

die Legitimität und Daseinsberechtigung bestimmter Phänomene angreifen müsste.³⁷⁵ Die *Victoria amazonica* trägt in ihrer kulturgeschichtlichen Prägung weibliche, autochthone und afrobrasilianische Eigenschaften und steht somit, wie bereits Dona Zefa, in Kontrast zum männlich oligarchischen Herrschaftsprinzip der brasiliensischen Republik.

Wenn eine republikanische Wahl mit einer Blume in Relation gesetzt wird, die durch ihren Namen in Verbindung zur englischen Monarchie steht, lässt sich auch diese Juxtaposition als Kommentar der politischen Situation Brasiliens lesen: Die Macht der Eliten blieb beim Übergang vom Kaiserreich zur Republik unangefochten, auch wenn das politische System äußerlich verändert schien.³⁷⁶ Die »durch die Blume« dargestellte Kritik Andrades an der Farce der brasiliensischen Präsidentschaftswahlen verweist auf die Form der *crônica* selbst und auf ihre figurative Sprache. Candido legt in seiner Annäherung an die *crônica* dar, das Kleine werde in ihr zum Großen: Dieses Verfahren repräsentiert *Flor Nacional*, in der ein scheinbar unwichtiger Wettbewerb zum Ausgangspunkt wird, um das wichtigste politische Ereignis des Landes zu kommentieren. Andrade insinuiert, dass das politische System in seinen Grundzügen noch immer monarchisch und auf Europa ausgerichtet sei. Dass er damit Recht behalten sollte, zeigte sich nicht zuletzt in der Volksabstimmung in Brasilien im Jahr 1993, in der die Bevölkerung aufgerufen wurde, über die neue Staatsform des Landes zu entscheiden – über zehn Prozent wählten die Monarchie.

III.7 Leeres Zentrum

Nachdem ich in meinen bisherigen Überlegungen dargestellt habe, welche Verfahren für das Schreiben und Sammeln in Andrades kleinen Reiseprosa eine Rolle spielen und wie Wissen über Sprache, Populärkultur und Natur gesammelt und verbreitet wird, kehre ich nun zum Kern ethnografischen Schreibens, der Darstellung von Menschen und ihrer Kultur, zurück. Im 31. Kapitel von *Tristes Tropiques*

375 Vgl. Andrade, M. d.: Táxi: Democráticos. S. 159.

376 Vgl. dazu König, H.-J.: Geschichte Brasiliens. S. 207. Immerhin sind als republikanische Projekte die Trennung von Kirche und Staat und die Einführung der Zivilehe zu benennen, vgl. ebd. S. 207f. Siehe Fausto, B.: Society and Politics. S. 279. Die Einführung der Republik wurde darüber hinaus nicht von der breiten Masse der Menschen getragen, ganz im Gegenteil: Der Kaiser und Prinzessin Isabel genossen bei den einfachen Menschen und nicht zuletzt den zuvor Versklavten ein solch hohes Ansehen, dass eine Gruppe von Afrobrasilianern am 22. November 1889 durch die Rua Ouvidor in Rio de Janeiro zog und emphatisch für das Fortbestehen der Monarchie einstand. Sie riefen: »viva à monarquia e morte aos republicanos« [es lebe die Monarchie, Tod den Republikanern]. Vgl. Santos, A. M. d. u.a.: História do Brasil. S. 208f.

schildert Claude Lévi-Strauss das Aufeinandertreffen mit einer bis dato unbekannten autochthonen Gruppe in Brasilien. Für den Ethnografen wird die Begegnung zum Höhe- und Tiefpunkt seiner Expedition. Er trifft auf eine unerforschte Kultur, doch wird dieser Umstand zugleich zum Verhängnis, da Lévi-Strauss sich nicht mit diesen verständigen kann:

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après? Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. [...] Je recevais du même coup ma récompense et mon châtiment. Car n'était-ce pas ma faute et celle de ma profession, de croire que des hommes ne sont pas toujours des hommes? Que certains méritent davantage l'intérêt et l'attention parce que la couleur de leur peau et leurs mœurs nous étonnent?³⁷⁷

Ich hatte bis zum äußersten Punkt der Wildheit gehen wollen; war mein Wunsch nicht in Erfüllung gegangen bei diesen anmutigen Eingeborenen, die vor mir noch niemand gesehen hatte und die vielleicht nie mehr jemand sehen würde? Am Ende einer aufregenden Reise hatte ich meine Wilden nun endlich gefunden. Leider waren sie allzu wild. [...] So erhielt ich im selben Augenblick meinen Lohn und meine Strafe. Denn war es nicht meine Schuld und die meines Berufs zu glauben, daß Menschen nicht immer Menschen sind? Daß einige mehr Interesse und Aufmerksamkeit verdienen, weil ihre Hautfarbe und ihre Sitten uns in Erstaunen setzen?³⁷⁸

Das Zitat deutet auf einen Wendepunkt hin: Lévi-Strauss reflektiert kritisch über den Ausgangspunkt der Ethnografie und hinterfragt ihre *raison d'être*. Diese ange deutete Kritik sollte im Laufe der Jahre dazu führen, dass er sich auch europäischen Mythen zuwandte, wie beispielsweise dem Kult um den Weihnachtsmann in Frankreich, den er in Dialog zu Initiationsriten betrachtete und auf dessen Analogien zu den Katchina-Figuren der Pueblo-Kultur aufmerksam machte.³⁷⁹

Eine ähnliche Struktur findet sich auch in Andrades Reisetagebuch *O turista aprendiz* wieder: Obgleich dieses sich um das Sammeln von Wissen über die entlegeneren und kulturell reichen brasilianischen Provinzen bemüht, setzt die Wissensakkumulation gerade dann aus, wenn der Erzähler sich autochthonen Kulturen nä-

377 Lévi-Strauss, C.: *Tristes Tropiques*. S. 396f.

378 Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978. S. 328.

379 Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Nous sommes tous des cannibales*. Paris: Seuil 2013. S. 29f.

hert.³⁸⁰ Anstelle eines Berichts über die Begegnung mit den realen Pacaás Novos wird eine fiktive Gemeinschaft porträtiert, ebenso verhält es sich beim Aufeinandertreffen mit den Dó-Mi-Sol. Die Pacaás Novos, die in den folgenden Analysen im Mittelpunkt stehen, zeichnen sich durch eine gestikulierende Kommunikation aus, während die Dó-Mi-Sol musicalischen Tönen eine semantische Bedeutung geben und artikulierten Tönen und Wörtern einen rein ästhetischen Wert beimesse. Wie Clifford bewusste Auslassungen in den Klassifizierungen von Museen fordert – schließlich plädiert er für die Ausstellung der fehlenden Klassifizierbarkeit von autochthonen Objekten – so macht auch Andrade durch den Rekurs auf fiktive Gemeinschaften auf eine ebensolche Lücke aufmerksam.

Der Begriff des ›leeren Zentrums‹ ist an Jacques Derridas Ausführungen zur Struktur angelehnt. An die Stelle des festen Zentrums, mit dem Begriffe wie Ursprung und Präsenz verbunden sind, treten bei Derrida das freie Spiel der Zeichen und die Absenz eines Zentrums.³⁸¹ Derrida entfaltet seine Theorie auf Grundlage der Ethnologie und formuliert, dass diese aus einer europäischen Tradition entstanden sei, der sie auch in ihrer Sprache nicht entkommen könne.³⁸² Diese Ausführungen fügen sich in das Reisetagebuch *O turista aprendiz*, das ebenfalls nicht den Austritt aus der europäischen Tradition der Ethnografie inszeniert, sondern gerade durch den Rückgriff auf die Sprache derselben diese von innen heraus dekonstruiert. Die Vorstellung von einem Nicht-Zentrum erweist sich ebenfalls als entscheidend für die Kontexte der vorliegenden Studie: Wenn Andrade die Begegnung mit autochthonen Kulturen als fiktive Erzählungen entwirft, verweist er auf die Unmöglichkeit der Repräsentation des ›Anderen‹ und inszeniert ein ›leeres Zentrum‹, ohne dabei – ganz wie es Clifford fordert – der Vorstellung eines Ursprungs oder einer unberührten Kultur, nostalgisch nachzueifern.

Die Position der Erzählinstanz ist hierfür entscheidend; bereits im Vorwort legt diese dar, dass sie nicht um die Darstellung der außerliterarischen Wirklichkeit, bemüht sei:

Sei bem que esta viagem que vamos fazer não tem nada de aventura nem perigo, mas cada um de nós, além da consciência lógica possui uma consciência poética também. As reminiscências de leitura me impulsionaram mais que a verdade, tribos selvagens, jacarés e formigões.³⁸³ (TA, S. 50)

380 In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Rosenberg und vermutet als Grund für die Erfindung der Pacaás eine Lossagung vom »anthropological gaze«, vgl. dens.: *The Avant-Garde and Geopolitics in Latin America*. S. 112.

381 Vgl. Derrida, Jacques: *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil 1967. S. 409-428. S. 409f., 419, 423, u.ö.

382 Vgl. ebd. S. 414, 417f.

383 Siehe für eine weitere Lektüre dieser Passage Gabara, E.: *Errant Modernism*. S. 38.

Ich weiß sehr wohl, dass diese Reise, die wir machen werden, weder Abenteuer noch Gefahr birgt; doch ein jeder von uns verfügt, neben einem logischen Gewissen, auch über ein poetisches. Die Residuen der Literatur – wilde autochthone Gruppen, Kaimane und große Ameisen – haben mich mehr angetrieben als die Wahrheit.

Die Poetik der Texte Andrades konstruiert sich damit in Abgrenzung zum frühneuzeitlichen europäischen Reisebericht, in dem die Emphase auf Augenzeugenschaft liegt, wie beispielsweise in Hans Stadens Bericht aus Brasilien: »Dies alles habe ich mit eigenen Augen gesehen, ich habe es selbst miterlebt.«³⁸⁴ Die Erzählinstanz betont die eigene (afro-)brasilianische Herkunft, die von den autochthonen Gruppen als inferior wahrgenommen werde. Der Erzähler übersetzt das Verhalten der Pacaás ihm gegenüber mit den Worten »*inimigo curioso, desprezível por ser de raça inferior*« (TA, S. 165) [ein merkwürdiger, aufgrund seiner minderwertigen Herkunft zu verachtender Feind]. Wie die Studie es bereits in der Interpretation der Fotografien herausgearbeitet hat, reproduziert Andrade nicht den Blick der europäischen Ethnografie: Es soll kein Wissen über die Autochthonen konstruiert werden, sondern eher gilt es, feststehendes Wissen zu verunsichern und an die Stelle der Wahrheit die Fiktion, Literatur und Imagination zu setzen.³⁸⁵

In der kurzen Erzählung »Os tribos dos pacáás novos« [Die Stämme der Pacaás Novos] wird die Begegnung des Reisenden mit einer autochthonen Gruppe verhandelt, die den Topoi der Personenbeschreibung sowie der *vita et mores* der frühneuzeitlichen Reiseliteratur entspricht, sodass die Leser in das Aussehen der Gruppe, ihre Sprache, Hochzeitsriten und Essgewohnheiten eingeweiht werden.³⁸⁶ Die Bezeichnung »Pacaás Novos«, fortan zu »Pacaás« verkürzt, bezieht sich auf eine real existierende autochthone Gruppe, die man in den 1960er Jahren auf eine 500 bis 1.000 Menschen große, isoliert im nordwestbrasilianischen Bundesstaat Rondônia

384 Staden, Hans: Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute. Stuttgart u.a.: Thienemann, Greno 1988. S. 254. Einschlägig kritisiert und hinterfragt wurde das Konzept der Augenzeugenschaft, auch in Bezug auf Staden, bei Menninger, Annerose: Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600. Stuttgart: Steiner 1995. S 68ff., 165ff.

385 Gabara vertritt in ihrer Studie ohnehin die These, Andrade würde seine Reise fiktionalisieren, siehe dies.: Errant Modernism. S. 66.

386 Siehe zu diesen Topoi Neuber, W.: Fremde Welt im europäischen Horizont. S. 46, 99, 232. Auf die Parallelen zu Reiseberichten aus dem 16. Jahrhundert verweisen viele Forschungsbeiträge, siehe etwa Andrade, M. O. d.: A viagem de Mário de Andrade ao Nordeste. S. 175.

lebende Gesellschaft schätzte.³⁸⁷ Tatsächlich traf Andrade diese Gruppe nicht auf seiner Reise.³⁸⁸

Die Form des Eintrags ließe sich am ehesten als fragmentarischer und (fiktiver) ethnografischer Bericht mit narrativen Strukturen beschreiben. Die Erzählung³⁸⁹ fügt sich nicht in den Verlauf der im Tagebuch geschilderten Reise, worauf bereits die fehlende Datierung des Eintrags, der zwischen dem achten und neunten Juni platziert wurde, hindeutet. Die eigene Überschrift hebt die Erzählung ebenso von den weiteren Tagebucheinträgen ab. Der im erzählerischen Präteritum gehaltene Bericht vom Besuch des Erzählers bei den Pacaás wird von Beschreibungen und Kommentierungen unterfüttert. Für die Eigenständigkeit der Erzählung spricht auch die Tatsache, dass man diese losgelöst vom Tagebuch im Sterbejahr Andrades 1945 und fünfzehn Jahre später in einer Zeitschrift publizierte.³⁹⁰

Das auffälligste Merkmal der Pacaás ist ihr Kommunikationssystem, in das der Erzähler bereits durch die Beschreibung der Kleidung einführt. Körperlichkeit und

387 Vgl. Institute for Cross-Cultural Research: Indians of Brazil in the Twentieth Century. Übers. u. hg. von Janice H. Hopper. Washington D.C.: Institute for Cross-Cultural Research 1967. S. 84, 147. Siehe zur Lokalisierung der Pacaás die Karte in ebd. o.P. Siehe auch Rosenbergs Ausführungen zur Verortung der Pacaás in ders.: The Avant-Garde and Geopolitics in Latin America. S. 111.

388 Die Herausgeberinnen der kritischen Ausgabe informieren, dass ein vorgesehener Besuch bei der Gruppe nicht stattfinden konnte und Andrade nur einen kurzen Kontakt mit einer Person von den Pacaás Novo hatte, der im Reisetagebuch anekdotisch nacherzählt wird, vgl. Lopez, T. P. A. u. T. L. Figueiredo: Anmerkung 225. In: TA. S. 157.

389 Zu den kleinen Formen in Andrades Werk existiert wenig Forschungsliteratur. Eine Ausnahme hiervon ist jedoch Mark Lokengard, der die These aufstellt, dass Andrades Kurzgeschichten die privilegierte Form für sein sprachpolitisches Projekt darstellten. Lokengard zeigt, dass das sprachpolitische Projekt Andrades sich in den Kurzgeschichten sehr viel besser haben entfalten können als in der Dichtung oder dem Roman. Als »Cousin« der Kurzgeschichten spiele die *crônica* aufgrund des Publikationskontextes jedoch eine untergeordnete Rolle. Vgl. dens.: Inventing the Modern Brazilian Short Story. Mario de Andrade's Literary Lobbying. In: Luso-Brazilian Review 42 (2005) H. 1. S. 136-153. S. 136f., 139, 147. Lokengard bestärkt mit seinem Beitrag die Bedeutung kleiner Formen bei Andrade. Sein Ansatz bestätigt mein Argument jedoch nur scheinbar, da er die vermeintlich minderwertige Position kleiner Formen bekräftigt. Zudem zieht er eine starre Grenze zwischen *crônica* und Kurzgeschichte, die ich als nicht tragfähig erachte: Andrade veröffentlichte seine *crônicas* schließlich ebenfalls in einer Buchausgabe und betonte in seinem Vorwort den sprachpolitischen Aspekt, den Lokengard nur in der Kurzgeschichte identifiziert. Mitunter nahmen die *crônicas* bei Andrade zudem, wie bei vielen anderen *cronistas*, die Form von Kurzgeschichten an.

390 Vgl. das Werkverzeichnis zu allen Schriften Andrades: Ministério da Educação e Cultura: Exposição Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional 1970. S 80. In einem Andrade gewidmeten Extra-Teil der Zeitung *Tribuna da Imprensa* wurde die Erzählung auf der vierten Seite unter verändertem Titel abgedruckt, siehe Andrade, Mário: Mário espirra entre os Pacaás Novos. In: Tribuna da Imprensa (5.3.1960). S. 4. [http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=154083_02&pasta=ano%201966&pesq=\(02.03.2021\)](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=154083_02&pasta=ano%201966&pesq=(02.03.2021))

gesprochene Sprache sind in der Gruppe dieser Menschen vertauscht und dementsprechend konnotiert. Dies bedeutet, dass dem Körper und den Sexualorganen keine sexuelle Funktion zugesprochen werden, sondern der Stimme und der gesprochenen Sprache im Allgemeinen. Es wird nicht über die Stimme kommuniziert, sondern über eine Art GebärdenSprache. Körperliche Funktionen wie Niesen und Essen sind sexuell konnotiert und im Gegenzug werden stimmliche emotionale Ausdrucksweisen, wie das Lachen, durch Gesten – etwa die Bewegung der Beine – versinnbildlicht. Die körperliche Präsenz der Autochthonen, die ein beständiges Motiv der frühneuzeitlichen Reiseliteratur ist, stellt Andrade damit ironisch aus.³⁹¹ Dies wird bereits in der Ankunft des Erzählers in der Siedlung der Pacaás spürbar, die von der Wahrnehmung eines unangenehmen, penetranten Geruchs begleitet wird (vgl. TA, S. 98). Vor dem Erscheinen der Menschen ist ihre körperliche Präsenz bereits sinnlich erfahrbar.

In der Sprache der Pacaás finden sich Sprachursprungstheorien des 18. Jahrhunderts wieder: Bei Jean-Jacques Rousseau ist nicht nur die Musik eine ursprüngliche Sprache, auch die Kommunikation über Gesten wird in einem früheren Stadium der menschlichen Entwicklung verortet.³⁹² Die Verständigung durch Gesten sei einfacher und hänge weniger von Konventionen ab, zugleich lasse sie sich jedoch, so Rousseau, nur mit Menschen in der unmittelbaren Umgebung praktizieren.³⁹³ Die gestische Sprache der Pacaás, die weitestgehend auf den Gebrauch der Stimme verzichtet, scheint also ebenfalls eine Rezeption der rousseauschen

391 Die frühneuzeitliche Reiseliteratur betont die körperliche Präsenz etwa durch die gehäufte Beschreibung von Tänzen, kannibalischen Rituale und der Nacktheit der Autochthonen, siehe dazu Mahlke, Kirsten: *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*. Frankfurt a.M.: Fischer 2005. S. 141-183.

392 Vor allem bei den Dó-Mi-Sol zeigt sich jedoch Andrades Rezeption von Sprachursprungstheorien des 18. Jahrhunderts: Der Erzähler stellt dar, im »prähistorischen Zeitalter der Trennung der Töne« hätten sie »musikalischen Tönen intellektuellen Sinn« gegeben und »artikulierten Tönen und Wörtern rein ästhetischen Wert« (TA, S. 13f.). Für Rousseau bilden in den Anfängen der Sprache Singen und Sprechen eine Einheit gemeinsamen Ursprungs, die sich im Laufe der Zeit auseinanderentwickelte; Herder bestätigte später diese Auffassung. Andrade kehrte in seinem Schreiben dieses Narrativ um: Die Dó-Mi-Sol kommunizieren mit Musik nicht aufgrund einer Stagnation in einer bestimmten Entwicklungsphase, sondern aufgrund einer alternativen Evolution. Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: *Essais sur l'origine des langues*. In: *Œuvres Complètes*. 5 Bde. Hg. von Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond. Bd. 5: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. Paris: Gallimard 1995. S. CLXV-429. S. 410, 425, 427. Siehe Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: ders.: *Frühe Schriften*. 1764-1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985. S. 695-810. S. 740ff.

393 Vgl. Rousseau, J.-J.: *Essais sur l'origine des langues*. S. 375f. Es hätte laut Rousseau keine sprachliche Entwicklung stattgefunden, wenn der Mensch nur körperliche Bedürfnisse vorweisen würde, die sich ebenfalls durch Gesten vermitteln ließen, vgl. ebd. S. 378. In diesem Sinne ist also auch die gestische Sprache eine frühere Form der Verständigung.

Schrift vorzunehmen, doch erneut ist der Gebrauch dieser Sprache nicht mit einer fehlenden Fähigkeit zu assoziieren: Die Pacaás verfügen über die Fähigkeit des Sprechens, wie es sich im Bereich des Erotischen und der Sexualität manifestiert.

Die erste Einführung in das Kommunikationssystem der Pacaás erfolgt durch die Beschreibung ihrer Kleidung: Die Menschen seien komplett nackt, doch werde das Gesicht aufgrund seiner sexuellen Konnotation so verdeckt, dass nur die Augen durch kleine Löcher hindurch sichtbar seien: »Por esse orifício percebi que os índios ainda traziam a cabeça completamente resguardada por outra peça, a que, segundo um etnólogo alemão, os pacaás novos chamavam, lá na língua deles, de ›Kuè-ka‹, palavra visivelmente derivado do português.« (TA, S. 99f.) [Aufgrund dieser Öffnung bemerkte ich, dass die Autochthonen sich ihren Kopf vollständig mit einem weiteren Teil einhüllten, der laut einem deutschen Ethnologen von den Pacaás Novos in ihrer Sprache, als ›Kuè-Ka‹ bezeichnet wurde. Ein Wort, das sich ganz offensichtlich aus dem Portugiesischen ableitet.] Beim Wort »Kuè-ka« handelt es sich um eine Ableitung aus dem Portugiesischen, in dem das Homofon ›cueca‹ einen Herrenslip bezeichnet. Die Etymologie des Wortes ›cueca‹ ist nicht, wie so viele Vokabeln der brasilianischen Varietät, auf autochthone oder afrikanische Sprachen – etwa verschiedenste Bantusprachen – zurückzuführen, sondern lateinischen Ursprungs.³⁹⁴ Die Transposition und Transformation des portugiesischen Wortes in die Schreibweise einer (fiktiven) autochthonen Sprache, in der durch die Aussprache das portugiesische Original noch immer sichtbar und hörbar ist, kehrt den Entwicklungsprozess der brasilianischen Varietät des Portugiesischen um. In diese flossen schließlich eine Vielzahl autochthoner Begriffe ein, hauptsächlich zur Bezeichnung von Flora, Fauna und Geografie. Der Herrenslip wird zum Symbol der Umkehrung: Das für den Unterkörper gedachte Kleidungsstück wird nun auf dem Kopf getragen und zudem spielt der Erzähler mit der vielfach beachteten Tatsache, dass die Autochthonen Brasiliens gerade keine Unterwäsche trugen.³⁹⁵

Die Umkehrungen, unter deren Motto die Erzählung ohnehin steht, kennzeichnen die Revision der Position autochthoner Gruppen. Bewusst schreibt Andrade,

394 Vgl. [Art.] cueca. In: Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. S. 585. Der Eintrag verweist schließlich auf das Portugiesische ›cu-, dem vulgären Ausdruck für ›Hintern‹, wobei dieser Eintrag wiederum auf das Lateinische ›culus‹ referiert.

395 Vgl. Caminha, Pêro Vaz de: Das Schreiben über die Entdeckung Brasiliens (1500). Das Schreiben des Pêro Vaz de Caminha an König Manuel von Portugal. Hg. u. übers. von Robert Wallisch. Frankfurt a.M.: TFM 2001. S. 54. Rosenberg geht mit seinen Interpretationen, die an dieser Stelle weniger tief in die Textlektüre einsteigen, in eine ähnliche Richtung und deutet die Erzählung als »deforming mirror of ethnographic assumptions«. Er erinnert an die europäische Tradition der ethnografischen Selbstkritik, etwa bei Jonathan Swift oder Denis Diderot, welche die europäischen Gesellschaften durch die satirische Darstellung anderer Gesellschaften hinterfrage, vgl. dens.: The Avant-Garde and Geopolitics in Latin America. S. 111f.

es handele sich um ein »derivado« [Ableitung], wobei ebenso von einer Aneignung des Wortes gesprochen werden könnte. Wie sich die Portugiesen zuvor die Kultur der Autochthonen aneigneten, so appropriieren bei Andrade die Pacaás die portugiesische Sprache. Die Fiktionalität der Erzählung wird umso manifester, als es sich gerade bei den Pacaás um eine isolierte Gruppe handelt, die keinen Kontakt zu Europäern hatte. Andrade führt damit vor, dass die Vorstellung von einer unberührten reinen Kultur, wie eingangs bei Lévi-Strauss zitiert und wie sie von Clifford kritisiert wurde, eine Schimäre sein muss.³⁹⁶

Die Bezugnahme auf die Appropriation und den metaphorischen Konsum der Sprache verbindet Andrades kleine Reiseprosa erneut mit dem Projekt des brasiliensischen Modernismus, für den der (metaphorische) Kannibalismus spätestens seit dem im Jahre 1928 erschienenen *Manifesto antropófago* zu einer wichtigen Denkfigur wurde. In seinem Manifest erklärt Oswald de Andrade die Anthropophagie zum Fundament Brasiliens – »Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente«³⁹⁷ [Nur die ANTHROPOPHAGIE eint uns. Gesellschaftlich. Wirtschaftlich. Philosophisch] – und zum Prinzip einer an Montage und Collage orientierten Ästhetik.³⁹⁸ »Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.«³⁹⁹ [Mich interessiert nur, was mir nicht gehört. Gesetz des Menschen. Gesetz des Anthropophagen.] Andrade bezieht sich an dieser Stelle auf einen deutschen Ethnologen, der nicht näher spezifiziert wird. Die deutschsprachige Tradition der Reise nach Brasilien erwähnt *O turista aprendiz* mehrfach durch Bezüge auf Carl Friedrich Philipp von Martius oder Koch-Grünberg (vgl. TA, S. 414).⁴⁰⁰

Das Kommunikationssystem der Pacaás beschreibt der Erzähler im weiteren Verlauf der Begegnung ausführlich: »Pra eles [os pacáás novos, M.J.] o som oral e o som da fala são imoralíssimos e de mais formidável sensualidade. As vergonhas deles não são as que nós consideramos como tais.« (TA, S. 100) [Für sie (die Pacaás Novos, M.J.) sind der orale Ton und der Ton des Sprechens höchst unmoralisch und von vortrefflichster Sinnlichkeit. Die Scham bezeichnet bei ihnen etwas anderes als

396 In seiner Lektüre anderer Textausschnitte des Reisetagebuchs kommt Rosenberg, der Andrade ebenfalls mit Clifford zusammenliest, zu vergleichbaren Ergebnissen, siehe dens.: *The Avant-Garde and Geopolitics in Latin America*. S. 115. Siehe weiterführend auch seine Lektüre vom Ciranda-Tanz ebd. S. 116.

397 Oswald de Andrade: *Manifesto antropófago*. S. 13. Herv. i. O.

398 Campos spricht von einer »poesia ready-made« und betont damit implizit die Bedeutung des Montierens bzw. Exzerpierens, vgl. dens.: *Uma poética da radicalidade*. S. 45. Weiterführend zu diesen Zusammenhängen Schulze, P. W.: *Strategien »kultureller Kannibalisierung«*. S. 110ff. Genauer zu den Montagen bzw. Exzerpten in Oswald de Andrades Gedichtband *Pau Brasil* Jöhnk, M.: »Só me interessa o que não é meu«. S. 97ff.

399 Oswald de Andrade: *Manifesto antropófago*. S. 13.

400 Die Herausgeberinnen kommentieren den Einfluss von Koch-Grünberg und Martius, siehe Lopez, T. P. A. u. T. L. Figueiredo: Anmerkung 131, 204. In: TA. S. 106, 141.

bei uns.] Der Begriff der »vergonha« [Scham] evoziert erneut die Tradition der europäischen Reiseliteratur. In dem 1500 verfassten Brief über die Ankunft der Portugiesen in Brasilien an Manuel I. berichtet der Bordschreiber Pêro Vaz de Caminha von der Begegnung mit den Autochthonen. In der Beschreibung der autochthonen Frauen wird wiederholt auf die »vergonha« im Sinne des Geschlechtsorgans, doch ebenso im Sinne einer Charaktereigenschaft hingewiesen.⁴⁰¹ »Outra trazia anbolas giolhos com as curvas asy timtas e tambem os colos dos pees e suas vergonhas tam nuas e com tamta inocemcia descubertas que nom avia hy nenhūua vergonha.«⁴⁰² [»Eine andere trug beide Knie mitsamt der Kniekehlen genauso gefärbt, und auch die Knöchel der Füße, und ihre Schamteile so nackt und mit solcher Unschuld entblößt, daß es daran nichts gab, wofür man sich zu schämen hätte.«⁴⁰³] Dass Andrade mit dem Rückgriff auf »vergonha« auch diesen Kontext mitdenkt, erscheint umso wahrscheinlicher, als Oswald de Andrade die Textstelle wortwörtlich in *Pau Brasil* im Prosagedicht *as meninas da gare* einige Jahre zuvor durch das Montageverfahren zitierte: »E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas/Que de nós as muito bem olharmos/Não tinhamos nenhuma vergonha.«⁴⁰⁴ [Und ihre Scham war so hervorstechend und wohlgeformt/Dass wir sie genau betrachteten/Und doch keine Scham verspürten.]

Anstelle der Geschlechtsorgane sind die Nase und die Ohren für die Pacaás sexuell konnotiert, die folglich bedeckt gehalten werden müssen und auch die Vorstellung von Jungfräulichkeit definieren (vgl. TA, S. 101f.). Aus diesem Grunde ist das Hören für sie eine Todsünde und Sprechen die sinnlichste und sexuellste Tätigkeit. Im Hinblick auf die Geschlechter ist bemerkenswert, dass diese sich angleichen und ineinander verschwimmen, wenn Frauen und Männer über die gleichen sinnlichen Organe, nämlich Ohren und Nase, verfügen. Der reine Geschlechtsakt werde öffentlich vollzogen, doch da alles Hörbare nur im Privaten stattfinden darf, sei dieser nur selten zu beobachten.

Oralität und Sexualität sind miteinander verbunden, die gesprochene Sprache und jeder hörbare Laut sexualisiert.⁴⁰⁵ Die Nähe von Oralität und Sexualität drückt sich auch in der Nähe der Substantive »falação« [Geschwätz] und »felação« [Oralverkehr] aus: Der Erzähler berichtet, dass sich im Anschluss an das Gespräch zwischen dem zukünftigen Bräutigam und den Schwiegereltern das Ehepaar in spe

401 Vgl. Wallisch, R.: Kommentar zur deutschen Übersetzung. S. 101.

402 Caminha, P. V. d.: Das Schreiben über die Entdeckung Brasiliens (1500). S. 59.

403 Ebd. S. 33.

404 Oswald de Andrade: *As meninas da gare*. In: *Pau Brasil*. S. 108.

405 Siehe Andrades Überlegungen zur Erotik in der Populärkultur in ders.: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. S. 218. Vgl. dazu Brück-Pamplona, L.: Mündliche Literatur und Nationalidentität in Brasilien. S. 232f.

zurückziehe und mit einem nicht endenden Geschwätz beginne: »Se o pai concede, depois de um bacororô, tudo em silêncio e com muita coisa pra nós feíssima, o casal novo segue pra casa e de portas fechadas principiam numa falação que não acaba mais.« (TA, S. 101) [Sobald der Vater nach einem stillen und für unseren Geschmack in vielerlei Hinsicht sehr hässlichen Tanz eingewilligt hat, zieht das junge Paar sich in das Haus und hinter geschlossenen Türen beginnen sie ein nicht mehr endendes Geschwätz.] Nur ein Buchstabe trennt das Geschwätz vom Verkehr und offensichtlich spielt der Erzähler mit der Nähe beider Begriffe, um die Sexualität der Sprache zu unterstreichen.

Die Sinnlichkeit der Stimme erinnert an Barthes' Überlegungen in *Ecoute*: »Parfois, la voix d'un interlocuteur nous frappe plus que le contenu de son discours et nous nous surprenons à écouter les modulations et les harmoniques de cette voix sans entendre ce qu'elle nous dit.«⁴⁰⁶ [Mitunter trifft uns die Stimme eines Sprechers mehr als der Inhalt seiner Rede und wir sind überrascht, dass wir die Modulationen und Harmonien dieser Stimme wahrnehmen, ohne zu verstehen, was sie uns sagt.] Darüber hinaus zeigt sich erneut, wie sehr die kleine Reiseprosa der Autoren der vorliegenden Studie durch ein Schreiben nach dem Gehör geprägt ist, das Librandi schließlich auch aus den Texten des Modernismus ableitet. So erwähnt sie die autochthonen Ohren im Schreiben von Oswald de Andrade, wie etwa in seinem Vorwort zum 1926 veröffentlichten Roman *Serafim Ponte Grande*: »A gente escreve o que ouve – nunca o que houve.«⁴⁰⁷ [Wir schreiben, was wir hören, niemals was geschehen ist.] Wie Mário de Andrade spielte Oswald de Andrade in seinen Texten immer wieder mit Homonymen, die Mehrdeutigkeiten erzeugen und humorvoll auf die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Sprache verweisen.⁴⁰⁸

Die besondere Stellung des Mündlichen in der Kultur der Pacaás deutet auf das sprachpolitische Projekt Andrades und auf eine akustisch zentrierte Schreibweise hin.⁴⁰⁹ Oswald de Andrade fordert ebenfalls im Vorwort zu seiner Gedichtsammlung *Pau Brasil* eine Neubewertung der mündlich geprägten brasilianischen Varietät.⁴¹⁰ Das Vorwort benennt Oswald de Andrade als »falação«, womit Mário

406 Barthes, R.: *Ecoute*. S. 225.

407 Andrade, Oswald de: *Serafim Ponte Grande*. 2. Aufl. São Paulo: Globo 1991. S. 34. Librandi zitiert Oswald de Andrade in einer abweichenden Version, siehe dies.: *Writing by Ear*. S. 40. Und weiterführend ebd. S. 34f. Auf Mário de Andrade bezieht sie sich nur peripher, siehe ebd. S. 19.

408 Siehe für eine weitere Analyse zu Oswald de Andrades Spiel mit der Paronomasie Jöhnk, M.: Eine heitere Sehnsucht nach Paris. S. 171.

409 Siehe Andrade, M.: *A gramatiquinha de Mário de Andrade*. S. 321f. In *Macunaíma* greift Andrade beispielsweise häufig auf Wörter wie »curumim« [Kind] oder »cunhatã« [Mädchen] zurück, die beide dem Tupi entlehnt sind, vgl. dens.: *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter. S. 13, 16.

410 Vgl. Oswald de Andrade: *falação*. S. 102.

de Andrades Rückgriff auf dieses Substantiv bereits den Kontext der modernistischen Sprachprojekte zitiert. Die Absenz der Stimme deutet darüber hinaus metaphorisch auf die fehlende Sichtbarkeit der autochthonen Kultur in der Literatur hin. Vergleichbar zu den schweigenden Autochthonen Mexikos scheint Andrade bewusst eine Stille und Abwesenheit darstellen zu wollen, welche auf die fehlende Möglichkeit der Repräsentation dieser Subalternen verweist.

Humorvoll beschreibt Andrade eine weitere interkulturell herausfordernde Situation, nämlich ein Niesen, das aufgrund der sexuellen Konnotation der Nase bei den Pacaás divers gedeutet wird:

[...] por causa do sol, senti cócegas no nariz desesperado com o cheiro e soltei um colarzinho de espirros. Pra que fui fazer isso! As mulheres se retiraram fugindo pro fundo das malocas, fazendo gostosos gestos com as pernas, que depois soube serem gestos de muita reprovação. Os homens porém, e a curuminzada, principiaram movendo os ombros e as barrigas com tamanha expressão, que sem mesmo ajuda de intérprete percebi que tinham caído na risada. Pois nem um som se escutava! Riam com os ombros, com a barriga e as pernas. Aliás, os gestos que faziam, principalmente com as pernas e os movimentadíssimos dedos dos pés eram tão expressivos em pontapés e contorsões, repito, de uma variedade inexaurível, que eu, bastante versado em línguas, falando o alemão, o inglês, o latim e o russo com desenvoltura, além dos meus regulares conhecimentos de francês, tupi, português e outras falas, logo me familiarizei com o idioma dos pacáás e entendi muito do que estavam pensando e se comunicando. (TA, S. 100)

[...] aufgrund der Sonne verspürte ich ein Kitzeln in meiner durch den Geruch verzweifelten Nase. Dieser entlockten sich mehrere Nieser. Doch warum tat ich dies nur! Die Frauen flohen in die Tiefen ihrer Hütten und vollzogen anzügliche Bewegungen mit den Beinen, von denen ich später erfuhr, dass es sich um Gesten großer Missbilligung handelte. Die Männer jedoch, die jungen Bengel, begangen ihre Schultern und Bäuche mit einer solchen Expressivität zu bewegen, dass ich auch ohne Hilfe eines Übersetzers verstand, dass sie ins Gelächter verfallen waren. Doch vernahm ich kein einziges Geräusch! Sie lachten mit ihren Schultern, mit ihren Bäuchen und Beinen. Im Übrigen waren die Gesten, die sie vor allem mit den Beinen und ihren sehr beweglichen Zehenspitzen vollzogen, so ausdrucksstark hinsichtlich der Fußtritte und Verrenkungen und, ich wiederhole es noch einmal, so vielfältig, dass ich, der ich besonders versiert in Sprachen bin – beherrsche ich doch das Deutsche, Englische, Lateinische, Russische mit großer Flüssigkeit und in seinen grundlegenden Zügen auch das Französische, Tupi, das Portugiesische und andere Sprache – mich schon bald mit der Sprache der Pacaás vertraut machte und sehr viel von dem verstand, was sie im Inbegriff waren zu

denken und zu kommunizieren.

Die langen Sätze und die verschachtelte, aus verschiedenen Nebensätzen zusammengesetzte Konstruktion verfremden das mündliche Portugiesische; es ist möglich, dass Andrade, der über sehr gute Deutschkenntnisse verfügte, hierdurch das Schreiben deutscher Ethnografen und die deutsche Wissenschaftssprache parodierte. Nicht nur Lachen, Niesen und Sprechen sind sexuell konnotiert, auch Essen ist für die Pacaás sinnlich, sodass hinter dem Haus einer Familie stets ein weiteres kleines Gebäude – in Analogie zum westlichen Toilettenhäuschen – zu finden ist, in dem die Menschen in aller Einsamkeit ihre Nahrung zu sich nehmen (vgl. TA, S. 101). Gerade das Essen prägt die erste sexuelle Annäherung von Kindern, wodurch in der Ausarbeitung des Kommunikationssystems durchaus Abstufungen der einzelnen körperlichen Ausdrucksweisen und Funktionen bestehen (vgl. TA, S. 102). Die sexuelle Konnotation der Nahrung ist literatur- und kulturhistorisch begründet; bereits im *Hohelied* preist so der Bräutigam: »Esst, meine Freunde, und trinkt und werdet trunken von Liebe!«⁴¹¹

An verschiedenen Stellen des Berichts kommt der Erzähler auf kannibalistische Rituale zu sprechen und so wird der Mann, sofern die Ehe nicht vollzogen wurde, von den Eltern und ihrer Tochter verspeist (vgl. TA, S. 101). Zwar ist der Mann zunächst der aktive Part, der die Frau anpfeift und dann um ihre ›Stimme‹ bittet, doch letztlich verfügt die Frau über die Macht, ihn zum Opfer der Anthropophagie zu machen. Der Kannibalismus erscheint hier als Konsequenz für das Ausbleiben sexueller Handlung und damit zugleich als Strafe und Ersatzbefriedigung. Der Erzähler berichtet in diesem Kontext erneut von einem Skandal: In einer Kabarett-Aufführung habe eine Tänzerin ihren Mund nicht bedeckt und sei aus diesem Grund von empörten Frauen verspeist worden (vgl. TA, S. 102). An dieser Stelle erscheint der erneut von Frauen praktizierte Kannibalismus als Strafe für ein unsittliches Verhalten, sodass sich schließlich, auch im Hinblick auf das erste Beispiel von einer Interdependenz von Kannibalismus, Strafe und Sexualität sprechen lässt.

Neben Caminha und Staden ist Jean de Lérys Bericht über seinen Aufenthalt in Brasilien einer der wichtigsten frühneuzeitlichen Reiseberichte zu Brasilien und Bestandteil des Kannibalismus-Diskurses. Im 15. Kapitel der *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil* ist der Kannibalismus – wie von Andrade beschrieben – eine Strafe und zugleich eine weiblich konnotierte Praxis.⁴¹² Lérys Reisebericht stellt eine

⁴¹¹ Hld 5,1. In: Buch Rut. Siehe zu dieser Konnotation auch Arens, William: *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford u.a.: OUP 1980. S. 146.

⁴¹² Vgl. Léry, J. d.: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. S. 47f. Auf die weibliche Konnotation des Kannibalismus ist vielfach hingewiesen worden, etwa bei Fulda, Daniel: Einleitung: Unbehagen in der Kultur, Behagen an der Unkultur. Ästhetische und wissenschaftliche Fas-

der vielen Folien für Andrades Parodie des Kannibalismus als Fremdzuschreibung dar.⁴¹³

Die parodistische Umkehrung verschiedener Fremdbeschreibungen ordnet sich in die Tradition des Modernismus ein, den bereits das Vorwort als wichtiger Pfeiler der Reiseschrift markiert (vgl. TA, S. 49). Neben der humorvollen Referenz auf den Kannibalismus deutet das überzogene Porträtierten der Körperlichkeit und des Grotesken auf eine humorvolle und kritische Rezeption europäischer Reiseliteratur hin. Das Motiv der Verkehrung findet sich gleich zu Beginn des Berichtes wieder, wenn die Leser erfahren, dass die Autochthonen von ihrer Andersheit wissen und diese sogar instrumentalisieren. So nähert sich dem Erzähler ein älterer Mann, der als Übersetzer tätig ist und sogleich engagiert wird (vgl. TA, S. 99).⁴¹⁴ Indem der Erzähler sich unterwirft, nimmt er die Position des Anderen an und kehrt – ganz im Sinne des Leitmotivs der Erzählung – die Machtverhältnisse um. Der Übersetzer ist ebenso eine Figur, die der europäischen Reiseliteratur nicht fremd ist und der aufgrund der fehlenden Sprachkenntnisse der Ethnografen eine zentrale Rolle zukam.⁴¹⁵

Im Jahre 1927 besuchte Mistral das erste Mal Brasilien und lernte dort auch Andrade kennen.⁴¹⁶ Obwohl der Kontakt zwischen beiden Autoren peripher blieb, verfolgten sie in den gleichen Jahrzehnten ähnliche Ziele mit ihrem Reisen und Schreiben: Beide sammelten Wissen, stellten dieses aus und waren an der Formierung einer von Oralität und den lateinamerikanischen Varietäten orientierte Schriftsprache beteiligt, die eine erhöhte Aufmerksamkeit für das Gehör implizierte. Andrade stellte, wesentlich präziser als Mistral, Lücken aus, die auf die Unmöglichkeit der Repräsentation des Subalternen verweisen und damit ein verschleiertes Sehen inszenieren, das in sich die Ambivalenz von (Un-)Sichtbarkeit trägt. Die soziale und politische Dimension ist bei Mistral und Andrade ebenso auf unterschiedliche Weise präsent. Während der brasilianische Modernist viel stärker

zination der Anthropophagie. In: *Das andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*. Hg. von dems. u. Walter Pape. Freiburg: Rombach 2001. S. 7-50. S. 11.

- 413 Der Kannibalismus als Fremdzuschreibung wurde einschlägig von William Arens in seiner bereits zitierten Studie, *The Man-Eating Myth*, rekonstruiert. Der Bezug auf Léry erscheint umso wahrscheinlicher, als Andrade in der *crônica A ciranda* ausdrücklich auf die Beschreibung autochthoner Tänze des frühneuzeitlichen Reisenden verweist, vgl. TA, S. 414.
- 414 Die Andersheit drückt sich in Adjektiven wie »curioso« [merkwürdig], »estranho« [sonderbar], »prodigioso« [wunderbar], »assombroso« und »espantoso« [erstaunlich] sowie Verben wie »admirar« [bewundern] aus, welche auf die für die europäische Reiseliteratur prägende Semantik des Wunderbaren verweisen, vgl. TA, S. 98f. Siehe zum Wunderbaren in den frühneuzeitlichen Reiseberichten die bereits zitierte Studie *Marvelous Possessions* von Greenblatt.
- 415 Siehe weiterführend zur Figur des Übersetzers Fabian, J.: *Out of our Minds*. S. 130ff.
- 416 Vgl. Pizarro, A.: *Gabriela Mistral*. S. 17.

mit dem urbanen Raum São Paulos verbunden war und insbesondere für die Öffentlichkeit der Metropole schrieb, war die kleine Reiseprosa der chilenischen Nobelpreisträgerin bezüglich ihres Adressatenkreises umfassender und richtete sich in erster Linie an ein gesamtlateinamerikanisches Publikum, mitunter jedoch sogar an ein europäisches.

Die *crônicas* von Andrade schrieben sich wie die Fotografie und Aufzeichnung als Formen des Gegenwärtigen tief in das zeitgenössische Geschehen Brasiliens ein, wohingegen Mistral's kleine Reiseprosa nicht nur Aktualität, sondern umso mehr historische Tiefe abbildete und sich mit Erinnerung und Geschichte vermengte. Populärkultur spielt für die kleine Reiseprosa beider Schriftsteller eine wichtige Rolle, unterscheidet sich jedoch in ihrer Provenienz dahingehend, dass Mistral sich primär auf die ruralen Kulturen und Andrade sehr viel stärker auf die urbanen Schichten bezieht. In den *crônicas* beider Autoren verbinden sich jedoch die ruralen und urbanen Erfahrungswelten Lateinamerikas.

Die vorliegende Studie konnte in dem Schreiben beider Schriftsteller die Konstruktion eines anthropomorphen Erlebnisraumes nachweisen, der bei Mistral wesentlich stärker von Fragen des Geschlechts geprägt war und so eine besondere Aufmerksamkeit für die künstlerische Tradition von Frauen entwickelte. Die Ästhetik der Schriftsteller ähnelte sich in der Ausstellung des Offenen und Handwerklichen, das zugleich gegen die Vorstellung von Literatur als Erzeugnis eines Genies tritt, doch ist das Offene in *O turista aprendiz* auch dadurch bedingt, dass es kleine Formen des künstlerischen Arbeitsprozesses, wie den Entwurf, die Aufzeichnung und auch das Tagebuch abbildet. Die kleinen Formen bei Mistral sind sprachlich widerständig durch ihre Dichte, die den Lesevorgang verlangsamen; bei Andrade hingegen stehen der Witz und die Ironie im Vordergrund, die in den *crônicas* mit einer erhöhten textlichen Geschwindigkeit einhergehen und wie in Michaux' kleiner Reiseprosa das Ludische und Experimentelle hervorheben.