeigt wurde, beginnt im zweiten Abschnitt der Auftritt der Dämonen. Von Anfang an ist dabei charakteristisch, dass der teuflische Diskurs, durch seine Affirmation des moralisch Negativen, sich vor den Augen des Publikums selbst entwertet und somit den Sieg des ‚neuen Gesetzes‘ über bestimmte, als ‚teuflisch‘ definierte Praktiken der Indigenen rechtfertigt:

Importuna-me o bem
irritando-me muitíssimo
aquela lei nova.
Quem será que a trouxe,
Estrangando minha terra?
(*Festa*, vv. 21–25)¹⁵

Weiterhin werden auf der Ebene des dämonischen Diskurses, durch die Worte von Guaixará, die europäischen Sitten verurteilt, während indigene Praktiken der Dorfbewohner gepriesen werden, die wiederum aus christlicher Perspektive als sündhaft gelten müssen: das Kämpfen gegen die Missionare, Tanzen, Trunkenheit (das Trinken des aus der Maniok-Wurzel fermentierten Getränks *cauim*), Rauchen – und die Anthropophagie:

Boa medida é beber
Cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
A vida, e se recomenda
A quem queira aproveitar. [...]

Que bom costume é bailar!
Adornar-se, andar pintado,
Tingir pernas, empenado

15 ‚Das neue Gesetz beunruhigt mich / Und ärgert mich sehr / Wer könnte es herbeigeführt haben / Indem er mein Land erwürgt?‘ Alle direkten Zitate aus dem Stück *Auto Representado na Festa de São Lourenço* (zitiert aus Anchieta 1989) werden im Text mit *Festa* und v. bzw. vv. angegeben.

Fumar e curandeirar,
Andar de negro pintado.

Andar matando de fúria,
Amancebarse-se, comer
Um ao outro, e ainda ser,
Espião, preder Tapuia,
Deshonesta a honra perder.

Para isso,
Com os índios convivi.
Vêm os tais padres agora
Com regras fora de hora
Para que duvidem de mim.
Lei de Deus que não vigora.
(Festa, vv. 42–67)¹⁶

Angesichts der Erscheinung des Heiligen Laurentius, des Heiligen Sebastian und eines Schutzengels artikulieren die beiden Dämonen stolz ihre eigene Bösartigkeit – bevor sie ins Feuer der Hölle geschickt werden:

Sou Guaixará embriagado,
sou boicininga, jaguar,
antropófago, agressor
andirá-guaçu alado,
sou demônio matador.

Sou jiboia, sou socó,
o grande Aimbirê tamoio.
Sucuri, gavião malhado,
sou tamanduá desgrenhado,
sou luminoso demônio.
(Festa, vv. 193–203)¹⁷

Wenn Kannibalismus somit klar auf der Seite des Bösen situiert ist, so legt das Stück gleichzeitig Analogien und Korrespondenzen nahe, die zwischen den Kulturen auf-

16 ‚Eine gute Maßnahme ist es, zu trinken / *Cauim*, bis zum Kotzen. / Dies ist eine Art zu genießen / Leben, so wird es empfohlen / Denjenigen, die es genießen wollen. // Was für ein schöner Brauch ist es, zu tanzen! / Sich schmücken, geschminkt gehen, / Gefärbte Beine, sich hinzugeben / dem Rauchen und der Wunderheilung, / In schwarzer Farbe zu gehen. // Vor lauter Wut zu morden, / zusammenzuliegen, einander / Zu essen, und auch zu sein / Spion, Beute zu machen von den Tapuia, / Es ist eine Schande die Ehre zu verlieren. // Dafür, / habe ich bei den Indianern gelebt. / Diese Priester kommen jetzt / Mit ganz anderen Regeln / Damit sie an mir zweifeln. / Das Gesetz Gottes ist nicht in Kraft.‘

17 ‚Ich bin der trunkene Guaixará / bin Klapperschlange, Jaguar / Anthropophage, Aggressor / geflügelte Riesenfledermaus / bin mörderischer Dämon. // Ich bin Königsschlange, bin Reiher / der große Tamoio Aimbiré. / Anaconda, gefleckter Raubvogel / bin zerzauster Ameisenbär / bin lichter Dämon.‘

scheinen – namentlich in der Szene im dritten Abschnitt (ihrerseits wechselnd zwischen Spanisch und Tupi), in der die teuflisch-indigenen Dämonen Guaixará und Aimbiré, eben noch ins Exil geschickt, nun vom Engel wiedergeholt werden. Sie sind ausersehen, die Mörder von Laurentius in alttestamentarischer Rachelogik zu bestrafen, nämlich die römischen Herrscher Decius und Valerian, „os antigos enemigos de São Lourenço“ [„die alten Feinde des Laurentius“] (*Festa*, v. 735), die nun ihrerseits verbrannt werden sollen. Letztere waren beide Kaiser im 3. Jahrhundert, beide verfolgten sie die frühen Christen. Als Aimbiré mit Schwert und Peitsche auf sie zukommt, halten sie ihn für den Gott Jupiter, der sie belohnen würde (vgl. *Festa*, v. 793). Dieses Missverständnis impliziert einerseits die ‚Falschheit‘ des römischen Gottes, andererseits werden die strafenden Dämonen ihrerseits mit (europäischem) Paganismus assoziiert. Aimbiré schließlich offenbart sich selbst als bloßes Instrument des Heiligen Laurentius:

Sou mandado
 por São Lourenço queimado
 para levar-vos a minha casa
 onde seja confirmado
 vosso imperial estado
 em fogo que sempre abrasa
 (*Festa*, vv. 875–880)¹⁸

Obwohl die ihrerseits bestrafte Dämonen offensichtlich pagan sind, werden sie nun selbst zu Richtern und zu Sprachrohren christlicher Werte, wenn etwa Aimbiré Valerian mit der Grausamkeit und Anti-Christlichkeit des Kaisers Nero vergleicht (vgl. *Festa*, vv. 1027–1034), wobei rätselhaft bleibt, inwieweit die Indigenen die historische Dimension erfassten. In ihrer nicht mehr zu erlösenden Verderbtheit dienen die römischen Heiden jedenfalls als abschreckendes Beispiel für die Indigenen, die in der Gegenwart des religiösen Konfliktes stehen und selbst noch zu retten sind. Die Dämonen wiederum sind die perfekten Werkzeuge, denen es nicht missfällt, sich bei der Ausführung der gewaltvollen Strafe die Hände schmutzig zu machen.

Was die beiden Heiligen St. Laurentius und St. Sebastian und ihre spezifischen Martyrien betrifft – das Grillen auf dem Rost, das Durchbohren mit Pfeilen –, so wird dadurch ein Echo mit denjenigen Praktiken erzeugt, welche die Indigenen gegenüber ihren Feinden ausüben. Dabei spielt das Feuer naturgemäß eine durchgehend zentrale, besonders ambivalente Rolle, da es sowohl mit Verdammnis als auch mit Erlösung assoziiert sein kann (vgl. Braga-Pinto 2000, 440–441). Letzteres gilt für das Martyrium des Laurentius, wobei die christologische und mystische Dimension der Flammen bereits im ersten Akt betont wird:

¹⁸ ‚Ich bin gesandt / vom heiligen Laurentius, dem Verbrannten / um dich in mein Haus zu bringen / wo dein kaiserlicher Stand / in einem immer brennenden Feuer bestätigt wird.‘

Por Jesus, mi salvador,
que muere por mis mancillas,
me aso en estas parrillas,
con fuego de su amor.

Buen Jesus, cuando te veo
en la cruz,
por mí llagado,
yo, por ti vivo quemado,
mil veces morir deseo.

Pues tu sangre redentor
lavó todas mis mancillas,
Arda yo en estas parrillas,
con fuego de tu amor.

El fuego del fuerte amor
¡oh mi Dios!, con que me amas,
más me quema que las flamas
y brasas, con su calor.
(*Festa*, vv. 1–16)¹⁹

Die Dämonen sind es, die diese Tötung der christlichen Heiligen zu verantworten haben. Guixará rühmt sich explizit, dass er es war, der St. Laurentius verbrannte sowie St. Sebastian mit Pfeilen durchbohrte. Im Gegensatz zum schmorenden Laurentius stöhnen die römischen Kaiser laut über die höllischen Flammenqualen. Die Aussicht auf diese kannibalistische Mahlzeit erfreut die Dämonen außerordentlich. Es ist also paradox und bemerkenswert, dass trotz der anfänglichen ‚Verteufelung‘ der Anthropophagie die kannibalische Lust dann positiv bewertet wird, wenn es um die Bestrafung und Verspeisung der kaiserlichen Körper geht (vgl. *Festa*, v. 1087).

Die Rache-Logik der Tupinambá wird auf bedenkliche Weise mit der christlichen Logik der Umwertung zusammengebracht, welche in diesem höllischen Kontext wohl nicht zufällig an die Logik des *contrapasso* in Dantes *Inferno* erinnert.²⁰ Das ist auch deswegen interessant, weil etwa in den Texten von André Thevet und Manuel da Nóbrega das eigentliche Skandalon weniger der Kannibalismus an sich ist als vielmehr das Movens der Rache, die sich im rituellen Töten der Feinde manifestiert, und was dem Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro zufolge den Kern der Selbstrepro-

19 ‚Für Jesus, meinen Retter / der für meine Sünden stirbt, / brate ich mich selbst auf diesem Grill, / mit dem Feuer seiner Liebe. // Guter Jesus, wenn ich dich sehe / am Kreuz, / für mich verwundet, / lebe ich für dich verbrannt, / und wünsche tausendmal zu sterben. // Denn dein erlösendes Blut / wusch alle meine Sünden, / Lass mich auf dem Grill verbrennen, / im Feuer deiner Liebe. // Das Feuer der starken Liebe / oh mein Gott!, mit dem du mich liebst, / verbrennt mich mehr als die Flammen / und als die Glut, mit seiner Hitze.‘

20 Vgl. dazu Egan 2020, 107, sowie den Beitrag von Eugenia Ortiz Gambetta im vorliegenden Band.

duktion der Gruppe berührt (vgl. Viveiros de Castro 1992, 28 u. 43). Die Ersetzung der indigenen Rachepraxis durch göttliche Vergeltung kann also als Umkodierung dieser an sich angeklagten Praxis verstanden werden, was somit zugleich eine Anpassung an indigene Denkgewohnheiten impliziert.

Im *Auto Representado na Festa de São Lourenço* werden also die für die Christenverfolgung verantwortlichen römischen Kaiser nun selbst dem Höllenfeuer überantwortet. Wie es der Dämon Aimbiré auf Spanisch ausdrückt, „vayan a nuestra cocina“ [„geht in unsere Küche“], sie werden zu einem Eintopf („moqueca“) gekocht. Die Teufel Saravaia und Aimbiré dürfen danach die kaiserlichen Kronen zurückbehalten, wodurch sie gewissermaßen zu Erben der römischen Kaiser werden (vgl. *Festa*, v. 1092). Dieser Triumph wird von Saravaia ganz im Rache-Diskurs der Einverleibung zelebriert:

Ó! Eu vencedor
de pecados temíveis,
embora verdadeiro chefe,
mudam por isso
meu nome para ‚Curupeba‘!

Como eles,
mato os que costumam pecar,
atirando-os comigo ao meu fogo.
Homens, velhas, moças,
como eternas presas minhas
levando, a todos devorarei
(*Festa*, vv. 1093–2003)²¹

Durch solche Umkehrungen und Spiegelungen werden eingeübte kulturelle Dichotomien verstärkt, etwa wenn in den Augen des europäischen Publikums die römischen, paganen Kaiser als Barbaren erscheinen, ebenso wie die Franzosen in ihrer Allianz mit den Indigenen (den Tamoios) als Häretiker, oder wenn das indigene Publikum seinerseits dazu gebracht werden soll, Sympathie für die leidenden christlichen Märtyrer zu empfinden (vgl. Wasserman 1999, 74). Das ‚Grillen‘ von menschlichen Körpern wird somit klar verurteilt, es ist als solches aber nicht Distinktionskriterium einer bestimmten Kultur. Die manichäischen Oppositionen des Stücks kontrastieren nicht die europäischen Weißen und die brasilianischen Indigenen, sondern das Gute und das Böse, Erlösung und Verdammnis. Die historischen und kulturellen Unterschiede werden überblendet im gemeinsamen Horizont einer universellen, providentiellen Geschichte (vgl. Oliveira Lima 2020, 72).

21 ‚Oh! Ich bin der Sieger / der schrecklichen Sünden, / obwohl wahrer Häuptling, / darum ändere man / meinen Namen in ‚Curupeba‘! // Wie sie, / töte ich die, die zu sündigen pflegen, / werfe sie mit mir in mein Feuer. / Männer, alte Frauen, Mädchen, / als meine ewige Beute / werde ich sie alle verschlingen.‘

Die katechetisch-propagandistische Wirkung des Dramas zielt also letztlich nicht auf Vernichtung oder vollständige Verneinung der indigenen Kultur und Glaubenswelt, sondern auf deren „Einverleibung“, Kontaminierung, oder „Infiltrierung“ (Wasserman 1999, 79). Wie Viveiros de Castro gezeigt hat, ist diese besondere Verquickung unterschiedlicher kultureller Substrate vielleicht erst ermöglicht worden durch die spezifische Offenheit der indigenen Tupi-Kultur, ihre Anlage zur Selbsttransformation, ihren „zentrifugalen Impuls“, der auf die Inkorporation oder Absorption des Anderen zielt (Viveiros de Castro 1992, 32).²² In der Interpretation des Ethnologen handele es sich um eine Kultur, die Heteronomie als Grundlage für Autonomie benötigt, und die damit essentiell auf ihre Feinde angewiesen ist: „Götter, Feinde und Europäer waren Figuren einer potentiellen Affinität, Modellierungen einer Alterität, die anziehend war und sein musste; eine Alterität, ohne die der *socius* in die Indifferenz und Auflösung zurückfallen würde“ (Viveiros de Castro 1992, 32). Dementsprechend wurden die portugiesischen Missionare zunächst als Heilige oder *caraiba* willkommen geheißen, da „die Tupi die Europäer in ihrer vollen Alterität begehrten“ (Viveiros de Castro 1992, 32)²³.

4 Eucharistie, Sprache, Übersetzung

Alle Stücke Anchieta praktizieren auch in formaler Hinsicht eine kulturelle Angleichung, insofern die einfachen Muster der spanisch-portugiesischen Versifizierung analog auch auf die Tupi-Sprache angewendet werden (vgl. Wasserman 1999, 74). Bei der polyglotten Variation der *auto*-Gattung im *Auto Representado na Festa de São Lourenço* ist es bemerkenswert, dass die in Tupi gesprochenen (und in modernen Ausgaben auf Portugiesisch wiedergegebenen) Passagen einerseits die paganen Figuren betreffen (die Dämonen, die römischen Kaiser), andererseits aber auch die Figuren der christlichen Heiligen, die es neben Spanisch und Portugiesisch verwenden. Das bedeutet, dass die Aufteilung der Redepartien nach Sprachen nicht einem moralischen Index von Wahrheit und Häresie folgt.²⁴ Im Gegenteil, die Verwendung der (schriftlich fixierten) Tupi-Sprache setzt deren Transparenz und Anpassungsfähigkeit voraus, somit ihre Befähigung auch die ‚richtigen‘ Glaubensinhalte transportieren zu können und mit der christlichen Wahrheit kompatibel zu sein (vgl. Wasserman 1999, 74).

²² Vgl. dazu auch Budasz 2006, 13. Vgl. zur ‚Selbsttransformation‘ bei Viveiros de Castro auch den Beitrag von Stephanie Béreziat-Lang im vorliegenden Band.

²³ Meine Übers., JW.

²⁴ Wasserman 1999, 74: „Tupi is not necessarily used for characterization of implicit moral judgment; rather, it functions to effect a transcendence of language, to indicate that language is transparent to meaning, specifically to doctrine, and therefore cannot determine moral status.“

In seinen Theaterstücken musste Anchieta für die sprachliche Transposition verschiedene Übersetzungslösungen finden. So wurde der Begriff für den christlichen Gott mit dem Wort „Tupa“ bezeichnet, eine mit dem Donner assoziierte Gestalt, die eine eher randständige Bedeutung im Tupi-Universum hatte. In anderen Fällen wurden bestimmte Schlüsselbegriffe der christlichen Religion, wie etwa „Heiliger Geist“ oder „Santa Maria“ in portugiesischer oder lateinischer Sprache belassen. Meistens sind es aber sprachliche Transpositionen, wie etwa für „Engel“ der Begriff *karai bebe* (‚fliegender Prophet‘) oder *angapaiba* (‚Seele‘ + ‚schlecht‘), um auch im Tupi die Idee der christlichen Sünde auszudrücken.²⁵ Wie wir gesehen haben, ist das Motiv des Kannibalismus bei Anchieta ein zentrales Scharnier von kulturellen und sprachlichen Analogiebildungen und semantisch-ethischen Umwertungen. In zeittypischer Weise benutzt Anchieta so auch in seiner geistlichen Lyrik die Symbolik der Eucharistie. So heißt es etwa in dem Gedicht „Ao Santíssimo Sacramento“:

Meu esposo, meu senhor,
meu amigo, meu irmão,
centro do meu coração,
Deus e pai!

Pois com entranhas de mãe
Quereis de mim ser comido,
roubai todo o meu sentido,
para vós!
(Anchieta 2004, 102–103)²⁶

Das Gedicht illustriert die vielfach kommentierte Analogie zwischen Eucharistie und Kannibalismus.²⁷ Während in der protestantischen Polemik die katholische Eucharistie als Kannibalismus geziehen wurde, hat der Katholik Anchieta offenbar kein Problem damit, den indigenen Kannibalismus zu verurteilen, den theophagischen Kannibalismus jedoch in seinen eucharistischen Gedichten poetisch zu evozieren.

Anchietas Werke und Interventionen sind Ausdruck dafür, wie im kolonialen Kontext der Evangelisierung die negative Bewertung der Gebräuche der Indigenen einhergeht mit einer Strategie, die bestimmte Elemente der indigenen Vorstellungswelt nicht auslöschen, sondern assimilieren will, indem es sie in ein anderes symbolisches System überführt – oder inkorporiert. Dieser Prozess der ‚Inkorporation‘ des Anderen, der mit der Evangelisierung angestrebt wird, macht sich eine Reihe von Ähnlichkeiten auch zwischen völlig unterschiedlich bewerteten Phänomenen zunutze, die tief im

²⁵ Vgl. Alves Filho/Milton 2008, 69; Bosi 1992, 68; Egan/Kogut Lessa de Sá 2020, 199.

²⁶ ‚Mein Gatte, mein Herr, / mein Freund, mein Bruder, / Zentrum meines Herzens, / Gott und Vater! / Denn mit den Eingeweiden einer Mutter / Willst Du von mir gegessen werden. / mir meinen Verstand rauben / für Dich!‘ (meine Hervorhebung, JW).

²⁷ Siehe etwa Jáuregui 2020, 82; Mahlke 2005, 60 u. 172.

kulturellen Imaginären der Frühen Neuzeit verwurzelt sind; so etwa die potentiellen Analogien zwischen Feuerqualen der christlichen Hölle, christlicher Märtyrerverbrennung, und kannibalischem Grillen. Der Jesuitenpater griff diese Möglichkeiten der Analogiebildung auf, und als kultureller *go-between* nutzte er vor allem in seinem Theater Strategien der Spiegelung und Übersetzung, um so die Seelen der Indigenen gewinnen und kolonisieren zu können und zugleich bei seinem gemischten Publikum unterschiedliche Effekte der ‚Wiedererkennung‘ zu erzeugen.

Die ‚Übersetzung‘ christlicher Konzepte in die Tupi-Sprache ist keine kulturelle Vermischung, sondern beruht auf der Ansicht einer parallelen, letztlich analogen religiösen Welt, in der das Pagane – genau wie im Europa der Gegenreformation – mit dem Teuflischen gleichgesetzt wird, wobei genau diese christliche Idee der teuflischen Inversion der Wahrheit, das Konzept des Teuflischen überhaupt, der Tupi-nambá-Kultur gänzlich fremd war. Anchieta Texten liegt weitestgehend die Idee einer „transparenten“ und „domestizierenden“ Übersetzungspraxis zugrunde (Alves Filho/Milton 2008, 69 u. 73), in denen sprachliche Elemente zwar eine Korrespondenz zwischen den Kulturen herstellen, oder auch einen ‚Verfremdungseffekt‘ produzieren, aber dabei notwendig ganz vom ursprünglichen Kontext abstrahiert werden.

So wurde etwa auch das Konzept des christlichen Sakraments der Kommunion in einen Neologismus der *língua geral* übersetzt (*Tupã rara*: ‚Donner‘/‚Gott‘ + ‚nehmen‘), die Idee der Eucharistie im engeren Sinn blieb aber offenbar unübersetzbar. Stattdessen rekurrierte Anchieta hier immer wieder auf die native Praxis des *cauim*-Konsums, denn dieses Getränk kam in der Vorstellungswelt der Tupinambá dem geweihten Wein noch am ehesten nahe. Kittiya Lee hat diese Übersetzungsprobleme minutiös untersucht und kommt zu dem Schluss, dass hier beide religiösen Praktiken in eine Analogie gesetzt werden, die aber insofern problematisch ist, als dass *cauim* zwar mit sozialer Kommunion in Verbindung steht – gerade deswegen aber eben auch an die Rachelogik und die Praxis des Kannibalismus gebunden bleibt: „If the sacramental liquid of communion reminded the Christians of their relationships with God and with each other, then cauim enjoined the Tupinambá to honor bonds of kinship, to satisfy obligations to common forefathers and against shared enemies“ (Lee 2017, 81).

Das Beispiel scheint durchaus symptomatisch und zentral dafür zu sein, dass die jesuitischen Akkommodationsversuche zwar auf das indigene Begehren nach dem Anderen aufbauen konnten, aber letztlich nur punktuelle (und oft widersprüchliche) Konvergenzen erzielen konnten. Gleichwohl vermitteln vor allem Anchieta *autos*, insbesondere jenes zur *Festa de São Lourenço* den Eindruck, dass sowohl die christliche Dominanz- als auch die indigene Zielkultur bei dieser Konfrontation nicht unverändert blieben, sondern sich gegenseitig affizierten.

Bibliographie

- Agnolin, Adone (2018), „Violence and Adaptability of the Word: Jesuits and Natives in Portuguese America (16th–17th Centuries)“, in: Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore, Sabina Pavone u. Chiara Petrolini (Hgg.), *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversions in the Non-European World*, Rom, 69–90.
- Alves Filho, Paulo Edson/Milton, John (2008), „The mixed identity of the Catholic religion in the texts translated by the Jesuit priest Jose de Anchieta in 16th century Brazil“, in: *Trans. Revista de Traductología* 12, 67–79.
- Anchieta, José de (1989), „Na festa de São Lourenço“, in: *Poesias*, Belo Horizonte.
- Anchieta, José de (1977), *Teatro de Anchieta*, hg. von Armando Cardoso, São Paulo.
- Anchieta, José de (1933), *Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões*, Rio de Janeiro.
- Anchieta, José de (1960), „Carta de José de Anchieta ao Ir. P. Diego Laines“ (08.01.1565), in: Serafim Leite (Hg.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. IV, Rom, 120–181.
- Anchieta, José de (1970), *De Gestis Mendi de Saa: Poema epicum*, hg. von Armando Cardoso, São Paulo.
- Anchieta, José de (2004), *Poemas. Lírica portuguesa e tupi*, São Paulo.
- Andrade, Oswald de (1990), „Manifesto Antropófago“, in: *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, 47–52.
- Birnbaum, Daniel/Olsson, Anders (1992), *Den andra födan: en essä om melankoli och kannibalism*, Stockholm.
- Bosi, Alfredo (1992), *Dialetica da colonização*, São Paulo.
- Braga-Pinto, César (2000), „José de Anchieta: Performing the History of Christianity in Brazil“, in: João Cezar de Castro Rocha (Hg.), *Brazil 2000. A Revisionary History of Brazilian Literature and Culture*, Portuguese Literary and Cultural Studies 4/5, 435–443.
- Budasz, Rogério (2006), „Of Cannibals and the Recycling of Otherness“, in: *Music & Letters* 87. 1, 1–15.
- Campos, Haroldo de (1992), „Da Razão Antropofágica: Diálogo e Diferença na Cultura Brasileira“, in: *Metalinguagem & Outras metas. Ensaios de teoria e crítica literária*, São Paulo, 231–256.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2006), *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550–1700*, Stanford.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2007), „The Devil in the New World: A Transnational Perspective“, in: Jorge Cañizares-Esguerra u. Erik R. Seeman (Hgg.), *The Atlantic in Global History. 1500–2000*. New York, 22–40.
- Certeau, Michel de (1988), *The Writing of History*, übers. von Tom Conley, New York.
- Cruz Suárez, Juan Carlos (2013), „Poesía y poliorcética. El Auto de San Lorenzo de José de Anchieta y la conquista del imaginario indígena“, in: *Diálogos Latinoamericanos* 20, 22–47.
- Domínguez, César/Saussy, Haun/Villanueva, Darío (Hgg.) (2016), *Lo que Borges enseñó a Cervantes. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona.
- Egan, Caroline (2020), „Variations on Martyrdom by José de Anchieta“, in: *Latin American Theatre Review* 54. 1, 99–124.
- Egan, Caroline/Kogut Lessa de Sá, Vivien (2020), „Translation and prolepsis: The Jesuit origins of a Tupi Christian doctrine“, in: Linda A. Newson (Hg.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, London, 187–204.
- Hansen, João Adolfo (2019), *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaios*, hg. von Cilaine Alves Cunha u. Mayra Laudanna, São Paulo.
- Jáuregui, Carlos A. (2020), *Espectros y Conjuras. Asedios a la cuestión colonial*, Frankfurt a. M.
- Kraus, Dorothea (2019), *Das ‚auto sacramental‘ Calderóns zwischen Tridentinum und Theatralität*, New York.

- Lee, Kittiya M. (2017), „Cannibal Theologies in Portuguese America (1549–1759). Translating the Christian Eucharist as the Tupinambá Pledge of Vengeance“, in: *Journal of Early Modern History* 21, 64–90.
- Lestringant, Frank (1990), *Le Huguenot e le Sauvage*, Paris.
- Mahlke, Kirsten (2005), *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt a. M.
- McGuinness, Anne B. (2014), „Between Subjection and Accommodation. The Development of José de Anchieta’s Missionary Project in Colonial Brazil“, in: *Journal of Jesuit Studies* 1. 2, 227–244.
- Metcalf, Alida C. (2005), *Go-Betweens and the Colonization of Brazil. 1500–1600*, Austin.
- Nóbrega, Manuel da (2006), *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, São Paulo, https://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf (Stand: 02.07.2022).
- Oliveira Lima, Samuel Anderson (2020), „O processo antropofágico no ‚Auto de São Lourenço‘ de José de Anchieta“, in: *Revista do GELNE* 22. 1, 56–74.
- Pagden, Anthony (1982), *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge.
- Sadlier, Darlene J. (2008), *Brazil Imagined. 1500 to the Present*, Austin.
- Schüürmann, Dania (2014), „Die Dämonen des Anchieta im kolonialen Jesuitentheater Brasiliens. Überlegungen zu performativen und transkulturellen Aspekten“, in: Christian Storch (Hg.), *Die Musik- und Theaterpraxis der Jesuiten im kolonialen Amerika. Grundlagen, Desiderate, Forschungsperspektiven*, Sinzig, 165–180.
- Staden, Hans (1995), *Zwei Reisen nach Brasilien, 1548–1555*, hg. von Karl Fouquet, Marburg.
- Travassos Telles, Isadora (2004), *A ‚fundação escritórica‘ do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca. 1583) de José de Anchieta*, Diss., Campinas SP, <https://core.ac.uk/download/pdf/296835269.pdf> (Stand: 02.07.2022).
- Viegas, João (1998), *La Mission D’Ibiapaba. Le père Antônio Viera & les droits des Indiens*, Chandegne.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992), „O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem“, in: *Revista de Antropologia* 35, 21–74.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2017), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo.
- Voragine, Jacobus de (2001), *Die Legenda aurea*, übers. von Richard Benz, Gütersloh.
- Wasserman, Renata (1999), „The Theater of José de Anchieta and the Definition of Brazilian Literature“, in: *Luso-Brazilian Review* 36. 1, 71–85.
- Welge, Jobst (2020), „Traslaciones épicas desde Lucano hasta Anchieta y Ercilla“, in: *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 22–39.
- Wojciehowski, Hannah C. (2011), *Group Identity in the Renaissance World*, Cambridge.

**Verkörpern – Transsubstantiation und
Körpermetaphorik in europäischen Diskursen**

Teresa Hiergeist

Identidades fluidas, sujetos incorporados: Encarnación y devoración en *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* (1555)

1 Animales hambrientos del siglo de oro

El miedo de ser devorado por un animal salvaje está muy presente en la temprana Edad Moderna. En la entrada ‘bestia’ del *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Sebastián de Covarrubias subraya la “condición cruel y carnicera” de los leones, tigres, osos, jabalíes y lobos (Covarrubias 1611, 403) y Gerónimo Cortés caracteriza los mismos animales en su *Tratado de los animales terrestres y volátiles* (1615) como altamente peligrosos, acentuando los “dientes fortísimos” y las “uñas agudas” de los leones, el comportamiento “atrevido, tragón y voraz” del lobo y el ansia de sangre del tigre – una agresividad que se expresa también en las ilustraciones correspondientes (Cortés 1672, 3; 71; 157).¹ También en las colonias parecen acumularse las fieras famélicas si se da crédito a las historias naturales: Gonzalo Fernández de Oviedo cuenta en su *Historia general y natural de las Indias* (1535) de “muchos y dañosos tigres, que matan los indios”, de “lobos [...] mayores que grandes alanos [...] muy armados de colmillos” (Férrnandez de Oviedo 1852, 183); José de Acosta escribe en *Historia natural y moral de las Indias* (1590) sobre los pecaríes: “son crueles, y no temen, antes acometen, y tienen vnos colmillos como nauajas [...]. Subense los que quieren cazarlos a su seguro en arboles, [...] acuden a morder el arbol, quando no pueden al hombre” (Acosta 1590, 288). Pero no solo en contextos literales, sino también en contextos alegóricos, los animales hambrientos tienen vigencia: se mencionan en textos de clérigos y humanistas para condenar la glotonería y para visibilizar estructuras de explotación injustas, como es el caso, por ejemplo, de la queja de la sed de poder insaciable de los seres humanos en *Competencia de la hormiga con el hombre* de Cipriano de la Huerga² o la descripción de los colonizadores como fieras que devoran las ovejas indígenas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas.³

1 Sobre el lobo se dice que devora hasta sus aliados.

2 “[El hombre] como forçado de sus appetitos, siguiendo çiegamente en todas las cosas el deleite, se apaçienta de mantenimientos peregrinos y no conoçidos y de horrendas muertes y sucias de otros animales, haziendo aquesto con mayor crueldad que las más brauas fieras del campo” (de la Huerga 1994, 82).

3 “En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos e tigres y leones cruélsimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligirlas, atormentallas y destruillas por las

Aunque el peligro de ser agredido por un lobo, oso o jabalí en zonas no cultivadas era ciertamente algo mayor que hoy en día (cf. Obermaier 2009, 5), las tematizaciones frecuentes de animales devoradores no se corresponden forzosamente con la realidad de una amenaza perpetua, sino con una forma de pensar que remite a las normas, los valores y las estructuras de poder del siglo de oro.

En vista de un mundo que parece complejizarse de repente por extenderse el horizonte geográfico, político, social e intelectual de manera decisiva, las élites religiosas y políticas manifiestan un deseo fuerte de la creación de una mayor cohesión. Intentan conseguirla, al construir el reino español como unidad estable aseguradora,⁴ al simplificar las clasificaciones y procesos sociales⁵ y al establecer un sistema de control contrarreformista⁶ que garantiza una autodefinición homogénea. La inminencia de la devoración por parte de un Otro, consecuentemente alterizado como ‘salvaje’, puede tener en ese contexto tres funciones: primero, puede ser el punto de partida para la construcción de una autodefinición positiva como héroe o víctima; segundo, puede favorecer el miedo de la disolución de la identidad y de esa forma justificar las medidas de control y violencia preventiva;⁷ tercero, puede ayudar a esconder los mecanismos de represión que acompañan el proceso de unificación (cf. Chaparro Amaya 2013, 267). La repetida autoconstrucción como víctima ante la devoración bestial en la cultura del siglo de oro representa una legitimización discursiva que sirve tanto para ganarse las simpatías como para esconder la propia glotonería.

Evidentemente, no todos se dejaron deslumbrar por el discurso oficial de la devoración. Un texto ficticio que reflexiona sobre el carácter hegemónico del discurso sobre la devoración por parte de animales, es la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes*, libro probablemente escrito por Diego Hurtado de Mendoza, publicado anónimamente en

extrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad” (de las Casas 1995, 77). La referencia a las fieras se nutre en esos contextos también de la tradición fabulística y bestiaría que transmite mensajes morales con protagonistas animales.

⁴ Sobre los intentos de construir una unión ideológica mediante la focalización en las doctrinas cristianas y la exclusión de otras religiones consideradas a partir de ese tiempo como heréticas, cf. de los Ríos Urruti 1957, 75.

⁵ Las centralizaciones administrativas integrales de los Reyes Católicos, que retiran privilegios a los aristocráticos, para agrupar el poder en manos de los soberanos (cf. Roche 2011, 372), serían un ejemplo de esas reestructuraciones.

⁶ El discurso contrarreformista que predomina en España a más tardar con el reinado de Felipe II y el Concilio de Trento puede interpretarse como intento para limitar ideológicamente la nuevas pluralidades y contingencias del ambiente vital del siglo XVI (cf. Küpper 1990, 20 y 456). Un instrumento de control importante representa en ese contexto la censura, en la que convergen los intereses de la Iglesia y del Estado y que tiene un gran impacto en las/los lectoras/es, escritoras/es y editoras/es (cf. Sánchez Herrero 2008, 75–80; Vega/Fosalba 2013, 11).

⁷ Sobre el canibalismo como metáfora por excelencia del Otro en el siglo XVI, que ayuda a construir la propia identidad, a cimentar jerarquías y a esconder la violencia sistémica, ver Jáuregui 2008, 137.

1555⁸ y puesto muy pronto en el índice de los libros prohibidos por parte del inquisidor Valdés.⁹ Con la ayuda de Dios, el protagonista Lázaro se convierte, después de un naufragio, en atún y vive en la sociedad submarina antes de ser pescado y reconvertirse en hombre.¹⁰ Esa situación de ruptura de la homogeneidad cultural provoca el miedo de ser devorado de varias maneras. El objetivo de mi contribución es de mostrar cómo la narración formula mediante una referencia satírica a los discursos que circulan en el siglo de oro sobre la eucaristía y el canibalismo, una crítica de las instituciones religiosas y políticas y de comprobar que la devoración por parte de una bestia puede ser el punto de partida para la exposición de la voracidad sistémica invisibilizada.

2 Transubstanciación y transformación: Crítica de los dogmas católicos

Las transformaciones, que desempeñan un papel central en la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* (1555), aluden consecuentemente a la cultura cristiana: al hundirse su barco, Lázaro es salvado, porque bebe las reservas de vino que llevaba la tripulación; está tan lleno del líquido que el agua marina no se infiltra en su cuerpo y no se ahoga (*SL*, 9–10).¹¹ La conversión en atún es presentada como “maravilloso milagro” (*SL*, 13), como salvación divina en reacción a las rápidas oraciones del protagonista, que va acompañada de un lavado purificador de su cuerpo nuevo¹² y se termina con el consumo común de carne atunesca con sus nuevos congéneres.¹³ Esas referencias al bautismo y a la eucaristía sugieren que el texto tiene la intención de expresar su opinión sobre los sacramentos cristianos y el hecho de que no se convierte un pagano en cristiano o pan en Cristo, sino un hombre en animal, es decir que no se modela

8 Diego Hurtado de Mendoza, uno de los mayores responsables de la ‘importación’ de ideas humanistas en España, era sospechoso de ser luterano y de estar en contacto con los alumbrados (cf. Biersack 2010, 269). En el texto se utiliza la sigla *SL*, para hablar de Hurtado de Mendoza 2010.

9 Cf. Meyer-Minnemann/Schlickers 2008, 55. Solo se vuelve a publicar a finales del siglo en Milán (1587) y Bérgamo (1597), pero tiene poco eco en la literatura española (cf. Navarro Durán 2010, xcix).

10 La crítica moral y social alegórica por ser transpuesta al nivel de los animales tiene una gran tradición en el siglo de oro. Ver, por ejemplo: Anselm Turmeda: *Disputa de l'ase* (reed. 1518), Cristóbal de Villalón: *El Cróton* (1552), Francisco de Sosa: *Endecálogo contra Antoniana Margarita* (1556), Cipriano de la Huerga: *Competencia de la hormiga con el hombre* (1559), Pedro Fernández Castro: *El búho gallego con las demás aves de España haciendo Cortes* (1572) o Miguel de Cervantes: “El colquio de los perros” (1613).

11 Esa explicación, inadmisibles desde una perspectiva lógica, recuerda las formas de expresión simbólicas características del contexto cristiano.

12 Lázaro dice: “de dentro y de fuera en aquella agua que, al presente y dende en adelante, muy dulce y sabrosa hallé” (*SL*, 13).

13 Por último, la re conversión en hombre se efectúa en forma de una pesca, lo que alude a la metáfora bíblica de los apóstoles como pescadores de hombres.

ninguna elevación sino un descenso,¹⁴ deja ya prever que se trata de un posicionamiento crítico.

De hecho, en el siglo de oro los sacramentos son un tema muy debatido, que divide a católicos y reformistas en varios aspectos. En primer lugar, hay desacuerdos entre ellos en cuanto a la definición de los sacramentos: mientras que los primeros los consideran como momentos de renovación de la gracia de Dios, los segundos proclaman la inutilidad de una renovación visto la infinitud de la benevolencia divina y los toman como simple oportunidad para recordarla (cf. Sabetta 2011, 55). Además, se discute intensamente sobre el proceso de la conversión de pan y vino en Cristo: los católicos defienden la tesis transubstancialista según la cual la comida eucarística se convierte de hecho en carne y sangre, mientras que solo la forma visual sigue siendo la misma (cf. Moliné 1998, 78). Los reformistas, por su parte, tienden a ser consubstancialistas y parten de que la sustancia del pan y del vino persiste, y que se le añaden los componentes de la sangre y de la carne, de manera que comida y Cristo están copresentes en el momento de la comulgación (cf. Aldama 1979, 50–54). Centrándose en la exégesis patristica y sobre todo en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, los miembros del Concilio de Trento refutan categóricamente esa idea de una unión hipostática, por juzgar imposible la copresencia de dos sustancias en un mismo sujeto.¹⁵ Asimismo, hay controversias sobre el evento de la eucaristía, sobre todo en cuanto a la pregunta de la relación de Cristo con el vino y el pan. La Iglesia católica defiende la postura que Cristo está realmente presente, tan pronto como el sacerdote pronuncia las palabras de institución *Hoc est enim corpus meum* y *Hic est enim calix sanguinis mei* (cf. Jáuregui 2008, 185). Muchos reformistas se declaran en contra de esa idea, argumentando que no se trata tanto de una presencia física como de una presencia espiritual, de manera que el pan y el vino se tienen que comprender más como símbolo de Cristo y no como él mismo (cf. Feld 1976, 108). Los católicos se ven provocados por esa actitud y la consideran como herética, porque disminuye la importancia de la consagración y el papel fundamental del sacerdote en ella (cf. Nieto 1997, 311) – razón por la cual el Concilio de Trento pone énfasis en reivindicar la presencia real (cf. Wohlmuth 1975, 454).

Esos debates centrales del siglo de oro,¹⁶ que solo se pueden esbozar aquí a grandes rasgos, tienen su repercusión en la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes*. Se nota

14 En el siglo de oro, los seres humanos son conceptualizados frecuentemente como superiores a los animales, porque se parte de que los primeros llevan en sí el potencial de ser divinos, mientras que los segundos están limitados a lo físico y mundano. Esa idea se encuentra formulada por ejemplo en Vives 1989 [1575], 188.

15 Cf. Wohlmuth 1975, 456. El dogma católico consta que: “Convirtiéndose pues la substancia del pan en el cuerpo de Cristo Señor nuestro, es preciso decir que enteramente está en el sacramento en aquel mismo modo que estaba la substancia de pan antes de la consagración” (Iglesia Católica 1803, 217).

16 El hecho de que el efecto de las ideas reformistas sea reducido en España no quiere decir que no circularan: Los debates sobre los temas centrales eran sobre todo antes del Concilio de Trento tan animados como en otros países (cf. Hertrampf 2017, 10).

primero en que el tema del alcance de la transformación del protagonista en atún resulta importantísimo. Por ejemplo, se dice sobre ella:

[S]entí mudarse mi ser de hombre que era, y no me caté cuando me vi hecho pez, ni más ni menos y de aquella propia hechura y forma que eran los que cerrado me habían tenido y tenían. A los cuales, luego que en su figura fui tornado, conocí que eran atunes, entendí cómo entendían en buscar mi muerte [...]. (SL, 13)

Lázaro no se convierte solo en pez por fuera (“hechura y forma”), sino también por dentro, en cuanto a sus capacidades cognitivas y sensoriales (“conocí”, “entendí”, algunas líneas más abajo percibe el agua marina ya no como salada sino como dulce, SL, 13). Reconoce su especie, entiende automáticamente su lengua, se identifica con los otros atunes.¹⁷ Su “cuerpo y alma vuelto en pescado” (SL, 20), a primera vista, el atún ya no tiene nada de Lázaro, ha vivido una transformación integral que puede comprenderse como alusión a la teoría de la transubstanciación, según la cual la esencia de la carne y de la sangre de Cristo remplazan la esencia del pan y del vino. Sin embargo, el estilo del párrafo apunta en otra dirección: formulaciones como “sentí mudarse mi ser de hombre que era”, “no me caté cuando me vi hecho pez”, “los que cerrado me habían tenido y tenían” y “entendí cómo entendían” acentúan por la combinación de diferentes tiempos (del pasado y del presente) la fluidez de la identidad del protagonista y el proceso del cambio, causando así la impresión de una oscilación entre hombre y animal.

Esa copresencia de los dos seres en sí irreconciliables se confirma en la continuación de la narración. Aunque la transformación va de la mano de varios actos simbólicos de distanciamiento de su existencia anterior –Lázaro cambia de nombre,¹⁸ deja sus vestidos¹⁹ y comienza a hablar de sí mismo en tercera persona²⁰ – no está completamente segregado de ella. A pesar de adaptarse a las normas de conducta de la sociedad submarina, no se deshace completamente de sus hábitos humanos, sino, por así decirlo, contagia a los atunes con ellas. Encuentra por ejemplo una posibilidad de utilizar la espada, que llevaba consigo al ahogarse, aún sin tener manos (SL, 23) y enseña esa técnica también a sus nuevos congéneres (SL, 28), creando así un ejército submarino superpotente. Además, es solo por nunca dejar del todo de ser hombre, que el protagonista comienza a sentirse atraído por barcos hundidos y a desear la vuelta a su vida anterior después de un cierto tiempo (SL, 55, 57 y 58).

17 Esta identificación se iconiza retóricamente por el políptoton en el verbo ‘entender’.

18 El cambio de nombre puede interpretarse como alusión al bautismo cristiano, por lo que adquiere un componente institucional.

19 Si se tiene en consideración la estrecha relación entre ropa y estatus social en el siglo de oro, el mero hecho de quitarse la ropa parece ya tener carácter subversivo.

20 “[T]anto era el miedo que a Lázaro habían, que nadie quería seguirme” (SL, 19); “hallamos los vestidos del esforzado atún Lázaro de Tormes, porque fueron de él apartados cuando en pez fue vuelto” (SL, 20).

En ningún momento del texto se puede pues determinar claramente dónde termina Lázaro y dónde comienza el atún, en qué medida es un pez o lleva una máscara de pez.²¹

Con esta celebración del estatus liminal del protagonista, se topa también en el momento de la retransformación de atún en hombre, que se describe detalladamente y se efectúa en varias etapas. Después de ser capturado por pescadores cerca de Medina-Sidonia, el protagonista es durante varios días “medio hombre y medio atún” (*SL*, 62), puesto que es solo extraído a medias de su piel escamada.²² Incluso después de deshacerse de su cola sigue teniendo características atunescas: enferma por tener dificultades de readaptarse al aire (*SL*, 63), varios conocidos anteriores no lo reconocen por su aspecto y comportamiento distinto²³ y reflexiona sobre las posibilidades de tender un puente entre el mundo subacuático y el humano,²⁴ al fundar una escuela de lengua atunesca (*SL*, 73).²⁵ Al acentuar tan explícitamente el carácter procesual de la transformación y al presentar a Lázaro como ser híbrido, la obra contrarresta el argumento católico de que es imposible la materialización de dos seres en la misma forma.²⁶

También la otra cuestión, si Cristo está presente de forma real o simbólica, se negocia en la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes*, lo que se percibe sobre todo en la escena en la que varios atunes, matados por el protagonista, son consumidos comúnmente por sus congéneres y por Lázaro mismo. La descripción de esa situación, que tiene ciertos paralelismos con la comulgación,²⁷ no podría ser más ambivalente:

21 Las circunstancias subrayan esa liminalidad, puesto que las vivencias de Lázaro tienen lugar entre tierra y mar, entre vida y muerte y bajo los efectos del alcohol. Los factores que determinan usualmente la percepción y la actuación del protagonista están anulados.

22 La liberación no se efectúa sin puesta en escena solemne y ritual en una plaza sevillana y se percibe por el protagonista como un segundo nacimiento (“me sacaron como el día que mi madre del vientre me echó”, *SL*, 63).

23 Cf. “en la habla algo os parecéis; mas en el gesto sois muy diferente del que decís, muy desemejado del ser de antes, especialmente del color que solía tener” (*SL*, 66).

24 Su existencia como atún no es un episodio carnavalesco que interrumpe temporalmente la vida cotidiana, sino que deja huellas en su comportamiento. También es más crítico frente a su vida anterior decadente y es más sensible a injusticias sociales. El contacto ‘cultural’ no solo lo ha mejorado moralmente, sino que lo predestina a ser mediador entre lo conocido y lo desconocido – un papel que desempeña también al narrar su historia.

25 Abandona esa idea después de poco tiempo: “no hubiera quien lo quisiera estudiar. Después, pensándolo mejor, vi que no era cosa de ganancia” (*SL*, 73). Poder comunicar con otra especie no forma parte de los intereses humanos, lo que podría verse como crítica hacia la cerrazón de sus contemporáneos.

26 La obra comparte el motivo de la transformación en animal como vehículo de una crítica hacia las instituciones, por ejemplo con el asno apuleyano y el gallo de *El Cróton* (cf. Mascarell 2011, 272–273).

27 Como Cristo esos atunes son traicionados y matados por los suyos y comidos por ellos. Además se utilizan las palabras clave de la eucaristía, ‘sangre’ y ‘carne’.

Los que con él estaban comienzan a sorber de aquella agua que a la sazón en sangre estaba vuelta; y asimismo, a despedazar y comer los pecadores atunes que yo había muerto. Lo cual viendo, comencé a tenerles compañía, haciéndome nuevo de aquel manjar que ya le había comido algunas veces en Toledo, mas no tan fresco como allí se comía. Y así me harté de muy sabroso pescado, no impidiéndome las grandes amenazas que los de fuera me hacían por el daño que había hecho en ellos. (SL, 23)

Al inicio, Lázaro valora negativamente la comida compartida, utilizando palabras de la isotopia ‘crueldad’ (“sangre”, “despedazar”, “muerto”) y personificando los atunes como “pecadores”. Sin embargo, tan pronto como comienza a degustar la carne de atún él mismo, deja de moralizar, trata los peces muertos eufemísticamente de “aquel manjar” y “sabroso pescado”, es decir, de productos y no de seres vivos.²⁸ Esa actitud cambia de nuevo, cuando Lázaro deja de comer y vuelve a observar el consumo:

Aquí pasé yo por la memoria la crueldad de estos animales, y cuán diferente es la benigna condición de los hombres a la de ellos. Porque puesto caso que en la tierra se allegase a comer algo de lo de su prójimo, el cual pongo en duda haber, mayormente el día de hoy por estar la conciencia más alta que nunca, a lo menos no hay tan desalmado que a su mismo prójimo coma. (SL, 24)

Esa oscilación parece condenar el ideal de la presencia real de Cristo en la comida eucarística, al focalizar sus consecuencias: si esa se considera como simbólica, no hay nada que objetar; pero si se considera como carne y sangre de Cristo no difiere sustancialmente de un acto canibalístico ilegítimo, una infracción contra el mandamiento del amor al prójimo.²⁹ La *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* parece también, en este punto, poner en duda la concepción católica de la eucaristía, criticar la Iglesia, que se autodefine en el siglo de oro distanciándose del carácter violento de los sacrificios de las creencias paganas³⁰ y llamar la atención sobre las convergencias entre comulgación y acto caníbal.³¹ De esa manera, para profundizar la actitud de la obra frente a ese tema, la segunda parte de este artículo se centrará en las numerosas escenas de devoración que integra el texto.

28 Ese foco económico es subrayado por el hecho de que ya no habla de “matanza”, sino de “daño que había hecho”.

29 El pasaje puede leerse como alusión a la metempsicosis pitagórica bien conocida entre los humanistas del siglo de oro (cf. Rocchetta 2012, 45). Según el filósofo antiguo, con la muerte el alma se deshace del cuerpo para entrar en otro (humano o animal); de esa manera no queda excluido que, al consumir carne de cerdo, uno come un amigo difunto – razón por la cual es moralmente mejor ser vegetariano (cf. Diogenes Laertius 1559, 339). Esa referencia permite reforzar la implicación canibal y la devaluación moral de la escena y con ellas la conmoción de las/los lectoras/es.

30 Según las argumentaciones usuales de aquel entonces, el sacrificio de Jesús trasciende la violencia sacrificatoria, haciendo así superflua su repetición regular (cf. Muir 1997, 137).

31 Aunque a primera vista pueden dominar la crítica de las intrigas palaciegas y de los hechos militares o la parodia caballeresca (cf. Navarro Durán 2010, xxxv; Piñero Ramírez 1994, 136), la actitud anti-clerical no es ausente en la obra, sino que se negocia más sutilmente.

3 La devoración como crimen y festín: Crítica del abuso de poder político

El primer contacto de Lázaro con el mundo subacuático es descrito como una experiencia de extrañamiento. Para el recién llegado, el mar parece ser un lugar inseguro, donde corre continuamente el riesgo de ser matado y devorado por animales salvajes.³² Al bajar, es agredido inmediatamente por un “gran número de pescados grandes y menores, de diversas hechuras, los cuales, ligeramente saliendo, con sus dientes de aquellos mis compañeros despedazaban y los talaban” (*SL*, 9); asimismo describe: “vi venir tras mí grande furia de un crecido y grueso ejército de otros peces, y, según pienso, venían ganosos de saber a qué yo sabía; y con muy grandes silbos y estruendo se llegaron a quererme asir con sus dientes” (*SL*, 10). Al destacar la cantidad de los peces (“gran número de pescados”, “crecido y grueso ejército”) y sus armas letales (“con sus dientes [...] despedazaban”, “quererme asir con sus dientes”), al construirlos con verbos activos (“despedazaban”, “talaban”, “saliendo”, “se llegaron a quererme asir”) y al describir los ataques con palabras de la isotopía ‘guerra’ (“ejército”), esas citas construyen a Lázaro como víctima de una fauna hostil y famélica.³³

Sin embargo, esta narrativa de la ferocidad amenazante de los atunes no se continúa consecuentemente, sino que cambia a lo largo del texto. Aunque estos siguen atacando otros peces y animales marinos y mantienen su carácter devorador después de la integración de Lázaro en la comunidad, la valoración de ese comportamiento es otra. En cuanto la violencia del mundo submarino ya no le afecta directamente, el protagonista lo aprecia, cuando constata por ejemplo: “esto fue admirable cosa de ver mover un campo pujante y caudaloso, que cierto nadie lo viera a quien no pusiese espanto” (*SL*, 16). Decide incluso –como ya he mencionado antes– instruir los atunes en el uso de su espada, sin miedo a perder de esa manera su ventaja en un posible combate con ellos, sobre lo que afirma con orgullo: “su compañía sería la más pujante y valerosa de todas, y de quien el rey y todo el mar más caso haría, porque ella sola valdría más que todas las otras juntas” (*SL*, 28). Cuanto más tiempo dura la estancia y más se acostumbra a su nueva vida, el protagonista percibe aún más los asaltos de

32 En ese malestar frente al mar, el texto refleja una realidad del siglo de oro. Puesto que faltan las condiciones técnicas para la exploración del mundo submarino, resulta ser un espacio incontrolable e intimidatorio para los contemporáneos (cf. Bredekamp 1988, 148). Eso se nota también en *Lazarillo*, donde las “olas del tempestuoso mar tan furiosas” (*SL*, 8) hacen del océano un fatal “lugar tan extraño y sin remedio” (*SL*, 12).

33 Con esa descripción, la obra corresponde con la opinión usual que se tenía de los atunes entonces. Covarrubias describe, por ejemplo, que en el caso del atún se trata de un “pez grande y feroz” y continúa “son impetuosos los atunes y dentro de las almadravas se matan, no sin algún peligro, por las coleadas que dan tan fuerte, e impetuosas” (Covarrubias y Orozco 1611, 102). Aunque el atún representa para las personas del siglo de oro un animal de explotación que se come regularmente en las proximidades del mar (cf. Almodóvar 2003, 66), los conocimientos de él no incluyen el contacto con el animal vivo.

los atunes como expresión de una *potestas*, indispensable para mantener el orden social.³⁴ A través de esa variación situativa de la evaluación de la devoración, el texto deja claro que la interpretación de actos agresivos es resultado de la perspectiva de percepción respectiva.³⁵ Si se considera como legítima o ilegítima, depende de los intereses relacionados con ella.

Observamos el mismo principio en cuanto a la descripción de las prácticas de caza de los diferentes animales subacuáticos. El comportamiento de las otras criaturas del mar (de los tercos, los delfines o los cocodrilos) se tacha como incivilizado, destructivo y monstruoso,³⁶ de manera que su represión parece indispensable. Consecuentemente, se dice con un tono alterizante sobre los cocodrilos:

[S]on uns peces fierísimos y viven a tiempo en tierra y a tiempo en el agua [...]; estos animales son muy feroces, grandes de cuerpo; tienen dientes y colmillos, con los cuales depedazan cuantos se topan delante; y con toda su ferocidad los nuestros los hubieran desbaratado muchas veces; sino que, cuando se veían de los nuestros muy apremiados, dejaban el agua y íbanse en tierra, y así escapaban. (SL, 54)

La situación es otra cuando el protagonista observa la caza de los suyos:

Aquí vi el arte y ardid que para buscar de comer tienen estos pescados; y es que se derraman a una parte y a otra y se hacen en cerco grande de más de una legua en torno, y desde los unos de una parte se han juntado con los de la otra, vuelven los rostros unos para otros y se tornan a juntar, y todo el pescado que en medio toman muere a sus dientes. Y así cazan una o dos veces al día, según como acaecen a salir. De esta suerte nos hartábamos de muchos y sabrosos pescados, como era pejeles, bonitos, agujas y otros infinitos géneros de peces. (SL, 26)

A diferencia de los cocodrilos, los atunes no actúan de manera instintiva y brutal, sino que poseen una técnica sofisticada que exige planificación y coordinación.³⁷ La enumeración hiperbólica de las delicias y el cambio de la postura del observador (utiliza la tercera persona singular) a la perspectiva interior (adopta la primera persona plural) pueden llamar la atención sobre el hecho de que aumenta la admiración del protagonista hacia ellos en el momento en que saca provecho de la caza de los atunes, porque come también de la presa.

³⁴ La cuestión de la (il)legitimidad de la violencia resulta ser un tema central en las discusiones sobre la teoría de la política de la temprana Edad Moderna (cf. Koloma Beck/Schichte 2014, 39–40).

³⁵ Ese gesto relativizador es característico de la obra y se repite en cuanto a las numerosas comparaciones del mundo de los atunes con el mundo humano (cf. Penzkofer 2016, 97).

³⁶ Esa monstruosidad se transmite principalmente a través del estatus híbrido de los animales entre tierra y agua (cf. Motta 2018, 146).

³⁷ Se nota que la descripción de la caza de los atunes tiene varios puntos comunes con la caza aristocrática del siglo de oro: el énfasis que se pone en el carácter artístico de la caza, su aparición en un contexto marcial (“capitanía”, “compañía”, “gente de guerra”, SL, 26) y su construcción como espectáculo impresionante (cf. Hiergeist 2019, 53–55). Ese acercamiento al mundo humano forma parte de la apropiación e integración de la caza atunesca en la autodefinición de Lázaro.

El que la valoración de la caza dependa de si uno es cazador o cazado, se evidencia también al final de la narración, cuando el protagonista y varios atunes hembras, a las que acompaña a su zona de desove por orden del Rey atún, son pescados con redes, lo que se describe de la siguiente manera:

Y visto el daño cómo se hacía, acordamos los armados de meternos con ellas en la playa y, mientras desovaban, si prenderlas quisiesen, herir en los salteadores y en sus redes, y hacérselas pedazos. Mas saliémos al revés con la fuerza y maña de los hombres, que es otra que la de los atunes; y así nos apañaron a todos con infinitas de ellas en una redada, sin recibir casi daño de nos, antes ganancia; que, como mis compañeros se vieron presos, desmayaron, y por dar gemidos, desampararon las armas. Lo cual yo no hice, sino con mi espada me asieron, habiendo con ella hecho harto daño en las redes; juntamente conmigo, a mi buena y segunda mujer. (SL, 60–61)

En vez del bienestar de los cazadores, predomina el sufrimiento de los animales (“el daño cómo se hacía”, “desmayaron”, “dar gemidos”); en vez de la táctica pescadora impresionante, se focaliza la destrucción, lo que es debido tanto al uso de los términos “salteador” y “presos” como a la división consecuente de los papeles actanciales.³⁸ Lázaro intenta aquí suscitar la compasión de las/los lectoras/es, al subrayar la vulnerabilidad de los animales – primero, por el hecho de que, a excepción suya, el grupo se compone de hembras en punto de desovar, con lo que no podrían ser menos aptas para la defensa; segundo, por tematizar la conexión emocional con su mujer; y tercero, por el cambio del pronombre de la primera personal plural al principio del pasaje al ‘yo’ del final, que iconiza el proceso de aniquilación, de la reducción de los atunes. En ese sentido, la valoración de la violencia devoradora depende del punto de vista y de si uno es agresor o víctima.³⁹

La relatividad del comportamiento brutal culmina en la escena canibalística de la comida común de carne atunesca ya mencionada y analizada en el capítulo anterior. La situación se agudiza aquí, no solo, porque la violencia ya no se comete contra miembros de otra especie, sino contra los suyos, sino también, porque oscila constantemente entre legitimización y deslegitimización. Aunque es el protagonista mismo el que mata los atunes, porque estos impiden por su accionismo la salida de su general de una caverna subacuática y ponen en peligro su vida, califica su procedimiento de “diablura” y “matanza” (SL, 24) y juzga – como ya hemos comprobado antes – negativamente el comportamiento de los atunes, que se lanzan sobre sus hermanos descuartizados para devorarlos. En cambio, cuando él mismo comete el acto caníbal, abandona su tono escandalizado, para retomar los reproches y construir la

³⁸ El papel activo es concedido a los hombres, el papel pasivo a los atunes (“nos apañaron”, “me asieron”, “se vieron presos”).

³⁹ La crítica de la caza aristocrática y de la autoestilización inauténtica de sus protagonistas como héroes representa un punto central del discurso humanista del siglo XVI (cf. Hiergeist 2017) y acentúa de esa manera la crítica de las prácticas hegemónicas cimentando la posición de poder de las élites.

comida como gran falta moral al encontrarse de nuevo en la posición del observador.⁴⁰ Acusa el canibalismo de sus congéneres, sin culpabilizarse. Ese vaivén valorativo crea una ambigüedad desconcertante⁴¹ que hace parecer hipócrita e inauténtico al protagonista y reduce fundamentalmente su credibilidad como narrador.⁴² Ese distanciamiento puede incitar las/los lectoras/es a la reflexión sobre su propio manejo de la violencia y sobre los egoísmos y pretensiones de poder que pueden esconderse tras ella: si ellos también condenan a otros por su violencia, sin tomar en cuenta la suya; si ellos también solo otorgan gran importancia a los estándares morales, si no perjudican su propio placer. Y por supuesto, no se puede evitar relacionar esos dos gestos de Lázaro – la acusación de la violencia de los otros como estrategia alterizante y el lavado ostentativo de las manos sangrientas – con la política exterior implacable de los españoles en el ‘nuevo mundo’. Esa conexión es tanto más obvia cuanto en el discurso español del siglo de oro la antropofagia y la animalidad se desarrollan como rasgos usuales del ser indígena.⁴³ A partir del motivo de la devoración caníbal, la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* contribuye a hacer visible la violencia de la colonización y la pone en duda como medida política tanto contra los suyos como contra los que parecen ser otros y forma así parte de la serie de deconstrucciones humanistas de la sed de poder de las élites de la temprana edad moderna.

4 Resumen

La *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* acumula escenas de devoración para satirizar el dogmatismo de la Iglesia católica y para criticar la violenta represión en las colonias. En los dos casos, los actos de ingestión de carne y sangre funcionan como vehículo para valorar negativamente un pensamiento esencializador, visualizar la violencia hegemónica tabuizada, exponer estrategias discursivas alterizantes y para poner énfasis en la fluidez y relatividad de identidades y ‘verdades’. De esa manera, la obra se declara, con unos gestos decididamente humanísticos, en contra de las homogeneizaciones institucionales que se relacionan con pretensiones de poder egoístas, e intenta formar un contrapeso a ella, al favorecer lo híbrido, lo desconocido, lo no fijado y el contacto directo, al borrar consecuentemente los límites entre eucaristía

40 Se utilizan las palabras (“crueldad”, “desalmado”). Aunque él mismo como asesino de los peces ha dado el impulso de la devoración, se distancia ahora de los que comen al llamarlos despectivamente “estos animales”.

41 La figura de la antropofagia es en este sentido un movimiento constante que ataca y cambia lo existente y desarrolla de esa manera un potencial crítico, como lo subraya Seefranz 2013.

42 Dificilmente pueden las/los lectoras/es darle crédito a las alabanzas de la moral de la sociedad humana que Lázaro formula en ese momento, que parecen altamente inauténticos visto su poca credibilidad. En ese sentido, la selección de la instancia narrativa autodiegética y la referencia al género picaresco subrayan la dependencia de la ‘verdad’ de la perspectiva del observador.

43 Cf. Simson 2001, 1218; Todorov 1985, 185.

y canibalismo, ortodoxia y heterodoxia, *potestas* y *violentia*, entre objeto y sujeto, entre animal y hombre, así como entre lo Otro y lo propio.⁴⁴ En el momento en que esas categorías de clasificación social centrales se diluyen en el proceso de la lectura, se ofrece la posibilidad de una comprensión intercultural, interpersonal e incluso ‘inter-especie’.

Bibliografía

- Acosta, José de (1590), *Historial natural y moral de las Indias*, Sevilla.
- Aldama, José de (1979), “La doctrina de Lutero sobre la transubstanciación, según los teólogos del concilio de Trento”, en: *Archivo teológico Granadino* 42, 50–54.
- Almodóvar, Miguel Ángel (2003), *El hambre en España*, Madrid.
- Biersack, Martin (2010), *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit. Die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der Katholischen Könige*, Múnich.
- Bredenkamp, Horst (1988), “Wasserangst und Wasserfreude in Renaissance und Manierismus”, en: Hartmut Böhme (ed.), *Kulturgeschichte des Wassers*, Fráncfort, 145–188.
- Casas, Bartolomé de las (1995), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid.
- Chaparro Amaya, Adolfo (2013), *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid.
- Cortés, Gerónimo (1672), *Tratado de los de los animales terrestres y volátiles*, Valencia.
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de (1611), *Tesoro de lengua castellana o española*, Madrid.
- Diogenes Laertius (1559), *De vita et moribus philosophorum*, París.
- Feld, Helmut (1976), *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1852), *Historia general y natural de las Indias*, Madrid.
- Hertrampf, Marina Ortrud M. (2017), “Einführende Überlegungen zu den Sonderwegen reformatorischen Gedankengutes in Spanien und Hispanoamerika”, en: Marina Hertrampf (ed.), *Die ‘spanische Reformation’. Sonderwege reformatorischen Gedankengutes in Spanien und Hispanoamerika*, Fráncfort, 7–18.
- Hiergeist, Teresa (2019), *Tiere der Arena – Arena der Tiere. Neuverhandlungen der Interspezies-Relationen in den aristokratischen Kampfspielen des siglo de oro*, Würzburgo.
- Hiergeist, Teresa (2017), “Venatio illusionis. Spuren erasmischer Jagdkritik in der Literatur des siglo de oro”, en: Marina Hertrampf (ed.), *Die ‘spanische Reformation’. Sonderwege reformatorischen Gedankengutes in Spanien und Hispanoamerika*, Fráncfort, 223–236.
- Huarte de San Juan, Juan (1989) [1575], *Examen de ingenios*, Madrid.
- Huerga, Cipriano de la (1994), *Competencia de la hormiga con el hombre. Obras completas*, León.
- Hurtado de Mendoza, Diego (2010), “La segunda parte de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades”, en: Rosa Navarro Durán (ed.), *Novela picaresca* (vol. 5), Madrid, 3–158.
- [= sigla SL]
- Iglesia Católica (1803), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, Cuenca.
- Jáuregui, Carlos A. (2020), *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*, Madrid.

⁴⁴ Cabe mencionar que entre todas las oposiciones binarias que se deconstruyen en el texto, queda excluida la categoría del género: El comportamiento de varones y hembras y el reparto del poder entre ellos corresponde sin excepción a las exigencias de la sociedad patriarcal – lo que puede ser un indicio del fuerte arraigo de esta en la cultura del siglo de oro.

- Jáuregui, Carlos A. (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid.
- Koloma Beck, Teresa/Schichte, Klaus (2014), *Theorien der Gewalt zur Einführung*, Hamburgo.
- Küpper, Joachim (1990), *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón. Untersuchungen zum spanischen Barockdrama*, Tübinga.
- Mascarell, Purificación (2011), “Lazarillos y metamorfosis. Estudio de las relaciones entre *El asno de oro*, el *Lazarillo de Tormes* y su *Segunda parte*”, en: *Lemir* 15, 271–284.
- Meyer-Minnemann, Klaus/Schlickers, Sabine (2008), “Es el Lazarillo de Tormes una novela picaresca? Genericidad y evolución del género en las versiones, continuaciones y transformaciones de *La vida de Lazarillo de Tormes* desde las ediciones de 1554 hasta la refundición de 1620 por Juan de Luna”, en: Klaus Meyer-Minnemann y Sabine Schlickers (eds.), *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 41–76.
- Moliné, Enric (1998), *Los siete sacramentos*, Madrid.
- Motta, Valeria (2018), “Des dragons dans les Eglises. Histoire de crocodils devenus ex-voto (XVI^e–XVII^e siècles)”, en: Etienne Couriol y Teresa Hiergeist (eds.), *Monstres et christianisme, monstres du christianisme. XVI^e–XVIII^e siècles*, Fráncfort, 145–162.
- Muir, Edward (1997), *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge.
- Navarro Durán, Rosa (2010), “Introducción”, en: Rosa Navarro Durán (ed.), *Novela Picaresca* (vol. 5), Madrid, xv–cc.
- Nieto, José C. (1997), *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Ginebra.
- Obermaier, Sabine (2009), “Tiere und Fabelwesen im Mittelalter. Einführung und Überblick”, en: Sabine Obermaier (ed.), *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, Berlín, 1–28.
- Penzkofer, Gerhard (2016), “Lazarillo bei den Thunfischen oder die amerikanische Erfindung der Perspektive”, en: Wolfram Nitsch y Christian Wehr (eds.), *Artificios. Technik und Erfindungsgeist in der spanischen Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit*, Paderborn, 63–100.
- Piñero Ramírez, Pedro M. (1994), “Lázaro de Tormes (el original y el de los atunes), caballero en clave paródica”, en: *Bulletin Hispanique* 96. 1, 133–151.
- Ríos Urruti, Fernando de los (1957), *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Ciudad de México.
- Rocchetta, Stefania (2012), *Tornare al mondo. Resurrezioni, rinascite e doppi nella cultura antica*, Bologna.
- Roche, Daniel (2011), *La gloire et la puissance. Histoire de la culture équestre XVI^e–XIX^e siècle*, París.
- Sabetta, Antonio (2011), “Wort und Sakrament bei Luther”, en: Eilert Herms (ed.), *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*, Tübinga, 50–76.
- Sánchez Herrero, José (2008), *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica*, Madrid.
- Seefranz, Catrin (2013), “The Rest eats the West. Zur Praxis der Antropofagia”, en: Tom Waibel y Hansel Sato (eds.), *Handlungsmacht, Ausdruck, Affekt. Zum Bedeutungswandel affektiver Aussageformen in Lateinamerika*, Münster, 113–126.
- Simson, Ingrid (2001), “Caníbales y antropofagia en el teatro de Lope de Vega”, en: Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid, 1216–1225.
- Todorov, Tzvetan (1985), *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Fráncfort.
- Vega, María José/Fosalba, Eugenia (2013), “Introducción. Censura y letras áureas”, en: María José Vega y Eugenia Fosalba (eds.), *Textos castigados. La censura literaria en el siglo de oro*, Berna, 7–20.
- Vives, Juan Luis (1945 [1538]), *Tratado del alma*, Buenos Aires.
- Wohlmut, Josef (1975), *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII* (vol. 1), Fráncfort.

Hannah Schlimpen

Ökonomien des Körpers: Politische und literarische Mägen im Siglo de Oro

[...] deux dangers ne cessent de menacer le monde;
l'ordre et le désordre.
(Paul Valéry, *La crise de l'esprit*)

1 Der Magen der Republik: Anatomien, Physiologien, Pathologien

1.1 Medizin und Ökonomie in der körperpolitischen Tradition

„Nachdenklich stimmt es“ – bemerkt Kurz – „dass die politische Rhetorik von der Antike bis heute immer wieder auf dieselben basalen Metaphern zurückgreift: Organismus, Familie, Schiff“ (Kurz 2004, 27). Insbesondere der Organismus/Körper dient seit frühster Zeit als Projektionsfläche für Konzeptionen von gesellschaftlicher Ordnung und politischer Macht.¹ Den begriffsgeschichtlichen Anfang der ‚körperpolitischen‘ Tradition verortet Musolff bei den äsopischen Schriften und den vorsokratischen Texten des 5. Jh. v. Chr. (vgl. Musolff 2015, 174), während López Barja die Ausformulierung der Metapher des ‚politischen Körpers‘ *strictu sensu* bei der zweifelsfrei von der äsopischen Rangstreitfabel vom Streit zwischen dem Magen und den Gliedern beflügelten Parabel des Menenius Agrippa, wie sie in der Überlieferung des Titus Livius² auf uns gekommen ist, ansetzt (vgl. López Barja 2007, 251).

Im zweiten Buch von *Ab urbe condita* berichtet Livius, wie es dem wortgewandten Konsul Menenius Agrippa 494 v. Chr. gelang, die weitgehend rechtlosen und durch den Kriegsdienst hochverschuldeten, sich nun gegen den Senat auflehrenden Plebejer dazu zu veranlassen, ihre *secessio* (*in montem sacrum*) einzustellen und nach Rom zurückzukehren. In seiner Rede bedient sich der Konsul eines Gleichnisses, demzufolge sich etwa Hände, Mund und Zähne weigerten, den scheinbar müßigen, gierigen Magen länger mit Nahrung zu versorgen. Als bald mussten sie jedoch feststellen, dass das Aussetzen ihrer Dienste an den Magen nicht nur diesen, sondern auch sie selbst

1 Einschließlich zur Propagierung abgründiger Ideologien: Mit Musolff 2009, 234 sei neben der breiten Verwendung der organologischen Staatsmetapher in der politischen Propaganda der Neuzeit insbesondere den ‚grausamen Höhepunkt‘ der Metapher in der NS-Ideologie erinnert. Bis heute ist die Metapher in ihrer Produktivität ungebrochen: „This longevity gives the lie to the ‚obituaries‘ that the metaphor has received occasionally [...]. Rather than ‚dying‘, the body-state metaphor ‚survived‘ the transition from the Renaissance to the Enlightenment and into modern times up to the present day“ (Musolff 2009, 234–235).

2 Zu weiteren Überlieferungen in der Antike vgl. López Barja 2007, 243–244.

auszehrte: Die wichtigste Ernährungsfunktion erfüllt der Magen selbst. Scheinbare Ungleichheit ist Ausdruck einer wohldurchdachten und wohlwollenden Ordnung.

Zumeist außer Acht gelassen habe die Forschung, so Bendemann jüngst, dass Livius nicht nur „ein sozial-strukturelles“, sondern in erster Instanz „ein medizinales Bild“ entwirft (Bendemann 2022, 335–336). Der Magen, erklärt Livius in seiner *Römischen Geschichte*, nährt den Körper, „[...] indem er das Blut, von dem wir leben und stark sind, gleichmäßig auf die Adern verteilt, in alle Teile des Körpers zurückströmen lasse, nachdem es durch die Verdauung der Nahrung seine Kraft erhalten habe“ (Livius 2007, 235). Erst diese „medizinale Digression“ verdeutliche, dass sich die dezisiven Prozesse „im Inneren des Körpers“ (Bendemann 2022, 336) ereignen und erst hieraus versteht sich die Relevanz eines von außen in seinen Funktionen nicht wahrnehmbaren Organs wie dem Magen.

Nicht übersehen hat dies etwa López Barja (2007), mit dem sich drei bedeutsame Aspekte der besagten Fabel bei Livius hervorheben lassen: Erstens mag es erstaunen, dass der römische Senat mit dem Unterleib bzw. Magen (*venter*) als einem bereits in antiken Vorstellungen niederen Ort der Begierde gleichgesetzt wird, einem Ort der latenten Bedrohung, den es durch die obere Körperhälfte, Sitz des Rationalen, zu beherrschen gilt.³ Zweitens scheinen die Entsprechungen zwischen den Teilen der Polis und den Gliedern und Organen des natürlichen Körpers neuartig zu sein, wie es sich in der Privilegierung des Magens reflektiert.⁴ Drittens die ‚medizinale Digression‘: Das hier aufgegriffene anatomische Wissen über den Körper und über den Magen im Spezifischen spiegele einen Perspektivwechsel in der Medizin, der als Voraussetzung für die Ausformulierung – unter Rekurs auf die römische Verwendung des Begriffs *corpus* für die Gemeinschaft – der Metapher des *corpus politicum* gelten muss.⁵

Weiter tradiert und (neu-)konzeptualisiert sollte die Metapher des ‚politischen Körpers‘ im Mittelalter eine zusätzliche ideologische ‚Stütze‘ in der von der Hostie auf die Kirche ausgedehnten Lehre des *corpus mysticum* erhalten. Der erste Brief des Paulus an die Korinther lieferte die Grundlage für eine auf solidarischer Interdependenz fundierte Vorstellung der Verbundenheit aller Glieder in der Einheit des Leibes der Kirche,⁶ wie

³ Vgl. López Barja 2007, 243, der diese Aussage anhand von Sallust und Ovid illustriert.

⁴ In der sich hier manifestierenden Weise sind sie weder bei Platon noch bei Aristoteles angelegt.

⁵ Vgl. López Barja 2007, 250–252, dessen Argumentation von der fehlenden Körper-Stadt/Staat-Analogie in den hippokratischen Texten (und der Auffassung des Körpers als ‚Gefäß‘, des Magens als ‚poröser Krug‘, der Nahrung aus sich ‚herausdrückt‘ und ‚Ablagerungen‘ zurückhält) ausgehend, über die ersten Abhandlungen über Anatomie im 4. Jh. v. Chr., das (An-)Erkennen des Aristoteles und der Schule von Alexandria des Körpers als aus Funktionen erfüllenden Organen bestehend, die Praxis der Vivisektion, Einführung griechischen Medizinwissens in der römischen Republik und schließlich zu dem römischen Arzt Asklepiades von Bithynien (120 v. Chr. – 40 v. Chr.) und dessen ‚strikten Atomismus‘ führt, an dem sich Livius möglicherweise orientiert habe.

⁶ „Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus“ (1 Kor 12, 12). Zu den Gemeinsamkeiten zwischen 1 Kor 12 und der Fabel, vgl. Westermann 2017, 81–82.

es ab ca. 1150 schriftlich belegt ist (vgl. Rameix 1998, 45).⁷ Zu den von Maravall behandelten spanischen Schriften des Spätmittelalters, die sich der Analogie des Körpers in religiöser und politischer Ausformung bedienen, zählt etwa die *Suma de la Política* (ca. 1455) des Bischofs Rodrigo Sánchez de Arévalos (vgl. Maravall 1956, 33–34), die auf einer damals bereits klassischen Vorlage beruht: Johannes von Salisburys *Policraticus* (ca. 1159), in welchem dem Magen in zwei zunächst konträr erscheinenden Analogien eine eminente Rolle zukommt.

In Buch V, 2 des *Policraticus*⁸ führt der spätere Bischof von Chartres,⁹ die Analogie¹⁰ zwischen menschlichem Körper und der idealen Struktur des Staates (*res publica*) ein. Während Kopf/Fürst an der Spitze von der Seele/Kirche geführt und vom Herzen/Senat gestützt wird,¹¹ repräsentieren Magen und Eingeweide die für die Verwaltung des königlichen und staatlichen Vermögens verantwortlichen Beamten, die explizit dazu angehalten werden, ihre Habgier zu zügeln, und Reichtum weder raffgierig anzuhäufen noch einzubehalten. Unnachsichtiges Wirtschaften bringe fatale Krankheiten über den Magen und kontaminiere den Körper:

Treasurers and record keepers [...] the counts of the Exchequer resemble the shape of the stomach and intestines; these, if they accumulate with great avidity and tenaciously preserve their accumulation, engender innumerable and incurable diseases so that their infection threatens to ruin the whole body. (*Policraticus*, 67)

In Buch V, 24 erscheint zudem die berühmte Menenius-Agrippa-Fabel, angepasst auf den Kontext der Korruptions- und Simonievorwürfe gegen die Kirche. In einem (fiktiven?) Gespräch mit Papst Hadrian IV.,¹² der sich der Frage stellt, warum er Entrichtungen von seinen Kindern entgegennimmt, antwortet er mit der Parabel von der *conspiratio* aller Körperteile gegen den ‚gefährlichen Parasiten‘ und der *restitutio* des Friedens

⁷ Dies gilt auch für medizinisch fundierte Schriften, obschon in 1 Kor 12 der Bezug auf „die natürlichen Körpervorgänge in ihrer Selbstabläufigkeit“ (Bendemann 2022, 336) fehlt und die Signifikanz des Magens entfällt: „In Kor 12,14–26 geht es überhaupt nicht um Gesundheit und Krankheit. [...] Die bestimmende Opposition im Text ist [...] die von ‚Ehre‘ und ‚Scham‘“ (Bendemann 2022, 338). Maravall zufolge ist die Anwendung des Konzepts des *corpus mysticum* auf die politische Gemeinschaft, wie sie in Spanien seit Ende des 13. Jahrhunderts zu finden ist, u. a. an die Verbreitung der ‚alten‘ Idee der *universitas* und die Etablierung der korporativen Gesellschaftsordnung gekoppelt (vgl. Maravall 1956, 31–33).

⁸ Im Folgenden wird auf die Edition von Salisburys Text von Cary J. Nederman (1990) mit *Policraticus* und Seitenangabe verwiesen.

⁹ Zum Exil des Autors und den Konflikten zwischen König und Kirche in Canterbury, vgl. Musolf 2009, 236.

¹⁰ „John claims that his bodily analogies are modelled on Plutarch’s work, *The Instruction of Trajan*, which was in fact John’s own invention“ (Shogimen 2007, 211).

¹¹ Wie Musolf 2009, 237 betont, zeigt sich hierin deutlich die kirchenorientierte Perspektive des Verfassers.

¹² Vgl. zum Kontext Musolf 2009, 238–239.

mit der Wiederaufnahme der Nahrungszufuhr (vgl. *Policraticus*, 136). Analog verhalte es sich in der Republik.¹³ Der ‚Moral‘ der Rede – „Measure neither our harshness nor that of secular princes, but attend to the utility of all“ – geht ein Zitat aus dem *Liber Medicinalis* des Quintus Serenus voraus, das die perniziösen Folgen einer „affliction“ des Magens, „the king off he wohle body“ skizziert: Mit ihr drohe die Gefahr „to infect the brain and to divert the senses from their completeness“ (*Policraticus*, 136).

Die Körperanalogien im *Policraticus* mögen inkohärent wirken, illustrieren jedoch beide nicht nur die Unabdingbarkeit des Zusammenwirkens aller Körperteile in einem notwendigerweise hierarchischen Gefüge, sondern laufen zudem in einem bedeutenden Aspekt zusammen: Der Magen steht in beiden Fällen für ökonomisches Wirtschaften, im weltlichen Staat wie in der Kirche (vgl. Musolf 2009, 239–240). Die Gefahr einer Dysfunktion des Magens, einer Misswirtschaft, stellt eine zentrale Sorge in diesem als Appell zur Wahrung des Gemeinwohls konzipierten, einflussreichen Werk dar. Modell stand es bereits für das auch im spanischen Spätmittelalter breit rezipierte *De regimine principum* des Thomas von Aquin, in der Fortschreibung durch seinen Schüler Ptolemäus von Lucca, der mit Salisbury die Staatskasse mit dem Magen gleichsetzt, die reichlich mit Gold und Silber gefüttert werden muss, damit der König seinem ‚Amt‘ als Oberhaupt gerecht werden und die ‚Speisen‘ an seine Untertanen verteilen kann.¹⁴

Augenfälligere „theoretische Ambivalenzen“ (Guldin 2000, 64) finden sich in der *Cirurgia* (1306–1320) des Henri de Mondeville (ca. 1260–1320).¹⁵ Dem Chirurg Philipps IV. des Schönen zufolge liege der Magen zwar in der unedlen Sphäre des Körpers, seine verdauungsspezifische Aufgabe mache ihn aber zum wichtigsten und vornehmsten Organ überhaupt, ein Status, der an anderer Stelle – im Rahmen der Frage nach der Position des Königs – dem Herzen zugeschrieben wird.¹⁶ Relevanz und Funktion des Magens erläutert der Chirurg wie folgt:

Il est official par sa fonction qui est nécessaire à tout le corps ; s'il s'en abstenait, tout le corps périrait nécessairement. Il est, eu égard à ses fonctions, non seulement un membre principal ou noble, mais le membre principal par excellence et le plus noble, parce que s'il cesse

13 „[...] where, although the magistrates seek after a great deal, they do not accumulate for themselves but for others. For if they are dissipated, there is nothing that they are able to bestow upon the members“ (*Policraticus*, 136).

14 Zu den ‚doktrinären Begründungen für die königliche Steuerhoheit im kastilischen Spätmittelalter‘ vgl. Ortego Rico 2009, zur hier kommentierten Passage des Ptolemäus von Lucca, Ortego Rico 2009, 117–118.

15 Auf die Edition von Édouard Nicaise (1893) wird im Folgenden mit *Chirurgie* und Seitenangabe verwiesen.

16 Analog zu dem sich im Zentrum des politischen Körpers befindenden Königs nach aristotelischer Lehre dem in der Mitte des im Brustkorb des natürlichen Körpers liegenden Herzen. Vgl. hierzu Guldin 2000, 64 und Shogimen 2007, 226–227. Zur Polemik ‚Kopf‘ (Galen) oder ‚Herz‘ (Aristoteles) in der spätmittelalterlichen Medizin- und Staatstheorie, vgl. Shogimen 2007, 228–229, als Replik auf Le Goff 1989.

ses fonctions, les membres principaux sont détruits. Il en est de même du foie et de quelques autres. (*Chirurgie*, 67)¹⁷

Mit Galen (und Aristoteles) führt Mondeville die Verdauungs- und Reinigungsfunktionen des Magens weiter aus, die dieses Organ erfüllt, ‚als sei es der Koch des gesamten Körpers‘ (*Chirurgie*, 67). Diese Personifizierung ist aufschlussreicher, als man zunächst vermuten mag, denn zwischen Menschen wie Körperteilen walten Beziehungen des Mitgefühls; (ideale) soziale Beziehungen spiegeln sich in (idealer) körperlicher Solidarität und umgekehrt (vgl. Guldin 2000, 64–65). Letztere basiert zunächst auf der ‚anatomischen‘ und ‚solidarischen Kohäsion‘ zweier Organe, in erster Instanz: Magen und Gehirn (*Chirurgie*, 129). Einen sozioökonomischen Anlass für die besondere Gewichtung des Magens scheint es auch hier zu geben: Die Hervorhebung von Leber – als Sitz des *pneuma physicon* bzw. *spiritus naturalis*, nach Galen: sie transformiert das im Magen mit der ersten Kochung entstandene Chylus (‚Speisebrei‘) in nährendes Blut – und Magen ist, wie Guldin vermutet, vor dem Hintergrund der wachsenden ökonomischen Relevanz der Mittelschicht, sprich der Händler und Handwerker, zu deuten (vgl. Guldin 2000, 64). Gerade „die Sakralisierung der Leber als Produzentin von sozialem Reichtum“, wie sie auch in anderen Schriften der Zeit zu finden ist, sei „als Ausdruck einer neuen merkantilistischen, antiaristokratischen Haltung“ zu betrachten (Guldin 2004, 64). In derart zentraler Stellung im körperpolitischen Denken der Frühen Neuzeit verankert, bieten Leber und Magen im Siglo de Oro eine Folie für die Problematisierung der (mangelnden) Wirtschaftskraft Spaniens in Krisenzeiten, was im folgenden Abschnitt näher beleuchtet werden soll.

1.2 Der versehrte Magen der Monarchie im Siglo de Oro (ca. 1570–1630)

Die enge Verschränkung von Medizin und politischer Theorie sollte sich in der Folgezeit intensivieren und von den angesehensten spanischen Ärzten der 16. Jahrhunderts vorangetrieben werden, hierunter etwa Andrés Laguna, Francisco Vallés, Francisco López de Villalobos und Juan Huarte de San Juan mit seinem *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) (vgl. Domínguez 2018, 289). Im Gegensatz zu ihrer Entwicklung als Naturwissenschaft erlebte die Medizin in Spanien zu dieser Zeit Bernabeu-Mestre zufolge einen immensen Fortschritt politische Wissenschaft; der Anreiz hierfür liege in einem geschärften Bewusstsein über die Wirkkraft der Medizin als „disciplina

¹⁷ ‚Er ist ein Kardinalorgan aufgrund seiner Funktion, die für den gesamten Körper notwendig ist; würde er sich dieser Funktion entziehen, würde der ganze Körper notwendigerweise sterben. Er ist in Bezug auf seine Funktion nicht nur ein Hauptglied oder ein edles Glied, sondern das Hauptglied par excellence und das edelste, denn wenn er seine Funktionen einstellt, werden die Hauptglieder zerstört. Dasselbe gilt für die Leber und einige andere.‘ Nicht anders ausgewiesene Übersetzungen stammen von der Verfasserin, HS.

normalizadora y controladora de las conductas corpóreas y anímicas“ [die körperlichen und seelischen Verhaltensweisen normalisierende und kontrollierende Disziplin] (Bernabeu-Mestre 2007, 30). Der diätetisch regulierte natürliche Körper dient als Modell für soziale Ordnung und Konformität im politischen Körper, die zum ausgehenden 16. Jahrhundert dringlicher wird. In diesem Kontext erfuhr die organozistische Staatsmetapher zudem signifikante Impulse über die Ausdehnung des Tacitismus¹⁸ und wird spätestens in dieser Zeit zu einem Gemeinplatz, erweist sich jedoch zugleich als ‚unverzichtbare ideologische Ressource‘ (Vicente Pedraz 2018, 241). Der kranke, von wirtschaftlichen, demographischen und politischen Plagen befallene Körper der Monarchie bedarf umfassender Heilmittel. Der umsichtige König trägt Sorge für die Verabreichung dieser Remedia.

Ärzte wie Jerónimo Merola und, etwa dreißig Jahre später, Cristóbal Pérez de Herrera, waren Teil dieser reformorientierten Tradition. Merola gründet seine Überlegungen in der *República original sacada del cuerpo humano* (1578)¹⁹ primär auf die (neu-)platonische Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, der Idee des *corpus mysticum*,²⁰ und, als Arzt, auf die galenische Trias von Gehirn, Herz und Leber: „La República es nuestro cuerpo; los brazos della son el cerebro [sic], corazón y el hígado“ [„Die Republik ist unser Körper; ihre Arme sind das Gehirn, das Herz und die Leber“] (*República*, fol. 161r). Ein gesunder Magen sei unabdingbar; er ist in der Körperhierarchie zwar der Leber untergeordnet, arbeite dieser jedoch zu. Die Leber führt die Nährstoffe über die Venen in alle Teile des Körpers (vgl. *República*, fol. 108r–108v); ihre Funktion gebühre in der Republik denjenigen Personen „que procura con sus ejercicios y usos que la República tenga los mantenimientos necesarios para el sustento della“ [„die durch ihre Arbeit und ihre Bemühungen dafür sorgen, dass der Republik die für ihren Erhalt notwendigen Mittel zukommen“] (*República*, fol. 162v), also den Handwerkern („mecánicos“), dem die Republik mit Vorräten, besonders mit Reichtümern aus Übersee versorgenden Kaufmann („mercader“) sowie dem die Früchte der Erde erntenden Landwirt („labrador“). Der Gesundheitsstatus der Monarchie sollte sich jedoch immer weiter von dem (an dieser Stelle nur in Ansätzen umrissenen) Idealbild Merolas der harmonischen Ordnung und wirtschaftlichen Prosperität entfernen.

Die durch die Kriege in Frankreich und den Niederlanden, die Bedrohung durch die Engländer auf See, Pestepidemien, Ernteausfälle, steigende Steuerabgaben, etc. verkehrte Monarchie sollte 1596 einen erneuten Staatsbankrott erleiden. Die vier

18 Justus Lipsius (1547–1606) lieferte ab 1574 eine Reihe an Werkausgaben. 1580 erschien sein philologisch-historischer Tacitus-Kommentar, 1589 sein *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex*; 1614 dann Baltasar Álamos de Barrientos' (1555–1640) *Tácito Español ilustrado con aforismos*. Wie es der Titel nahelegt, ersuchte der Spanier, politische Theorie und Praxis mithilfe der Medizin als Wissenschaft zu konsolidieren und griff dabei vielfach auf die Metapher des politischen Körpers zurück. Vgl. Davis 1992, 31–34.

19 Auf Merolas *República original sacada del cuerpo humano* verweise ich im Folgenden mit *República* und Seitenangaben aus der Edition Barcelona 1578.

20 Vgl. Redondo 1992, Vicente Pedraz 2016, 50–55 und Vicente Pedraz 2018.

Jahre zuvor einberufenen Cortes 1592–1598 stehen im Zeichen einer erneuten Kontroverse um die Finanz- und Außenpolitik der Krone. Die wesentliche Aufgabe der Cortes bestand in der Überprüfung und Aushandlung der im Königreich für den Unterhalt der Staatskasse zu erhebenden Steuern. In ‚arbitristischem Gestus‘ formulierten die *procuradores* [Städtevertreter mit Stimmrecht] in diesen letzten Cortes unter Philipp II. einen auf dem Primat der Staatsräson fundierten, heterogenen Diskurs,²¹ der der Projektion der Katholischen Monarchie sozioökonomische Forderungen – die Stärkung der königlichen Staatskasse, die Förderung der Handelsbeziehungen sowie die Wahrung eigener Privilegien – entgegenhielt.²² Hierbei griffen die *procuradores* vielfach auf die Metapher des politischen Körpers zurück, so auch in dem *Memorial sobre el decreto [de los hombres de negocios] y plata que vino de las Indias* [Gesuch über die Verordnung [der Geschäftsleute] und des aus den Amerikas eingetroffenen Silbers] vom 22. November 1596.²³ In dieser Replik auf die Beschlagnahmung des privaten Silbers und der Suspension der Staatszahlungen („consignaciones“)²⁴ der Krone an die zu einflussreichen Geschäftsleute zugunsten der Kriege im Namen des Glaubens, suchten die *procuradores*, an die Besonnenheit des *Rey Prudente* appellierend,²⁵ dem Monarchen die fatalen Konsequenzen seiner finanzpolitischen Entscheidungen bewusst zu halten (vgl. *Actas*, 264–265).

Die *hombres de negocios* würden nun ihrerseits ihren Pflichten gegenüber ihren Gläubigern und ‚Geschäftspartnern‘ – insbesondere Privatpersonen, die sich an der Carrera de Indias beteiligten – nicht nachkommen können. Die verordnete Zahlungseinstellung an die Geschäftsleute und die Konfiszierung von Privatbesitz (dem amerikanischen Silber) seien der sichere Zusammenbruch der Handels- und Wirtschaftsbeziehungen (vgl. *Actas*, 263). Die verordnete Obstruktion der *contratación* [(insbesondere überseeischer) Warenhandel] zehre an der ‚Substanz‘ des Königreichs und seiner überseeischen Kolonien sowie ganz Europas und bewirke einen ‚spürbaren Verfall‘ der Republik, denn in der Republik „la contratación es como el estómago en el

21 Centenero de Arce verweist auf den vielfachen Rekurs innerhalb der Debatten der Cortes 1592–1598 auf „los grandes conceptos para idealizar el mundo“ [die großen Konzepte, um die Welt zu idealisieren], wobei die unterschiedlichen Interessen, die auf dem Spiel standen, eine eine diskursive Heterogenität innerhalb der Cortes hervorbrachten (Centenero de Arce 2008, 273).

22 Vgl. Miranda 2015 und Miranda 2016, 56–65 sowie Centenero de Arce 2008.

23 Im Folgenden zitiere ich die Gesetzgebung der Cortes aus den *Actas de las Cortes de Castilla*, Band XV der Edition des Congreso de los Diputados (1889), unter Angabe der Seitenzahl.

24 Vgl. *Las órdenes de sobreseimiento de consignaciones de noviembre de 1596* [Verfügungen vom November 1596 über die Einstellung der Staatszahlungen], ediert in Carlos Morales 2016, 73–78. Zur Krise 1596–1598/1608 vgl. Carlos Morales 2017, 515–517, der zusammenfasst: „[...] hay que situar esta crisis financiera dentro del proceso de dominio de los hombres de negocios sobre las finanzas reales, en un contexto de contracción de ingresos de la Real Hacienda“ [diese Finanzkrise ist in den Prozess der Kontrolle der über die königlichen Finanzen durch die Geschäftsleute einzuordnen, und zwar vor dem Hintergrund rückläufiger Einnahmen des königlichen Fiskus]. (Carlos Morales 2017, 515–516).

25 Vgl. hierzu Miranda 2016, 57–58.

cuerpo humano“ [ist der Handel wie der Magen im menschlichen Körper] (*Actas*, 266). Ist dieser Magen „bien compuesto“ [richtig zusammengesetzt], sichert er die Versorgung und Lebensfähigkeit des Körpers (vgl. *Actas*, 266). Vorsicht aber sei geboten – vornehmlich für den Kopf des Körpers, ‚Korrelat‘ des Magens – vor einer Dysfunktion des Verdauungsorgans, denn

[...] cuando está lleno de malos humores envía y reparte enfermedades y pasión a los miembros; y en lo que más se señalan y conocen sus efectos, es en los daños que en la sustancia de la cabeza causa, de la misma manera que si la contratación está desconcertada y sin hacienda ni crédito, ha de participar de necesidad de esto todo el Reino, y principalmente lo sentirán las rentas reales de vuestra Majestad [...]. (*Actas*, 266)²⁶

Der Vergleich der *contratación* mit dem Magen folgt der Linie der Konzeptualisierung machtspezifischer und, vor allem, sozioökonomischer Interdependenzen, versinnbildlicht in der Opposition zwischen idealer Salubrität des Körpers vs. pathologischer Abweichung, was bis hierhin anhand einiger (durchaus disparater) Beispiele zu verdeutlichen versucht wurde. Der Warenhandel bildet nach der hier entwickelten Analogie die Grundlage für den Wohlstand des Königreichs wie der Krone, deren Missachtung von Privateigentum und handelsbeschränkenden Anordnungen das Verdauungssystem (sprich: das Versorgungssystem) niederreißen und das Siechtum des Kopfes und des gesamten Körpers herbeiführen werde (vgl. Miranda 2016, 64–65).

Obschon 1598 eine Übereinkunft erzielt wurde, mit der die Differenzen zwischen Krone und Königreich vorerst beigelegt werden konnten, erwies sich der nächste Staatsbankrott – 1607 unter Philipp III. – als unabwendbar. Titelgebend ist die Forderung zur Rehabilitation der Salubrität des Körpers der Republik in Cristóbal Pérez de Herreras *Remedios para el bien de la salud del cuerpo de la República* (1610).²⁷ An den Monarchen richtet Pérez de Herrera nun seine Forderung nach Reformen im Sinne des Gemeinwohls. In der ‚Introducción‘ insistiert der Arzt in Anlehnung an die galenische Physiologie auf die Bedeutung, die Funktion und vor allem den alarmierenden Gesundheitszustand der Leber: In einem krankheitsbefallenen Körper bringt sie wenig und schlechtes Blut hervor. Analog hierzu haben Bauern, Landwirte, Handwerker und Kaufleute ihre (land-)wirtschaftlichen Tätigkeiten aufgegeben; es wimmelt an Bettlern, Kaufleute und Händler sind auf der Flucht vor ihren Gläubigern in die Neue Welt übergesiedelt. Insbesondere das Haupt dieses ausgezehrteten Körpers, der König,

26 ‚[...] wenn er angefüllt ist mit schlechten Körpersäften, befördert und verteilt er Krankheiten und Leiden auf die Glieder; und worin sich seine Auswirkungen am deutlichsten zeigen und erkennen lassen, ist in den Schäden, die er in der Substanz des Kopfes verursacht, in derselben Weise wie, wenn der Warenhandel in Ungleichgewicht gerät und weder über Finanzen noch Kredit verfügt, das ganze Königreich an der Not leiden muss, und vor allem die königlichen Einnahmen Eurer Majestät werden dies zu spüren bekommen.‘

27 Vgl. zu dieser Schrift David-Peyre 1977 und Vicente Pedraz 2016, 55–59. Im Folgenden zitiere ich aus der Ausgabe von 1610 (Madrid) mit *Remedios* und Seitenangaben.

leide an der Dysfunktion des Verdauungstraktes,²⁸ „si se queda sin cura“ [„wenn er keine Heilung erfährt“] (*Remedios*, fol. 4v).

Die Hauptursache ist der erkrankte Magen, in der Allegorie Pérez de Herreras: die „Grandes, Títulos, Caballeros“ (*Remedios*, fol. 6r), die Adeligen und Reichen. Einzige um ihre ‚Größe‘ voranzutreiben („por no quedarse atrás en ninguna cosa“, *Remedios*, fol. 6r) verhindern sie mit ihrem verschwenderischen Finanzgebaren die natürliche Verdauungsfunktion des Magens wie auch der Leber, die, vom Magen ihrer Substanz beraubt, den gesamten Körper in die (Blut-)Armut getrieben hat:

[...] son causa de que esté tan falto de calor natural, que no puede hacer la digestión y cocer como conviene, con que se engendran muchas crudezas. Y haciendo por esta causa mal quilo, que los médicos llamamos, que es la sustancia de los alimentos que se comen, de que se hace (llevada al hígado del estómago) la masa sanguinaria de los cuatro humores en él, para sustentar todo el cuerpo, no lo puede hacer como conviene, por haberlos empobrecido y ayudado a perder, en lugar de socorrerlos y ampararlos sus mismos dueños a los vasallos, metiéndolos en fianzas, y apurándoles sus caudales con sus gastos excesivos, que todo es causa también de la fría y poca sangre que decimos reparte el mismo hígado a la cabeza y corazón, y a todo el cuerpo. (*Remedios*, fol. 6r–6v)²⁹

Cavillac konstatiert hierbei die Reduzierung des ‚klassischen Schemas‘ auf einen ‚ökonomischen Gegensatz‘ zwischen Leber und Magen, dem nährenden und dem verzehrenden Organ (vgl. Cavillac 1994, 375–376), und deutet an anderer Stelle auf die ‚subversive Ausrichtung‘ dieser Allegorisierung hin, die sich bei Pérez de Herrera aus einer ‚antiadligen und merkantilistischen Perspektive‘ ergebe.³⁰ Sicher ist, dass die Verschwendungssucht des Magens ein tiefgreifendes organisches bzw. sozioökonomisches Ungleichgewicht zufolge hat, und ebenso, dass eine Genesung oder, besser, Verarztung, wie Pérez de Herrera sie so eindringlich ersucht, unterbleiben sollte.

28 „Y desto nace, que habiendo de enviar el hígado (como lo hace en el cuerpo humano) la sangre bastante para sustentar la cabeza y corazón, y las demás partes del cuerpo, envía poca, y de tan mala calidad, que se enflaquece todo, y hace notable falta, por tener la cabeza precisa necesidad de ser servida y socorrida, como la parte principal deste cuerpo [...]“. „Daraus ergibt sich, dass die Leber, die (wie im menschlichen Körper) ausreichend Blut aussenden muss, um den Kopf, das Herz und die übrigen Teile des Körpers zu versorgen, nur wenig und von solch minderer Beschaffenheit aussendet, dass alles geschwächt wird und ein beträchtlicher Mangel entsteht, weil dem Kopf als Hauptteil des Körpers gedient werden und Unterstützung zuteilwerden muss [...]“. (*Remedios*, fol. 5r).

29 „[...] sie sind die Ursache dafür, dass es ihm derart an natürlicher Wärme fehlt, dass er nicht verdauen und kochen kann, wie er sollte, sodass viele unverdauliche Reste entstehen. Und da er aus diesem Grund schlechten Chylus produziert, wie wir Ärzte es nennen, welcher die Substanz der aufgenommenen Nahrung ist, aus der die (vom Magen zur Leber transportierte) Blutmasse der vier Säfte im Magen gemacht wird, um den gesamten Körper zu ernähren, kann er dies nicht so tun, wie er sollte, denn anstatt dass sie ihnen Hilfe geleistet und sie beschützt hätten, haben die Herren ihre Vasallen verarmt und ihnen Verluste zugeführt, indem sie in Bürgschaften gedrängt und durch ihre exzessiven Ausgaben des Vermögens entbehrt haben, was alles auch die Ursache für das kalte und dünne Blut ist, von dem wir sagten, dass die Leber es an den Kopf und das Herz und im ganzen Körper verteilt.“

30 Vgl. die „Discussion“, verschriftlicht in Tupet 1992, 86.

Mit der Verschärfung der Krise Kastiliens blieb, wie Aguilar-Adan gezeigt hat, auch körpermetaphorisches Denken ein wesentlicher Bestandteil politischer Diskurse: Trotz einer gewissen Übersättigung, habe die organistische Staatsmetapher dadurch weiter an Bedeutung gewonnen, dass sie ihr ‚polemisches Potential‘ weiter entfaltete und, in der Auflösung der analogen Verbindung und Personifizierung des Staatskörpers als *el doliente, el paciente, el enfermo* im Bild des Schmerzes eine gewisse poetische Kraft entwickelte (vgl. Aguilar-Andan 1992, 61–63).

2 Der Magen der Welt: literarische Figurationen der Stadt im Siglo de Oro

2.1 Mateo Alemáns Lissabon

Bereits 1990 fragte Michel Cavillac seine Kolleg:innen, ob ihnen die Übertragung der Metapher des Körpers auf die Welt (und nicht auf die Republik), wie es in Mateo Alemáns hagiographischer Schrift *San Antonio de Padua* (1604) der Fall ist, schon häufiger begegnet sei (vgl. Tupet 1992, 86). In dem besagten Werk bettet Alemán das Bild Lissabons als Magen in ein einlässliches Lob³¹ der glanzvollen Geburtsstadt des Heiligen Antonius ein. Der florierende Überseehandel der zum Atlantik offenen Hafenstadt soll hierbei besondere Würdigung erfahren:

Es abundantísima de todas mercancías, porque demás del trato familiar que allí se tiene con todas las naciones, el propio suyo de la India es tan grande que abastece la mayor parte del mundo; y con mucho propiedad la podemos llamar su estómago, que como en el del hombre se distribuye la virtud para todo el cuerpo, así Lisboa, recogiendo en sí lo particular de cada uno, el oro, perlas, telas, mercancías y otras cosas, todo lo digiere, perfecciona y pule, repartiéndolo después por todo el orbe universo. (*San Antonio de Padua*, 187–188)³²

Cavillacs Frage sollte damals weitgehend unbeantwortet bleiben. Der französische Hispanist selbst hat in der Folgezeit das angeführte Zitat zur Unterstützung seiner Auslegung der Relevanz und Bewertung des *mercader* und des Merkantilen in Alemáns *Guzmán de Alfarache* herangezogen: Obschon zuweilen missverstanden als antikapitalistisches Unterfangen, intendiere das Werk keineswegs eine Verurteilung

31 Kapitel V: „Describese Lisboa y su sitio; refiérense algunas cosas de las dignas de alabanza en ella y en los de aquella nación“, Alemán, *San Antonio de Padua*, 185–189. Im Folgenden zitiere ich Mateo Alemáns Text aus der Ausgabe von Guerrero/Vitse, 2014.

32 ‚Sie ist überaus reich an sämtlichen Waren, denn neben dem gewohnten Handel, der dort mit allen Nationen betrieben wird, ist ihr eigener Überseehandel so groß, dass er den größten Teil der Welt beliefert; und wir können sie mit vollem Recht als ihren Magen bezeichnen, denn so wie sich in dem des Menschen die Kraft für den gesamten Körper aufteilt, so verdaut, vervollkommnet und veredelt Lissabon alles, indem es von allem das Besondere aufnimmt, Gold, Perlen, Stoffe, Waren und andere Dinge, und danach alles in der ganzen Weltkugel verteilt.‘

des Merkantilismus, sondern sei gänzlich der Frage nach der Ethik des ‚guten (moralischen) Nutzens‘ verpflichtet,³³ eine Frage, die sich an keinem Ort mehr aufdrängt als in der ‚Mutterstadt‘ des Pícaro, Sevilla, auf deren literarischer Figuration als Magen noch einzugehen ist. Die Metaphorisierung Lissabons im *San Antonio de Padua* kommentieren die Herausgeber Guerreiro/Vitse mit „mezcla muy alemaniana del léxico médico y del léxico mercantil(ista)“ [‚für Alemán typische Mischung von medizinischem und merkantilem/merkantilistischem Wortschatz‘] (*San Antonio de Padua* 188, n. 16). Ramírez Santacruz fasst dieses Verfahren mit dem Überbegriff einer ‚multilogischen Manipulation der Sprache‘, die bei Alemán vielfach in der *contaminatio* anderer Bereiche durch das Medizinische zum Tragen komme und den Leser dazu auffordere, an der ‚nosologischen Betrachtungsweise‘ (Ramírez Santacruz 2009, 188) des Autors teilzuhaben.³⁴ Bezogen auf das ‚medizinische Bild‘ der Stadt Lissabons im *San Antonio de Padua* bedeute dies, die Wirtschaftstätigkeit der Gesellschaft als „un asunto natural, con leyes claras y casi científicas“ [‚eine natürliche Gegebenheit, mit klaren und nahezu wissenschaftlichen Gesetzen‘] zu verstehen (Ramírez Santacruz 2009, 189). Der Forscher verweist an dieser Stelle zwar nachdrücklich auf die enge Verschränkung von Medizin und Politik im Tacitismus, kommt aber nicht auf die ökonomische Physiologie des Magens zu sprechen, die im Vorangegangenen veranschaulicht wurde und die sich in dieser Vita eines Heiligen, in der Verunglimpfung kein Raum gebührt, in all ihrer Intaktheit entfaltet.

Galten Andalusien und Lusitanien zuvor noch als „el extremo y fin de toda la tierra“ [‚das äußerste Ende der Welt‘], so bildeten sie nun, mit der ‚Entdeckung‘ der Amerikas, ihre Mitte, schrieb der sevillanische Theologe und Ökonom Tomás de Mercado 1571 in seiner *Suma de tratos y contratos* (Mercado, *Suma*, 63). In diesem Zusammenhang ist die Figuration Lissabons als Magen der Welt in der Hagiographie Alemáns keineswegs ein isoliertes Verfahren. Auch Sevilla ist aufgrund seiner merkantilen Ausrichtung und der Carrera de Indias geradezu prädestiniert, eine derartige weltumgreifende Gestalt anzunehmen.

2.2 Sevilla, *ciudad-estómago* (Beltrán, Vélez, Gracián)

In seiner *La Charidad guzmaná*³⁵ – einem 1612 verfassten, 1943 erstmals partiell edierten und *bis dato* kaum beachteten panegyrischen Gedicht in 14 *cantos* – besingt der Dominikanermönch Pedro Beltrán (1570–1663) die *Iglesia de Nuestra Señora de la Caridad* und die *Casa de Guzmán* in Sanlúcar de Barrameda ebenso wie die Stadt selbst und das mit ihr durch den Guadalquivir wie durch eine ‚Nabelschnur‘ verbun-

³³ Vgl. Cavillac 2001, 75–76 und Cavillac 2010, 93–107.

³⁴ Vgl. auch Ramírez Santacruz 2005.

³⁵ Im Folgenden wird auf das Manuskript Mss/188 der Biblioteca Nacional (Madrid) mit *La Charidad* verwiesen.

dene Sevilla (vgl. Rodríguez Duarte 2011, 267). Gemeinsam monopolisierten das gaditanische *señorío* [herrschaftlicher Besitz]³⁶ am Atlantik und die Metropole mit ihrem geschützten Binnenhafen bis Mitte des 16. Jahrhunderts den größten Teil des Seeverkehrs zwischen Spanien und den Amerikas. Beltrán verbildlicht den Handelsverkehr dieses ‚Binoms‘ (Salas Almela 2011, 146) über die See und entlang des Guadalquivir im *Canto primero* als Nahrungsquelle für Spanien, Europa und die gesamte Erdkugel. „Aqueste puerto opulento“ [‚Dieser oppulente Hafen‘], Sanlúcar de Barrameda, wird eingeführt als „[...] la garganta de España / por donde la entra el sustento“ [‚der Rachen Spaniens / durch den ihm die Nahrung zukommt‘] (*La Charidad*, fol. 22v). Im Mund, der Gestade Sanlúcars, wird die Nahrung zur Verdauung aufbereitet und in unzähligen Schiffen flussaufwärts in den Magen, Sevilla, befördert:

En la boca que es su orilla
se parte, corta y amasa
y en una y otra barquilla
luego al estómago pasa
que es la espaciosa Sevilla.
(*La Charidad*, fol. 23v)³⁷

In einer langen und alle Topoi der *laus Hispalis* bedienenden Apostrophe an Sevilla darf die wirtschaftliche Prosperität der Metropole nicht ungewürdigt bleiben: Mit den einleitenden Zeilen „[...] ancho estómago de el mundo / a quien repartes comida“ [‚weiter Magen der Welt / an die du Nahrung verteilst‘] (*La Charidad*, fol. 23v) entfaltet sich geradezu eine Utopie des kollektiven Körpers über das Bild des nahrungsspendenden Magens Sevilla, das einer allumsorgenden Mutter gleich für die ganze Welt Fürsorge trägt: „tu le das (o madre grata) / digerido el oro y plata / con que se sustena y vive“ [‚du gibst ihr (oh gütige Mutter) / verdaut das Gold und Silber / das, wovon sie sich nährt und lebt‘] (*La Charidad*, fol. 23v). Und weiter, unter Bezug auf die vielfach gerühmten (und vielfach getadelten), emblematischen Handels- und Wirtschafts-institutionen Sevillas, die Casa de Contratación im Herzen Sevillas und die Real Casa de la Moneda am Arenal von Sevilla:

Allá en tu contratación
y en tu casa de moneda
se hace la digestión
para que cada cual pueda
tomar allí su porción.

³⁶ Des Familienzweigs Guzmán bzw. Pérez de Guzmán: Señores de Sanlúcar (1297–1645), Condes de Niebla (1369) und Duques de Medina Sidonia (1445).

³⁷ ‚Im Mund, der seine Gestade ist / wird sie zerteilt, zerlegt und geknetet / und in einem und anderem Kahn / gelangt sie zum Magen / der das weiträumige Sevilla ist.‘

Y al mundo y sus quatro partes
 que esperan que tu los hartes
 luego estos manjares finos
 por mil sendas y caminos
 como por venas repartes.
 (*La Charidad*, fol. 24r)³⁸

In der Utopie des Dominikanermönches wird alles, was Sanlúcar de Barrameda mit seinem Rachen verschlingt und im Mund sorgsam aufbereitet, in den weiten Magen Sevilla geführt, der die ‚feinen Speisen‘ in wohlgeordneter Verdauung weiterverarbeitet und großmütig, wie über Adern, an alle ‚vier Erdteile‘ gerecht verteilt, so dass ‚jeder Einzelne‘ ‚seine Portion‘ erhält und am Wohlstand partizipiert.³⁹

1641, als die ruhmreichen Tage der andalusischen Metropole bereits verblasst waren, sollte auch der äußerst produktive Theaterautor Vélez de Guevara (1579–1644) in seinem einzigen Prosawerk, *El Diablo cojuelo. Novela de la otra vida traducida a esta* (1641)⁴⁰ eine *laus Hispalis* präsentieren,⁴¹ die über die Metaphorisierung Sevilas als Magen an Lebendigkeit gewinnt. Der entschieden in der Tradition der menippeischen Satire stehende,⁴² ‚heterogene Miniaturroman‘ (Esquerra Nonell 2011, 62) unterteilt sich in zehn *trancos* [‚Sprünge‘]⁴³ und setzt *in medias res* ein: Auf der Flucht vor der Privatjustiz findet der Student Don Cleofás Leandro Pérez Zambullo auf der Dachkammer eines Madrider Astrologen den in einer Phiole eingesperrten Hinke-teufel und befreit ihn aus seiner misslichen Lage. Zum Dank lädt das Hinkebein Don Cleofás auf eine Reise über die Dächer des ‚spanischen Babylons‘, die zum Ausgangs-

38 ‚Dort in deiner Contratación / und in deiner Casa de Moneda / erfolgt die Verdauung / damit jeder Einzelne / dort seinen Anteil [seine Portion] nehmen kann. // Und an die Welt und ihre vier Teile / die darauf warten, dass du sie füllst / diese feinen Speisen dann / über tausend Pfade und Wege / verteilst du wie über Adern.‘

39 Kein Wort, versteht sich, über mögliche Gebrechen dieses Organismus – etwa zu den Interessenkonflikten, Klagen über und Hindernisse bei der Entwicklung von Handelsaktivitäten aufgrund der hohen Steuern und Zöllen, Schmuggel und anderer illegaler Praktiken in Sanlúcar de Barrameda. Vgl. Salas Almela 2011, 146.

40 Vermutlich 1630 begonnen, wurde das Werk nach Februar 1637 fertiggestellt, vgl. Esquerra Nonell 2011, 65. Im Folgenden wird auf die Ausgabe von Valdés (1999) mit *Cojuelo* verwiesen.

41 Für eine Betrachtung dieser *laus Hispalis* im Zusammenhang mit der frühneuzeitlichen Chorographie, siehe Schlimpen 2017.

42 Vgl. die explizite Referenz auf Lukians *Ikaromenippus* in *Cojuelo*, 80. Siehe hierzu Periñán (1999, XLIV–XLVII) und zu Lukian und den ‚Himmelsreisen‘ im Siglo de Oro, Boadas 2020. Zur Verschmelzung der griechischen Figur des Zynikers und des volkstümlichen Dämons, vgl. Vélez Castro 2014, 16–22, und zu den volkstümlichen Quellen Delpech 2006. García Santo-Tomás 2017, 217 weist neben dem *Ikaromenippus* auf die *Anteojos de mejor vista* (ca. 1625) von Rodrigo Fernández de Riberas als Vorbild des *El Diablo Cojuelo* hin.

43 Für mögliche Lesarten der Einteilung in ‚Sprünge‘ siehe Rodríguez Cepeda/Rull 1968 und Castro 2014, 22.

punkt einer geistreichen Satire⁴⁴ ‚ohne didaktische und moralisierende Ansprüche‘ (Rice 2014, 97)⁴⁵ auf die Madrider Gesellschaft wird. Der selbst zoomorphe Hinke-teufel deckt mittels diabolischer Kunst „lo hojaldrado“ [‚die Blätterteigkruste‘, 16⁴⁶] der Dächer Madrids auf, um die „carne del pastelón de Madrid“ [‚das Fleisch der Madrider Riesenpastete‘, 16] (*Cojuelo*, 20) freizulegen, jene „pepitoria humana de tanta diversidad de manos, pies y cabezas“ [‚Mengenfrikassee aus Händen, Füßen und Köpfen‘, 18] (*Cojuelo*, 21), und eröffnet auf analoge Weise eine Innensicht in den „puchero humano de la corte“ [‚aufkochenden Suppentopf von Haupt- und Hofstadt‘, 26] (*Cojuelo*, 33).

Cepeda und Rull haben bereits auf die besondere Relevanz des „language cibal“, der ‚alimentären Sprache‘, in der *Novela* verwiesen, aus der die poetischen Verfahren der Verdinglichung und Animalisierung ihre degradierende Kraft schöpften (vgl. Cepeda/Rull 1968, 80–81).⁴⁷ „El vientre (el mundo) es el gran transformador de la comida (lenguaje cibal) en sustancia vital y aprovechable (intencionalidad moral)“ (Cepeda/Rull 1968, 82)⁴⁸, heißt es ferner, eine suggestive Beobachtung, die bislang kaum für die Darstellung Sevillas in der *Novela* fruchtbar gemacht wurde. Zweifels-ohne liegt ein Großteil des Reizes des Werkes in dem oben angedeuteten „acto de destapar“ [‚Akt des Aufdeckens/Enthüllens‘] (García Santo-Tomás 2017, 218), des Aufdeckens des Inneren Madrids, sprich der Enthüllung des inneren Verfalls der *civitas* der spanischen Kapitale. So hat die Nachwelt, von Alain-René Lesages Adaptation bis zur heutigen Forschung, der Figuration Sevillas in Vélez’ *Novela* vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt.⁴⁹ Sie wird oftmals nur dahingehend erwähnt, als dass die satirische *reductio* Madrids aus der Verherrlichung der andalusischen Ortschaften, die die beiden Gefährten nach ihrem abenteuerlichen Aufenthalt in Madrid (und Toledo) aufsuchen, zusätzliche Tiefe erhält. Vorliegendem Beitrag liegt nicht die

⁴⁴ Esquerria Nonell 2011, 62 erinnert an die Etymologie der Satire und ihre lateinische Ableitung als *satura lanx*, ‚Teller voller verschiedener Speisen‘. Vgl. hierzu den Beitrag von Folke Gernert im vorliegenden Band.

⁴⁵ „Vélez traslada todo el potencial simbólico del pastel de carne hacia una nueva dimensión estética que carece de la carga moralizante de contemporáneos suyos [...]“ [‚Vélez überführt das gesamte symbolische Potenzial der Fleischpastete in eine neue ästhetische Dimension, der die moralisierende Aufladung seiner Zeitgenossen fehlt.‘] (García Santo-Tomás 2018, 218).

⁴⁶ Alle deutschen Übersetzungen aus diesem Text entstammen der Übertragung von Hartmut Köhler: Vélez de Guevara 2005. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden lediglich die jeweiligen Seitenzahlen angegeben.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch Periñán 1999, LXVII–LXVIII sowie Peale: „[E]l lenguaje cibal reduce a la humanidad y sus instituciones a un nivel instintivo, amoral, troglodita, en donde el apetito reina sobre todo“ [‚Die alimentäre Sprache reduziert die Menschheit und ihre Institutionen auf eine instinktive, amoralische, troglodytische Ebene, wo der Appetit über alles waltet‘] (Peale 1976, 21).

⁴⁸ ‚Der Bauch (die Welt) ist der große Umwandler von Nahrung (alimentäre Sprache) in lebensnotwendige und verwertbare Substanz (moralische Bedeutung).‘

⁴⁹ Besonders hervorzuhebende Ausnahmen bilden hier die beiden Monographien von Brioso Santos 1998a und 1998b.

Absicht zugrunde, dies zu widerlegen. Nicht zu leugnen ist auch, dass die *laudes*, ähnlich wie in Mateo Alemáns *San Antonio de Padua* und Pedro Beltráns *La Charidad guzmaná*, in weiten Teilen klassische Topoi reproduzieren: Écija etwa, *patria chica* des Autors, kann an Fruchtbarkeit kaum übertroffen werden, Carmona ist, mit seiner grünen Aue, fraglos ein wahrer *locus amoenus*.⁵⁰ Besonders die *laus Hispalis* aber, die der Hinketeufel im *tranco* VII ausführt, kommt nicht ohne ambivalente Momente aus.

Eröffnet wird der ‚siebente Sprung‘ mit einer ausgedehnten Allegorie der Fortuna, die das ungestüme Abenteuer des Hinketeufels und seines Gefährten kurzzeitig zum Stillstand bringt (*Cojuelo*, 79–84). Der Tross der Fortuna wird jedoch, anstelle von Maultieren, angeführt von „mercaderes y hombres de negocios que llaman, cargados de cajas de moneda de oro y plata, [...] y, con ir con tanto peso, van descansados, a su parecer“⁵¹ und hinter den Warenhändlern und Kaufleuten tummeln sich die „oficiales de boca, cocineros, mozos de cocina, botilleros, reposteros, despenseros, panaderos, veedores, y la demás canalla que toca a la bucólica“ (*Cojuelo*, 79).⁵² Auf diese Weise werden gleich zu Beginn des siebten ‚Sprungs‘ das Merkantile und Alimentäre in einem satirischen Gestus miteinander verschränkt. Die Fortuna-Allegorie durchbricht damit nicht zuletzt die ‚eigentliche‘ Handlung und Thematik weitaus weniger, als es zunächst den Anschein haben mag.

Nachdem der gesamte Hofstaat der Fortuna vorbeigezogen ist, fliegen Don Cleofás und der Cojuelo von Carmona aus weiter nach Sevilla und bewundern, wie es die Tradition des Städtelobs vorgibt, bereits aus der Ferne die fruchtbare Umgebung, den wasserreichen Guadalquivir und die prachtvolle Architektur der Stadt. Besondere Erwähnung findet hierbei das Aquädukt von Carmona, durch das der Fluss Guadaira nach Sevilla einfließe, nur um gänzlich verzehrt zu werden:⁵³ Die hydropische Stadt saugt in ihrem ‚unstillbaren Durst‘ [„hidrópica sed“] den Fluss gänzlich auf, „sin dejar apenas una gota para tributar al mar“ [„so dass kaum noch ein Tropfen ans Meer abgeführt wird“, 63] (*Cojuelo*, 85).

In Sevilla angekommen, klettern die beiden Gefährten auf das Dach einer Herberge, und zwar nicht nur, um ihren höllischen und irdischen Verfolgern, die ihnen in die andalusische Hauptstadt gefolgt sind, nicht in die Hände zu fallen, sondern vor

⁵⁰ Vgl. etwa Zuese 2010, 568, Zuese 2015, 229–230 und Weber 2019, 56.

⁵¹ ‚Händler und was sie *Geschäftsleute* nennen, auf dem Rücken schleppen sie gold- und silbergefüllte Truhen und unter dieser Last laufen sie nach eigener Einschätzung ganz leicht und unbeschwert‘, 60. Kursivierung im Orig.

⁵² ‚Offizialen des Gaumens, Köche, Soßenrührer, Trankwarte, Pastetenstopfer, Zuckergießer, auch Speisemeister, Vorkoster, Kostenvoranschläger und das ganze übrige Hundsvolk, das mit der *Gaumentalität* zu tun hat‘, 60. Kursivierung im Orig. Die Übersetzung adaptiert hier, wie an anderen Stellen, die Wortspiele auf die deutsche Sprache; „depensero“ etwa meint sowohl ‚Wirtschaftler‘ als auch ‚Kellermeister‘.

⁵³ Da der Guadaira zunächst aus Ost kommend auf Sevilla zufließt, dann aber südwärts in den Guadalquivir mündet, könnte tatsächlich der Eindruck entstehen, das Wasser des Guadaira würde in der Stadt verbraucht.

allem, um sich einen Panoramablick über die illustre Stadt zu verschaffen. Eingeleitet wird diese vom Hinketeufel als ein jegliche Waren und Edelmetalle aus Übersee verschlingendes Verdauungsorgan, ein „estómago de España y del mundo que reparte a todas las provincias de él la sustancia de lo que traga a las Indias en plata y oro – que es avestruz de la Europa, pues digiere más generosos metales“ (*Cojuelo*, 87)⁵⁴. Im Rahmen einer breit angelegten Magen-Allegorie lenkt der Cojuelo die Aufmerksamkeit des Studenten auf die führenden Institutionen des sevillanischen Wirtschaftstreibens: zunächst auf die [Casa] *Lonja*, die sevillanische Warenbörse,⁵⁵ und die berühmte *Casa de la Contratación*, immerzu „enladrillada de barras de oro y de plata“ [„mit Gold- und Silberbarren gekachelt“, 65] (*Cojuelo*, 88). Nahe der Puerta de Jerez prunkt die Casa de la Moneda, „donde siempre hay montones de oro y de plata, como de trigo“ [„in der stets Gold und Silber wie Körnerhaufen liegen“, 65]. Gleich daneben geht das Zollhaus („el Aduana“) einem volkstümlichen Ungeheuer gleich ihrer zum Guadalquivir und die Stadt ausgerichteten merkantilen Berufung mit zwei weit aufgesperrten Mündern nach: Es wird zu einer „tarasca de todas las mercaderías del mundo, con dos bocas, una a la ciudad y otra al río“ [„Drachenmaul aller Waren der Welt, mit einer Öffnung zur Stadt und einer zum Fluss“, 66] (*Cojuelo*, 89). Unten am Fluss befinden sich die Torre del Oro und die Mole, die ähnlich grotesk ihrer Essgier frönt: „chupadera de cuanto traen amontonado los galeones en los tuétanos de sus camarotes“ (*Cojuelo*, 89)⁵⁶, saugt sie alle Reichtümer aus Übersee auf, leibt sich das Mark, die nährende Substanz der gold-, silber-, und warenbeladenen Galeonen ein.

Spätestens hier kommt man nicht mehr umhin, an Michail Bachtins Konzept des Karnevalesken und des grotesken Körpers zu denken. Die *Novela de la otra vida* ereignet sich just zur Karnevalszeit⁵⁷ und bereits Rodríguez Pequeño konstatierte ‚tiefgreifende volkstümliche, karnevalistische Wurzeln‘ (Rodríguez Pequeño 2001, o. S.) in diesem barocken Werk: Die ‚Modernität‘ des *El Diablo Cojuelo* sei in der Auslotung der burlesken Satire, keineswegs aber in der Loslösung des Romans vom Karnevalesk-Volkstümlichen verankert. Der groteske Körper definiert sich nach Bachtin bekanntermaßen über die enthemmte Erfüllung primärer Bedürfnisse und natürlicher Prozesse, das Verschlingen, Verzehren, Einverleiben:

Essen und Trinken gehören zu den wichtigsten Lebensäußerungen des grotesken Körpers. Das Besondere dieses Körpers ist seine Geöffnetheit, Unvollendetheit und seine Beziehung zur Welt. Im *Akt des Essens* zeigt es sich mit großer Anschaulichkeit und Konkretheit: der Körper geht

54 ‚[...] dem Magen Spaniens und der Welt, das die übrigen Provinzen mit dem Nährstoff versorgt, den es in Gold und Silber aus den Indien bezieht, eigentlich also dem Vogel Strauß Europas, verdaut es doch noch die wertvollsten Metalle‘, 64.

55 Seit 1785 beherbergt das Gebäude das Archivo General de Indias.

56 In der Übersetzung von Hartmut Köhler: ‚[...] wo der Goldene Turm steht, an der Mole, die alles absaugt, was die Galeonen in ihren Gedärmen gelagert hatten‘, 66.

57 Neben dem bezeichnenden Untertitel spricht der der Hinketeufel im zweiten ‚Sprung‘ von der bevorstehenden Fastenzeit. Vgl. *Cojuelo*, 23.

hier über seine Grenzen hinaus, er schluckt, verschlingt, zerteilt die Welt, nimmt sie in sich auf, bereichert sich und wächst auf ihre Kosten. (Bachtin 1995, 322–323)⁵⁸

In den zentralen Momenten des grotesken Körpers, den „*Akte[n] des Körperdramas*“, die sich stets im Inneren des Körpers ereignen – Trinken, Essen, Verdauen, etc. – sind, so Bachtin, „*Anfang und Ende des Lebens*“ untrennbar miteinander verschränkt (Bachtin 1995, 358). Anhand deutlich grotesker, sprich, ambivalenter Körpermotivik entfaltet sich das Bild der *ciudad-estómago* („de España y del mundo“) die wassersüchtig („hidrópica sed“) einen gesamten Fluss leert und die prallgefüllten Schiffe, die aus der Neuen Welt über Sanlúcar de Barrameda die unersättliche Stadt erreichen, bis aufs Mark aussaugt. Animalisch-bestialisch wie der Vogelstrauß, den bereits Plinius mit übermäßiger Gefräßigkeit assoziierte und dem man nachsagte, er entziehe selbst dem hartnäckigsten Eisen Nährstoffe, verschlingt dieser Magen alles, um schließlich die aufbereitete Nahrung an all seine ‚Provinzen‘ zu verteilen.

Der weit aufgesperrte Mund samt Schlund und Zähnen ist Eingang zum Körperinneren, zu Bauch und Magen, „*offene[s] Tor, das nach unten führt, in die Körperhöhle*“ und zentrales Motiv des Volkstümlich-Festlichen: „*Eine enorme Vergrößerung des Mundes gehört zu den wichtigsten traditionellen Verfahren, ein komisches Äußeres zu erzeugen*, es wird in der komischen Maske und bei allen möglichen ‚heiteren Monstren‘ [...] angewandt“ (Bachtin 1995, 366). Ein solches ‚heiteres Monstrum‘ ist auch das zweimündige Drachenmaul, die „*tarasca [...] con dos bocas*“ (s. o.). Covarrubias definiert im *Tesoro* (1611) die *tarasca* als „*sierpe contrahecha*“ [‚nachgebildete Schlange‘], die bei bestimmten Feierlichkeiten zum Vorschein gebracht werde und deren aus dem Griechischen hergeleitete Bezeichnung (von „*ταράττω μ. παράξω, π. τετάρραχα, territo, turbo, perturbo*“ [‚erschrecken, ängstigen, beunruhigen‘]) darauf zurückzuführen sei, dass die *tarasca* die Kinder in Schrecken versetze (Covarrubias, *Tesoro*, 1461). Die mythologische und karnevaleske Drachen- bzw. Schlangenfigur mit riesigem Mund und Bauch symbolisiert den Triumph Jesu über den ungeheuerlichen Leviathan und, metonymisch, die Überwindung menschlicher Laster durch die christlichen Tugenden. Obgleich die *tarasca* vielerorts ein integraler Bestandteil der Fronleichnamspzession war, erlangte sie im Sevilla des 16. und 17. Jahrhunderts besondere Popularität, wo die Festlichkeiten des Corpus Christi in ‚jede Ecke der Stadt‘ hineinreichten und ‚jedes Segment der Bevölkerung‘ in der Bekräftigung des gemeinsamen katholischen Glaubens zusammenführten (vgl. Ruiz 2012, 278). Vor diesem Hintergrund ließe sich Einbettung der sich alles einverleibenden *tarasca* in das ‚Bild‘ der *ciudad-estómago* anhand der Beobachtung Bachtins erklären, nach der in der volkstümlichen Literatur der mit dem Mund organisch verkettete Magen insofern „fast kosmische[] Dimensionen“ annehmen könne, als dass im Bild des Magens (und Verdauens) kollektiver Körper und gesellschaftliche Utopie zusammenfließen (Bachtin 1995, 380).

⁵⁸ Alle Hervorhebungen aus diesem Text sind aus dem Original übernommen.

Dieser ‚Blick‘ scheint uns, bei allen gerechtfertigten Vorbehalten gegenüber der Bachtinschen Theorie, ein suggestiver Ansatz zur Deutung der bis hierher untersuchten literarischen Magen-Städte zu sein, insbesondere des offen-ambivalenten Sevilla in Vélez' *El Diablo Cojuelo*. Unterstützung vermag diese Auslegung in der ‚Inszenierung‘ einer fiktiven sevillanischen Literaturakademie in den letzten beiden *trancos* (IX und X) finden (vgl. *Cojuelo*, 161–181). Entgegen der realen und Vélez bestens vertrauten *Academia* am Madrider Hof und ihrer Intrige und Zwiste, ist die imaginierte sevillanische, urbane *Academia*, die den Hinketeufel und seinen Gefährten wohlwollend in ihre Mitte aufnimmt, ja sie sogar großzügig zu ihren leitenden Figuren erhebt, „a nurturing and democratic fictional academy, [...] a harmonious symbiosis between *urbs* and *civitas*“ (Zuese 2017, 571).

Dem entgegen steht die Deutung Brioso Santos', der das Sevilla im *Diablo Cojuelo* – konkret: die Magen-Allegorie und ihre Implikationen – als Kritik am „materialismo grosero de la empresa americana“ [‚kruden Materialismus des amerikanischen Unternehmens‘] (Brioso Santos 1998b, 139) liest, die sowohl die Missbilligung der merkantilen Ausrichtung wie auch diejenige der Neuen Welt impliziert.⁵⁹ *Reprobaciones* dieser Art hat es, wie der Forscher anschaulich darlegt, durchaus vielfach gegeben, doch ist Brioso Santos nicht uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er, ausgehend von dem überschwänglichen Handel, Durst und Hunger des in Vélez' *El Diablo Cojuelo* imaginierten Seville, dieses als paradigmatisches Beispiel für einen Prozess der Degradierung anführt, der die Stadt in einen „cuerpo inútil, enfermo y perjudicial“ [‚einem nutzlosen, kranken und abträglichen Körper‘], einen sich übersättigenden, unproduktiven „organismo dañino“ [‚schädlichen Organismus‘] verkehrt (Brioso Santos 1998b, 321–322).

Als durchaus zutreffend erweist sich Brioso Santos' Auslegung dagegen in Bezug auf ein weiteres Meisterwerk des spanischen Barocks, das abschließend hervorzuheben ist: Baltasar Gracián's *El Criticón* (1651, 1653, 1657, in drei Teilen).⁶⁰ In der

59 „Aunque [...] cualquier gran ciudad es susceptible de recibir un denuesto en el que se incorporen tales imágenes, estas se desarrollan de modo particular en torno a Sevilla, y no ya solo por la materialidad de su tráfico, sino como expresiones del problema ético suscitado por las Indias. El Nuevo Mundo es tierra sospechosa de inmoralidad y esto por múltiples y soterradas razones: por el enriquecimiento súbito, y tantas veces inmerecido, de los que de ella vuelven, por la arrogancia de cruzar mares vedados al hombre, por el contacto con el oro y con lo desconocido [...]“. [‚Obgleich [...] jede größere Stadt für eine Verunglimpfung anfällig sein kann, die derartige Bilder einschließt, kommen diese in Bezug auf Sevilla besonders zum Tragen, und zwar nicht nur der Materialität des Handelsverkehrs wegen, sondern auch als Ausdruck des ethischen Problems, das die Neue Welt aufwirft. Die Neue Welt ist ein Gebiet, das aus zahlreichen verdeckten Gründen der Unmoral verdächtig ist: durch die plötzliche und oft unverdiente Bereicherung derer, die von ihr zurückkehren, durch die Anmaßung, für den Menschen verbotene Meere zu überqueren, durch den Kontakt mit Gold und dem Unbekannten.‘] (Brioso Santos 1998b, 321).

60 Im Folgenden wird mit dem Kurztitel *Criticón* und Seitenangabe aus der Ausgabe von Santos Alonso (2013) zitiert.

„Crisi dézima“ – El mal paso del salteo [„Zehnte Krisis – Enge, Trieb und Wegelagererei“, 180⁶¹] des ersten Teils, der bezeichnenderweise die als *Moral anatomía del Hombre* [„Moralische Anatomie des Menschen“, 157] (*Criticón*, 137–154) betitelte ‚Crisi‘ vorangeht, stellt sich die drängende Frage, wo man sich fortan wohl niederlassen könne, eine vertrackte Frage, die es mit den Weisen zu beraten gilt, denn Artemia ist „resuelta de no entrar más en villa alguna“ [„fest entschlossen, nie wieder einen Ort der Gemeinheit zu betreten“, 182] (*Criticón*, 156). Mit diesem Vorsatz kann Sevilla bei Gracián zur Mitte des 17. Jahrhunderts unter den abzuwägenden Möglichkeiten nur das größte aller Übel bereithalten. Wird Lissabon als einer der „tres emporios de la Europa“ [„drei Haupthandelsplätze Europas“] zunächst als Niederlassung in Erwägung gezogen, da es alle rühmenswerte Annehmlichkeiten vereint – die Stadt ist „fidalga, rica, sana y abundante“ [„vornehm, reich, gesund und großzügig“, 182] (*Criticón*, 157) –, letztlich aufgrund seines hektischen Durcheinanders jedoch als Ziel wieder verworfen, so ist Sevilla keines Lobes wert:

De Sevilla no había qué tratar, por estar apoderada della la vil ganancia, su gran contraria, estómago indigesto de la plata, cuyos moradores ni bien son blancos ni bien negros, donde se habla mucho y se obra poco, achaque de toda Andalucía. (*Criticón*, 157)⁶²

Die Stadt ist ein chronisch kranker, physisch und moralisch kontaminierter Magen, der seinen Exzessen und der Unverdaulichkeit seiner Speisen zugrunde geht. Er ist kein universeller Nahrungsspender (Alemán, Vélez, Beltrán) und auch keine allum-sorgende Mutter (Beltrán) mehr, sondern lediglich ein hypertrophes, schädliches und schändliches Organ. Das einverleibte, verschlungene amerikanische Silber verbleibt *un-geordnet (in-digesto)* im Magen, bildet „muchas crudezas“ – ‚viele unverdauliche Speisereste‘ –, wie 1610 Pérez de Herrera schrieb (*Remedios*, fol. 6r), den mit Gracián vielleicht nur wenig, in jedem Fall aber die Konzeptionalisierung des im Verfall begriffenen Magens als Sinnbild sozioökonomischer Misswirtschaft in der Monarchie/im Sevilla des 17. Jahrhunderts verband. Doch in beiden Fällen gilt: Weniger die Republik/Stadt, als vielmehr ihre unterschiedlichen Akteure werden zur Zielscheibe der Kritik, denn der gesundheitliche Zustand der imaginierten Republik/Stadt spiegelt ihre Laster: Habgier, Maßlosigkeit und Faulheit.

61 Die deutschen Übersetzungen entstammen der Übertragung von Hartmut Köhler: Gracián 2001. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden lediglich die jeweiligen Seitenzahlen angegeben.

62 ‚Von Sevilla brauchte gar nicht gesprochen zu werden: Dort hat sich doch ihre große Widersacherin, die niedrige Gewinnsucht, eingenistet, es ist ein einziger großer Magen, dem das Silber nicht bekommt, seine Bewohner sind weder richtig weiß noch richtig schwarz, es wird viel geredet dort und wenig getan, das Gebrechen ganz Andalusiens‘, 183.

3 Conclusio

Politische und literarische Traditionen, Diskurse und ‚Bilder‘ auf die hier vorgenommene Weise in Verbindung und in Kontrast zu stellen, mag durchaus ein Wagnis sein, insbesondere bei einer solch verkürzten Auswahl an Texten. Der Topos der Körperlichkeit und der Einverleibung mag dabei als ‚Schablone‘, aber auch als ‚Versuchsfeld‘ für politische und ästhetische Projektionen dienen, die in Anbetracht des hier gesetzten, auf den Magen ‚eingeeengten‘ Fokus dahingehend zusammenlaufen, als dass der Magen als ‚Ort‘ des Ökonomischen oder, weiter gefasst, der Versorgung konzeptualisiert wird. Das größte Erkenntnispotential liegt dabei wohl gerade in den Differenzen, die nicht nur in Bezug auf Gestus und Sprache auszumachen sind (trotz ‚geteilter‘ Verbildlichungen: argumentativ-deskriptiv einerseits und suggestiv-polysem andererseits), sondern vor allem auch in Hinblick auf die Offenheit bzw. Geschlossenheit des Systems, in das sich der Magen als Verdauungsorgan einfügt. Die strenge Ordnung und die organischen Grenzen, die dem Magen in der körperpolitischen Tradition der Zeit (selbst in der Menenius-Agrippa-Fabel, in letzter Instanz) innerhalb des organischen Gefüges gesetzt sind, werden in der poetischen Figuration der Stadt als Magen eines weltumspannenden Abstraktums aufgebrochen, insbesondere in der ‚ungeniert‘ ambivalenten Magenstadt Sevilla in Vélez de Guevaras *El Diablo Cojuelo*. Steht ‚der weite Magen‘ im Lobesgesang Pedro Beltráns noch in einem, wenn auch äußerst verkürzten, solidarisch-organischen System mit ihrem ‚Vorhafen‘ Sanlúcar de Barrameda, scheint sich der gefräßige Magen Sevilla als Sinnbild der Absorption aller Ressourcen der Neuen Welt in *El Diablo Cojuelo* fast gänzlich emanzipiert und aus jeglicher Ordnung enthoben zu haben, was in der pessimistischen Sichtweise Graciáns nur zu einer moralischen Umkehrung der Magenmetapher führen konnte.

Bibliographie

Primärtexte

- Actas de las Cortes de Castilla*, Bd. XV, hg. von Congreso de los Diputados, Madrid 1889.
- Alemán, Mateo, *San Antonio de Padua*, hg. von Henri Guerreiro u. Marc Vitse, in: *La obra completa*, Bd. 2, hg. von Pedro M. Piñero Ramírez u. Katharina Niemeyer, Madrid/Frankfurt a. M. 2014.
- Beltrán, Pedro, *La Charidad guzmaná [poema en catorce cantos]*, Madrid (BN), Mss/188 (Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000011774> [Stand: 30.04.2023]).
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española.*, hg. von Ignacio Arellano u. Rafael Zafra, Madrid/Frankfurt a. M. 2006.
- Gracián, Baltasar, *Das Kritikon*, hg. u. übers. von Hartmut Köhler, Zürich 2001.
- Gracián, Baltasar, *El Criticón*, Bd. 1, hg. von Luis Sánchez Laílla u. José Enrique Laplana, annotiert von María Pilar Cuartero, José Enrique Laplana u. Luis Sánchez Laílla, Zaragoza 2016.
- Livius, *Römische Geschichte*, Bd. 1, Buch 1–3, hg. u. übers. von Hans Jürgen Hillen, Düsseldorf, 4. Aufl., 2007.

- Mercado, Tomás de, *Suma de tratos y contratos*, Bd. 1, hg. von Nicolás Sánchez-Albornoz, Madrid 1977.
- Merola, Jerónimo, *República original sacada del cuerpo humano*, Barcelona 1587.
- Mondeville, Henri de, *Chirurgie de maître Henri de Mondeville*, hg. u. übers. von Édouard Nicaise, Paris 1893.
- Pérez de Herrera, Cristóbal, *Remedios para el bien de la salud del cuerpo de la República*, Madrid 1610.
- Salisbury, John of, *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, hg. u. übers. von Cary J. Nederman, Cambridge 1990.
- Vélez de Guevara, Luis, *Der hinkende Teufel*, hg. u. übers. von Hartmut Köhler, Kilchberg 2005.
- Vélez de Guevara, Luis, *El Diabolo Cojuelo*, hg. von Ramón Valdés, Barcelona 1999.

Sekundärliteratur

- Aguilar-Adan, Christine (1992), „Métaphores du corps politique malade autour des années 1620“, in: Augustin Redondo (Hg.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles, Colloque international (Sorbonne et Collège d'Espagne, 1–4 octobre 1990)*, Paris, 61–72.
- Bachtin, Michail (1995), *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele Leupold, hg. von Renate Lachmann, Frankfurt a. M.
- Bendemann, Reinhard von (2022), *Christus der Arzt. Frühchristliche Soteriologie und Anthropologie im Licht antik-medizinischer Konzepte*, Stuttgart.
- Bernabeu-Mestre, Josep (2007), „Medicina e ideología: reflexiones desde la historiografía médica española“, in: Ricardo Campos, Luis Montiel u. Rafael Huertas (Hgg.), *Medicina, ideología e historia en España (siglos XVI–XVII)*, Madrid, 17–50.
- Boadas, Sònia (2020), „Lucien de Samosate et les voyages célestes dans la littérature espagnole du Siècle d'or“, in: *Dix-septième siècle* 286. 1, 135–151.
- Brioso Santos, Héctor (1998a), *Sevilla en la literatura del Siglo de Oro: El sentimiento anticidudano barroco*, Sevilla.
- Brioso Santos, Héctor (1998b), *Sevilla en la prosa de ficción del Siglo de Oro*, Sevilla.
- Carlos Morales, Carlos Javier de (2016), *El precio del dinero dinástico: endeudamiento y crisis financieras en la España de los Austrias, 1557–1647*, Bd. 2: *Corpus documental* (Estudios de Historia Económica 71), Madrid.
- Carlos Morales, Carlos Javier de (2017), „Crisis financieras y deuda dinástica“, 1557–1627, in: *Cuadernos de Historia Moderna* 42. 2, 503–527.
- Castro, Ricardo J. (2014), „Los sacerdotes de la insolencia. La filosofía cínica y el diablo en la sátira española del siglo XVII“, in: Mariela Insúa u. Robin Ann Rice (Hgg.), *El diablo y sus secuaces en el Siglo de Oro. Algunas aproximaciones*, Pamplona, 13–24.
- Cavillac, Michel (2001), „La figura del ‚mercader‘ en el *Guzmán de Alfarache*“, in: *Edad de oro* 20, 69–84.
- Cavillac, Michel (2010), *Guzmán de Alfarache y la novela moderna*. Madrid. Centenero Arce, Domingo (2008), „Entre la teoría y la práctica de las razones de Estado católica: Las últimas Cortes de Felipe II“, in: *Res publica* 19, 263–273.
- David-Peyre, Yvonne (1977), „La alegoría del cuerpo humano en el prólogo al Memorial de Cristóbal Pérez de Herrera (1610)“, in: François Lopez, Joseph Pérez, Noël Salomon u. Maxime Chevalier (Hgg.), *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Bordeaux, 311–317.

- Davis, Charles (1992), „El tacitismo político español y la metáfora del cuerpo“, in: Augustin Redondo (Hg.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles, Colloque international (Sorbonne et Collège d'Espagne, 1-4 octobre 1990)*, Paris, 31-39.
- Delpech, François (2006), „Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo* y el conte folklórico“, in: Marta Haro Cortés u. Rafael Beltrán Llavador (Hgg.), *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*, Valencia, 111-150.
- Domínguez, Julia (2018), „La medicina política en Cervantes: el gobierno del cuerpo en el Quijote de 1615“, in: Andrés Lema-Hincapié u. Conxita Domènech (Hgg.), *El segundo Quijote (1615). Nuevas interpretaciones cuatro siglos después (2015)*. Madrid/Frankfurt a. M., 285-308.
- Esquerrá Nonell, Josep (2011), „El Diablo Cojuelo: *imago mundi* como alegoría sobre la confusión. La sátira como procedimiento“, in: *nasledje* 8. 18, 61-80.
- García Santo-Tomás, Enrique (2017), *The Refracted Muse. Literature and Optics in Early Modern Spain*, Chicago.
- Guldin, Rainer (1999), *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg.
- Kurz, Gerhard (2004), *Metapher, Allegorie, Symbol*, 5. Aufl., Göttingen.
- Le Goff, Jacques (1989), „Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages“, in: Michel Feher (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body*, Bd. 3, New York, 12-26.
- López Barja de Quiroga, Pedro (2007), „El cuerpo político: la fábula de Menenio Agripa“, in: *Gerión* (vol. extra), 243-253.
- Maravall, José Antonio (1956), „La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo“, in: Boletín informativo del seminario de derecho político de la Universidad de Salamanca, 29-44.
- Miranda, Marcella (2015), „La pérdida de sustancia y el daño de perderse o disminuirse la República: algunas consideraciones sobre el arbitrio y razón de estado en Castilla a fines del siglo XVI“, in: Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García u. Manuel Francisco Fernández Chaves (Hgg.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna: actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*, Sevilla, 1181-1193.
- Miranda, Marcella (2016), *Aspectos prácticos de una teoría absoluta: A monarquía e as Cortes na Espanha de Felipe II (1556-1598)*, Belo Horizonte.
- Musolff, Andreas (2009), „Metaphor in the History of Ideas and Discourses: How Can We Interpret a Medieval Version of the Analogy?“, in: Andreas Musolff u. Jörg Zinken (Hgg.), *Metaphor and Discourse*, London, 233-247.
- Musolff, Andreas (2015), „Metaphorische Diskurstraditionen und aktueller Sprachgebrauch: Fallbeispiel corps politique – body politic – Staatskörper“, in: Franz Lebsanft u. Angela Schrott (Hgg.), *Diskurse, Texte, Traditionen. Modelle und Fachkulturen in der Diskussion*, Bonn, 173-186.
- Ortego Rico, Pablo (2009), „Justificaciones doctrinales de la soberanía fiscal regia en la baja Edad Media castellana“, in: *En la España medieval* 32, 113-137.
- Peale, C. George (1976), „La metáfora y sintaxis satírico-reductivas en ‚El Diablo Cojuelo‘“, in: *Bulletin hispanique* 78. 1, 5-33.
- Periñán, Blanca (1999), „Estudio preliminar“, in: Vélez de Guevara, Luis, *El Diablo Cojuelo*, hg. von Ramón Valdés, Barcelona, VII-XCVII.
- Rameix, Suzanne (1998), „Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État“, in: *Laval théologique et philosophique* 54. 1, 41-61.
- Ramírez Santacruz, Francisco (2005), *El diagnóstico de la humanidad por Mateo Alemán. El discurso médico del Guzmán de Alfarache*. Potomac, Md.
- Ramírez Santacruz, Francisco (2009), „La visión nosológica de Mateo Alemán en el *San Antonio de Padua* (1604: ¿edición princeps en dos versiones?)“, in: Ignacio Arellano (Hg.), *Doctrina y Diversión en la Cultura Española y Novohispana*, Madrid, 185-208.

- Redondo, Augustin (1992), „La métaphore du corps de la république a travers le traité du médecin Jerónimo Merola (1587)“, in: Augustin Redondo (Hg.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles, Colloque international (Sorbonne et Collège d'Espagne, 1–4 octobre 1990)*, Paris, 41–53.
- Rice, Robin Ann (2014), „Diablillos y sátira en *El diablo cojuelo* de Vélez de Guevara y ‚Fausto‘ de Goethe“, in: *Hipogrifo* 2. 2, 95–106.
- Rodríguez Cepada, Enrique/Rull, Enrique (1968), „Introduction“, in: Luis Vélez de Guevara, *El Diablo Cojuelo*, Madrid, 7–99.
- Rodríguez Duarte, María del Carmen (2011), „La arquitectura conventual femenina y su influencia en el Nuevo Mundo“, in: Javier Rubiales Torrejón (Hg.), *El río Guadalquivir, del mar a la marisma: Sanlúcar de Barrameda*, Sevilla, 267–275.
- Rodríguez Pequeño, Javier (2001), „Poética del realismo grotesco. El carnaval en *El Diablo cojuelo*“, in: *Tonos digital: Revista de estudios filológicos* 1, <https://www.um.es/tonosdigital/znum1/estudios/rodpeqe1.htm> (Stand: 20.07.2022).
- Ruiz, Teofilo F. (2012), *A King Travels. Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton.
- Salas Almela, Luis (2011), „La Casa de Medina Sidonia y el paso de la Barra de Sanlúcar (siglos XVI–XVII)“, in: Javier Rubiales Torrejón (Hg.), *El río Guadalquivir, del mar a la marisma: Sanlúcar de Barrameda*, Sevilla, 143–151.
- Schlimpen, Hannah (2017), „(D)escribir y leer la ciudad: Sevilla como escenario en la literatura áurea“, in: Alex Demeulenaere, Folke Gernert, Nathalie Roelens u. Steffen Schneider (Hgg.), *Chorographies. Les mises en discours de la ville*, Wiesbaden, 37–48.
- Shogimen, Takashi (2007), „‚Head or Heart?‘ Revisited: Physiology and political thought in the thirteenth and fourteenth centuries“, in: *History of Political Thought* 28. 2, 208–229.
- Tupet, Marie-Joëlle (1992), „Discussion“, in: Augustin Redondo (Hg.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles, Colloque international (Sorbonne et Collège d'Espagne, 1–4 octobre 1990)*, Paris, 85–89.
- Vicente Pedraz, Miguel (2016), „El cuerpo de la República. La metáfora organicista en tres discursos médicos del Siglo de Oro español“, in: *Brocar* 40, 43–62.
- Vicente Pedraz, Miguel (2018), „Cuerpo y política en *La República Original* (1587), de Jerónimo Merola (A propósito de un caso de la metáfora organicista en el Siglo de Oro español)“, in: *Andamios: revista de investigación social* 15. 36, 239–263.
- Weber, Florian (2019), *Die Darstellung der Stadt Madrid in der spanischen Narrativik des 17. Jahrhunderts. Eine Studie am Beispiel von Luis Vélez de Guevaras ‚El Diablo Cojuelo‘ und Baltasar Graciáns ‚El Criticón‘* (SymCity. Zeitschrift des Intensivprogramms URBES EUROPAEAE. Beiheft 8), Kiel, <https://www.symcity.uni-kiel.de/de/beihefte>.
- Westermann, Hartmut (2017), „Zur Genese der paulinischen Organismusanalogie. Historische Bemerkungen und ideologiekritische Institutionen“, in: Matthias Remenyi u. Saskia Wendel (Hgg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*, Freiburg i. Br., 73–90.
- Zuese, Alicia (2010), „Devil, *Converso*, *Duende*: Anamorphosis and the View of Spain in Luis Vélez de Guevara's *El diablo cojuelo*“, in: *Hispania* 93. 4, 563–574.
- Zuese, Alicia (2015), *Baroque Spain and the Writing of Visual and Material Culture*, Cardiff.

Folke Gernert

Menippeische Satire und makkaronische Dichtung: Poetologische Dimensionen des Essens bei Folengo und Rabelais

That cannibal, the novel,
which has devoured so many forms of art [...]
(Virginia Woolf, *The Narrow Bridge of Art*)

1 Menippeische Satire und makkaronische Dichtung

Es ist ein Gemeinplatz der Auseinandersetzung mit der Menippeischen Satire an die kulinarische Etymologie des Terminus Satire zu erinnern,¹ um dann aber besonderen Wert auf die Mischung von Ernst und Komik (*spoudogeloion*) wie auch auf diejenige von Vers und Prosa (*prosimetrum*) zu legen.² Bei der makkaronischen Dichtung ist es ganz analog: Obzwar auch die deutschen Termini wie Küchenlatein und Nudeldichtung unmissverständlich auf die Welt des Schmauses verweisen, wird bei der Gattungsdefinition das Prinzip der Vermischung, hier von Latein und Volkssprache, privilegiert.³ Vor dem Hintergrund der Thematik dieses Bandes sollen die beiden Textformen im Hinblick auf die Bedeutung der Nahrungsaufnahme nicht nur als Motiv, sondern auch in ihrer poetologischen Dimension befragt werden.

In Anlehnung an die von Sina Dell'Anno am Beispiel des *Satyricon* von Petronius entwickelte „Theorie des grotesken Textkörpers“ und ihrer „Idee des saturierten Textes als einer Unform [...], die sich der destruktiven Dynamik umfassender Gefräßigkeit verschreibt“ (Dell'Anno 2021, 89) sollen Einverleibungen bei Teofilo Folengo und François Rabelais und in verwandten Texten (Gian Giacomo Bartolottis *Macharonea Medicinalis* und dem spanischen *Baldo*-Roman) neu gelesen werden. Körte hat

1 „The name ‚satire‘ comes from the Latin word *satura*, which means primarily ‚full‘, and then comes to mean ‚a mixture full of different things‘. It seems to have been part of the vocabulary of food. We have the recipe of a sort of salad called *satura*; a dish full of mixed first-fruits offered to the gods was called *lanx satura*; and Juvenal, no doubt in allusion to this strain of meaning, calls his satires by the name of another mixed food, *farrago*, a mishmash of grain given to cattle“ (Highet 1962, 231); vgl. ebenfalls Relihan 1993, 15 („*satura* is a culinary term“) und Dronke 1994, 29 („mixed dish of verse and prose“).

2 Zur Lektüre von Rabelais' Werk als Menippeische Satire vgl. Durand 1997 und Tournon 2019 sowie Renner 2007 und 2014, der besonderen Wert auf den Terminus „*mélange*“, Mischung, legt.

3 Vgl. zum *latino maccheronico* Paoli 1959. Parenti, 1993, 164, bezeichnet die makkaronische Dichtung als „analogo letterario del tipo fisico del crapulone“ [„literarische Entsprechung der Konstitution des Vielfraß“].

die Intertextualität in *Gargantua* und *Pantagruel* als „literarischen Kannibalismus“ (Körte 2012, 111) bezeichnet und an anderer Stelle von einer „Theologie des Essens“ und den „geistig-spirituellen Implikationen [des gastronomischen Paradigmas] in Abendmahl und Eucharistie“ (Körte 2012, 89) gesprochen. Hieran anknüpfend soll gefragt werden, inwieweit sich derartige Implikationen im *Baldus* des italienischen Benediktinermönchs, der von Rabelais nachweislich auch hinsichtlich der „abondance alimentaire“ [„des Nahrungsüberflusses“] (Proshina 2015) rezipiert worden ist, finden. Weiterhin gilt es zu betrachten, ob auch bei Rabelais das Prinzip der „ispirazione come ingestione“ [„Inspiration als Nahrungsaufnahme“] (Parenti 1993, 162) wirksam wird. Das Phantasie-Verständnis Folengos ist bekanntlich durch die Theorien von Marsilio Ficino und Pietro Pomponazzi geprägt, die wie auch der Verfasser einer der frühesten makkaronischen Dichtungen – und natürlich Rabelais – Ärzte gewesen sind. Diese Feststellung führt zu der abschließenden Frage nach der Bedeutung des medizinischen Diskurses für Texte, die als Gegenentwürfe diätetischer Ratgeber konzipiert zu sein scheinen.

2 Gian Giacomo Bartolottis *Maccharonea medicinalis*

In den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts entstehen im Veneto die ersten makkaronischen Dichtungen, angeführt von der *Tosontea* eines gewissen Corado, gefolgt von den Werken von Tifi degli Odasi, Nicolò Leonico Tomeo und Domizio Parenzo.⁴ Ein wenig später datiert die mit 1029 Versen längste und, wie Schupbach festhält, auch „the most obscene of the pre-Folenghian macaronics“ (Schupbach 1978, 155). Es handelt sich überdies um den einzigen Text seiner Art aus der Feder eines Arztes, Gian Giacomo Bartolotti, der sich in besonderer Weise für medizinische Themen interessiert. Der erste Teil erzählt, wie ein namenloser *facchino*, ein Lastenträger, in Venedig Arzt wird und eine reiche Witwe heiratet. Da der Protagonist von Kind an größtes Interesse für Exkreme zeigt, ist er dazu prädestiniert, ein „merdicus“ zu werden. Er zeichnet sich aber auch in anderen Bereichen der medizinischen Praxis wie der Pflanzenwissenschaft aus:

Est herbolatus summus magnusque magister,
cognoscit verzas coctas cum carne de porco,
spinachia et bletas, ravellos atque fenochios.
(*Maccharonea*, vv. 285–287, 51)⁵

⁴ Zu Folengos Vorläufern vgl. Paccagnella 2010.

⁵ „Er ist ein großer Kenner von Kräutern und ein großartiger Lehrer, kennt Kohl mit Schweinefleisch, Spinat und Mangold, Radieschen und Fenchel.“ Auf die *Maccharonea Medicinalis* von Bartolotti in der Ausgabe von Caneva/Stringa 2015 wird im Folgenden mit *Maccharonea* verwiesen. Vgl. zur zitierten Textstelle auch Ansani 2001, 197, die den Protagonisten als „a *herbolatus*, a herbalist, in truth more interested in edible than curative plants“ charakterisiert.

Die im medizinischen Humanismus zentrale Botanik wird hier zu einem sehr handfesten Wissen über Hausmannskost und die schmackhafte Kombination von Wirsing mit Schweinefleisch. Auch die Liebe wird bei Bartolotti kulinarisch kontaminiert, wie der Liebesbrief des Protagonisten an seine zukünftige Frau zeigt. Die Angebotete ist nicht nur süßer als Honig, Zucker oder Quittenbrot, sondern auch wohlschmeckender als ein saftiger Braten oder eine gehaltvolle Suppe (vgl. *Maccharonea*, vv. 165–168, 39). Bartolotti verschreibt sich hier, wie Ansani beobachtet, einer „rhetoric of macaronic voraciousness“ (Ansani 2001, 195).

Der zweite, im Dezember 1509 datierte Teil, berichtet davon, wie unser Arzt ein Landhaus erwirbt und sich in unkonventioneller Manier als Pferdezüchter versucht. Ohne im Einzelnen auf die Zurschaustellung seiner Manneskraft eingehen zu wollen, interessiert mich die Verquickung von Essen und Schreiben, von Nahrungsaufnahme und dichterischer Inspiration in der *Maccharonea medicinalis*. Erschöpft von seiner kreativen Arbeit kann sich der Dichter nicht mehr gerade halten und es fällt ihm nicht etwa die Feder, sondern die Pfanne aus der Hand: „non possum dritus per somnum bancha manere, / et quasi de manibus nostris fersora cazivit“ [„Ich kann auf der Bank nicht aufrecht sitzen, weil ich so schläfrig bin, und die Bratpfanne ist mir fast aus der Hand gefallen“] (*Maccharonea*, vv. 663–664, 95). Deshalb gilt es, dem Gehirn neue Nahrung zuzuführen: „Dulcibus hic opus est mustis impire cerebrum, et rosti panzam multis impire boconis“ [„Deshalb muss man sich den Bauch mit süßem Most und reichlich Braten füllen“] (*Maccharonea*, vv. 666–667, 95). Denn, so lesen wir weiter, nüchtern lässt es sich schlecht singen und dichten:

Sobria cantare potest male turbare [turba] virorum,
namque sibi versus nunquam cervelo vegnibit.
Sed si multoties fuerit poeta bibendo
ebrius, o quantas implebit carmine cartas!
o quantas etiam componet mente bosias!
(*Maccharonea*, vv. 661–675, 95)⁶

Bei Bartolotti ist es jedoch nicht nur der Wein, sondern auch gutes Essen und die Fleischslust, die den Erzähler inspirieren:

Sic ego, qui totam noctem me alzando pasavi,
et vino et rostis et cum putana zugando,
ad vos, o sotii, promptus cantare ritorno,
cum pedibus vituli fundum pulsando.
(*Maccharonea*, vv. 683–668, 95)⁷

⁶ „Die Menschen können nüchtern schlecht singen, da keine Strophe ins Hirn kommt. Aber oft hat sich der Dichter am Alkohol berauscht, und dann füllt er viele Seiten mit Versen, und sein Verstand erfindet eine Menge Lügen.“

⁷ „So komme ich, der ich die ganze Nacht wach war und zwischen Wein und Braten mit einer Hure spielte, zu euch zurück, Freunde, bereit zu singen, während ich mit Kalbsfüßen auf den Boden des Fasses klopfe.“

Massimo Caneva und Roberto Stringa deuten in ihrem Kommentar die Kalbsfüße als Anspielung auf die Füße der folgenden Verse, im Rausch entstandene Hexameter, „scritti con i piedi“ [mit den Füßen geschrieben], die sich nur durch den exzessiven Alkoholkonsum entschuldigen lassen (*Maccharonea*, 136, Anm. 39). In der Tat sind die Schilderungen von einer kaum zu überbietenden Obszönität. Es ist auffällig, dass das Verfassen des pornographischen und skatologischen Textes dem Dichter körperlich zusetzt:

Nam mihi per terra fame cascare videtis:
 sic vos un pochum sporcas caminate tavernas,
 ad cantum subito redituri corpore pleno.
 (*Maccharonea*, vv. 792–794, 107–109)⁸

Mehr als einmal wird die Erzählung durch einen Hinweis auf den leeren Magen des Dichters unterbrochen. So gefräßig wie der Erzähler ist auch der Text selbst. Wie Ansani gezeigt hat, ist Bartolottis Werk zum einen „engaged, through an intertextual play with works by Petrarch, in a polemical battle against the cultural axioms of the time“ (Ansani 2001, 194); zum anderen weist die italienische Forscherin Analogien zur Hagiographie nach.⁹ Man darf also Körtes Konzept des ‚literarischen Kannibalismus‘ mit Fug und Recht für die *Maccharonea medicinalis* fruchtbar machen. Sie verschlingt fremde Texte und verleiht sich vorgängige Erzählmuster ein.

3 Teofilo Folengos makkaronisches Epos *Baldus*

Folengos makkaronisches Epos erzählt von den Abenteuern des Ritters Baldus und seinen eigenwilligen Gefährten – dem Riesen Fracassus, dem Schelm Cingarus und Falchettus, einem Mischwesen aus Mensch und Hund – und endet mit einer Katabasis in eine burleske Hölle, in der die Dichter in einem riesigen Kürbis für ihre Lügen bestraft werden. Der Benediktinermönch hat sein Hauptwerk mehrfach überarbeitet; vier Versionen wurden 1517 (Paganini), 1521 (Toscolanense), 1535 (Cipadense) und posthum 1552 (Vigaso Cocaio) veröffentlicht. Folengos dominanter Hypotext ist Vergils *Aeneis*, doch auch die ritterliche Erzählliteratur des Mittelalters spielt eine wichtige Rolle für die Textkonstitution. Chiesa behauptet zu recht, der *Baldus* sei so voll von Literatur, dass er auch als metaphorische Darstellung einer Poetik gelesen werden könne.¹⁰ Die

⁸ ‚Tatsächlich siehst du mich vor Hunger zu Boden fallen; deshalb geht in die schmutzigen Tavernen, bereit, mit vollem Körper zum Gesang zurückzukehren.‘

⁹ „The reader is led into the narrative realm of a saint’s life, where the protagonist is always presented in all his positive traits, indicating his predestination to glorification. Here, however, the eschatological promises implicit in hagiography are immediately turned upside down, and the poem takes off on a scatological mode that will overwhelmingly and significantly characterize it“ (Ansani 2001, 194).

¹⁰ Er sei „così piena di letteratura da poter esser letta anche come esposizione per metafora di una poetica“ (Chiesa 1997, 17).

neuere Forschung ist davon abgerückt, den Bezug auf die vorgängige Dichtung als parodistisch zu beschreiben. Segre spricht stattdessen von einem ‚Einverleiben heterogener Materialien‘.¹¹ Unter Rückgriff auf Virginia Woolf, die den modernen Roman einen Kannibalen nannte, macht der italienische Philologe den Begriff für den *Baldus* fruchtbar, denn dieser realisiere mit Blick auf die Literatur der Zeit ‚literarischen Kannibalismus‘.¹² Im Text selbst wird die dichterische Tätigkeit mit dem Essen gehaltvoller Speisen assoziiert. Es ist kein Zufall, dass das Wort „phantasia“ den Einstieg in das makkaronische Epos markiert. Parenti setzt den Begriff mit dem *furor poeticus* in eins und verweist darauf, dass Merlino Cocaio in Ablehnung poetologischer Normen sein Schreiben einer nicht vom Verstand gesteuerten Einbildungskraft anvertraut.¹³ Der verrückte Einfall („Phantasia [...] plus quam phantastica“)¹⁴ besteht nun darin, die Geschichte von Baldus zu besingen, und dies mit Hilfe der fetten Kamenen zu tun, römischen Göttinnen oder Quellnymphen, die mit den Musen gleichgesetzt wurden (vgl. Cortese 2018). Nicht Melpomene oder Talia, sondern die dickbäuchigen Musen Gosa, Comina, Striazza, Mafelina, Togna und Pedrala, sollen den Dichter mit Pasta und Polenta inspirieren.¹⁵

Sed prius aliorum vestrum chiamare bisognat,
o macaroneam Musae quae funditis artem.
[...] Non mihi Melpomene, mihi non menchiona Thalia,
non Phoebus grattans chitarrinum carmina dicens;
panzae namque meae quando ventralia penso,
non facit ad nostram Parnassi chiacchiara pivam.
Pancificae tantum Musae, doctaeque sorellae,
Gosa, Comina, Striax, Mafelinaque, Togna, Pedrala,
imboccare suum veniant macarone poëtam,
dentque polentorum vel quinque vel octo cadinos.
(*Baldus* I, vv. 5–16, 66–68)¹⁶

¹¹ „fagocitazione di materiali eterogenei“ (Segre 1992, 320).

¹² Folengo „realizza una specie di cannibalismo rispetto al repertorio letterario del suo tempo“ (Segre 1992, 320). Vgl. auch Segre 1992, 324, der im Hinblick auf die Sprachmischung von einer Einverleibung verschiedener Sprachformen innerhalb des Virgilischen Latein spricht. Capata 2000, 53 wendet den Kannibalismus-Begriff ebenfalls auf Folengos *Baldus* an.

¹³ Vgl. Parenti 1993, 149 und 152, und zum Phantasie-Begriff bei Folengo ebenfalls Capata 2000, 182–183 und Carotti/Macinante 2015.

¹⁴ *Baldus* I, v. 1, 66. Hier und im Folgenden zitiere ich Folengos Epos in der Edition von Chiesa 1997 unter Angabe von Band, Vers und Seite.

¹⁵ Mosele 1992, 342 charakterisiert Merlins Musen als „signore di un mitico mondo d’abbondanza“ [„Herrinnen über eine mythische Welt des Überflusses“] und liest ihr ‚Schlaraffenland‘ als ‚ein deutliches Zeichen für die burleske Umkehrung eines klassischen Topos, aber auch eine Metapher für das sprachliche Universum des Dichters‘ (Mosele 1992, 343). Vgl. auch Vintenon 2016 und Gernert 2021, 105–108.

¹⁶ ‚Doch zuerst müssen wir eure Hilfe erleben, ihr Musen, die ihr die makkaronische Kunst auf-tischt. [...] Nicht Melpomene, nicht die idiotische Thalia, nicht Phoebus, der seine Gitarre kratzt, sollen mir diktieren; denn wenn ich die Höhlen meines Bauches betrachte... ist es nicht das Geschnatter des

Der Akt des Essens wird mit der poetischen Inspiration gleichgesetzt.¹⁷ Longhi spricht in diesem Kontext von „le responsabilità poetiche del cibo“ [„der poetischen Verantwortung der Nahrung“] (Longhi 1996, 353). Nicht nur die Literaturproduktion, sondern auch die Rezeption wird bei Folengo als Schmaus imaginiert.¹⁸

Vor dem Abstieg in die Unterwelt fügt Folengo zu Beginn des zweiundzwanzigsten Buches einen poetologisch relevanten Exkurs ein, in dem es darum geht, dass sich ein Abgesandter Cipadas auf den Weg zum Parnass gemacht hat, um Apoll und seine Schwestern um einen Dichter zu bitten, der Virgil übertreffen könne, um es der verhassten Nachbarstadt Mantua gleich zu tun. Der Gott der Dichtung (und der Medizin) gibt einen unverblümt makkaronischen Rat: Der Gesandte solle sein Glück im Reich der Lasagne suchen. Dort, wo die Menschen die Weinreben mit Würsten festbinden und die Tortellini an den Bäumen wachsen, solle er bei Tifi Odasi und seinen Musen vorsprechen, die ihm sicherlich ein Rezept verraten werden, wie Cipada einen dickbäuchigen Dichter finden könne, dem Vergil und Homer nicht das Wasser reichen können:

Ergo novam tandem tulit hinc Cipada recettam,
per quam trippiferum¹⁹ valet aquistare poetam,
cui Maro sit zagus et mulae striggiator Homerus.
(*Baldus* XXII, vv. 102–104, 882)²⁰

Man kommt überein, einen Spross der Familie Folengo zum Hofpoeten heranzumästen („nutrire poëtam“, *Baldus* XXII, v. 110, 882) und zum Studium nach Bologna zu schicken. Es mag kein Zufall sein, dass sein Lehrmeister kein geringerer als Pietro

Parnassus, das ich brauche. Nur die dickbäuchigen Musen, die gelehrten Schwestern Gosa, Comina, Strega, Mafelina, Togna, Pedrala mögen kommen und ihren Dichter mit Makkaroni füttern und ihm fünf bis acht Schüsseln voll mit Polenta kredenzen.⁴

17 Vgl. Parenti 1993, 162, der darauf verweist, dass die Inspiration des *Baldus* mit den primären physiologischen Bedürfnissen des Essens und Trinkens so eng verbunden sei, dass sie als eine dieser Funktionen erscheine; sowie Chiesa 1997, 17: „Si dimentica di solito che la montagna dei macaroni, descritta in apertura del poema, è metafora della poesia macaronica e che su di essa si abbuffa Merlino, che è esso stesso una metafora della poetica folenghiana“ [„Es wird gewöhnlich vergessen, dass der zu Beginn des Gedichts beschriebene Berg von Makkaroni eine Metapher für die makkaronische Poesie ist und dass Merlino, der sich mit ihr den Bauch vollschlägt, selbst eine Metapher für die Poetik von Folengo ist“] und Cortese 2018, 79, die an Lukians *Wahrhaftige Geschichten* erinnert.

18 So lesen wir beispielsweise am Ende des fünften Buches: „Venimus ad finem mangiaminis, omnia pieno / ventre governantur, vos ergo lecate scudellas“ [„Wir haben das Ende der Mahlzeit erreicht, alles ist im vollen Bauch gespeichert; schleckt nun die Schalen aus“, *Baldus* V, vv. 471–472, 270.

19 Bei dem Begriff *trippiferum* hadelt es sich um eine „neoformazione folenghiana di gusto umanistico“ [„Neuschöpfung Folengos nach humanistischem Geschmack“], wie Chiesa in Anm. 103 kommentiert (*Baldus*, 883).

20 „Zum guten Schluss erhält Cipada von dort ein neues Rezept, / um sich einen Dichter zu beschaffen, / dem Vergil als Messdiener und Homer als Maultierpfleger dienen kann.“

Pomponazzi ist,²¹ der die Theorien zur poetischen Inspiration von Marsilio Ficino weitergedacht hat.²² Der Florentiner Humanist hat sich ebenfalls über die physiologischen Voraussetzungen intellektueller Arbeit Gedanken gemacht. Der erste, 1480 entstandene Teil seines medizinischen Hauptwerkes trägt den Titel *De vita sana sive de cura valetudinis eorum qui incumbent studio litterarum*.²³ Es handelt sich nicht nur um einen Traktat über die Melancholie, sondern auch um eine „Spezialdiätetik für geistig tätige Menschen“ (Rotzoll 2014, 192). Ficino erläutert mit Liebe zum Detail welche Speisen und Getränke der Inspiration zuträglich sind:

Folgende Dinge führen zur vermehrten Bildung der überaus schädlichen schwarzer Galle, von deren üblen Eigenschaften im vorangehenden schon die Rede war: schwerer und trüber Wein, vor allem roter, harte, trockene, versalzene, bittere, scharfe, abgestandene, angebrannte, gegrillte und frittierte Speisen, Rind- und Hasenfleisch, alter Käse, eingesalzene Fische, Gemüse (vor allem Saubohnen, Linsen, Auberginen, Rauke, Kohl, Senf, Rettich, Knoblauch, Zwiebeln, Lauch, Maulbeeren und Caryota), alles was wärmt oder kühlt und gleichzeitig trocken macht, [...].²⁴

An mehrere Stellen warnt Ficino vor der Völlerei:

Das zweite Ungeheuer ist Übersättigung durch Speise und Wein. Denn wird Wein im Übermaß oder zu heiß und zu stark genossen, so füllt er den Kopf mit Säften und sehr schädlichen Dünsten. Ich will hier nicht davon reden, dass Trunkenheit zu Wahnsinn führt. Übermäßiges Essen dagegen ruft alle natürliche Kraft für die Verdauung zum Magen, so dass sie nicht gleichzeitig für den Kopf und ineins damit für das Denken da sein kann. Zum anderen macht unzureichend verdautes Essen wegen der vielen dicken Dämpfe und Säfte den Geist stumpf. Aber auch wenn die Nahrung gut genug verdaut ist, geschieht trotzdem, was Galen sagt: „Ein mit Fett und Blut vollgestopfter Geist kann unmöglich etwas Himmlisches wahrnehmen“. (*De vita*, 69)

Der bei Folengo hergestellte Nexus von poetischer Inspiration und gehaltvollem Essen erscheint als (bewusste) Verkehrung der medizinischen Theoriebildung.²⁵

Kehren wir noch einmal zurück zum *Baldus*: Bevor die Gefährten in die Hölle herabsteigen, nehmen sie bei Merlin ein frugales Mahl zu sich. Russell vermutet, dass „Folengo probably intended to exemplify the original spirit of the Eucharistic meal“ (Russell 1997, 130), eine Anspielung, die – wie der US-amerikanische Kritiker beobachtet – in der letzten Fassung noch deutlicher herausgestellt werde.²⁶ Chiesa hat daran erinnert, dass die positiv besetzten Figuren des *Baldus* interessanterweise

²¹ Vgl. zu dieser Episode Faini 2001, 135–136 und Carotti/Macinante 2015, 258–264.

²² Vgl. Garin 1989 und Capata 2000, 183, der von einer Überspitzung der Positionen von Marsilio Ficino aus *Theologia platonica* XIII 3 spricht.

²³ Vgl. zu Ficino als Arzt Coturri 1988 und Katinis 2014 sowie zum Essen bei Ficino Gandillac 1982.

²⁴ *De vita*, 79. Ich zitiere Ficanos medizinisches Hauptwerk in der deutschen Übersetzung von Boenke 2012 unter Angabe des Kurztitels und der Seitenzahl.

²⁵ Vgl. zur Inspiration bei Folengo Parenti 1993, 163, der die Phantasie mit Erwähnung von Ficino und Pomponazzi auch im Kontext der Nahrungsaufnahme betrachtet.

²⁶ Vgl. dazu *Baldus* XXII, vv. 229–235, 890.

wenig und schlecht essen und trinken: verschimmelten Zwieback, ranzigen Schinken und mit Wasser versetzten Wein.²⁷

Die Darstellung des Schlemmens ist bei Folengo in vielerlei Hinsicht ambivalent, wie sich an einer Episode des achten Buches zeigen lässt: Zwei Mönche haben Chiarina, die Kuh von Baldus Ziehbruder Zambellus geraubt und tun sich mit ihren Mitbrüdern an ihrem Fleisch gütlich.

Mangiant Chiarinam vinti vel trenta capuzzi:
alter spallazzum, ferit alter dente groponem,
vult alius polpas, alius vult rodere pectus,
unus de testa cavat oculos, unus ab osso
dente prius carnem speluccat et inde smiollat.
(*Baldus VIII*, vv. 659–663, 400)²⁸

Es wird im Detail beschrieben, welche Stücke ein jeder verspeist. Der klösterliche Heißhunger macht auch vor den Kuhaugen, die aus dem Kopf gerissen werden, nicht halt. Das Fleisch wird gierig mit den Zähnen vom Knochen abnagt und das Knochenmark ausgesaugt. Bei diesem Anblick fragt der Erzähler seine Leser, ob sie schon einmal gesehen haben, wie heißhungrig die Schweine ihre widerwärtige Suppe verschlingen.²⁹ Priester Iacopino stinkt nach Fett und triefendem Schmalz; er will keine Knochen, er isst nur das fette Fleisch, er schlürft die Brühe, schlappt wie ein Hund und rülpst genüsslich.³⁰ Die anderen Brüder, fra Pagnotta, fra Bisbacco und wie sie alle heißen, langen ebenfalls kräftig zu, denn „Est Deus his venter, broda Lex, Scriptura botazzus“ [Für sie ist Gott der Bauch, das Gesetz ist die Brühe, die Bibel ist der Humpen] (*Baldus VIII*, v. 695, 404). Im Anschluss an diese unverhohlene Kritik des Benediktiners an monastischen Ausschweifungen wird erzählt, wie Cingar Zambellus die Gebeine Chiarinas bestatten lässt, damit diese am dritten Tage auferstehen. Russell deutet die Episode als perverse Vergegenständlichung des Abendmahls.³¹ Wie auch Rabelais schrieb Folengo, so Rus-

²⁷ Vgl. die *Introduzione* zur Edition des *Baldus* von Chiesa, 22.

²⁸ „Zwanzig oder dreißig Brüder essen Chiarina: einer eine große Schulter, ein anderer greift den großen Rücken mit dem Zahn an, ein weiterer will das Fleisch, wieder ein anderer will die Brust abnagen, einer reißt die Augen aus dem Kopf, noch ein anderer nagt das Fleisch mit den Zähnen vom Knochen ab und schlürft dann das Knochenmark.“

²⁹ „Vidisti maium circum brottalia porcos, / quam sint ingordi lordam sorbere menestram?“, *Baldus VIII*, vv. 654–665, 400.

³⁰ „Prae Iacopinus olet grasso lardoque colanti, / non vult ossa, vorat pingues tantummodo polpas; / saepe scudellarum sorbens brottamina, lappat / more canis laxatque graves de pectore rottos“, *Baldus VIII*, vv. 680–683, 402.

³¹ „The perverse reification of the eucharistic meal that this episode enacts goes beyond humored burlesque. Christ is sacrificed again by these idolatrous monks whose only God is their belly and for whom soup is the Word. If in this supper the Word becomes flesh, it is only because here it is the flesh that is worshipped rather than the spirit“ (Russell 1997, 124). Vgl. zur Kritik Folengos an klösterlichen Exzessen ebenfalls Burucúa/Peña 2020.

sell, „a mock-epic informed by the spirit of evangelical radicalism central to reformist ideology“ (Russell 1997, 127). Innerhalb des Benediktinerordens war eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber protestantischen Ideen bekanntlich nicht selten.³²

4 Satirische Dimensionen des Schmauses bei François Rabelais

Rabelais' Erzählung von Messere Gaster und den Gastrolâtres in den Kapiteln 57–62 des *Quart livre* weist interessante Parallelen zu Folengo auf.³³ Der personifizierte Bauch ersetzt in satirischer Auseinandersetzung mit Marsilio Ficinos Kommentar von Platons *Gastmahl* die Liebe als Inspiration für die Künste.³⁴ Seine Anhänger, die Gastrolâtres, Anbeter des Bauches, sind in der Forschung wiederholt mit Ordensbrüdern verglichen worden.³⁵ Wie auch bei Folengo ist ihr Gott der Bauch: „Ilz tous tenoient Gaster pour leur grand Dieu: le adoroient comme Dieu: luy sacrifioient comme à leur Dieu omnipotens: ne reconnoissoient aultre Dieu que lui“ (*Quart livre* LVIII, 676).³⁶ Der Erzähler stellt in einer direkten Ansprache den Bezug zur Warnung des Paulus vor Irrlehren im dritten Brief an die Philipper her,³⁷ die womöglich auch Folengo beeinflusst hat.³⁸ Das folgende Kapitel beschreibt, wie die Gastrolâtres in einer karnevalesken Prozession mit Körben und Kesseln der Holzfigur des Manduce folgten und „offrirent à leur Dieu ouvrans leur corbeilles et marmites Hippocras blanc avecques la tendre roustie seiche“ (*Quart livre* LVIII, 676)³⁹. Diese Darreichung von Brot und Wein wird in der Forschung als Anspielung auf die heilige Messe und die Eucharistie gedeutet.⁴⁰

³² Vgl. zu Italien Collett 1985, der wiederholt auf Folengo zu sprechen kommt, und zum Austausch evangelischer Ideen zwischen Italien und Frankreich Alonge 2017.

³³ Vgl. zu dieser Episode Marichal 1956, Jeanneret 1983, Duval 1988, Krause 1999, Correard 2012, Renner 2007 und 2014 sowie Tomasik 2016.

³⁴ Vgl. Marichal 1956, 190–192 und Lavatori 2004, 95.

³⁵ „Reminiscent of members of religious orders, the Gastrolâtres respond to the call of a bell and arrange themselves in order of rank and seniority for a procession behind the Carnival figure of the voracious Manduce“ (Lavatori 2004, 95).

³⁶ Rabelais' *Quart Livre* zitiere ich im Folgenden aus der Ausgabe von Mireille Huchon (1994) unter Angabe von Kapitel und Seitenzahl, und in der deutschen Übersetzung von Regis unter Angabe von Band- und Seitenzahl: „Sie hielten sämtlich Herrn Gaster für ihren einigen, grossen Gott; sie beteten zu ihm als Gott, opferten ihm als ihrem allmächtigen Gott, erkannten weiter keinen anderen Gott als ihn“, II, 707.

³⁷ Vgl. *Quart livre* LVIII, 675; vgl. hierzu Duval 1988, 134–135.

³⁸ Alonge 2017 hat daran erinnert, dass die Paulusbriefe in reformfreundlichen Benediktinerklöstern wie Saint Honorat auf der gleichnamigen Leriner Insel großes Interesse weckten; vgl. auch Zaggia 2003, III, 811.

³⁹ „[Sie] öffneten ihre Körb und Häsen und brachten ihrem Gotte weißen Hippokras mit zarten trockenen Rostschnittlein“, Regis II, 708. Wie Huchon 1994, 1577 kommentiert, handelt es sich bei ‚Hippocras‘ um einen mit Zimt aromatisierten Wein.

⁴⁰ „Servants offer up ‚dry toasts‘ and copious amounts of food and drink to their god in a satirical representation of the Catholic mass, which Rabelais presents as formalistic routine and a transformation

Es folgt eine Liste der dem „Dieu ventripotent“ [„dem bauch-mächtigen Gott“] geopfert Speisen,⁴¹ die sich über zwei Kapitel erstreckt und typographisch abgesetzt ist:

Andouilles capparrassonnées de moutarde fine.	Boudins.
Saulsisses.	Cervelat.
Langues de bœuf fumées.	Saulcissons.
Saumates [salaison].	Hures de Sangliers.
Eschinées [echines de porc] aux poys.	Venaison sallée aux naveaulx.
Fricandeaux.	Hasteraux [tranches de foie de porc grillées].

(Quart livre LVIII, 677)

„Kuttelwurst im Senfmantel, Würste, geräucherte Ochsenzungen, Pökelfleisch, Schweinekamm mit Erbsen, Kalbsunterschale, Blutwurst, Hartwurst, Wildschweinkopf, eingesalzenes Wild mit weißen Rüben und gegrillte Schweineleber“ – dies einige der Fleischgerichte; natürlich gibt es auch verschiedenes Brot, Fisch und Gemüse. Die Forschung hat diese vielleicht längste Aufzählung von Lebensmitteln in der Weltliteratur höchst unterschiedlich gedeutet.⁴² Rigolot favorisiert das Lob der Gastronomie, das zentraler sei als die Kritik an der Völlerei:

Le somptueux menu qui, dans la logique du récit, aurait du servir à condamner la glotonnerie des Gastrolâtres, se présente en fait comme un vibrant éloge de la gastronomie et s'agrément de trouvailles verbales tout aussi savoureuses que les mets qu'elles désignent. (Rigolot 1972, 155)⁴³

Tomasik liest den Text als Satire in ihrer etymologischen Bedeutung als „mixed dish“:

Culinary discourses from numerous contemporary sources are stewed and steeped together in Rabelais's complex monument to Renaissance gastronomy. However, this unique mixture exists only on the level of discourse; it is ultimately a cuisine of words. (Tomasik 2016, 39)⁴⁴

Duval, der den religionsgeschichtlichen Kontext der Liturgie-Kritik des *Quart livre* aufgearbeitet hat, geht davon aus, dass die Opfer der Gastrolâtres „nicht für die hin-

of the Eucharist into an idolatrous feast“ (Lavatori 2004, 95), vgl. auch Duval 1988 und Krause 1999, 57: „The portrait of the Gastrolâtres contains some common accusations made by evangelical and Protestant critics of Catholicism“.

⁴¹ Marichal 1956, 194 spricht von einer ‚fast vollständigen Liste aller menschlichen Nahrungsmittel: dem Inhaltsverzeichnis eines Kochbuchs‘. Zur Funktion der Listen bei Rabelais, vgl. Warning 2011, 25.

⁴² So Berry 2000, 106.

⁴³ ‚Das üppige Menü, das in der Logik der Erzählung dazu hätte dienen sollen, die Völlerei der Gastrolâtres zu verurteilen, ist in Wirklichkeit ein großes Lob der Gastronomie und wird mit verbalen Einfällen geschmückt, die ebenso schmackhaft sind wie die Speisen, die sie bezeichnen.‘

⁴⁴ Vgl. auch Renner 2014, 416: „Aesthetically and epistemologically, the final episodes of the Fourth Book crown the Rabelaisian *Gesamtsatire*. The giant ventripotent stomachgod Messere Gaster personifies the movement toward a general *mediocritas* that completes the subtle and intricate blending of diverse traditions into an overarching polysemic satirical construct“.

länglich bekannte Fresslust der Mönche stünden, sondern für das formalistische und götzdienerische Judentum all derer, für die die eucharistische Kommunion eine rituelle Zeremonie also eine Messe sei‘ (Duval 1988, 134).⁴⁵ In jüngerer Zeit hat Correard in einer Studie über den Einfluss Lukians im *Quart livre* die These aufgestellt, dieser manifestiere sich hier weniger in der Übernahme konkreter Hypotexte, als vielmehr ‚in der Annahme einer Haltung als Autor, die sich in einem bevorzugten Thema manifestiert: der religiösen Satire‘.⁴⁶ Hinsichtlich der auf den zitierten Philipperbrief zurückgehenden Verbindung einer götzdienerischen Religiosität mit dem Kult des Bauches erinnert Correard an Erasmus und sein Kolloquium *Das Fischessen*, welches Ausgangspunkt einer umfassenden Allegorie sei, bei der Rabelais ‚schließlich die Figur des Gaster zu einem paradoxen Mythos, genauer gesagt zu einem Mythos, der mit einer paradoxen Lobrede einhergeht, erhebe‘.⁴⁷ Die Ambivalenz der Macht von Gaster decke sich – so schlussfolgert Correard – mit der Ambivalenz des Essens bei Rabelais, die – so darf man hinzufügen – in Folengos *Baldus* vorgebildet ist.

François Rabelais, der 1524 den Benediktinern⁴⁸ beigetreten war, hat das makkaronische Werk seines italienischen Ordensbruders nachweislich gelesen, und wir dürfen uns vorstellen, dass er hierbei sehr viel Freude hatte. Im *Quart livre* finden sich sogar zwei Verse, die der Arzt aus Chinon selbst als ‚vers Macaronicques‘ bezeichnet.⁴⁹ Bereits die französische Übersetzung des *Baldus*, die 1606 erschien, trägt den Titel *Histoire maccaronique de Merlin Coccaie prototype de Rablais* [sic]⁵⁰ und verweist so auf die Nähe zwischen den Texten. Die Forschung hat sich seither

⁴⁵ Für das gesamte *Quart livre* arbeitet Duval 1988, 138 drei Kritikpunkte heraus: ‚1) les cérémonies dites ‚judaïques‘ qui obscurcissent et déforment le vrai sens de la Cène, 2) l’Eucharistie elle-même considérée comme un sacrifice réel [...], et 3) la doctrine de la présence réelle‘ [1] die sogenannten ‚judaistischen‘ Zeremonien, die die wahre Bedeutung des Abendmahls verdunkeln und verzerren, 2) die Eucharistie selbst, die als wirkliches Opfer angesehen wird, und 3) die Lehre von der Realpräsenz‘].

⁴⁶ ‚[...] dans l’adoption d’une posture d’auteur qui se manifeste dans un thème privilégié: la satire religieuse‘ (Correard 2012, 1).

⁴⁷ Rabelais ‚élève enfin la figure de Gaster à la dimension d’un mythe paradoxal, plus précisément d’un mythe doublé d’un éloge paradoxal‘ (Correard 2012, 23–24).

⁴⁸ Piscini 1997, ohne S. erinnert daran, dass sich die benediktinische Theologie des frühen 16. Jahrhunderts auf die Exegese der Paulusbriefe und auf die Schriften der Schule von Antiochien, insbesondere Chrysostomus, stützte, was ein Grund dafür gewesen sei, dass die Benediktiner von der Kurie misstrauisch beäugt und lutherischer Sympathien verdächtig wurden.

⁴⁹ ‚Hic est de patria, natus de gente belistra, / qui solet antiquo bribas portare bisacco‘, *Quart livre* XIII, 569 [‚Das ist der Erzhalunke von Vaters Beinen her! Die fetten Bettelbrocken im alten Sack trägt er‘, Regis II, 590, Anm. 1]; vgl. hierzu Gigante 2007, 109–110.

⁵⁰ Pierre Gustave Brunet und Paul-Louis Jacob haben diese Übersetzung 1859 mit einem kurzen Vorwort ediert. Wie Bowen 2004, 135 kritisch anmerkt, ist es oftmals diese Prosa-Adaption, die französische Literaturwissenschaftler heranziehen, wenn sie sich mit der Beeinflussung von Rabelais durch Folengo beschäftigen, obschon es sich um eine Übersetzung der erst 1552 posthum erschienenen *Vigasio Cocaio* handele. Cordié, 1949, 93 hatte schon seinerzeit präzisiert, dass eine ‚ristampa della Vigasio Cocaio, cioè [...] una Varisco 1561‘ die Vorlage gewesen sei. Vgl. zur Gegenüberstellung von Original und der französischen Fassung Lehnert 1902 und jüngst Primot 2010.

ausführlich mit dem Thema beschäftigt.⁵¹ Bachtin konstatiert: „Ein gewisser Einfluß Folengos auf Rabelais läßt sich nicht leugnen, doch betrifft er eher Oberflächliches und ist im ganzen gesehen nicht wesentlich“ (Bachtin 1987, 341). Diese Sichtweise erklärt sich dadurch, dass der russische Literaturwissenschaftler die Festmahlmotive im Werk des italienischen Benediktiners in erster Linie parodistisch deutet: „Das Element rein literarischer Parodie ist vorherrschend, die triumphale Festmahlsheiterkeit degeneriert, es gibt keine echte Universalität mehr und auch sonst kein volkstümlich-utopisches Element“ (Bachtin 1987, 341). Bei Rabelais stellt er hingegen gerade den volkstümlichen Charakter heraus: „In seinem Werk dominiert das positive, triumphale und befreiende Moment dieser Motive, ihre Tendenz zum Überfluß und zur Beteiligung des ganzen Volkes erscheint hier in voller Stärke“ (Bachtin 1987, 341). Die neue Forschung hat diesen Ansatz durchaus auch kritisch gesehen, und beispielsweise Mosele wirft Bachtin ‚ideologische Starrheit‘ vor, in seiner Darstellung von Maître Alcofribas als einem „campione di una cultura clandestina che affranca il popolo dalle proprie paure opponendolo alla classe dominante“ [‚Verfechter einer Untergrundkultur, die die Menschen von ihren Ängsten befreit, indem sie sich der herrschenden Klasse widersetzt‘] (Mosele 1992, 332). Der italienische Kritiker selbst betrachtet die unterschiedliche Behandlung des Schmauses bei den genannten Autoren weitaus differenzierter:

Se Folengo pone una attenzione particolare alla preparazione e alla cottura dei cibi e quindi alla costruzione dello scritto Rabelais privilegia l’atto dell’assunzione, dell’assorbimento, della deiezione delle sostanze alimentari con l’intenzione di rappresentare i processi di accoglimento e di comprensione del messaggio ludico o ideologico racchiuso nel testo. (Mosele 1992, 344)⁵²

Eine der ausführlichsten Behandlungen des Themas stammt von Proshina, die zu folgendem Schluss kommt:

Les œuvres de Rabelais et de Folengo semblent s’articuler entre la promesse de plénitude, symbolisée par le domaine alimentaire (le vin chez le premier et les *macharoni* chez le dernier) et la menace du vide, thématisée par la citrouille et les *billes vezees*. (Proshina 2015, 93)⁵³

⁵¹ Vgl. Toldo 1898, Luzio 1899, Françon 1951, Tetel 1963, Jeanneret, dessen Aufsatz von 1984 über die Beziehungen zwischen den beiden Autoren Eingang in seine Monographie von 1987 findet, Mosele 1992, Russell 1997, Scalamandrè 1998, Ferroni 1999, Faini 2001 und Bowen 2004.

⁵² ‚Während Folengo der Zubereitung und dem Kochen von Speisen und damit der Konstruktion des Textes besondere Aufmerksamkeit schenkt, bevorzugt Rabelais den Akt der Aufnahme, Absorption und Ausscheidung von Nahrungsmitteln mit der Absicht, die Prozesse der Akzeptanz und des Verständnisses der im Text enthaltenen spielerischen oder ideologischen Botschaft darzustellen.‘ Proshina 2015, 86 kommt, ohne Mosele zu zitieren, zu einer ganz ähnlichen Schlussfolgerung.

⁵³ ‚Die Werke von Rabelais und Folengo scheinen sich zwischen dem Versprechen der Fülle, symbolisiert durch den Bereich des Essens (Wein bei ersterem und *macharoni* bei letzterem), und der Bedrohung der Leere, thematisiert durch den Kürbis und die *billes vezees*, zu bewegen.‘

Die herausragende Bedeutung des Schmauses bei Rabelais ist von der Forschung wiederholt herausgestellt worden.⁵⁴ Albala und Imhof behaupten sogar, kein anderes literarisches Werk sei „more thoroughly stuffed with references to food“ (Albala/Imhof 2004, 79). Aufgetischt werden in der Pentalogie auch Menschen.⁵⁵ Man denke daran, wie Gargantua versehentlich fast sechs Pilger mit seinem Salat verspeist,⁵⁶ oder an die osmanische Gefangenschaft Panurges im dreizehnten Buch des *Pantagruel*, die das Stereotyp der menschenfressenden Türken aufruft, die den Christen mit Speck umwickelt am Spieß grillen.⁵⁷ Interessanter für meinen Argumentationsgang ist jedoch die Bibliophagie als literarischer Kannibalismus. Jeanneret hat gezeigt, wie Rabelais *imitatio* als Einverleibung konzipiert:

[...] la lecture est un travail d'innutrition et de digestion; elle s'approprie les textes antérieurs, elle les recycle et les renature afin d'alimenter l'œuvre nouvelle. On comprend mieux, dans pareil contexte, que l'acte d'écrire, autant que celui de lire, soit associé à l'avalage, puisque l'écriture, dans le système de l'*imitatio*, est la suite logique de la lecture. (Jeanneret 1987, 121–122)⁵⁸

Wie auch bei Folengo sind Rezeption und Produktion von Literatur mit dem Essen assoziiert. Hinsichtlich der Textinterpretation soll es genügen, an die sprichwörtlich gewordene „Substantificque mouelle“ [„das gehaltvolle Mark“] aus dem Prolog des *Gargantua*, die für die Suche nach einem verborgenen Sinn einsteht, zu erinnern (*Gar-*

⁵⁴ Neben der einschlägigen Studie von Bachtin 1987, die den Festmahlmotiven ein eigenes Kapitel widmet, und Jeanneret 1987, dessen Studie *Les mets et les mots* auch als Analyse von Rabelais gelesen werden kann, sei an die Forschungsarbeiten von Charpentier 1982, McMahon 1992, Traini 2015 und Kellner 2015 erinnert.

⁵⁵ Der Begriff ‚Kannibale‘ fällt erstmals und recht beiläufig im letzten Kapitel des *Pantagruel*, in dem künftige Abenteuer des Riesen in Aussicht gestellt werden, u. a. wie er „naviga par la mer Athlantique et deffit les cannibales“ (*Pantagruel* XXXIII, 336) [„das Atlantische Meer beschiff“, die Kannibalen überwand“, Regis II, 313]; vgl. auch die Erwähnung der „Isles de Perlas et Canibales“ [„Kanibalen- und Perleninseln“, Regis I, 163] in *Gargantua* LVI, 148. Im Widmungsschreiben des *Quart livre* an den Kardinal Odet de Coligny, 519 verwendet Rabelais den Begriff ‚Kannibale‘, um sich über die Zensoren seines Werkes zu ereifern: „Mais la calumnie de certains Canibales, misantropes, agelastes, avoit tant contre moy esté atroce et desraisonnée, qu'elle avoit vaincu ma patience“, *Quart livre*, „A mon seigneur Odet“ [„Aber die Verleumdung etlicher misantropischer Kanibales und Agelasten war über mich so grimmig und sinnlos hergefahren, daß die Geduld mir schier zur Neig ging“, Regis II, 525]. Wie Huchon 1994, 1483 kommentiert, könnte die Anklage gegen die Theologische Fakultät der Sorbonne, gegen Gabriel Puy-Herbault oder gar gegen Calvin gerichtet sein.

⁵⁶ Vgl. Rabelais, *Gargantua* XXXVIII, 104–106.

⁵⁷ Vgl. zu den Türken als Kannibalen bei Rabelais Hampton 1993, Tingely 2003, 62–63, Gómez Canseco 2004, 26–27, Anm. 62 und Tekin 2010, 32.

⁵⁸ „Das Lesen ist ein Prozess der Nahrungsaufnahme und Verdauung; es eignet sich frühere Texte an, recycelt und renaturiert sie, um das neue Werk zu nähren. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass sowohl das Schreiben als auch das Lesen mit dem Verschlingen in Verbindung gebracht wird, da das Schreiben im System der *imitatio* die logische Folge des Lesens ist.“

gantua, 7).⁵⁹ Im gleichen Paratext wird der Autor wie auch im Prolog des *Tiers livre* als Esser und Trinker eingeführt:⁶⁰ „Car à la composition de ce livre seigneurial, je ne perdis ne employay oncques plus ny autre temps, que celluy qui estoyt estably à prendre ma refection corporelle: sçavoir est, beuvant et mangeant.“ (*Gargantua*, 7)⁶¹.

Der Arzt aus Chinon missachtet hier (bewusst) einen Ratschlag des bereits zitierten Traktates seines Berufskollegen Ficino, der im elften Kapitel „Zur Pflege des Magens“ warnt:

Wir müssen uns davor hüten, uns zwei bis drei Stunden nach der Mahlzeit mit schwierigen Gedanken oder anspruchsvoller Lektüre zu beschäftigen. Vielleicht sind vier Stunden Muße nötig, wenn Speise und Getränke zu reichlich waren oder die Nahrung sehr schwer war. Es ist schlecht, den Magen durch Speise und Getränke auszudehnen, und noch schlechter, mit einem derart gespannten Bauch über schwierige Dinge nachzudenken. (*De vita*, 85)

Mit Huchon lässt sich der Florentiner ebenfalls als Fürsprecher des Weingenusses zitieren.⁶² Im Vorwort der von ihr besorgten Pléiade-Ausgabe betrachtet sie den Rebsaft neben dem Lachen als das zentrale Element des Pantagruelismus (vgl. Huchon 1994, XII).

Neben den bekannten und in der Folge von Bachtin einschlägig untersuchten Festmahlmotiven, spielt im *Gargantua* die Ernährung auch im Kontext der Erziehung

⁵⁹ Vgl. hierzu Warning 2011, 33: „Die Pointe der Knochenmetapher also ist deren doppelte Lesbarkeit: einmal, und das wird zunächst suggeriert, als umhüllender Signifikant und umhülltes Signifikat, sodann im Sinne semantischer Motiviertheit des Signifikanten durch das Signifikat. Immer sind wir mit der satten, fetten, markigen Sprache schon bei jener *sustantifique mouelle*. Die Faszination der Sprache saugt die Semantik in sich auf, beraubt sie jener Eigenständigkeit, die eine allegorische Lektüre voraussetzt“. Céard 2019, 31–32, hat jüngst auf die medizinischen Implikationen der Textstelle verwiesen.

⁶⁰ „Après l'epilogue je riz, j'escriz, je compose, je boy. Ennius beuvant escrivoit, escrivant beuvoit. Æschylus [...] beuvoit composant, beuvant composoit. Homere jamais n'escrivit à jeun. Caton jamais n'escrivit que après boyre“ (*Tiers livre, Prologue*, 349) [„Nach dem Epilogus lach ich, schreib ich, dicht ich, trink ich. Ennius schrieb trinkend, trank schreibend. Aeschylus trank dichtend, dichtet' trinkend. Homerus schrieb nimmer nüchtern; Cato nur wann er getrunken hätt“, Regis II, 326]. Vgl. hierzu Jeanneret 1987, 120 und Weinberg 1972, 35: „Homer, philologer like all true poets, was inspired, filled with the creative spirit, with the wine of divine wisdom. Likewise, the nourishment on which Rabelais feeds constantly while writing his books is metaphorically poetic inspiration both by the Muses and by the Holy Spirit“.

⁶¹ „Denn ich mit Stellung dieses sehr herrlichen Buches kein ander noch mehr Zeit verthan noch verdorben hab als die ich mir zur Einnahm meiner Leibesnahrung fürbestimmt hätt, nämlich während Essens und Trinkens“ (Regis I, VII). Vgl. hierzu neben Jeanneret 1987, 120 und Körte 2012, 88–89 die Interpretation des Prologs mit kulinarischen Bildern von La Charité 1985, 269, der die enge Verbindung von Bauch und Geist unterstreicht und konstatiert, dass bei Rabelais, „la lecture et la bouffe vont de pair parce que le livre est une mise en ragoût ou se mijote la métaphore de la lecture“ [„gehen Lesen und Essen Hand in Hand, denn das Buch ist ein Eintopf, in dem die Metapher des Lesens köchelt“].

⁶² Vgl. zum therapeutischen Nutzen des Weins bei Rabelais Antonioli 1976, 279–281.

eine zentrale Rolle. Es sind die „précepteurs Sorbonagres“,⁶³ die dem jungen Riesen kulinarische Exzesse wie das folgende Frühstück erlauben: „belles tripes frites, belles charbonnades, beaulx jambons, belles cabirotades et force soupes de prime“ (*Gargantua* XXI, 56)⁶⁴. Dieser Speiseplan verletzt gleich mehrere der von Ficino aufgestellten Regeln, beginnend mit dem Hinweis, dass leicht verderbliche Lebensmitteln (wie Kutteln) zu vermeiden seien.⁶⁵ Der positive didaktische Gegenentwurf des Ponocrates kann ebenfalls vor der Folie von *De vita sana* gelesen werden: Langsam soll Gargantua von der lasterhaften Lebensweise entwöhnt werden, wozu von Ficino empfohlene Purgativa wie Nieswurz aus Antekyra („Elebore de Anticyre“) durch den Arzt maître Theodore verabreicht werden.⁶⁶ Insbesondere beim Abendbrot ist Maßhalten angesagt, wie auch Ficino rät.⁶⁷

5 Ausblick: Der Schelmenroman als darbende Gattung

Die Mäßigung beim Essen als Teil eines humanistischen Erziehungsprogramms lässt unweigerlich an den Schelmenroman denken, denn „[...] el comer regladamente es de los hombres de bien“ [„anständiges Essen zeichnet einen guten Menschen aus“] (*Lazarillo*, 47), instruiert auch der verarmte *escudero* seinen neuen Diener Lázaro. García-Bermejo hat den medizingeschichtlichen Kontext dieser Behauptung aufgearbeitet und gezeigt, dass der *escudero*, ebenso wie auch der *clérigo de Maqueda*, diese Devise missachten und eine tadelnswerte Essgier an den Tag legen (García-Bermejo 2020, 247). Lazarillos literarische Vorbilder sind allesamt Figuren, die aus Romanen stammen, in denen viel und gut gegessen wird: Pulcis Margutte, Rabelais' Panurge und Folengos Cingarus.⁶⁸ Bernhard König (2003) und Alberto Blecua (1971–1972) haben

⁶³ Bzw. „precepteurs Sophistes“, in *Gargantua* XXI, 55, vgl. zu der hier zitierten Variante „Sorbonagres“ den Kommentar, 1113.

⁶⁴ „Schöne Karbonädel, schöne Bratkutteln, schöne Schunken, leckere Rebhuhntunken und Prim-Suppen vollauf“ (Regis I, 69). Der Phlegmatiker Gargantua verspeist enorme Mengen von Fleisch und Wurst, vgl. Hutton 1994, 57. Zur Diätetik in der Erziehung Gargantuas, vgl. Antonioli 1976, 180–186 und 187–190, der Juan Luis Vives als Gewährsmann von Rabelais nennt, sowie Céard 1982 und 2019.

⁶⁵ Ficino empfiehlt, zu meiden „ganz besonders alles, was im Bauch oder außerhalb leicht verfault“ (*De vita*, 83). Zu Folengos Vorliebe für Kutteln, vgl. Bowen 2004, 142.

⁶⁶ Vgl. *Gargantua* XXIII, 64 und dazu *De vita*, 183: „Manche Ärzte versprechen aber, mit gewissen, aus Schlangen hergestellten Kügelchen oder mit einem Nieswurzpräparat alle alten und fauligen Säfte auf einen Schlag auszutreiben; wenn er davon gereinigt und der Humorsaft durch sehr heilsame Nahrungsmittel wieder völlig gesundet ist, soll sich die Jugend wieder einstellen. Wer vorsichtiger ist, füttert Hennen mit Nieswurz und den Patienten mit diesen Hennen. Ich bin der Ansicht, dass man eine solche Kur, weil sie ziemlich gefährlich ist, eher in der Jugend als im Alter probieren sollte“.

⁶⁷ Vgl. bei Rabelais: „Notez icy que son disner estoit sobre et frugal“ (*Gargantua* XXIII, 70); Ficino scheidet: „Nimm in den neun Stunden des Tages zwei Mahlzeiten zu dir, beide maßvoll, das Abendessen soll jedoch noch sparsamer ausfallen“ (*De vita*, 139).

⁶⁸ Vgl. zu Folengo als Vorläufer des Schelmenroman Capata 2000, 12.

gezeigt, dass die spanische Prosa-Adaptation von Folengos *Baldus* eine zentrale Rolle für die Entstehung der *novela picaresca* gespielt hat. Das Narrativ des Hungers bildet bekanntlich den Kern des Schelmenromans und ist bereits präsent in der eingeschobenen fiktiven Autobiographie des Proto-*pícaro* im spanischen *Baldo*-Roman:⁶⁹

Así anduve medio día un camino muy grande y áspero, y al fin allegué a una venta, donde pregunté si avía qué comer. Donde me respondió la huespeda que no avía hasta que viniese su marido; mas que pan y vino sí avía. Yo, viendo en esto tan poco remedio, salíme desesperado. (*Baldo* I, xix, 63)⁷⁰

Cíngar verzichtet auf Brot und Wein, die auch hier für die Erlösung durch das Abendmahl einstehen, und versucht, mehr schlecht als recht seinen Hunger mit einem erjagten Raben zu stillen: „Pero hincar los dientes en él era como en un corcho [...] Desque yo vide la poca substancia que de aquella dura ave sacaba, tomo una piedra y comienzo a majar esa parte que me cabía con la hambre [...].“ (*Baldo* I, xix, 63)⁷¹.

Anders als bei Folengo und Rabelais, die schlemmende Mönche als Kollektiv mit der Eucharistie zusammendenken, geht es im spanischen *Baldo* um einen Antihelden, der Brot und Wein zurückweist, um dann aber aus der weltlichen Nahrung keine ‚Substanz‘ im Sinne von Rabelais’ *sustantifique mouelle* entnehmen zu können.⁷² Es ist kurios, dass dieser „verwilderte Roman“, wie Nolting Hauff den spanischen *Baldo* genannt hat,⁷³ bei der kannibalistischen Einverleibung Folengos mit der Darstellung des Schmauses ein zentrales Element seines Hypotextes eliminiert und durch diese literarische Anorexie den Schelmenroman vorbereitet.

⁶⁹ Im Folgenden zitiere ich aus meiner Ausgabe (2002) mit Angaben von Buch, Kapitel und Seite.

⁷⁰ „So ging ich einen halben Tag lang einen sehr langen und holprigen Weg, und schließlich kam ich zu einem Gasthaus, wo ich fragte, ob es etwas zu essen gäbe. Die Wirtin antwortete, dass nichts da sei, bis ihr Mann käme, aber dass es Brot und Wein gäbe. Als ich sah, dass ich hier mein Problem nicht lösen konnte, ging ich verzweifelt weg.“

⁷¹ „Aber beim Hineinbeißen war er wie Kork [...] Als ich sah, wie wenig Substanz ich aus diesem zähen Vogel herausbekam, nahm ich einen Stein und begann, das mir zugefallene Stück zu zermahlen, das mir der Hunger hineintrief.“

⁷² Der anonyme Bearbeiter verzichtet in seinem Roman gänzlich auf die genüsslichen Schilderungen schmackhafter Speisen. Der Erzähler macht aus seinem Desinteresse an kulinarischen Themen kein Hehl wenn er beispielsweise sagt: „Y sobre esto fueron traídas otras muchas cosas que no me acuerdo“ [„und es wurde viele andere Dinge aufgetischt, an die ich mich nicht erinnere“], *Baldo* I, xix, 68.

⁷³ „Die Vielzahl der inkorporierten Diskursformen, die von Vergil bis zum makkaronischen Epos und von der Psychomachia bis zum Volksschwank reichen, machen den *Baldo* zu einem ‚verwilderten Roman‘ par excellence und zu einem Musterbeispiel von Redevielfalt im Sinne von Gattungsvielfalt. Die karnevalesken Züge der makkaronischen Vorlage, wie groteske Körperlichkeit und Parodie des epischen Stils, werden allerdings eher abgeschwächt, und die spezifisch makkaronische Form stilistischer Redevielfalt entfällt fast völlig. Trotzdem war die ‚Konvergenz der Gattungen‘ sowohl antiker als auch mittelalterlicher Provenienz, die sich hier in Extremform manifestiert, sicher eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung des neueren Romans“ (Nolting-Hauff 1987, 183).

Bibliographie

Primärtexte

- Baldo*, hg. v. Folke Gernert, Alcalá de Henares 2002.
- Bartolotti, Gian Giacomo, *Macharonea medicinalis*, hg. v. Massimo Caneva u. Roberto Stringa, Campese 2015.
- Ficino, Marsilio, *De vita libri tres / Drei Bücher über das Leben*, hg. v. Michaela Boenke, München 2012.
- Folengo, Teofilo, *Baldus*, 2 Bde., hg. v. Mario Chiesa, Torino 1997.
- Folengo, Teofilo, *Histoire maccaronique de Merlin Coccaie*, Paris 1859.
- Lazarillo de Tormes*, hg. v. Francisco Rico, Madrid 2011.
- Rabelais, François, *Œuvres complètes*, hg. v. Mireille Huchon, Paris 1994.
- Rabelais, François, *Gargantua und Pantagruel. Aus dem Französischen verdeutscht durch Gottlob Regis*, 2 Bde., hg. v. Wilhelm Weigand, München/Leipzig 1906.

Sekundärliteratur

- Albala, Kenneth/Imhof, Robin (2004), „Food“, in: Elizabeth C. Zegura (Hg.), *The Rabelais Encyclopedia*, Westport/London, 79–81.
- Alonge, Guillaume (2017), „Évangélismes croisés. Réforme épiscopale, renouveau spirituel et construction des frontières religieuses en France et en Italie au XVI^e siècle“, in: *Chrétiens et sociétés* 24, 7–30.
- Ansanì, Antonella (2001), „Monstrous Language, Monstrous Bodies: Bartolotti’s *Macharonea Medicinalis*“, in: Keala Jane Jewell (Hg.), *Monsters in the Italian Literary Imagination*, Detroit, 191–202.
- Antonioli, Roland (1976), *Rabelais et la médecine*, Genève.
- Bachtin, Michail (1987), *Rabelais und seine Welt*, Frankfurt.
- Berry, Alice Fiola (2000), *Charm of Catastrophe: A Study of Rabelais’s Quart livre*, Chapel Hill.
- Blecuá, Alberto (1971–1972), „Libros de caballerías, latín macarrónico y novela picaresca: La adaptación castellana del *Baldus* (Sevilla, 1542)“, in: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 34, 147–239.
- Bowen, Barbara C. (2004), „Rabelais and Folengo once again“, in: Barbara C. Bowen (Hg.), *Humour and Humanism in the Renaissance*, Aldershot, 133–147.
- Burucúa, José Emilio/Peña, Santiago Francisco (2020) „Del *Baldus* al *Beneficio de Cristo*. La literatura macarrónica y los orígenes de la Reforma italiana“, in: Santiago Francisco Peña u. Constanza Cavallero (Hgg.), *La Reforma Protestante desde el margen*, Madrid, 55–78.
- Capata, Alessandro (2000), *Semper truffare paratus. Genere e ideologia nel „Baldus“ di Folengo*, Roma.
- Carotti, Laura/Macinante, Alessandra Paola (2015), „Sondaggi folenghiani. La *phantasia* della parola nel *Baldus*“, in: *Rinascimento* 55, 257–273.
- Céard, Jean (1982), „La diététique dans la médecine de la Renaissance“, in: Jean-Claude Margolin (Hg.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris, 21–36.
- Céard, Jean (2019), „La médecine dans *Gargantua*. L’éducation du jeune géant“, in: *L’Année rabelaisienne* 3, 31–45.
- Charpentier, Florence (1982), „Le symbolisme de la nourriture dans le *Pantagruel*“, in: Jean-Claude Margolin (Hg.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris, 219–232.

- Collett, Barry (1985), *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, Oxford.
- Cordié, Carlo (1949), „Sulla fortuna del Folengo in Francia“, in: *Acme* 2, 88–124.
- Correard, Nicolas (2012), „Les *Histoires vraies* du Lucien français: De la poétique de l'incrédulité au regard moraliste du *Quart livre*“, in: *Le Verger* 1, 1–34.
- Cortese, Chiara (2018), „*Musae Pegasides* e *Musae Pancificae*: tòpoi classici nei proemi delle opere maccheroniche di Teofilo Folengo“, in: *Kepon* 1, 74–88.
- Coturri, Enrico (1988), „Marsilio Ficino medico“, in: *Res publica litterarum* 11, 107–109.
- Dell'Anno, Sina (2021), „Zerstückelung und Einverleibung. Fragmente einer Poetik des saturierten Texts“, in: Yvonne Al-Taie u. Marta Famula (Hgg.), *Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie*, Leiden, 89–112.
- Dronke, Peter (1994), *Verse with Prose from Petronius to Dante*, Cambridge.
- Durand, Alain-Philippe (1997), „Le rire est le propre de l'homme. Le texte de Rabelais comme satire ménippée“, in: *Romance Notes* 38, 179–189.
- Duval, Edwin (1988), „La messe, la cène et le voyage sans fin du *Quart Livre*“, in: *Études rabelaisiennes* 21, 131–141.
- Faini, Marco (2001), „Vite parallele: François Rabelais e Teofilo Folengo nella cultura del Cinquecento“, in: *Annali Queriniani* 2, 121–166.
- Ferroni, Giulio (1999), „Le pecore e la tempesta: qualche appunto su Folengo e Rabelais de Merlin Coccaie“, in: *Études rabelaisiennes* 37, 51–59.
- Françon, Marcel (1951), „Rabelais et Folengo“, in: *Italica* 28, 251–253.
- Gandillac, Maurice de (1982), „Thèmes alimentaires chez Marsile Ficin“, in: Jean-Claude Margolin (Hg.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris, 37–40.
- García-Bermejo Giner, Miguel (2020), „*El comer regladamente es de los hombres de bien*: alimentación, moralidad y modos cortesanos en *Lazarillo de Tormes*“, in: Stephanie Béreiziat-Lang, Robert Folger u. Miriam Palacios (Hgg.), *Escritura somática. La materialidad de la escritura en las literaturas ibéricas de la Edad Media a la temprana modernidad*, Leiden, 241–261.
- Garin, Eugenio (1989), „*Phantasia* e *imaginatio* fra Ficino e Pomponazzi“, in: *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 305–318.
- Gernert, Folke (2021), „Riscritture del mito all'insegna della leggerezza: il *Baldus* di Teofilo Folengo e le *Sei giornate* di Pietro Aretino“, in: Adrián J. Sáez (Hg.), *Aretino y España*, Madrid, 103–133.
- Gigante, Claudio (2007), „La tradizione del macaronico nell'età della riforma. Dagli erasmiani a Rabelais (attraverso Folengo)“, in: *Gli „irregolari“ nella letteratura*, Roma, 93–115.
- Gómez Canseco, Luis (2004), „A otro perro con ese hueso. Antropofagia literaria en el Siglo de Oro“, in: *Etiopicas* 1, 1–32.
- Hampton, Timothy (1993), „*Turkish dogs*: Rabelais, Erasmus, and the rhetoric of alterity“, in: *Representations* 41, 58–82.
- Highet, Gilbert (1962), *The Anatomy of Satire*, Princeton.
- Mireille Huchon, „Introduction“, in: François Rabelais, *Œuvres complètes*, hg. von Mireille Huchon, Paris 1994, IX–XXXIV.
- Jeanneret, Michel (1983), „Quand la fable se met à table: nourriture et structure narrative dans *Le Quart Livre*“, in: *Poétique* 54, 164–180.
- Jeanneret, Michel (1987), *Des mets et des mots: banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris.
- Katinis, Teodoro (2014), „Praise and Practice of Medicine in Marsilio Ficino“, in: Mariacarla Gadebusch Bondio (Hg.), *Medical ethics: premodern negotiations between medicine and philosophy*, Stuttgart, 109–115.
- Kellner, Beate (2015), „Literatur als Symposion. Zu François Rabelais' *Gargantua* und Johann Fischarts *Geschichtklitterung*“, in: *Poetica* 47, 195–221.
- König, Bernhard (2003), *Novela picaresca y libros de caballerías. Homenaje ofrecido por sus discípulos y amigos*, hg. von Folke Gernert u. Javier Gómez-Montero, Salamanca.

- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch: Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, Leiden.
- Krause, Virginia (1999), „Idle works in Rabelais' *Quart livre*: The case of the Gastrolâtres“, *The Sixteenth Century Journal* 30, 47–60.
- La Charité, Raymond C. (1985), „Lecteurs et lectures dans le prologue de *Gargantua*“, in: *French Forum* 10, 261–270.
- Lavatori, Gerard (2004), „Gaster, Messere (4BK 57–62)“, in: Elizabeth C. Zegura (Hg.), *The Rabelais Encyclopedia*, Westport/London, 95–96.
- Lehnert, Friedrich (1902), *Verhältnis der Ed. Toscolana des Baldus von Cipada Teofilo Folengos zu der Ed. Cipadense und zur Histoire Maccaronique de Merlin Coccaie*, Würzburg.
- Longhi, Silvia (1996), „Le Muse del Baldus“, in: Simone Albonico, Andrea Comboni, Giorgio Panizza u. Claudio Vela (Hgg.), *Per Cesare Bozzetti. Studi di letteratura e filologia italiana*, Milano, 345–72.
- Luzio, Alessandro (1899), „Le note marginali della *Toscolana*. Imitazioni folenghiani del Rabelais“, in: *Studi Folenghiani*, Firenze, 11–52.
- Marichal, Robert (1956), „Messere Gaster (Ch. LVII–LXII)“, in: *Études rabelaisiennes* 1, 183–202.
- McMahon, Elise Noël (1992), „*Gargantua, Pantagruel*, and Renaissance Cooking Tracts: Texts for Consumption“, in: *Neophilologus* 76, 186–197.
- Mosele, Elio (1992), „Rabelais e Folengo fra traduzione popolare e cultura umanistica: Due scritture a confronto“, in: *Studi di Letteratura Francese* 19, 331–348.
- Nolting-Hauff, Ilse (1987), „Pikaresker Roman und menippeische Satire“, in: Wolf-Dieter Stempel u. Karlheinz Stierle (Hgg.), *Die Pluralität der Welten*, München, 181–200.
- Paccagnella, Ivano (2010), „*Ad mundum tantum propter magnare creatus*. Dal ‚venter vorax‘ al ‚mal de la loa‘, da Tifi Odasi a Ruzante“, in: Anna Laura Lepschy u. Arturo Tosi (Hgg.), *L'italiano a tavola. Linguistic and literary traditions*, Perugia, 31–42.
- Paoli, Ugo Enrico (1959), *Il latino maccheronico*, Firenze.
- Parenti, Giovanni (1993), „*Phantasia plus quam phantastica* e l'ispirazione del Baldus“, in: Franco Gavazzeni u. Guglielmo Gorni (Hgg.), *Le tradizioni del testo. Studi di letteratura italiana offerti a Domenico De Robertis*, Milano/Napoli, 147–172.
- Piscini, Angela (1997), „Folengo, Teofilo“, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 48, ohne S.
- Primot, Carole (2010), „La présence de Rabelais dans l'*Histoire macaronique* de Merlin Coccaie“, in: *Études rabelaisiennes* 50, 67–94.
- Proshina, Maria (2015), „L'abondance alimentaire et l'inconsistance de la fiction chez Rabelais et Folengo“, in: *Studi francesi* 175, 81–93.
- Relihan, Joel C. (1993), *Ancient Menippean satire*, Baltimore.
- Renner, Bernd (2007), *Difficile est saturam non scribere: L'Herméneutique de la satire rabelaisienne*, Genève.
- Renner, Bernd (2014), „From *satura* to *satyre*: François Rabelais and the Renaissance appropriation of a genre“, *Renaissance quarterly* 67, 377–424.
- Rigolot, François (1972), *Les langages de Rabelais*, Genève.
- Rotzoll, Maike (2014), „*Homo permeabilis*: eine Lektüre der Bücher vom Leben des Marsilio Ficino“, in: Laura Albani u. Kathrin Pfister (Hgg.), *Minera discipulorum: Vorstöße in das Fachschrifttum der frühen Neuzeit*, Heidelberg, 189–205.
- Russell, Anthony P. (1997), „Epic Agon and the Strategy of Reform in Folengo and Rabelais“, in: *Comparative Literature Studies* 34, 119–148.
- Scalamandrè, Raffaele (1998), *Rabelais e Folengo e altri studi sulla letteratura francese del'500*, Roma.
- Schubach, William (1978), „Doctor Parma's Medicinal Macaronic: Poem by Bartolotti, Pictures by Giorgione and Titian“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41, 147–350.

- Segre, Cesare (1992), „Baldus, la fantasia e l'espressionismo“, in: *Strumenti Critici* 7, 315–326.
- Tekin, Beyza Ç. (2010), *Representations and othering in discourse. The construction of Turkey in the EU context*, Amsterdam.
- Tetel, Marcel (1963), „Rabelais and Folengo“, in: *Comparative Literature* 15, 357–364.
- Tingely, Frédéric (2003), „L'*alter sensus* des turqueries de Panurge“, in: *Etudes Rabelaisiennes* 42, 57–73.
- Toldo, Pietro (1898), „L'arte italiana nell'opera di Francesco Rabelais“, in: *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen* 100, 103–148.
- Tomasik, Timothy J. (2016), „Fishes, Fowl, and La Fleur de toute cuisine: Gaster and Gastronomy in Rabelais's *Quart livre*“, in: Joan Fitzpatrick (Hg.), *Renaissance Food from Rabelais to Shakespeare*, London, 25–54.
- Tournon, André (2019), „Le paradoxe ménippéen dans l'œuvre de Rabelais“, in: *Réforme, humanisme, renaissance* 89, 59–72.
- Traini, Cheti (2015), „Il gusto del mondo: immagini conviviali nell'opera di Rabelais“, in: Sandra Abderhalden, Michael Dallapiazza, Lorenzo Macharis u. Annette Simonis (Hgg.), *Schöne Kunst und reiche Tafel*, Bern, 269–280.
- Vintenon, Alice (2016), „Les *pansifiques muses* de Folengo: incarnations d'une poétique?“, in: Perrine Galand u. Anne-Pascale Pouey-Mounou (Hgg.), *La Muse s'amuse. Figures insolites de la Muse à la Renaissance*, Genève, 145–159.
- Warning, Rainer (2011), „Konterdiskursivität bei Rabelais“, in: Beate Kellner (Hg.), *Erzählen und Episteme*, Berlin, 21–39.
- Weinberg, Florence M. (1972), *The wine & the will. Rabelais's Bacchic Christianity*, Detroit.
- Woolf, Virginia (1958), „The narrow bridge of art“, in: *Granite and Rainbow. Essays*. New York, 11–23.
- Zaggia, Massimo (2003), *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 Bde., Firenze.

Christina Bischoff

„Muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia“: Eucharistische Subjektkonstitution im Werk Teresas von Ávila

1 Eucharistisch figurierte *conversio*

Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Modellierung des Abendmahls im Kontext christlicher Spiritualität entwickelten in den letzten Jahren zwei divergierende Frageinteressen.¹ Einerseits wurde das kultisch-ostentative Moment der Abendmahlsfeier fokussiert; letztere erschien als „polysensorielles und multimediales Ensemble“ (Grizelj 2015, 111), dessen wesentliche Leistung in einer Vermittlung besteht: Sinnliches und Unsinnliches, Darstellbares und Undarstellbares, letztlich Immanenz und Transzendenz werden demnach in der Eucharistie gekoppelt – oder, radikaler, Unsinnliches und Undarstellbares werden in der Eucharistie allererst hergestellt (vgl. Grizelj 2015, 111–112). Die Darstellung respektive Herstellung erfolgt dabei über Präsenzeffekte, die als ästhetische Intensivierung das Heilige erfahrbar machen sollen.²

Anders als diese erste Perspektivierung fokussiert ein zweiter Ansatz nicht die Feier selbst in ihren medialen Implikationen, sondern die Einverleibung Gottes, die das Abendmahl immer auch zu denken gibt. Die Analyse insbesondere mystischer Texte erwies sich in dieser Perspektive als fruchtbar, da gerade die Mystik mit ihrem ausgeprägten Interesse an einer eucharistischen *fruitio* Gottes und einer damit verbundenen konversionshaften Wandlung des – oder häufiger: der³ – Genießenden auf die Modalitäten einer Einverleibung Gottes reflektiert. Ein Schwerpunkt entsprechender Ansätze lag dabei auf dem individuellen Charakter dieser Erfahrung. Er ließ mystische Entwürfe zur Einverleibung Gottes als neue Ansätze introspektiven Denkens (vgl. Volting 2009, 377), zugleich aber auch als implizite „Kritik an der Klerikalisierung und Objektivierung der Eucharistiefeier“ (Bill-Mrziglod 2021, 40) erscheinen, so dass die Mystik schließlich *tout court* als „Reaktion auf die Verobjektivierung der Frömmigkeit“ (Bill-Mrziglod 2021, 67) beschrieben werden konnte.

Beide Perspektiven lassen sich über die Kategorie der Intensivierung in eine produktive Verbindung bringen. Wenn in der Abendmahlsfeier religiöse und ästhetische

1 An dieser Stelle seien lediglich Beispiele zu dem hier interessierenden Zeitraum der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Spiritualität erwähnt: Rinke 2006; Rinke 2008; Volting 2009; Grizelj 2015; Zech 2015; Bill-Mrziglod 2021.

2 So Mario Grizelj in Anknüpfung an Niklas Largiers Überlegungen zum ‚Präsenzeffekt‘, einer „durch die mediale Zurichtung der Sinne induzierte Erfahrbarkeit der Präsenz Christi als Intensitätserlebnis“ (Grizelj 2015, 113); vgl. auch Largier 2005.

3 Vgl. zur *fruitio Dei* als einem Topos weiblicher Mystik grundlegend Bynum 2012.

Erfahrung vor dem Hintergrund einer „radikalen Verschärfung der Differenz von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit“ (Grizelj 2015, 116) ihre Unterscheidbarkeit verlieren, so artikuliert sich auch in Überlegungen zum Gottesgenuss der Gedanke eines intensivierte Empfindens, das nun freilich eine ästhetisch kodierte Transzendenzerfahrung *im* Körper und *durch* den Körper beglaubigen soll.

Die Komplexität des Abendmahlsgeschehens wird durch die Verknüpfung von Eucharistiefeyer und subjektiver Assimilation des Abendmahls, die ihrerseits in höchst körperbetonter Weise als einverleibende Verinnerlichung erfolgt, in zweifacher Hinsicht gesteigert. Zum einen wird in der Verknüpfung die für das Abendmahlsgeschehen konstitutive Differenz von ‚hier‘ und ‚dort‘ ergänzt durch eine Differenz von ‚innen‘ und ‚außen‘. Das als Einverleibung perspektivierte Geschehen beschreibt die Konstituierung eines Außen im Innen, das zugleich ein Dort im Hier wäre. Durchlässig wird damit nicht allein die Grenze von Immanenz und Transzendenz; durchlässig wird darüber hinaus die Grenze von subjektivem Innen und einem als göttliche Transzendenz zu verstehenden, inkorporierten Außen. In dieser Konstellation ineinander projizierter Differenzen nun ist Körperlichkeit – als zweiter wichtiger Aspekt – doppelt besetzt, und zwar als Körper Gottes und als Körper des Einverleibenden. In der eucharistischen Einverleibung ist daher die Möglichkeit, den Akt der Einverleibung auf seine kannibalischen Prämissen transparent zu machen, jeweils immer schon angelegt. Unklar bleibt dabei nicht selten, wer hier wen einverleibt: Wie bereits Freud in seinen Überlegungen zur Urhorde zwar nicht explizit darlegte, aber doch schlüssig implizierte, ist das mit kannibalischer Einverleibung verbundene Ermächtigungsbegehren niemals unilateral zu denken; es setzt daher jeweils immer schon eine Wechselseitigkeit voraus, weshalb die Positionen von Einverleibendem und Einverlebtem potentiell invertierbar sind (vgl. Freud 2000). Von einem „Verdauungsparadox“ (Volting 2009, 375 u. 383) war in diesem Zusammenhang mit Blick auf die Mystik treffend die Rede.

Die Invertierbarkeit der durch die Einverleibung definierten Positionen zeigt sich besonders deutlich in narrativen Entfaltungen des Abendmahlsgeschehens. Diese partizipieren am Konversionsschema, konzipieren also einen Wandel des Subjekts, das im Konversionsgeschehen vom ‚alten‘ zum ‚neuen‘ Menschen werden soll. Zwei Aspekte einer eucharistisch konfigurierten *conversio* sind nun besonders hervorzuheben: einerseits eine quantitative Entgrenzung der *conversio* – gerade die hier interessierende *Vida* der Heiligen Teresa profiliert *conversio* nicht mehr als einmaliges Ereignis, sondern als eine im Abendmahl immer wieder von Neuem vollzogene Wandlung –, andererseits der Fokus, der auf den Prozess der Wandlung gelegt wird. Im Abendmahl wird mit der Einverleibung Gottes eine ambivalente Instanz im Selbst geschaffen, die zweierlei Perspektivierung erlaubt. Perspektiviert als ‚Außen‘ schreibt sie dem Selbst eine Entzogenheit ein; perspektiviert als ‚Innen‘ markiert sie vielmehr einen entzogenen Ort des eigenen Selbst. Die Ambivalenz eröffnet die Möglichkeit zweierlei erzählerischer Gestaltung. Erstens kann das ‚Außen‘ als ‚Noch nicht‘ eines Selbst verstanden werden, das sich in der Eucharistie erst konstituiert. Das Geschehen

der Einverleibung erhält dann die Züge einer ‚klassischen‘ *conversio*; der Einverleibende kann sich durch die Einnahme der Hostie als ein ‚neuer‘ Menschen entwerfen. Zweitens kann das ‚Außen‘ aber auch als ‚Nicht mehr‘ des Selbst verstanden werden: dem Geschehen wird dann umgekehrt eine Auslöschung des Selbst zugunsten des Anderen unterlegt. Gerade mystische Texte nähern sich über Figuren der Intensivierung respektive der De-Intensivierung – Ruhe einerseits, Genuss, ebenso aber Schmerz, ja Agonie andererseits – diesem Gedanken einer Vereinnahmung des Selbst durch die Andersheit an. Konstitution und Destruktion des Subjekts werden dabei gleichermaßen behauptet; ja, diese können sogar das Paradox einer als Destruktion zu verstehenden Konstitution und einer als Konstitution zu verstehenden Destruktion narrativ plausibel machen.

Die in der eucharistisch konfigurierten Konversionserzählung sichtbar werdende Ambivalenz – ihre Fähigkeit, Selbstkonstitution mit einer Selbstauslöschung zu verbinden, ja, Selbstkonstitution als Selbstauslöschung zu perspektivieren – verweist auf eine grundlegende Bipolarität jeglicher im Zeichen christlicher Askese vollzogenen Subjektkonstitution. Die Krux dieser Art der Subjektkonstitution besteht darin, dass sie Selbstkonstitution durch eine Preisgabe des Selbst erwirken möchte (vgl. Röcke/Weitbrecht 2010). Eine Preisgabe des Selbst lässt sich aber nicht durch eine Arbeit am Selbst, wie sie die Askese impliziert, erreichen. Tatsächlich ist Askese immer, egal ob es sich um körperliche oder um geistige Askese handelt, Affirmation des qua Askese doch eigentlich preiszugebenden Subjekts. Dieses Problem hat unmittelbare Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Askese konzeptualisiert wird. Da nämlich das Ziel der Askese niemals allein durch menschliches Tun erreicht werden kann, bedarf es eines äußeren Faktors, um sie zum erwünschten Ende zu führen. Die Notwendigkeit göttlicher Intervention zur Vollendung der Askese drängt sich vor diesem Hintergrund auf; Konzeptionen einer göttlich induzierten Seelenformung im Gefolge der Eucharistie, wie sie im Folgenden noch näher zu beschreiben sein werden, haben hier ihren systematischen Ort.⁴

Betrachten wir nach diesen einführenden Überlegungen nun ein Beispiel eucharistisch konfigurierter *conversio*. Untersucht wird Teresas *Libro de la Vida*.⁵ Der vorliegende Beitrag möchte erstens das Grenzgängertum der Hostie, ihre Gratwanderung zwischen Innen und Außen einerseits, Sein und Zeichen andererseits in Teresas Lebenserzählung nachvollziehen. Zweitens möchte er zeigen, dass der Empfang der Hostie für Teresa zum Anlass wird, Subjektkonstitution in der oben skizzierten Weise zu reflektieren: Als ein Geschehen, das sich in einem Zwischenraum von Zeichen und Sein dergestalt vollzieht, dass das Zeichen ins Sein ‚kippen‘ kann und umgekehrt.

⁴ Vgl. mit Blick auf die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts bereits die Ausführungen im *Exercitatorio de la vida spiritual* von García Jiménez de Cisneros (Cisneros 1965, 348–360, bes. 350).

⁵ Teresa 1986; im Folgenden zitiert unter der Sigle *V* und jeweils unter Kapitel- und Absatzangaben. Auf die deutsche Übersetzung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters (Freiburg/Basel/Wien 2013) mit dem Titel *Das Buch meines Lebens* wird mit *BL* und Seitenangabe verwiesen.

Eben dieses ‚Kippen‘ wiederum erlaubt eine Annäherung an den Gedanken einer Destruktion des Selbst im Zuge der Subjektgenese; Teresas Mutmaßung über die Genese des asketischen Subjekts führt sie, wie zu zeigen sein wird, zum Gedanken einer traumatischen Fundierung eben dieses Subjekts. Zugleich tritt Teresas Werk durch eine vertiefte Reflexion auf die Invertierbarkeit der durch die Einverleibung hervorgebrachten Positionen hervor: Auch Teresas Gottesfigur zeigt sich in ihrem Werk vom Abendmahlsgeschehen gezeichnet.

2 Eucharistische Seelenformung in Teresas *Vida*

In Teresas Werk spielt die Eucharistie eine zentrale Rolle. Der Empfang des *Sacratissimo Sacramento* markiert die wichtigsten Stationen auf dem Weg der Heiligen hin zur Annäherung an Gott, da sie ihr immer wieder Gnaden zuteil werden lässt, die einen Wandel hin zum Besseren ermöglichen;⁶ Zeiten, in denen ihr das Abendmahl entzogen wird, sind hingegen Zeiten der Dürre, der geistlichen Unfruchtbarkeit und des Begehrens nach dem Sakrament (vgl. *V* 6,4). Dabei ist das Abendmahl gemäß einer Grundfigur mystischer Reflexionen über die Einverleibung Gottes für Teresa keineswegs lediglich „Selbstzweck“, sondern vielmehr immer auch eine „individuelle Annäherung an ein letztes Ziel bei gleichzeitiger karitativer Hinwendung zur Welt“ (Bill-Mrziglod 2021, 66). Betrachten wir genauer, wie Teresa ihr Abendmahlserleben in Sprache überführt:

Algunas veces – y casi ordinario, al menos lo más continuo – en acabando de comulgar descansava; y aun algunas, en llegando a el Sacramento, luego a la hora quedava tan buena, alma y cuerpo, que yo me espanto. No parece sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas de el alma y, salido el sol, conocía las tonterías en que había estado. Otras, con sola una palabra que me decía el Señor, con sólo decir: „No estés fatigada; no hayas miedo“ – como ya dejo otra vez dicho –, quedava de el todo sana, u con ver alguna visión, como si no hubiera tenido nada. Regalávame con Dios; quejávame a El cómo consentía tantos tormentos que padeciese; mas ello era bien pagado, que casi siempre eran después en gran abundancia las mercedes. (*V* 30,14)⁷

⁶ Vgl. z. B. *V* 5,10; 16,2; 16,6; 18,8; 18,14; 20,5; 30,14 sowie bes. *Moradas* 7,2 (mit der Schilderung der geistlichen Vermählung im Anschluss an den Empfang des Abendmahls).

⁷ „Manchmal – fast immer, zumindest die meiste Zeit – kam ich nach der Kommunion zur Ruhe. Zuweilen fühlte ich mich, wenn ich mich nur dem Sakrament nahte, seelisch und körperlich gleich so wohl, daß ich mich nur wundere. Es sieht dann nicht anders aus, als würden sich im Nu alle Finsternisse der Seele auflösen, und sobald die Sonne aufgegangen ist, erkannte sie die Dummheiten, in denen sie befangen war. Andere Male fühlte ich mich durch ein einziges Wort, das mir der Herr sagte, etwa, indem er nur sagte: *Plage dich doch nicht; habe keine Angst* – wie ich an anderer Stelle schon gesagt habe –, ganz gesund; oder wenn ich nur eine Vision sah, war es, als sei nichts gewesen. Dann hatte ich meine Wonne an Gott und beklagte mich bei ihm, wie er nur zulassen könne, daß ich solche Qualen erlitt. Das wurde aber reich vergolten, denn fast immer kamen nachher Gnadengeschenke in reicher Fülle.“ (*BL*, 440–441, kursiv im Original).

Mit der Sonne ruft Teresa ein Bild auf, das in exemplarischer Weise jene Intensivierung figuriert, die im Abendmahlsgeschehen den Einbruch des Anderen kenntlich macht. Die doppelte Perspektivierbarkeit dieser Figur tritt im Zitat unmittelbar hervor, wenn Teresa sowohl Stillstand als auch Wandlung als deren Wirkungen erwähnt. Fast stets führe sie das Abendmahl, so der Beginn des Zitats, zu einer Erfahrung der Ruhe („[a]lgunas veces – y casi ordinario, al menos lo más continuo – [...] descansava“ [„Manchmal – fast immer, zumindest die meiste Zeit – kam ich [...] zur Ruhe“]); der todesähnliche Schlaf, der die *unio mystica* begleitet, klingt hier an und lässt die deintensivierende Erfahrung als Vorboten eines Selbstverlusts erscheinen. Nicht zu übersehen ist allerdings die Verknüpfung des Selbstverlusts mit einer Figur konversionshafter Wandlung: „en llegando a el Sacramento, luego a la hora quedava tan buena, alma y cuerpo, que yo me espanto“ [„Zuweilen fühlte ich mich, wenn ich mich nur dem Sakrament nahte, seelisch und körperlich gleich so wohl, daß ich mich nur wundere“]; Selbstausslöschung erscheint im Zitat als Veränderung des Selbst, Veränderung indes wird auf Selbstausslöschung hin transparent. Im Erschrecken eines Ichs, das sich selbst nicht mehr wiederzuerkennen meint,⁸ liegt die Ambivalenz einer solchen Genese bloß, von der unklar bleiben muss, ob sie nun auf Konstitution oder Entzug des Selbst hin angelegt ist.⁹

Im weiteren Fortgang des Zitats wird die Sonne als Figur einer ästhetischen Intensivierung abgelöst. Wort und Vision avancieren nun zu Konzeptualisierungsformen eines Anderen im Selbst. Sie lassen ihren inneren Bezug zum Bild der Sonne noch erkennen: Die Vision *per se* aufgrund ihrer Visualität; das Wort, da es ungeachtet des anderslautenden Beispiels im Zitat („[n]o estés fatigada; no hayas miedo“ [„Plage dich doch nicht; habe keine Angst“]) als ein einziges Wort geschildert wird („sola una palabra que me decía el Señor“ [„ein einziges Wort, das mir der Herr sagte“]). Der epiphane Charakter des Geschehens, der im Erscheinen der Sonne in der aufreißenden Wolkendecke kodiert ist, kehrt hier als Plötzlichkeit des ‚einen‘ Wortes wieder. Vision und Wort sind aber auch in ihrer Wirkung der Sonne äquivalent; ebenso wie die Sonne verschaffen sie körperliche und geistige Erleichterung („quedava del todo sana“; „como si no huviera tenido nada“ [„ganz gesund“; „als sei nichts gewesen“]).

Deutlicher als die Sonne perspektivieren Vision und Wort nun aber eine Zeichenhaftigkeit des Abendmahlsgeschehens, ja können geradezu als zeichenhafte Substitutionen des göttlichen Seins angesprochen werden. Die drei Manifestationsformen Gottes – Sonne, Vision und Wort – stellen dabei einen graduierten Übergang vom Sein ins Zeichen dar. Kann die Sonne als Figur einer unvermittelten Erfahrung des sich offenbarenden Gottes gelesen werden, so bringen Vision und Wort eine Medialität

⁸ Zum konstruktiven ‚espanto‘ im Rahmen einer Veränderung des Selbst in anderem Kontext vgl. auch den Beitrag von Béreiziat-Lang im vorliegenden Band.

⁹ In ähnlicher Weise verschränken sich Destruktion und Konstitution des Selbst, wenn am Ende des Zitats von „tormentos“ [„Qualen“] einerseits und „mercedes“ „en gran abundancia“ [„Gnadengeschenken in reicher Fülle“] andererseits die Rede ist.

der Gotteserfahrung ins Spiel, die die nicht verbalisierte, daher tendenzielle entzeitlichte Vision noch eher unauffällig, das zeitgebundene Wort hingegen in aller Deutlichkeit ausstellt. Impliziert die Sonne eine ästhetische Intensität, die sich allenfalls als gesteigerte Wahrnehmung konkretisieren kann, so können Vision und Wort als Zeichen eine semantische Intensität ins Spiel bringen, die das Wirken des Göttlichen sowohl erweitert als auch präzisiert. Teresa beschreibt diese Wirkung einer zeichenhaft vermittelten Gottesbegegnung im Verlauf ihrer *Vida* häufiger, oft auch unabhängig vom Abendmahl. Sowohl im Fall der Vision als auch im Fall der Audition manifestiert sich Intensität in zweierlei Hinsicht, und zwar zum einen als eine besondere Klarheit, die dem Bild bzw. dem Wort eignet, und zum anderen als eine Eindringlichkeit beider Medien, die letztlich eine bleibende Wirksamkeit der jeweiligen Inhalte anbahnt. Diese Wirksamkeit kann sich im Fall der Vision als bleibende Präsenz des Bildes zeigen. So prägt sich Teresa gelegentlich etwa mit großer Klarheit ein visionär geschautes Bild Christi derart fest in die Seele ein, dass es ihr, wie sie schreibt, nach 26 Jahren noch ist, als sähe sie es vor sich.¹⁰ Klarheit und Wirksamkeit eignet aber auch dem göttlichen Wort, wie Teresa in Kapitel 25 ihrer *Vida* schreibt. „Son unas palabras muy formadas“, so erläutert sie, „mas con los oídos corporales no se oyen, sino entendiéndose muy más claro que si se oyesen“ (V 25,1)¹¹. Ganz unmöglich sei es, so fährt sie fort, sie willentlich zu überhören; Gott zwingt die Seele vielmehr gleichsam zur Einsichtnahme (vgl. V 25,1). Dass auch diese Einsichtnahme eine Seelenformung impliziert, wird in der Folge erkennbar, wenn Teresa das Wort als Einheit von Wort und Tat, von ‚palabra‘ und ‚obra‘, beschreibt:

[Lo que] habla el Señor es palabras y obras; y aunque las palabras no sean de devoción, sino de reprehensión, a la primera disponen un alma, y la habilita, y enternece y da luz, y regala y quieta; y si estava con sequedad u alboroto y desasosiego de alma, como con la mano se le quita, y aun mejor, que parece quiere el Señor se entienda que es poderoso y que sus palabras son obras. (V 25,3)¹²

Gott – oder handelt es sich gar um sein Wort? – scheint über eine Hand zu verfügen, die die Seele hegt und pflegt. Die durch das göttliche Wort induzierte Erkenntnis

¹⁰ Vgl. V 7,6. Anzumerken ist, dass diese 26 Jahre kein beginnendes Vergessen, sondern lediglich den Zeitpunkt der Niederschrift bezeichnen; der Leser darf also eine weitere Permanenz der Wirkung unterstellen.

¹¹ „Es sind deutlich ausgeformte Worte, die man mit den leiblichen Ohren allerdings nicht hört, doch viel deutlicher versteht, als wenn man sie hörte“ (BL, 358).

¹² „[Was] der Herr spricht, sind Worte und Taten; und selbst wenn es keine Worte der Hingabe, sondern der Zurechtweisung sind, machen sie eine Seele schon beim ersten Wort bereit, und dieses macht sie fähig und gefügig, gibt ihr Licht und verwöhnt und beruhigt sie. Weilte sie gerade in Trockenheit oder Verwirrung oder innerer Unruhe, so wird das wie mit einer Handbewegung weggefegt (wörtlich: so tilgt er/es [sc. Gott/das Wort] diese gleichsam mit der Hand, Anm.CB), ja besser noch, denn es sieht so aus, als möchte der Herr, daß man verstehe, daß er mächtig ist und seine Worte zugleich Taten sind.“ (BL, 360).

ist für Teresa, so zeigt sich hier, eingebunden in eine Sorge um das Selbst, ist Teil einer Lebenspraxis, die auf eine Konstitution des Subjekts zielt.¹³ Hier erweist sich der Mehrwert der Umdeutung göttlichen Seins ins Zeichen: Sie erlaubt es Teresa, die subjektkonstitutive Dimension des Einverleibungsgeschehens – auch konkret inhaltlich – zu perspektivieren.

3 Stufen des Gebets

Komplexer stellt sich die Einverleibung Gottes an anderer Stelle, und zwar in Teresas Ausführungen zum inneren Gebet dar. Die destruktive Dimension des Abendmahlsgeschehens, die im oben angeführten Zitat noch eher beiläufig als Hinweis auf eine durch das Abendmahl induzierte Seelenruhe mitgeführt wird, wird dort virulent. Tatsächlich lassen sich Teresas Gebetsstufen als narrative Entfaltung einer breit angelegten Reflexion auf die Ambivalenzen einer eucharistisch konfigurierten asketischen Subjektkonstitution verstehen.

Worum geht es zunächst in Teresas Exkurs zum Gebet? Teresa fasst ihre Gedanken zu Beginn des Exkurses im berühmten Bewässerungsgleichnis zusammen. Wer betet, der gleiche, so erläutert Teresa dort, einem Gärtner, der seinen Garten auf unterschiedliche Weise bewässern kann:

Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo u con noria y arcaduces [...]: es a menos trabajos que estoto, y sácase más agua; u de un río u arroyo: esto se riega muy mejor [...]; u con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho. (V 11,7)¹⁴

Mit der Vorstellung von vier Stufen, in denen zunächst menschliches, dann zunehmend göttliches Handeln dominiert, modelliert Teresa die oben skizzierte Bipolarität asketischer Subjektkonstitution. Die ersten beiden Gebetsstufen sind noch deutlich durch das aktive Handeln des Betenden gekennzeichnet. Auf der dritten und der vierten Stufe schwindet der menschliche Beitrag zum Geschehen; die Seele kann nun nur noch passiv die göttlichen Gnaden erwarten, die, so mahnt Teresa, keineswegs zwangsläufig eintreten, in ihrem Falle aber, wie die Lektüre der Stufen zeigt, offenbar reichlich gewährt wurden. Letzteres ist angesichts der erzähltechnischen Schwierig-

¹³ Vgl. allgemein zum vorneuzeitlichen Konnex von Selbstsorge und Selbsterkenntnis Foucault 2001.

¹⁴ „Ich meine, daß man auf viererlei Weisen bewässern kann: Entweder, indem man Wasser aus einem Brunnen schöpft, was uns große Anstrengung kostet; oder mit Hilfe von Schöpfrad und Rohrleitungen, [...] das ist weniger anstrengend als jene andere Art und fördert mehr Wasser; oder aus einem Fluß oder Bach: Damit wird viel besser bewässert, [...] oder indem es stark regnet; dann bewässert der Herr ihn ohne jede Anstrengung unsererseits, und das ist unvergleichlich viel besser als alles, was gesagt wurde“ (BL, 186).

keiten, die das Bekenntnis zur selbst erfahrenen *unio mystica* mit sich bringt – wie erzählt man von einem die Seelenvermögen stillstellenden, daher nicht erlebbaren Erleben? –, keineswegs selbstverständlich; erwartbarer im Kontext der spanischen Spiritualität des 16. Jahrhunderts wäre der bescheidene Hinweis, dass es die Möglichkeit einer Einung zwar gebe, diese dem Schreibenden jedoch nicht zuteil wurde. Wenn Teresa nun die Einung als eigenes Erleben profiliert, so bedarf es einer gesonderten Legitimierung der Niederschrift. Teresa gewinnt sie über den Hinweis auf eine im Gefolge des Abendmahls vollzogenen Substituierung der eigenen Stimme durch die Stimme Gottes. So heißt es zu Beginn der dritten Gebetsstufe:

me dio el Señor hoy, acabando de comulgar, esta oración, sin poder ir adelante, y me puso estas comparaciones y enseñó la manera de decirlo y lo que ha de hacer aquí el alma; que, cierto, yo me espanté y entendí en un punto. (V 16,2)¹⁵

Offenbar ist es hier das Abendmahl, das die Seele im oben skizzierten Sinne ihres Tuns enthebt und so als Einwirkung des Göttlichen die asketische Subjektkonstitution vorantreibt: Mit dem Abendmahl erreicht die Seele eben jene Gebetsstufe, die Teresa zu beschreiben anhebt. Darüber hinaus erfüllt die oben angedeutete Einverleibung des Göttlichen eine zweite Funktion: Sie verleiht der Seele die Fähigkeit, über ihr Erleben zu berichten. Wenn indes „comparaciones“ [„Vergleiche“] und „manera de decirlo“ [„[die Art, Anm. CB] wie ich es ausdrücken soll“] unmittelbar von der göttlichen Instanz stammen, wer berichtet dann hier? Eben diese Frage scheint sich auch Teresa aufzudrängen, wenn sie in der Folge eine Substitution der eigenen durch die fremde Stimme erwägt:

porque no hay razón que baste a no me sacar de ella, cuando me saca el Señor de mí, *ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué*. Parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora. Suplico a vuestra merced seamos todos locos por amor [...]. [Herv. CB] (V 16,6)¹⁶

Terasas Eingebung, die darauf hinausläuft, den Bericht auf denjenigen Gebetsstufen, in denen das Selbst nicht mehr handlungs-, mithin auch nicht mehr reflexions- oder gar berichtfähig ist, als Effekt göttlicher Gnade zu perspektivieren, ist erzähltechnisch naheliegend, lässt sich jedoch, will man dem Text nicht geradezu göttliche Autor-

15 „[Da] schenkte mir der Herr heute nach der Kommunion diese Gebetsweise, ohne weitergehen zu können, und er gab mir diese Vergleiche ein und lehrte mich, wie ich es ausdrücken soll und was die Seele hier zu tun hat. Denn ich war wirklich erstaunt und begriff es im Nu.“ (BL, 245).

16 „Denn es gibt keinen Vernunftgrund, der ausreichen würde, um mich da nicht herauszuholen, wenn der Herr mich aus mir herausholt, und seit meiner Kommunion heute morgen glaube ich nicht, daß ich es bin, die redet. Mir kommt vor, als träumte ich, was ich sehe, und ich wünschte mir, ich sähe nur solche, die an derselben Krankheit leiden wie ich zur Zeit. Ich bitte Euer Gnaden, laßt uns doch alle verrückt sein vor Liebe [...]“ [Herv. CB] (BL, 249).

schaft unterstellen, nicht schlüssig durchführen. So wird die Substitution der eigenen durch die fremde Stimme im Text performativ denn auch umgehend dementiert („Parece que *sueño*“ [„Mir kommt vor, als *träumte* ich“], „*Suplico a vuestra merced*“ [„Ich *bitte* Euer Gnaden“], Herv. CB).

Im Bestreben, das mystische Erleben als eigenes Erleben darzustellen, schafft Teresa eine Ambivalenz, von der der erzählerische Akt, dessen *origo* hier zur Debatte steht, unmittelbar und dauerhaft betroffen ist. Es ist Teresas Subjektfigur, die diese Ambivalenz entschärft und damit zum Garanten der mystischen *scène de l'énonciation*¹⁷ [„Äußerungsszene“] wird: Mit den Metaphern des *sueño*, hier im Sinne eines Traums, und der *locura*, dem Wahnsinn, profiliert Teresa die in Frage gestellte Stimme als Effekt eines offenbar geistig umnachteten Selbst, die subjektive Rede daher als eine Rede abseits des Wahrheitskriteriums. Was unter diesen Umständen vom Subjekt übrig bleiben kann, dies reflektiert die folgende, vierte Gebetsstufe.

Auf dieser vierten Stufe wird die Frage nach der Autorschaft erneut virulent. Mit *arrobamiento* und *unio*, Verzückung und Vereinigung, ist hier der Höhepunkt menschlicher Gottesnäherung erreicht. Es versteht sich, dass auch in diesem Zustand das Erzählen zum Problem wird; und auch hier springt der Herr hilfreich ein:

Y es ansí que cuando comencé esta postrera agua a escribir, que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que ansí es ello dificultoso. Con esto, lo dejé y fui a comulgar. ¡Bendito sea el Señor que ansí favorece a los ignorantes! ¡Oh virtud de obedecer, que todo lo puedes! Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras puniéndome delante cómo lo había de decir, que, como hizo en la oración pasada. Su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé. (V 18,8)¹⁸

Schreibt Teresa die Worte Gottes nieder, oder formuliert sie eine Einsicht, die Gott ihr gibt, in eigenen Worten? Mal so, mal so, meint Teresa: „Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras puniéndome delante cómo lo había de decir“ [„Gott erleuchtete meinen Verstand, teils mit Worten, teils indem er mir vor Augen führte, wie ich es zu sagen hätte“]; nicht ohne indes die radikalere Möglichkeit offenzuhalten, dass es ein schreibendes Subjekt ‚Teresa‘ im Augenblick der Abfassung nicht mehr gibt: „Su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé“ [„Seine Majestät allem Anschein nach selbst sagen, was ich weder zu sagen vermag noch weiß“]. Es kann daher nicht überraschen, wenn Gott selbst dem schreibenden Subjekt schließ-

¹⁷ Zur mystischen *scène de l'énonciation* vgl. Certeau 1982, 209–273, sowie in Anknüpfung an diesen und mit Blick auf Teresa Teuber 2003, 32–33.

¹⁸ „Es ist nämlich so, daß es mir, als ich mit der Beschreibung dieses letzten Wassers begann, unmöglich vorkam, etwas darüber sagen zu können, mehr noch, als griechisch zu sprechen, denn so schwierig ist das. Dabei beließ ich es und ging zur Kommunion. Gepriesen sei der Herr, der den Unwissenden solche Hilfe schenkt! O wunderbare Tugend des Gehorsams, dir ist alles möglich! Gott erleuchtete meinen Verstand, teils mit Worten, teils indem er mir vor Augen führte, wie ich es zu sagen hätte, denn so wie er es beim vorigen Gebet getan hatte, möchte Seine Majestät allem Anschein nach selbst sagen, was ich weder zu sagen vermag noch weiß.“ (BL, 267–268).

lich eröffnet, dass der Höhepunkt menschlicher Gottesnäherung eine Nichtung der Seele vorsieht:

Estava yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta mesma oración que escribo), qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: „Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.“ (V 18,14)¹⁹

Die Substitution der subjektiven Stimme durch die Stimme Gottes wird mit der Gottesrede performativ unzweideutig ins Werk gesetzt: „*Díjome el Señor estas palabras*: [...]“ [„Da sagte mir der Herr folgende Worte“]. Auf inhaltlicher Ebene erfolgt die Darstellung über einen eucharistischen Topos, der freilich eine Inversion der Positionen von Einverleibendem und Einverlebtem vorsieht: „Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí“ [„Sie wird ganz und gar zunichte, Tochter, um so tiefer in Mich einzudringen“]. Im Zeichen menschlichen Selbstopfers zugunsten der mystischen *scène de l'énonciation* erweist sich der Akt der Einverleibung nicht mehr als Einverleibung Gottes durch die Betende, sondern als Einverleibung der Betenden durch Gott.

4 *Locura*: Sich opfern, um zu erzählen

Gott erhebt die Seele auf die jeweils anstehende Gebetsstufe, und er verleiht ihr die Fähigkeit, die Stufe zu besprechen. Diese zweifache Wirkung der Gnade Gottes eröffnet zwei mögliche Lesarten des geschilderten mystischen Geschehens. Die erste Lesart geht aus vom Gedanken, dass das mystische Geschehen im Wesentlichen in der Konstitution eines mystischen Subjekts im Zeichen göttlicher Gnade besteht. Fundiert ist das Geschehen demnach in einem Gottesbegehren, das freilich immer auch Seinsbegehren ist: Die Betende begehrt eine Selbstkonstitution als Mystikerin. Eine als Selbstopfer Gottes perspektivierte Zuwendung zum Menschen bringt dieses Begehren schließlich zur Erfüllung.

Die zweite Lesart fokussiert die Rede über das Erfahrene. Auch die Rede wird, folgt man Teresa, durch Gott eröffnet. Telos der Gnadengabe Gottes ist hier also nicht das Sein des Subjekts, sondern die eucharistisch konfigurierte Konversionserzählung selbst, und damit auch: die Rede über eine göttliche Macht, die in der Lage ist, in gnadenhafter Hinwendung zum Menschen dieses Sein zu fundieren. Das Subjekt avanciert in dieser Perspektive zum Träger einer Offenbarung göttlicher Transzendenz,

¹⁹ „Als ich dies schreiben wollte, nachdem ich gerade kommuniziert und in eben dem Gebet geweiht hatte, das ich hier beschreibe, war ich am Überlegen, was die Seele in diesem Augenblick wohl macht. Da sagte mir der Herr folgende Worte: Sie wird ganz und gar zunichte, Tochter, um so tiefer in Mich einzudringen. Nun ist es nicht mehr sie selbst, die lebt, sondern Ich lebe in ihr. Da sie nicht begreifen kann, was sie da versteht, ist es ein Verstehen im Nichtverstehen.“ (BL, 271–272).

womit ihm zugleich angetragen wird, das Sein dieser Transzendenz in der Immanenz zu bestätigen. Vor dem Hintergrund dieser Lesart offenbaren sich tiefgehende Gemeinsamkeiten zwischen menschlichem Subjekt und göttlicher Macht: Wie das göttliche Selbstopfer das Sein des Subjekts garantiert, so garantiert das menschliche Selbstopfer das Sein göttlicher Macht. Mehr noch: Ein Begehren, wie es im Menschen am Werk ist, wenn dieser sich seinem Gott nähert, lässt sich unschwer auch dem göttlichen Anderen auf seinem Weg ins Sein unterstellen. Teresas Imaginationen liebender Zuwendung Gottes zum Menschen lassen sich in diesem Sinne lesen.

In welchem Verhältnis stehen die in diesen beiden Lektüreoptionen angesprochenen Dimensionen des Erlebens und des Erzählens? Die Forschung geht geläufigerweise von einem Primat mystischen Erlebens aus; die Konversionserzählung erscheint dann lediglich als Bericht über eben dieses Erleben. Allerdings ließe sich auch umgekehrt argumentieren, dass Teresa aus den Ambivalenzen eines Erzählens, das nicht nur das Sein des mystischen Subjekts, sondern auch das Sein Gottes fundieren soll, ihre als ‚mystisch‘ anzusprechenden Denk-, Erfahrungs- und Wahrnehmungsformen schöpft. Im Folgenden soll das für die dritte und vierte Gebetsstufe geschilderten Erleben in diesem Sinne als Effekt der hier skizzierten ambivalenten Erzählung gelesen werden.

Die dritte Stufe ist zunächst als spezifische Gefühlslage zu kennzeichnen, in der sich die Geburt des mystischen Subjekts ankündigt. Im Zeichen eucharistischer Intensivierung genießt die Betende ein Gebet, das ihr „gusto y suavidad y deleite“ (V 16,1) [„Das Wohlgefühl und die Zärtlichkeit und die Beseligung“ (BL, 244)]²⁰ schenkt; der zunehmenden Bedeutung des göttlichen Wirkens entspricht die zunehmende Bedeutungslosigkeit der Seelenvermögen, die auf der dritten Stufe in einen Schlaf fallen. Zwar sind sie noch aktiv, doch fehlt ihnen das Bewusstsein um ihr Tun.²¹ Die Betende wähnt sich dem Tode nahe (vgl. V 16,1); der Tod indes kodiert einen Zustand der Weltentstrickung, der auf dieser dritten Stufe erreicht wird.²² Dass die Entbindung aus irdischen Zusammenhängen das Subjekt in die Freiheit entlässt, wird deutlich, wenn Teresa etwa bemerkt, dass das Wasser den Durst der Seele stille,²³ dass die Tugen-

²⁰ Vgl. auch V 16,4; V 17,1; V 17,8.

²¹ „Es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran. El gusto y suavidad y deleite es más sin comparación que lo pasado; es que da el agua a la garganta a esta alma – de la gracia – que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás“ (V 16,1) [„Es ist dies ein Schlaf der Seelenvermögen, die sich nicht ganz verlieren, aber auch nicht verstehen, wie sie am Werk sind. Das Wohlgefühl und die Zärtlichkeit und die Beseligung sind unvergleichlich viel größer als das Bisherige. Es ist nämlich so, daß das Wasser der Gnade dieser Seele schon bis zum Hals steht, so daß sie nicht mehr vorangehen kann, und auch nicht weiß wie, aber auch nicht zurück kann.“ (BL, 244)]. Vgl. auch V 16,2.

²² „No me parece que es otra cosa sino un morir casi de el todo a todas las cosas de el mundo y estar gozando de Dios“ (V 16,1; vgl. auch V 17,4). [„Nichts anderes scheint es mir zu sein, als ein fast ganzliches Sterben für alle weltlichen Dinge und ein Genießen Gottes“ (BL, 245)].

²³ „[D]a el agua a la garganta a esta alma – de la gracia –“ (V 16,1) [„das Wasser der Gnade [steht] dieser Seele schon bis zum Hals“ (BL, 244)].

den der Betenden wachsen,²⁴ ja bereits Anlass für ein Handeln in der Welt geben²⁵ oder dass die Betende nunmehr in einer – durchaus auch körperlichen – Autarkie lebt.²⁶ Insbesondere das Wachstum der Tugenden und das Wirken in der Welt indizieren dabei, dass die Subjektgenese zu einem erfolgreichen Abschluss gelangt ist. Dem Grundgedanken, dass die Genese des Subjekts an eine göttliche Macht gebunden ist, die diese Subjektivierung überhaupt erst ermöglicht, entspricht, dass sich die Demut der Betenden, deren Seele weiterhin regelrecht in Fesseln liegt (vgl. *V* 17,4), vertieft (vgl. *V* 17,3), wodurch ihre Auslieferung an die göttliche Macht vollkommen wird.²⁷

Die Todesnähe der Betenden verweist indes auch darauf, dass eine Entstehung des neuen Menschen durch die Assimilierung der fundierenden Macht bevorsteht. Die Seele befindet sich im Zustand der Vereinigung, der *unio* (vgl. *V* 17,3), oder ist dieser doch zumindest bereits sehr nahe gekommen (vgl. *V* 16,2); *unio* bezeichnet dabei den Umschlagspunkt, an dem ein altes, prä-konversionelles Selbst durch den ‚neuen‘ Menschen ersetzt wird. Teresa beschreibt diesen Punkt sehr präzise, wenn sie anmerkt, dass das Subjekt, hin- und hergerissen zwischen zwei konträren Modi des Handelns und des Fühlens, in eine „celestial locura“ [„himmlische Verrücktheit“] (*V* 16,1) getrieben würde:

Yo no sé otros términos cómo lo decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable ni si calle ni si se ría ni si llore; es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma. (*V* 16,1)²⁸

Terasas Seele im Zustand der *locura* befindet sich in einem Zwischenraum, in dem sowohl das Sein des Subjekts als auch die Rede darüber an eine Grenze geführt ist.

²⁴ Vgl. *V* 16,3; *V* 17,3; *V* 17,4; *V* 17,8.

²⁵ Vgl. *V* 17,4.

²⁶ „Es un andar como una persona que está en sí satisfecha, que no tiene necesidad de comer, sino que siente el estómago contento, de manera que no a todo manjar arrostraría“ (*V* 17,4) [„Es bedeutet, wie ein Mensch zu leben, der im Innersten zufrieden ist, der nicht mehr zu essen braucht, sondern das Gefühl hat, sein Magen sei beruhigt, so daß er sich nicht auf jede Speise stürzt“ (*BL*, 256–257)].

²⁷ „[S]i [Dios] quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien; si acabar del todo la vida, eso quiere; si que viva mil años, también; haga Su Majestad como de cosa propia; ya no es suya el alma de sí mesma; dada está del todo a el Señor; descúidese del todo“ (*V* 17,2) [„Wenn [Gott] die Seele in den Himmel mitnehmen will, gehe sie nur mit; wenn in die Hölle, dann schmerzt sie das nicht, weil sie ja mit ihrem höchsten Gut hingeht; will er ihrem Leben ein Ende setzen, will sie das auch; will er, daß sie noch tausend Jahre lebe, ebenso. Es möge Seine Majestät mit ihr verfahren, wie mit etwas Eigenem. Sie gehört sich schon nicht mehr selbst; sie ist ganz dem Herrn hingegeben; um nichts mehr soll sie sich kümmern.“ (*BL*, 253–254)].

²⁸ „Ich weiß keine anderen Begriffe, um das auszudrücken, noch es zu erklären, und die Seele weiß in dem Augenblick auch nicht, was sie tun soll, denn sie weiß nicht einmal, ob sie spricht oder schweigt, lacht oder weint. Es ist herrlicher Unsinn, eine himmlische Verrücktheit, in der man die wahre Weisheit lernt, und für die Seele eine höchst beseligende Art des Genießens.“ (*BL*, 245). Vgl. auch *V* 16,2, wo es heißt, sie sei auf dieser Stufe des Gebets häufig „como desatinada y embriagada“ [„wie außer Sinnen und berauscht“ (*BL*, 245)] gewesen.

Fragt sich die Seele, ob sie weinen oder lachen soll, so scheint sie hin und her gerissen zwischen dem Wunsch, ihren Tod zu betrauern oder aber ihr neues Leben zu begrüßen; weiß sie nicht, ob sie sprechen oder schweigen soll, so indiziert der Text einen Moment, in dem unentscheidbar ist, ob das Subjekt noch als Urheber seiner Rede zu bestimmen ist. Mit solcher *locura* ist der Zustand bezeichnet, der oben als Selbstopfer zum Zwecke einer Bewahrung der mystischen *scène de l'énonciation* beschrieben wurde. Der Text gibt nun genauer Aufschluss darüber, wie dieses Selbstopfer im Erleben des werdenden Subjekts umgesetzt ist: Es vollzieht sich, indem das Subjekt seinem Begehren eine Richtung weist. Die Seele könnte ja durchaus Trauer oder Bestürzung über den Entzug des Seins, den die *unio* impliziert, empfinden. Doch weiterhin ist die Freude, die die Seele über ihren Zustand empfindet, vorherrschend.²⁹ Der Text legt auf diese Weise nahe, dass die göttliche Gnade der *unio*, mithin auch die darin verheißene Subjektgenese einem subjektiven Begehren entsprechen muss.³⁰ *Locura* wird damit gleichsam gerahmt durch eine *cordura sui generis*, eine Verständigkeit, die die Sinnhaftigkeit des Geschehens sicherstellt. *Gozo* und *muerte*, Freude und Tod, treten hier erstmals in eine für die dritte und besonders die folgende vierte Stufe charakteristische Verbindung: „porque es tanto el gozo que parece algunas veces no queda un punto para acabar el ánima de salir de este cuerpo. Y ¡qué venturosa muerte sería!“ (V 17,1)³¹.

Das Begehren erscheint hier allerdings als Reflex eines Schon-vorhanden-Seins des Subjekts und damit als dessen Bestätigung gerade im Augenblick des Entzugs. Es ist daher nur folgerichtig, dass die Gotteinung auch auf der dritten Stufe nicht erfolgt (vgl. V 16,2); das Selbstopfer unterbindet letztlich die Konstitution des mystischen Subjekts. Die Seele bleibt gespalten zwischen irdischen Belangen und dem Begehren nach dem Göttlichen. Lebensüberdruß wird zur dominanten Gefühlslage. Das Leben erscheint als Gefangenschaft (vgl. V 16,8), als ein Zustand „contra natura“ (V 16,4) [„gegen die Natur“ (BL, 248)], der das Eigentliche verfehlt: „No puede ya, Dios mío, esta vuestra sierva sufrir tantos trabajos como de verse sin Vos le vienen, [...] ya no querría vivir en sí, sino en Vos“ (V 16,4)³². Stärker als auf den bislang durchlaufenen Stufen betont Teresa den Schmerz, den dieser Zustand mit sich bringt (vgl. V 16,4), und verweist damit schon voraus auf die vierte Stufe. Die Gottesnäherung führt hier in eine zerrissene Subjektivität, für die Teresa ein einprägsames Bild findet:

²⁹ Vgl. bereits V 16,1 und V 16,4.

³⁰ Vgl. auch V 16,5: „no sabe qué desee, más bien entiendo que no desea otra cosa sino a Vos“ [„Man weiß nicht, was man sich wünscht, erkennt aber gut, daß man nichts anderes wünscht als dich.“ (BL, 249)].

³¹ „Die Freude ist nämlich so groß, daß es manchmal so aussieht, als fehle gerade noch ein Quentchen, damit die Seele vollends aus diesem Leib austritt. Und was für ein beglückender Tod wäre das!“ (BL, 253).

³² „Mein Gott, diese deine Dienerin kann die großen Qualen, wie sie ihr zuteil werden, wenn sie sich ohne dich erlebt, nicht länger ertragen, [...] denn sie möchte nicht mehr in sich, sondern nur noch in dir leben“ (BL, 248).

([El alma] está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa) y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo. Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona, que ni bien estaremos en lo uno ni bien en lo otro. (V 17,4)³³

5 *Extremo del desamparo: Die traumatische Fundierung des eucharistischen Subjekts*

Mit der vierten Gebetsstufe ist eine neue Stufe der Reflexion über die Selbstkonzeption des asketisch-mystischen Subjekts erreicht. Der Text reflektiert erneut eine Substitution des Selbst durch den göttlichen Anderen; diesmal jedoch nicht mehr als *locura*, als Punkt einer Unentscheidbarkeit zwischen altem und neuem Menschen, sondern als Ort einer Nichtung des asketischen Selbst.

Die vierte Stufe ist auf den ersten Blick nur schwer von der dritten Stufe zu unterscheiden. Sie führt die Seele noch einmal ins Zentrum des Konversionsgeschehens, das Teresa wiederum als *unio mystica* profiliert (vgl. V 18,2). Erneut verliert die Seele dabei das Bewusstsein bezüglich ihres Zustands. Auf der dritten Stufe hatte Teresa diesen Moment noch als Aufhebung semantischer Distinktionen und eine damit einhergehende, vorübergehende Umnachtung des Betenden perspektiviert. Jetzt bringt sie die Destabilisierung des Subjekts in einer neuen, grundlegenderen Weise ins Spiel: Das Subjekt sieht sich durch die göttliche Andersheit verdrängt.

Die Perspektivverschiebung wird in den Abschnitten zur vierten Gebetsstufe in zweierlei Hinsicht deutlich. Erstens profiliert Teresa die Aufhebung der Seelenvermögen nachdrücklicher als auf der dritten Stufe als kommunikative Schwierigkeit. Unsagbarkeit, die begründet wird in der Unfähigkeit der Seele, vom Geschehen Rechenschaft abzulegen, tritt als Implikation mystischer Erfahrung auf den Plan. Zweitens vertieft Teresa ihre Überlegungen zum Zustand des Subjekts im Augenblick der Einung, und zwar in zwei Richtungen. Einerseits, so ein Grundgedanke, der die Überlegungen zur vierten Stufe leitet, muss die Einung in größtmögliche Gottesnähe führen: Sie wird nun als Identifizierung der Betenden mit ihrem Gott ausgelegt,³⁴ die, insofern sie eine Assimilierung der göttlichen Macht impliziert, eine Ermächtigung des Subjekts zur Folge hat. Teresa spricht von neuen Formen des Erkennens und des

³³ „So ist [die Seele] nahezu gleichzeitig mit dem tätigen und dem kontemplativen Leben beschäftigt, ist mit Werken der Nächstenliebe und Geschäften befaßt, die ihrem Stand entsprechen, und mit Lesen, auch wenn die Vermögen nicht ganz Herr ihrer selbst sind und gut verstehen, daß der bessere Teil der Seele woanders ist. Es ist, wie wenn wir mit jemandem im Gespräch wären, während uns andererseits jemand anderer anspricht, so daß wir weder beim einem noch beim anderen richtig dabei sind“ (BL, 256).

³⁴ Vgl. V 18,1; V 18,14.

Handelns, die der Seele auf dieser Stufe offen stehen.³⁵ Andererseits – und folgerichtig, wenn man die Bipolarität asketischer Subjektkonstitution bedenkt – zeigt sich aber, dass die Ferne Gottes gerade angesichts dieser Ermächtigung nicht größer sein könnte. *Soledad*, Einsamkeit, ist Teresas Terminus für eine Abwesenheit Gottes im Zeichen menschlichen Selbstopfers. Teresa ist sichtlich nicht in der Lage, die beiden Extrempositionen des Subjekts, die die vierte Stufe doch gleichermaßen bereithält, in einen kohärenten Diskurs zu überführen. So nennt sie sie zu Beginn der Überlegungen zur vierten Stufe zwar als zwei Aspekte dieser Stufe: „[El alma] tiene sentido para entender que está en él y sentir su soledad“ (V 18,1) [„[die Seele hat] noch so viel Gespür, um zu erkennen, daß sie in ihr weilt, und ihre Einsamkeit zu spüren“ (BL, 262)]. Sie grenzt sie sodann aber im Laufe ihrer Überlegungen unter den Termini *unión* und *arrobamiento* doch wieder scharf voneinander ab.³⁶

Arrobamiento, der *raptus* der mystischen Tradition, meint einen Seelen- oder Geistesflug, von dem die Seele respektive der Geist mit solcher Macht erfasst wird, dass ein Widerstand unmöglich ist. Diese Form der Annäherung an Gott geht bei Teresa durchaus mit einer Einung einher. Betont wird aber im *arrobamiento* nicht die Einswerdung; *arrobamiento* bringt vielmehr einen Positionswechsel der Seele ins Spiel, der diese in die Lage versetzt, die Perspektive Gottes einzunehmen. In der Erhöhung eröffnen sich der Seele, die nun sieht, wie Gott sieht, daher nicht zuletzt dessen Geheimnisse.³⁷ Anders als die ‚bloße‘ *unio* betont *arrobamiento* mit dem Gedanken einer Erhebung der Seele zweierlei: erstens die Fundierungsleistung, die die Gotteinung impliziert, und zweitens eine Verwandlung der Seele in Gott, bei der freilich nicht das Selbst, sondern Gott preisgegeben wird; die Seele indes ist damit auf sich selbst zurückgeworfen.

Der zuerst genannte Aspekt zeigt sich zunächst darin, dass dem Menschen keinerlei Möglichkeit des Widerstandes gegen diese Form der Gottesnäherung gegeben ist, und sodann auch im Modus und den Auswirkungen dieser Form der Annäherung an Gott. Dass es sich bei dieser Subjektwerdung um eine Ermächtigung handelt, betont

³⁵ Vgl. zum Erkenntnisaspekt V 20,2; zum Wirken des Betenden in der Welt V 19,2, V 19,3 und V 20,2.

³⁶ Vgl. V 20,1 sowie die darauf folgenden Überlegungen zum *arrobamiento*.

³⁷ „[C]oge el Señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella [...], y sube la nube al cielo y llévala consigo, y comiéndala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado. / [...] Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre“ (V 20,2) [„der Herr [ergreift] die Seele, sagen wir es jetzt einmal so, wie die Wolken die Erddünste an sich ziehen, und hebt sie ganz über sich hinaus [...], und dann steigt die Wolke zum Himmel auf und nimmt sie mit, und sie beginnt, ihr Eigenschaften des Königreiches zu zeigen, das sie der Seele bereitet hat. / [...] Hier gibt es kein Mittel, um sich zur Wehr zu setzen, während es bei der Gotteinung ein Mittel gibt, da wir noch auf unserer Erde weilen: Wenn auch mit Mühe und Gewalt, so kann man sich doch fast immer zur Wehr setzen.“ (BL, 288–289)]. Vgl. zur Unmöglichkeit des Widerstandes auch V 20,3, V 20,4 und V 20,6. Zur Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse vgl. auch V 20,2. Auch eine vertiefte Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit eröffnet sich der Seele mit dem *arrobamiento*; vgl. V 21,11–12 und V 20,28–29.

Teresa mehrfach. Die entsprechenden Ausführungen sind geprägt durch eine Semantik des Herrschens und Beherrschtwerdens. So erscheinen der Wille, *voluntad*, respektive die Seele nun als Herrinnen der Welt und können entsprechend agieren: „Esto entiendo yo y he visto por experiencia: quedar aquí el alma señora de todo y con libertad en una hora y menos, que ella no se puede conocer“ (V 20,23).³⁸ Zugleich wird aber eine Herrschaft Gottes über die Seele betont, die so weit geht, dass dieser ihr gesamtes Handeln bestimmt: „ya ella no habla ni hace cosa por sí, sino que de todo lo que ha de hacer tiene cuidado este soberano Rey“ (V 20,24).³⁹ Das Bild eines Burgvogts, der auf der höchsten Zinne seiner Burg die Flagge seines Herrn hisst, figuriert diese Form der Subjektconstitution und resümiert noch einmal ihre Folgen:

aquí se levanta ya de el todo la bandera por Cristo, que no parece otra cosa sino que este alcaide de esta fortaleza se sube, o le suben, a la torre más alta, a levantar la bandera por Dios. Mira a los de abajo como quien está en salvo; ya no teme los peligros, antes los desea, como quien por cierta manera se le da allí seguridad de la victoria. Vese aquí muy claro en lo poco que todo lo de acá se ha de estimar y lo nonada que es. Quien está de lo alto, alcanza muchas cosas. Ya no quiere querer, ni tener libre albedrío no querría, y ansí lo suplica a el Señor; dale las llaves de su voluntad. (V 20,22)⁴⁰

Die erhöhte Position des Burgvogts, sein Blick in die Niederungen des umgebenden Landes unterstreichen die Besonderheit des *arrobamiento* gegenüber der ‚bloßen‘ *unio*: die Tatsache nämlich, dass das Subjekt in der Erhebung in eine gottähnliche, ja göttliche Position rückt: „Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello!“ (V 20,25)⁴¹.

38 „Folgendes verstehe ich und habe ich in der Erfahrung gesehen: Es verbleibt hier die Seele nach nur einer Stunde und auch weniger Herrin über alles und mit innerer Freizeit zurück, daß sie sich nicht wiedererkennt.“ (BL, 304). Vgl. auch V 20,25, V 21,5 und V 21,10–11. Deutlich wird diese neue Handlungsfähigkeit des Subjekts etwa in dessen Aktivitäten zur Bekehrung anderer; vgl. z. B. V 20,25.

39 „[Daß die Seele] nichts mehr aus sich heraus sagt oder tut, sondern daß sich dieser souveräne König um alles kümmert, was sie zu tun hat.“ (BL, 304). Vgl. auch V 20,22 und V 20,23.

40 „Hier wird die Standarte für Christus ganz hochgezogen, denn es sieht nicht anders aus, als steige der Burgvogt dieser Festung auf den höchsten Turm oder als bringe man ihn hinauf, um dort die Fahne für Gott zu hissen. Er sieht auf die da unten hinab wie einer, der schon in Sicherheit ist. Die Gefahren fürchtet er nicht mehr, im Gegenteil, er sehnt sich danach, wie jemand, dem unbezweifelbar Siegesgewißheit gegeben ist. Man sieht hier sehr klar, für wie gering man all das von hier unten achten sollte und wie nichtig es ist. Wer oben steht, kriegt vieles heraus. Sie will nicht mehr wollen, nicht einmal freien Willen will sie haben, und so bittet sie den Herrn darum. Sie übergibt ihm die Schlüssel zu ihrem Willen.“ (BL, 303). Vgl. zum befreienden Moment dieser Form der Subjektconstitution die kleine in V 24,5–8 geschilderte Episode, bes. V 24,8: „Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había no pude alcanzar conmigo“ [„Gott sei für immer gepriesen, der mir in einem Nu die innere Freiheit schenkte, die ich bei all den Anstrengungen, die ich seit vielen Jahren unternommen hatte, aus mir heraus nicht erreichen konnte“ (BL, 357)].

41 „Was für eine Souveränität besitzt eine Seele, die der Herr bis hierher geleitet, denn sie schaut sich alles an, ohne darin verstrickt zu sein!“ (BL, 305).

Nicht von ungefähr nähert sich die Seele in dieser Form der Einung, die eine vollkommene Weltablösung impliziert, der Perfektion.⁴² Und nicht von ungefähr fühlt sie sich der Welt gestorben (vgl. V 18,1) oder empfindet jedenfalls angesichts der Tatsache, dass das *arrobamiento* bei aller Vollendung eben doch das Leben des Betenden erhält, zumindest Sehnsucht nach Tod und Schmerz:

Toda la ansia es morirme entonces; ni me acuerdo de purgatorio, ni de los grandes pecados que he hecho, por donde merecía el infierno. Todo se me olvida con aquella ansia de ver a Dios, y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo. (V 20,13)⁴³

„Soledad“, Einsamkeit, und „desierto“, Leere, stehen für die Vereinzelung des Menschen in einer fast vollendeten Assimilierung des Menschen durch Gott.

Nun umfasst das *arrobamiento* allerdings den oben angedeuteten, mit dem Gesagten nicht unmittelbar in Einklang zu bringenden, daher von Teresa gelegentlich auch von diesem abgesonderten (vgl. V 20,11) zweiten Aspekt (vgl. V 20,17). Das *arrobamiento* führe nämlich, so Teresa, in einen „extremo del desamparo“ (V 20,9) [„extreme Verlassenheit“ (BL, 293)]; ein *in* und *an* der *unio* leidendes Subjekt tritt in Erscheinung. In einer zentralen Passage der vierten Gebetsstufe entwirft Teresa einen Zirkel, bei dem ein Begehren zum *arrobamiento*, das *arrobamiento* aber wieder zum Begehren führt. Dieser Zirkel lässt nicht nur die treibende Kraft der Subjektgenese erkennen, sondern zeigt auch, wie die Genese – gleichsam als unbeabsichtigtes Nebenprodukt – eine Subjektfigur produziert und konsolidiert, die konträr zum handlungsmächtigen Subjekt angelegt ist:

viene un deseo que no sé cómo se mueve, y de este deseo, que penetra toda el alma en un punto, se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado, y pónela Dios tan desierta de todas las cosas que, por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad. (V 20,9)⁴⁴

Woher kommt dieses Begehren, dieser *deseo*? Teresa schweigt sich zu dieser Frage aus. Ihr geht es um dessen Auswirkungen: Das Begehren durchbohrt die Seele und schwächt sie bis zur Erschöpfung; die Erschöpfung wiederum mündet in eine Erhe-

⁴² „[T]ambién va creciendo la perfección“ (V 21,8) [„Auch wächst die Vollkommenheit“ (BL, 315)].

⁴³ „Meine einzige brennende Sehnsucht ist dann zu sterben. An das Fegefeuer oder die großen Sünden, die ich begangen habe und für die ich die Hölle verdient hätte, denke ich dann nicht. Alles gerät mir bei dieser brennenden Sehnsucht, Gott zu sehen, in Vergessenheit, und jene Leere und Einsamkeit kommen der Seele besser vor als alle Gesellschaft der Welt.“ (BL, 297).

⁴⁴ „[E]s überkommt einen oftmals ganz unverhofft eine Sehnsucht, von der ich nicht weiß, wie sie sich regt. Und aufgrund dieser Sehnsucht, die in einem Nu die ganze Seele durchbringt, wird sie so niedergeschlagen, daß sie ganz weit über sich und alles Geschaffene hinaussteigt; dabei versetzt Gott sie in eine solche Leere von allen Dingen, daß es ihr vorkommt, als gäbe es auf der ganzen Erde, auch wenn sie sich noch so sehr anstrenge, keines, das bei ihr bliebe, was sie auch gar nicht möchte, sondern sie möchte nur in dieser Einsamkeit sterben“ (BL, 293–294).

bung. Wie aber kann die Durchbohrung der Seele einen solchen Effekt zeitigen? Die Antwort, die die Passage bietet, ist doppelbödig. „Penetra[r] toda el alma“ [„die ganze Seele durchdring[en]“] kann zunächst als Verletzung der Seele gelesen werden. Sie verweist dann auf den Verlust des Selbst im Verlauf der asketischen Subjektkonstitution, damit aber gerade auch auf die Genese des asketischen Subjekts; demgemäß hat die Erschöpfung ein *arrobamiento* offenbar unmittelbar zur Folge (vgl. „se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí“ [„sie [wird] so niedergeschlagen, daß sie ganz weit über sich [...] hinaussteigt“]). Eine neue Subjektfigur, ein passiv leidendes Subjekt, tritt auf den Plan und stellt sich dem autonomen, aktiv-handelnden und göttlich-sehenden Subjekt an die Seite.

Teresa identifiziert diese Subjektfigur mit dem Gottessohn und lässt sie damit als Metamorphose des geopferten Selbst aus der dritten Gebetsstufe kenntlich werden. Der Modus der Verletzung – „penetra[r] [...] en un punto“ [„in einem Nu [...] durchdring[en]“] – verweist auf die Stigmata Christi und deutet an, was im weiteren Verlauf explizit werden wird: Dass Teresas präsubjektives Selbst als Postfiguration des Gottessohnes zu lesen ist. Die Ausführungen zur Erhöhung der Seele werden in dieser Perspektive als Anspielung auf die Kreuzigung Christi lesbar; die darauf folgende Isolierung des Subjekts, die Teresa kurz zuvor als einen „extremo del desamparo“ (V 20,9) beschrieben hatte, indiziert dann die Verlassenheit Christi am Kreuz. Explizit wird dies, wenn die Seele selbst gekreuzigt erscheint: „paréceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo“ (V 20,11)⁴⁵.

Teresa wandelt in der zitierten Passage ein Bild aus der dritten Stufe ab, das bereits ein gespaltenes, zwischen Himmel und Erde zerrissenes Subjekt vorgeführt hatte:

([El alma] está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa) y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo. Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona, que ni bien estaremos en lo uno ni bien en lo otro. (V 17,4)⁴⁶

Auf der dritten Stufe hatte die Zerrissenheit zwischen der Sphäre des Göttlichen und der Sphäre des Irdischen lediglich Unbehagen geweckt. Auf der vierten Stufe vertieft

⁴⁵ „[I]ch habe den Eindruck, es gehe der Seele so, daß ihr weder vom Himmel Trost zukommt, noch sie dort ist, noch daß sie den von der Erde will, noch dort ist, sondern wie gekreuzigt zwischen Himmel und Erde ist und leidet, ohne daß ihr irgendwoher Hilfe zukommt.“ (BL, 295).

⁴⁶ „So ist [die Seele] nahezu gleichzeitig mit dem tätigen und dem kontemplativen Leben beschäftigt, ist mit Werken der Nächstenliebe und Geschäften befaßt, die ihrem Stand entsprechen, und mit Lesen, auch wenn die Vermögen nicht ganz Herr ihrer selbst sind und gut verstehen, daß der bessere Teil der Seele woanders ist. Es ist, wie wenn wir mit jemandem im Gespräch wären, während uns andererseits jemand anderer anspricht, so daß wir weder beim einem noch beim anderen richtig dabei sind.“ (BL, 256).

sich dieses Unbehagen zum Leiden an der Welt und an Gott, genauer: zum Leiden daran, dass weder seitens der Welt noch seitens Gottes ein Trost zu erwarten ist. Dabei springt eine Wandlung der beiden in den Zitate genannten Sphären ins Auge. Auf der dritten Gebetsstufe fungieren diese Sphären noch als Gesprächspartner („Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona“ [„Es ist, wie wenn wir mit jemandem im Gespräch wären, während uns andererseits jemand anderer anspricht“]). Auf der vierten Stufe hingegen stehen sie dem Subjekt schweigend gegenüber; an die Stelle einer übermäßigen Beanspruchung durch die beiden Sphären tritt die Isolierung von ihnen. Mitteilung können sie nur noch insofern sein, als gerade ihr Schweigen im Leidenden Verzweiflung über seinen als Gottferne gedeuteten Zustand auslöst.

Auch die Seele unterscheidet sich deutlich von der Seele der dritten Stufe, die in eben diesem Bild als aktiv Handelnde in beiden Sphären hervortrat („[El alma] *está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa*“ (V 17,4) [„So ist [die Seele] nahezu *gleichzeitig* mit dem tätigen und dem kontemplativen Leben *beschäftigt*“ (BL, 256), Herv. CB]. Diese Handlungsfähigkeit entfällt auf der vierten Stufe. Dass die Seele sich dabei mit einem Gott identifiziert, mag zwar noch als Hinweis auf eine erfolgreiche Selbstermächtigung lesbar sein; doch dass dieser Gott in tödlichen Qualen befangen ist, gibt zugleich als Kehrseite der Ermächtigung einen existentiellen Entzug, eine traumatische Fundierung des Subjekts zu denken.

In Teresas Bild der zwischen Himmel und Erde gekreuzigten Seele werden die existentiellen Implikationen des menschlichen Selbstopfers im Zeichen der Etablierung einer mystischen *scène de l'énonciation* erkennbar. Subjektivierung als Selbstopfer zu denken bedeutet auf der vierten Gebetsstufe nicht mehr lediglich, eine *locura* zu konzipieren, die das Selbst in Verwirrung stürzen mag, dessen Sein jedoch bewahrt; es bedeutet, eine Preisgabe zu denken, die irreversibel ist und der *conditio* des solchermaßen konstituierten Subjekts Verlassenheit, Leid und Todesangst einschreiben muss. Einsamkeit, Leere, extreme Verlassenheit sind für Teresa nicht einfach Termini für die Isolierung der Seele aus der menschlichen Gemeinschaft; sie stehen zugleich für die Gottverlassenheit der Seele gerade dann, wenn sie in größtmögliche Gottesnähe gelangt.

Umgekehrt affiziert die Identifizierung selbstverständlich auch die Figur Christi, die nun als Projektionsfigur subjektiven Begehrens in Erscheinung tritt. Hier wird deutlich, was es im Falle Teresas mit der *imitatio Christi*, auch mit der damit verbundenen Selbstemotionalisierung auf sich hat. In der Betrachtung des Leidens Christi liebt, begehrt und betrauert die Seele sich selbst. Liebe, Begehren und Trauer aber erscheinen als Verhältnis zu einem Vergangenen, Überwundenen, endgültig nicht mehr Existenten; sie verweisen eben darum *auch* auf das Neue, Existente, Überwindende. Tod und Leben, die Loslösung von einem als heteronome Verstrickung konzipierten Alten und die Erlangung eines als Freiheit konzipierten Neuen sind in Teresas Adaptation einer eucharistisch figurierten *conversio* untrennbar verbunden. Gemeinsam bilden sie ein „martirio sabroso“ [„köstliches Martyrium“] als Grundgefühl einer im Sinne

Terasas Gott zugewandten Existenz. Im „martirio sabroso“ verdichtet sich noch einmal der Gedanke einer Reversibilität, wie sie der eucharistisch figurierten *conversio* eignet: Als Einverleibung, die zugleich Opfer, und Opfer, das zugleich Einverleibung ist: „Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que trai consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar. Ello es un recio martirio sabroso [...]“ (V 20,11).⁴⁷

Bibliographie

Primärtexte

- Teresa de Jesús (1986), *Libro de la vida*, hg. von Otger Steggink, Madrid. [= **Sigle V**]
 Teresa de Jesús (1999), *Las moradas del castillo interior*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid.
 Teresa von Avila (2013), *Das Buch meines Lebens*, hg., übers. u. eingeleitet von Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien, 7. Auflage. [= **Sigle BL**]
 García Jiménez de Cisneros (1965), *Obras completas II. Ejercitatorio de la vida spiritual*, hg. von Cipriano Baraut, Montserrat.

Sekundärliteratur

- Bill-Mrziglod, Michaela (2021), „Die fruitio Dei – das ‚Genießen Gottes‘ im Spiegel eucharistischer Mahlsmetaphorik in der mittelalterlichen Mystik“, in: Yvonne Al-Taie u. Marta Famula (Hgg.), *Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie*, Leiden/Boston, 42–67.
 Bynum, Caroline Walker (2012), „Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century“, in: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Cambridge (MA)/London, 119–150.
 Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique (XVI^e–XVII^e siècle)*, Paris.
 Foucault, Michel (2001), *L’Hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris.
 Freud, Sigmund (2000), „Totem und Tabu“, in: ders., *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe*, Bd. IX, 287–444.
 Grizelj, Mario (2015), „Ars celebrandi. Die Eucharistie oder die Kunst, sich selbst zu feiern“, in: Friedrich Balke, Bernhard Siegart u. Joseph Vogl (Hgg.), *Medien des Heiligen*, Paderborn, 111–120.
 Hoffmann, Veronika (2015), „Die Eucharistie: Gabe oder Opfer?“, in: Alexandra Grund (Hg.), *Opfer, Geschenke, Almosen. Die Gabe in Religion und Gesellschaft*, Stuttgart, 154–171.
 Largier, Niklaus (2005), „Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung“, in: *Poetica* 37, 393–412.
 Rinke, Stefanie (2006), *Das „Genießen Gottes“. Medialität und Geschlechtercodierungen bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen*, Freiburg i. Br./Berlin.

⁴⁷ „Es scheinen Todesnöte zu sein, doch bringt dieses Leiden ein so großes Glücksgefühl mit sich, daß ich nicht weiß, womit ich es vergleichen soll. Es ist ein hartes, aber köstliches Martyrium“ (BL, 295). Vgl. auch V 20,15.

- Rinke, Stefanie (2008), „Leibesspeise. Das ‚Genießen Gottes‘ in Texten der mittelalterlichen Mystik“, in: Claudia Lillge u. Anne-Rose Meyer (Hgg.), *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*, Bielefeld, 25–44.
- Röcke, Werner/Weitbrecht, Julia (Hgg.) (2010), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin.
- Teuber, Bernhard (2003), *Sacrificium litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz*, München.
- Volfing, Annette (2009), „Körper, Natur und Eucharistie bei Tauler: Zur Allegorese der Verdauung“, in: Barbara Fleith u. René Wetzel (Hgg.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte*, Berlin/New York, 373–394.
- Zech, Andrea (2015), *Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts*, Göttingen.

**Verdauen – *Rewriting* und textuelles Einverleiben
frühneuzeitlicher Kannibalismen**

Gesine Brede

Kannibalismus im Zeichen des ‚gerechten Krieges‘: Zur textuellen Einverleibung indigener Anthropophagie in Piraterzählungen des 17. Jahrhunderts

1 Piraterie und Kannibalismus in karibischen Reisetexten des 17. Jahrhunderts

Piraterie und Kannibalismus haben auf den ersten Blick nicht mehr miteinander gemein, als dass sie Topoi der karibischen Reiseliteratur darstellen. Dabei scheinen sie zunächst ausgehend von zwei politisch oppositiven Positionen anzugreifen: die Piraten aufseiten der Kolonisatoren, die Anthropophagen seitens der indigenen Alterität. Trotz ihrer apparenten Gegnerschaft jedoch sind beide gemeinsam, Kannibalen und Piraten, zu Fixpunkten der Mythisierung der frühneuzeitlichen Karibik geworden, als die sie bis heute in der westlich geprägten Populärkultur verankert sind.¹

Im Folgenden soll auf verschiedene Formen der Überlappung zwischen Piraterie und Kannibalismus in zwei Reiseerzählungen des 17. Jahrhunderts eingegangen werden. Diese zeigen Vorwürfe einer zu großen Annäherung an anthropophage Praktiken, was über die Rolle von Indigenen in den thematisch auf die Piraten fokussierten Texten vermittelt wird. Dies erlaubt, explizite Repräsentationen von zerstückelten oder zersetzten Körpern als sinnkonstituierend in den Blick zu nehmen. Insofern die Desintegration der Körper sich einerseits aus der narrativen Handlung, andererseits aber aus der sprachlichen Evozierung selbst ergibt, stellt sich zuletzt ebenfalls die Frage, inwiefern die Texte Momente der Aneignung, Fragmentierung und Einverleibung – von Eigentum ebenso wie von kulturellen Praktiken – performativ wiederholen oder gar erst erzeugen. In der Folge löst sich final nicht nur die Dichotomie von Eigenem und Fremden, sondern zunehmend auch die von Kolonisatoren und Kolonisierten. Dies wirft zuletzt die Frage nach dem Einfluss der textuellen bzw. schriftlichen Verfasstheit der Körper sowie auch dem Stellenwert eventueller intertextueller und -kultureller Bezüge auf. Dabei werden ebenfalls Komponenten der politischen bzw. völkerrechtlich sublimierten Konfliktlinien zwischen den Kolonialmächten sichtbar, die die Frage eines ethisch korrekten Umgangs mit den Indigenen berühren.

¹ Repräsentationen solcher Konfrontationen finden sich vielerorts, in jüngerer Zeit v. a. in dem in erfolgreiche Merchandise-Produkte umgewandelten Spielfilm *Pirates of the Caribbean 2*, in dem der Piratenkapitän Jack Sparrow nur durch Flucht seiner rituellen Verspeisung entkommt, was narrativ in verschiedene koloniale Klischees eingebettet wird.

2 Textueller ‚Kannibalismus‘ in der rechtlichen Auseinandersetzung um Piraterie

Der Einsatz von Berichten und Erzähltexten über die Kaperfahrer und sogenannte Piraten der Karibik, der die Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts begleitete, zeichnet sich durch einen normativ geführten Konkurrenzkampf aus, innerhalb dessen die jeweils eigenen imperialen Aktivitäten legitimiert werden sollten.² Dies galt vor allem gegenüber den Spaniern, die dank des päpstlich sanktionierten Vertrags von Tordesillas legitime Vormacht in der Karibik waren. Die in ihrem Großteil protestantischen Konkurrenzmächte – Engländer, Niederländer, jedoch auch die katholisch regierten Franzosen – akzeptierten diese geopolitische Ordnung nicht und kaperten ab der Mitte der 16., vor allem aber im 17. Jahrhundert spanische Schiffe. Während für die Spanier jeder *pirata* war, der sie angriff, gestaltet sich die Abgrenzung zwischen legaler Kaperfahrt und extralegalen Piraterie für die Angreifenden komplex.

Von diesen Auseinandersetzungen zeugen zahlreiche Reise- und ‚Piraten‘berichte aus beidseitiger Produktion. Doch sowohl die narrative Ausgestaltung von Handlungsdetails dieser „fiktionalen“ (Ette 2001, 36–41), transatlantisch zirkulierenden Texte wie auch die großzügige Manipulation ihrer Übersetzungen wurden in diesem Zusammenhang politisch eingesetzt, um die Verbreitung der entsprechend konstruierten Selbst- und Fremdbilder zu gewährleisten. Ebenfalls in den Erzählungen von Kannibalismus und Piraterie spielt dies eine zentrale Rolle, auch wenn die Vermischungen beider Topoi nicht immer evidente Zusammenhänge ergeben.

Für die Konkurrenzmächte galt es in diesem Rahmen, nicht nur mit den Spaniern, sondern auch mit der seitens der Spanier als feindlich verabsolutierten Alterität der ‚wilden‘ Indigenen textuell umzugehen. Gerade diese waren es, die als mutmaßliche Kannibalen präsentiert wurden, um sie abermals abzuwerten und ihre Bedrohlichkeit zu betonen, woraus sich Narrative ergaben, die schwerlich faktisch abzuschließen waren. Die protestantische Seite wiederum, als diabolische Häretiker und piratische Staatsfeinde ohnehin aus jeder für Katholiken legitimen Ordnung exkludiert, näherte sich in ihren Texten den Indigenen zuweilen an, um die *leyenda negra*³ als Teil ihrer anti-spanischen Rhetorik weiterzuspinnen.

2.1 Menschenfressende Piraten als verdichtetes Feindbild in den *Infortunios de Alonso Ramírez* (Carlos de Sigüenza y Góngora, 1690)

Aus dem spanischen Sprachraum sollen zunächst die *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) des kreolischen Intellektuellen Carlos de Sigüenza y Góngora, tätig für den Vize-

² Vgl. dazu Ganser 2020, 2–9 u. 33–36.

³ Zu diesem Topos, siehe insbesondere die klassische Studie Juderías y Loyot 1914.

König Neuspaniens, angeführt werden.⁴ Darin wird der in Puerto Rico geborene Händler und Kreole der ersten Generation, Alonso Ramírez, Opfer von Piraten, mutmaßlich von William Dampier und seiner Flotte (vgl. López Lázaro 2007 u. 2011), die später Menschenfleisch zu sich nehmen werden. Alonso Ramírez wird als ein *pícaro* eingeführt, der möglicherweise unehelich geboren ist sowie nach dem Tod seiner Frau als sozial gescheitert gilt (vgl. Zinni 2012, 60–61). Dies kulminiert in seiner Gefangenschaft.

In der vorliegenden Szene beschreibt der Erzähler das Ende eines viermonatigen Aufenthalts in einer indigenen Siedlung auf Pulicondón (Pulau Condón)⁵, einer von den „cochinchin[o]s“⁶ bewohnten Insel, auf der die Piraten wüten, indem sie brandschatzen, die Einwohner foltern und die Frauen töten, die von ihnen schwanger geworden sind (vgl. *IAR*, 100). Nachdem sie die englische Flagge gesetzt haben – unmisverständliches Symbol für einen Angriff auf das spanische Imperium –, beobachtet Alonso die folgende Szene, bei der die Piraten einen Arm, offenbar eines indigenen Menschen, essen und ihn auch Alonso anbieten:

No me hallé presente a tan nefanda crueldad, pero con temores de que en algún tiempo pasaría yo por lo mismo, oí el ruido de la escopetería y vi el incendio.

Si hubieran celebrado esta abominable victoria agotando fra[s]queras de aguardiente, como siempre usan, poco importara encomendarla al silencio; pero habiendo intervenido en ello lo que yo vido, ¿cómo pudiera de[j]jar de expresarlo, sino es quedándome dolor y escrúpulo de no decirlo? Entre los despojos con que vinieron del pueblo, y fueron cuanto por sus mujeres y bastimentos les habían dado, estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio; de este cortó cada uno una pequeña presa y, alabando el gusto de tan linda carne, entre repetidas saludes le dieron fin. Miraba yo con escándalo y congoja tan bestial acción, y llegándose a mí uno con un pedazo me instó con importunaciones molestas a que lo comiese. A la debida repulsa que yo le hice, me di[j]jo que siendo español, y por el consiguiente cobarde, bien podía para igualarlos a ellos en el valor no ser melindroso. No me instó más por responder a un brindis. (*IAR*, 98)⁷

⁴ Im Folgenden zitiere ich die *Infortunios de Alonso Ramírez* aus der Ausgabe von Lorente Medina (2017) unter *IAR* und Angabe der Seitenzahl.

⁵ Pulau Condon, eine heute unter dem Namen Côn Đảo zu Vietnam gehörige Insel, wird von Sigüenza y Góngora, laut López Lázaro unter Rekurs auf den authentischen Alonso Ramírez, Pulicondón genannt. Bei Dampier heißt sie, wie auch im heutigen Englisch, Pulo Condore (vgl. López Lázaro 2011, 97, mit zeitgenössischer Karte).

⁶ Wie Lorente Medina in seiner Ausgabe der *Infortunios* anmerkt, handelt es sich dabei um die Bewohner von Indochina, siehe *IAR*, 99, n. 48.

⁷ „Ich war bei dieser ruchlosen Grausamkeit nicht zugegen, aber als ich den Lärm der Schießrohre vernahm und das Feuer sah, fürchtete ich, dass mir das Gleiche widerfahren würde. Hätten sie diesen abscheulichen Sieg mit Branntweinflaschen gefeiert, wie sie es immer tun, würde es mir wenig ausmachen, zu verschweigen, was ich sah. Aber wie könnte ich dies nun für mich behalten, ohne mit Schmerzen und Gewissensqualen zurückzubleiben? In der Beute, die sie aus dem Dorf mitbrachten und die alles beinhaltete, was sie zuvor den Dorfbewohnern im Austausch für ihre Frauen und Handelswaren gegeben hatten, befand sich ein menschlicher Arm von denen, die im Feuer umgekommen waren. Davon schnitt sich jeder ein kleines Stück ab, und während sie den Geschmack so feinen Fleisches lobten, verschlangen sie es unter wiederholtem Zuprosten. Während ich diese

Alonso Ramírez ist dieser Szene zunächst fern. Rückblickend berichtet er: „No me hallé presente a tan nefanda crueldad [...]“ [„Ich war bei dieser ruchlosen Grausamkeit nicht zugegen“]. Entgegen den Charakteristika des *pícaro* erscheint der Ich-Erzähler etwas unbeholfen und empfindet deutliche Skrupel. Diese scheinen die Funktion einer Gewissenskontrolle in Form eines inneren Monologs zu erfüllen, die ihm hilft, den teuflischen Verführungen der Piraten zu widerstehen. Auch bei der folgenden Kannibalismusszene gibt er an, erst später hinzugetreten zu sein, was sprachlich dadurch zustande kommt, dass Alonso die eigentliche Situationsbeschreibung durch eine Konditionalphrase im Irrealis verzögert. So denkt er darüber nach, dass er das Gesehene (vgl. „lo que ví“) nur dann verschweigen hätte können (vgl. „encomendar al silencio“), wenn die Piraten ihren abscheulichen Sieg („abominable victoria“) wie üblich einzig mit Alkohol gefeiert hätten und er nicht durch das Zuschauen unfreiwillig Teil der Szene geworden wäre. Seine Überlegungen enden mit der rhetorischen Frage danach, wie er anders mit seinen Gewissensqualen (vgl. „dolor y escrúpulo“) hätte umgehen können, als darüber, sie, letztlich dem Leser gegenüber, zum Ausdruck zu bringen (vgl. „expresarlo“). Alonso bringt also eine Sorge um sein Seelenheil vor, um zu rechtfertigen, warum er letztlich vom anthropophagen Akt berichten wird. Die Leserschaft wird durch dieses Zögern auf etwas Ungeheuerliches vorbereitet, was einem geschickten Spannungsaufbau entspricht. Alonso präsentiert sich so nicht als aktiver Erzähler, der einen potenziellen Voyeurismus der Leserschaft weckt, indem er sich eines zentralen Klischees der karibischen Reiseliteratur⁸ bedient, sondern er wirkt vielmehr wie ein wehrloses Opfer, das nicht wisse, wie es dieses schreckliche Erlebnis verkraften könne. Dabei ist es wohl gemerkt erst seine Erzählstimme, die ihrer evidenzbildenden Funktion offenkundig bewusst ist und dem anthropophagen Akt durch die Verschriftlichung Materialität verleiht.

Dieser Szenenaufbau birgt zudem eine gewisse Ironie, da der Erzähler, zunächst noch räumlich, dann moralisch und schließlich sprachlich distanziert, der Situation plötzlich sehr nahekommend – so nah, dass er den Geschmack so feinen Fleisches

bestialische Handlung mit Entsetzen und Beklemmung beobachtete, kam einer mit einem Stück auf mich zu und verlangte mit lästiger Aufdringlichkeit, dass ich es essen solle. Als ich ihn gebührend zurückwies, erwiderte er, dass ich als Spanier, und demnach als Feigling, nicht zimperlich sein dürfe, um ihnen an Mut gleichzukommen. Er ließ von mir ab, um auf einen Toast zu antworten.⁴ Diese und die folgenden Übersetzungen sind meine, GB.

⁸ Lorente Medina betont die Unglaubwürdigkeit der wiederkehrenden Kannibalismusszenen (siehe IAR, 100, n. 70). Schon Buscaglia Salgado hatte in seiner Edition von 2011 den Wahrheitsgehalt angezweifelt: „Resulta difícil creer en la veracidad de estos hechos dado que los ingleses estarían de regreso en Pulau Condón treinta y tres días más tarde. Es además evidente que para entonces Ramírez y al menos siete de sus hombres habían decidido hermanarse a los piratas.“ [„Angesichts der Tatsache, dass die Briten dreiunddreißig Tage später wieder auf Pulau Condon eintrafen, ist es schwierig, diesen Tatsachenangaben Glauben zu schenken. Darüber hinaus ist offensichtlich, dass Ramírez und mindestens sieben seiner Männer zu diesem Zeitpunkt beschlossen hatten, sich den Piraten anzuschließen.“] (Sigüenza y Góngora 2011, 158, n. 207).

(vgl. „el gusto de tan linda carne“) sogar in erlebter Rede aus Sicht der Piraten erzählen kann. Auch bilden die spanischen Ausdrücke „tan linda carne“ und „tan bestial acción“ [diese bestialische Handlung⁴] einerseits einen anaphorischen Gleichklang und stehen andererseits in einem zynischen Widerspruch zueinander, was hier auskosten wird. Das Angebot der Piraten, mitzuessen, wird zwar als Provokation präsentiert, jedoch ergeben sich im weiteren Handlungsverlauf Zweifel, ob Alonso Ramírez innerhalb der Piratengemeinschaft nicht deutlich besser gestellt war, als der Hofkosmograph Sigüenza y Góngora ihn sagen lassen darf, weil dies auf eine (u. U. lebensrettende) Allianz mit dem Feind verwiesen hätte.⁹

Auffällig ist ferner ein Detail der Darstellung: Ein menschlicher Arm („un brazo humano“), von dem Fleisch abgeschnitten wird und der zwischen Beutestücken („despojos“) und Handelsgütern („bastimentos“) gegrillt wird. Durch das Adjektiv ordnet Alonso den Arm einem mit Menschlichkeit behafteten Wesen zu, das die Piraten entehren, zumal sie es gemeinsam mit Gegenständen verbrennen. Der Sprechakt und natürlich der Verzicht auf das Fleisch scheinen demnach darauf abzuzielen, die verlorene Würde bedingt wiederherzustellen. Die indigene Person allerdings, die hier verspeist wird, erscheint damit weniger als ein katholischer Märtyrer – hat sie doch ihre physische Integrität durch die ihr zugefügte und keineswegs frei gewählte Partitionierung des Fleisches unwiederbringlich verloren –, sondern vielmehr als der Erzählgegenstand, an dem Alonso seine eigene Mitleidensfähigkeit beweisen kann. Präsentiert als geradezu idealtypischer Katholik,¹⁰ verfügt er über ein überbordendes Mitgefühl. Er hat „piedad para sus compañeros; piedad para con los indios que captura; o piedad para consigo mismo“ [Mitleid mit seinen Gefährten; Mitleid mit den *indios*, die er gefangen nimmt, oder Mitleid mit sich selbst⁴] (Lorente Medina 2017, 59–60), was dazu dient, Alonso von den ketzerischen, kriminellen und moralisch degenerierten¹¹ Engländern abzusetzen. Beispielsweise suggeriert er den Piraten, dass die anvisierte Insel unbewohnt sei, vorgeblich, um die dort ansässigen Indigenen zu retten. Als die Engländer seine Lüge erkennen, verbrennen sie sein Schiff und schlagen ihn fast zu Tode.¹² Doch als ein mitgefangener *indio* ihn unabsichtlich verrät, äußert sich Alonso sehr abschätzig: von einem *indio* sei eben grundsätzlich nichts Gutes zu erwarten.¹³ Zudem zeigt sich, dass er vor allem auf die eigene Rettung durch

⁹ Vgl. ausführlich zu den „estrategias discursivas“, Lorente Medina 2017, 39–52.

¹⁰ Selbst unter den Piraten sucht er Katholiken. Bei Nicpat glaubt er sich fündig: „Persuádome a que era el condestable católico sin duda alguna.“ [Er überzeugte mich, dass der Unteroffizier zweifelsohne Katholik war.⁴] (JAR, 111). Lorente Medina betont zudem die Entwicklung von Alonsos pikaresker Leidensgeschichte in Analogie zu Hiob, vgl. Lorente Medina 2017, 39–50 u. 72–73.

¹¹ Vgl. dazu die Ausführungen in Lorente Medina 2017, 48.

¹² Tatsächlich hatte Alonso auch gehofft, dass die Spanier auf Capones Island die Piraten angreifen, was seine prioritäre Absicht gewesen sein dürfte, auch wenn der Satz dies anders darstellt (vgl. JAR, 98).

¹³ „[...] por indio jamás se podía prometer cosa que buena fuese [...]“ [Weil er *indio* war, konnte man sich nie etwas Gutes von ihm versprechen⁴] (JAR, 98).

ein naheliegendes spanisches Lager hoffte. Die Indochinesen auf der folgenden Insel Pulau Condón, auf der die Piraten letztlich vier Monate mit ihren Gefangenen bleiben, bezeichnet Alonso als „pobres bárbaros“ [„arme Barbaren“] (JAR, 98), da sie die Piraten viel zu freundlich begrüßen würden und ihnen ihre Frauen und Töchter gegen zu geringes Gut verkauften.

Grundlegend bemerkenswert an der Kannibalismusszene ist, dass diesmal Indigene¹⁴ die Opfer von Kannibalismus bilden.¹⁵ Innerhalb der Tradition der Piratenerzählungen verkehren sich dabei auch die Rollen, die v. a. von Bartolomé de las Casas und dem frühen Völkerrechtler und Spätscholastiker Francisco de Vitoria den Spaniern zugewiesen wurden. Die *leyenda negra*, die als antispanisches Narrativ in eine ganzen Reihe von Reise- und Piratenberichten integriert wurde (vgl. Kap. 2.2), wendet sich nun gegen die Engländer. Sie sollen es sein, die universale Rechte der Indigenen missachten. Dass sie im Zuge dessen auch die geopolitischen Grenzen der katholischen Imperien Portugal und Spanien unterwandern, scheint dabei in den Hintergrund zu geraten, bildet jedoch im Grunde den Kern der Handlung: Schließlich entführen die Engländer ein spanisches Handelsschiff und setzen Flagge in ‚fremdem‘ Territorium, womit sie auch das auf der päpstlichen Autorität basierende Rechtsverständnis der Spanier angreifen. Ein spanischer Leib wird dabei allerdings zu keinem Zeitpunkt zerstückelt, wie eine Szene kurz vor der Anlandung unterstreicht, in der die Piraten Alonso schockieren, indem sie das Blut eines Hundes als das eines Spaniers ausgeben. Alonso fällt zunächst auf den Betrug herein, affirmiert jedoch mittelbar die Mensch-Tier-Differenz, die für indigene Körper nicht zu gelten scheint: „Supe mucho después era sangre de un perro la que había visto, y no pesó del engaño.“ [„Erst viel später erfuhr ich, dass es das Blut eines Hundes war, das ich gesehen hatte, und so trug die Täuschung nicht mehr“] (JAR, 98).

Das Schicksal der Röstung, Zerstückelung und Einverleibung wird demnach auf einen indigenen Leib externalisiert, der nur noch metonymisch über seinen Arm repräsentiert wird. Das Grauen der Darstellung besteht zunächst insbesondere darin, dass der Leichnam verbrannt wird, was die katholische Bestattungstradition bis ins

14 Wohlgemerkt handelt es sich um asiatische ‚Indigene‘, auch wenn Alonsos Reise in der Karibik beginnt.

15 Vgl. dazu eine weitere Konstellation aus den *Naufragios* von Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: „Cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron, a tal extremo, que se comieron unos a otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese. [...] De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo.“ (Núñez Cabeza de Vaca 2003, 125) [„Fünf Christen, die in einer Hütte an der Küste hausten, gerieten in so große Not, daß sie einander aufaßen, bis nur noch einer am Leben blieb, weil niemand mehr da war, auch ihn zu verzehren. [...] Hierüber wurden die Indianer derart aufgebracht, und es kam zu einer solchen Aufregung unter ihnen, daß sie ohne Zweifel, wenn der Vorfall gleich anfangs zu ihrer Kenntnis gekommen wäre, die Männer erschlagen, wir alle aber uns dadurch in eine große Notlage versetzt gesehen hätten“, Núñez Cabeza de Vaca 1963, 60]. Vgl. dazu auch Zinni 2012.

20. Jahrhundert ablehnte; die Auferstehung des Fleisches sollte nur möglich sein, wenn der Leib seine ursprüngliche Form behalte und kein „unauslöschliches Höllenfeuer“¹⁶ erlebe. Der Held kann sich vor der Sünde retten, die das Verzehren dieses Menschenfleisches bedeutet hätte, was er einer Fehlinterpretation der Engländer verdankt, die Alonsos Zurückhaltung als für die Spanier typische Feigheit (*cobardía*) deuten; es ist somit auch sein religiöses Feingefühl, das ihn vor der Grenzübertretung bewahrt. Die zweite wesentliche Empörung der Szene scheint wiederum darin zu liegen, dass die Engländer ihre anthropophagen Gelüste an Menschen auslassen, die einer generalisierten indigenen Alterität zugeordnet werden, die in Amerika als feindlich, mitunter sogar selbst als kannibalisch erlebt wurde. Zwar werden die Inselbewohner auch als „cochinchinos“ sowie als „pulicondones“¹⁷ betitelt, jedoch ist es der Erzähler selbst, der sie immer wieder zu *indios* macht und damit nominal mit Karibikbewohnern gleichsetzt.

Das Prädikat ‚indigen‘ scheint demnach in Personalunion mit jeglicher Agentenschaft anthropophager Handlungen zur Chiffre kultureller Unzivilisiertheit und politischer Feindschaft generalisiert worden zu sein, so dass auch der Kannibalismus den Piraten relativ zusammenhangslos attribuiert werden kann. Die Frage, ob diese selbst kannibalisch sind oder nicht, interessiert dabei nicht mehr; dem Text ist demnach eine Herauslösung jeglicher Form von Anthropophagie aus rituellen, sozialen oder medizinischen Kontexten vorangegangen, die bewirkt, dass er zu einem Vorwurf gegenüber europäischen Mitkolonisatoren umgedeutet werden kann. Die Inszenierung eines chaotischen Kriegsszenarios, in dem Dingobjekte und Menschen miteinander verschwimmen, steht für jenen Kulturverlust. Der Kontakt der englischen Piraten mit der indigenen Alterität präsentiert sich hier demnach als willentliche Übernahme der wildesten aller ihrer Praktiken, was in der Zerstückelung des ebenso wilden indigenen Körpers veranschaulicht wird. Die in der Szene vorliegende Konnotation könnte negativer nicht sein, da die Gewalt willkürlich wirkt und die Provokation der Piraten wie ein bewusster Angriff auf Alonsos Pietät. Über das Attribut des Kannibalismus entsteht somit eine reziproke Selbstbezüglichkeit zwischen Piraten und Indigenen, die sich beiderseits gegen die exkludierten Spanier richtet, was diese in der Opferrolle der leidenden Katholiken bestärkt und zugleich manifestiert, dass sie als solche die päpstliche Religion und Weltordnung repräsentieren.

¹⁶ Vgl. die allerdings auf heutzutage deutsches Gebiet bezogene Rekapitulation der Debatte des 17. Jahrhunderts in Keller 2011, 142; zitiert nach Hakelberg 2011, 582.

¹⁷ Indochinesen und Bewohner der Insel Pulau Condon, siehe n. 4 u. 5.

2.2 Der gefressene Pirat: Indigene als Agenten göttlicher Vergeltung in *Die americanische See-räuber* (Alexandre Olivier Exquemelin, 1679)

Exquemelins *Die americanische See-räuber* (1679; ndl. *De Americaensche zee-rovers*, 1678) wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von einem französischen Hugenotten aus Honfleur in der Normandie verfasst.¹⁸ Dieser kam 1666 mit der französischen *Compagnie des Indes Occidentales* in die Karibik und fuhr in der Folge Prisen, zunächst mit den französischen Bukanieren der Insel Tortuga sowie bei späteren Reisen auch, von Amsterdam aus, mit der Niederländischen Westindien-Kompanie.¹⁹ Der inhaltliche Schwerpunkt des Werks liegt auf dem Leben der Bukaniere, dessen Bedingungen im ersten Teil beschrieben und mit Fokus auf Eroberungsversuche unter Führung des Kapitäns François L'Olonnais (Jean-David Nau) im zweiten Teil erzählt werden. Die übrigen zwei Teile des Werks handeln von Exquemelins Fahrten mit dem englischen Kaperfahrer Henry Morgan, der für seine Dienste von der englischen Krone zum Gouverneur von Jamaika erhoben und schließlich zum Sir geadelt wurde.²⁰

Mit der Widerrufung des Edikts von Nantes im Jahr 1685 waren die Hugenotten in Frankreich wiederholt scharfer Verfolgung ausgesetzt und wurden zudem aus den neuen Kolonien in der Karibik abgezogen. Exquemelins Identität kann somit als die eines protestantischen Exilanten begriffen werden. Es wird davon ausgegangen, dass er nach seiner Verzeichnung im Amsterdamer Gildenbuch 1679 als Chirurg²¹ an Bord Aufgaben eines Schiffsarztes übernahm, was u. a. die Amputation von Gliedmaßen beinhaltete. Eine präzise Listung vertraglich festgelegter Entschädigungszahlungen,

18 Im Folgenden wird aus der angepassten deutschen Übersetzung von 1679, der niederländischen sehr ähnlich, mit *DAS* und Angabe der Seitenzahl zitiert. Partiiell wird auch auf die sehr populäre, stark verlängerte und ausgeschmückte französische Fassung *L'Histoire des aventuriers flibustiers* (1686), zitiert mit *HAF* und Seitenangaben, sowie die wenig erfolgreiche spanischsprachige Variante *Piratas de la America; y luz à la defensa de las costas de Indias occidentales* (1681) eingegangen, die, laut Arnold, eine Gefälligkeitsübersetzung sephardischer Juden für die spanische Krone gewesen sein soll (vgl. Arnold 2007, 15–16).

19 Das Werk gilt als ein Bestseller der Frühen Neuzeit und ist, gemeinsam mit der *General History of the Pyrates*, aktuell die mit Abstand am häufigsten genutzte Quelle für die sog. Piraterie der Karibik mit Schwerpunkt auf dem 17. Jahrhundert. Wieviel Exquemelin als Nicht-Muttersprachler tatsächlich zum niederländischen Originaltext beitrug, herausgegeben von Jan ten Hoorn, kann nicht mehr ermittelt werden (vgl. Vrijman 1933, 56). Nach der Erstveröffentlichung 1678 in Amsterdam wurde die faktuale Erzählung in nur acht Jahren mindestens viermal übersetzt, davon zweimal ins Englische. Die französische Edition, etwa dreimal so lang wie alle anderen Fassungen, wurde vor Jahrhunderte sogar ein weiteres Mal aufgelegt.

20 Die französische Ausgabe (*HAF*) führt hier eine auffallende Neustrukturierung des Kapitelaufbaus ein, indem sie den ersten Teil nach einer (stark gedehnten) Fassung des Todeskapitels von L'Olonnais enden lässt. Zudem fügt sie vielerlei moralis(tis)che Reflexionen sowie Naturbeschreibungen ein, die größtenteils aus anderen Werken der Zeit stammen. Die Teile 2 bis 4, nun fast ausschließlich Henry Morgan gewidmet, beginnen mit einer Warnung an die Lesenden, erzählen in eingestreuten Kapiteln aber zudem von den Biographien sieben weiterer Bukaniere.

21 S. o.; vgl. Ouellet/Villiers 2005, 20; Vrijman 1933, 51.

die Bukaniere für den Verlust von Körperteilen erhielten, findet sich bereits im ersten Teil des Textes. Hier ein Ausschnitt aus der makaber anmutenden Liste, die als ein Sozialversicherungssystem für Söldner²² verstanden werden muss:

Nachdem das Schiff ausgerüstet und die Viktualien hineingebracht sind, wird [...] zugleich auch ein Akkord gemacht, den sie Chasse-partie nennen, darin wird spezifiziert, was der Kapitän für sich und sein Schiff haben soll. [...] Wenn etwas aufgebracht wird, soll von dem ganzen Kapital vorerst der Jägersold abgezogen werden, so gewöhnlich zweihundert Stück von Achten beträgt, und dann der Lohn des Zimmermanns, der das Schiff gebaut und klar gemacht hat, der beträgt hundert oder hundertundfünfzig Stück von Achten [...]. Dann das Geld für den Wundarzt: Für seine Medikamente zweihundert oder zweihundertundfünfzig Stück von Achten nach der Größe des Schiffes. Ferner die Entschädigung der Verwundeten, so Glieder verloren haben, oder die gewöhnlichen Bedingungen für die, so verwundet sind und werden rekompensiert, wie folgt: für einen rechten Arm 600 Stück von Achten oder sechs Sklaven. Für einen linken Arm 500 Stück von Achten oder fünf Sklaven. Für ein rechtes Bein 500 Stück von Achten oder fünf Sklaven. Für ein linkes Bein 400 Stück von Achten oder vier Sklaven. Für ein Auge 100 Stück von Achten oder ein Sklave. Für einen Finger 100 Stück von Achten oder ein Sklave. (DAS, 73)

Über die so als normalisiert vorgeführte Zerteilbarkeit menschlicher Leiber geht ein dauerhaft fragiles Körperbild in den Text ein, dessen Attribute einer symbolischen Ganzheit im Sinne eucharistischer Transsubstantiationslehre konsequent entgegenstehen. Ebenso wie Léry in seinen brasilianischen Reisetexten Rekurs auf die eigens erlebten kannibalische Ausbrüche während der Belagerung von Sancerre (1574) nimmt,²³ kann davon ausgegangen werden, dass die Hugenottenverfolgung und die Religionskriege ein textuelles und bildhaftes Imaginäres misshandelter, zerstückelter oder gar gehäuteter Körper hervorbrachten, das strukturbildend auch in spätere calvinistische Texte über Amerika eingegangen ist. Das Leid eines unwiederbringlich zerstückelten und somit, ungleich einem katholischen Heiligen, nicht mehr materiell zugänglichen oder lokalisierbaren Körpers war grundlegendes Element reformierter Martyrologie. Der Nachvollzug des Leids qua Lektüre diente der Erhebung über den Katholizismus. So schreibt Mahlke:

Die Geschichte des Protestantismus definiert sich im 16. Jahrhundert als eine Geschichte des Leidens für den Glauben oder vielmehr als eine chronologische Sammlung von Geschichten leidender Körper. Einen wichtigen Beitrag zur Geschichtsschreibung liefern die Martyrologien, die das Leiden einzelner Verfolgter aufzeichnen und in eine narrative Beziehung zum frühchristlichen Märtyrertum bringen. [...] Martyrium und Erwählung sind für Calvin unauflöslich verbunden, ja das Leiden ist eine *conditio sine qua non* für die Anhänger der reformierten Religion. (Mahlke 2005, 48–49)

²² Vgl. dazu Pierson 2011, 173–174.

²³ Vgl. Lestringant 1990, 51–54 sowie zum bildhaften Imaginarium reformierten Märtyrertums bei Léry auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

Über den Autor kann somit ein kollektives Gedächtnis der Reformierten in Textbilder vulnerabler Körper²⁴ eingehen, die Fragmentiertes nicht nur darstellen, sondern [weiterhin] selbst fragmentierend wirken. Dies wiederholt sich „in den Texten der protestantischen Amerika-Reisenden“ (Mahlke 2005, 5), in denen es „eine Vielzahl von Beschreibungen von leidenden Körpern“ gibt: „Ähnlich wie in den Martyrologien werden die Geschichten einzelner leidender Körper gesammelt, ihre Zerteilung in Worten wiederholt und als ein Ganzes im Schriftkörper zusammengefügt“ (Mahlke 2005, 58).²⁵ Gerade diese Darstellungen erlauben, „die Kraft des Glaubens bis über den Tod hinaus exemplarisch zur Erbauung aller Gläubigen festzuhalten“ (Mahlke 2005, 48), indem sie sie in anschaulichen und lehrreichen Ereignissen materialisieren. Dies gilt umso mehr, als die Lehrhaftigkeit des Textes sich zentral aus diesen ergeben muss, um den Wahrhaftigkeits- bzw. Authentifizierungskriterien des frühneuzeitlichen Reiseberichts zu genügen (vgl. Neuber 1989). Unter diesen Vorzeichen also gilt es die (protestantischen) Piratenberichte bzw. -erzählungen zu analysieren.

Der erste Bukanierskapitän, von dem Exquemelin berichtet, ist der besonders brutale Franzose L'Olonnais, der zuletzt von Kannibalen vertilgt wird, worauf noch zurückzukommen sein wird. Die Exposition der Figur ist gekrönt von einer legendären Überlebensgeschichte. So habe sich L'Olonnais nach einem missglückten Angriff auf einen spanischen Hafen, bei dem alle seine Kameraden getötet wurden, gerettet, indem er sich mit Blut „beschmierte und [...] unter die Leichen, die da lagen [kroch]“ (DAS, 93). Aus Rache entwickelt er brutale Folterpraktiken, die er vornehmlich Spaniern zufügt und die ihn über seinen außergewöhnlichen Umgang mit Blut und Vitalorganen charakterisieren. Dies wird in einer Weise präsentiert, die Anklänge zu kannibalischen Praktiken nahelegt, was die Funktion haben könnte, das spätere Schicksal L'Olonnais' als Kannibalenopfer vorwegzunehmen:

24 „Der berühmteste Märtyrer für die Reformierten des 16. Jahrhunderts ist Gaspard de Coligny, Admiral unter Henri II. und Charles IX., Schirmherr der überseeischen Kolonien Frankreichs in Brasilien und Florida und Opfer einer Verschwörung unter Catharina de Medici am Vorabend der Bartholomäusnacht. Der gemeuchelte Coligny fällt in der Bartholomäusnacht einem tödlichen Attentat zum Opfer, und sein Leichnam wird dem aufgeheizten Pöbel aus dem Fenster des Louvre vor die Füße geworfen. Sein Kopf wird abgeschnitten und dem Kardinal von Lothringen nach Rom geschickt. Seine Leiche wird verstümmelt, Hände und Genitalien abgeschnitten und der übrig gebliebene Rumpf drei Tage um Paris herumgetragen, bis er verkehrt herum in Maufaucon an den Galgen gehängt wird. Mit dieser prä- und postmortalen Körperzerstörung wurde von Seiten der Katholiken die größtmögliche Demütigung des Wortführers der Reformierten und seiner Anhänger in Volk und Adel beabsichtigt. Als einzig mögliche und überlebensnotwendige Antwort bleibt, diesen zerstörten Körper nicht als den eigentlichen anzusehen, sondern ihn in anderer, textualisierter Form und gleichsam als Symbol für den Körper der ganzen Hugenottengemeinde vollkommen zu bewahren.“ (Mahlke 2005, 50–51)

25 Vgl. Lestringant 1996, 143–145, zur ausnehmend konkreten und metaphernfreien Schreibweise der protestantischen Martyrologie, die erlaubt, sich das Leid des Märtyrers qua Lektüre „mot à mot“ zu ‚erlesen‘.

Wenn Lolonois jemanden auf die Folterbank hatte spannen lassen, und der nicht sogleich auf seine Frage antwortete, so hieb er ihn mit seinem Seitengewehr in Stücke und leckte dann mit der Zunge das Blut vom Degen ab, indem er den Wunsch aussprach, er möchte solchermassen den letzten Spanier totgeschlagen haben; und wenn einer von den armen Spaniern in seiner Herzensangst oder unter der Wirkung der schweren Foltern, die er über sie verhängte, sich erbot, sie zu anderen Landsleuten hinzuführen, dann aber in seiner Verstörtheit den Weg nicht recht finden konnte, so taten sie dem tausenderlei Martern an und schlugen ihn zuguterletzt noch tot. (DAS, 114)

Abgesehen von L'Olonnais' Schwelgen in seinem ‚Bluthass‘ auf die Spanier irritiert die Tatsache, dass hier das Blut eines katholischen Opfers aufgeleckt wird. Nachdem der Kapitän den Leib des Feindes mit dem Bajonett fragmentiert hat, verleibt er sich die an seiner Waffe erkennbaren vitalen Spuren dieses Kampfes ein. Der Text stellt diese Tat jedoch keineswegs als einen legitimen Racheakt dar, sondern äußert vielmehr Mitgefühl mit den gefolterten und verängstigten Spaniern anstatt mit dem, scheinbar über die Maßen, vom Kampf gegen die Spanier besessenen Kapitän. Dieser scheint aus dem spanischen Blut Energie für das weitere Töten zu schöpfen, obwohl er es nur in Teilen ableckt, was zunächst für den primär symbolischen Wert dieses Blutes spricht. Auch verkörpert der zerstückelte Leib des getöteten Spaniers ein partitives Repräsentationsprinzip, das in der Tradition des beschriebenen reformierten Körperbildes steht und zur nicht ganz eindeutigen Haltung des Textes gegenüber der Frage passt, wer nun eigentlich der Feind ist. Darüber hinaus jedoch verhöhnt L'Olonnais das Repräsentationsprinzip der Sprache, indem er das zu Tage tretende Blut des Spaniers als dessen unmittelbare Verkörperung auf die Zunge nimmt und gleichzeitig sein eigenes Sprechen in Gefahr bringt, wenn er die Schneide ableckt. Schließlich hätte er, dem Spiegelprinzip spätmittelalterlicher Leibesstrafen entsprechend, auch dem Spanier die Zunge abschneiden können, sofern dieser nicht gestehen will, wodurch er die Notwendigkeit der sprachlichen (statt rein körperlichen) Repräsentation bewahrt hätte.²⁶ Trotz der semiotischen Brechung des Bildes, die das metasprachliche Spiel mit der Zunge erlaubt, bietet L'Olonnais' Einverleibung des Bluts somit Parallelen zum polemischen Kannibalismusvorwurf der Reformierten, der, in somatisierender Überzeichnung, dem Katholizismus unterstellt, sich im Ritual der Eucharistie den Leib des Herren wortwörtlich einverleiben zu wollen und damit das biblische Wort geringzuschätzen. Die beschriebene Szene ließe sich in diesem Sinne als eine (besonders brutale) Satire auf die katholische Eucharistie seitens L'Olonnais' verstehen, der das Trinken von Christi Blut nachahmend andeutet und damit den Kannibalismus-

²⁶ Die spanische Fassung des Textes von 1681 hebt eben dies hervor: „Lolonois tenia por costumbre, que poniendo algunos en tormento, y no confesando, al instante los hacia tajadas con su alfange ó espada, cortándoles la lengua, y deseando hacer lo mismo con el último Español del mundo.“ [Lolonois hatte die Angewohnheit, manche zu foltern, und wenn sie nicht gestanden, schnitt er sie sofort mit seinem Säbel oder seinem Degen in Stücke, wobei er ihnen die Zunge herausschnitt und den Wunsch aussprach, das Gleiche noch mit dem letzten Spanier auf der Welt zu tun.] (Exquemelin 2022, 86).

vorwurf der Reformierten narrativ materialisiert. Dass er das Blut letztlich nicht trinkt, der anthropophage Akt somit unvollendet bleibt, unterstreicht die Selbstreflexivität der Geste, ändert jedoch nicht ihre inhaltliche Stoßrichtung. Das von der Erzählinstanz geäußerte Mitleid mit den Spaniern wiederum steht dem Ansinnen des Kapitäns, seine Foltermethode sogar noch weiter perpetuieren zu wollen, entgegen. Dies lässt sich als ein Ansatz von Kritik daran verstehen, dass jenseits der mimetischen Fortführung der von ihm initiierten Gewalt in einem ewigen Rachezyklus L'Olonnais' Handeln kein höheres Konzept von Gerechtigkeit zu Grunde zu liegen scheint.

In der zweiten Szene, in der L'Olonnais über die Stränge schlägt, schneidet er einem Spanier bei lebendigem Leib das Herz heraus und beißt hinein:

Die sämtlichen Verwundeten, die die Spanier zurückließen, frug er nach der Stärke der spanischen Macht aus; danach schlug er sie, auf daß sie ihn nicht verrieten, tot. Auch einige unverletzte Gefangene hatte er gemacht: diese frug er nach dem Wege und danach, ob noch andere Spanier in solchen gedeckten Stellungen lägen, was sie mit „Ja“ beantworteten. Er nahm dann von diesen jeden einzeln auf die Seite und frug sie, ob sich kein anderer Weg finden ließe, derlei Hinterhalte zu vermeiden. Als sie hierauf verneinende Antwort gaben, brachte er sie vor die sämtlichen anderen Gefangenen und frug sie nach dem Wege: jedoch sie antworteten, daß sie keinen anderen Weg wüßten. Lolonois ward derentwegen von teuflischer Bosheit ergriffen, öffnete einen von den Gefangenen bei lebendigem Leibe, schnitt ihm das Herz heraus, biß hinein und schmiß es einem der anderen ins Gesicht mit den Worten: „So ihr mir keinen anderen Weg weiset, werde ich Euch dasselbe tun.“ Diese armen Kerle in höchster Not versprachen, ihn einen anderen Weg zu führen – der wäre freilich schwer gangbar. (DAS, 115–116)

In dieser an sich bereits nachkriegserischen Konfliktsituation mit zahlreichen Beteiligten tritt L'Olonnais sehr ungehalten auf. Selbst der oft als calvinistisch „nüchtern“²⁷ bezeichnete Text lässt keine Zweifel daran, dass L'Olonnais von „teuflischer Bosheit“ (DAS, 116)²⁸ besessen ist. Seine Gewalt scheint der eigentlichen Absicht, den Stützpunkt der Spanier in Erfahrung zu bringen, nicht angemessen.

Die Szene weist deutliche Parallelen zu einer konkreten Passage aus Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (2. Aufl., 1580) auf, in der dieser eine von zahlreichen Misshandlungen an französischen Hugenotten beschreibt. Die Täter, katholische Soldaten, sind in dieser Szene unbestimmter Herkunft:

D'un corps mort, gisant sur le pavé, le coeur estant tiré par les soldats infernaux en le mordant à belles dents, et le baillant les uns aux autres, ils disoyent qu'ils savoyent bien, qu'avant que mourir ils mangeroyent d'un Huguenot. (Léry 1994, 580)²⁹

²⁷ Pierson 2011, 171, n. 7; vgl. zur konfessionellen Zuordnung Ouellet/Villiers 2005, 29–38, mit komparatistischem Blick auf die niederländische und die französische Textfassung, besonders nachvollziehbar in den zahlreichen Fußnoten, sowie Arnold 2007, 13–16.

²⁸ Dies gilt nur für den deutschen und den niederländischen Text, weshalb diese hier zunächst in den Blick genommen werden.

²⁹ „Über einen toten Körper, der auf dem Pflaster lag und aus dem die höllischen Soldaten das Herz herausgerissen hatten, indem sie mit den Zähnen hineinbissen und es einander mit offenem Mund

Dieser Intertext, von dem angenommen werden kann, dass er, wenn nicht Exquemelin, so im Mindesten seinem niederländischen Herausgeber und möglichen Mitautoren³⁰ bekannt war, eröffnet verschiedene Lesarten. Zunächst pervertiert bereits die dargestellte Szene die biblisch geprägte und im europäischen Mittelalter vielfach narrativ umgesetzte Symbolik des reinen Herzens,³¹ der gemäß einer Purifizierung des eigenen Herzens als innersten „Wesenskern[s]“ im Sinne eines „geistigen Reinigungsakt[s]“ anzustreben wäre (Quast 2000, 305). Insofern Lérays Passage die Katholiken jedoch offenkundig zu kannibalistischen Schändern der Herzen anderer macht, bei denen nicht nur Leiber, sondern gar die Herzen selbst zerstückelt werden,³² schreibt er sie explizit in die Tradition anti-katholischer Kritik und Polemik ein, in deren Zuge die genozidale Attacke auf die Hugenotten, wie hier im Bilde des für den Verzehr begehrten Körpers, kollektiviert wird. Die Mediatisierung erfolgt dabei allerdings über eine De-Literalisierung, d. h. eine Somatisierung, die auf der Überführung in ein auf physiologischen Parametern basierendes Sprachbild beruht. Diese geht mit einer brutalen Symbolik einher, deren Aggressivität dem Feind zugewiesen wird.

Pikanterweise ist es in der eingangs erwähnten Szene aus dem Hinterland von Honduras jedoch der protestantische Piratenkapitän L’Olonnais, der wiederum einem Spanier das Herz aus dem Leib entfernt. Wie kann dies verstanden werden? In Anbetracht der historischen sowie textuellen Referenz auf Lérays Darstellung der Hugenottenverfolgung bei gleichbleibender Symboldichte des Herzmotivs ergeben sich mehrere Schichten der Semantisierung. Aufgrund dieser Komplexität, vor allem aber zur Begründung der Schuld an seiner eigenen Verspeisung, die die Erzählung L’Olonnais im weiteren Verlauf noch zuweisen wird, soll die Szene im Folgenden nicht einzig

weitergaben, sagten sie, dass sie gut wüssten, dass sie, bevor sie sterben, einen Hugenotten essen würden.’

30 Vgl. Fußnote 18.

31 Von Ertzdorff bezieht sich auf Texte bis in den provenzalischen Sprachraum hinein (zit. nach Quast 2000, 305).

32 Léry, der bei der Thematisierung von Kannibalismus stets Leber und Herz als besondere Vitalorgane erwähnt, erzählt in einer vielzitierten Passage (Jáuregui 2008, 259; Mahlke 2005, 58 u. a.) von einem Herzen, das nicht nur herausgenommen, sondern sogar selbst zerstückelt wird. Als sinnbildlich ist darin möglicherweise auch der Name des Mannes *Cœur de Roy*, Königshertz, zu verstehen. „Les foyes, coeurs, et autres parties des corps de quelques-uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, dont les enfers ont horreur? Semblablement apres qu’un nommé Coeur de Roy, faisant profession de la Religion reformée dans la ville d’Auxerre, fut miserablement massacré, ceux qui commirent ce meurtre, ne decouperent-ils pas son coeur en pieces, l’exposerent en vente à ses haineux, et finalement le ayant fait griller sur les charbons, assouvissans leur rage comme chiens mastins, en mangerent?“ [Und wurden nicht die Lebern, Herzen und andere Körperteile einiger unter ihnen von den wildgewordenen Mördern gegessen, vor denen sich selbst die Hölle fürchtet? Nachdem ein Mann namens Coeur de Roy, der sich in der Stadt Auxerre zur reformierten Religion bekannte, elendiglich abgeschlachtet worden war, schnitten die Täter nicht sein Herz in Stücke, stellten es den von ihnen Verhassten zum Verkauf aus und aßen es schließlich, nachdem sie es auf Kohlen geröstet hatten, in ihrer Wut schwelgend wie Mastiffs?'] (Léry 1994, 375–376).

im Sinne einer satirischen Kritik an der Eucharistie gelesen werden, wie es etwa der Exquemelin-Experte James Arnold vertritt.³³

Indem L'Olonnais seinem spanischen Gefangenen das Herz aus dem Körper schneidet, entreißt er es zunächst nicht nur dessen Leben, sondern auch jeder Möglichkeit „einer kathartischen Transformation“ (Quast 2000, 305) des Katholiken; denn eine „läuternde Erneuerung“ der Gewalt der spanischen Kolonisatoren ist nach dieser Desymbolisierung des Herzens nicht mehr möglich. Die physische Deslokalisierung entreißt das Herz seinem Symbolgehalt, der neben der seelischen Reinigung auch in einem Herzenstausch im Kontakt mit Gott oder anderen Menschen hätte bestehen können, wie verschiedene mittelalterliche Erzählungen der Materie zeigen.³⁴

Der Piratenkapitän wiederum fixiert sich, wie Katholiken, auf die Materialität der Körper, anstatt diese zum Sprechen zu bringen. Als Agent einer „Transformation des Symbolischen ins Materiale“ (Quast 2000, 307) verliert er zudem sein ursprüngliches strategisches Ziel aus dem Blick, nämlich die Spanier dazu zu bringen, den Verbleib

33 Arnold deutet L'Olonnais' Handlung mit Blick auf die Illustration der Szene (Fig. 9, Seite 209), in der eine große Gruppe von Spaniern als Quasi-Gemeinde versammelt ist, gänzlich anders, nämlich als Satire des Abendmahls im Sinne anti-katholischer Polemik (Herz = Hostie): „It is plausible to read this interpretation of the story as a blasphemous reference to the host in the Catholic mass, which is taken by the faithful to be the very body of Christ. Such a reading of the engraving places this unspeakable cruelty in the context of contemporary religious conflicts and, at the same time, renders it comprehensible.“ (Arnold 2007, 13). Diese Lesart wird hier verworfen, da sich aus ihr nicht zufriedenstellend erklärt, warum L'Olonnais' Gottesurteil auf Tod durch Verspeisung lautet und zudem die Performativität der Handlung nicht ausgedeutet wird.

34 Wie Quast (2000) an den Beispielen der Heiligenerzählung über Katharina von Siena und der *Herzmære* von Konrad von Würzburg darlegt, führen diese die Komplexität sowie die Polyvalenz des Herzmotivs vor Augen, indem sie die entsprechenden Semiotisierungsverfahren – Somatisierung und Desymbolisierung gegenüber (Re)Symbolisierung – selbstreflexiv offenlegen. Im Falle der Katharina von Siena etwa kulminiert der symbolische Herzenstausch zwischen einer Gläubigen und Gott in einer Narbe auf Katharinas Brust, die neben ihrem mündlichen Zeugnis sowie der Erzählung selbst schriftbildlich und physiologisch den Tausch belegen. Katharina habe Gott um die Entfernung ihres egoistischen Herzens gebeten und daraufhin nachweislich zeitweise ohne Herzschlag gelebt. Das mit der Narbe neu eingesetzte Herz ist demnach ein göttlich geläutertes. Die im europäischen Mittelalter verbreitete Materie der *Herzmære* wiederum endet auf eine (Re)Symbolisierung des Herzmotivs. In der Fassung von Konrad von Würzburg (13. Jahrhundert) serviert der betrogene Ehemann seiner unwissenden Frau das gekochte Herz ihres Geliebten, eines Ritters, der ihr dieses als Zeichen seines Liebeskummer hatte zukommen lassen. Die Frau stirbt daraufhin, mutmaßlich sowohl an Liebeskummer als auch an Schuld und Scham über ihre Tat. Die Erzählung materialisiert somit den Herzenstausch der Liebenden zunächst im gegessenen Herzen. Da das illegitime Paar jedoch stirbt, knüpft die Erzählung an Reflexionen über an die Liebe gebundene soziale Normen an. Von der mittelalterlichen Annahme, die menschliche Liebe zu Gott gehe mit einem Herzenstausch zwischen beiden Seiten einher, zeugt auch eine Passage in Hugo von Trimberg („Dâ von sprach sant Augustin / Ein vil merklich wörtelîn: ‚[...] Daz weiz ich wol, wenne es des giht / Mîn ouge, daz ze mir von gote / Ist offenbar mîns herzen bote [...]‘.“ [„Dazu hat der heilige Augustinus ein bemerkenswertes Wort gesprochen: ‚Ich weiß sehr wohl und mein Auge wird mir das zubilligen, daß zwischen mir und Gott mein Herz als Bote dient‘], in der Hugo, möglicherweise fälschlich, Augustinus als Beleg anführt (vgl. Wenzel 1995, 61).

ihrer Gefährten zu verraten. Er erweist sich somit als unfähig, eine sinnvolle Läuterung im Kontakt mit den Spaniern auszulösen, denn jenseits von Wesenskern und Körpermitte kann kein Herz mehr purifiziert werden. Statt eines symbolischen Herzenstauschs wirft er das nun angeknabberte Herz den Spaniern „ins Gesicht“, womit er zwar den anti-katholischen Kannibalismusvorwurf gestisch aufnimmt, jedoch resemiotisiert er weder ihn noch die inhärente Gewalt. Vielmehr perpetuiert er diese performativ, da er die Szene aus der Hugenottenverfolgung nicht nur ironisiert, sondern, mit dem Herzen des Gefangenen in der Hand, den kannibalischen Akt den Spaniern geradezu anbietet. Da L’Olonnais darüber hinaus das Herz nur anbeißt und nicht einmal kocht,³⁵ um es im Rahmen eines rituellen Essens zu verspeisen, wirkt er nun wie der eigentlich Wilde.³⁶ Darüber hinaus droht L’Olonnais den zuschauenden Spaniern, wie bereits bei seinem Umgang mit dem Säbel, ihnen „dasselbe [zu] tun“. Abermals deutet dies auf ein Prinzip mimetischer Gewalt hin, die auf Vergeltung sinnt, aber auf keiner sozialen Ordnung basiert, wie sie Exquemelin etwa mit dem gezeigten Kompensationssystem durchaus verteidigt.³⁷

Anstelle einer Alternative betreibt L’Olonnais somit eine „Verbuchstäblichung, [eine] Somatisierung eines sprachlichen Bildes“ (Quast 2000, 307), das sich über das Herz transportieren ließe. Er handelt im Sinne semiotisch ungebrochener Repräsentationen, wie es auch den Katholiken vorgeworfen wird. Eine Rückkehr zum Wort, wie sie die Reformierten fordern, bestärkt er somit keineswegs. Des Kapitäns allzu materieller Biss in das symbolisch aufgeladene Herz des Spaniers führt folglich nicht zu ihrem Lager und damit auch nicht zum erhofften Profit, der der ganzen Mannschaft zugutegekommen wäre. Damit verrät L’Olonnais zuletzt seine Mission als Kapitän der Bukaniere. Dementsprechend distanziert sich in der Folge auch die Erzählinstanz von

35 Vgl. zu dieser Problematik im weiteren Sinn auch die typologische Unterscheidung durch Erwin Frank (1987) zwischen Rohfleischkannibalismus und eines in Rituale eingebundenen Kannibalismus, bei dem gebratenes Fleisch verzehrt wird und der mit der Fähigkeit zur Sprache einhergeht, zit. in Mahlke 2005, 151.

36 Es stellt sich die Frage, ob sich im zeitgenössischen Rezeptionskontext parallele Lesarten zu noch früheren lateinamerikanischen Dokumenten über Brustöffnungen anboten, konkret zu den kolportierten Darstellungen der aztekischen Menschenopfer. Auf die in sich selbst kolonialen Debatten über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen diesen Ritualen und der Eucharistie kann an dieser Stelle nur verwiesen werden (vgl. Jáuregui 2008, 216–239). Jedoch könnten diese sowie vor allem der Mechanismus des *Othering*, der seine tropologische Grundlage wesentlich in den Menschenopfern und in Vorstellungen indigenen Kannibalismus’ fand (durch die kolumbinischen Übersetzungsfehler bereits im Ansatz maximal verzerrt; Todorov 1982 u. a.), einen relevanten Subtext für die narrative Notwendigkeit der symbolischen Ausgrenzung L’Olonnais’ darstellen.

37 „Lolonois ließ sie einen nach dem anderen heraufkommen, und sowie sie durch die Klappe hervorkamen, hieb er ihnen den Kopf ab. [...] Lolonois [...] fuhr darauf in seiner vorigen Arbeit fort, allen Spaniern die Köpfe abschlagend bis auf einen, dem er einen Brief für den Gouverneur von Habana gab und auch mündlich auftrag zu sagen, daß er keinen Spanier, soviel er auch deren kriegte, Pardon geben würde, tat auch zur gleichen Zeit ein Gelübde, daß er sich lieber selbst morden als in der Spanier Hände übergeben wollte. Selbigen Inhalts war der Brief und unter anderem auch, daß er hoffe, dem Gouverneur von Habana noch einstens selbst zu tun, was er an ihm hätte tun wollen.“ (DAS, 95).

ihm. Anstatt den Umgang des Kapitäns mit den Spaniern zu heroisieren, bringt der Text nun wie schon in der Säbelszene Sympathie für diese „armen Kerle“ auf, die L’Olonnais nur in „höchster Not“ einen Alternativweg anbieten können.

Der Umstand, dass eine Illustration dieser Szene (Fig. 9)³⁸ sich in abgewandelter Form in allen originalen Sprachfassungen des Textes findet, unterstreicht die Bedeutung der Szene, was ihre tatsächliche Verknüpfung mit der zitierten Passage aus Lérays *Histoire d’un voyage* umso wahrscheinlicher macht. Die Wiederholung der Szene in Bild, Text und Paratext scheint ihrer dialogischen Verdichtung zu dienen, erzeugt jedoch auch einen Rahmen, der durch die offenkundige Rezeptionslenkung an eben dieser Stelle gesprengt wird. Dies legt nahe, dass L’Olonnais’ Handeln und Schicksal als lehrhaftes Exempel vorgeführt werden sollte. Nicht zuletzt zeigt das Vorliegen der Illustration, dass nicht das Überraschende oder Abenteuerliche der Handlung, sondern vielmehr die Veranschaulichung der moralischen Bewertung des piratischen Helden in seinem Schicksal zählen, die offenbar in der logischen Rückführung seines Todes durch Kannibalen auf diese Szene bestehen soll.³⁹

Als unmittelbare Andeutung auf sein bevorstehendes Ende läuft Kapitän L’Olonnais beim Cabo Gracias a Dios, einer Landspitze zwischen Honduras und Nicaragua, auf Grund. Die Bukaniere beschließen, aus dem Schiff eine kleinere Barke zu bauen und bleiben vor Ort, wollen jedoch eigentlich weiter nach Cartagena, um dort anzuheuern. Bekannt ist, dass in der Gegend die sogenannten *Indios bravos* leben:

Diese beiden Inseln sind von Leuten bewohnt, die man mit gutem Recht Wilde nennen mag, dieweil noch kein Christenmensch mit ihnen gesprochen oder ihre Wohnungen gefunden hat. [...] Diese Indianer sind von starkem Körperbau, dazu sehr gewandt im Laufen und Tauchen. Sie haben einmal den Anker eines Raubschiffes, der gut sechshundert Pfund wog, vom Meeresgrund heraufgeholt und sein Kabeltau an einer Klippe befestigt. [...] Man sagt, es seien Menschenfresser. (DAS, 125)

Das Kapitel widmet diesem und einem anderen indigenen Volk⁴⁰ nach der Herzscene längere deskriptive Passagen, in denen auf die Auswahl eines Totemtiers für Neuge-

³⁸ Ich beziehe mich im Folgenden auf die Illustration der niederländischen Ausgabe von 1678, einem qualitativ höherwertigen Stich, der etwa in der deutschen Ausgabe von einer weniger detailreichen Nachzeichnung abgelöst ist.

³⁹ Gegen eine ausschließlich anti-katholische Polemik spricht zudem, dass hier überhaupt der Sehsinn angesprochen wird, vgl. Mahlke 2005, 52.

⁴⁰ Die Verortung der *Indios bravos* wird visuell referenziert, insofern ihr Siedlungsgebiet auf einer Karte, die erstmalig den französischen Versionen von 1686 und 1699 beigelegt ist, verzeichnet ist. Die Topologie erscheint hier widersprüchlich, da die *Indios bravos* im Text auf Inseln, auf der Karte jedoch auf dem Festland verortet werden. Auch die Beschreibungen von Kannibalenopfern beziehen sich nicht auf die Wassernähe der Gegend, sondern vielmehr auf den umgebenden Wald, der zwar zugänglich wirkt, jedoch von der Erzählinstanz nicht betreten wird und damit wie ‚insulär‘ erscheint. Ouellet/Villiers gehen auf den Schriftzug „Carneland“ auf der Karte ein, um zu verdeutlichen, dass dieser sich von *corn* und nicht von lat. *carnis*, ‚Fleisch‘, herleitet, vgl. Ouellet/Villiers 2005, 243–244, n. 49.



Fig. 9: Alexandre-Olivier Exquemelin, *De Americaensche zee-roovers*, hg. von Jan ten Hoorn, Amsterdam 1678, fol. 61. Bibliothèque Nationale de France, Réserve des livres rares, RES-P-1490, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k858301b/f75.item> (Stand: 18.03.2023).

borene sowie Hochzeitsriten eingegangen wird. Hier inszenieren sich die Bukaniere als Antipoden der *leyenda negra*, indem sie den Indigenen mehr Respekt zollen als die Spanier (vgl. Arnold 2007, 19–20). Parallel dazu beginnt sich eine zunächst geistige, später auch räumliche Orientierungslosigkeit L'Olonnais' herauszubilden, die eine weitere Prolepse auf die Kannibalenszene im Wald bildet, die L'Olonnais' Ende besiegeln wird. Er fragt noch häufiger als zuvor nach dem Weg und auch der erlittene Schiffbruch scheint das Wesen des Kapitäns zu beeinträchtigen. Zwar hilft er der Mannschaft beim Bau eines neuen Schiffs, gibt sich jedoch selbst keine Mühe mehr, der eigenen Situation, gestrandet an der Küste von Nicaragua, zu entgehen. Der metaphysischen Lesart von Schiffbruchserzählungen als ein narrativer Bruch der Ordnung⁴¹ entsprechend, kündigt sich L'Olonnais' Scheitern – das zugleich eine vorübergehende Führungslosigkeit der Crew bedeutet – als eine bevorstehende symbolische Neuerung an.

Neben den sich verdichtenden Grenzübertretungen L'Olonnais' baut die Handlung selbst die Bedrohung durch aktive Kannibalen allmählich auf:

Während Lolonois sich dort aufhielt, ging einer seiner Leute in Begleitung eines Spaniers in das Gehölz, ohne anderes Geleit und bloß mit einem einzigen Feuerrohr bewaffnet. Als sie eine bis anderthalb Meilen tief im Walde waren, wurden sie von einem Trupp Indianer überfallen; der Franzose gab einen Schuß ab und hub an sich auf die Beine zu machen, aber der Spanier blieb zurück, weil er nicht so gut laufen konnte. Jener gelangte bald darauf an den Strand, hatte jedoch seinen Gesellen verloren, der auch nicht wieder kam. Einige Zeit hernach gingen ihrer zehn bis zwölf in den Busch, alle wohl bewaffnet; jener Franzose war unter ihnen, und aus Neugier führte er sie in die Gegend, wo er die Indianer gesehen. Sie kamen schließlich an eine Stelle, wo die Indianer Feuer angemacht hatten, und fanden dort die Gebeine des vermißten Spaniers nebst einer gebratenen, halb aufgefressenen Hand. An dieser Hand erkannten sie, daß es die seine war, denn er hatte nur drei Finger gehabt. (DAS, 126)

Zunächst ist es kein Franzose, sondern ein Spanier, der, so die semantische Stoßrichtung aller Indizien, Kannibalen zum Opfer gefallen zu sein scheint. Diese sollen ihn gebraten und seinen Körper zum Großteil verspeist haben. Das besondere Merkmal der Hand, die „nur drei Finger gehabt“ hat, was als *Gnorisma* präsentiert wird, bleibt polyvalent, lässt sich jedoch im Kontext der Leib- und Spiegelstrafen als sichtbares Stigma seines Räuberdaseins⁴² lesen. Diebe oder Betrüger wurden durch

⁴¹ Vgl. „Die narrative Ausgestaltung der Wiederherstellung oder des Scheiterns einer zivilisatorischen Ordnung am Ort des Schiffbruchs ist – man denke nur an Daniel Defoes Robinson Crusoe – ein beherrschender Zug der Schiffbruchliteratur bis in die Moderne hinein geblieben.“ (Dünne 2012, 177–178).

⁴² Foucault schreibt zur Problematik der Strafpraktiken: „Die Elemente der Schändlichkeit werden umverteilt: im Straf-Schauspiel verbreitete sich vom Schafott aus ein Schauer, der sowohl den Henker wie den Verurteilten umhüllte – er konnte die dem Hingerichteten angetane Schande in Mitleid oder Ruhm verkehren, wie auch die gesetzmäßige Gewalt des Vollstreckers in Schändlichkeit verwandeln. Nunmehr sind Ärgernis und Licht anders verteilt: die Verurteilung selbst hat den Delinquenten mit einem eindeutigen und negativen Zeichen zu versehen: daher die Öffentlichkeit der Debatten und des

das Abhacken der Hand oder Schwurfinger bestraft.⁴³ Doch auch die bei den Frei-
beutern übliche Amputation könnte die fehlenden Finger wie das mögliche Hinken
des Verschwundenen erklären. In der Darstellung der „halb aufgefressenen Hand“
laufen letztlich beide Lesarten zusammen. Dass jedoch gerade die Verstümmelung die
Wiedererkennung und damit einen Wissenszuwachs möglich macht, zeigt abermals
eine Normalisierung der Desintegration eines zu repräsentierenden Körpers an, des-
sen wahrhaftige Geschichte über dessen Metonymien erzählbar wird. Auf Textebene
spiegelt sich dies vor allem darin, dass es sich bei der Passage um einen Boten- und
keinen Augenzeugenbericht handelt. Erst die Schilderung der leiblichen Details setzt
dem eine Authentizitätsfiktion entgegen. Fraglich bleibt allerdings, warum der Text
gerade einen Spanier zum ersten Opfer der Kannibalen werden lässt, der sich dadurch
zum potentiellen (protestantischen) Märtyrer wandelt. Möglicherweise sind es gerade
seine Narben bzw. die Anzeichen der Spiegelstrafe, die beweisen sollen, dass er auf-
seiten der Seeräuber stand.⁴⁴

Mit weitaus deutlicheren Erzählerkommentaren versehen ist das Martyrium von
L'Olonnais selbst, als er von den Indigenen des Golfs von Darien verspeist wird:

Nach einer Segelfahrt von etlichen Tagen gelangte Lolonois an die Mündung des Nicaragua-
stromes, und dort kam ihm das Unglück, das ihn seit langem verfolgt, nun dicht auf die Fersen:
er wurde nämlich sowohl von den Indianern als von den Spaniern ausgespäht; ein großer Teil
seiner Leute ward toteschlagen, indes er selbst mit dem Rest zu flüchten genötigt war. Dennoch
konnte sich Lolonois nicht entschließen, zu seinen Gesellen ohne Schiff zurückzukommen [...].
Allein es schien, daß Gott die Ruchlosigkeiten dieses Menschen nicht mehr weiter dulden,
sondern ihn durch einen grausamen Tod strafen wollte für alle die Grausamkeiten, die er an so
vielen unschuldigen Menschen verübt hatte. Als sie nämlich nach dem Golf von Darien kamen,
fiel er mit seinen Leuten in die Hände der Wilden, welche die Spanier „Indios bravos“ nennen.

Die haben ihn denn in Stücke gehauen und gebraten, nach dem Berichte eines seiner Gesel-
len, der dasselbe Schicksal erlitten haben würde, hätte er sein Leben nicht durch die Flucht

Urteils; und die Vollstreckung ist gleichsam eine zusätzliche Schande, welche dem Verurteilten anzu-
tun die Justiz sich schämt; sie distanziert sich von ihr, versucht ständig, sie anderen anzuvertrauen,
und zwar unter dem Siegel des Geheimnisses. Es ist häßlich, straffällig zu sein – und wenig ruhmvoll,
strafen zu müssen. Daher jenes zweifache Schutzsystem, das die Justiz zwischen sich und der von ihr
auferlegten Strafe errichtet hat.“ (Foucault 1977, 17).

43 Die französische Variante schließt eine auf die Zahl drei bezogene Deutung aus, indem sie die Zahl
schlicht auf die Zeit von drei Tagen bezieht, nach denen ein Fuß und eine Hand „de ce misérable“ [die-
ses Unglücklichen] „brûlés“, also verbrannt oder geröstet, gefunden werden (HAF, 245).

44 Mahlke betont, dass protestantische Darstellungen katholischer Marterqualen als gerechte Gottes-
strafe für eine Blasphemie kodifiziert sind, und demnach nicht als göttliche Gnade für ein an Jesus
Christus angleichendes Martyrium (vgl. Mahlke 2005, 61–62). Da sowohl die Hand selbst als auch die
Narbe auf ihr aber auch katholischen Heiligenlegenden zugeordnet werden könnten, scheint die Les-
art möglich, dass der Spanier hier bewusst ambivalent gezeichnet wurde, wobei das Körperzeichen
seiner Zugehörigkeit zu den Piraten über die Parallele zu etwaigen Handreliquiaren obsiegt (vgl. Tous-
saint 2010). Da der Rest seines Körpers bereits verbrannt und die Hand angefressen wurde, ist es nicht
mehr möglich, diesen Leib eines Spaniers vor seinem Tod wieder zusammensetzen, was in der Tat
erlaubt, die Szene blasphemisch zu lesen.

salviert. Dies war das Ende eines Menschen, der so viel unschuldiges Blut vergossen und so viele Greuelthaten begangen hat.

[...] Und damit sind die Tage und Grausamkeiten von Franciscus Lolonois und seinem Anhang zu Ende. (DAS, 127–128)

Auch diese Szene ist ein Botenbericht und damit Teil einer Binnenerzählung, über die die Erzählinstanz nur mittelbar zu verfügen behauptet. Dies schafft Distanz vom Geschehen. Nichtsdestotrotz spricht die Erzählinstanz ein vermutetes göttliches Urteil aus, das sich wesentlich auf die Erzählung auswirkt, indem die Figur aus dem Text eliminiert wird. Die göttliche Instanz ist zu einer strafenden geworden, die „die Ruchlosigkeiten dieses Menschen nicht mehr weiter dulden, sondern [...] ihn durch einen grausamen Tod strafen wollte für alle die Grausamkeiten, die er an so vielen unschuldigen Menschen verübt hatte.“ Damit folgt dieser Gott selbst dem analogischen Prinzip, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, dem zuvor L'Olonnais selbst folgte. Zuletzt ist es jedoch der distante Erzähler Exquemelin, der diese Strafe über das geschriebene Wort ausführt und sich demnach schon längst von seinem Kapitän gelöst hat. Seine auktoriale Position wird damit gottesgleich, da er es ist, der L'Olonnais aus der Handlung herausschreibt. Ungleich dem Leib des verspeisten Spaniers allerdings muss L'Olonnais' eigener Leib nicht mehr umgedeutet oder identifiziert werden, zumal es einen Zeugen gibt. Somit ist der Weg frei für die Offenbarung einer göttlichen – wenn auch in letzter Instanz narrativen – Gerechtigkeit. Die Lesenden wiederum müssen in diesen Bewertungsprozess einbezogen werden. Denn es ist das durch sie imaginierte Martyrium, das L'Olonnais von dieser Welt erlöst.⁴⁵ Zwar spart die textuelle Repräsentation sein Leiden größtenteils aus, aber es ist offensichtlich, dass er das Gebiet der *Indios bravos* trotz der Warnung durch den Spanier willentlich betritt. So kommt es zuletzt zu einer Allianzbildung zwischen Text und Lesenden, die angesichts der kumulierten „Greuelthaten“ des Kapitäns wohl zum gleichen Urteil gekommen sind wie Gott und Erzähler. Bemerkenswert bleibt, dass von den mutmaßlichen Kannibalisismusopfern leibliche Fragmente übrigbleiben. Als Zeichen stehen sie jeweils für einen Prozess der Zerteilung, der durch ihre Aufnahme in den Textkörper allerdings wieder rückgängig gemacht wird, insofern sie darin als Erwählte stehenbleiben können.⁴⁶

Glaubhaft wird dies in zeitgenössischem Verständnis für die vielen Hinweise auf eine – wenn auch mitunter durch einen Boten vermittelte – Augenzeugenschaft. Die zahlreichen visuellen Details korrespondieren nicht nur mit den Illustrationen, die

⁴⁵ Mahlke kommentiert zu überraschend freudigen Reformierten vor der Hinrichtung, dass diese den übrigen Protestanten „ein Beispiel an Mut und Sicherheit“ sowie auch „ein Identifikationsmoment mit den Opfern kannibalischer Rituale“ gegeben hätten (Mahlke 2005, 57).

⁴⁶ Interessant wäre in diesem Zusammenhang zu wissen, welcher Konfession L'Olonnais angehört, was der Text nicht explizit beantwortet; aufgrund seiner frühen Ausschiffung „in jungen Jahren“ als „Knecht“ (DAS, 93) bzw. *engagé* (HAF, 205) ist allerdings davon auszugehen, dass er wenig Aufstiegschancen in Frankreich hatte, wie es den Hugenotten entsprach. Auch seine regionale Herkunft aus Les-Sables-d'Olonne spricht für seine Zugehörigkeit zur reformierten Religion.

sich in fast allen Ausgaben finden, sondern sie erfüllen auch eine instruktive Funktion (vgl. Neuber 1989, 53–55) im Sinne des Horazischen *prodesse aut delectare*. Zwar scheint der Text hier ebenfalls unterhalten zu wollen, jedoch muss er vor allem das doppelte moralische Dilemma verhandeln, indem er zwischen einer blasphemisch überhöhten Erzählerposition, die allerdings für ein angemessenes Gottesurteil einsteht, und dem gerechtfertigten Tod des schuldigen L’Olonnais vermittelt, der aber, calvinistischer Martyrologie folgend, qua erlebten Leidens noch vor Todeseintritt erlöst wird. Hierfür stehen die zerstückelten Körper ein, die, kriegsversehrt und angefressen, letztlich das reformierte Weltbild über das katholische der Spanier siegen lassen müssen. Demnach liegt den *Amerikanischen See-räubern* eine Logik der Repräsentation zugrunde, die metonymische Ketten einer stets nur partiellen Semiotisierung auslöst, die im Bild versehrter körperlicher Entitäten ihr Pendant findet.

Trotz der vordergründigen Sympathie der Bukaniere für die *Indios bravos* fällt jedoch auf, dass diesen keine wörtliche Rede und, jenseits des Legendären, nicht einmal eine physische Erscheinung verliehen wird. Erst im letzten Teil des Textes wird Henri Morgan sie zu sehen bekommen; dort verweigern sie allerdings die Rede und nehmen auch keine Geschenke an. Die *Indios bravos* widersetzen sich somit einer völkerrechtlich gewünschten Ordnung der Reziprozität, der sie sich weder durch Handel noch durch Sprache⁴⁷ oder den Blick unterwerfen. Demnach sind es keineswegs nur der Kannibalismus oder auch ihre Nähe zu (Totem-)Tieren, über die sie in die Nähe von Wilden gerückt und damit als ‚radikale‘ Alterität⁴⁸ deklariert werden. Innerhalb des Konkurrenzkampfes zwischen den einzelnen Kolonialmächten, die sich schließlich auch untereinander als Repräsentanten der jeweiligen religiösen und politischen Alterität zeichnen, rücken die Indigenen somit in den Hintergrund, auch wenn sie innerhalb der Handlung wesentliche Akteure darstellen, deren ethnische Besonderheiten zudem relativ detailliert und ohne eine auch sprachlich erkennbare kulturelle Herabsetzung beschrieben werden.

Der Kannibalismus jedoch, der ihnen zugewiesen wird, wird im Text durchaus auf instrumentelle Weise eingesetzt. Das etwas allzu offenkundige Interesse des Erzählers an den Indigenen lässt den Verdacht aufkommen, dass die Distanzierung von der *leyenda negra* als Rechtfertigung des eigenen piratischen Handelns erhalten bleiben muss. Ihre Repräsentation dient somit vor allem dazu, eine Komponente ethischer Überlegenheit hinzuzufügen, die die von Grotius’ *mare liberum* abgeleitete universale und glaubensunabhängige Verfügbarkeit der Meere zusätzlich stützen soll (vgl. Thumfart 2009). Dies zeigt, dass dem Motiv des Kannibalismus, anti-katholischer Polemik folgend, ein konkreter Nutzen für die calvinistischen Kolonisatoren zuge-

⁴⁷ Die spanische Fassung unterstreicht den Aspekt der Sprachlosigkeit und bemüht sich, die *Indios bravos* darüber für unzivilisiert zu erklären.

⁴⁸ In Anlehnung an Waldenfels’ Konzept des radikal Fremden: „Das radikal Fremde läßt sich nur fassen als Überschuß, als Exzeß, der einen bestehen Sinnhorizont überschreitet.“ (Waldenfels 1997, 37).

wiesen wird.⁴⁹ Als Ritus wird die Anthropophagie von den Piraten im Kampf gegen die Spanier usurpiert, von denen sich die Bukaniere als Europäer selbstredend sehr viel weniger unterscheiden als die Indigenen. Mittelbarer Zweck dessen ist auch die Überdeckung der eigentlichen inneren Widersprüche, die der Idee des *mare liberum* zugrunde liegen. Denn obwohl sich dieses als für alle Völker gültig präsentiert, dient es letztlich vorrangig den eigenen privatökonomischen Interessen. Letztlich hatte Grotius mit seiner nur partiellen Anpassung an de Vitorias Konzept des ‚gerechten Krieges‘ nicht nur die vertieften Möglichkeiten indigener Teilhabe herausgeschrieben, sondern zudem das bisherige Völkerrecht der päpstlichen Sphäre enthoben und damit säkularisiert (vgl. Thumfart 2009). Beides für sich kann – metaphorisch gesprochen – als ein Akt von Textkannibalismus verstanden werden, insofern als in beiden Fällen die Rede eines (immer noch europäischen) Anderen fragmentiert, angeeignet und in manipulativer Absicht der eigenen Logik einverleibt wird.

Die Zeichnung L’Olonnais’ als Opfer der Kannibalen bleibt schillernd (vgl. Ruhe 2009). Wie gezeigt, verschwimmen durch seine Grenzüberschreitungen die Logiken der frühneuzeitlichen Leibesstrafe, reformierter Martyrologie und anti-katholischer Polemik im Zeichen des Kannibalismusvorwurfs, aber auch eines generell fragmentierten Körperbildes. Letztlich wird dem bereits schiffslosen Kapitän L’Olonnais eine unerklärliche Sehnsucht nach den *Indios bravos* zugeschrieben, die für einen inneren Führungsverlust steht, was seinen symbolischen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Bukaniere und damit auch den entstehenden Kolonien rechtfertigt. L’Olonnais wird somit nicht nur wegen seiner Nähe zum Wilden gefressen, sondern weil er, der einstige Kapitän, eine Entdifferenzierungskrise aufseiten piratischer Legimität auslöst, die sich als pro-calvinistisch und anti-katholisch präsentieren muss. Auch wäre die Frage aufzuwerfen, ob diese Tendenz in L’Olonnais’ Gerechtigkeitsbegriff nicht vor allem auch deswegen exkludiert werden muss, weil sie sich an Vorstellungen alttestamentarischer Rache und eskalierender mimetischer Gewalt orientiert, während zugleich doch ein von de Vitoria, Grotius und anderen inspirierter Rechtszustand auf den Meeren einsetzt.⁵⁰

Zuletzt lässt sich festhalten, dass der dargestellte Akt von Anthropophagie damit weniger dem Respekt vor den Indigenen entspringt – auch wenn dieser bedeutend höher als bei den Spaniern ausfällt –, sondern dass sich jene kannibalische Szene aus einem kulturellen Intertext speist, den die protestantischen Eroberer aus ihrem indigenen (Leidens-)Zusammenhang herauslösen und sich erzählerisch aneignen, um weiter rauben zu können. Nichtsdestotrotz ist es der erzählerische Einsatz verstümmelter Subjekte als Metonymien, der im Medium des Erzähltextes sowohl eine Fragmentierung sämtlicher bestehender, an der Kolonisierung beteiligten Identitäten als auch eine nachhaltige Aufspaltung und Diversifizierung der karibischen Diskurse bewirkt.

⁴⁹ Vgl. Lestringant 1990 sowie meine Ausführungen unter 2.2.

⁵⁰ Wie Kempe 2010 und Pierson 2011 betonen, entsprach die mythisierte Piraterie der Karibik niemals einem Zustand der Rechtslosigkeit oder der Anarchie. Auch Szenarien protodemokratischer Selbstverwaltung verwerfen sie ungleich Rediker 2004.

3 Fazit

Ebenso unterschiedlich, wie Sigüenza y Góngora und Exquemelin die Piraterie bzw. das Kaper- oder Bukanierswesen erzählen – das eine Mal aus Sicht des beraubten und gefangenen Spaniers, das andere Mal aus Sicht eines Seeräubers selbst –, so unterschiedlich gestaltet sich auch die Funktion, die der Begegnung mit den Kannibalen zugewiesen wird.

In den *Infortunios de Alonso Ramírez* geht es nicht nur um die Diskreditierung der Engländer als politische und rechtliche Gegner, sondern auch um ihre Dämonisierung als unzivilisierte Wilde, deren Ansprüche jenseits jeder menschlichen Ordnung liegen und in deren Bild sich ein anti-papistisches Rechtskonzept mit der Gottlosigkeit und der Aggression Indigener vereint. Vorgeworfen wird ihnen eine mimetische Annäherung an anthropophage Praktiken, die jedoch das rituelle Moment des gemeinsamen Essens pervertiert, da sich das Rösten von Menschenfleisch allein aus der chaotischen Situation der Brandschatzung ergibt. Insofern sich die Indigenen nicht als Feinde der Piraten präsentiert haben, lässt sich für die Piraten auch kein Vergeltungsprinzip starkmachen; ihre Gewalt wirkt somit willkürlich, sinnlos und selbstzweckhaft. Die Engländer akzeptieren demnach die Fremdheitskategorien der Spanier nicht, was die Verhältnisse dahingehend verschiebt, dass piratisches Handeln nicht nur in die Nähe von Wildheit, sondern darüber hinaus auch von radikaler Fremdheit gerückt wird, die jenseits aller bekannten Kategorien verortet ist. Somit entdifferenzieren die Piraten die Feindbilder der Spanier in unerlaubter Weise – und imitieren darüber hinaus jenes Element von Andersartigkeit, das den größten Horror aus den frühen Berichten aus der Neuen Welt enthält.

Ein menschenessender Pirat macht sich somit gleich in zweifacher Hinsicht eines *crime indifférenciateur*, eines ‚Entdifferenzierungsverbrechens‘ (vgl. Girard 1982), schuldig. Dies erlaubt der spanischen Kolonialkultur die Entrückung piratischer Rechtsideen aus dem Radius des Vorstellbaren – hatten ja schon die indigenen Rituale die Spanier provoziert. Die damit an sich gerechtfertigte Attribution der Rolle des Sündenbocks, der als versöhnendes Opfer sterben muss, um die Gemeinschaft wieder in sich zu vereinen, verschiebt sich jedoch in letzter Instanz von den Piraten auf den Indigenen. Dieser wird als archaisches Brandopfer zum reinen Zeichen. Von einer tatsächlichen Übernahme ‚indigener‘ Praktiken durch die Einverleibung eines indigenen Körpers kann somit keine Rede sein, zumal zu berücksichtigen ist, dass die indochinesischen Bewohner der Insel keine Kannibalen zu sein scheinen, auch wenn der Text sie als *indios* generalisiert. Dass kein spanischer Körper gegessen wird, um die Piraten als Wilde zu inszenieren, gibt einen Hinweis darauf, worin das eigentliche Tabu liegt, nämlich in der nachhaltigen Desintegration eines katholischen Körpers, der mit der Röstung noch auf Erden durch das Höllenfeuer gehen müsste, was seine Auferstehung durch die Auflösung seines gottgegebenen, nicht bestatteten Leibes verhindern würde.

In gattungstypologischer Hinsicht ist auffällig, dass die Piraten bei Sigüenza y Góngora, anders als in früheren spanischsprachigen Epen über Amerika, nun die Semiosphären nicht mehr heldenhaft durchkreuzen, um als den Spaniern ebenbürtige Gegner inszeniert zu werden.⁵¹ Dies spricht für eine Hybridisierung der Gattungen zwischen Chroniken, epischer Dichtung und Ritterprosa (vgl. Béreziat-Lang/Ortiz Gambetta 2020, 10) unter Hinzunahme der *novela picaresca*, die im Zuge der narrativen Einbindung von Kannibalismus geschieht. Insbesondere ist zudem eine populäre Anpassung an das von der Versform gelöste *genus humile* (vgl. Neuber 1989, 55) zu vermerken, was zeigt, dass die Fusionierung der spanischen Feindbilder Auswirkungen auf die Lesbarkeit des Textkörpers selbst hat. Auch Exquemelins Text oszilliert zwischen mittelalterlichen Erzähltraditionen und frühaufklärerischem Anspruch.

In poetologischer Hinsicht erheben beide Texte Anspruch auf Anschaulichkeit, Instruktivität und auch einen gewissen Grad an Spannung bzw. Unterhaltung. Dem Horazischen *prodesse aut delectare*⁵² folgend, soll am Beispiel gelehrt und über die unbekannteren transatlantischen Gebiete informiert werden. Frühneuzeitlichen Erzähltraditionen entsprechend muss der Text dafür den Fiktionalitätsverdacht widerlegen, was über eine Reihe von Authentizitätsfiktionen geschieht. Neben der Augenzeugenschaft signalisierenden Ich-Perspektive, die durch choro- und geographische Beschreibungen die eigene Anwesenheit vor Ort nachzuweisen sucht, zeichnen sich beide Texte durch eine starke Betonung visueller Formen der Evidenzbildung aus. Bei Sigüenza y Góngora ist zudem zentral, dass der homodiegetische Ich-Erzähler Alonso Ramírez durch Introspektiven immer wieder als mitfühlender Katholik affirmiert wird.

Gerade in den anschaulichen Kannibalismusszenen allerdings geht die Authentifizierung des Gesehenen, entgegen der generellen Tendenz dieser beiden, sich faktual präsentierenden Texte, mit einer räumlichen und letztlich auch ethisch-moralischen Distanzierung vom Geschehen einher. Bei Exquemelin realisiert sich dies in Form einer für das Werk unüblichen Binnenerzählung, die als Botenbericht präsentiert wird. Beide Szenen tragen somit Anzeichen unzuverlässigen Erzählens, die sich allerdings bei Sigüenza y Góngora auflösen, sobald Alonso Ramírez sich den Piraten nähert und das Fleisch ablehnt, was seine seelische Standhaftigkeit gegenüber teuflischen Verführungen beweisen soll. Wohlgermerkt gibt er an, dass es die sprachliche Umsetzung ist, die ihm hilft, jenes Leid zu überstehen. Als poetologisches Prinzip

51 So etwa in Castellanos' „Discurso del Capitano Francisco Draque“ (vgl. Castellanos 1921) oder Escobedos *La Florida* (vgl. Escobedo 2015); vgl. dazu Simson 2003, 211–218, sowie Segas 2020, die sich ebenfalls auf Castellanos' *Discurso* bezieht.

52 Dieses Diktum findet sich schon in der additiven Verbindung beider *Desiderata*, *prodesse et delectare* bzw. *plaire et instruire*, so im Herausgebervorwort der französischen Fassung von Exquemelins Text, was literaturhistorisch zwischen französischer Klassik und Aufklärung einzuordnen ist: „À la vérité il y a beaucoup d'histoires qui instruisent; mais il y en a peu comme celle-ci, qui divertissent et qui instruisent en même temps.“ [Tatsächlich gibt es viele Geschichten, die belehrend sind, aber nur wenige wie diese, die unterhalten und gleichzeitig belehren!] (HAF, 47).

kommt im spanischen Text somit das *movere* hinzu. Erst der Blick auf das Textganze zeigt, dass sich die Opferhaltung Alonsos in der Handlungslogik auf Dauer schwerlich aufrechterhalten lässt.

Der indigene Leib wird im Zuge dessen in die Erzählung aufgenommen und erfährt Anerkennung, doch darf jener Leib nur ein unvollständiger sein, der nicht in den Himmel kommen kann. Bei Exquemelin wiederum bleibt eine Polyvalenz bestehen, die einerseits erlaubt, L'Olonnais mit Genugtuung zu verteufeln, was befriedigt wird, indem er unmittelbar nach der Szene ohne jeglichen Anschein von Heroisierung aus dem Werk verschwindet. Andererseits allerdings bleibt die Möglichkeit bestehen, ihn nun, nach einer dem Analogieprinzip folgenden Strafe, für geläutert zu erklären, was seine Seele und damit auch seine bisherige Crew, die ‚Gemeinde‘, die er anführte, rettet. Da sein Leid allerdings im Text verschwiegen wird, erscheint es nicht möglich, ihn zu einem protestantischen Märtyrer zu erklären.

Bei Exquemelin gilt es somit festzuhalten, dass der kannibalische Akt der Bestrafung L'Olonnais' dient, der sich in einer Spirale eskalierender mimetischer Gewalt befindet, die er mit ausgelöst hat. Obwohl seine Bestrafung explizit als gottgewollt benannt wird, insinuiert die Erzählung deutlich, dass sie von den *Indios bravos* umgesetzt worden sei und dass L'Olonnais nach seinem Schiffbruch den Tod möglicherweise sogar selbst suchte. Dabei erklärt sich allerdings nicht, ob die *Indios* L'Olonnais kannten oder ihn aßen, weil er in ihr Gebiet eingedrungen ist – was aber naheliegt, da auch ein anderer Eindringling kurz zuvor verspeist wurde. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass beide in Verbindung zum gleichen christlichen Gott stehen, der über sie alle herrscht. Bereits zuvor bestand im Text ein Interesse an den Riten der *Indios bravos*, das, insofern Exquemelin für alle Bukaniere spricht, auch L'Olonnais mit einschließt. Dementsprechend wird dieser im Tod jener kannibalischen Alterität ähnlich, die die Bukaniere rhetorisch konstant vereinnahmt hatten, wenn sie sich positiv von den Spaniern absetzen wollten. L'Olonnais' vorherige Vergehen an den Spaniern – das Ablecken ihres Blutes nach der körperlichen Zerteilung, der Biss in das herausgerissene, dann weggeworfene Herz – wirken wie nur angedeutete kannibalische Akte, mit denen sich der Kapitän die Materialität ihrer Körper sinnlich einverleibt. Würde der Pirat das Blut tatsächlich trinken und das Herz grillen und essen, ließe dies an eine narrative Umsetzung der Eucharistie denken, doch bleibt die Handlung immer unvollendet. L'Olonnais lässt sich dennoch eine Sehnsucht nach dieser Art der Eigentlichkeit unterstellen, deren Umsetzung ihn, in die anti-katholische Polemik der Hugenotten gewendet, zu einem Kannibalen macht. Vor diesem Hintergrund ist es der spätmittelalterlichen Spiegelstrafe entsprechend nur folgerichtig, dass ihn ein Vergeltung suchender Gott dasselbe erleben lässt. Die immer nur partiell bleibende Ausführung der anthropophagen Handlung allerdings zeigt die „Kerbe“ in dieser „Hermeneutik der Ähnlichkeit“ (Foucault 1966, 61), worin sich andeutet, dass ein neues, möglicherweise völkerrechtliches Prinzip dieses Strafsystem ersetzen sollte. Schließlich war es ein Spanier, der kurz zuvor das gleiche Schicksal wie L'Olonnais durchlebte. Auch dies spricht dafür, dass sich L'Olonnais der katholischen Praxis zu sehr angenähert

hat, weshalb sich nun die Indigenen auf die Seite der Bukaniere und ihres (calvinistischen) Gottes schlagen.

Exquemelin beobachtet indigene Kulturen, ohne vertieften Kontakt mit ihnen zu haben. Ihre narrative Einbettung erfolgt weitestgehend im Sinne der *leyenda negra*, die sich gegen die Spanier richtet. Letztlich wird demnach auch der Kannibalismus der *Indios bravos* selbst vom Text einverleibt, indem der Erzähler ihn semantisch anpasst. Das parasitäre Verhalten (vgl. Siegert 2019, 233), mittels dessen sich die Piraten schließlich auch an der kolonialen Beute der Spanier bedienen, verweist zuletzt auf die strukturelle Komponente der Zerteilung von Eigentum, wie sie die Bukaniere unter sich vertraglich geregelt haben. Nichtsdestotrotz nehmen die Themen Raub und Diebstahl als illegitime Formen der physischen Übernahme von Eigentum eine zentrale Position in der Analyse piratischer und kolonialer Handlungen ein. Auf der Textebene könnte sich dies in der Frequenz abgeschlagener Arme, Hände und Finger abbilden, die somit metonymisch immer wieder auf die geführten Verteilungskämpfe zurückverweisen.

Bibliographie

Primärtexte

- Castellanos, Juan de (1921), „Discurso del Capitan Francisco Draque“, in: Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, Bd. 3, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-juan-castellanos-tomo-ii--0/html/> (Stand: 27.07.2022).
- Escobedo, Alonso Gregorio de (2015), *La Florida*, hg. u. komment. von Alexandra E. Sununu (Colección Plural Espejo 4), New York.
- Exquemelin, Alexandre Olivier (1678), *De Americaensche zee-roovers*, hg. von Jan ten Hoorn, Amsterdam.
- Exquemelin, Alexandre Olivier (1681), *Piratas de la America: y luz à la defensa de las costas de Indias Occidentales*, hg. von Antonio Freyre, übers. von Alonso de Buena-Maison, Colonia Agrippina, <http://hdl.loc.gov/loc.rbc/gen.17970> (Stand: 27.07.2022).
- Exquemelin, Alexandre Olivier (2005), *Histoire des aventuriers flibustiers*, hg. von Réal Ouellet u. Patrick Villiers, Paris. [= **Sigle HAF**]
- Exquemelin, Alexandre Olivier (2007), *Die amerikanischen Seeräuber – Ein Flibustierbuch aus dem XVII. Jahrhundert*, Königswinter. [= **Sigle DAS**]
- Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578)*, hg. von Frank Lestringant, 2. Aufl., Paris.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro (1963), *Schiffbrüche*, übers. von Franz Termer, 2. Aufl., Haar bei München.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro (2003), *Naufragios*, hg. von Juan Francisco Maura, 4. Aufl., Madrid.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (2017), *Infornios de Alonso Ramírez*, hg. von Antonio Lorente Medina (El Paraíso en el Nuevo Mundo 2), Frankfurt a. M./Madrid. [= **Sigle IAR**]
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (2011), *Infornios de Alonso Ramírez*, hg. von José F. Buscaglia Salgado, Madrid 2011.

Sekundärliteratur

- Arnold, A. James (2007), „From Piracy to Policy: Exquemelin’s Buccaneers and Imperial Competition in ‚America‘“, in: *Review: Literature and Arts of the Americas*, 40. 1, 9–20, <https://doi.org/10.1080/08905760701261834> (Stand: 20.07.2022).
- Béreziat-Lang, Stephanie/Ortiz Gambetta, Eugenia (2020), „Presentación: El género épico entre Europa y América: poéticas, ideologías y prácticas culturales“, in: Stephanie Béreziat-Lang, Eugenia Ortiz Gambetta u. Javier de Navascués (Hgg.), *Textos permeables: estructuras y estrategias de la épica hispánica (siglos XVI y XVII)*, *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 7–21.
- Dünne, Jörg (2011), *Die kartographische Imagination. Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit*, Paderborn/München.
- Ette, Ottmar (2001), *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist.
- Foucault, Michel (1966), *Die Ordnung der Dinge. Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1976), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.
- Ganser, Alexandra (2020), *Crisis and Legitimacy in Atlantic American Narratives of Piracy 1678–1865* (Maritime Literature and Culture 1), Cham (CH), <https://doi.org/10.1007/978-3-030-43623-0> (Stand: 20.07.2022).
- Girard, René (1982), *Le bouc émissaire*, Paris.
- Jáuregui, Carlos (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Frankfurt a. M./Madrid.
- Juderías y Loyot, Julián (1914), *La leyenda negra y la verdad histórica: contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia religiosa política en los países civilizados*, Madrid.
- Keller, Andreas (2011), „Barock“, in: Daniel Weidner (Hg.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart, 139–146.
- Kempe, Michael (2010), „Even in the remotest corners of the world‘: globalized piracy and international law, 1500–1900“, in: *Journal of Global History* 5, 353–372, <https://doi.org/10.1017/S1740022810000185> (Stand: 20.07.2022).
- Lestringant, Frank (1996), *L’expérience huguenote au nouveau monde (XVI^e siècle)*, Genf.
- Lestringant, Frank (1990), *Le Huguenot et le sauvage. L’Amérique et la controverse coloniale en France, en temps des Guerres de Religion (1555–1589)*, Paris.
- López Lázaro, Fabio (2007), „La mentira histórica de un pirata caribeño: El trasfondo histórico de los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690)“, in: *Anuario de Estudios Americanos* 64, 87–104.
- López Lázaro, Fabio (2011), „Introductory Study“, in: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Misfortunes of Alonso Ramírez. The True Adventures of a Spanish American with 17th-Century Pirates*, hg. und übers. von Fabio López Lázaro, Austin, 3–98.
- Lorente Medina, Antonio (2017), „Introducción“, in: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*, hg. von Antonio Lorente Medina (El Paraíso en el Nuevo Mundo 2), Frankfurt a. M./Madrid, 11–67.
- Mahlke, Kirsten (2005), *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt a. M.
- Neuber, Wolfgang (1989), „Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik“, in: Peter J. Brenner (Hg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, 50–67.
- Ouellet, Réal/Villiers Patrick (2005), „Introduction“, in: Alexandre Olivier Exquemelin: *Histoire des aventuriers flibustiers*, hg. von Réal Ouellet u. Patrick Villiers, Paris, 9–45.
- Pierson, Thomas (2011), „Piraten – Skizze eines prekären Rechtslebens“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 128, 169–211.

- Quast, Bruno (2000), „Literarischer Physiologismus. Zum Status symbolischer Ordnung in mittelalterlichen Erzählungen von gegessenen und getauschten Herzen“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 129. 3, 303–320.
- Rediker, Markus (2004), *Villains of All Nations. Atlantic Pirates in the Golden Age*, London/New York.
- Ruhe, Cornelia (2009), „El pirata devorado: Piratería literaria en la novela de Carmen Boullosa ‚Son vacas, somos puerco‘“, in: *Iberoromania* 66. 1, 61–79.
- Segas, Lise (2020), „Sátira vs. épica: la respuesta de *La victoria naval peruntina* al *Arauco domado* de Pedro de Oña“, in: Stephanie Béreiziat-Lang, Eugenia Ortiz Gambetta u. Javier de Navascués (Hgg.), *Textos permeables: estructuras y estrategias de la épica hispánica (siglos XVI y XVII)*, *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 160–175.
- Siegert, Bernhard (2019), „Piraten“, in: Joseph Vogl u. Burkhardt Wolf (Hgg.), *Handbuch Literatur & Ökonomie* (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 8), Berlin/Boston, 231–233.
- Simson, Ingrid (2003), *Amerika in der spanischen Literatur des Siglo de Oro. Bericht, Inszenierung, Kritik*, Frankfurt a. M.
- Thumfart, Johannes (2009), „400 Jahre Freiheit der Meere – 400 Jahre Ökonomische Theologie? Ideengeschichtliche Skizze zu Hugo Grotius und Francisco de Vitoria, nach Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Max Weber“, in: Norman Weiß (Hg.), *Hugo Grotius: Mare Liberum. Zur Aktualität eines Klassikertextes* (Potsdamer Studien zu Staat, Recht und Politik 2), Potsdam, 25–32.
- Todorov, Tzvetan (1982), *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris.
- Toussaint, Gia (2010), „Die Hände der Heiligen zwischen Magie und Anatomie“, in: Mariacarla Gadebusch Bondio (Hg.), *Die Hand. Elemente einer Medizin- und Kulturgeschichte*, Berlin, 43–62.
- Vrijman, Leonardus C. (1933), „L'Identité d'Exquemelin: Les premières éditions de l'Histoire des aventuriers“, in: Comité des travaux historiques et scientifiques (Hg.), *Bulletin de la section de géographie* 48, Paris, 43–57.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.
- Wenzel, Horst (1995), *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München.
- Zinni, Mariana (2012), „Infortunios de Alonso Ramírez, de Carlos de Sigüenza y Góngora: aproximaciones a una geografía poscolonial“, in: *Iberoamericana* XII, 46, 57–73.

Laura Rivas Gagliardi

***Antropofagia*, ein Grundbegriff der brasilianischen Kulturgeschichte**

1 Einleitung

„Wortbedeutungen können durch Definitionen exakt bestimmt werden, Begriffe können nur interpretiert werden“, so erklärt Reinhart Koselleck den Unterschied zwischen Worten und Begriffen in der Einleitung seiner *Geschichtlichen Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Koselleck 2004, XXIII). In Kosellecks methodologischem Ansatz sind Begriffe als „Indikatoren sprachlicher und außersprachlicher Ereigniszusammenhänge“ (Koselleck 2004, V) zu verstehen. Der Erkenntnisgewinn aus Kosellecks Perspektive ist also eine stringente Verknüpfung zwischen Begrifflichem und Sozialgeschichte. Diese Verknüpfung ist auch die Grundlage für meine Arbeitshypothese, die im Folgenden entwickelt wird: In Brasilien ist *antropofagia*¹ nicht nur ein Wort mit großer Relevanz für die Kulturwissenschaften, sondern fungiert auch als ein Begriff der sozialen und politischen, alltäglichen Sprache. Aus einer Fülle von Interpretationen, deren Fluchtpunkt gegenteilige Bilder Brasiliens zugrunde liegen, lässt sich der Umdeutungsprozess des Wortes von der kolonialen bis zur nachkolonialen Zeit erschließen. *Antropofagia* ließe sich auf diese Weise als ein Grundbegriff der brasilianischen Geschichte beschreiben.² Zwar steht im Mittelpunkt des vorliegenden Kapitels die brasilianische (Kultur- und Literatur-) Geschichte, jedoch gehen die daraus entstandenen Überlegungen über die nationalen Grenzen hinaus und lassen sich als Beitrag zu heutigen interdisziplinären Debatten über Kulturtheorie und Kannibalismus verstehen.

Im Begriff *antropofagia* haben sich verschiedene Erklärungen von historischen Ereignissen niedergeschlagen, die in ihrer Gesamtheit den problematischen Struktur-

1 Die Studien, die sich der Anthropophagie widmen, sowohl in den bildenden Künsten als auch in der Literatur- und Kulturwissenschaft, haben oft den Unterschied zwischen Anthropophagie und Kannibalismus missachtet, z. B.: „Die Metapher des Kannibalismus gehört zu den wiederkehrenden Topoi im Denken über die moderne Kunst“ (Bader 2014, 255). Da sich im Portugiesischen der Begriff *antropofagia* etabliert hat, der etymologisch aus dem Griechischen stammt, wird hier der Akzent auf dieses spezifische Wort gelegt, auch um es von ‚Kannibalismus‘ abzugrenzen, in das er im Deutschen oft übersetzt wird. Um die Spezifik seiner Kontexte und Geschichte hervorzuheben, wird das Wort außerdem in seiner portugiesischen Orthografie verwendet.

2 Die Notwendigkeit, den Sprachgebrauch von *antropofagia* zu verstehen, wird auch von Bruna de la Torre bestätigt. Ihrer Hypothese nach versteckt das Suffix *-ia* (dt. *-ie*) den Suffix *-ismus*, sodass eigentlich von *antropofagismo* die Rede sein sollte. Nach Torre ließe sich der *antropofagismo* in den *-ismen*, die das 20. Jahrhundert bezeichnen, eingliedern (vgl. Torre 2022). Benedito Nunes spricht auch von *antropofagismo*, ohne jedoch auf die Anwendung des Suffix *-ismus* ausführlich und reflektiert einzugehen (Nunes 1979, 9).

wandeln der brasilianischen Geschichte beschreiben: Die (teilweise) Auflösung eines archaischen, abhängigen, kolonialen Landes und die (teilweise) Entstehung eines neuen, unabhängigen, modernen Staates.

Laut der Arbeitshypothese dieses Artikels werden vier Momente der brasilianischen Geschichte betrachtet, die jeweils einen tiefgreifenden Erfahrungswandel kennzeichnen. Gleichfalls wird der Begriff *antropofagia* unterschiedlich und von verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst, von denen jedoch nur jeweils eine einführende Übersicht in den folgenden Unterkapiteln geliefert wird. Im ersten Unterkapitel wird der Begriff anhand Primärquellen auf Französisch, Deutsch und Portugiesisch im kolonialen Kontext betrachtet. Es geht darum, die Änderungen in der Bedeutungsbildung in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen. Im zweiten Unterkapitel wird eine radikale Wende im brasilianischen Sprachgebrauch von *antropofagia* beobachtet, die mit der Industrialisierung und der Entstehung avantgardistischer Kunst einhergehen. Im dritten Unterkapitel werden neue Bedeutungsebenen von *antropofagia* insbesondere hinsichtlich des *tropicalismo* untersucht, die unter der Zivil-Militärdiktatur³ entstanden sind. Als Schlussbemerkungen wird eine Bilanz gezogen, in die auch die seit dem Neoliberalismus der 1990er Jahre hinzugekommenen Bedeutungsebenen des Begriffs Erwähnung finden werden.

Kosellecks begriffsgeschichtliche Methode setzt eine verfremdete, historisch-kritische Behandlung des Begriffs in seiner politischen und sozialen Funktion voraus, wobei sein Potential als ideologisches und politisierendes Mittel beleuchtet wird (vgl. Koselleck 2004, XVII). Das ermöglicht eine bewusstere und klarere politische Auseinandersetzung mit der historischen Erfahrung des Nachkolonialen, über die nationale Sprachgrenze hinaus. Die Anwendung von Kosellecks Methode erfolgt jedoch mit dem Vermerk, dass sich Begriffe in nachkolonialen Konstellationen auf andere Weise bilden und durch andere historische Erfahrungen stabilisiert werden. Diese Verschiebung erzeugt neue Erkenntnismöglichkeiten, die interdisziplinär sind und auch für die europäische Forschung einen Gewinn darstellen (vgl. Schwarz 2000).

2 *Antropofagia*: eine sprachübergreifende Definitionsgeschichte

In der Folge wird die kolonisatorische Perspektive dargestellt, die über die koloniale Zeit unter Portugals Herrschaft vom 1500 bis 1822 hinausgeht. Da das koloniale Unternehmen auch von anderen europäischen Mächten in verschiedenen historischen Momenten durchgeführt wurde, scheint es sinnvoll, neben portugiesischen, auch Einträge zu *antropofagia* in französischen und deutschen Lexika und Wörterbüchern zu untersuchen. Zusammen betrachtet, können sie ein Bild davon liefern, wie *antropofa-*

³ Ab den 2000er Jahren begannen Historiker:innen die Idee zu verteidigen, dass der Putsch und die darauffolgende Diktatur nicht ausschließlich militärisch, sondern auch zivil-militärisch motiviert waren; vgl. Reis 2010.

gia als Gegenstück zu christlicher Moral und europäischen Gepflogenheiten einzuordnen ist. Die sich daraus ergebende, negative Konnotation des Wortes findet sich zum Beispiel in der Beschreibung von Ritualen der autochthonen Bevölkerung in Amerika und Brasilien. So etwa im bekannten Reisebericht *Wahrhaftige Historia der nackten, wilden Menschenfresser*⁴ von Hans Staden (1525–1576) aus dem Jahr 1557, in den religiösen Texten des Jesuiten und Missionars Antonio Vieira (1608–1697) wie etwa „Sermão de Santo Antonio aos peixes“ [„Predigt des Heiligen Antonius an die Fische“] (Vieira 1997) und in den Überlegungen des französischen Philosophen Michel de Montaigne (1553–1592) in seinem Essay *Des Cannibales* [„Über die Menschenfresser“] aus dem Jahr 1580 – Texte, die sich alle spezifisch auf Brasilien beziehen.

Der diachrone und translinguistische Blick soll Klarheit über die heutige Anwendung des Begriffs verschaffen, indem er die in ihm sedimentierte Geschichte aufzeigt. Laut dem *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache* wird das Wort ‚Anthropophage‘ sehr selten verwendet.⁵ Weit häufiger wird das Synonym ‚Kannibale‘ verwendet, das seit dem 16. Jahrhundert durch das Spanische *canibal* ins Deutsche gelangte, genauso wie in andere europäische Sprachen. Laut der angegebenen Etymologie aus Wolfgang Pfeifers *Etymologischem Wörterbuch des Deutschen* stammt *canibal* aus einer autochthonen Sprache der Karibik-Bevölkerung,⁶ die sich selbst *caribe*, *cariba*, *caniba* nannte, wie in den Reiseberichten von Kolumbus zu lesen ist.⁷ Der ursprüngliche Sinn von ‚stark, tapfer, geschickt, klug‘ ist verloren gegangen. Das Wort *canibal* wurde dann mit dem spanischen Suffix *-l* (plural *-les*) gebildet und bezeichnet Herkunft: *los de Caniba*, *los canibales*. Das *Etymologische Wörterbuch* betont, dass „Indianerstämme der Karibik (aus kultischen Gründen) Menschen fraßen“.⁸ Ab dem 16. Jahr-

4 Der Originaltitel lautet *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landschafft der Wilden/ Nackten/ Grimmigen Menschfresser Leuthen/ in der Newenwelt America gelegen [...]*, vgl. Staden 1984. Siehe dazu auch den Beitrag von Frank Lestringant im vorliegenden Band.

5 Vgl. „Anthropophage“, in: *DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: <https://www.dwds.de/wb/Anthropophage> (Stand: 01.07.2022).

6 Vgl. „Kannibale“, in Pfeifer 1993, <https://www.dwds.de/wb/Kannibale> (Stand: 01.07.2022).

7 Vgl. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, insbesondere den Bericht über die erste Reise vom August 1492 bis März 1493: „*Viernes 23 de noviembre*. Navegó el Almirante todo el día hacia la tierra [...] y sobre este cabo encavala otra tierra o cabo que va también al Leste, a quien aquellos indios que llevaba llamaban *Bohío*, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y desque vieron que lleva este camino, diz que no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada [...]“ [Freitag, 23. November. Der Admiral segelte den ganzen Tag in Richtung Land [...] und auf diesem Kap befand sich noch ein anderes Land oder Kap, das auch nach Osten wies, das die Indigenen, die er mit sich führte, *Bohío* nannten und von dem sie sagten, dass es sehr groß sei und dass es dort Menschen gäbe, die ein Auge auf der Stirn hätten, und andere, die man Kannibalen nannte und vor denen sie sich sehr fürchteten. Und als sie sahen, dass man genau diese Richtung einschlug, berichtet er, konnten sie gar nicht sprechen vor Angst, gefressen zu werden und weil das ein sehr bewaffnetes Volk sei] (Colón 2002, 64).

8 „Kannibale“, in Pfeifer 1993, <https://www.dwds.de/wb/Kannibale> (Stand: 01.07.2022).

hundert wurde das Adjektiv ‚kannibalisch‘ als Synonym für ‚roh, ungesittet‘ verwendet, im 18. Jahrhundert lässt sich ein vermehrter Gebrauch beobachten – und ab dem 19. Jahrhundert entstand schließlich das Substantiv ‚Kannibalismus‘.⁹ Es ist bemerkenswert, dass von ‚fressen‘ die Rede ist, nicht von ‚essen‘, der Akt des Verspeisens wird also schon aus der menschlichen Erfahrungswelt herausgehoben und ins Tierische versetzt.

Anhand der „Wortverlaufskurve“ des DWDS kann man eine Tendenz der letzten Jahre ablesen, dem Begriff Anthropophagie und seinen Synonymen neuen Bedeutungsebenen zuzuschreiben. Das Werkzeug „bietet Zugriff auf moderne und historische Textkorpora, mit denen Wortverläufe für einen Zeitraum von über 400 Jahren recherchiert werden können“.¹⁰ Anhand der Textkorpora wird eine steigende Verwendung des Worts in der deutschsprachigen Öffentlichkeit ab den 1950er Jahren deutlich.¹¹

Im französischen Sprachraum ist in der ersten Ausgabe des *Dictionnaire de l'Académie française* von 1694 unter dem Eintrag „Anthropophage“ zu lesen: „Qui mange de la chair humaine. Ne se dit que de l'homme. Une nation anthropophage. [...] C'est un barbare, un anthropophage“.¹² Hierbei handelt es sich um eine verallgemeinernde Definition, die auf zwei Schlüsselwörtern der Aufklärung basiert: ‚Mensch‘ und ‚Nation‘. Der letzte Satz führt einen impliziten Vergleich an, der die amerikanische Bevölkerung betrifft: ‚Barbare‘ und ‚Anthropophage‘ werden gleichgesetzt. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass ‚Anthropophage‘ das handelnde Subjekt bezeichnet, und nicht die Handlung selbst.

Denis Diderot und D'Alembert beschreiben ‚Anthropophagie‘ in ihrer ab 1751 erschienenen *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* als eine Praxis, die zur Gattung Mensch gehöre. Je mehr eine Gemeinschaft sich kulturell und gesetzlich entwickle, desto weniger seien Fälle von Kannibalismus zu verzeichnen (vgl. Diderot/Alembert 1751, 1, 498). Der Subtext beschreibt die autochthone Bevölkerung in Amerika als nicht reif oder in der Jugend einer teleologischen geschichtlichen Entwicklung befindlich, deren Vorbild im europäischen bürgerlichen Staat liegt. Ein Auszug ist beispielhaft dafür, dass trotzdem auch eine gewisse offene kultur-anthropologische Sicht zur Verfügung stand, nach der die ‚Menschenfresserei‘ von soziologischen, religiösen und kulturellen Bedingungen abhing:

⁹ Einen ausführlichen Überblick über die Sprachentwicklung des Terminus ‚Kannibalen‘ liefert Jurt 2002.

¹⁰ Siehe „Verlaufskurven im DWDS“, <https://www.dwds.de/d/plot> (Stand: 01.07.2022).

¹¹ DWDS-Wortverlaufskurve für „Kannibale“, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/d/worthaeufigkeit> (Stand: 01.07.2022).

¹² <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1A0228> (Stand: 01.07.2022). ‚Jemand, der Menschenfleisch isst. Bezieht sich nur auf Menschen. Eine anthropophage Nation. [...] Er ist ein Barbar, ein Anthropophage‘. Soweit nicht anders gekennzeichnet, sind alle Übersetzungen von der Verfasserin, LRG.

Quelques Auteurs font remonter l'origine de cette coûtume barbare jusqu'au déluge : ils prétendent que les géans ont été les premiers *anthropophages* [...]. Il me semble que l'*anthropophagie* n'a point été le vice d'une contrée ou d'une nation, mais celui d'un siecle. Avant que les hommes eussent été adoucis par la naissance des arts, & civilisés par l'imposition des lois, il paroît que la plûpart des peuples mangeoient de la chair humaine. (Diderot/Alembert 1751, 1, 498)¹³

Im selben aufgeklärten Zug veröffentlichte Voltaire 1764 in seinem *Dictionnaire philosophique ou La Raison par alphabet* den langen, in drei Teile gegliederten Eintrag „Anthropophages“, wo er im Sinne der Aufklärung die Gebärden und den religiösen Glauben der französischen Aristokratie in Frage stellt. Hier wird der metaphorische mit dem wörtlichen Sinn von Anthropophagie vermischt und mit Ironie behandelt. Das Ergebnis ist, dass die ‚Anthropophagen‘ aus einer eher anthropologischen Sicht betrachtet werden. Die negative Einschätzung seiner Vorgänger wird unter dem Licht der Vernunft betrachtet, ihren Aberglauben konfrontiert er mit einem wissenschaftlichen Anspruch. Dafür stützte Voltaire seine Argumentation auf historische Quellen, wie Ovid (43 v. Chr. – 17 n. Chr.), Juvenal (ca. 100), Amerigo Vespucci (1451–1512), Marco Polo (1254–1324) oder Pierre de Charlevoix (1682–1761). In seiner Gesamtheit ironisiert der Eintrag die bösertige Darstellung von ‚Menschenfressern‘. Voltaire schreibt dem Begriff ein subversives Potenzial zu, das in seinen einführenden Worten beispielhaft zu spüren ist:

Nous avons parlé de l'amour. Il est dur de passer de gens qui se baisent à gens qui se mangent. Il n'est que trop vrai qu'il y a eu des anthropophages; nous en avons trouvé en Amérique; il y en a peut-être encore, et les cyclopes n'étaient pas les seuls dans l'antiquité qui se nourrisaient quelquefois de chair humaine. (Voltaire 1770, 34)¹⁴

Voltaire platziert die ‚Menschenfresserei‘ in der Vergangenheit, als ein Ritual aller menschlichen Kulturen, das nicht von der biblischen, griechisch-römischen Mythologie zu trennen sei.

Erstaunlich ist die Bedeutung, die der portugiesische Theologe und Lexikograf Domingos Vieira (1775–1857) in seinem *Grande dictionario portuguez ou Thesouro da lingua portugueza* festgehalten hat, das in den 1870er Jahren posthum und ohne Neuauflagen veröffentlicht wurde. Im Eintrag „Anthropophagia“ findet sich folgende Definition: „Acção de comer carne humana, facto frequente entre os povos selva-

¹³ ‚Einige Autoren setzen den Ursprung dieser barbarischen Sitte gar schon bei der Sintflut an: sie behaupten, dass die Riesen die ersten *Anthropophagen* gewesen seien. Es scheint mir, dass die *Anthropophagie* nicht das Laster einer bestimmten Gegend oder einer Nation gewesen ist, sondern eher einer Epoche. Bevor die Menschen durch die Geburt der Künste gezähmt und durch die Gründung der Gesetze zivilisiert worden sind, scheint es, haben die meisten Völker Menschenfleisch gegessen‘.

¹⁴ ‚Wir haben von Liebe gesprochen. Nun ist es schwierig, direkt von Leuten, die sich küssen auf Leute überzugehen, die sich essen. Es ist in der Tat wahr, dass es Anthropophage gibt; wir haben solche in Amerika vorgefunden; es gibt dort vielleicht immer noch welche, und in der Antike waren die Zyklopen nicht die einzigen, die sich manchmal von Menschenfleisch ernährten‘.

gens; especie de aferração mental, quando se dá no homem civilizado“ (Vieira 1871, 1, 449).¹⁵ Der zweite Teil der Definition, die in keinem anderen Wörterbuch zu lesen ist, bringt eine Neuheit: Anthropophagie wird als geistige Erkrankung der sogenannten zivilisierten Menschen beschrieben. In diesem Fall handelt es sich um eine Bedeutungsableitung, die über eine bloße Metapher hinausgeht: Die Abweichung von der moralischen Norm wird als ‚Anthropophagie‘ definiert. War die Anthropophagie ein Ritual, die das Verspeisen menschlicher Körper voraussetzte, so wird sie nach diesem neuen Verständnis zu einem ausschließlich mentalen Phänomen. Diese Wortbedeutung erschien den Begründern des antikolonialistischen *Movimento antropófago* später so passend, dass er als Slogan auf dem Titelblatt der zweiten Ausgabe der *Revista de antropofagia* von 1928 gedruckt wurde (siehe Fig. 10). Denn die Anthropophagie von Oswald de Andrade hat wenig mit einer naiven und idealisierten Rückkehr zur (kolonialen) Vergangenheit Brasiliens zu tun. Diese neue Definition ermöglichte es, den Topos ins 20. Jahrhundert zu verschieben und in Verbindung mit einer maximalen technologischen Entwicklung neu zu betrachten. Die Abweichung wäre hier nicht moralischer, sondern eher kritischer Natur, und bezieht sich auf eine spezifische Form von ‚Zivilisation‘: den Kapitalismus.

Auch im 19. Jahrhundert ließe sich Anthropophagie über den Kontext der Entdeckung der sogenannten ‚Neuen Welt‘ hinaus verorten. Zu dieser Zeit entstand musterhaft das ausführliche Buch von Richard Andree *Die Anthropophagie: eine ethnographische Studie* (1887). Er widmet jeder Region der Welt ein Kapitel: Asien, Afrika, Australien, Südsee und Amerika. Diese Haltung, verschiedene Kontexte durch den gemeinsamen Nenner der Anthropophagie zu verknüpfen, ist neu. Einerseits hat sie mit dem wachsenden Verlangen nach ‚Primitivismus‘ als alternative Lebensweise für die etablierten europäischen bürgerlichen Gesellschaften zu tun, andererseits mit kolonialen Machtprojekten für die Ausdehnung des deutschen Kaisertums. Daher erklärt Andree im Vorwort die wichtige Abgrenzung zwischen reinem Kannibalismus, Volksglauben und anthropophagem Ritual:

Bei der Anthropophagie ist zu unterscheiden zwischen der zufälligen oder notgedrungenen und der gewohnheitsmäßigen. Die erstere, welche infolge von Hungersnot, bei Belagerungen, Schiffbrüchen u. s. w. überall und zu allen Zeiten vorkommt, ist hier ausgeschlossen. Sie bietet kein ethnologisches Interesse. Zur Darstellung soll dagegen die gewohnheitsmäßige Anthropophagie gelangen, welche einen Teil der Sitten eines Volkes ausmacht. (Andree 1887, III)

Zu Anfang des 20. Jahrhunderts wird der Begriff mit einer figurativen, positiven Bedeutung besetzt, der später „kultureller Kannibalismus“ genannt wird (vgl. Schulze 2016). Paradigmatisch ist in diesem Sinne die im Jahr 1920 unter dem Titel *Cannibale* veröffentlichte Dada-Zeitschrift des avantgardistischen französischen Künstlers Francis

¹⁵ ‚Handlung des Verzehrs von Menschenfleisch, die bei wilden Völkern häufig vorkommt; eine Art geistige Fixierung, wenn sie bei zivilisierten Menschen auftritt‘.

ANNO I - NUMERO I 500 rs. MAIO - 1928

Revista de Antropofagia

Direção de ANTONIO DE ALCANTARA MACHADO Gerencia de RAUL BOPP

ENDEREÇO: 13, RUA BENJAMIN CONSTANT — 3.º PAV. SALA 7 — CAIXA POSTAL N.º 1.269 — SÃO PAULO

ABRE-ALAS

Nós eramos xifôpagos. Quási chegamos a ser derôdimos. Hoje somos antropófagos. E foi assim que chegamos á perfeição.

Cada qual com o seu tronco mas ligados pelo fígado (o que quer dizer pelo ódio) marchávamos numa só direcção. Depois houve uma revolta. E para fazer essa revolta nos unimos ainda mais. Então formamos um só tronco. Depois o estouro: cada um de seu lado. Viramos canibais.

Aí descobrimos que nunca havíamos sido outra cousa. A geração actual coçou-se: apareceu o antropófago. O antropófago: nosso pai, principio de tudo.

Não o índio. O indianismo é para nós um prato de muita sustância. Como qualquer outra escola ou movimento. De ontem, de hoje e de amanhã. Daqui e de fora. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ãle fica lambendo os dedos. Pronto para engulir os irmãos.

Assim a experiência moderna (antes: contra os outros; depois: contra os outros e contra nós mesmos) acabou despertando em cada conviva o apetite de meter o garfo no vizinho. Já começou a cordeal mastigação.

Aqui se processará a mortandade (êsse carnaval). Todas as oposições se enfrentarão. Até 1923 havia aliados que eram inimigos. Hoje há inimigos que são aliados. A diferença é enorme. Milagres do canibalismo.

No fim sobrarã um Hans Staden. Êsse Hans Staden contarã aquillo de que escapou e com os dados dêle se fará a arte próxima futura.

E' pois aconselhando as maiores precauções que eu apresento ao gentio da terra e de todas as terras a libérrima REVISTA DE ANTROPOFAGIA.

E arreganho a dentença.

Gente: pode ir pondo o cauim a ferver.

Antônio de Alcântara Machado.

M A N H Ã

O jardim estava em rosa, ao pé do Sol
E o ventinho de mato que viera do Jaraguá
Deixando por tudo uma presença de agua
Banzava gosado na manhã praceana.

Tudo limpo que nem toada de Hauta.
A gente si quizesse beijava o chão sem formiga,
A bocca roçava mesmo na paisagem de cristal.

Um silêncio nortista, muito claro!
As sombras se agarrando no folheto das árvores
Talqualmente preguças pesadas.
O Sol sentava nos barcos, tomando banho-de-luz.

Tinha um sossêgo tão antigo no jardim,
Uma fresca tão de mão lavada com limão
Era tão marupiara e descansante
Que desejei... Mulher não desejei não, desejei...
Si eu tivesse a meu lado ali passeando
Suponhamos, Lenine, Carlos Prestes, Gandü, um desses!

Na doçura da manhã quasi acabada
Eu lhes falava cordialmente:--Se abanquem um bocadinho
E havia de contar pra êles os nomes dos nossos peixes
Ou descrevia Ouro Preto, a entrada de Vitória, Marajó,
Coisa assim que puzesse um disfarce de festa
No pensamento dessas tempestades de homens.

MARIO DE ANDRADE

“Ali vem a nossa comida pulando”

(V. Hans Staden - Cap. 28)

Fig. 10: Revista de Antropofagia 1. 2, Juni 1928, São Paulo, Titelblatt. Acervo Digital, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/3/Anno.1_n.02_45000033273.pdf (Stand: 30.3.2023).

Picabia (1879–1953). In den zwei Ausgaben der Zeitschrift taucht nicht einmal das Thema des ‚Menschenverschlingens‘ auf. Der Titel lässt sich aber als eine unmittelbare Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft lesen, deren Gewalt mit einer ‚ursprünglichen‘ Aggressivität zu bekämpfen sei (vgl. Picabia 1920). Ziel der Hyperbel der *antropofagia* ist ebenso eine Kritik am Rationalismus der europäischen Kultur sowie ein Zugewinn an Offenheit für anderes Wissen, wie den magischen Verstand oder das Freudsche Unbewusste (vgl. Nunes 1979, 19). Wie Nunes erklärt, erwähnten avantgardistische Autoren wie Guillaume Apollinaire (1880–1918), Blaise Cendrars (1887–1991) oder Filippo Tommaso Marinetti (1876–1944) den Begriff der ‚Anthropophagie‘:

Com a voga do exotismo etnográfico, que invadia museus, ateliês e lojas de curiosidades, o canibal, que não assustara o humanismo de Montaigne, e que havia passado ao *Dicionário Filosófico* de Voltaire, antes de se tornar um quase herbívoro no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, era então menos e mais do que um tema. Amostra de uma sociedade outra, de um outro homem que ainda nos assombra, e que a ciência antropológica se esforçou por relegar aos noturnos desvãos da mentalidade pré-lógica, essencialmente mágica, o canibal foi também uma dessas imagens fortes, de forte prestígio onírico, favoráveis à condensação de impulsos agressivos, silhuetados de encontro à má-consciência burguesa, da qual Nietzsche já falara, antes que Freud houvesse estabelecido a filogênese da consciência. (Nunes 1979, 13)¹⁶

Aus den genannten Textpassagen lässt sich zusammenfassend feststellen, dass der Begriff *antropofagia* nach der Begegnung der europäischen mit der autochthonen Bevölkerung Amerikas eine spezifische Bedeutung erlangt hatte. Bis ins 16. Jahrhundert wurde der Begriff mit der Vorstellung verbunden, dass die Rituale nach der Entstehung einer selbstbestimmenden Gemeinschaft in der nun ‚zivilisierten‘ Bevölkerung irgendwann verschwinden würden. Darüber hinaus erklärte der Begriff eine Handlung in Notsituationen, bei mangelndem Essen.¹⁷ Europas Vormacht nach der ‚Entdeckung‘ und der ‚Eroberung‘ von ‚entfernten‘ Erdteilen ließ sich ideologisch begründen, indem eigene, unmenschliche Praktiken auf die dort lebenden Menschen projiziert wurden. Damit verbunden ist die Vorstellung, dass sich die Menschheitsgeschichte in Stadien entwickelt habe, von der Kindheit bis zum Lebensabend. Die

¹⁶ ‚In der Welle des ethnographischen Exotismus, die in die Museen, Ateliers und Kuriositätenläden eindrang, war der Kannibale, der den Humanismus von Montaigne nicht schrecken konnte, und der in Voltaires Philosophisches Wörterbuch Eingang gefunden hatte, bevor er in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* zu einem Quasi-Herbivoren wurde, gleichzeitig weniger und mehr als ein Thema. Als Beispiel für eine andere Gesellschaft, für einen anderen Menschen, der uns noch immer verwundert und den die Disziplin der Anthropologie damals in die dunklen Nischen einer im Wesentlichen magischen, prälogischen Mentalität zu verbannen suchte, war der Kannibale auch eines jener starken Bilder mit starkem onirischem Prestige, das aggressive Impulse zu bündeln vermochte und und sich vom bürgerlichen schlechten Bewusstsein abhob, von dem Nietzsche schon gesprochen hatte, bevor Freud die Phylogense des Bewusstseins etablierte‘.

¹⁷ Zu Barco Centeneras Epos *La Argentina* als einem frühneuzeitlichen Beispiel zu dieser Problematik und einer Diskussion des ‚Verschuldens‘ zwischen Hungerkannibalismus und ritueller Anthropophagie, siehe auch den Beitrag von Eugenia Ortiz Gambetta in diesem Band.

autochthonen Menschen in allen ‚neuen‘ Erdteilen, würden also unweigerlich die ‚zivilisierte‘ Form europäischen Zusammenlebens entwickeln, natürlich nur unter der ‚Aufsicht‘ der Kolonialherren. Die historischen Quellen aus portugiesischen, französischen und deutschen Wörterbüchern zeigen jedoch auch eine Tendenz, die negativen Konnotation des *antropofagia*-Begriffs zu mildern. Eine andere, positive Deutung zeichnete sich im Laufe der Zeit ab, sodass die radikale Wendung im brasilianischen Sprachgebrauch des Wortes in den 1920er Jahren auf einem sprachlichen wie ästhetischen Fundament basierte. Auf dieser Grundlage formulierte Oswald de Andrade anhand einer dialektischen Kritik an der Kolonisationsgeschichte Brasiliens ein neues Verständnis der Beziehung mit dem ‚Fremden‘ oder dem ‚Anderen‘ – eine Wendung, die in den Werken seiner europäischen Zeitgenossen nicht zu finden ist.

3 *Antropofagia* in Oswald de Andrades Werken: Industrialisierung und Avantgarde

Die Avantgarde-Bewegung um Oswald de Andrade gilt als Grundstein für eine Wende in der Wahrnehmung des Begriffs *antropofagia*. Die rasche Industrialisierung und ihre Folgen am Anfang des 20. Jahrhunderts und schließlich die politische Revolution von 1930 werden als historischen Marker eines Strukturwandels bezeichnet: Der Fortschritt Brasiliens lässt sich nicht nur anhand der Gründung von verschiedenen staatlichen Institutionen zeigen, sondern auch durch die Schwäche der regionalen Oligarchien, die zur Destabilisierung der bis zu diesem Zeitpunkt herrschenden Machtstruktur des Landes führte. *Antropofagia* fungiert im alltäglichen Leben und in der Öffentlichkeit als symbolischer Inbegriff einer Haltung, die koloniale und bürgerliche Gedanken zerstören und die Utopie einer sozialen Revolution vertreten möchte. In diesem Zusammenhang erhielt der Begriff von Oswald de Andrade seinen programmatischen Sinn, der weitgehend bis heute verwendet wird: Der Eindruck von Gewalt, den das Wort eventuell noch erweckt, wird durch eine sanfte, metaphorische, fröhliche Beziehung ersetzt. In diesem Sinn verlieh die avantgardistische Künstlerin Tarsila do Amaral (1886–1973) der *antropofagia* im Jahr 1928 eine unverwechselbare bildliche Darstellung: *Abaporú* (Fig. 11, Seite 230). Es besteht ein Gleichgewicht zwischen der objektiven (technischer Fortschritt) und der subjektiven (Dekolonisierung) Umwandlung der brasilianischen Gesellschaft: Die alte, moralisch und wissenschaftlich negative Bewertung der autochthonen Rituale, wird jetzt als Ausdruck von Emanzipation interpretiert. In diesem Sinne wird die *antropofagia* Vorreiter des nachkolonialen Denkens.¹⁸ Nach dem Literatur- und Kulturwissenschaftler Antonio Candido ist die Entstehungsgeschichte des *Movimento Antropófago* nicht von der kulturpolitischen Situation Brasiliens zu trennen (vgl. Candido 1995). Er untersucht die Atmosphäre der

¹⁸ Vgl. dazu Schulze 2015, 229, sowie Hierbert Grun 2020 und Ricupero 2018, 879.



Fig. 11: Tarsila do Amaral, Zeichnung („Desenho de Tarsila de 1928“), Detail, in: *Revista de Antropofagia* 1. 1, São Paulo, Mai 1928, S. 3. Acervo Digital, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/2/Anno.1_n.01_45000033273.pdf (Stand: 30.03.2023).

Avantgarde in den 1920er Jahren zusammen mit den sozialen und politischen Bedingungen der sogenannten Ära Vargas (1930–1945) und der *Nova República* (1945–1964), um die *antropofagia* in Opposition zu Diskursen mit nationalistischer Prägung herauszuarbeiten und ohne unerwähnt zu lassen, inwiefern sie ihrerseits zur Profilierung eines nationalen Charakters beigetragen hat.

Aus einer Gemengelage an Faktoren ragt die *Semana de Arte Moderna* 1922 in São Paulo als ein Wendepunkt im Sprachgebrauch der *antropofagia* heraus, der vom brasilianischen Strukturwandel nicht zu trennen ist. Die wichtigsten Ereignisse in der brasilianischen Gesellschaft im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert waren die Abschaffung der Sklaverei im Jahr 1888 und die Ausrufung der Republik im Jahr 1889, Ereignisse, die das Erbe der kolonialen Zeit zu überwinden suchten. Das Ende der Monarchie wurde jedoch nicht von einer entsprechend dekolonisierten Mentalitätsänderung begleitet. Eine etablierte Elite von Großgrundbesitzern, die zuvor von der Arbeit versklavter Menschen profitiert hatte, blieb weiterhin einflussreich und bestimmte die politische Situation im Land entscheidend mit. Darüber hinaus war die Zeit von Wirtschaftskrisen geprägt, die nicht nur das soziale, sondern auch das intellektuelle Leben der *Primeira República*, das bis 1930 andauern sollte, destabilisierten.

Es kam immer wieder zu Rebellionen, sowohl im ländlichen Raum als auch in größeren Städten. Sie alle nährten sich aus der Unzufriedenheit mit den oberen Schichten, die zu ihrem eigenen Vorteil über die Richtung des Landes und seiner Bevölkerung entschieden (vgl. Costa, 1999, 420–422).

Wie Brito in seiner Geschichte des *Modernismo* erklärt, erlebte São Paulo in diesem Zusammenhang eine rasche Wandlung von der Provinzstadt zur Metropole. Aus wirtschaftlicher Sicht stand São Paulo, nach der Blütezeit des Zuckerrohranbaus im Nordosten und des Goldbergbaus in Minas Gerais, an der Spitze der groß angelegten Kaffeeproduktion. Um 1910 wurde Brasilien zum größten Kaffeeproduzenten der Welt, der rund 80 % der gesamten Produktion auf sich vereinigte (vgl. Brito 1978, 27). Der Erfolg der Kaffeemonokultur finanzierte die Ansiedlung einer Reihe von Industrien in der Region São Paulo und führte dazu, dass dort zum ersten Mal ein städtisches Proletariat in organisierter Form entstand. Ab 1917 kam es zu einer Reihe von Streiks und einer großen Volksbewegung, die dieser Zeit ein ausgesprochen revolutionäres Klima verliehen. 1922 wurde die Kommunistische Partei Brasiliens gegründet (vgl. Candido 2006, 128).

In der bildenden Kunst können zwei spezifische Ereignisse als Vorläufer des revolutionären Klimas von 1922 angesehen werden. 1913 hatte der aus Litauen eingewanderte jüdische Maler, Bildhauer und Graveur Lasar Segall (1889–1957) seine Werke in São Paulo zum ersten Mal öffentlich ausgestellt. Das Echo in der Presse war positiv. Die Ausstellung von Anita Malfatti (1889–1964) im Jahr 1917 löste zudem eine produktive Debatte über die Merkmale und Funktionen der modernen Kunst aus. Die Versuche, Bewegung in der figurativen Malerei darzustellen, um die traditionelle Statik der bildenden Kunst zu überwinden, gewannen an Bedeutung und stellten das Land auf eine Stufe mit dem, was in anderen Hauptstädten der Welt geschaffen wurde (vgl. Martins 1965, 25–33).

Die Industrialisierung, die urbane Lebensweise und das für die damalige Zeit charakteristische revolutionäre Klima sorgten für ein Gefühl der Verbindung von zentralen Regionen der Welt. Laut dem Kritiker Antonio Candido war die *Semana de Arte Moderna* wirklich der „catalisador da nova literatura, coordenando, graças ao seu dinamismo e à ousadia de alguns protagonistas, as tendências mais vivas e capazes de renovação, na poesia, no ensaio, na música, nas artes plásticas“ [„Katalysator der neuen Literatur, die dank ihrer Dynamik und der Kühnheit einiger Protagonisten die lebendigsten und fähigsten Tendenzen der Erneuerung koordinierte“] (Candido 2006, 125). Nach der kritischen Einschätzung von Mário de Andrade, der an der *Semana de 22* mitwirkte und zentrale Figur der brasilianischen Kultur war, entstand der *Modernismo* als „destruidor“ [„destruktiv“] und galt in diesem Sinne als „criador de um estado de espírito revolucionário e de um sentimento de rebentação“ [„Schöpfer eines revolutionären Geisteszustandes und eines Gefühls der Entrückung“] (Andrade 2002, 265). So entstand der brasilianische *Modernismo* als Versuch, die Veränderungen, die in den verschiedenen Lebensbereichen stattgefunden hatten, ästhetisch zu aktualisieren und zu formalisieren.

Im Zuge der historischen Avantgarde setzten sich die *modernistas* dafür ein, die aus der beschleunigten Industrialisierung und der internationalen Arbeitsteilung resultierende Lebensweise ästhetisch zu erfassen, die auch in einer ehemaligen Kolonie wie Brasilien dank des Aufkommens von Maschinen wie dem Flugzeug, dem Automobil, dem Kino und dem Telegrafen ein schnelleres Lebenstempo ermöglichte. Gleichzeitigkeit und Beschleunigung brachten neue Erfahrungen für die Sinne mit sich und erforderten eine Neuordnung des Geistes und der sozialen Beziehungen. Ebenso hat der Erste Weltkrieg (1914–1918) die Notwendigkeit unterstrichen, einen Ausweg aus den, durch die kapitalistische Sichtweise übernommenen ‚Wahrheiten‘ zu finden, wodurch die Programme der künstlerischen Revolution fast zwangsläufig mit sozialen Revolutionen zu verbinden sind.

Der Krieg brachte Enttäuschung über den technischen Fortschritt, über die Wissenschaft. Die autochthonen Kulturen der verschiedenen Regionen der Welt boten in dieser Hinsicht neue Perspektiven und ästhetisches ‚Rohmaterial‘. Wie Antonio Candido feststellt, spielten in Europa Folklore und Ethnografie eine entscheidende Rolle für die Ästhetik der Avantgarde, während in Brasilien archaische Kulturen noch immer in das Alltagsleben integriert waren (vgl. Candido 2006, 128).

Die bleibende Originalität der *Semana de 1922* liegt im Wesentlichen in der positiven Erfassung eines Zustandes, der zuvor immer als Mangel verstanden worden war: Die Position der Unterlegenheit, die Brasilien im Dialog und im kulturellen Austausch mit Europa einnahm, die Haltung der brasilianischen Künstler gegenüber der Welt, wurde endgültig und vollständig gewendet. Antonio Candido definiert diesen Punkt klar und deutlich: „deficiências, supostas ou reais, são reinterpretadas como superioridades“ [Die vermeintlichen oder tatsächlichen Mängel werden in Überlegenheit umgedeutet] (Candido 2006, 127). Mit anderen Worten: Die Berührungspunkte mit afrikanischen und indigenen Kulturen in Brasilien waren nicht länger ein Grund für Verlegenheit oder Idealisierung, wie für die intellektuelle Elite im 19. Jahrhundert, oder ein Hindernis für eine qualitativ hochwertige Kulturproduktion, wie es in der gesamten Geschichte des Landes der Fall gewesen war. Stattdessen wurden sie zu einem Thema erhoben, zu einer Inspirationsquelle und vor allem zu einem Vorbild.

Die Zeit nach der *Semana de 22* war geprägt von der Verbreitung avantgardistischer Ideen im ganzen Land, von der Veröffentlichung von Werken und Manifesten, von der Gründung von Zeitschriften und vor allem von der politischen Radikalisierung, die den heterogenen Charakter der Gruppe, die die *Semana de 22* ins Leben gerufen hatte, deutlich machte. Oswald de Andrades *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* [Manifest der Pau-Brasil Dichtung] von 1924 und das *Manifesto Antropófago* [Anthropophages Manifest] von 1928 (vgl. Andrade 2016) sind vor dem Hintergrund eines Streits um die Schöpfung nationaler Bilder zu verstehen. Die Auseinandersetzungen fanden vor allem zwischen zwei literaturpolitischen Gruppen statt: Auf der eine Seite stand die Gruppe um Plínio Salgado (1895–1975), Menotti del Picchia (1892–1988) und Cassiano Ricardo (1895–1974), die 1929 das *Manifesto Nhengaçu Verde Amarelo* [das grün-gelbe *Nhengaçu*-Manifest] verfasste, dessen nationalistischer Charakter zum Brasiliani-

schen Integralismus, einer brasilianischen Variante des europäischen Faschismus, führen sollte (vgl. Martins 1965, 96–97). Sie verweigerten ausländische Einflüsse und verteidigten konservative und reaktionäre Institutionen. Auf der anderen Seite stand die Gruppe um Oswald de Andrade, der auf der Basis eines Rituals der autochthonen Bevölkerung eine kulturtheoretische Metapher aufbaute: Die *antropofagia* als Verschlingen des ‚Anderen‘ wurde als ein symbolischer Prozess zur Aufnahme, Zersetzung und Rekonstruktion eines Bildes Brasiliens verstanden. Der ‚nationale‘ Aspekt der *antropofagia* war also mit dem Ziel verbunden, das Land in seiner Zersplitterung zu erkennen, die kolonialistische Mentalität zu zerstören und auf eine Utopie hin zu perspektivieren: auf eine ‚Rettung‘ des Landes im Sinne des technischen Fortschritts und Aufbaus einer demokratischen Gesellschaft für alle ihre Mitglieder. In diesem Sinne unterscheidet sie sich radikal vom Verständnis des ‚Nationalen‘, wie es etwa die Gruppe *Anta* vertrat (vgl. Schwartz/Andrade 2017, 9).

Oswald de Andrade, die führende Persönlichkeit der *Semana de 22*, war verantwortlich für die Ausarbeitung der 51 Aphorismen des *Antropophagen Manifests*. Als Beispiele sind hier die berühmtesten Sentenzen zu nennen:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. [...]
 Tupy or not tupy that is the question. [...]
 Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. [...]
 O instinto caraíba. [...]
 Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
 Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade [...]
 (Andrade 2021, 627–632)¹⁹

Das Manifest wurde ursprünglich 1928 in der *Revista de antropofagia* veröffentlicht, die insgesamt 15 Ausgaben hatte. Die Zeitschrift, die den Handlungsraum der Gruppe um Oswald de Andrade absteckte und ihre Ideen verbreitet, lässt sich ihrer intendierten Wirkung nach in drei Ebenen unterteilen, eine ästhetische, eine revolutionäre und eine utopische:

No ‚antropofagismo‘ tudo é contraditório, e tudo é significativo por ser contraditório. Mitifica-se a antropofagia, utiliza-se o mito, que é irracional, tanto para criticar a história do Brasil – para desmistificá-la – quanto para abrir-lhe, com o apelo igualitarista da sociedade natural e primitiva, um horizonte utópico, em que o matriarcado, símbolo da liberdade sexual, substitui o sistema de sublimações do patriarcado rural. (Nunes 1979, 34–35)²⁰

19 „Nur die Anthropophagie vereint uns. Sozial. Ökonomisch. Philosophisch. [...] / Tupy or not tupy that is the question. [...] / Mich interessiert nur das, was mir nicht eigen ist. Gesetz des Menschen. Gesetz des Anthropophagen. [...] / Der karibische Instinkt. [...] / Wir hatten schon den Kommunismus. Wir hatten schon die surrealistische Sprache. Das goldene Zeitalter. [...] / Bevor die Portugiesen Brasilien entdecken, hatte Brasilien das Glück entdeckt. [...]“ (Andrade 2016, 34–66).

20 ‚Im ‚Anthropophagismus‘ ist alles widersprüchlich, und alles ist bedeutsam, weil es widersprüchlich ist. Wird die *antropofagia* zum Mythos erhoben, wird dieser irrationale Mythos dazu benutzt, die

Dem Literaturkritiker Antonio Candido zufolge ist der von Oswald de Andrade geprägte Begriff der *antropofagia* untrennbar mit dessen Persönlichkeit verbunden: „Devoracão é não apenas um pressuposto simbólico da Antropofagia, mas o seu [de Oswald] modo pessoal de ser, a sua capacidade surpreendente de aborver o mundo, tritirá-lo para recompô-lo“ (Candido 1995, 88)²¹. Nach Candido beruht die *antropofagia* auf zwei Prinzipien: dem Verschlingen und der Beweglichkeit. Wenn diese Prinzipien auf die künstlerische Komposition übertragen würden, würden sie sich als Schock, Bruch mit dem Realismus, Nonkonformismus und im freien Übergang zwischen den literarischen Gattungen äußern. Die Künstler:innen dürften sich an allen Elementen der Wirklichkeit, der Vorstellungskraft und des Traums als Rohmaterial bedienen. In diesem Sinne fassen die langen Reisen von Oswald de Andrade, sowohl in Brasilien als auch im Ausland, die beiden von Candido genannten Prinzipien zusammen: Orte kennen, heißt sie in sich aufzunehmen, sie sich zu eigen zu machen.

Andrade schuf also ein ‚anthropophages‘ Gedankengut, dessen Grundlage die positive Bewertung des ‚nationalen‘ Elements beinhaltet: Die alte, von den Kolonisatoren als ‚Barbarei‘ bezeichnete Praxis wurde umgestellt und in ein neues, ursprüngliches und positives Bild des Landes verkehrt, mehr noch: In der Rückwendung zum Eigenen sah Andrade einen potenziellen Weg, die bürgerliche Gesellschaft möglichst schnell, quasi über eine ‚Abkürzung‘ zu überwinden. So fasst Schwarz zusammen:

Na década de 20 o programa pau-brasil e antropofágico de Oswald de Andrade também tentou uma interpretação triunfalista de nosso atraso. O desajuste não é encarado como vexame e sim com otimismo [...] como indício de inocência nacional e da possibilidade de um rumo histórico alternativo, quer dizer, não-burguês. [...] A ideia é aproveitar o progresso material moderno para saltar da sociedade pré-burguesa diretamente ao paraíso. (Schwarz 2002, 37)²²

Andrades Manifest wurde nach den avantgardistischen Verfahren in einem programmatischen, direkten und prägnanten Stil verfasst, begleitet von der Illustration *Abaporú* (in der Tupi-Sprache: „Der Mann, der isst“) von Tarsila do Amaral (Fig. 11, Seite 230). Ein Minimum, um das Maximum zu erreichen: Seine Aktualität liegt auch

Geschichte Brasiliens zu kritisieren – sie zu entmystifizieren – und ihr mit der egalitären Anziehungskraft der natürlichen und primitiven Gesellschaft einen utopischen Horizont zu eröffnen, in dem das Matriarchat, Symbol der sexuellen Freiheit, das System der Sublimierung des ländlichen Patriarchats ersetzt‘.

21 ‚Das Verschlingen ist nicht nur eine symbolische Voraussetzung der *antropofagia*, sondern entspricht seiner [Andrades] persönlichen Seinsweise, seiner überraschenden Fähigkeit, die Welt zu absorbieren, sie zu zerkleinern, um sie neu zusammensetzen‘.

22 ‚In den 1920er Jahren versuchte Oswald mit seiner Pau-Brasil-Dichtung und seinem anthropophagen Programm ebenfalls eine triumphale Neuinterpretation unserer Rückständigkeit. [...] Die Fehlanpassung wird nicht als Ärgernis, sondern mit Optimismus [...] als Hinweis auf die nationale Unschuld und auf die Möglichkeit eines alternativen, d. h. nicht-bürgerlichen Geschichtsverlaufs gesehen. [...] Die Idee ist, den modernen konkreten Fortschritt zu nutzen, um von der vorbürgerlichen Gesellschaft direkt ins Paradies zu springen‘.

in der kapselförmigen Darstellungsweise. Die Geschwindigkeit, mit der das Auge die Worte auf dem Papier sowie das Bild erfasst, zeigt eine Art der Ästhetisierung von Geschwindigkeit und Gleichzeitigkeit, die für die avantgardistische Moderne charakteristisch sind, in einer telegrafischen und synthetischen Sprache voller Humor, die auch für Oswalds Lyrik und Prosa prägnant sind. Dazu bemerkt Oliver Precht, der Oswalds Texte ins Deutsche übersetzt hat:

Jede Übersetzung von Oswalds Manifesten sieht sich mit einer grundsätzlichen Schwierigkeit konfrontiert, die dem ambivalenten Status der Manifeste geschuldet ist. Die doppelte Herausforderung besteht darin, der Strenge einer poetologischen und politischen Programmschrift ebenso gerecht zu werden, wie dem genuin dichterischen und fiktionalen Charakter der Texte. (Precht 2016, 8)

Andrade selbst wendete sich nach der Veröffentlichung des *Anthropophagen Manifests* ab den 1930er Jahren, in der politisch-ideologischen Hitze der Zwischenkriegszeit, von seiner früheren literarischen Produktion ab. Als er 1931 in die Kommunistische Partei eintrat, versuchte er, Werke zu schreiben, die einen klareren sozialkritischen Charakter hatten und den Vorgaben der Partei entsprachen. In diesem Zusammenhang bezeichnete er sich 1933 selbst als „Clown der Bourgeoisie“ von São Paulo (vgl. Andrade 2021, 2, 442) und gab dabei die Idee der *antropofagia* auf. Erst später, nach seinem Ausschluss aus der Partei, kam Andrade darauf zurück, als er sie in einem kurzen Aufsatz aus dem Jahr 1950 mit dem Titel „A crise da filosofia messiânica“ [„Die Krise der messianischen Philosophie“] (Andrade 2021, 1, 659–699) zu aktualisieren versuchte. Der Text wurde bei seiner Bewerbung auf eine Professur an der Philosophischen Fakultät der Universität von São Paulo vorgelegt – aber nicht angenommen. Der hermetisch verfasste Text verwandelt die *antropofagia* in eine Weltanschauung, „destinada a absorver dialeticamente o próprio marxismo“ [„die dazu bestimmt ist, den Marxismus selbst dialektisch zu absorbieren“] (Nunes 1979, 53). Man könnte auch sagen, dass die Rückbesinnung auf die *antropofagia* eine psychologische Kompensation für die Ächtung und Diskreditierung unter seinesgleichen war, die er damals erlebte, ein Versuch also, selbst zum goldenen Zeitalter des *Modernismo* zurückzukehren; denn als Andrade 1954 starb, war er weitgehend in Vergessenheit geraten (vgl. Fonseca 2008).

Antonio Candido vertritt die Auffassung, dass die Figur und die Produktion von Oswald de Andrade „ein literarisches Problem“ darstellen (vgl. Candido 1995, 41). Man könnte sagen, dass die heute dominierende Pluralität der Visionen von Brasilien und der Kolonisierung, die oft mit antagonistischen theoretischen Ansätzen verbunden sind und durch die Verwendung des Wortes *antropofagia* hervorgerufen werden, in Oswald de Andrade ihren Ausgangspunkt nehmen.

Der kurze Überblick auf die Rezeption des *Manifesto Antropófago* zeigt die Schwierigkeit, es in seiner Komplexität zu begreifen. Die Nachwirkung des Begriffs *antropofagia* in der Öffentlichkeit und seine häufige und verbreitete Anwendung erklärt sich jedoch genau darin. Im Folgenden soll nun diese Pluralität von Interpretationen

anhand historischer Momente und verschiedener sozialer Akteure nachgezeichnet werden, um nachvollziehbar zu machen, wie sich die verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs historisch sedimentiert haben.

4 Der *antropofagia*-Begriff im Rahmen des Zivil-Militärputschs und der *Tropicália*

Für die Wiederbelebung der *antropofagia* von den gedanklichen Nachfahrer:innen von Oswald de Andrade und Tarsila do Amaral spielt ein weiterer Moment des historischen Wandels der brasilianischen Geschichte eine Rolle: die Zivil-Militärdiktatur (1964–1985), deren Epoche auch mit der Erweiterung der Konsumgesellschaft und der Massenmedien in Brasilien einherging. Der Begriff stabilisierte sich in der Öffentlichkeit ab 1964 mit neuen Auflagen der zuvor vergriffenen Werke von Oswald de Andrade. Darüber hinaus wird *antropofagia* 1967 mit der Ausstellung *Tropicália* des Künstlers Hélio Oiticica (1937–1980) im Museum für moderne Kunst in Rio de Janeiro verbunden und als Leitmotiv des entstehenden kultur-philosophischen Denkens Brasiliens gesehen. Die Ausstellung galt gleichfalls als Inspiration für die Entstehung einer neuen Musikrichtung, deren Grundstein das Album *Tropicália ou Panis et circensis* von Caetano Veloso (1942) und Gilberto Gil (1942) war. Es galt als ein Muster für die neue *brasilidade*, die nicht mehr in der europäischen Avantgarde der 1920er Jahre ihre Nahrung fand, sondern in der entstehenden US-Amerikanischen Pop-Kultur – gerade in einem Moment, indem anti-imperialistische Aufstände in Lateinamerika ausbrachen. Die Direktive der neuen Idee einer *brasilidade* wurde dabei auch von der Bewegung der Konkreten Poesie getragen. Es ging um eine philosophisch-literarische Perspektive, die auf eine Versöhnung von angeblicher ‚Rückständigkeit‘ und dem ‚Fortschritt‘ abzielte (vgl. Campos 2016).

Man kann zusammenfassend sagen, dass in Brasilien zwischen den 1930er und den 1960er Jahren ein Projekt der Industrialisierung durchgeführt wurde. Das Vorschreiten der der Entwicklungspolitik der CEPAL²³ schuf die Erwartung, ein europäisches Niveau wirtschaftlicher Produktion zu erreichen – und damit die gleiche Lebensqualität. Brasilien war nicht mehr nur ein Exporteur von Agrar- und Bergbauprodukten. Getúlio Vargas, der zunächst als gewählter Präsident und dann als Diktator des sogenannten *Estado Novo* (1937–1945) an der Macht war, war für die Schaffung der Grund-

23 Die CEPAL, auf Spanisch *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* [Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik], wurde 1949 als eine Organisation der Vereinten Nationen gegründet und war dafür verantwortlich, dass diese Regionen wirtschaftlich gefördert wurden. Seit ihrem zweiten Generalsekretär Raúl Prebisch wurde ihr Handeln stark von der Idee geprägt, dass Lateinamerika und die Karibik die ‚Rückständigkeit‘ durch wirtschaftliche Entwicklung überwinden würden. Die importsubstituierende Industrialisierung war ihre Grundlang und galt als handelspolitische Strategie, um die inländische Produktion zu steigern (vgl. Szmrecsányi/Suzigan 2002).

lagen des Rechtsstaats verantwortlich, der den Arbeitnehmern grundlegende Rechte garantierte. Juscelino Kubitschek, Präsident von 1956 bis 1960, verkörperte die Figur des Fortschritts und der Entwicklung mit dem berühmten *plano de metas: cinquenta anos em cinco* [„Planziel: Fünfzig Jahre in fünf“]. Er übernahm darüber hinaus die Aufgabe, das Interesse Brasiliens in der ganzen Welt in Bezug auf Wirtschaft, Kultur und Tourismus zu profilieren. Der Charakter des Landes wurde neu definiert und verband jetzt eine bestimmte Vorstellung von der Natur und der Herzlichkeit der Bevölkerung. Er kam musikalisch durch den Bossa Nova, etwa bei Tom Jobim (1927–1994) oder in der Architektur bei Figuren wie Oscar Niemeyer (1907–2012) zum Ausdruck.

Die fortschreitende Modernisierung war jedoch in politischer Hinsicht nur dank der Allianz zwischen der neuen, aufstrebenden Industrieklasse und den alten regionalen Oligarchien möglich, einem Überbleibsel der kolonialen Klassenbeziehungen, sodass die Kontrolle des Landes weiterhin in den Händen der Oberschichten verblieb. Dieser widersprüchliche Prozess der Vermischung von provinziell und kosmopolitisch, mittelmäßig und fortschrittlich, reaktionär und liberal wurde in der Formel „konservative Modernisierung“ zusammengefasst: Der Fortschritt der Produktivkräfte war dank der Aufrechterhaltung der Klassenstruktur möglich, die einen wirtschaftlichen Überschuss erzeugte, der vom Staat reinvestiert werden musste (vgl. Szmrecsányi/Suzigan 2002).

Die frühen 1960er Jahre bis zum Militärputsch von 1964, als João Goulart (1918–1976) an der Spitze der Macht stand, stellten in gewisser Hinsicht einen Bruch mit der Formel der „konservativen Modernisierung“ dar. Die so genannten Basisreformen schlugen Änderungen der Struktur des Landes vor, die einen stärkeren Eingriff des Staates u. a. in die Wirtschaft vorsahen: der Dreijahresplan unter der Leitung von Celso Furtado (1920–2004), der auf die Kontrolle der Inflation und des Staatsdefizits abzielte; die Agrarreform; die Steuerreform, die die Kontrolle der ausländischen Investitionen im Land durch die Regelung der Überweisung von Gewinnen ins Ausland; die Bildungsreform zur Bekämpfung des Analphabetismus nach dem Vorbild von Paulo Freire; die Wahlreform, die das Wahlrecht auf Analphabeten und Angehörige der unteren Ränge des Militärs ausdehnte und die Legalisierung der Kommunistischen Partei Brasiliens vorsah; die Bankenreform, die den Zugang zu Krediten für die Produzenten erweiterte (vgl. Gagliardi 2023, XII).

Angesichts dieser Bedrohung des *Status quo* scharten sich die konservativen Kräfte des Landes um das Militär und unterstützten den Militärputsch von 1964 (vgl. Ferreira/Delgado 2008, 303): Nur eine Diktatur konnte den Grad der Ausbeutung der Bevölkerung garantieren, die Streiks eindämmen und die Bildung von Gewerkschaften verhindern, die das Wirtschaftswachstum beeinträchtigen würde (vgl. Gagliardi 2023, XIV). Mit der internen Unterstützung bedeutender brasilianischer und ausländischer Industrieller und der technischen und finanziellen Unterstützung der Vereinigten Staaten (vgl. Dreifuss 2006, 112) wurde in Brasilien zwischen 1964 und 1985 eine zivilmilitärische Diktatur errichtet. Trotz dieser Entwicklung herrschte jedoch noch immer eine kulturelle Hegemonie der politischen Linken (vgl. Schwarz 1992, 62), besonders

unter Studierenden. Das Militär reagierte mit politischen Säuberungsaktionen und Zensur. Durch den *Ato Institucional Número Cinco* (AI-5), den gesetzgebenden ‚Erlass Nr. 5‘ der Militärregierung vom 13. Dezember 1968, ermächtigte sich die Regierung der Grund- und Bürgerrechte (vgl. Ferreira/ Reis 2007, 38).

In diesem Zusammenhang wurde die *antropofagia*, die schon vor Oswald de Andrades Tod 1954 in Vergessenheit geraten war, als Symbol für eine avantgardistische und revolutionäre Haltung wieder aufgegriffen. So Schwarz:

A voga dos manifestos oswaldianos a partir da década de 60, e sobretudo nos anos 1970, ocorre em contexto muito diverso do primitivo. O pano de fundo é agora dado pela ditadura militar, ávida de progresso técnico, aliada ao grande capital, nacional e internacional, e menos repressiva do que o esperado em matéria de costumes. [...] nada a ver com a estreiteza provinciana dos anos 20, por oposição à qual a rebelião antropofágica fazia figura libertária e esclarecida em alto grau. (Schwarz 2002, 38)²⁴

Die Autobiografie des 1942 geborenen Sängers, Komponisten und Liedermachers Caetano Veloso mit dem Titel *Verdade tropical* [‚Tropische Wahrheit‘] ist ein Beispiel für die breite – und widersprüchliche – Art und Weise, in der die *antropofagia* in dieser Zeit neu definiert wurde. Veloso, der auch einer der Begründer der *tropicalismo* ist, widmet dem Thema *antropofagia* in diesem Text ein Kapitel (Veloso 2008, 236–256), in dem er versucht, es aus verschiedenen Blickwinkeln zu definieren. Zu Beginn erklärt er, dass es sich um eine ‚Vision‘ und ein ‚großes Erbe‘ handle, das der ‚Modernist Oswald de Andrade‘ hinterlassen habe (vgl. Veloso 2008, 236). Veloso ordnet seine Inszenierung – und damit den *tropicalismo* – in Bezug auf das Erbe Oswalds folgendermaßen ein: Nachdem seine Lieder einerseits von den ‚nationalistischen Soziologen der Linken‘ und andererseits ‚von den bürgerlichen Moralisten der Rechten‘ abgelehnt worden waren, fand er Unterstützung bei den ‚Irrationalisten‘, wie dem Theaterdirektor Zé Celso Martinez Correa und dem Ensemble des Oficina-Theaters, und bei den ‚Super-Rationalisten‘, wie den konkreten Dichtern Augusto und Haroldo de Campos. Veloso weist auch darauf hin, dass ‚Irrationalisten‘ und ‚Super-Rationalisten‘ sich an der Figur und dem Werk Andrades orientierten, insbesondere an seiner Konzeptualisierung der *antropofagia*, sich aber nicht immer gegenseitig akzeptierten (vgl. Veloso 2008, 240).

Für Veloso, und den *tropicalismo* insgesamt, wurde die *antropofagia* von der brasilianischen Gesellschaft unterdrückt und warte, wie eine in einer Flasche verkapselte Botschaft, auf ihre Befreiung: Die *antropofagia* sei eine ‚redescoberta e nova fundação do Brasil‘ [‚Wiederentdeckung und eine neue Gründung Brasiliens‘], sie

²⁴ ‚Die Popularität der Oswaldschen Manifeste ab den 1960er Jahren und insbesondere in den 1970er Jahren findet in einem Kontext statt, der sich stark von dem ursprünglichen unterscheidet. Den Hintergrund bildet nun die Militärdiktatur, die den technischen Fortschritt anstrebt, mit dem nationalen und internationalen Großkapital verbündet ist und in Bezug auf die Sitten weniger repressiv ist als erwartet. [...] Das hat nichts mehr mit der provinziellen Enge der 1920er Jahre gemein, gegen die die anthropophagische Rebellion in hohem Maße als befreiend und aufklärerisch wirkte‘.

würde die „ordem de importação perene“ [„Ordnung des immerwährenden Imports“] (Veloso 2008, 242) und damit des ‚rückständigen‘ und ‚unterentwickelten‘ Zustands untergraben, um Velosos Begriffe zu verwenden. Unter dem technischen Gesichtspunkt des künstlerischen Schaffens sei die *antropofagia*

[...] antes uma decisão de rigor do que uma panaceia para resolver o problema de identidade do Brasil. [...] A antropofagia, vista em seus termos precisos, é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na fatura), não um drible na questão. (Veloso 2008, 244)²⁵

Ein Aspekt sollte aus den zitierten Passagen von Veloso hervorgehoben werden: Das nationale Element wird nach wie vor als Rohmaterial für die *Tropicália* und für die Projektion brasilianische Kunst in den internationalen Raum bearbeitet. Es gibt im Grunde keinen programmatischen Unterschied zum Andrades *antropofagia*, sondern allein einen entscheidenden historischen und soziokulturellen Strukturwandel: In den 1960er und 1970er Jahren, im Kontext des kalten Krieges und der Zivil-Militärdiktatur, war es nicht mehr möglich ‚direkt ins Paradies zu springen‘, bzw. an eine positive ‚Modernisierung‘ zu glauben. Die Lösung für die *tropicalistas* war, das Nationale als eine Ware zu bearbeiten, um es im Rahmen einer globalisierten Kulturindustrie zu exportieren. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Veloso plakativ feststellt: „há pertinência em notar na Tropicália (na esteira da antropofagia) uma tendência a tornar o Brasil exótico tanto para turistas quanto para brasileiros“ (Veloso 2008, 246).²⁶

Nach Schulze könne der *tropicalismo* als „Neo-*antropofagia*“ aufgefasst werden, denn der Begriff bot eine Grundlage, Kritik am Kolonialismus zu üben, ohne in den üblichen nationalistischen Ton zu verfallen, der sich in Brasilien etabliert hatte (vgl. Schulze 2015, 117) – wie etwa in der Debatte am Beispiel des Bossa Nova, ob denn die elektrische Gitarre etwas zur genuin ‚brasilianischen‘ Musik beizutragen hätte. Souza liefert ein anderes Beispiel, inwiefern diese Kritik auf einer fröhlichen Grundstimmung basierte:

Teoricamente, pode-se afirmar que Oswald de Andrade iniciou uma linhagem de crítica cultural no Brasil, ao introduzir a antropofagia como um dos antídotos para que se deslançasse o diálogo pós-colonialista. A continuidade, em diferença, dessa linhagem na alegria e no bom o humor a maneira mais eficaz de conversar com o outro. (Souza 1999, 14)²⁷

25 ‚eher eine Grundsatzentscheidung als ein Allheilmittel zur Lösung des brasilianischen Identitätsproblems. [...] Die *antropofagia* ist in ihrer präzisen Ausprägung ein Weg zur Radikalisierung der Identitätsanforderung (und der Exzellenz im Schöpfungsprozess), und nicht nur ein Gefasel zu diesem Thema‘.
 26 ‚Man könne innerhalb der *Tropicália* (als Folge der *antropofagia*) eine Tendenz feststellen, Brasilien sowohl für Touristen als auch für Brasilianer exotisieren zu wollen‘.
 27 ‚Theoretisch kann man sagen, dass Oswald de Andrade eine Linie der Kulturkritik in Brasilien begründet hat, indem er die Anthropophagie als ein Gegenmittel einführte, um den postkolonialen Dialog in Gang zu setzen. Die Kontinuität dieser Linie in Freude und guter Laune ist die wirksamste Art, mit dem anderen zu sprechen‘.

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, argumentiert Schwarz, fungierte die ‚Einverleibung‘ von neuen Waren und Worten (neben der Gitarre) in der brasilianischen Kunst als neuer Maßstab des nationalen Elements (vgl. Schwarz 2012, 61). Darüber hinaus ermöglichte die Verschiebung des Begriffs der *antropofagia* auf den neuen Kontext, die Ambivalenzen der Massenkultur zu problematisieren, die nicht kritisch betrachtet wurden (vgl. Schwarz 2002, 38).

Noch in den 1980er Jahren und sogar noch vor der neoliberalen Wende der 1990er Jahre, die dem Begriff der *antropofagia* eine neue Bedeutungsebene hinzufügt, ist die Diskussion in den intellektualisierten Kontexten in unveröhnliche Rivalitäten zerfallen. Dieser Zeitpunkt ist auch gekennzeichnet durch die systematischere Rezeption der französischen Philosophie und Soziologie, etwa von Derrida und Foucault, an den Universitäten und durch die Veränderungen, die der Fall der Berliner Mauer 1989 mit der anschließenden Erfindung des Begriffs der Postmoderne mit sich brachte. Beispielhaft ist in diesem Sinne die Stellungnahme des konkreten Dichters Haroldo de Campos in seinem berühmten Essay „Da razão antropofágica“ [‚Von der anthropophagen Vernunft‘]:

Creio que, no Brasil, com a ‚Antropofagia‘ de Oswald de Andrade, nos anos 1920 [...] tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A „Antropofagia“ oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do ‚bom selvagem‘ (idealizado sob o modelo das virtudes europeias no Romantismo brasileiro de tipo nativista [...]), mas segundo o ponto de vista desabusado do ‚mau selvagem‘, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão [...], mas uma transculturação; melhor ainda, uma ‚transvaloração‘: uma visão crítica da história como função negativa [...], capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. (Campos 2006, 231)²⁸

Diese ‚Transkulturation‘ war einer der Aspekte, den sich die Anhänger der so genannten *French Theory* und ihrer Variationen in post- und dekolonialen Theorien am besten zu eigen machen konnten,²⁹ denn sie ermöglicht die Umkehrung der Zeichen: Rück-

28 „Ich glaube, dass wir in Brasilien mit Oswald de Andrades ‚Anthropophagie‘ in den 1920er Jahren [...] ein scharfes Bewusstsein von der Notwendigkeit besaßen, dass Nationale in dialogischer und dialektischer Beziehung zum Universellen zu denken. Die ‚Antropofagia‘ Oswalds [...] ist das Denken des kritischen Verschlingens des universellen kulturellen Erbes, das gerade nicht aus der unterwürfigen und versöhnlichen Perspektive des ‚guten Wilden‘ (wie sie in der brasilianischen Romantik [...] entwickelt wurde), sondern von dem rücksichtslosen Standpunkt des ‚schlechten Wilden‘, des Verschlingers der Weißen, der Anthropophagen. Die Antropofagia besteht nicht in einer Unterwerfung [...], sondern in einer Transkulturation, besser noch: in einer ‚Umwertung‘, in einer kritischen Auffassung der Geschichte als negative Funktion [...], die zur Aneignung ebenso fähig ist, wie zur Enteignung, zur Enthierarchisierung und zur Dekonstruktion“ (Campos 2016, 150–151).

29 Eine Adaptation Andrades *antropofagia*-Konzepts mit dem französischen Theorieangebot in der Nachfolge etwa von Deleuze/Guattari findet sich in den „kannibalischen Metaphysiken“ und den Überlegungen zur „Unbeständigkeit der Wilden Seele“ bei Eduardo Viveiros de Castro. Siehe dazu die Beiträge von Jobst Welge und Stephanie Béreiziat-Lang in diesem Band.

ständigkeit wird in Fortschritt umgewandelt, die Relativierung und Disqualifizierung der theoretischen Modelle der europäischen Geisteswissenschaften ebnet den Weg für ‚populäres‘ oder bisher marginales Wissen – die Europäisierung der Kolonie würde sich in die ‚Brasilianisierung‘ der Welt umkehren. Das Nationalgefühl taucht dort auf, wo man es am wenigsten erwartet, denn der in Brasilien erlebte soziale Prozess sei in der Weltgeschichte absolut notwendig: *antropofagia* – verstanden als „uma postura cultura irreverente e sem sentimento de inferioridade, metaforizado na deglutição do alheio: cópia sim, mas regeneradora“ [‚eine respektlose kulturelle Haltung, ohne Minderwertigkeitsgefühl und metaphorisch im Verschlucken dessen, was nicht das Eigene ist: Kopie, ja, aber regenerierend‘] (Schwarz 2002, 37–38) – würde Europa den Sinn der Moderne zurückgeben, das heißt, eine Befreiung von kapitalistischem Utilitarismus und christlicher Moral.

5 Schlussbemerkung

Im Rahmen der neoliberalen Wende im Brasilien der 1990er Jahre verbreitete sich der Begriff *antropofagia* in der Öffentlichkeit. Er gilt als letzter Moment einer Neukonfiguration des Konzepts der *antropofagia* im allgemeinen Sprachgebrauch und ist noch nicht abgeschlossen. Man könnte als symbolischen Wendepunkt die 24. Biennale von São Paulo (1998) nennen, die größte künstlerische Ausstellung zeitgenössischer Kunst Brasiliens, die unter dem Titel „Núcleo histórico: antropofagia e história de canibalismos“ [‚Historischer Kern: *antropofagia* und Geschichten von Kannibalismen‘] stattfand.³⁰ In diesem Zusammenhang erläuterte der damalige Kultusminister der Regierung von Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort (1937–2021), den Terminus *antropofagia* als „categoria criada por Oswald de Andrade para explicar, de um ponto de vista nacional, o processo de formação de nossa identidade cultural“ [‚eine Kategorie, die von Oswald de Andrade geschaffen wurde, um aus nationaler Sicht den Prozess der Herausbildung unserer kulturellen Identität zu erklären‘] (Bienal 1998, 20). Der Ausstellungskatalog zeigt die institutionelle Verankerung einer bestimmten Sichtweise des Konzepts in den aufgeklärten Schichten, die ja auch die Veranstaltung gesponsert haben. Weffort sagte weiter:

Ao reelaborar a noção de antropofagia, que, do ponto de vista europeu, era uma prática primitiva, bárbara, e contrária aos mais elementares princípios de humanidade, Oswald de Andrade propôs uma interpretação irônica e irreverente de como, no Brasil, as influências vindas de fora

³⁰ Die Bedeutung der Biennale 1998 als historischer Meilenstein für eine Veränderung des Konzepts der Anthropophagie war ein Gedanke, der mir nach dem Vortrag von Paulo da Luz Moreira „Anthropophagie zwischen Rettungen und Entführungen“ auf dem Internationalen Kolloquium „Brasilianischer Modernismus hundert Jahre später: Zirkulation, transatlantische Dialoge, Erbe und Neulektüre“ kam, der im Juni 2022 an der Universität Rennes, Frankreich, stattfand.

são incorporadas a um ‚corpo‘ nativo, transformadas em alimento que o fortalece sem descaracterizá-lo. (Bienal 1998, 20)³¹

Die institutionelle und private Unterstützung, die bei dieser Gelegenheit zum Ausdruck kommt, setzt die bahnbrechende Arbeit von Editora Abril und Metal Leve fort, zweier für die Wirtschaft São Paulos zentraler Unternehmen, die 1975 die Initiative ergriffen, eine Faksimile-Ausgabe der *Revista de antropofagia* herauszugeben und sie der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Der dem poetischen *Concretismo* zugehörige Dichter Augusto de Campos stellte in seiner Einleitung zu dieser Ausgabe fest: „a ‚antropofagia‘ realmente não está morta“ [‚die ‚Antropofagia‘ ist wirklich nicht tot‘] (Campos 1975, o. S.). Das vielleicht signifikanteste Beispiel für diese Kontinuitätslinie, die die *antropofagia* als kulturelles Exportprodukt kennzeichnet, ist die Erläuterung des Kurators Paulo Herkenhoff zur Biennale, der die brasilianische Moderne als Moment der größten konzeptionellen Dichte in der Geschichte der brasilianischen Kunst bezeichnet:

O movimento que toma corpo em São Paulo em 1928 com Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade se espalha no tempo pela cultura brasileira enquanto estratégia de emancipação cultural. Estranhamente, o Brasil nunca realizara uma grande mostra sobre a antropofagia para discutir sua pluralidade cultural. (Bienal 1998, 22)³²

Die etablierte Verwendung des Begriffs in den alltäglichen Diskursen führt auch dazu, dass seine Grundpfeiler in Frage gestellt werden: Ab 2019 mit der künstlerische Ausstellung *ReAntropofagia* wird von einer Revision des Begriffs *antropofagia* gesprochen, die „temperada com bordeaux e pax mongólica“ [‚zu viel mit Bordeaux und *Pax Mongolica* gewürzt‘] und nicht mehr mit einer „ideia de povo brasileiro“ [‚Idee des brasilianischen Volkes‘] zu vereinen sei (Baniwa 2021, o. S.). Es gilt nun, die nationalistischen Voraussetzungen, die sich im Lauf der Zeit an den Begriff angeheftet haben, aufzuheben: Damit auch die noch bestehenden Züge einer eurozentrischen, elitären Perspektive von den ‚wahren‘ Vertreter:innen der *antropofagia*, d. h. den Nachfahr:innen der autochthonen Bevölkerung Brasiliens, überwunden werden können.

31 ‚Indem Oswald de Andrade den Begriff der *antropofagia*, der aus europäischer Sicht eine primitive, barbarische und den elementarsten Prinzipien der Menschlichkeit zuwiderlaufende Praxis darstellt, neu bearbeitete, schlug er eine ironische und respektlose Interpretation der Art und Weise vor, wie in Brasilien Einflüsse von außen in einen einheimischen ‚Körper‘ aufgenommen und in Nahrung umgewandelt werden, die ihn stärkt, ohne dass er dabei seinen Charakter verliert‘.

32 ‚Die Bewegung, die 1928 in São Paulo mit Tarsila do Amaral und Oswald de Andrade ihren Anfang nahm, breitete sich im Laufe der Zeit in der brasilianischen Kultur aus, als eine Strategie der kulturellen Emanzipation. Seltsamerweise hat Brasilien noch nie eine große Ausstellung zur *antropofagia* veranstaltet, um seine kulturelle Vielfalt zu diskutieren‘.

Bibliographie

- Andrade, Mário de (2002), „O movimento modernista“ [1945], in: Mário Andrade, *Aspectos da literatura brasileira*, São Paulo, 253–280.
- Andrade, Oswald de (2016), *Manifeste*, übers. von Oliver Precht, Wien/Berlin.
- Andrade, Oswald de (2021), *Obra incompleta*, 2 Bde., hg. von Jorge Schwartz, São Paulo.
- Andree, Richard (1887), *Die Anthropophagie. Eine ethnographische Studie*, Leipzig.
- Bader, Lena (2014), „Hunger nach anderen Anderen: Antropofagia oder die Lust am Verschlingen der Bilder“, in: Andreas Beyer u. Dario Gamboni (Hgg.), *Poiesis: Über das tun in der Kunst*, Berlin.
- Baniwa, Denilson (2021). „ReAntropofagia“, in: *The Brooklyn Rail*, o. S., <https://brooklynrail.org/2021/02/criticspage/ReAntropofagia> (Stand: 01.07.2022).
- Bienal 1998 = *Antropofagia e histórias de canibalismos*, XXIV. Bienal de São Paulo 1998 (Ausstellungskatalog), São Paulo, <https://issuu.com/bienal/docs/name208154> (Stand: 01.07.2022).
- Brito, Mário da Silva (1978), *História do modernismo brasileiro. Antecedentes da Semana de Arte Moderna*, Rio de Janeiro.
- Campos, Augusto de (1975), „Revistas re-vistas: os antropófagos“, in: *Revista de Antropofagia, edição fac-similar*, São Paulo.
- Campos, Haroldo de (2006), „Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira“ [1980], in: *Metalinguagem e outras metas*, 2. Aufl., São Paulo, 231–255.
- Campos, Haroldo de (2016), „Von der anthropophagen Vernunft“ [1980], in: Oswald de Andrade, *Manifeste*, übers. von Oliver Precht, Wien/Berlin, 145–185.
- Candido, Antonio (1995), „Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade“ [1970], in: Antonio Candido, *Vários escritos*, São Paulo, 67–103.
- Candido, Antonio (1995), „Estouro e libertação“ [1944], in: Antonio Candido, *Vários escritos*, São Paulo, 41–60.
- Candido, Antonio (2006), „Literatura e cultura de 1900–1945“ [1965], in: Antonio Candido, *Literatura e sociedade*, Rio de Janeiro, 117–145.
- Colón, Cristóbal (2002), *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, hg. von Ignacio B. Anzoátegui, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/los-cuatro-viajes-del-almirante-y-su-testamento--0/> (Stand: 01.07.2022).
- Costa, Emília Viotti da (1999), „Sobre as origens da República“, in: *Da monarquia à república: momentos decisivos*, 6. Aufl., São Paulo, 385–445.
- Diderot, Denis/Alembert, Jean Le Rond d' (1751), *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers*, 35 Bde., Paris, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50533b/> (Stand: 01.07.2022).
- Le Dictionnaire de l'Académie française*, Online-Version, <https://www.dictionnaire-academie.fr/> (Stand: 01.07.2022).
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute*, Online-Version, <https://www.dwds.de/> (Stand: 01.07.2022).
- Dreifuss, René Armand (2006), *1964: A Conquista do Estado*. Petrópolis.
- Ferreira, Jorge/Delgado, Lucília de Almeida Neves (2008), *O Brasil Republicano, o tempo da experiência democrática*, 3 Bde., Rio de Janeiro.
- Ferreira, Jorge/Reis, Daniel Aarão (2007), *Revolução e Democracia*, 3 Bde., Rio de Janeiro.
- Fonseca, Maria Augusta (2008), *Oswald de Andrade: biografia*, São Paulo.
- Gagliardi, Laura Rivas (2023), „Einführung in Roberto Schwarz' kritisches Werk“, in: Roberto Schwarz, *Ein Meister an der Peripherie des Kapitalismus*, hg. von Laura Rivas Gagliardi, übers. von Melanie Strasser, Berlin/Boston, IX–LVI.

- Jurt, Joseph (2002), „Die Kannibalen: erste europäische Bilder der Indianer – Von Kolumbus bis Montaigne“, in: Monika Fludernik (Hg.), *Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden*, Würzburg, 45–63.
- Koselleck, Reinhart (2004), „Einleitung“, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* [1972], Bd. 1, Stuttgart, XIII–XXVII.
- Martins, Wilson (1965), *A literatura brasileira. Vol. VI: O modernismo 1916–1945*, São Paulo.
- Nunes, Benedito (1979), *Oswald canibal*, São Paulo.
- Pfeifer, Wolfgang et al. (1993), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb> (Stand: 01.07.2022).
- Picabia, Francis (1920), *Canibale*, in: *The International Dada Archive*, Online-Version, <https://dada.lib.uiowa.edu/items/show/178> (Stand: 01.07.2022).
- Precht, Oliver (2016), „Zu dieser Ausgabe“, in: Oswald de Andrade, *Manifeste*, übers. von Oliver Precht, Wien/Berlin.
- Reis, Daniel Aarão, (2010), „Ditadura, anistia e reconciliação“, in: *Estudos Históricos, Rio de Janeiro* 23. 45, 171–186.
- Revista de Antropofagia* (1975), reedição da revista literária publicada em São Paulo, „1ª e 2ª edições“, hg. v. Augusto de Campos, São Paulo (Org. 1928).
- Ricupero, Bernardo (2018), „O ‚original‘ e a ‚cópia‘ na Antropofagia“, in: *Sociologia & Antropologia* 8. 3, 875–912.
- Schulze, Peter W. (2015), *Strategien ‚kultureller Kannibalisierung‘: Postkoloniale Repräsentationen vom brasilianischen Modernismo zum Cinema Novo*, Bielefeld.
- Schwartz, Jorge/Andrade, Gênese de (2017), „Sobre esta edição“, in: Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago e outros textos*, São Paulo.
- Schwarz, Roberto (1992), „Cultura e política 1964–1969. Alguns esquemas“ [1978], in: Roberto Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, São Paulo.
- Schwarz, Roberto (2000), „As ideias fora do lugar“ [1977], in: Roberto Schwarz, *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo.
- Schwarz, Roberto (2002), „Nacional por subtração“ [1987], in: Roberto Schwarz, *Que horas são? Ensaio*, São Paulo, 29–48.
- Schwarz, Roberto (2012), „Verdade tropical: um percurso de nosso tempo“, in: Roberto Schwarz, *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo.
- Souza, Eneida Maria de (2002), „O fantasma do outro“, in: Maria Cândida Ferreira de Almeida (Hg.), *Tornar-se outro: o topos do canibal na literatura brasileira*, São Paulo, 13–15.
- Staden, Hand (1984), *Brasilien – Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute – 1548–1555*, Gustav Faber (Hg.), Stuttgart.
- Szmrecsányi, Tamás/Suzigan, Wilson (2002), *História econômica do Brasil contemporâneo: Coletânea de textos apresentada no I Congresso Brasileiro de História Econômica – Campus da USP, Setembro de 1993*, São Paulo.
- Torre, Bruna de la (2022), „Em defesa dos ismos 1922–2022“, in: *Blog da Boitempo*, 18.02.2022, <https://blogdaboitempo.com.br/2022/02/18/em-defesa-dos-ismos-1922-2022/> (Stand: 01.07.2022).
- Veloso, Caetano (2008), *Verdade tropical* [1997], São Paulo.
- Vieira, Antonio (1997), *Sermão de Santo Antonio aos peixes* [1654], hg. und kommentiert von Joaquim Ferreira Lopes, Lisboa.
- Vieira, Domingos (1871), *Grande dictionario portuguez ou Thesouro da lingua portugueza*, Porto.
- Voltaire (1764), *Le Dictionnaire philosophique ou La Raison par alphabet*, 7. Ausgabe, London.

Miriam Lay Brander

Transkulturalität, Eucharistie, Ökologie: Formen des Kannibalischen in *Rouge Brésil* von Jean-Christophe Rufin

Um das Jahr 1550 beauftragt Heinrich II. den Vizeadmiral der Bretagne, Nicolas Durand de Villegagnon, in der Bucht des heutigen Rio de Janeiro eine Siedlung zu gründen mit dem Ziel, die iberische Alleinherrschaft auf dem amerikanischen Kontinent zu brechen. Da die Expedition nur aus Männern bestand, konnte es sich wohl kaum um eine systematische Besiedelung der Region handeln. Vielmehr galt das Interesse der Expedition deren Ressourcen (vgl. Laroche 2002), insbesondere dem Holz des *brésil*-Baumes, der in Europa aus dem Orient seit dem XII. Jahrhundert bekannt war und importiert wurde und dem der Reiseberichtautor Jean de Léry in seiner *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) ein ganzes Kapitel (XIII) widmet. Der glutähnlichen Farbe des Holzes (frz. „braise“ = „Glut“) verdankt Brasilien vermutlich seinen Namen (vgl. Léry 1994, 306) und der 2001 von Jean-Christophe Rufin veröffentlichte Roman *Rouge Brésil* seinen Titel. In diesem mit dem Prix Goncourt ausgezeichneten historischen Roman kleidet Rufin die Geschichte von der gescheiterten Kolonialisierung der sogenannten *France Antarctique* unter Villegagnon in ein fiktives Gewand. Dabei verknüpft er die historischen Ereignisse mit dem Topos des sich liebenden vermeintlichen Geschwisterpaars: Mit an Bord von Villegagnons kleiner Flotte aus zwei Schiffen sind einige vorpubertäre Jungen, die die Sprache der indigenen Bevölkerung erlernen sollen, um als Übersetzer bzw. Mittelmänner („truchements“) zu dienen. Auf diese Weise gelangt das Geschwisterpaar Just und Colombe, letztere als Junge verkleidet, vom Geschlecht der Clamorgan mit auf die Expedition. Wie Paul und Virginie durchleben die beiden ihre Adoleszenz auf einer exotischen Insel, die jedoch, anders als im Roman von Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, höchstens anfangs ein Paradies darstellt, das sich unter dem Einfluss der französischen Siedler mehr und mehr in eine Hölle verwandelt. Das Zusammenleben auf der Insel, auf der der ehemalige Malteserritter Villegagnon die Festung „Fort-Coligny“, benannt nach dem hugenottischen Admiral Gaspar de Coligny, errichten lässt, ist zunehmend von Bedrohungen von außen, aber auch von inneren Konflikten geprägt. So veranlasst die beständige Furcht vor den Portugiesen, die ebenfalls Anspruch auf die Insel erheben, den in den Lehren von Jean Calvin unterrichteten Villegagnon, Unterstützung aus Genf zu holen. Auf diese Weise gelangt eine Gruppe von Protestanten zu den katholischen und hugenottischen Siedlern, was zu heftigen religiösen Auseinandersetzungen führt. Der zunehmend gewaltsam ausgetragene Konflikt, dessen Kern die Frage nach der Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl bildet, deutet auf die im Jahr 1520 bereits beginnenden Verfolgungen von Anhängern der neuen Lehre (vgl. Miquel 1980, 7) hin und nimmt im Kleinen die 1562 einsetzenden Religionskriege vorweg.

Den Ausgangspunkt, der sich fortan leitmotivisch durch den Roman zieht, bildet das Klischee des Kannibalismus, das im Frankreich des 16. Jahrhundert zugleich Faszination und Schrecken auslöst. „Imaginez un instant, monseigneur“ – so beginnt Rufins Roman *Rouge Brésil*¹ – „ce que peut ressentir un homme qui voit bouillir devant lui l'eau où il va cuire“ (RB, 13)². Wie zu zeigen sein wird, entfaltet Rufin die Figur des Kannibalischen auf mehreren Ebenen. Zunächst verknüpft der Roman die religiöse Kontroverse um die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, die auf der brasilianischen Insel in der Bucht von Guanabara bereits zehn Jahre vor dem Ausbruch der Religionskriege gewaltsame Formen annimmt, mit dem Vorwurf des Kannibalismus durch die protestantischen Expeditionsteilnehmer. Auf einer kulturellen Ebene steht dem gewaltsamen Versuch der Kolonialisierung und der damit verbundenen kulturellen Aneignung durch die Franzosen eine friedliche Form der transkulturellen Einverleibung durch Colombe gegenüber, die die indigene Kultur zu ihrer eigenen macht, ohne vollständig darin aufzugehen. Zu den genannten religiösen und kulturellen Formen des ‚Verschlingens‘ kommt eine ökokritische Dimension hinzu, die bereits bei Léry und Montaigne angelegt ist, und die die Ausbeutung und Zerstörung der nicht-humanen Natur als Folge der kolonialen Mission anprangert. Als Mitglied von *Médecins Sans Frontières* hat Rufin in unterschiedlichen post-kolonialen Kontexten gearbeitet und daher ein Bewusstsein für humanitäre und ökologische Folgen der Kolonialisierung entwickelt, das in den vorliegenden Roman einfließt. Schließlich lässt sich Rufins Roman als *réécriture* frühneuzeitlicher Texte von Michel de Montaigne, Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden und einer Reihe von weniger bekannten Texten (Memoiren, Briefen) lesen, in der das literarische Schreiben selbst zu einem Akt des ‚Einverleibens‘ wird – ein Aspekt, den Frank Lestringant an anderer Stelle ausführlich diskutiert,³ weshalb er im Rahmen dieses Beitrags vernachlässigt werden kann.

1 Eucharistie

Die religiöse Auseinandersetzung um die Eucharistie, wie sie in den tropischen Gefilden Brasiliens geführt wird, bildet den Höhepunkt des Romans: in keinem anderen Zusammenhang wird der Vorwurf des Kannibalismus gegenüber den katholischen Europäern so präzise auf den Punkt gebracht wie anhand der Polemik um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl. Dieser Konflikt ist für Villegagnon umso schmerz-

1 Im Folgenden wird mit der Sigle RB auf die Ausgabe des Romans der Collection Folio (Paris 2005) verwiesen.

2 ‚Stellen Sie sich einen Moment lang vor, mein Herr, wie sich ein Mensch fühlt, der vor sich das Wasser brodeln sieht, in dem er gekocht werden soll‘ (Eigene Übersetzung, wie auch alle folgenden).

3 Vgl. Lestringant 2008, 120–129. Zu textuellen Überlagerungen bei Léry, Staden oder Montaigne siehe auch den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band. Zu einer anders gelagerten *réécriture* von Renaissancetexten in der Gegenwartsliteratur vgl. auch den Beitrag von Robert Folger in diesem Band.

licher, als er in der *France Antarctique* eine Glaubensgemeinschaft jenseits der in Europa brodelnden Kontroversen gründen wollte und die räumliche Entfernung und Geschlossenheit der Insel als ideales Umfeld hierfür betrachtete. „Voilà ce qu'il voulait faire de Genève“, wie er die Insel in Anlehnung an die Wiege von Calvins Lehren liebevoll nennt: „un lieu de paix où chacun aurait sa place, où les audaces de l'esprit nourrirait une foi véritable, conforme à la simple frugalité des origines, à quoi les conditions de la colonie aideraient naturellement“ (RB, 292)⁴.

Villegagnon verkörpert das Ideal der so genannten „moyenneurs“, die unter dem Schutz der französischen Krone eine innere Reform der Kirche anstrebten, mit deren Hilfe sie die enge Bindung an Rom lösen wollten, ohne der calvinistischen Lehre anzuhängen (vgl. Lestringant 2008, 105). So sah Villegagnon in der Gründung der *France Antarctique* nicht nur ein politisches und ökonomisches Projekt, sondern auch eine Gelegenheit, dieses religiöse Ideal zu verwirklichen, die Vorstellung einer „Église invisible et gratuite, réunissant les hommes que la grâce divine a touchés, quels que fussent leurs œuvres et leurs gestes“ (RB, 226)⁵. Deshalb scheut Villegagnon auch nicht die Diskussionen mit den beiden calvinistischen Pastoren Pierre Richer und Guillaume Chartier – beide ebenfalls historische Persönlichkeiten, er lässt aber auch den Konflikt zu, der sich innerhalb der Kolonie zwischen ihren katholischen und protestantischen Bewohnern mehr und mehr zuspitzt:

[L]e nœud de la controverse, qu'il s'agissait de trancher, le centre même du débat susceptible, selon son issue, de séparer à jamais les deux parties ou n'en faire plus qu'un était le point que l'amiral avait entrevu au moment de la Cène: le Christ était-il en personne dans l'hostie? (RB, 387)⁶

Obwohl Villegagnon zum Protestantismus konvertiert hat, bereitet es ihm zunehmend Unbehagen, dass nach der Abreise des Paters und Kosmographen André Thevet, der ebenfalls Teil des historischen Figurenarsenals bildet, auf Fort-Coligny nur noch protestantische Gottesdienste abgehalten werden, was bei der katholischen Bevölkerung zu einer „véritable mort spirituelle“ [„einem wirklichen geistlichen Tod“] (RB, 442) führe. Als Richer die Trauerzeremonie zwischen zwei (katholischen) Franzosen und zwei der aus Genf mitgebrachten Protestantinnen leitet, kommt es zum für den Roman entscheidenden Eklat. Nach einer längeren Fastenzeit ausgehungert, nötigt

4 „Das war es, was er aus ‚Genebre‘ machen wollte: einen Ort des Friedens, an dem jeder seinen Platz haben sollte, an dem die Kühnheiten des Geistes einen wahrhaftigen Glauben nähren würden, im Einklang mit der Genügsamkeit der ersten Christen, zu der die Bedingungen der Kolonie auf natürliche Art und Weise beitragen würden“.

5 Eine ‚unsichtbare und freie Kirche, die diejenigen Menschen vereinen würde, die die göttliche Gnade berührt hat, welche auch immer ihre Werke und Taten waren‘.

6 ‚Der Knotenpunkt der Kontroverse, den es zu lösen galt, das Zentrum der empfindlichen Debatte, die daraufhin hinauslaufen würde, dass sie die beiden Parteien für immer trennen oder eine einzige aus ihnen machen würde, war das, was der Admiral im Augenblick des Abendmahls erahnte: War Christus persönlich in der Hostie zugegen?‘

Villegagnon den Pastor, ihm die Realpräsenz Christi in der Hostie zu versichern, woraufhin dieser ihn durch eine mehrdeutige Aussage zu besänftigen sucht: „Il est là en substance“ [„Er ist in Substanz hier“] (RB, 446). Der folgende kurze Wortwechsel führt zum Höhepunkt der Szene:

– En substance ! À la bonne heure, reprit Villegagnon avec une joie effrayante. Car c'est sa substance que je veux. J'ai faim de Lui, m'entendez-vous, je veux déchirer Ses muscles et boire son Sang, me repaître de Sa chair et sentir dans mes entrailles la chaleur de Son saint cœur. [...]

Richer recula. Tout allait s'effondrer. C'est alors que du Pont, dans un sursaut, prit la place de l'officiant, bien en face de Villegagnon, et prononça lentement ce seul mot :

– Cannibale. (RB, 446)⁷

Die Episode spielt auf ein historisches Drama an, das sich während des Abendmahls zu Pfingsten im Jahr 1557 auf Fort-Coligny ereignete: Villegagnon verließ im Hinblick auf die Transsubstantiation einem Verständnis des Abendmahls Ausdruck, das aus protestantischer Perspektive als abgöttisch wahrgenommen wurde. Der Vorfall führte zur Flucht der Protestanten, einschließlich des späteren Reisebericht-Autors Jean de Léry, auf das Festland, wo sie von Tupinambá mit offenen Armen aufgenommen wurden. Als im Januar 1558 die meisten der Protestanten die Gelegenheit ergriffen, mit dem Schiff nach Frankreich überzusetzen, kehrten fünf von ihnen zu Villegagnon zurück, der jedoch einen Hinterhalt befürchtete, sie in Fesseln legte und die drei Wortführer zum Tode durch Ertränken verurteilte (vgl. Lestringant 2016, 36) – eine Episode, die Rufin in seinem Roman ebenfalls schildert.

Der Vergleich zwischen Eucharistie und Kannibalismus geht auf eine Kritik der Reformatoren am Katholizismus bereits vor der französischen Expedition nach Brasilien zurück (vgl. Lestringant 1980, 171). Die Calvinisten, die die Präsenz Christi im Abendmahl als rein symbolische auffassten, sahen das Dogma der Transsubstantiation als einer Gegenwart Christi in Fleisch und Blut, die es körperlich zu sich zu nehmen galt, in unmittelbarer Nähe zu den anthropophagen Praktiken der Indigenen in Amerika. In der Bucht von Guanabara erhielt diese Debatte angesichts der Anwesenheit tatsächlicher Kannibalen eine neue Brisanz, auch wenn niemand der Expeditionsteilnehmenden deren Praktiken selbst zu Gesicht bekam. Der einzige sich tatsächlich manifestierende Kannibale, so Lestringant, war somit Villegagnon, dessen Appetit und Übergewicht bereits wenige Jahre später sprichwörtlich werden sollten (vgl. Lestringant 1980, 171). Aus der Sicht von Léry zeigten sich die Katholiken noch barbarischer als die meisten *sauvages*, da letztere Menschenfleisch nur gegart verzehrten,

7 „In Substanz! Recht so, fuhr Villegagnon mit einer furchterregenden Freude fort. Denn seine Substanz ist es, was ich will. Ich habe Hunger auf Ihn, verstehen Sie, ich will Seine Muskeln zerreißen und Sein Blut trinken, mich an Seinem Fleisch laben und in meinen Eingeweiden die Wärme Seines heiligen Herzens spüren. [...] Richer wich zurück. Alles würde zusammenbrechen. In diesem Moment sprang du Pont auf, nahm den Platz des Offizianten ein, genau gegenüber von Villegagnon, und sprach langsam dieses eine Wort aus: Kannibale“.

während das blutige Spektakel der Eucharistie die Verzehrung Christi bei lebendigem Leibe beinhalte: „ils vouloyent néanmoins non seulement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la manière des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j’ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue“ (Léry 1994, 176–177, Kursivierung im Original)⁸. Léry stellt Villegagnon und einen gewissen Jean Cointa, von denen hier die Rede ist, auf eine Stufe mit den im V. Kapitel seines Reiseberichts erwähnten Waitaca („*Ou-étacas*“), die für ihn den Inbegriff des Barbarischen schlechthin darstellen. Damit erscheint die Alterität der Befürworter der Transsubstantiation den calvinistischen Siedlern noch unüberwindbarer als diejenige der unbekehrbaren Indigenen der Guanabara-Bucht (vgl. Lestringant 1980, 172).

Rufin nutzt nun die Episode, die sich zu Pfingsten 1557 auf Fort-Coligny tatsächlich zutrug, als dramatischen Höhepunkt für seinen Roman. Von nun an schwindet die letzte Hoffnung auf eine Ökumene auf der tropischen Insel nach dem Vorbild der frühen Christen, Just entgeht knapp einem Mord durch eine der Protestantinnen, das vielversprechende Projekt der *France Antarctique* weicht einer tyrannischen Herrschaft durch Villegagnon, der sich fortan nicht mehr scheut, zu brutalen Foltermethoden zu greifen, bis die Expedition schließlich mit dem Angriff der Portugiesen unter Mem de Sá ihr Ende findet. Für das vermeintliche Geschwisterpaar bedeutet ihr Scheitern jedoch einen Neuanfang: Just schließt sich Colombe an, die auf dem Festland mit den Tupinambá lebt, und die beiden verzichten auf ihr Erbe in Frankreich, um fortan in Brasilien zu leben. Nachdem sich herausgestellt hat, dass sie keine leiblichen Geschwister sind, steht schließlich auch derjenigen Vereinigung als Liebespaar nichts mehr im Wege, die Paul und Virginie in Bernardin de Saint-Pierres Roman verwehrt blieb. Der religiöse Konflikt des 16. Jahrhunderts verschwindet in *Rouge Brésil* hinter der Szenerie der tropischen Zuckerinsel des 18. Jahrhunderts (vgl. Lestringant 2008, 128–129). Allerdings kommt im Falle von Rufins Liebesidylle eine transkulturelle Komponente zum Tragen, die bereits bei Jean de Léry angelegt ist (vgl. Juall 2006): Das Verschwimmen der Grenzen zwischen französischer und Tupinambá-Kultur, zwischen Eigen und Fremd, zwischen ‚Zivilisierten‘ und ‚Wilden‘.

2 Transkulturalität

Der Name ‚Colombe‘ scheint nicht zufällig gewählt zu sein. Drängt sich zunächst die Konnotation der Friedenstaube auf und, bezieht man die römische Mythologie mit ein, der Schönheit als Attribut der Venus – beides Eigenschaften, die durchaus auf die Figur zutreffen –, so ist allerdings auch ein Bezug zu Christopher Kolumbus nicht von der Hand zu weisen. Die Schriften des Seefahrers über die *Indias Occidentales* und ins-

⁸ „sie wollten jedoch nicht nur geistlich den Leib von Jesus Christus verspeisen, sondern, schlimmer noch, wie die *Waitaca* genannten Wilden, von denen ich zuvor gesprochen habe, sie wollten ihn vollständig roh zerkauen und hinunterschlucken.“

besondere seine an die Katholischen Könige adressierten *Cartas de descubrimiento*, von denen der erste 1493 in Barcelona erschien, enthalten bereits jene Aspekte, die in den folgenden drei Jahrhunderten in den Beziehungen zwischen Europa und der ‚Neuen Welt‘ eine zentrale Rolle spielen würden und die auch in *Rouge Brésil* thematisiert werden: die Natur des neuen Kontinents und seine ökonomischen Ressourcen, seine Bewohner und ihre Empfänglichkeit für den christlichen Glauben. Im Einklang mit dem Bild, das Kolumbus von der ‚Neuen Welt‘ zeichnete und in dem der damalige ideale Leser das irdische Paradies in der Tradition des *locus amoenus* erkennen konnte (vgl. Gewecke 1992, 90–91), lernt Colombe die Guanabara-Bucht als paradisiische, unberührte Natur kennen und schätzen. Deshalb zieht es sie auch immer wieder weg von der europäischen Zivilisation auf Fort-Coligny hin zu den indigenen Dörfern auf dem Festland: „elle voulait connaître encore une fois la grande paix de la forêt, se baigner dans les torrents et s’efforcer de perdre son ombre de bruit jusqu’à marcher dans la nature sans la troubler“ (RB, 300)⁹.

Während sich bei Kolumbus der Verdacht aufdrängt, dass er mit seinen Beschreibungen eine materielle Ausbeute in Aussicht zu stellen versuchte, die er selbst nicht leisten konnte (vgl. Gewecke 1992, 94), nähert sich Colombe ihrem fremden Umfeld mit Neugierde, Bewunderung und Respekt, wenn die kannibalischen Praktiken der Tupinambá sie auch teilweise verstören. Stellte Kolumbus die Menschen, denen er begegnet war, nach dem Modell der freundlichen, im Naturzustand lebenden Völkern dar, die bereits Jean de Mandeville in seinen von Märchen durchsetzten Reiseberichten beschrieben hatte, so sehen wir auch durch Colombes kindliche Augen ein idealisiertes Bild von den Tupinambá, die im Einklang mit der Natur leben und deren Kannibalismus im Vergleich zum barbarischen Vorgehen der Franzosen harmlos erscheint. In der Relativierung vermeintlicher indigener angesichts tatsächlicher europäischer Barbarei klingt Montaigne wieder, dessen Essay *Des Cannibales* (1580) bekanntlich als ein frühes Dokument der französischen Kolonialismuskritik gilt: Montaigne warnt vor einer vorschnellen Verurteilung des Kannibalismus und derer, die ihn praktizieren, als Barbaren und verweist stattdessen auf die eigene Grausamkeit im Kontext der Religionskriege: „Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toutes sortes de barbarie“ (Montaigne 1981, 258)¹⁰. Demgegenüber betont er die Genügsamkeit der Tupinambá, die sich von den Gesetzen der Natur („loix naturelles“, Montaigne 1981, 255) leiten lassen und deshalb auch keine neuen Gebiete erobern müssten: „Ils sont encore en cet heureux point de ne desirer qu’autant que leur necessitez naturelles leur ordonnent“ (Montaigne 1981, 258)¹¹.

⁹ „Sie wollte noch einmal den tiefen Frieden der Wälder erfahren, in den Sturzbächen baden und darauf hinwirken, ihren Lautschatten zu verlieren, um durch die Natur zu gehen, ohne sie zu stören.“

¹⁰ „Wir können sie nach den Regeln der Vernunft also ruhig Barbaren nennen, nicht aber in Bezug auf uns selbst, die wir sie in jeglicher Art von Barbarei übertreffen.“

¹¹ „Sie sind immer noch in diesem glücklichen Zustand, nicht mehr zu begehren als ihre natürlichen Bedürfnisse ihnen befehlen.“

Schließlich erlaubt der Name ‚Colombe‘ einen Bezug zu Alexander von Humboldt, dessen hugenottische Mutter den Mädchennamen Colomb trug (vgl. Ette 2018, 41). Wie Humboldt nähert sich auch die Hauptfigur in *Rouge Brésil* der amerikanischen Natur mit Neugierde und Respekt, wird aber noch einen Schritt weiter gehen als der ‚Kolumbus der Wissenschaften‘: sie wird diese Lebensweise als ihre eigene annehmen, ohne ihre europäische Identität vollständig abzulegen. Damit macht Rufin sie zu einem Beispiel für Transkulturalität, verstanden als eine „wechselseitige Durchdringung der Kulturen“ (Kimmich/Schahadat 2012, 8).¹² Anders als Just, der entgegen seiner Bestimmung als Übersetzer von Villegagnon als Aufseher beim Bau der Festung eingesetzt wird, soll Colombe auf dem Festland die Sprache der Tupinambá erlernen. Von einer Gruppe von Soldaten in einem indigenen Dorf abgesetzt, lernt sie dort über die Sprache hinaus auch das Leben der Tupinambá kennen und schließt Freundschaft mit dem indigenen Mädchen Paraguaçu. Auch dieser Name ist nicht zufällig gewählt, ruft er doch die Tupinambá-stämmige Catarina Álvares Paraguaçu (1503–1583) in Erinnerung, die an der Seite ihres portugiesischen Ehemanns Diego Álvares Correia nach Frankreich reiste und dort christlich getauft wurde. Colombe bildet insofern ein Gegenstück zu Catarina Paraguaçu, als ihr kultureller und geographischer Wechsel in umgekehrter Richtung verläuft.

Tout, de l'expression des sentiments aux gestes quotidiens, de l'ordinaire de la vie jusqu'aux exceptionnels moments de fête, se présentait sous des dehors alanguis, feutrés et mystérieux.

Colombe s'efface naturellement de tout cela. Elle mit du temps, d'abord, à s'effacer elle-même. Sa présence d'Européenne, quoiqu'elle la voulût calme et discrète, rompait par des brusqueries l'harmonie indienne. (RB, 237)¹³

Rufins Hauptfigur arbeitet bewusst darauf hin, ihre kulturelle Identität auszulöschen („à s'effacer elle-même“), um mit ihrer Gegenwart das harmonische Gleichgewicht der Tupinambá-Kultur nicht zu stören. Dabei entspricht die paradisiische Sichtweise auf die indigene Welt der positiven Darstellung, die Jean de Léry in seinem Reisebericht liefert und die wesentlich zur Umdeutung des ‚bösen‘ zum ‚guten Wilden‘ beitrug, die

12 Beide Begriffe, Inter- und Transkulturalität, fokussieren „Prozesse der kulturellen Grenzüberschreitung“ (Lüsebrink 2012, 20) zwischen Kulturen, nehmen aber unterschiedliche Nuancierungen vor, um bestimmte Phänomene adäquat zu beschreiben (vgl. Langenohl/Poole/Weinberg 2015, 12). Während die transkulturellen Studien die Vorstellung klar voneinander abgegrenzter Kulturen aufheben (vgl. Kimmich/Schahadat 2012, 7), liegt dem Begriff der Interkulturalität noch die „Vorstellung autonomer kultureller Systeme“ (Lüsebrink 2012, 19) zugrunde. Interkulturelle Ansätze nehmen Modi des Kontakts zwischen zwei oder mehreren Kulturen in den Blick und wollen beschreiben, welche Veränderungen im kulturellen Gesamtgefüge dieses Zusammentreffen auslöst.

13 „Alles, vom Gefühlsausdruck zu den alltäglichen Gesten, von der Gewöhnlichkeit des Lebens bis zu den außergewöhnlichen Momenten des Feierns, zeigte sich in einem trägen, gedämpften und geheimnisvollen Gewand. Colombe saugte all dies auf natürliche Art und Weise in sich auf. Sie nahm sich zunächst Zeit, um sich selbst auszulöschen. Ihre Gegenwart als Europäerin durchbrach, auch wenn sie sie ruhig und diskret hielt, mit ihrer plötzlichen Schroffheit die indianische Harmonie.“

Montaigne in *Des Cannibales* vollziehen würde (vgl. May 2016). Analog zu Léry gewinnt Colombe diese Perspektive nicht auf Fort-Coligny, sondern auf dem naheliegenden Festland. Nach dem Bruch zwischen Katholiken und Protestanten wurden letztere, denen nichts anderes als die Flucht blieb, auf dem Festland herzlich von den Tupinambá aufgenommen. Die sich daran anschließenden zwei Monate friedlichen Zusammenlebens sind es, die das überaus positive Bild Lérys von Brasilien prägten, während er die acht auf der Insel unter der Herrschaft Villegagnons zugebrachten Monate nur mit einem einzigen Kapitel würdigt. Rufin nutzt also die Figur Colombe, um die beiden unterschiedlichen Etappen der französischen Expedition nach Brasilien in zeitlicher Parallelität darzustellen. Den beiden komplementären zeitlichen Abschnitten in der kolonialen Geschichtsschreibung Brasiliens entsprechen zwei antithetische räumliche Einheiten – Insel und Festland (vgl. Lestringant 1980, 169–170) –, die Rufin ebenfalls fiktional umsetzt: die Insel als Ort des konfliktiven Zusammenlebens der Europäer und der Selbstverwirklichung von Just, und das Festland der Guanabara-Bucht als Raum des friedvollen interkulturellen Zusammenlebens von Colombe mit den Tupinambá, aber auch eines ausbeuterischen Zusammenlebens zwischen der indigenen Bevölkerung und einer Gruppe von Mittelmännern („truchements“) um den Franzosen Gaultier alias „Le Freux“ [„Die Saatkrähe“]. Colombes freiwillige Eingliederung in die Gemeinschaft der Tupinambá steht im deutlichen Gegensatz zur gewaltsamen kulturellen Aneignung durch Le Freux, der Villegagnons Autorität lange vor Ankunft der Protestanten untergräbt und der unter den Indigenen wegen seiner Skrupellosigkeit Angst verbreitet. Gegen Geld versorgt er Villegagnon und seine Männer mit Sklaven, Frauen und Cahouin, einem alkoholischen Getränk auf der Basis von Hirse oder Manioc: „En détaillant de nouveau l’ouvrage de plumasserie que l’homme avait sur le dos, on ne pouvait douter qu’il sût tout obtenir des cannibales“ (RB, 193)¹⁴.

Eine weitere Figur, die wie Colombe eine friedliche Form der kulturellen Grenzüberschreitung verkörpert, ist der Franzose Laurent de Mehun, der lange vor Villegagnon mit einer frühen portugiesischen Expedition auf dem brasilianischen Festland eintraf und sich für ein Leben mit den Tupinambá entschied. Bereits die Umgebung seines Hauses, in der Urwald und botanischer Garten fließend ineinander übergehen und in der das Brasilien-Holz ungestört wachsen kann, verweist auf eine Überschreitung der Grenze zwischen Natur und Zivilisation, die sich auch in seinem Haus widerspiegelt: „an intriguing combination of Western furniture and local wildlife, a complex interweaving of culture and nature, of human and non-human, that questions those very distinctions“ (Racévskis 2006, 78). Als Colombe, für die Laurent de Mehun die Funktion eines Mentors einnehmen wird, ihn kennen lernt, ist er zu einer Art Patriarch der Tupinambá geworden, die ihn liebevoll Pay-Lo („Vater Laurent“) nennen (RB, 310–313) und Colombe später als seine Nachfolgerin einsetzen werden.

¹⁴ ‚Wenn man sich noch einmal das Werk aus Federn, das der Mann auf dem Rücken trug, vor Augen führte, dann blieb kein Zweifel mehr daran, dass er alles von den Kannibalen zu bekommen wusste‘.

Trotz der Beispiele einer gelungenen Überwindung kultureller Grenzen durch Colombe und Pay Lo neigt Rufin zur Homogenisierung und Essentialisierung. Zunächst einmal verläuft die kulturelle Grenzüberschreitung nur in eine Richtung: Während sich Colombe und Pay Lo freiwillig für ein Leben in einem Dorf der Tupinambá entscheiden, gibt es keine indigene Figur, die sich freiwillig auf Fort Coligny begibt; vielmehr sind diejenigen Tupinambá, die sich auf der Insel befinden, als Sklaven dorthin geschafft worden, um am Bau der Festung zu arbeiten. Dies entspricht der Darstellung in den frühen Berichten von der Besiedelung der *France Antarctique*, nach denen die indigene Bevölkerung Brasiliens, etwa im Gegensatz zu den Azteken in Mexiko, sich nicht an einer Kontaktaufnahme mit den europäischen Eindringlingen interessiert zeigte.

Während außerdem die Franzosen in ihrer religiösen Vielfalt dargestellt werden – neben Katholiken, Protestanten und dem ökumenisch gesinnten Villegagnon bevölkern auch Hugenotten, sowie anfangs einige Anabaptisten die Insel; hinzu kommen die *truchements* auf dem nahen gelegenen Festland – stellt Rufin die Tupinambá als kulturelle und religiöse Einheit dar und fällt damit hinter die Pluralisierung des Kulturbegriffs zurück, wie sie spätestens Clifford Geertz gegen Ende des 20. Jahrhunderts propagierte. Rufin verzichtet darauf, die von Geertz aufgeworfene Frage hinsichtlich der „Kohärenz von Lebensweisen“ zu stellen, der „Homogenität und des Ausmaßes, in dem allen Angehörigen eines Stammes, einer Gemeinschaft oder sogar einer Familie (von einer Nation oder einer Zivilisation ganz zu schweigen) ähnliche Glaubensvorstellungen, Praktiken, Gewohnheiten und Empfindungen gemeinsam sind“ (Geertz 1997, 53–54). Sechs Jahre, nachdem Geertz seine Harvard-Jerusalem-Vorlesungen veröffentlicht, präsentiert Rufin anstelle der von Geertz vorgeschlagenen „multiplicity“ (Geertz 1995, 53) eine „reduced version of the other“ (Geertz 1995, 57), die er in der Schlussepisode auf eine minimale Formel herunterbricht. So sieht Just in der Schönheit von Colombe eine Mischung aus „la parfaite élégance d’Europe et [...] la puissante beauté indienne“ [„der perfekten Eleganz Europas und [...] der mächtigen indianischen Schönheit“] (*RB*, 572). Der Kulturkontakt wird auf die Begegnung zwischen zwei in sich geschlossenen Einheiten reduziert, wenngleich sie sich in Colombe vermischen: Diese entspricht mit ihrem blonden Haar nicht nur dem weiblichen Schönheitsideal der italienischen Renaissance, sondern verkörpert mit ihrer Schönheit, Friedfertigkeit und Tugendhaftigkeit auch diejenigen Attribute, die dem ‚edlen Wilden‘ zugeschrieben wurden (vgl. May 2016). Damit bestärkt Rufin auch die Dichotomie von Natur und Zivilisation, die dem Topos vom edlen Wilden im Alteritätsdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts zugrunde liegt.¹⁵ Der Eindruck, dass Rufin in seinem Roman die Begegnung zweier monolithischer Kulturen inszeniert, von denen die eine für die Nähe zur Natur und die andere für die (europäische) Zivilisation steht, wird durch den Klappentext der ursprünglichen Ausgabe antithetisch zugespitzt:

15 Siehe hierzu Theye 1985; Fludernik/Haslinger/Kaufmann 2002; Bitterli 1991.

À travers les destins de Just et Colombe, Jean-Christophe Rufin met en scène deux conceptions opposées de l'homme et de la nature : la civilisation européenne, qui se veut libératrice et se découvre meurtrière, et le monde indien, cruel et sensuel, avec son sens de l'harmonie et du sacré, le troublant appel du bonheur [...] (RB, Klappentext)¹⁶

Wird der Welt der Tupinambá hier eine sinnliche Komponente zugeschrieben, so erhält auch die Figur des Kannibalischen in der zuvor beschriebenen Schlussepisode eine sexuelle Konnotation: Nachdem sich Just zunächst von der Bemalung auf Colombes Körper abgestoßen fühlt, da sie ihm die kannibalischen Praktiken ihrer neuen Umgebung in Erinnerung rufen, akzeptiert er sodann jedoch mit der „beauté indienne“, die sie ausstrahlt, auch diesen Teil der indigenen Kultur. Indem Just die Einladung von Colombe „Laisse-toi [...] manger [...]“ [„Lass Dich [...] essen“] (RB, 573) annimmt, akzeptiert er das Fremde, das sich Colombe einverleibt hat. Die sexuelle Vereinigung zwischen den beiden europäischen Jugendlichen wird zu einem Zeichen interkultureller Akzeptanz. Damit bildet sie ein Gegenstück zur sexuellen Versklavung indigener Frauen durch die Gruppe um Le Freux und die Männer von Villegagnon. Was aus der Sicht der männlichen französischen Figuren als harmlose Befriedigung sexueller Lüste erscheint, wird im Kontext des Romans als eine weitere Form kolonialer Ausbeutung, die sich in geschlechtsspezifische Gewalt übersetzt, angeprangert (vgl. Racevskis 2006, 73).

Allerdings steht Colombes Körper nicht nur für eine Verwischung der Grenzen zwischen den Kulturen. Als sie es den Tupi-Frauen gleichtut und ihre Kleider ablegt, erkennt nicht nur eine Delegation von Villegagnons Soldaten, die bei der Verfolgung einiger Abtrünniger auf Colombe und die sie umgebenden Tupinambá stoßen, die nun eindeutig weiblichen Formen von Colombes Körper (vgl. RB, 229–230). Auch Colombe selbst entwickelt, nicht zuletzt durch das Zusammensein mit den indigenen Frauen, die sie von Anfang an als ihresgleichen betrachteten, ein Bewusstsein für ihr biologisches Geschlecht. Zuvor hatte ihre Verkleidung zu einer Auflösung ihrer Geschlechteridentität geführt: „Un instant plus tôt, elle était encore indifférente à son travestissement d'homme, si bien dressée à ne pas se dire femme qu'elle n'était même plus sûre de vraiment l'être“ (RB, 229)¹⁷. Dass Colombes Gefühl der Geschlechterzugehörigkeit durch ihre Kleidung bedingt wird, steht im Einklang mit der maßgeblich durch Judith Butler geprägten Geschlechtertheorie, nach der das biologische Geschlecht (*sex*) in dem Maße an Bedeutung verliert, als an seine Stelle gesellschaftlich, im vorliegenden Fall durch Kleidung codierte Geschlechtsmerkmale (*gender*) treten. Colombes

¹⁶ „Mithilfe des Schicksals von Just und Colombe inszeniert Jean-Christophe Rufin zwei entgegengesetzte Konzeptionen des Menschen und der Natur: die europäische Zivilisation, die befreiend sein möchte, sich aber als mörderisch erweist, und die indianische Welt, grausam und sinnlich, mit ihrem Sinn für Harmonie und für das Heilige, dem beunruhigenden Ruf des Glücks...“

¹⁷ „Einen Augenblick zuvor war ihr ihre Verkleidung als Mann noch gleichgültig gewesen, so sehr war sie darauf getrimmt worden, sich nicht eine Frau zu nennen, dass sie sich nicht einmal mehr sicher war, wirklich eine zu sein“.

gleitende Geschlechterzugehörigkeit aufgrund von Kleidung verweist darauf, dass Geschlechterdifferenz ein historisch, kulturell und sozial bedingtes Konstrukt und keine essenzielle Gegebenheit ist. Dem widerspricht bei Rufin andererseits, dass die Tupi-Frauen in seinem Roman als solche erkennbar sind, obwohl sie keine Kleidung tragen und dass die Soldaten Colombes Geheimnis erkennen, als sie sie nackt unter den Tupinambá antreffen. Indem Rufin Colombe also verkleiden lässt, um ihr innerhalb von Villegagnons Expedition einen Platz als Junge zuzuweisen, und sie nach Ablegen dieser Travestie eindeutig als Frau erkennbar macht, bestätigt er kulturell vorgeschriebene Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Jedoch kann, wie Ina Schabert anhand einer Reihe literarischer Beispiele gezeigt hat, „derselbe Gestus auch als Infragestellung erfahren und gedeutet werden. Denn [...] die Maskerade [führt] den Geschlechtswechsel immerhin vor, treibt vorübergehend einen Keil zwischen *sex* und *gender* und lässt so eine ‚Unperson‘, ein Monster entstehen“ (Schabert 2002, 72). Dieses Monströse klingt in Colombes pseudo-kannibalischer Aufforderung „Laissetoi [...] manger“ (RB, 573) genauso wieder wie im kannibalischen Akt der Einverleibung selbst. Colombes Geschlechtertravestie, bei der Merkmale ihrer Verkleidung als Junge vorübergehend Teil ihrer Geschlechtsidentität werden, kann also als weitere Ebene des Kannibalischen, als eine Einverleibung von Geschlecht, gedeutet werden.

3 Ökologie und Kolonialismuskritik

Im Einklang mit der Sinnlichkeit der indigenen Lebenswelt stellt die paradiesische Darstellung ihrer natürlichen Umgebung ein weiteres Klischee dar, das bei Rufin allerdings eine ökokritische Dimension erhält. Wenn Colombe, und am Ende des Romans auch Just, die Guanabara-Bucht als Paradies wahrnehmen, so weckt dies in ihnen den Wunsch, diesen Fleck Erde, dem sie ihr Liebesglück verdanken, zu bewahren und zu beschützen, jedoch niemals zu besitzen: „Leur bonheur désormais appartenait à cette terre, une terre qu’ils défendraient toujours, mais ne cherchaient jamais à posséder“ (RB, 592)¹⁸. Dieser Bezug zur Natur steht im Gegensatz zum Vorgehen Villegagnons, der die Insel zur Erreichung seiner Ziele umzugestalten sucht: „Villegagnon, avec ses outils de guerre, attaquait le bloc opaque de la nature brute avec l’enthousiasme de l’artiste qui se met face au marbre de carrière pour en tirer une piété“ (RB, 267)¹⁹.

Um sich gegen die Portugiesen zu rüsten, lässt er eine Festung errichten, deren Bau allerdings nur schleppend vorangeht, bedingt durch die fehlende Motivation der Arbeiter, aber auch durch die Regenzeiten, die die Arbeit am Bau erschweren.

¹⁸ ‚Ihr Glück gehörte von nun an diesem Land, einem Land, das sie immer verteidigen, aber nie zu besitzen versuchen würden‘.

¹⁹ ‚Villegagnon griff mithilfe seiner Kriegswerkzeuge den undurchdringlichen Block der rohen Natur mit der Begeisterung eines Künstlers an, der sich vor einen Marmorblock stellt, um daraus eine Pieta zu machen‘.

Die größten Eingriffe in die Natur der Bucht bestehen allerdings in der großflächigen Rodung von *brésil*-Bäumen, nicht nur auf der Insel, sondern auch auf dem Festland, wo sie in größerer Fülle vorhanden sind. Dort werden sie von Sklaven unter gefährlichen Bedingungen gefällt, mit Kanus auf die Insel gebracht und von dort aus nach Frankreich verschifft (vgl. *RB*, 219–220). Das wertvolle Holz des *brésil*-Baumes war es, das die Kolonisatoren aus Europa anlockte und auch die Expedition von François de Villegagnon in die *France Antarctique* motivierte: „ce fameux bois rouge, qui donne sa couleur aux toiles des frères Gobelin“ [dieses berühmte rote Holz, das den Geweben der Gobelin-Brüder seine Farbe verleiht] (*RB*, 14). Damit wird es zum Inbegriff für diejenige Vorstellung von einem Land mit reichen Ressourcen, die den Ausgangspunkt für die Kolonialisierung der ‚Neuen Welt‘ durch Spanien und Portugal bildete. Diese Ausbeutung löste das aus, was Crosby als „Columbian Exchange“ bezeichnet: Die enorme Wechselwirkung von für die jeweiligen Kontinente zunächst unbekanntem landwirtschaftlichen Waren und Spezies aus Flora und Fauna zwischen der östlichen und westlichen Hemisphäre trug als eine der hauptsächlichen Auswirkungen der europäischen Expansion ab dem 16. Jahrhundert beiderseits des Atlantiks zu einer ökologischen Veränderung bei (vgl. Crosby 2003).

Sowohl die Gewinnung von *brésil*-Holz als auch die sexuelle Ausbeutung indigener Frauen lassen die Kolonisierung in *Rouge Brésil* als Problem des Konsums erscheinen, ein Aspekt, der bereits bei Léry und Montaigne anklingt. In seinem Reisebericht schildert Léry ein Gespräch mit einem alten Tupinambá, der sich darüber wundert, dass die Europäer die Strapazen transatlantischer Expeditionen auf sich nehmen, um das brasilianische Holz abzubauen mit dem Ziel, Reichtümer anzuhäufen, die ihnen nach ihrem Tod doch zu nichts mehr nützten. Léry greift die Einwände des „sauvage“ auf, um die unter den Tupinambá berüchtigte Habgier der Europäer in Frage zu stellen:

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 que 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-deça est aussi remplie, que leur pays en est vuide, quant à ses naturels habitants. Parquoy suyvant ce que j'ay dit ailleurs, que les *Toïoupinambaouls* haïssent mortellement les avaricieux, pleust à Dieu qu'à fin que ils servissent desjà de demons et de furies pour tourmenter nos gouffres insatiables, qui n'ayans jamais assez ne font ici que succer le sang et la moelle des autres, ils fussent tous confinez parmi eux. (Léry 1994, 312–313)²⁰

20 „Diese Nation, die wir für so barbarisch halten, macht sich über die lustig, die unter Lebensgefahr das Meer überqueren, um Brasilholz zu holen und sich dadurch zu bereichern. So blind dieses Volk sein mag, so verläßt es sich mehr auf die Natur und deren Fruchtbarkeit als wir auf die Macht und die Vorsehung des Allmächtigen. Diese Nation erhebt sich zum Richter über die unter der Bezeichnung ‚Christen‘ auftretenden Räuber, deren Land einen solchen Überfluß an Lebewesen hat, während ihr Land daran Mangel leidet. Deshalb hassen unsere Tuupinambaúls die Geizigen so sehr. Möge es Gott gefallen, daß diese Leute bei ihnen eine Seltenheit bleiben. Die Wilden würden sich der Dämonen und

Léry deutet hier die Umkehrung des Verhältnisses von Barbaren und Zivilisierten, von Heiden und Christen an, die Montaigne zwei Jahre später in *Des Cannibales* deutlich formulieren wird. Als die wirklichen Kannibalen erscheinen hier die Franzosen, die das Blut und Mark anderer aussaugen, um sich zu bereichern. Auch scheinen ihnen die vermeintlichen Wilden im Glauben überlegen zu sein, da sie auf die nährende Kraft einer übergeordneten Instanz, in diesem Fall die Natur, vertrauen, während sich diejenigen, die sich Christen nennen, auf ihre eigene Macht statt auf diejenige ihres Gottes verlassen. Auch den von Léry erwähnten Vorwurf der Habgier greift Montaigne auf: „j’ay peur que nous ayons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité, que nous n’avons de capacité: nous embrassons tout, mais nous n’estreignons que du vent“ (Montaigne 1981, 251)²¹. Dem steht sowohl bei Rufin als auch bei Montaigne die Bescheidenheit der indigenen Bevölkerung Brasiliens gegenüber: „Ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer qu’autant que leurs nécessités leur ordonnent“ (Montaigne 1981, 259)²². Nach einer ökokritischen Lesart von *Des Cannibales* gefährdet die Gier der Kolonisatoren das ökologische Gleichgewicht. So enthält Montaignes Essay Einschübe zu Naturkatastrophen in Europa: dem Mythos von der Insel Atlantis, die mitsamt ihren Bewohnern vom Meer verschlungen worden seien und der Erosion des Ufers der Dordogne. Durch diese Digressionen, so Pauline Goul, stellt Montaigne die Eroberung der ‚Neuen Welt‘ in einen universellen Kontext und verweist auf die prekäre Situation der Menschheit innerhalb einer instabilen Umwelt (vgl. Goul 2017). Die Natur rächt sich an den Europäern für ihre alles verschlingende Gier, indem sie sie ihrerseits verschlingt. In *Rouge Brésil* ist es nicht das Meer, das über die Ufer tritt, sondern der Regen, der den Bau der Festung erschwert und so dazu beiträgt, die ausbeuterischen Pläne von Villegagnon zu vereiteln. Darüber hinaus sind die Siedler durch die nicht mehr vorhandenen Bäume schonungslos der Hitze des tropischen Sommers ausgesetzt (vgl. *RB*, 317). Außerdem haben sie es versäumt, die in der *Grande Roberge*, dem Expeditionsschiff, in Fülle vorhandenen Samen zu säen und sie stattdessen verderben lassen (vgl. *RB*, 293). Mit diesem fehlenden Sinn für Nachhaltigkeit zerstören sie ihre eigene Lebensgrundlage und machen sich von der Versorgung durch die Tupinambá abhängig, die im Einklang mit der Natur zu leben und sich zu erhalten wissen. Rufin macht also den von Léry und Montaigne wesentlich vorgeprägten Stereotyp vom edlen Wilden für eine ökologische Botschaft fruchtbar, nach der der Umgang der indigenen Bevölkerung Amerikas mit natürlichen Ressourcen zum Gegenmodell zu deren (neo-)kolonialer Ausbeutung wird.

Furien bedienen, um unsere unersättlich Raffgierigen, die nie genug bekommen können und hier nur das Blut und Mark der anderen saugen, tüchtig zu quälen.“ (Léry 1977, 235–236).

²¹ „Ich fürchte, dass unsere Augen größer sind als unser Magen, und unsere Neugier größer als unsere Möglichkeiten: wir umarmen alles, umfassen aber nur Wind“.

²² „Sie sind noch in diesem glücklichen Zustand, nicht mehr zu brauchen als ihre Bedürfnisse ihnen verordnen“.

4 Fazit und Ausblick

Rufin nutzt das publikumswirksame Klischee des Kannibalismus, um unterschiedliche Problemstellungen rund um die gescheiterte Kolonialisierung der *France Antartique* fiktional aufzubereiten und einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Dreh- und Angelpunkt bildet der Vorwurf der Anthropophagie, der zum Zerwürfnis zwischen Villegagnon und den protestantischen Expeditionsteilnehmenden wird, wobei es Rufin weniger um historische und theologische Genauigkeit als vielmehr um die Modellierung eines narrativen Höhepunkts geht. Auf eine weniger drastische Art und Weise wird der Übertritt von Colombe zur Kultur der Tupinambá als eine Form der transkulturellen Einverleibung dargestellt: Über ihre Aufgabe der sprachlichen Vermittlung hinaus wird Colombe durch ihre grenzüberschreitende Interaktion zu einer kulturellen Übersetzerin, die das Eigene und das Fremde in sich vereint. Allerdings verfällt Rufin, wie sich gezeigt hat, auch hier in vereinfachende, damit aber umso publikumswksamere Gegenüberstellungen und trägt damit eher zur „Verfestigung fremder Kulturbilder“ (Bachmann-Medick 1997, 11) als zu einer inter- und transkulturellen Verständigung bei. Schließlich ruft Rufin mit dem übermäßigen Konsum und der Gier der französischen Siedler als eine weitere Form des Verschlingens zentrale Themen von sowohl Kolonialismuskritik als auch ökokritischen Debatten um das Anthropozän auf, die in der frühen Kolonialismuskritik von Léry und Montaigne bereits anklingen. Er verweist auf die verheerenden Folgen kolonialer Ausbeutung für das ökologische Gleichgewicht und stellt ihr mit der Naturverbundenheit der Tupinambá eine Alternative gegenüber.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Funktion von Literatur bei der Vermittlung ökologischer Problematiken. Anders gefragt: Welchen Beitrag kann ein Roman wie *Rouge Brésil*, der bereits in zehn Sprachen übersetzt wurde und dessen Verfilmung durch Sylvain Archambault in Frankreich im Januar 2013 zudem im französischen Fernsehen zu sehen war, zur Sensibilisierung für ökologische Problemlagen leisten? Einen möglichen, systemtheoretischen Ansatz zur Funktion von Literatur generell für die gesellschaftliche Kommunikation ökologischer Problematik hat Stefan Hofer entwickelt, indem er die Fähigkeit der Literatur (und Kunst) hervorhebt, die Wahrnehmung stärker zu fesseln als dies mit der „Normalsprache“ und „Normalkommunikation“ möglich ist und damit Bewusstseins- und Kommunikationsprozesse stärker beeinflussen zu können als andere Kommunikationsformen (vgl. Hofer 2007). Möglicherweise sind es gerade die durch Rufin vorgenommenen Dichotomisierungen und die damit verbundene Komplexitätsreduktion, die zwar nicht zu einem Bewusstsein kultureller Vielfalt, wohl aber zu einer gesteigerten Wahrnehmung der Notwendigkeit eines nachhaltigen Umgangs mit natürlichen Ressourcen beitragen. Victoria Saramago weist ferner darauf hin, dass literarische Texte als Informationsquellen im Hinblick auf geographisch weit entfernte Räume, die nicht von einem breiten Publikum besucht werden (vgl. Saramago 2021, 10), dienen können, aber auch Bilder von zeitlich zurückliegenden Ereignissen liefern können, die dann in eine als erstrebens-

wert betrachtete Zukunft projiziert werden (vgl. Saramago 2021, 14). Die vermeintliche vergangene Lebensweise der Tupinambá wird in *Rouge Brésil* so zum Wunschbild der Lösung ökologischer Probleme durch eine Rückkehr zur Natur. Indem Rufin diese Rückkehr mithilfe von Colombe fiktional vorführt, schafft er, wie Weik von Mossner formuliert, in *Rouge Brésil* eine „affektive Ökologie“: „The embodied simulation of a protagonist’s conscious experience allows readers to get a sense of *what it is like* to be in that environment, leading to an empathetic affective response“ (Weik von Mossner 2017, 48, Hervorhebung im Original).

Eine weniger affektive als vielmehr befremdende Wirkung erzielt die Darstellung des religiösen Konflikts. Dennoch macht Rufin durch die fiktionale – und vielleicht gerade durch die etwas plakative – Inszenierung der Auseinandersetzung um die Realpräsenz Christi auf Fort Coligny sein Publikum nicht nur mit einer wenig bekannten historischen Episode vertraut. Mit der Darstellung der drastischen Folgen dieses Konflikts für das Zusammenleben auf der Insel trägt er überdies zur Schärfung eines Bewusstseins dafür bei, dass größere, mit Waffengewalt ausgetragene Auseinandersetzungen wie die Religionskriege des 16. Jahrhunderts im Kleinen beginnen. Allerdings können die historischen Fenster, die Rufin fiktional öffnet, nur bedingt Einblick in gegenwärtige religiöse, kulturelle und ökologische Fragestellungen geben. Was aktuellere ökologische Problematiken anbelangt, so wird Rufin ihnen in seinen Folgeromanen *Globalia* (2004) und *Le Parfum d’Adam* (2007) nachgehen. Die bemerkenswerte Leistung von *Rouge Brésil* hingegen besteht darin, die Vielschichtigkeit des Kannibalischen zwischen Praxis und Metapher aufzuzeigen und mit ihrer Hilfe einen Bogen von den religiösen Kontroversen des 16. Jahrhunderts bis hin zu aktuellen ökologischen und kolonialismuskritischen Debatten zu spannen. Damit schafft er wiederum eine Komplexität, die man zwar in Bezug auf die einzelnen im Roman behandelten Fragestellungen vermisst, die aber dazu einlädt, religiöse, ökologische und kulturelle Fragestellungen zusammenzudenken und sie so in einem erweiterten Kontext zu betrachten.

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris (1997), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen* (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 12), Berlin.
- Bitterli, Urs (1991), *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, 3. Aufl., München.
- Crosby, Alfred W. (2003), *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492*, 30th Anniversary ed. (Contributions in American studies 2), Westport, CT.
- Ette, Ottmar (2018), „Das Amerikanische Reisewerk“, in Ders. (Hg.), *Alexander von Humboldt-Handbuch*, Stuttgart, 40–52.
- Fludernik, Monika/Haslinger, Peter/Kaufmann, Stefan (Hgg.) (2002), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos. Sonderforschungsbereich Identitäten und Alteritäten – die Funktion von Alterität für die Konstitution und Konstruktion von Identität* (Identitäten und Alteritäten 10), Würzburg.

- Geertz, Clifford (1995), *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, MA, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=281972> (Stand: 23.05.2022).
- Geertz, Clifford (1997), *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München.
- Gewecke, Frauke (1992), *Wie die neue Welt in die alte kam*, München.
- Goul, Pauline (2017), „The Vanity of Ecology: Expenditure in Montaigne’s Vision of the New World“, in: Daniel Finch-Race u. Stephanie Posthumus (Hgg.), *French ecocriticism. From the early modern period to the twenty-first century*, Frankfurt a. M., 43–57.
- Hofer, Stefan (2007), *Die Ökologie der Literatur. Eine systemtheoretische Annäherung: mit einer Studie zu Werken Peter Handkes*, Bielefeld.
- Juall, Scott. D. (2006), „Of Cannibals, Credo, and Custom: Jean de Léry’s Calvinist View of Civilization in *Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil (1578)*“, in: *Civilization in French and Francophone Literature* 33, 51–68.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität* (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld.
- Langenohl, Andreas/Poole, Ralph J./Weinberg, Manfred (2015), „Vorwort“, in: Andreas Langenohl, Ralph J. Poole u. Manfred Weinberg (Hgg.), *Transkulturalität. Klassische Texte* (Basis-Scripte. Reader Kulturwissenschaften 3), Bielefeld, 9–18.
- Laroche, Jacques (2002), „Rouge Brésil by Jean-Christophe Rufin“, in: *The French Review* 76. 1, 158–159.
- Léry, Jean de, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil (1578), 2^e édition, 1580*, hg. von Frank Lestringant, Paris 1994.
- Léry, Jean de (1977), *Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilian. Tagebuch 1556–1558* (Alte abenteuerliche Reiseberichte), 2. Aufl., Tübingen/Basel.
- Lestringant, Frank (1980), „Calvinistes et cannibales: Les Ecrits Protestants sur le Brésil français (1555–1560) 2^e Partie: La ‚réfutation‘ de Pierre Richer“, in: *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français (1903–2015)* 126, 167–192.
- Lestringant, Frank (2008), „La mémoire de la France Antarctique“, in: *História* 27. 1, 101–133.
- Lestringant, Frank (2016), „Villegagnon, entre légende noire et légende dorée“, in: *Revue d’histoire du protestantisme* 1. 1, 35–53.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2012), *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, 3. Aufl., Stuttgart.
- May, Yomb (2016), „Wilde: Der edle Wilde“, in: Rudolf Wilhelm Brednich et al. (Hgg.), *Enzyklopädie des Märchens Online*, Bd. 14, Berlin/Boston, <https://doi.org/10.1515/emo> (Stand: 23.05.2022).
- Meyniel, Corinne (2019), *De la Cène à la scène. La tragédie biblique en France au temps des guerres de religion*, Paris.
- Miquel, Pierre (1980), *Les guerres de religion*, Paris.
- Montaigne, Michel de, *Essays, Bd. 1, Nachdr. der Ausgaben Bordeaux 1906 und 1909*, hg. von Fortunat Strowski (Les essais de Michel de Montaigne 1), Hildesheim, 1981.
- Racevskis, Roland (2006), „Of Cannibals and Colonizers: Irony, Gender, and Ecology in ‚Rouge Brésil‘“, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies* 6. 2, 69–83.
- Rufin, Jean-Christophe (2004), *Globalia. Roman*, Paris.
- Rufin, Jean-Christophe (2005), *Rouge Brésil*, Paris. [= **Signle RB**]
- Rufin, Jean-Christophe (2007), *Le parfum d’Adam. Roman*, Paris.
- Saramago, Victoria (2021), *Fictional Environments. Mimesis, Deforestation, and Development in Latin America*, Evanston.
- Schabert, Ina (2002), „Geschlechtermaskerade“, in: Tilo Schabert (Hg.), *Die Sprache der Masken*, Würzburg, 53–76.

Theye, Thomas (Hg.) (1985), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek bei Hamburg.

Weik von Mossner, Alexa (2017), *Affective Ecologies. Empathy, Emotion, and Environmental Narrative*, Columbus.

Robert Folger

Kannibalen der Conquista bezeugt durch Juan José Saer: Indigene Apokalypse und Kolonialismus

1 Einführung

„[...] más allá están los Andrófagos, un pueblo aparte, y después viene el desierto total [...] HERÓDOTO, IV, 18“ (Saer, *El entenado*, o. S.).¹ Dies ist das Epigraph zu Juan José Saers Roman *El entenado*, das der Autor den *Historien* des von Cicero als *pater historiae*, Vater der Geschichte, gewürdigten Herodot von Halikarnassos (490/80 v. Chr. – 430/420 v. Chr.) entnommen hat. Saer, geboren 1937 in Serodino, Santa Fé in Argentinien, starb im Jahr 2005 in Paris. Er ist einer der von Kritikern und Schriftstellern am höchsten geschätzten, ja bewunderten lateinamerikanischen Schriftsteller seiner Zeit. *El entenado*, publiziert im Jahr 1983, ist eines seiner abgründigsten Werke.

Die Forschungsliteratur zu Saer und *El entenado* ist überaus umfangreich und es besteht kein Konsens darüber, welche Intention Saer mit seinem Roman verfolgte (eine Revision der Kolonialgeschichte im Sinne der *nueva novela histórica*? eine philosophische Meditation in Form eines Romans? ein Kommentar über das zeitgenössische Argentinien?),² doch alle Sichtweisen stimmen darüber überein, dass der Kannibalismus beziehungsweise die Figur des Kannibalen, wie im Epigraph angezeigt, gewissermaßen das Gravitationszentrum oder die *arché*, der Urgrund, der Erzählung ist. Dieser Urgrund ist allerdings ein Abgrund, denn schon mit der Referenz auf Herodot wird die Möglichkeit der Geschichtsschreibung, des wahrhaftigen Schreibens, in

1 „[...] Hinter diesem unbewohnten Land wohnen die Androphagen, ein Volk ganz für sich [...] Das Gebiet über diesen aber ist nun wirklich eine Einöde“ (Herodot, IV, 18)“ (*Der Vorfahre*, 6). Im Folgenden verweise ich auf die Kindle-Edition (Barcelona 2013) mit *El entenado* und Seitenzahl. Die deutsche Übersetzung zitiere ich aus der von Norbert Keller übersetzten Ausgabe (München/Zürich 1993) mit *Der Vorfahre* und Seitenzahl. Sofern nicht anders angegeben sind alle anderen Übersetzungen von mir.

2 Ich kann den Forschungsstand im Rahmen dieses Beitrags nicht aufarbeiten. Einen Überblick bieten die Beiträge in Logie 2013 und zu *El entenado* spezifisch der kürzlich erschienene Aufsatz von Lina Ruiz Guzmán 2020. Zentrale Themen der Forschung sind Saers Reflexionen über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Repräsentation und Perzeption (vgl. De Grandis 1994), Probleme der literarischen Memorialpraxis (vgl. Blanco 2007), sowie die Roman-Poetik (vgl. Pons 2011 und Ruiz Guzmán 2020).

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 ‚Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften‘ entstanden (Teilprojekt C09 ‚Körperbeschriftungen: Text und Körper in den iberischen Literaturen der Vormoderne‘). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

Frage gestellt, denn dieser gilt nicht nur als Vater der Geschichte, sondern ist auch wegen seiner fehlenden oder fehlerhaften Quellen und oft wilden Behauptungen eine fragwürdige Autorität.

La ironía de abrir el texto con las palabras de Herodoto es que, si bien es una cuestionable autoridad que pueda legitimar la realidad histórica del salvaje antropófago, al mismo tiempo es una incuestionable referencia a la realidad discursiva en la que se basa la construcción histórica de la otredad, y en la que se basa la novela. (Pons 1996, 220)³

Der fragmentarische Charakter des Epigraphs eröffnet weitere Fragen hinsichtlich der ‚historischen Realität‘ des ‚kannibalischen Wilden‘. Es deutet zudem einige der Strategien Saers an: Was bedeutet es, dass es „un pueblo aparte“ gibt (ein Volk oder Dorf, abseits wovon)? Was heißt „más allá“, jenseits? Was und wo ist diese ‚totale Wüste‘, der „desierto total“? Der Leser von Herodot weiß, dass die ursprünglichen *andrófagos* die barbarischen Skythen waren und sich das „más allá“ auf das jenseits der Zivilisation in den eurasischen Steppen Kasachstan im Nordosten der den Griechen bekannten Welt bezieht. Mit dem Vater der Geschichte beginnt die Geschichte der Menschfresser und zugleich die Frage nach dem Grund dieser Geschichte, nicht nur wegen der Zweifel an der Wahrheit dieser Geschichte, sondern auch, weil der Ursprung und die kulturelle und textuelle Genealogie des Kannibalen einen weiteren Vater haben, nämlich Christopher Kolumbus, der die Menschfresser Amerikas als *canibales* bezeichnete.⁴

Mit dem kolumbinischen Neologismus wird, wie Carlos A. Jáuregui in seiner 2008 erschienenen monumentalen Monographie *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* schreibt, zum „significante maestro para la alteridad colonial“ [‚Leitsignifikanten für die koloniale Alterität‘] (Jáuregui 2008, 14). In seiner Studie zeigt Jáuregui, wie der Kannibale aus einer lateinamerikanischen Perspektive heraus betrachtet verschiedene Funktionen im Laufe der Geschichte erfüllte: „un eje discursivo de la crítica de occidente, del imperialismo y del capitalismo“, „un personaje metáfora en la emergencia de la conciencia criolla durante el Barroco y la Ilustración americana“, „un tropo para las otredades étnicas frente a las cuales se definieron los nacionalismos latinoamericanos“, oder auch „una herramienta de identificación y auto-percepción de América Latina en la modernidad“ (Jáuregui 2008, 15)⁵. In der Epoche, der Saer zugerechnet werden kann, macht Jáuregui

³ Die Ironie, den Text mit den Worten von Herodot zu eröffnen, besteht darin, dass es sich, obwohl es sich um eine fragwürdige Autorität handelt, die die historische Realität des kannibalischen Wilden legitimieren kann, gleichzeitig um eine unfragwürdige Referenz auf die diskursive Realität handelt, auf der die historische Konstruktion der Andersartigkeit basiert, auf der wiederum der Roman basiert. Vgl. auch Scaramucci 2015, 30.

⁴ In der englischen Übersetzung wird der von Saer benutzte Terminus „Andrófagos“ durch „Cannibals“ wiedergegeben (Saer 1990, o. S.).

⁵ ‚Eine diskursive Achse der westlichen Kritik, des Imperialismus und des Kapitalismus‘, ‚eine metaphorische Figur bei der Entstehung des kreolischen Bewusstseins während des Barock und

eine weitere Funktion aus: „Asimismo, el canibalismo hace parte de la tropología de las apropiaciones digestivas y el consumo de bienes simbólicos, así como de la formación de identidades híbridas en la llamada posmodernidad“ (Jáuregui 2008, 15)⁶.

Saers *El entenado*, einer der wichtigsten Kannibalen-Texte der jüngeren Zeit, erscheint allerdings bemerkenswerter Weise lediglich als Fußnote in Jáureguis Untersuchung (vgl. Jáuregui 2008, 408, n. 43), was damit zu tun hat, dass Saer *keinen* postmodernen Roman geschrieben hat: „To claim that Saer’s text is mainly presentist in purpose – that it concerns above all the now of one’s present actuality – will miss the point of the novel’s historicity [...]“ (González 1998, 2). Diese Historizität besteht nicht darin, wie Rita Gnutzman bemerkt, dass Saer eine andere Form von Chronik habe schreiben wollen, aber auch nicht darin, dass er eine ‚philosophische Antwort auf die naive Schreibweise der Chroniken des 16. Jahrhunderts‘ gebe (vgl. Gnutzmann 1993, 205) gebe. Die Figur des Kannibalen erzeugt, wie Jáuregui unter Rückgriff auf Iris Zavala argumentiert, immer einen Überschuss oder Mehrwert an Bedeutung (vgl. Jáuregui 2008, 17). In diesem Überschuss artikuliert sich die Geschichte als das Lacanianische Reale oder als „absent cause“ im Sinne von Fredric Jameson (1981, 39). Dieses Reale entzieht sich der Geschichtsschreibung, dem Register des Symbolischen, weil es untrennbar mit dem Imaginären verbunden ist.⁷ Es ist somit nachträglich und nicht repräsentierbar, nimmt also erst in der Fiktion des real Vergangenen eine gespenstische Gestalt an. Das Gespenst macht für die Nachgeborenen sichtbar, was in der Vergangenheit nicht fassbar war: „haunting is a way in which abusive systems of power make themselves known and their impacts felt in everyday life, especially when they are supposedly over and done [...]“ (Gordon 1997, xvi). Die Historizität von *El entenado* liegt eben darin, den „abwesenden Grund“ in der Figur des gespenstischen Kannibalen heraufzubeschwören.

Wie Frank Lestringant bemerkt, gilt für den Kannibalismus, dass er „something other than itself“ repräsentiert (Lestringant 1997, 7). Neben den von Jáuregui für die Frühneuzeit ausgemachten Funktionen des Kannibalen im kolonialen Kontext, war der Kannibale „significante maestro“ [‚Leitsignifikant‘] (Jáuregui 2008, 14) der Konstruktion von Alterität in Europa, weil er nämlich in Zusammenhang mit den konfessionellen Spaltungen stand, die sich an der Frage der Realpräsenz, der realen Fleischwerdung des Opfermahls in der Eucharistie, entzündeten (vgl. Martel 2006, 55). Diese Alteritätsdynamik nährt sich nicht nur aus kolonialen Erfahrungen oder Phantasmen,

der amerikanischen Aufklärung‘, ‚eine Trope für ethnische Alterität, in Abgrenzung von der sich die lateinamerikanischen Nationalismen formierten‘, ‚ein Instrument zur Identifizierung und Selbstwahrnehmung Lateinamerikas in der Moderne‘.

⁶ ‚Ebenso ist der Kannibalismus Teil der Tropologie der ‚verdauenden‘ Aneignung und des Konsums symbolischer Güter sowie der Bildung hybrider Identitäten in der sogenannten Postmoderne‘.

⁷ Die drei Register des Realen, Imaginären und Symbolischen sind die theoretischen Achsen, die Lacan über Jahrzehnte entwickelt hat. In *Encore* verwendet er das Modell der Borromäischen Ringe, um die Konzepte und ihre Verwobenheit zu erklären (vgl. Lacan 1999, 118–136).

sondern ist kausal, im Sinne des abwesenden Grundes, mit der Kolonialität an sich verbunden.

In all den frühneuzeitlichen Debatten um die Realpräsenz im Abendmahl mit vermeintlichen kannibalistischen Implikationen wird von keiner Seite der Memorialcharakter der Eucharistie („Das tut zu meinem Gedächtnis“, Lukas 22,19) in Frage gestellt. Erinnert wird dabei an das Opfer, das dargebracht wurde, um die Erlösung der Menschheit möglich zu machen. Mit der Eucharistie ist somit ein wesentlich eschatologischer Aspekt verbunden, denn sie erinnert nicht nur, sondern verweist auf das Ende der Geschichte: die Apokalypse, die dem Jüngsten Gericht vorausgeht. Jeder eucharistische Akt ist eine Faltung der Vergangenheit (Sündenfall, Opfertod und Heilsversprechen) und der Zukunft (Apokalypse, Jüngstes Gericht und endgültige Erlösung oder Verdammung) in der eucharistischen Gegenwart. Die Antizipation des Weltendes steht auch in Verbindung mit der Bedeutung und Funktion des Kannibalen im kolonialen Kontext. In der Figur des Christopher Kolumbus, der nicht nur das verlorene Paradies gefunden zu haben glaubte, sondern auch in seinem *Libro de las profecías* die Eroberung und Ausbeutung der Neuen Welt in kausalen und teleologischen Zusammenhang mit der Rückgewinnung des Berges Sion brachte, steht die nahende und herbeizuführende Apokalypse am Beginn der europäischen Expansion. Der abwesende Grund für den semantischen Überschuss des Kannibalen ist mit der Apokalypse verbunden, denn die Erfindung der Neuen Welt bedeutete, wie Saer in *El entenado* zeigt, die der Apokalypse indigener Welten.

2 *El entenado* und die Geschichte Amerikas

El entenado basiert auf der lateinamerikanischen Geschichte und fantastisch anmutenden Geschichten. Der Roman nimmt Bezug auf das katastrophale Ende einer der ersten Expeditionen in den südlichen Teil der sogenannten Neuen Welt, in die Peripherie der Peripherie, *más allá*. Diese Reise wurde 1515–1516 unter dem Kommando des Navigators und Kapitäns Juan Díaz de Solís unternommen.⁸ Antonio de Herrera y Tordesillas, der *Cronista Mayor de Indias*, der Ende des 16. und in ersten Jahren des 17. Jahrhunderts seine monumentale *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano* verfasste, berichtet von dieser Expedition. Drei Schiffe mit 70 Mann stachen am 8. Oktober 1515 in Sanlúcar de Barrameda in See und befuhren die Ostküste Südamerikas Richtung Süden. Solís gelangte zum Ästuar des Río de la Plata, den er mit dem Namen *mar dulce* (vgl. Herrera 1601, *Década* 2, Libro 1, Kap. VI) bedachte. Er fuhr mit zwei Offizieren und sieben Mann auf den Flüssen Uruguay und Paraná weiter flussaufwärts und ging schließlich an Land.

⁸ Hernández 1992, 131–132, bietet einen konzisen Überblick über die Solís-Expedition und das wenige, was man über Francisco del Puerto weiß. Vgl. zu den verschiedenen Texten im ersten ‚kolonialen Diskurs‘ des Río de la Plata den Beitrag von Eugenia Ortiz Gambetta in diesem Band.

Iuan Diaz de Solis, quiso en todo caso ver que gente era esta, y tomar algún hombre para traer a Castilla: salió a tierra con los q^{ue} podían caber en la barca, los Indios q^{ue} tenían embocados muchos archeros, quando vieron a los Castellanos algo desuiados de la mar, dieron en ellos, y rodeando los mataron sin que aprouesse el socorro de la artilleria de la carauela, y tomaⁿdo a cuestras los muertos cortando las cabeças, braços, y pies, assauan los cuerpos, y se los comían. Con esta espantosa vista la carauela fue a buscar el otro nauio, y ambos se boluieron al cabo de sant Agustin, adonde cargaron de Brasil, y se tornaron a Castilla. Este fin tuuo Iuan Diaz de Solis, mas famoso Piloto que Capitan. (Herrera 1601, *Década* 2, Libro 1, Kap. VI)⁹

Die heutige Forschung geht davon aus, dass Solís von Kriegern der Charrúa attackiert wurde oder von den Guaraní, die vermeintlich Anthropophagie praktizierten (vgl. De Grandis 1994, 37). Es besteht keine Gewissheit. Während verschiedene Geschichten vom vergeblichen Versuch erzählen, die Indigenen zu versklaven, ist die einzige Quelle für den Kannibalismus am *mar dulce* Antonio de Herrera y Tordesillas, der *Cronista Mayor de Indias*. Wie sein griechischer Urahn Herodot berichtet der Chronist, ohne auch nur einem der von ihm berichteten Ereignisse beigewohnt zu haben; sein Text basiert auf den gewaltigen Textmassen an Berichten und Dokumenten, die dem Indienrat, dem *Consejo de Indias*, zur Verfügung standen.¹⁰ Herreras Quellen zur Expedition von Solís haben sich jedoch nicht erhalten.¹¹

Anstelle eines Augenzeugen des Zusammentreffens mit den Kannibalen des Cono Sur verfügen wir nur über eine zweifelhafte textuelle Tradition. Die kannibalistische „foundational fiction“ Argentiniens ist Saers Ausgangspunkt,¹² insbesondere ein Detail, das noch nicht zur Sprache gekommen ist. Einer der Mitglieder von Solís' Expeditionstruppe überlebte, nämlich ein gewisser Francisco del Puerto, ein *grumete*, also Schiffsjunge, der vielleicht verschont wurde, weil er nicht als Krieger gesehen wurde. Die Indigenen nahmen ihn gefangen und behandelten ihn gut. 1527, elf Jahre später,

9 ,Jedenfalls wollte Juan Díaz de Solís sehen, was für Leute das waren, und einen Mann einfangen und mit nach Kastilien bringen: Er ging mit allen an Land, die in das Boot passten, und als die Indianer, die mit vielen Pfeilen ausgerüstet waren, sahen, dass die Kastilier etwas näher an die Küste gesegelt waren, griffen sie an, umzingelten und töteten sie, ohne dass die Artillerie der Karavelle zu Hilfe kommen konnte, trugen die Toten auf ihren Schultern davon, schnitten ihnen die Köpfe, Arme und Füße ab, rösteten die Körper und verspeisten sie. Angesichts dieses schrecklichen Spektakels kehrte die Karavelle zum anderen Schiff zurück und beide segelten zum Kap Sant Agustin, wo sie Brasi-Holz aufluden, und kehrten dann nach Kastilien zurück. Dieses Ende war Juan Díaz de Solís beschieden, der als Pilot mehr Erfolg hatte als als Kapitän.'

10 Zum Entstehungsprozess der *Historia general*, vgl. Folger 2003.

11 Nach De Grandis verfügte Herrera über Solís' Bordbuch, das aber verloren ging (vgl. De Grandis 1994, 37). In der zitierten Passage von Herrera wird Francisco del Puerto im Widerspruch zu De Grandis nicht erwähnt. Saer selbst erklärte in der argentinischen Zeitschrift *Clarín*, dass er sein ganzes Wissen über Francisco del Puerto aus vierzehn Zeilen der *Historia de Argentina* von José Luis Busaniche bezogen habe (vgl. Ruiz Guzmán 2020, 59).

12 Ich beziehe mich auf Doris Summers klassische Studie *Foundational Fictions* (1991). Verschiedentlich wurde *El entenado* in der Forschung als „mito de origen“ [„Ursprungsmythos“] (Arce 2009, 15) bezeichnet.

kam er in Kontakt mit der Expedition von Sebastiano Caboto, einem Venetianer erst in Diensten der englischen, dann der spanischen Krone. Dies bedeute die ‚Befreiung‘ des jungen Mannes und seine Rückkehr in die ‚Zivilisation‘. Über sein weiteres Schicksal ist wenig bekannt.¹³

Saer modelliert seinen Protagonisten oder, besser gesagt, seinen Erzähler, denn dieser verfügt zumindest während seiner Gefangenschaft über fast keine Agentialität, nach dem nur schemenhaft in den Quellen sich abzeichnenden Francisco del Puerto. Der schlanke und elegante Roman nimmt Anleihen am Schelmenroman, denn der *grumete* erzählt seine Geschichte, als er bereits ein reifer Mann ist. Er erzählt sie als Geschichte eines Aufstiegs aus niederen Anfängen, der Mühsale der Gefangenschaft, der Armut und des Elends nach seiner Rückkehr, seiner Karriere am Theater und schließlich seines Aufstiegs zum respektierten *pater familias*.

Der im Roman namenlose *entenado* – ich komme auf die Polysemie des Begriffs noch zu sprechen – ist ein Waisenkind, Sohn einer Prostituierten und eines unbekanntes Vaters. Er heuert als Schiffsjunge einer Expedition nach Südamerika an. Während der Überfahrt lässt er sexuelle Annäherungen der Männer über sich ergehen. Der Zielort wird nie spezifiziert, aber der Leser versteht, dass sie am Ästuar des Río de la Plata ankommen. Er nimmt zusammen mit dem Kapitän an einer Landung in einem Beiboot teil. Sie werden von einer Gruppe Indigener angegriffen. Alle bis auf ihn werden blitzartig getötet und ihre Körper werden abtransportiert. Sie nehmen den *entenado* mit zu ihrem Dorf am Flussufer in einiger Entfernung.

Er wird dort Zeuge einer kannibalistischen Orgie. Seine Kameraden werden ausgeweidet, zerteilt und wie Vieh auf einem Grill geröstet. Die Indigenen verfallen in einen Fressrausch, der mit exzessivem Alkoholkonsum einhergeht. Dem grausigen Gelage folgt eine Sex-Orgie, in der es zu Sodomie, Inzest und Päderastie kommt. Viele der Indigenen werden verletzt, verstümmelt oder sterben. Danach verfallen sie in eine melancholische Lethargie.¹⁴ Der *entenado* ist Zeuge all dieser Geschehnisse. Den Rest des Jahres führen die Indigenen, die Colastiné, ein äußerst genügsames, organisiertes und freudloses Leben, bis sie im darauffolgenden Sommer, so wie jedes Jahr, wieder Jagd auf die Opfer ihres kannibalistischen Festes machen. Sie lassen jeweils eines ihrer Opfer am Leben, das sie, wie auch den *entenado*, *def-ghi* nennen. Nachdem die *def-ghis* das Schlachten und Verschlingen ihrer Kameraden und die darauffolgende Orgie beobachtet haben, werden sie wieder zu ihren Stämmen zurückgeschickt. Der

13 Bezug nehmend auf eine Studie des Historikers Eduardo Madero, vermerkt De Grandis in einer Fußnote: „Madero mentions one of Gaboto’s reports in which he relates the encounter with Francisco del Puerto and then refers to him in his capacity of interpreter-intermediary between Gaboto’s crew and the Indians from the region. Finally, Madero declares that Francisco del Puerto presumably died along with another 16 to 18 members of Gaboto’s crew in the battle of Nacurutú where he served as interpreter“ (De Grandis 1994, 37).

14 González bringt die Einverleibung des Anderen in Verbindung mit dem psychoanalytischen Konzept der Melancholie und betont, dass vorgängig eine „identification between the one who incorporates and the object he or she takes“ stattfindet (González 1998, 12).

entando hat aber keinen Stamm, zu dem man ihn zurückschicken könnte. So bleibt er über zehn Jahre bei den Colastiné, bis eine weitere spanische Expedition erscheint. Sie übergeben ihn seinen Landsleuten, die ihn aber mit Misstrauen behandeln und mehrfach verhören und einsperren, nicht zuletzt, weil er seine Muttersprache vergessen hat und erst wieder erlernen muss. Man übergibt ihn schließlich in Spanien einem Priester namens Quesada, der ihm Lesen und Schreiben beibringt und ihm eine beachtliche humanistische Bildung ermöglicht.

Nach dem Tode Quesadas wird er zum erbärmlichen Bettler, trifft aber dann auf eine Theatertruppe, eine *compañía de comedias*. Der *autor*, also der Direktor oder *Impressario*, lauscht der unglaublichen Geschichte und ermuntert ihn, ein Stück, eine *comedia*, seiner Erfahrungen unter den ‚Wilden‘ zu schreiben und selbst die Rolle des Gefangenen zu übernehmen. Das Stück ist unglaublich erfolgreich, zuerst in Spanien, wo die Truppe sogar vor dem König auftritt, dann in ganz Europa, wo sie ihre Geschichte als Pantomime dem fremden Publikum darbieten.

Der *entando* entschließt sich schließlich, die Kinder einer ermordeten Schauspielerin zu adoptieren, und zieht mit diesen nach Südspanien, wo er eine Druckerpresse etabliert. Zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Geschichte – Verweise auf den Schreibprozess in all seiner Materialität durchziehen die an sich chronologische Erzählung – ist er 60 Jahre alt und immer noch Gefangener der Erlebnisse, die er bei den Colastiné machte, und die er nicht nur seinen Lesern, sondern auch sich selbst erklären will.

El entando basiert auf Herreras Mythos und dem, was moderne Historiker daraus machten, aber es ist offensichtlich, dass Saer auch mit anderen frühneuzeitlichen Berichten über Kannibalen vertraut war, insbesondere mit Hans Stadens *Wahrhaftige Historia* (vgl. De Grandis 1994, 34). Ein Holzschnitt aus Stadens *Historia* findet auf dem Cover der ersten Ausgabe von *El entando* Verwendung.¹⁵ Jeder Leser, der mit Stadens *Historia* vertraut ist, erkennt, dass Saers Roman auch ein Kommentar zu Stadens Geschichte ist, die das europäische Bild der Kannibalen mitgeprägt hat. Dies ist besonders deutlich in den Szenen mit detaillierten Schilderungen der kannibalistischen Praktiken:

[D]ecapitaban, con habilidad indiscutible, los cadáveres ya desnudos de mis compañeros que yacían en un gran lecho de hojas verdes extendido en el suelo. De los cadáveres, alineados con prolijidad, los cuatro que conservaban todavía la cabeza parecían mirar, con gran interés, el cielo azul [...]. Por fin, cuando consideraron que el fuego era suficiente, comenzaron a acomodar los pedazos de carne: los troncos y las piernas habían sido divididos para facilitar la manipulación y la cocción; los brazos, en cambio, estaban enteros. (*El entando*, 40 u. 45)¹⁶

¹⁵ Zu den Illustrationen bei Staden und Léry, siehe auch den Beitrag von Frank Lestringant im vorliegenden Band.

¹⁶ „[Sie] waren dabei, [...] mit unbestreitbarer Geschicklichkeit die Leichen meiner Gefährten, welche bereits entkleidet waren und auf einem großen Bett aus grünem, auf dem Boden ausgebreiteten Laub lagen, zu enthaupten. Von den peinlich genau in gerader Linie ausgerichteten Toten schienen die vier, die noch ihren Kopf besaßen, mit großem Interesse den blauen Himmel zu betrachten [...]. Als

Ein Blick auf weitere Details und einzelne Szenen legt nahe, dass Saers Beschreibung der Colastiné und ihrer Rituale und Praktiken, sowie einige Plot-Elemente aus Stadens *Wahrhaftige Historia* adaptiert wurden: Die Art und Weise, wie er während seiner Entführung getragen wird, die orgiastischen Trinkrituale, der exzessive Genuss menschlichen Fleisches, sowie die Schlusszene mit einer Mondfinsternis.¹⁷ Saer geht es aber nicht um die literarische Ausschmückung oder Korrektur der frühneuzeitlichen Erzählungen zum Kannibalismus. Vielmehr ist sein Projekt eine „antropología especulativa“ [„spekulative Anthropologie“] (Saer 2014, 16),¹⁸ die dem Realen des Kannibalismus, dem abwesenden Grund für die kannibalistische Obsession von Europäern wie Staden über das Erlebte hinaus nachspürt.

3 Kannibalen und Apokalypse

Schon der Titel von Saers Roman, der zu keinem Zeitpunkt in dem von einem unbekannten Ich erzählten Text erklärt oder verwendet wird, deutet auf die Polysemie und Komplexität des Textes hin. *Entenado* ist ein archaisches Wort, das im *Diccionario de Autoridades* von 1732 wie folgt umschrieben wird: „El hijo ò hija que nacieron antes, y llevan al Matrimonio los que de nuevo le contrahen y pasan à segundas nupcias“ (1990, 499)¹⁹. Der *entenado* ist also im heutigen Gebrauch ein Stiefsohn, allerdings mit der Konnotation des Sohnes einer Prostituierten, wie es der Schiffsjunge auch tatsächlich sein soll. In der englischen Übersetzung wird der *entenado* zum *witness*, zum Zeugen, wodurch zum einen der anthropologische Aspekt betont wird, weil der *entenado* teilnehmender Zeuge einer exotischen Kultur ist. Der Titel *The Witness* arbeitet zudem den ‚juristischen‘ Aspekt der Erzählung (vgl. Riera 1996, 373) heraus. In der französischen Ausgabe wird *El entenado* mit *L'Ancêtre*, so wie auch in der deutschen mit *Der Vorfahre* übersetzt, womit der „campo semántico de ‚entenado‘ (*ante natus*)“ sichtbar wird, „permitiendo que el título pueda ponerse en relación con la serie del origen y de los múltiples nacimientos, o teoría del nacimiento que suplementa los valores de orfandad, bastardía y adopción implícitos en ‚entenado““ (Riera 1996, 374)²⁰. Riera schlägt zudem eine Lesart vor, die über Denotation und Konnotation hinausgeht: „*ente / nado-a*, lo que nos llevara a leer el texto en un registro que excede

sie schließlich die Hitze für ausreichend hielten, begannen sie, die Fleischstücke auf den Rosten auszuliegen: Rumpfe und Beine waren zerteilt worden, um ihre Handhabung und Zubereitung zu vereinfachen; die Arme dagegen hatten sie ganz gelassen.“ (*Der Vorfahre*, 35 u. 39).

17 Wie Quesada ist mit dem Dr. Dryander eine Vermittler- und Autoritätsfigur für die Textgenese im Falle Stadens entscheidend. Vgl. dazu den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band.

18 Gabriel Riera 1996 sieht in *El entenado* die perfekte Umsetzung dieses poetologischen Programms.
19 ‚Der Sohn oder die Tochter, die zuvor geboren sind und die diejenigen in die Ehe mitbringen, die sich neu binden und in zweiter Ehe vermählen.‘

20 ‚Das semantische Feld des ‚vorher Geborenen‘ ermöglicht es, den Titel mit der Serie von Herkunft und mutiplen Geburten in Beziehung zu setzen, oder mit einer Theorie des Geborenwerdens,

lo testimonial“ (Riera 1996, 374)²¹. „Ente – nada“, ein Seiendes, das nichts ist. Dieser semantische Exzess knüpft an die Kondition des *entonado* als Waise und Bastard und verbindet die Vorgeschichte mit den Ereignissen in der ‚Neuen Welt‘, denn der *entonado* ist auch ein *abandonado*, ein Verlassener. Saer macht dies explizit: als der Pater Quesada – eine klare Anspielung auf Bartolomé de las Casas – die Geschichte des *entonado* und seine ethnographische Beschreibung der Colastiné transkribiert, wird aus dem *entonado* ein *abandonado*: „Con los datos que fue recogiendo, el padre escribió un tratado muy breve, al que llamó *Relación de abandonado* y en el que contaba nuestros diálogos“ (*El entonado*, 124)²².

Als er in die Hände der Colastiné fällt, wird der Schiffsjunge zum *abandonado* im Sinne von Giorgio Agamben:²³ er ist vom Gesetz verlassen, das *bíos*, das gute Leben in der Zivilisation, möglich macht und garantiert, und wird *zoé*, nacktes, tötbares Leben.²⁴

Das Gesetz verlässt die gesamte Expedition, die geschlachtet wird. Obwohl der *entonado* mit dem Leben davonkommt, ist auch er ein *abandonado*, verlassen vom Gesetz der Zivilisation. Das bedeutet einen Weltverlust, wie sich genau in dem Moment zeigt, in dem die Teilnehmer der Expedition in Kontakt mit den Anderen kommen und der Kapitän sich anschickt, die vermeintlich *terra nullius* für die Europäer in Anspruch zu nehmen und zum Teil der kolonialen Neuen Welt zu machen:²⁵

Por fin, mirándonos, y con la misma expresión de convicción y desconfianza, empezó a decir: Tierra es ésta sin [...], al mismo tiempo que alzaba el brazo y sacudía la mano, tratando de reforzar, tal vez, con ese ademán, la verdad de la afirmación que se aprestaba a comunicarnos. Tierra es ésta sin [...] – eso fue exactamente lo que dijo el capitán cuando la flecha le atravesó la garganta, tan rápida e inesperada, viniendo de la maleza que se levantaba a sus espaldas. (*El entonado*, 25–26)²⁶

die die im Begriff ‚entonado‘ implizierten Kategorien des Waisenkindes, Bastarden und der Adoption supplementiert.⁴

21 ‚Die Lesart *ente /nada-a* bringt uns dazu, den Text in einem Register zu lesen, der über das Testimoniale hinausgeht‘.

22 „Aus den gesammelten Angaben verfaßte [der Pater] eine kurze Abhandlung, die er *Bericht eines Verlassenen* nannte, in ihr gab er unsere Gespräche wieder.“ (*Der Vorfahre*, 105).

23 Agamben entwickelt dieses Konzept in Bezug auf den germanischen Bann, der den Verbannten nicht nur exiliert, sondern jeglicher Rechtsansprüche beraubt und zum Vogelfreien macht (vgl. Agamben 1998, 28–29).

24 Nach Agamben lag in der Frühen Neuzeit die ‚Neue Welt‘ außerhalb des *nomos*; Amerika „was identified with the state of nature in which everything is possible“ (Agamben 1998, 36).

25 Es liegt in der Logik des Textes, dass Solís zum berüchtigten *Requerimiento* überleiten will (vgl. Seed 1995, 69–99), einer für Indigene potentiell hörbaren juristischen Formel, mit der die Spanier Gebiete für die Krone reklamierten.

26 „Schließlich blickte er uns an, und mit demselben Ausdruck von Überzeugung und Argwohn setzte er an: *Dies ist ein Land ohne...*, dabei hob er den Arm, schüttelte die Faust, als wollte er mit dieser Geste versuchen, die Wahrheit der Behauptung zu bekräftigen, die er uns zu verkünden sich anschickte. *Dies ist ein Land ohne...* waren seine Worte, als der Pfeil seinen Hals durchbohrte, so geschwind und unvermutet war er aus dem Dickicht hinter seinem Rücken herbeigeschwirrt“ (*Der Vorfahre*, 23, kursiv im Original).

So bleibt für die Spanier die ‚entdeckte‘ *tierra* reine Negativität, absoluter Verlust, nicht nur, weil dem Kapitän durch den Pfeil in der Kehle Leben und Stimme geraubt wird, sondern auch, weil der einzige Überlebende seine Sprache verliert, oder diese zumindest in Ermangelung einer Sprachgemeinschaft sinnlos wird. Ihn verlässt somit das Medium der symbolischen Ordnung und er wird in einer *andere*, für ihn phantasmagorische Welt mit unaussprechlichen Exzessen hineingeschleppt, wo er sich dem Lacanianischen Realen ausgeliefert sieht. So ist das *abandonamiento* des *entenido* nicht nur Sprach-, Kultur- und Identitätsverlust, sondern auch Weltverlust:

Los primeros, fueron años de sombra y ceniza. Yo deambulaba, como extinguido, por muchos mundos a la vez que, sin ley que los rigiesen, se entremezclaban, o más bien por cáscaras de mundo, por tierras exangües en cuyas estepas errabundeaban, a su vez, despojos sin espesor que guardaban, a causa de quién sabe qué prodigio, una apariencia vagamente humana. (*El entenido*, 128–129)²⁷

Auch die Colastíne sind vom Weltverlust bedroht, denn nach ihrer Orgie und der folgenden melancholischen Depression „Parecían criaturas enfermas y abandonadas“ (*El entenido*, 74) [„Sie wirkten wie kranke, verlassene Kinder“, *Der Vorfahre*, 63], wie der Erzähler lakonisch konstatiert. Die kannibalistische Orgie ist eine Anti-Eucharistie, denn sie macht Seele und Körper krank, anstatt zu heilen und zerstört die Gemeinschaft und Erinnerung, anstatt sie zu schaffen und zu perpetuieren. In dieser Orgie sind alle *abandonados*, von der Welt verlassen und dem Realen des unerträglichen Verlangens ausgesetzt.

Der *entenido* und die Colastiné teilen das Schicksal der Weltverlassenheit, denn der Gefangene ist Außenseiter und zugleich Teil der bedrohten indigenen Welt. Nach vierzig Jahren des Nachdenkens über seine Erfahrungen in der ‚Neuen Welt‘ beginnt der *entenido* den Grund für seine Entführung und sein Überleben zu verstehen. Für die Colastiné gibt es nur ihre eigene Welt: „Ellos estaban en el centro del mundo; el resto, incierto y amorfo, en la periferia. [...] Al mismo tiempo, eran ellos los que infundían realidad a los otros lugares que visitaban; iban materializando, con su sola presencia, el horizonte incierto y sin forma.“ (*El entenido*, 144–145)²⁸. Aber diese Welt ist prekär:²⁹

27 „Die ersten Jahre waren Schatten und Asche. Ich irrte wie ausgelöscht durch viele Welten zugleich, die sich regellos vermischten, oder besser durch Hülsen von Welt, ausgedörrte Länder, auf deren Steppen ihrerseits schemenhafte Hüllen umherschweiften, die rätselhafterweise ein entfernt menschliches Aussehen bewahrt hatten.“ (*Der Vorfahre*, 108).

28 „Sie befanden sich im Mittelpunkt der Welt; die übrigen, fragwürdig und gestaltlos, an deren Rand. [...] Gleichzeitig waren sie es, die den anderen Orten, die sie aufsuchten, Wirklichkeit verliehen; sie verwirklichten mit ihrer bloßen Gegenwart den ungewissen und gestaltlosen Horizont.“ (*Der Vorfahre*, 121–122).

29 Insbesondere in seinen frühen Texten war Saer vom Existentialismus beeinflusst und auch in *El entenido* finden sich existentialistische Elemente, so etwa der Vorrang der Existenz, die Prekarität der Welt und die Dynamik von Selbst und Welt; vgl. Ruiz Guzmán 2020.

El árbol estaba ahí y ellos eran el árbol. Sin ellos, no había árbol, pero, sin el árbol, ellos tampoco eran nada. Dependían tanto uno del otro que la confianza era imposible. Los indios no podían confiar en la existencia del árbol porque sabían que el árbol dependía de la de ellos, pero, al mismo tiempo, como el árbol contribuía, con su presencia, a garantizar la existencia de los indios, los indios no podían sentirse enteramente existentes porque sabían que si la existencia les venía del árbol, esa existencia era problemática ya que el árbol parecía obtener la suya propia de la que los indios le acordaban. (Saer, *El entonado*, 146–147)³⁰

Die Existenz der Colastiné ist gewissermaßen ein Kampf gegen die Vernichtung, gegen die Apokalypse: „Lentamente, sin embargo, fui comprendiendo que se trataba más bien de lo contrario, que, para ellos, a ese mundo que parecía tan sólido, había que actualizarlo a cada momento para que no se desvaneciese como un hilo de humo en el atardecer.“ (*El entonado*, 148)³¹.

Die Vernichtung kann nur verhindert werden, indem das Außen immer wieder interiorisiert und real gemacht wird. Das ist der Grund des Kannibalismus, und dieser regiert das Handeln der Kannibalen:

[S]i, cada verano [...] los indígenas se embarcaban en sus canoas para salir, [...] movidos por ese deseo que les venía de tan lejos, era porque para ellos no había otro modo de distinguirse del mundo y de volverse, ante sus propios ojos, un poco más nítidos, más enteros, y sentirse menos enredados en la improbabilidad chirle de las cosas. (*El entonado*, 158)³²

Ihr Begehren ist absolut, grenzen- und orientierungslos und daher unersättlich. In einem verzweifelten Versuch, ihre Welt real werden zu lassen, verleiben sie sich den Anderen ein.

30 „Da stand der Baum, und sie waren der Baum. Ohne sie gab es keinen Baum, aber ohne den Baum waren auch sie nichts. So sehr hing das eine vom anderen ab, daß kein Zutrauen möglich war. Die Indianer konnten der Existenz des Baumes nicht trauen, weil sie wußten, daß der Baum von der ihren abhing, da aber gleichzeitig der Baum mit seiner Gegenwart dazu beitrug, die Existenz der Indianer zu garantieren, konnten sie selbst sich nicht als gänzlich existent betrachten, weil sie wußten, daß, wenn sie ihre Existenz von dem Baum erhielten, diese Existenz fragwürdig war, da ja der Baum die seine von derjenigen zu beziehen schien, die die Indianer ihm zubilligten.“ (*Der Vorfahre*, 123–124).

31 „Aber allmählich kam ich dahinter, daß es sich eher um das Gegenteil handelte, daß nämlich für diese Welt, die doch so zuverlässig wirkte, jeden Augenblick konkretisiert werden mußte, damit sie sich nicht wie eine dünne Rauchsäule am Abend in nichts auflöste.“ (*Der Vorfahre*, 125).

32 „[W]enn [die Indigenen] sich jeden Sommer [...] in ihren Kanus einschiffen [...], durch jene von fern auf sie wirkende Begierde getrieben, so geschah dies, weil es für sie keine andere Möglichkeit gab, sich von der Welt zu unterscheiden und vor ihren eigenen Augen ein wenig deutlicher, vollkommener zu werden, sich weniger in die fade Unwahrscheinlichkeit der Dinge verstrickt zu fühlen.“ (*Der Vorfahre*, 133–134).

4 Weltende und Zeugenschaft

Dreh- und Angelpunkt dieses Prozesses des *world making* und der katechontischen Internalisierung des Außen ist der *def-ghi*:

[E]sos dos sonidos, ‚*def-ghi*‘, significaban a la vez muchas cosas dispares y contradictorias. *Def-ghi* se les decía a las personas que estaban ausentes o dormidas; a los indiscretos, a los que durante una visita, en lugar de permanecer en casa ajena un tiempo prudente, se demoraban con exceso; *def-ghi* se le decía también a un pájaro de pico negro y plumaje amarillo y verde que a veces domesticaban y que los hacía reír porque repetía algunas palabras que le enseñaban, como si hubiese hablado; *def-ghi* llamaban también a ciertos objetos que se ponían en lugar de una persona ausente. (*El entenado*, 163–164)³³

Dies ist nur ein Teil der fluktuierenden, rhizomatischen Bedeutungen des Terminus *def-ghi*, die der Erzähler aufführt. Die vielleicht wichtigste Bedeutung ist ‚Zeuge‘, die letztlich auch ausschlaggebend für den Titel der englischen Übersetzung war:

De mí esperaban que duplicara, como el agua, la imagen que daban de sí mismos, que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia y que fuese capaz, cuando me devolvieran a mis semejantes, de hacer como el espía o el adelantado que, por haber sido testigo de algo que el resto de la tribu todavía no había visto, pudiese volver sobre sus pasos para contárselo en detalle a todos. Amenazados por todo eso que nos rige desde lo oscuro, manteniéndonos en el aire abierto hasta que un buen día, con un gesto súbito y caprichoso, nos devuelve a lo indistinto, querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador. (*El entenado*, 164–165)³⁴

Im Angesicht des Untergangs ihrer eigenen Welt ist der *def-ghi* ein Erzähler („narrador“), nicht nur Zeuge („testigo“), sondern auch Überlebender („sobreviviente“):

33 „[D]iese beiden Laute *def-ghi* [bedeuteten] viele verschiedene und gegensätzliche Dinge zugleich. *Def-ghi* sagte man zu Menschen, die abwesend waren oder schliefen; ebenso zu den Taktlosen, die bei einem Besuch nicht nur eine angemessene Zeit im fremden Haus zubrachten, sondern übermäßig lange blieben; *def-ghi* nannte man auch einen Vogel mit schwarzem Schnabel und gelbgrünem Gefieder, den manche zähmten und der sie zum Lachen brachte, weil er einzelne Wörter wiederholte, die sie ihm beibrachten, als könne er sprechen; mit *def-ghi* bezeichneten sie auch bestimmte Gegenstände, die sie anstelle einer abwesenden Person hinlegten“ (*Der Vorfahre*, 138).

34 „Von mir erwarten sie, daß ich gleich dem Wasser das Bild, das sie von sich entwarfen, verdoppelte, daß ich ihre Gebärden und Worte wiederholte, daß ich sie bei Abwesenheit vertrat und daß ich fähig wäre, wenn sie mich zu meinesgleichen zurückschickten, gleich einem Spion oder Kundschafter, der Zeuge von etwas geworden ist, was der übrige Stamm noch nicht gesehen hat, bei der Rückkehr allen ausführlich zu berichten. Unter der Bedrohung dessen, was uns von der Dunkelheit her lenkt und uns unter dem offenen Himmel am Leben erhält, bis es uns eines Tages in einer plötzlichen Laune ins Gestaltlose zurückwirft, wollten sie, daß von ihrem Weg durch dieses materielle Blendwerk ein Zeuge überlebte, welcher der Welt von ihnen berichten sollte.“ (*Der Vorfahre*, 139).

Entenado and *witness* are woven together in the question of inheritance and, through inheritance, in the issues of testament and survival. The protagonist of Saer's novel does not have to bear witness to the Indians' 'culture', only to the fact that he is alive and they are dead. Yet he cannot be completely alive if the world of the Indians has perished. (It is in this light that the many enigmatic references to the fact that the Indians sustained the reality of the world should be read: when they die, there is no more reality, although the living continue to live.) What the *entenado* inherits from the Indians is precisely this outlook that he turns on the Indian themselves, but in remaining faithful to their fundamental insight, he fails – from a traditional standpoint – to be their witness. (Legras 2008, 48)

Der *entenado* ist Erbe der Colastiné, aber nicht in dem Sinne, dass er Zeuge ihrer Realität ist, vielmehr macht er sich ihre Realität zu eigen. Wie Eduardo González beobachtet „he finds in his former captors' memories a *gift* and sacramental commodity“ (González 1998, 15). Das ist die Logik der Gabe, die Jean-Luc Marion in seiner Phänomenologie postuliert.³⁵

Nach Marion setzt Erfahrung voraus, dass etwas gegeben wird, das das Subjekt empfängt: „the pure given“ (Marion 2002, 3). Gegebenheit und Akzeptanz bedingen sich wechselseitig und schaffen so die Gabe (*gift*). Als beschenktes (*gifted*) ist das Subjekt nicht vorgängig oder autonom, weil es erst Rezipient und dann Agierendes ist. Marion macht eine besondere Klasse von Phänomenen aus, nämlich solche, die unvorhergesehen, unerträglich und überwältigend sind, Phänomene „in excess“, die, so Marion, „the given par excellence“ (2002, x) darstellen. Marion nennt diese ‚saturierte Phänomene‘. Die unfassbaren Erlebnisse verlangen eine Antwort (Ereignis und Antwort sind konstitutiv für das Phänomen). Sie sind in der Lage, das Subjekt zu transformieren und die Beziehung und Einbettung in das Gegebene (*given*) radikal zu verändern. In diesem Fall endet für das Subjekt eine Welt und es wird Teil einer neuen.

Die Erfahrungen des *entenado* sind unzweifelhaft saturierte Phänomene; es findet ein *un-making* seiner eigenen Welt statt, wodurch er den „outlook“ (Legras 2008, 38) der Indigenen ‚erbt‘ und an ihrer Welt teilhat.³⁶ Die bittere Ironie besteht aber darin, dass er der einzige Überlebende der indigenen, dem Untergang geweihten Welt ist, und dass seine Gabe zugleich Aufgabe ist, an diesen nicht selbst erlebten Untergang zu erinnern. So wird er gleichsam zu einem postapokalyptischen *narrador*.³⁷

³⁵ Die Relevanz der Phänomenologie für das Werk Saers wird u. a. von Arce 2009 herausgearbeitet.

³⁶ Jörg Dünne untersucht die Raumkonstitution bei Saer (ohne Berücksichtigung von *El entenado*), die er als Erschaffung eines „espacio líquido“ [flüssigen Raums] (Dünne 2013, 226) beschreibt und die eine Welt konstituiert, die Dünne freilich diegetisch und nicht ontologisch begreift.

³⁷ Monika Kaup postuliert die Verbindung zwischen saturierten Phänomenen, Apokalypse und postapokalyptischen Erzählungen, in denen die „responses“ zum apokalyptischen Ereignis zwei fundamental verschiedene Modi des Lebens nach der Katastrophe bereitstellen (Kaup 2021, 263–265); vgl. auch Folger 2022.

5 Weltende und Schreiben

El entenado ist ein betont metafiktionaler, genauer metaskripturaler Text. Die Szene des Schreibens, wie der alte Mann sein Gedächtnis in seiner Schreibstube bemüht und mit den Worten kämpft, die er zu Papier bringt, wird in großer Ausführlichkeit und in aller Materialität erzählt (vgl. Ruiz Guzmán 2020). Die eigentlich chronologische Erzählung wird immer wieder durch Bezugnahmen auf den Augenblick der Enunziation und der unvermeidlichen Vermittlung der Erinnerung durch das Schreiben unterbrochen.

Der Text, den der Leser in der Hand hält, ist das letzte Glied einer Kette von medialen und generischen Transformationen gelebter Erfahrung: die Verhöre durch die Spanier, die Gespräche mit Quesada, der Text des Theaterstücks (*comedia*), das zunächst in Versen, dann als Pantomime aufgeführt wird, das Verfassen des Manuskripts, das schließlich in den Druck geht. Der Erzähler macht deutlich, dass er sich nicht sicher ist, was genau er erlebt hat und welchen Wahrheitsgehalt seine Erinnerungen haben, aber erst durch das Schreiben wird er wirklich Zeuge und erzeugt (eine) Wirklichkeit.

Der Waisenjunge, den die Welt zum zweiten Mal (als ihn Colastiné gefangen nehmen und als sie ihn wieder wegschicken) verlassen hat, begreift dies, als er vom Pater Quesada adoptiert wird und bei ihm lesen und schreiben lernt: „[C]omprendí que si el padre Quesada no me hubiese enseñado a leer y escribir, el único acto que podía justificar mi vida hubiese estado fuera de mi alcance“ (*El entenado*, 120)³⁸. Die Rechtfertigung seiner Existenz ist das Schreiben, aber dies ist ein nachträglicher Prozess, wie durch den Abstand von mehreren Jahrzehnten zwischen den Ereignissen in der ‚Neuen Welt‘ und der Abfassung der Erzählung betont wird. Im Angesicht der Unsicherheit seiner Erinnerungen ist nur mehr das Schreiben real. Es bildet Wirklichkeit nicht ab, sondern erschafft sie. In diesem Zusammenhang muss festgehalten werden, dass das Schreiben nicht nur nachträglich und verspätet ist, sondern auch im Hinblick auf den Raum der Ereignisse räumlich dezentriert. Mit Michel de Certeau könnte man sagen, dass Saer das ‚Schreiben der Geschichte‘ (die *écriture de l'histoire*) inszeniert, die zunächst von einem geographischen „Break“ und dann einem „*Work of Returning*“ (Certeau 1988, 218–219) ausgeht, und dazu dient, das Selbst gegenüber dem Anderen zu etablieren, wobei es jedoch von unhintergebarter Alterität kontaminiert wird.

Doch wäre es reduktiv, *El entenado* als kritische Reflexion der kolonialen Schreibökonomie zu sehen, denn schon in dem Moment, in dem der *entendado* seine Welt und sein Symbolisches verliert, nämlich bei seiner Gefangennahme und seiner Taufe als *def-ghi*, wird er in ironischer Weise zu einem alphabetischen Menschen. Wie wir gesehen haben, ist er mehr als ein Außenseiter und Zeuge. In einer inklusiven Exklusion

38 „[Später] begriff ich: hätte mir nicht Pater Quesada Lesen und Schreiben beigebracht, so wäre die einzige Tätigkeit, die mein Leben rechtfertigt, außerhalb meiner Möglichkeiten geblieben.“ (*Der Vor-fahre*, 102).

wird er Teil einer oralen Kultur,³⁹ die als das Andere der Zivilisation erscheint. Der *def-ghi* enthüllt seine wahre Natur in einer anderen Sprache, genauer gesagt, in einem (anderen) Schreibsystem. Er ist das fleischgewordene Wort und durch seine Worte wird das Fleisch (der Kannibalen, und deren die sie sich einverleibt haben) wieder Wort. Diese Transsubstantiation steht in einem Memorialzusammenhang, wodurch der Schreibakt eucharistisch wird.

Der ‚Wilde‘ oder Kannibale ist dem Schreiben vorgängig und ist zugleich eine Kreatur des Schreibens und der Imagination. So wird deutlich, dass der spanische *def-ghi* nicht einer unter vielen Zeugen ist, die die Colastiné während ihrer jährlichen Jagdzüge fangen, sondern der einzig mögliche. Der Europäer ist immer schon der Grund für die Erfindung des Kannibalen, und der Kannibale ist das andere Selbst, das das moderne Subjekt braucht. Wir sollten nicht vergessen, dass ‚unser‘ *def-ghi*, der *entenido*, schon vor seiner Gefangennahme die Zweifel der Colastiné an der Realität teilt. Er wird in die Gemeinschaft aufgenommen, ist aber in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahme, als einziger europäischer Überlebender, als Europäer in der indigenen Gemeinschaft und schließlich als einziger Überlebender dieser Gemeinschaft. Er ist für die Colastiné Selbst und Andere, das nackte Leben, das die Polis und *bíos* möglich macht. Darin liegt der Grund für das Abschlachten und das Auffressen des tötbaren Lebens, das zugleich innen und außen wohnt und letztlich nicht gänzlich vernichtet werden darf, sondern erhalten werden muss. In *El entenido* verwischen sich die Grenzen zwischen dem europäischen Selbst und dem indigenen Anderen, zwischen nacktem Leben und *bíos*, Innen und Außen.

In seinen Reflexionen macht der Erzähler deutlich, dass die Colastiné keineswegs typisch oder exemplarisch für ‚die Amerikaner‘ sind: „Cada tribu vivía en un universo singular, infinito y único, que ni siquiera se rozaba con el de las tribus vecinas“ (*El entenido*, 142–143).⁴⁰ Die Colastiné unterscheiden sich von anderen Völkern, die sie verachten, erobern und töten. Berücksichtigt man die Gemeinsamkeiten a priori zwischen dem *entenido* und seinen Gastgebern/Geiselnern, die von Verzweiflung und zugleich von einem unersättlichen Hunger getrieben werden, deutet sich an, dass die vermeintlich indigenen Anderen auch für das europäische Selbst stehen. Im Herzen der Finsternis findet der *entenido* eine Projektion seines eigenen *abandonamiento*, des zügellosen europäischen Begehrens,⁴¹ das den Kolonialismus antreibt und die Indigenen verschlingt.⁴²

³⁹ Zur Logik der „inclusive exclusion“, vgl. Agamben 1998, 8.

⁴⁰ „Jeder Stamm lebte in seinem einmaligen, unendlichen und einzigartigen Universum, das mit dem der benachbarten Stämme keinerlei Berührung hatte.“ (*Der Vorfahre*, 121).

⁴¹ González formuliert dies so: „savage cannibals seem to perform Europe’s unconscious by consuming it in their flesh-eating“ (González 1998, 12).

⁴² Scaramucci spricht von einem „archivo de imágenes ‚de deseo‘ y ‚de alucinación‘ que van construyendo la idea que los conquistadores tienen de América“ [„Bildarchiv von ‚Begierde‘ und ‚Halluzination‘, aus dem sich die Vorstellung zusammensetzt, die sich die Eroberer von Amerika machen“] (Scaramucci 2015, 33).

In Anbetracht der Zweifel, die der Erzähler über die Wirklichkeit seiner Erfahrungen nährt und der oft onirischen Qualität der Welt der Colastiné (vgl. Gnutzmann 1993, 204), kann man diese Welt als einen Spiegel für die Europäer verstehen, so wie auch der *entenado* eine Art Spiegel für die Colastiné ist. Das Objekt von Saers spekulativer Anthropologie ist nicht die für immer verlorene indigene Wirklichkeit, sondern die Welt der europäischen Eroberer. Die indigenen Colastiné sind die Gespenster, die mit den Europäern in die ‚Neue Welt‘ kamen.

Die Obsession der Europäer für den Kannibalismus hat ihren Grund in ihrem eigenen kannibalistischen Begehren und ihrer Gewalt. Die Sorge der Colastiné, ihre Apokalypse abzuwenden, ist eigentlich ein Zerrbild europäischen apokalyptischen Denkens, das eine der Triebfedern des Kolonialismus war und zum tatsächlichen Ende zahlreicher indigener Welten führte, um auf dem postapokalyptischen Trümmerfeld die ‚Neue Welt‘ zu errichten, in die frühneuzeitliche Autoren in einem Prozess der inklusiven Exklusion den Kannibalen einschrieben.

Oberflächlich betrachtet bedeutet der Kannibalismus in frühneuzeitlichen Texten das Verschlingen des Anderen, wodurch der Kannibale der radikale Andere des Selbst wird. Saers Roman aus den 1980er Jahren deutet jedoch auf ein anderes Verständnis der Beziehung von Europäern und Kannibalen hin. Der Kannibalismus der Colastiné ist Ausdruck und Konsequenz ihrer Weltarmut („el peso de la nada“, *El entenado*, 158 [„Die Last des Nichts“, *Der Vorfahre*, 134]) und ihres verzweifelten Strebens, ihre Wirklichkeit zu affirmieren. Der *entenado* berichtet, dass sie dies einst dadurch zu erreichen versuchten, indem sie sich selber auffraßen: „se comían entre ellos“ (*El entenado*, 158) [„Vorher, [...], hatten sie einander verzehrt“, *Der Vorfahre*, 134].⁴³ Als sie beginnen, die „hombres no verdaderos [...] que venían de lo exterior“ (*El entenado*, 158) [„die nicht wirklichen Menschen [...], die aus der Außenwelt kamen“, *Der Vorfahre*, 134] zu verspeisen oder zu konsumieren, beginnen sie in einer doppelten ironischen Wendung der Hegelianischen Dialektik von Herr und Knecht, den anderen zu verzehren, was aber letztlich zu ihrer eigenen Apokalypse führt. In Saers Perspektive ist Kannibalismus im Gegensatz zu den Berichten frühneuzeitlicher Reisender und Eroberer somit kein anthropologisches Phänomen, sondern Ausdruck des Bedürfnisses, auf den Anderen die autophagische Logik zu projizieren, die sich als Begehren, sich die Welt einzuverleiben, manifestiert.

⁴³ Barriuso sieht gleichfalls ein Begehren des gegen sich selbst gerichteten „autocanibalismo“ im Werk, ohne dieses aber auf die Europäer zu beziehen (vgl. Barriuso 2003, 22).

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, übers. v. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA.
- Arce, Rafael (2009), „Un realismo de lo real: La imaginación material en la obra de Juan José Saer“, in: *Anclajes: Revista del Instituto de Investigaciones Literarias y Discursivas* 13. 13, 9–25.
- Barriuso, Carlos (2003), „Escritura y percepción en la narrativa de Juan José Saer: *El entenado* como sistema de representación especular“, in: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 15, 13–29.
- Blanco, Mariela (2007), „Deconstruir la memoria, deconstruir la historia: Una aproximación a *El entenado* de Juan José Saer“, in: *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 22. 2, 15–28.
- Certeau, Michel de (1988), *The Writing of History*, übers. von Tom Conely, New York.
- Columbus, Christopher (1993), *Lettere e scritti, Vol. 1: Libro de las profecías*, Roma.
- De Grandis, Rita (1994), „*El entenado* de Juan José Saer y la idea de historia“, in: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 18. 3, 417–426.
- Diccionario de Autoridades* (1990 [1732]), ed. facs., Bd.: D-Ñ, Madrid.
- Dünne, Jörg (2013), „Vom Fluss ohne Ufer zum Swimmingpool: Flüssige Räume bei Juan José Saer“, in: *Romanische Forschungen: Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen* 125. 2, 226–238.
- Folger, Robert (2022), „Archaeologies of the Apocalypse: A Preface“, in: *Apocalyptica* 1. 1, 19–36.
- Folger, Robert (2003), „Die Institutionalisierung einer Institution – oder wie die Autorität in die Geschichten von Amerika kam“, in: Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn u. Winfried Schulze (Hgg.), *Die Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autoritäten*, Münster/Hamburg/London, 277–291.
- Gnutzmann, Rita (1993), „*El entenado* o la respuesta de Saer a las crónicas“, in: *Revista de Estudios Hispánicos* (Puerto Rico) 20, 199–206.
- González, Eduardo (1998), „Caliban; or, Flesh-Eating and Ghost Text in Saer's *El entenado*“, in: *Dispositio/n: American Journal of Cultural Histories and Theories* 23. 50, 1–18.
- Gordon, Avery F. (2008), *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination (with a New Introduction)*, Minneapolis, MI/London.
- Hernández, Isabel (1992), *Los indios de Argentina*, Madrid.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de (1601/1615), *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas i tierra firme del Mar oceano. 8 decadas en 4 vol.*, Madrid.
- Jameson, Fredric (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London/New York.
- Jáuregui, Carlos A. (2008), *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt a. M.
- Kaup, Monika (2021), *New Ecological Realisms: Post-Apocalyptic Fiction and Contemporary Theory*, Edinburgh.
- Lacan, Jacques (1999), *Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972–1973. The Seminar of Jacques Lacan XX*, hg. von Jacques-Alain Miller, übers. von Bruce Fink, New York/London.
- Legras, Horacio (2008), *Literature and Subjection: The Economy of Writing and Marginality in Latin America*, Pittsburgh, PA.
- Lestringant, Frank. (1997), *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, übers. von Rosemary Morris, Berkeley, CA.
- Logie, Ilse (Hg.) (2013), *Juan José Saer. La construcción de una obra*, Sevilla.

- Marion, Jean-Luc (2002), *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, übers. von Jeffrey L. Kosky, Stanford, CA.
- Martel, H. E (2006), „Hans Staden’s Captive Soul: Identity, Imperialism, and Rumors of Cannibalism in Sixteenth-Century Brazil“, in: *Journal of World History* 17. 1, 51–69.
- Pons, María Cristina (1996), „El entenado: la representación histórica de una otredad ausente“, in: *Memorias del olvido: del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XX*, México D. F., 212–253.
- Pons, María Cristina (2011), „El lenguaje del ‚caos‘ en *El entenado* de Juan José Saer“, in: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 37. 74, 93–110.
- Riera, Gabriel (1996), „La ficción de Saer: ¿Una ‚antropología especulativa‘? (Una lectura de *El entenado*)“, in: *Modern Language Notes* 111. 2, 368–390.
- Ruiz Guzmán, Lina (2020), „*El entenado* de Juan José Saer: El escritor como náufrago“, in: *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 49. 2, 57–71.
- Saer, Juan José (1990), *The Witness*, übers. von Margaret Jull Costa, London.
- Saer, Juan José (1993), *Der Vorfahre*, übers. von Norbert Keller, München/Zürich.
- Saer, Juan José (2013), *El entenado*, Kindle Edition, Barcelona.
- Saer, Juan José (2014), *El concepto de ficción*, Buenos Aires.
- Scaramucci, Marianna (2015), „Canibalia americana y eurocentrismo: Relativización de la imaginación del centro en *El entenado* de Juan José Saer“, in: *Anales de Literatura Hispanoamericana* 44 (Supplement), 29–39.
- Seed, Patricia (1995), *Ceremonies of Possession in Europe’s Conquest of the New World, 1492–1640*, Cambridge et al.
- Sommer, Doris (1991), *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, *Latin American Literature and Culture*, Berkeley, CA.
- Zavala, Iris (2000), „The Retroaction of the Postcolonial. The Answer of the Real and the Caribbean as Thing: An Essay on Critical Fiction“, in: *Interventions* 2. 3, 364–378.

Autorinnen und Autoren

Stephanie Béreiziat-Lang

ist Postdoktorandin am Sonderforschungsbereich 933 ‚Materiale Texturen‘ an der Universität Heidelberg. Nach dem Studium der Romanistik und Klassischen Archäologie in München, Tarragona und Bordeaux wurde sie 2014 an der Universität Utrecht promoviert (*Translationen der ‚décadence‘ – (Anti-)Dekadenz und Regeneration in den iberischen Literaturen 1895–1914*, 2015). Ihr Habilitationsprojekt untersucht Verschränkungen von Schrift- und Körperdiskursen in den romanischen Literaturen der frühen Neuzeit. Weitere Schwerpunkte sind Metatextualität, Subjektkonstitution und Transkulturalität. Seit 2023 leitet sie das DFG-Netzwerk ‚An den Rändern der Moderne. Konvergierende Subjektkonzeptionen zwischen Vor- und Nachmoderne‘. Zuletzt erschienen sind: *Escritura somática. La materialidad de la escritura en las literaturas ibéricas de la Edad Media a la temprana modernidad* (hg. mit R. Folger und M. Palacios Larrosa, 2020) und *Textos permeables. Estructuras y estrategias de la épica hispánica, siglos XVI y XVII* (hg. mit J. de Navascués und E. Ortiz Gambetta, 2020).

Christina Bischoff

promovierte 2007 mit einer Arbeit zu Charles Baudelaire an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Sie arbeitet seitdem als Studienrätin im Hochschuldienst an der Universität Paderborn und widmet sich nebenbei der Übersetzung spanischsprachiger Gegenwartsliteratur. Ihre Forschungsinteressen gelten der modernen Lyrik Frankreichs und Spaniens, (früh)neuzeitlichen Seelen- und insbesondere Imaginationsdiskursen sowie der Spiritualität der spanischen frühen Neuzeit. Publikationen (Auswahl): *In der Zeichenwelt. Zu Baudelaire's Poetik der ‚imaginatio‘*, 2009 (Diss.); *Poesía y silencio* (Hg., 2013); *Das Dialoggedicht* (Hg., 2017); *Mística bajo el signo de la modernidad* (Hg., 2019).

Gesine Brede

ist Postdoktorandin an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, wo sie zu den Debatten um das internationale Seerecht und der Konstruktion aquatischer Räume in franko- und hispanophonen Texten über die transatlantische Piraterie der Frühen Neuzeit forscht. Als Mitglied des Mobilitätsprogramms *Trans.Arch – Archives in Transition* (EU-MSCA Horizon 2020) ist sie regelmäßig als Gastforscherin und -dozentin in Lateinamerika tätig. Außerdem war sie Research Fellow an der Maison Française de Oxford. In ihrer Dissertation befasste sie sich mit dem Einfluss von molekularbiologischen Testverfahren, die von Gerichten zur Identifizierung der *niños desaparecidos* von Argentinien eingesetzt werden, auf Formen und Poetiken literarischer Evidenzbildung in Romanen der Postdiktatur. In Kürze erscheint bei Narr-Francke-Attempo: *Archivos en transición. Memorias colectivas y usos subalternos*, hg. mit Roland Spiller.

Robert Folger

ist Professor für Romanische Literaturwissenschaft an der Universität Heidelberg. Er promovierte 1999 in mittelalterlicher und moderner Geschichte an der Universität Rostock. Zwischen 2008 und 2013 war er Professor für Spanische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Universität Utrecht (NL). In Heidelberg leitet er seit 2021 das Käte Hamburger Kolleg für Apokalyptische und Postapokalyptische Studien (CAPAS). Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte der Subjektivität, Machtdispositive und Ausformungen sowie Theorien apokalyptischen Denkens in den ibero-amerikanischen Literaturen und Kulturen von den Anfängen bis in die Gegenwart in einer vergleichenden Perspektive. Zu seinen Buchpublikationen zählen u. a.: *Escape from the Prison of Love: Caloric Identities and Writing Subjects in Fifteenth-Century Spain* (2009); *Picaresque and Bureaucracy: Lazarillo*

de Tormes (2009); *Writing as Poaching: Interpellation and Self-Fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios* (2011).

Folke Gernert

ist Professorin für Romanische Philologie an der Universität Trier. Nach Abschluss ihres Studiums und ihrer Promotion in Romanistik und Germanistik an der Universität Köln habilitierte sie sich an der Universität Kiel mit einer Studie über *Parodia y Contrafacta de liturgia y Biblia en la literatura románica medieval y renacentista* (2009), die mit dem La Corónica International Book Award 2011 ausgezeichnet wurde. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die romanische Poesie des Mittelalters und der Renaissance, die spanisch-italienischen und spanisch-französischen Beziehungen, das Theater des Siglo de Oro, literature-and-science-studies und Editionsphilologie. Zu ihren Veröffentlichungen gehören die kritische Ausgabe von *La Lozana Andaluza* (mit J. Joset, 2013) und die Monographien *Lecturas del cuerpo. Fisiognomía y literatura en la España áurea* (2018), *Fictionalizing heterodoxy – Various uses of knowledge in the Spanish world from the Archpriest of Hita to Mateo Alemán* (2019) und *Divination on stage. Prophetic body signs in early modern theatre in Spain and Europe* (2021). Derzeit ist sie Mitherausgeberin des Romanistischen Jahrbuchs und leitet das Forschungsprojekt *Lukian und die Ärzte. Literarische und medizinische Vertextungsformen im frühneuzeitlichen Spanien* (DFG).

Teresa Hiergeist

ist Professorin für französische und spanische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der kulturellen, literarischen und filmischen Verhandlungen von Physiognomik, Körperlichkeit, Monstrosität, Menschlichkeit und Animalität, auf kulturellen Inszenierungen und Instrumentalisierungen gesellschaftlicher Einheit und Diversität sowie auf fiktiven Konstruktionen alternativer Gesellschaften. Ihre Habilitationsschrift *Tiere der Arena – Arena der Tiere. Neuverhandlungen der Interspezies-Relationen in den aristokratischen Kampfspielen des siglo de oro* ist 2019 bei Königshausen & Neumann erschienen.

Miriam Lay Brander

ist Inhaberin des Lehrstuhls für Romanische Literaturwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Direktorin des Zentralinstituts für Lateinamerikastudien (ZILAS). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Literatur und Kultur des spanischen Siglo de Oro, den Literaturen Lateinamerikas und der Karibik des 20. und 21. Jahrhunderts, den kleinen Formen, Raum- und Zeittheorie sowie Online-Erinnerungskulturen. Zu ihren Buchpublikationen zählen *Einführung in die Lateinamerikastudien* (Hg., 2023), *Schreiben in Archipelen. Kleine Formen in post-kolonialen Kontexten* (2020); *Genre and Globalization. Transformación de géneros en contextos (post-)coloniales* (Hg., 2017) sowie *Raum-Zeiten im Umbruch. Erzählen und Zeigen im Sevilla der Frühen Neuzeit* (2011).

Frank Lestringant

ist emeritierter Professor für Renaissance-literatur an der Pariser Sorbonne. Außerdem hatte er Gastprofessuren in UC of Santa Barbara, Yale, Emory (Atlanta), Columbia (New York), sowie in Chicago und Toronto inne. Er ist Autor von rund 40 Büchern vorwiegend zur Reiseliteratur der französischen Renaissance, besonders in die Neue Welt, nach Brasilien und Kanada, darunter: *L'Atelier du cosmographe* (1991); *Le Huguenot et le sauvage* (2004); *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie* (2012); *Le Cannibale, grandeur et décadence* (2016); *Voyageurs de la Renaissance* (2019); *La littérature en archipel de Benedetto Bordone à Nicolas Bouvier* (2020), *La Quinzaine Du Bartas. Lire La Semaine, La Seconde Semaine et Les Suites* (2021). Auf Deutsch erschienen sind u. a. *Die Erfindung des Raums. Kartographie, Fiktion und Alterität in der Literatur der Renaissance*, hg. von Jörg Dünne (2012), sowie *Archipele und Inselreisen – Kosmographie und imaginäre Geographie im Werk*

von *Rabelais*, hg. von Cornelia Klettke (2016), sowie *Die Mapped-Monde Nouvelle Papistique*, hg. von Cornelia Klettke (2019). Er ist außerdem Autor zweier Biographien, von Alfred de Musset (1999) und André Gide (2011–2012), sowie Herausgeber von Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1994) und André Thevet, *Le Brésil d'André Thevet: Les Singularités de la France Antarctique, 1557* (2011). Zuletzt erschienen sind ein Kommentar zu Montaignes Essai ‚Des coches‘ (2022), sowie *Jean de Léry, le premier ethnologue* (2023).

Eugenia Ortiz Gambetta

ist Dozentin für Argentinische Literatur an der Universidad Católica Argentina und Forscherin am Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) an der Universidad Nacional de La Plata. Nach ihrer Promotion an der Universidad de Navarra (Spanien) war sie Fellow an der Agencia Nacional de Investigaciones del Uruguay, Dozentin an der Universidad de la República (Uruguay) und Leiterin des Literaturdepartements an der Universidad de Montevideo (Uruguay). Sie war außerdem Postdoc-Stipendiatin am Iberoamerika-Zentrum der Universität Heidelberg sowie am IDHCS der Universidad Nacional de La Plata (Argentinien). Als Gastdozentin war sie an den Universitäten Diego Portales (Chile), La Sabana (Columbien) und Navarra (Spanien) tätig. Aktuell ist sie Mitglied in den Projekten „Ideologías lingüísticas en la prensa escrita en Argentina (1810–1955)“ und „Filología y archivo en el sur de américa (Argentina, Chile, Uruguay, 1830–1930)“. Ausgewählte Buchpublikationen sind *Modelos de civilización en la novela de la Organización Nacional (1850–1880)* (2013); *Infortunios de Alonso Ramírez: una autobiografía en colaboración* (2016), sowie die kritische Ausgabe von *Argentina y conquista del Río de la Plata* von Martín del Barco Centenera (2021, mit J. de Navascués).

Laura Rivas Gagliardi

studierte französische und portugiesische Literatur- und Sprachwissenschaft an der Universität von São Paulo. Ihren Master absolvierte sie an der Freien Universität Berlin, wo sie auch promovierte. 2020 wurde ihre Monografie *Literaturgeschichte und Ideologie: Ferdinand Wolfs literaturpolitisches Projekt „Le Brésil littéraire“ (1863)* bei De Gruyter veröffentlicht. Sie ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Portugiesisch-Brasilianischen Institut an der Universität zu Köln (UzK), und ihr neues Forschungsprojekt „Neuperspektivierungen nachkolonialer Theorie: Über Geschichte und Erkenntnis in der brasilianischen Literaturwissenschaft“ wird von der DFG gefördert. 2022 hat sie zusammen mit P. W. Schulze die Ausstellung „Modernismo & Reverberações“ / „Modernismo & Widerklänge“ an der UzK kuratiert. 2023 ist bei De Gruyter ihre Edition von Roberto Schwarz' Studie *Ein Meister an der Peripherie des Kapitalismus* zum brasilianischen Autor Machado de Assis erschienen.

Hannah Schlimpen

studierte Spanische und Französische Philologie an den Universitäten Trier und Sevilla. 2020 schloss sie ihre Promotion im Cotutelle-Verfahren an den Universitäten Trier und Sevilla mit einer Arbeit zur Fiktionalisierung von okkulten Wissensbeständen bei François Rabelais und Francisco de Quevedo ab (*Artes manticæ' y geomancia en las literaturas francesa y española altomodernas*, 2020). Zwischen 2020 und 2022 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe „Russischsprachige Lyrik in Transition“ und dem Trierer Kolleg für Mittelalter und Neuzeit tätig. Seit 2022 ist sie Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Romanistische Literaturwissenschaft an der Universität Trier und arbeitet derzeit an einer Habilitationsschrift zum Thema epistemische Unsicherheit im Zeitalter der Aufklärung.

Jobst Welge

ist Professor für Romanische Literaturwissenschaft (Schwerpunkt Hispanistik und Lusitanistik) an der Universität Leipzig. Seine Interessens- und Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Frühen Neuzeit und der Theorie und Formgeschichte des modernen Romans (*Genealogical Fictions. Cultural Periphery and Historical Change in the Modern Novel*, 2015), insbesondere mit Blick auf die Verarbeitung historischer und familiärer Konstellationen im Gegenwartsroman. Ein weiterer Schwerpunkt sind die iberischen historischen Avantgarden, wozu er gerade als Mitherausgeber an einem mehrbändigen Übersichtswerk arbeitet.

Register

Personenregister

- Alemán, Mateo 134–135, 139, 143–144, 146, 282
- Amaral, Tarsila do 229–230, 234, 236, 242
- Anchieta, José de 13, 15–16, 18, 22, 25, 44, 50, 68, 72, 87–93, 96–98, 103–107
- Andrade, Oswald de 21, 66, 92, 106, 226, 229, 231–236, 238–244
- Aristoteles 126, 128–129
- Barco Centenera, Martín del 18, 70, 75, 77–82, 84–85, 228, 283
- Bartolotti, Gian Giacomo 19, 149–152, 165, 167
- Beltrán, Pedro 135–136, 139, 143–144, 146
- Calvin, Jean 3, 12–13, 33, 38–39, 50, 65, 91, 201, 204, 213–214, 218, 247–249, 260
- Certeau, Michel de 4–5, 8–9, 16, 23, 45, 66, 88, 106, 177, 188, 276, 279
- De Bry, Theodor 32, 37–39, 42–44, 62, 66, 72
- Díaz de Guzmán, Ruy 18, 69–70, 74–76, 80, 84
- Díaz de Solís, Juan 69, 78, 266–268, 271
- Exquemelin, Alexandre Olivier 20, 200–207, 209, 212, 215–220
- Folengo, Teofilo 19, 149–157, 159–161, 163–168
- Foucault, Michel 11, 23, 175, 188, 210–211, 217, 219, 240
- Freud, Sigmund 10, 23, 78, 170, 188, 228
- Galen/Galenos, Claudius 128–130, 132, 155
- Gracián, Baltasar 19, 135, 142–144, 147
- Herrera y Tordesillas, Antonio de 266–267, 269, 279
- Huarte de San Juan, Juan 122, 129
- Hurtado de Mendoza, Diego 19, 112–113, 122
- Kolumbus, Christopher/Colón 12, 71, 73, 207, 223, 243–244, 249–251, 264, 266
- Lacan, Jacques 61, 265, 272, 279
- Las Casas, Bartolomé de 59, 79, 111–112, 122, 198, 271
- Léry, Jean de 4–5, 8, 13, 17, 20–21, 23–24, 29–35, 37–39, 41–51, 55, 57–58, 65, 67–68, 72, 79, 88, 96, 201, 204–205, 208, 218, 245–246, 248–252, 256–258, 260, 269, 283
- Lévi-Strauss, Claude 4, 12, 17, 24, 33, 45, 49, 61, 63, 66, 78
- L'Olonnais, François 200, 202–214, 217
- Luther, Martin 3, 13–15, 33, 37, 39, 42, 64, 113, 122–123, 159
- Mercado, Tomás de 135, 145
- Merola, Jerónimo 130, 145, 147
- Miranda, Luis de 18, 70, 75–76, 84–85
- Montaigne, Michel de 4–5, 29–30, 33, 44, 47, 223, 228, 244, 246, 250, 252, 256–258, 260, 283
- Nóbrega, Manuel da 48, 67–68, 88–91, 96, 101, 107
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar 18, 51–53, 56, 66–67, 70–74, 84–85, 198, 218
- Oviedo, Fernández de 17–18, 51–60, 64–67, 111, 122
- Paraguaçu, Catarina Álvares 251
- Pérez de Herrera, Cristóbal 130, 132–134, 143, 145
- Platon 126, 130, 155, 157
- Quoniambec/Konyan Bebe 32, 36–37, 39, 62
- Rabelais, François 15, 19, 22, 24, 66, 84, 145, 149–150, 156–168, 283
- Rousseau, Jean Jacques 5, 33
- Rufin, Jean Christophe 21, 245–261
- Sá, Mem de 13, 22, 50, 91–92, 106, 249
- Saer, Juan José 21–24, 69, 78, 263–280
- Schmidl, Ulrich 18, 70, 73–75, 80, 84
- Sigüenza y Góngora, Carlos de 20, 194–197, 215–220
- Staden, Hans 4, 17, 20, 29–44, 57, 62, 66, 68, 72, 89, 107, 223, 244, 246, 269–270, 280
- Teresa de Ávila 9, 20, 169–189
- Thevet, André 4, 12–13, 29, 31–35, 44, 101, 246–247, 283
- Thomas von Aquin 80, 114, 228
- Vélez de Guevara, Luis 19, 135, 137–138, 142–147
- Vespucci, Amerigo 2–3, 5, 225
- Villalobos, Francisco López de 129
- Villegagnon, Nicolas Durand de 13, 31, 38, 92, 245–249, 251–258, 260
- Vitoria, Francisco de 198, 214, 220
- Viveiros de Castro, Eduardo 4, 18, 25, 61–68, 89, 101–103, 107, 240
- Zuazo, Alonso de 17, 52–60, 64–67

Sachregister

- Allegorie (s. a. Metaphorik) 1–3, 5, 7–10, 12, 19, 34, 53–55, 97, 133, 136, 139–142, 159, 162, 201
- Alterität (s. a. Transkulturalität) 5, 8, 12, 15–16, 19–21, 47–49, 51, 57, 61, 65, 71, 87–88, 103, 112, 119–122, 193–194, 199, 213–215, 217, 249, 253, 264–265, 276
- Animalisierung (s. a. Wildheit) 19, 62–64, 111–116, 121, 138, 141
- Anthropophagie s. Kannibalismus
– *Antropofagia*-Diskurs Brasiliens 16, 20, 221–244
– *Antropofagia, Revista de* (Zeitschrift) 226–228, 230, 233, 242
- Apokalypse 21, 43, 263, 266, 270–278, 281
auto sacramental 18, 80, 88, 91, 96–98, 102–105
- Baldus/Baldo*-Roman 19–20, 149–156, 159–165
- „Barbarei“/Barbaren (s. a. Wildheit) 5, 7, 18, 40, 42, 49, 52, 80, 92, 102, 198, 224–225, 234, 241, 248–250, 256–257, 264
- Begehren (s. a. Gier, Kapitalismus, Kolonialität) 10, 21, 75, 101, 112, 170–172, 178–179, 181, 185, 187, 250, 273, 277–278
- Blasphemie 5, 7–8, 15, 206, 211, 213
- Blut (s. a. Eucharistie, Passion) 3, 6, 9, 15, 40, 47, 50–65, 69, 73, 80–82, 89, 93, 101, 111, 114–117, 121, 126, 128, 132–133, 155, 198, 202–204, 212, 217, 248, 256–257
- Boucan* 37, 39, 41–42, 51, 55
- Bukanier (s. a. Piraterie) 200–201, 208, 210, 213–218
- Calvinismus (s. a. Häresie, Protestantismus) 3, 12–14, 33, 38–39, 50, 65, 91–92, 201, 204, 213–214, 218, 245, 247–249
- Diätetik (s. a. Körper/medizinischer Diskurs) 130, 150, 155, 163
- Differenz/Unterscheidung 7–8, 11–12, 18, 43–51, 59–63, 65, 73, 77, 79–81, 144, 170, 198, 207, 214–215, 255, 273, 277
- Einverleiben/Inkorporation (s. a. Eucharistie/Kommunion, Kannibalismus) 1–5, 8–12, 15–22, 41, 63–65, 92–93, 102–104, 111, 140–144, 149, 153, 161, 164, 169–172, 175–176, 178, 188, 193, 198, 203, 214–218, 240, 242, 246, 254–255, 258, 268, 277
- Ekstase 9, 57–60, 80
- Ethnographie 4–5, 12, 41, 45, 57, 61, 226, 228, 232, 271
- Eucharistie (s. a. Blut, Inkarnation, Opfer)
– Kommunion 1–4, 6–9, 12–20, 33, 39, 41, 50–51, 54–61, 64–65, 69–71, 79–83, 88, 92–93, 98, 103–105, 113–114, 117, 121, 150, 157–159, 164, 169–179, 182, 187–188, 201–203, 206–207, 217, 245–249, 265, 266, 272, 277
– Hostie 2, 6, 13, 20, 50, 56–59, 80, 82, 93, 126, 169–171, 206, 247
– Transsubstantiation 3–4, 6, 8, 12, 18–19, 33, 41, 45, 50, 60, 63–65, 69, 81, 113–115, 201, 248–249, 277
– Realpräsenz 9, 33, 50, 81, 114, 117, 159, 246–248, 259, 265–266
- Exzess (s. a. Gier) 9, 51, 57, 133, 143, 152, 163, 268, 270–272, 274–275
- Fragmentierung (s. a. Körper/Gliedmaßen, Hostie) 8–9, 15, 20, 40, 45, 73, 111, 117–118, 193, 202–203, 212, 214
- Gastronomie (s. a. Verdauung, Verschlingen) 34, 150, 158
- Gier (s. a. Begehren, Exzess, Kapitalismus, Verschlingen) 4, 15, 19, 37, 45, 53, 57–59, 111–112, 125–127, 140, 143, 156, 163, 256–258, 277
- Groteske (s. a. Monstrosität) 14–15, 19, 48–49, 54, 78, 82, 140–141, 149, 164
- Hagiographie (s. a. Martyrium) 52, 58, 134–135, 152, 211
- Häresie 13, 92, 97, 102–103, 112, 114, 157, 194
- Hugenotten (s. a. Protestantismus) 31, 38, 42, 200–205, 207, 212, 217, 245, 251–153

- Imitatio Christi* (s. a. Hagiographie, Passion) 58, 60, 161, 187
- Indigene
- Tupi/Tupinambá 4, 29, 31–41, 45–49, 58, 63–64, 70, 72–74, 78–79, 87–89, 93, 97, 101, 103–105, 235, 248–259
 - Tamoios 88–89, 92, 97, 99, 102
 - Ouetacas 49–51, 57, 249
 - Colastiné 21–22, 268–278
- Inkarnation/Verkörperlichung (s. a. Eucharistie) 3, 7–11, 15–17, 19, 22, 70, 111, 203, 237, 265
- Jesuiten (s. a. Mission) 6–7, 48, 50, 79, 87–93, 96–97, 105, 223
- Kannibalismus (s. a. Antropophagie/*antropofagia*)
- Rituellicher K. (s. a. Einverleiben, Eucharistie, Verschlingen) 1–22, 33, 34, 39–42, 45–48, 51–52, 55, 59–65, 69–73, 75–80, 82–84, 87–93, 96, 99–101, 104, 112–113, 121–122, 193–199, 203–207, 211–214, 216–218, 224–226, 246, 248, 250, 258, 263, 265, 267, 273, 278
 - Hunger-K. (s. a. Körper) 18, 41, 51–52, 69, 76–77, 82–83, 228
 - K. als Kulturtheorie 8–12, 61–66, 87–88, 91, 221, 226, 265, 270
 - Literarischer K./Text-K. 150–153, 161, 214
- Kapitalismus (s. a. ‚Zivilisation‘) 134, 226, 232, 238, 241, 264, 283
- Karneval (s. a. Grotteske) 64, 116, 140–141, 157, 164
- Katholizismus 3, 7–9, 12–13, 31, 49–50, 57, 60, 64, 81–83, 87, 104, 113–117, 121, 141, 194, 197–199, 201–207, 213–217, 245–249, 252–253
- Kolonialität/Kolonisierung 11, 15–19, 21, 46–47, 49–50, 53, 59, 69–71, 79, 83, 87–89, 104–105, 193, 207, 215, 221–222, 226, 233, 235, 246, 256–257, 263, 266, 277–278
- dekolonial/postkolonial 5, 51, 64, 221–222, 226, 229–239, 239–240, 246, 250, 258
- Körper (s. a. Inkarnation/Verkörperlichung)
- Medizinischer Diskurs (s. a. Diätetik, Krankheit) 15, 19, 125–130, 132–133, 135, 149–152, 154–155, 162–163, 199, 282
 - Anatomie 1, 14–15, 34, 46, 125–126, 129, 143
 - Physiologie 1, 33, 125, 132–135, 154–155, 205, 282
 - Gliedmaßen (s. a. Fragmentierung) 8, 19–20, 33, 40, 47–48, 59, 92–93, 125–126, 128–129, 193, 199–203, 205, 211–214, 217, 267
 - Politischer Diskurs/Staatskörper 19, 64, 125–134, 141, 144
 - Textkörper 70, 149, 193, 202, 212, 216, 224
 - *Corpus mysticum* (s. a. Mystik) 126–127, 130
 - *Corpus Christi* (s. a. *auto sacramental*, Inkarnation, Eucharistie/Hostie) 6, 18, 69, 79–82, 114, 141
- Krankheit (s. a. Körper/medizinischer Diskurs, Leiden) 40, 116, 127, 130, 132–134, 142–143, 176, 226, 272
- Kreuz/Kreuzigung (s. a. Passion) 1–3, 11, 55–56, 81–82, 101, 186–187
- Leiden (s. a. Krankheit, Martyrium, Passion) 33, 40, 102, 120, 185–187, 197, 201–202, 213–214
- Lazarillo de Tormes* (s. a. Pikareske) 163–164, 281
- *Segunda Parte de Lazarillo* 18–19, 111–122
- Leyenda negra* 13–14, 20, 37, 194, 198, 210, 213, 218
- Makkaronische Dichtung 19, 149–150, 152–154, 159, 164
- Martyrium (siehe auch Hagiographie, *Imitatio Christi*, Leiden) 14, 40, 97–98, 100–102, 105, 187–188, 197, 201–202, 211–214, 217
- Materialität/Materialisierung (s. a. Inkarnation/Verkörperlichung) 3, 6, 8–12, 48, 50, 53, 60, 116, 142, 153, 196, 202, 204, 206, 217, 232, 269, 272, 276, 281

- Memoria* 3, 36, 54, 56–57, 117, 202, 263, 266, 277
- Metaphorik (s. a. Allegorie) 2, 6–12, 15–21, 49–50, 54, 60, 65, 69, 71, 81, 112–113, 125–126, 130–131, 134–137, 144, 152–154, 162, 177, 214, 221, 225–226, 229, 233, 241, 259, 264
- Metatextualität 9, 12, 20–21, 276
- Mission (s. a. Kolonialität) 3, 5, 7, 9, 18, 47–48, 59, 80, 82, 87–89, 96, 98, 103, 246
- Monstrosität (s. a. Animalisierung, Grotteske) 15, 47–48, 71, 75, 119, 141, 255, 282
- Mystik 9, 15–16, 20, 58, 100, 126–127, 169–173, 176–183, 187
– *Unio mystica* 173, 176, 182
– *Fruitio Dei* 169, 188
- Ökologie/Ökokritik (s. a. Kolonialität/dekolonial) 21, 245–246, 255–259
- Opfer (s. a. Eucharistie/Kommunion) 1–4, 6–7, 9, 13–14, 20, 38, 41–42, 53–54, 57–60, 64, 72–74, 82, 112, 117–118, 120, 156–159, 178–179, 181, 183, 186–188, 195–196, 198–203, 207–208, 211–212, 214–217
– Selbstopfer (s. a. Eucharistie, Martyrium, Passion) 1–3, 9, 117, 178–179, 181, 183, 186–188, 215, 217
- Parodie (s. a. Satire) 7, 19, 20, 51, 56, 65, 117, 153, 160, 164, 282
- Passion (Christi) (s. a. *Imitatio Christi*, Kreuz, Leiden) 3, 40, 54, 56–68, 82
- Personifizierung (s. a. Allegorie, Inkarnation) 3, 117, 129, 234, 157–158
- Phantasma 5, 8, 10, 272
- Pikareske 20, 121, 135, 163–164, 168, 195–197, 216, 281
- Piraterie (s. a. Bukanier) 16, 20, 40, 193–218
- Präsenz (s. a. Eucharistie/Realpräsenz, Materialität) 9–12, 15, 33, 50, 55, 82, 88, 114–115, 117, 169, 174, 245–246, 248–249, 265–266, 272–273
- Protestantismus/Reformation 8, 12–14, 29, 33, 39, 50–51, 104, 130, 157–159, 194, 200–204, 211–214, 217, 245–249, 252–253, 258
– Gegenreformation (s. a. Katholizismus) 92, 195, 112
- Rewriting*/Retextualisierung 20–21, 246
- Satire (s. a. Parodie) 16, 19–20, 113, 121, 137–140, 149, 157–159, 203, 206
– Menippeische Satire 16, 19–20, 137, 149–150
- Semana de Arte Moderna* 230–232
- Subjekt/Subjektivität 4, 8, 17–20, 54, 62–64, 71, 93, 111, 114, 122, 169–172, 175–188, 214, 224, 175–277, 281
- Tabu 10, 18, 41, 60, 78, 83, 171, 215
- Teufel/Hölle 1, 6–9, 34, 38, 43, 59–60, 79, 90, 93–94, 99, 101–102, 104–105, 137–144, 152, 155, 180, 185, 194, 199, 205, 215, 245
- Transkulturation/Transkulturalität (s. a. Alterität, Übersetzung) 16, 21, 87, 240, 245–246, 249–255, 258, 281
- Trauma 20, 172, 182, 187
- Tropicalismo* 222, 236–239
- Übersetzung (kulturelle) (s. a. Transkulturation) 18, 61, 65, 81, 87–88, 91, 97, 103–105, 138, 235, 258
- Utopie 47, 71, 136–137, 141, 160, 229, 233–234
- Verdauung (s. a. Körper, Diätetik) 17, 20, 75, 92, 125–129, 132–137, 140–144, 155, 161, 170, 265
- Verschlingen/Devoration (s. a. Einverleiben, Gier, Kannibalismus) 9–11, 15, 18, 22, 48, 53, 58–61, 102, 111–113, 117–122, 137, 140–143, 152, 156, 161, 228, 233–234, 240, 243, 246, 257–258, 268, 277–278
- Wildheit (s. a. ‚Barbarei‘) 5, 10, 13, 34, 36–43, 45–53, 57–65, 89, 91, 112, 194, 199, 207–208, 211–215, 223, 226, 240, 248–253, 256–257, 264, 269, 277
– *Bon sauvage* 5, 21, 33, 240, 251–253, 257
– ‚Wildes Denken‘ 61, 65–66
- ‚Zivilisation‘ (s. a. ‚Barbarei‘, Kolonialität, Mission) 5, 12, 18, 49, 52, 55–57, 119, 199, 210, 225–229, 249–254, 257, 264, 268, 271, 277, 283