

## II. GRENZÜBERSCHREITUNGEN

### II.1 Kulturelles Grenzgängertum in der Geschichte der europäischen überseeischen Expansion

#### II.1.1 Das Fremdbild des ›indianisierten‹ Weißen



Abb. 1: »Ein Weißer!« (Hergé 1988: 48)

Mit diesem erstaunten Kommentar seines Protagonisten ruft *L'oreil cassé*, das in den 1930er Jahren entstandene sechste Abenteuer des belgischen Comichelden Tintin,<sup>1</sup> die Tatsache in Erinnerung, dass europäische Reisende in den Tropen nicht nur auf exotische Landschaften, Tiere und Kulturen treffen konnten, sondern unter Umständen auch auf zivilisationsabtrünnige Weiße. Hergés Comic aus der weltberühmten, in über

1 Die schwarz-weiße Urfassung des Comics erschien zwischen 1935 und 1937 in *Le Petit Vingtième*. Als farbiger Band wurde *L'oreil cassée* (deutsch: *Der Arumbayafetisch*) erstmals 1943 veröffentlicht.

fünfzig Sprachen übersetzten *Tintin*-Serie spielt in einem fiktiven südamerikanischen Staat. Der junge Reporter Tintin forscht hier nach den Hintergründen eines mysteriösen Diebstahls. Aus einem belgischen Völkerkundemuseum ist ein Fetisch entwendet worden. Bei seinen Recherchen gerät Tintin in das Gebiet der Arumbayas, eines allgemein gefürchteten Indianerstammes. Zuvor ist ihm von verschiedenen Seiten berichtet worden, dass der letzte Europäer, der sich in diese Region gewagt habe – ein englischer Forscher namens Ridgewell –, nie von dort zurückgekehrt sei. Von seinem verängstigten einheimischen Begleiter im Stich gelassen, findet sich Tintin schließlich alleine im Urwald wieder, »dans un pays hostile« (Hergé 1984: 47), wie es im französischsprachigen Original heißt, »in einem feindlichen Land« (eine Stelle, die in der deutschen Übersetzung ausgelassen wurde). Die beim Protagonisten wie beim Leser aufgebaute Erwartungshaltung wird nicht enttäuscht: Allen Ankündigungen entsprechend wird Tintin, kaum allein, mit Pfeilen beschossen. Der Schütze allerdings entpuppt sich nicht als ein blutrünstiger Arumbaya, sondern – zu Tintins großer Überraschung – als ein Europäer. Es handelt sich um den verschwundenen Forscher Ridgewell, der, wie wir nun erfahren, keineswegs verirrt, gefangen oder tot ist, sondern freiwillig und in Frieden mit den Arumbayas lebt. Auf Tintins verwunderte Bemerkung »Ridgewell? Der Forscher? Alle glaubten, Sie seien tot« (Hergé 1988: 48) entgegnet der Engländer:

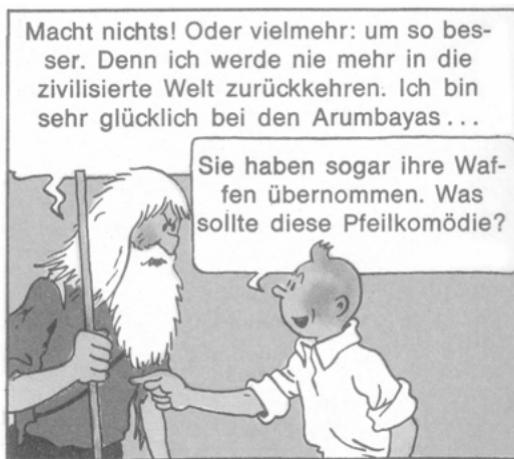


Abb. 2: »Sehr glücklich bei den Arumbayas« (Hergé 1988: 48)

Hergé konnte für diese Episode auf reiches Material zurückgreifen. So ähnelt die Darstellung des langhaarigen und vollbartigen Briten Illustra-

tionen aus populären Jugendbuchversionen von Daniel Defoes *Robinson Crusoe*, während die Geschichte des verschwundenen Forschers an einen bekannten historischen Fall erinnert. Der schottische Missionar David Livingstone galt ebenfalls als verschollen, bis ihn der Reporter und spätere Afrikaforscher Henry Morton Stanley mit viel Getöse ›wiederentdeckte‹. Stanleys 1872 erschienener Bestseller *How I Found Livingstone* bescherte der Menschheit die Anekdote von den berühmten Begrüßungsworten Stanleys in der afrikanischen Wildnis – »Dr. Livingstone, I presume?« (Stanley 1969: 412) – und trug entscheidend zur Apotheose des Missionars zu einem britischen Nationalheiligen bei (vgl. ebd., 430). Vor Stanleys Expedition waren Gerüchte aufgekommen, der weise Schotte wolle gar nicht in die Zivilisation zurückkehren, er sei verwahrlost und habe sich in seiner Isolation auf unziemliche Weise den Afrikanern angenähert. All diese Gerüchte wollte Stanley nun auf einen Schlag ausräumen. Über die äußere Erscheinung des Missionars bemerkte er: »His dress, when first I saw him, exhibited traces of patching and repairing, but was scrupulously clean« (ebd., 429). Dem ließ Stanley weitere Dementis folgen, wobei er sich das vielleicht wichtigste für den Schluss aufhob: »As to the report of his African marriage, it is unnecessary to say more than that it is untrue, and it is utterly beneath a gentleman even to hint at such a thing in connection with the name of Dr. Livingstone« (ebd., 430f.).

Hergés *L'oreil cassé* greift auf humorvolle und ironische Weise zentrale Aspekte dieser und anderer Episoden aus der langen europäischen Tradition der kolonialen Reiseliteratur auf. Der Comic zeigt in sehr anschaulicher, wenn auch bewusst vereinfachter Form eine interkulturelle Begegnung der besonderen Art: zwischen einem Reisenden (in der Kleidung der ›Zivilisation‹) und einem Überläufer (mit deutlichen Anzeichen der ›Verwilderung‹). Wenn sich das vorliegende Kapitel dieser speziellen Art der interkulturellen Begegnung widmet, so trägt es damit der oft übersehenen Tatsache Rechnung, dass der europäische Alteritätsdiskurs neben Bildern des Anderen – des Indianers, des Afrikaners, des Orientalen – auch das Fremdbild des ›indianisierten‹, ›afrikanisierten‹, ›orientalisierten‹ Europäers hervorgebracht hat. Die literarische Inszenierung von Grenzen ist unweigerlich mit der Figur des Grenzgängers verbunden. Es ist die Darstellung dieses Grenzgängers, die in den folgenden Abschnitten interessieren wird. Wie passt das Phänomen des Grenzgehens mit den in der Einleitung referierten Beobachtungen zum europäischen Unwillen zur Akkulturation zusammen?

## II.1.2 Gonzalo Guerrero und Alvar Nuñez Cabeza de Vaca

In einem Abschnitt seiner *Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseesischen Begegnung* thematisiert schon Urs Bitterli die »geheimnisvolle Faszinationskraft« (Bitterli 1991: 86-87; hier: 86), die nicht erst mit der Modeerscheinung des ›edlen Wilden‹ im achtzehnten Jahrhundert von fremden Kulturen auf europäische Reisende und Kolonisten ausging. Als Zeichen dieser Faszinationskraft führt er Beispiele von Europäern an, die in verschiedenen Phasen der westlichen Expansion Schiffscrew oder Siedlung verließen, um in indigenen Gesellschaften zu leben und sich deren Lebensweise anzupassen. Leider beschränkt sich Bitterli darauf, dieses stark vernachlässigte Kapitel der modernen Kolonialgeschichte in einem kleinen Exkurs anzureißen. Der entsprechende Abschnitt endet mit der Bemerkung: »Es wäre ein lohnendes, freilich auch ein schwieriges Unterfangen, der legendenumwobenen Geschichte solcher ›Zivilisationsflüchtlinge‹ nachzugehen. Wir müssen uns hier mit einem kurzen Hinweis auf dieses Phänomen begnügen, das die Geschichte der europäisch-überseesischen Beziehungen bis in die Gegenwart hinein begleitet hat« (ebd., 87). Eine umfangreichere historische Untersuchung zum Phänomen des »kulturellen Überlaufens«, wie Bitterli es benennt, bleibt bis heute ein Desiderat. Doch zumindest Ansatzpunkte dafür finden sich über verschiedene Arbeiten zur kolonialen Kulturgegenung verstreut.

Tzvetan Todorov zum Beispiel setzt sich anhand ausgewählter Beispiele aus der frühen amerikanischen Kolonialgeschichte mit dem Phänomen der »Identifikation mit der indianischen Kultur und Gesellschaft« (Todorov 1985: 232) seitens der spanischen Kolonisten auseinander. Er beginnt mit dem, wie er sagt, »klarste[n] Beispiel« (ebd., 233), von dem zwei – teils leicht voneinander abweichende – historische Quellen berichten:<sup>2</sup> 1511 erlitt ein spanisches Schiff auf der Reise von El Darién nach Santo Domingo Schiffbruch. Die Mannschaft (oder, je nach Quelle, ein Teil der Mannschaft) konnte sich in ein Ruderboot retten und erreichte die Küste Yucatáns. Das weitere Schicksal der Überlebenden hielt Diego de Landa, der spätere Bischof von Yucatán, in seinem 1566 entstandenen *Bericht aus Yucatán* fest. Diesem Bericht zufolge fielen die Spanier einem Kaziken in die Hände, der mehrere von ihnen den Göttern opfern ließ. Die anderen konnten zwar entkommen, gerieten jedoch an

---

2 Die bei Todorov zitierte *Relación de las cosas de Yucatán* von Diego de Landa ist inzwischen in deutscher Übersetzung erschienen: Landa 1993; zur Geschichte der Schiffbrüchigen vgl. ebd., 11f. Eine etwas andere Version dieser Geschichte findet sich bei Díaz 1982: 66.

einen weiteren Häuptling, der sie als Sklaven benutzte. Nur zwei, Gerónimo de Aguilar und Gonzalo Guerrero, waren noch am Leben, als 1519 Cortés mit seinen Truppen in die Gegend vorstieß. Während Aguilar, von Cortés freigekauft, dessen Dolmetscher wurde, kehrte Guerrero nicht in die Reihen seiner Landsleute zurück:

»[...] Guerrero ging, da er die einheimische Sprache verstand, nach *Chectemal*, welches das Salamanca von Yucatán ist, und dort nahm ihn ein Häuptling auf, der *Nachancán* hieß; er übertrug ihm die Kriegsangelegenheiten, was Guerrero sehr gut erledigte, denn mehrmals besiegte er die Feinde seines Herrn und lehrte die Indios den Kampf, indem er ihnen zeigte, (wie) man Schanzen und Bollwerke anlegt; dadurch und weil er sich wie ein Indio benahm, erwarb er großes Ansehen, und sie verheirateten ihn mit einer sehr vornehmen Frau, mit der er Kinder hatte; und deshalb versuchte er niemals, sich zu retten, wie Aguilar es getan hatte, vielmehr schnitt er sich Zeichnungen in die Haut, ließ sich das Haar wachsen und durchbohrte sich die Ohren, damit er Ohrringe wie die Indios tragen konnte, und man darf glauben, daß er wie sie zum Götzendiener wurde.« (Landa 1993: 11f.)

Guerrero ist für Todorov Beispiel einer »vollständigen Identifikation« (Todorov 1985: 233), insofern er Sprache und Brauchtum, Religion und Sitten der Azteken gleichermaßen übernahm. Bernal Díaz' *Wahrhafter Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko* zufolge ging Guerreros Assimilation sogar so weit, dass er Cortés' Aufforderung, sich den spanischen Truppen anzuschließen, ausdrücklich verweigerte.<sup>3</sup> Auf Aguilars Überredungsversuche habe Guerrero entgegnet, ein solcher Schritt sei ihm nach seiner Integration in die einheimische Gesellschaft nicht mehr möglich. Hervorzuheben ist dabei, dass Guerrero nicht nur seine familiäre Bindung an die andere Kultur als Hinderungsgrund für eine Rückkehr anführt, sondern auch die Intoleranz seiner Landsleute, die ihn mit seinen äußerlichen Veränderungen nicht akzeptieren würden:

»Bruder Aguilar, ich habe mich hier verheiratet, bin Vater von drei Kindern und gelte in diesem Land soviel wie der Kazike, wenn es Krieg gibt. Gehe du mit Gott! Ich kann mich nicht mehr unter meinen Landsleuten sehen lassen. Mein Gesicht ist bereits auf indianische Weise entstellt, und meine Ohren sind

---

3 Nachdem Cortés von den Einheimischen an verschiedenen Orten mehrmals das Wort »Castilan, Castilan« gehört hatte, kam ihm der Gedanke, dass sich bereits Spanier in dem Land aufhalten könnten. Nach entsprechenden Erkundungen erfuhr er von der Versklavung Aguilars und Guerreros. Er ließ ihnen Glasperlen für ihre Auslösung sowie einen Brief übermitteln, in dem er sie aufforderte, zu ihm zu stoßen. Doch nur Aguilar erschien. Vgl. Díaz 1982: 60-67.

durchbohrt. Was würden die Spanier zu mir sagen, wenn sie mich in diesem Aufzug erblickten. Sieh einmal die drei Jungen an, was sie für liebe Kinder sind.« (Díaz 1982: 62)

Auch nach Aguilar's Ermahnung, er könne doch »sein Seelenheil nicht für eine indianische Frau opfern« sowie dem Hinweis, er solle Frau und Kinder eben mit sich nehmen, wenn er sich nicht von ihnen trennen wolle, blieb Guerrero demzufolge stur: »[Aguilar] mochte ihm [...] sagen, was er wollte. Der Mann blieb unter den Eingeborenen« (ebd.). Wie Todorov anmerkt, gibt es Hinweise, dass Guerrero schließlich auf der anderen Seite, an der Spitze yucatekischer Einheiten kämpfte und im Kampf gegen die Heere der Konquistadoren fiel (vgl. Todorov 1985: 233).

In seiner Radikalität ist der Fall Guerrero sicherlich einmalig. Doch ist er nicht der einzige Beleg dafür, dass sich eine gewisse Offenheit für die Kulturen der Neuen Welt einstellen konnte, wenn spanische Kolonisten vom Trupp ihrer Landleute isoliert wurden und sich in exponierter Lage mit diesen konfrontiert sahen – infolge eines Schiffbruchs, wie Guerrero, oder aufgrund anderer Vorfälle bei Entdeckungs- und Eroberungszügen –, wenn die kollektive Abschottung also infolge unvorhergesehener Ereignisse durchbrochen wurde.

Ein weiteres Beispiel dafür ist Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, der im Juni 1527 mit dem Statthalter Pánfilo de Narváez von Sevilla in Richtung Florida aufbrach, um an dessen großer Expedition zu den weitgehend unbekannten Gebieten im Norden des mexikanischen Golfes teilzunehmen. Cabeza de Vacas 1542 fertiggestellter Reisebericht *Naufrages* zeichnet das Bild einer Unglücksfahrt, die nach einer Serie von Katastrophen in den im Titel erwähnten Schiffbrüchen kulminierte.<sup>4</sup> Cabeza de Vaca gehört zu den wenigen Überlebenden. Die Besatzung seines Schif-

---

4 An der amerikanischen Küste angekommen, beschließt Narváez, einen Vorstoß ins Innere zu wagen, wozu er die Expedition in eine Land- und eine Flottenabteilung aufteilt. Während Erstere zu Fuß ins Landesinnere vordringt, soll Letztere weiter an der Küste entlang segeln – beabsichtigt ist, dass man sich später in einem verabredeten Hafen wiedertrifft. Der verabredete Punkt liegt in Wahrheit jedoch viel weiter entfernt als die fehlerhaften Seekarten mit falschen Längenbestimmungen anzeigen. Vor allem aber erweist sich der Vorstoß in völlig unbekanntes Territorium als unverantwortliches Risiko. Die Landabteilung kommt nur sehr mühsam vorwärts, stößt kaum auf Nahrungsmittel und wird immer wieder von Indianern angegriffen. Noch mehr Teilnehmer der Expedition fallen Krankheiten zum Opfer. Auf dem Landweg offensichtlich in eine Sackgasse geraten, baut man in einer Bucht schließlich fünf primitive Boote, wonach sich die Unglücksserie auf See fortsetzt: Tod durch Verhungern und Verdurstsen, bei weiteren Angriffen von Indianern während Landungen zur Trinkwasserbeschaffung sowie nach Kentern im Sturm.

fes wird, ohne Kleider und bis auf die Knochen abgemagert, auf eine Insel vor der texanischen Küste gespült. Dort nehmen Indianer die Spanier auf und verteilen sie auf verschiedene Dörfer. Cabeza de Vaca bleibt etwas mehr als ein Jahr auf der von ihm so benannten »Unglücksinsel«, wo er, sehr zu seinem Leidwesen, harte körperliche Arbeit verrichten muss. Nachdem ihm die Flucht auf das Festland geglückt ist, wird er als Händler aktiv; er pendelt zwischen Küste und Landesinnerem und beliefert beide Regionen mit Dingen, die dort Mangelware sind. Auf diese Weise verbringt er insgesamt sechs Jahre »allein unter den Indianern« und geht »nackt wie sie umher« (Cabeza de Vaca 1963: 68). Er lernt, sich in mehreren einheimischen Sprachen verständlich zu machen und lebt in verschiedenen Stämmen. Ein Ziel behält er dabei jedoch immer klar vor Augen: sich sobald wie möglich mit anderen überlebenden »Christen« zusammenzutun, um gemeinsam die Flucht zu wagen. Mit zwei Spaniern und einem »Mohren« setzt er diesen Plan schließlich in die Tat um. Von ihrem Aufenthaltsort in Texas brechen die vier Männer auf, wandern durch das nördliche und westliche Mexiko und erreichen nach einem beachtlichen Fußmarsch 1536 schließlich die Stadt Mexiko. Dass ihnen dieses waghalsige Unternehmen gelingt, verdanken sie dabei vor allem einer Tatsache: Sie erwerben sich einen Ruf als Heilkundige – die lokale Heilpraxis des Anblasens ergänzen sie, angeblich mit durchschlagendem Erfolg, durch Kreuzschlagen und christliche Gebete (vgl. ebd., 64) –, so dass sie überall freundlich empfangen und außerdem von einer stetig wachsenden Zahl von Indianern auf ihrer Reise begleitet werden.<sup>5</sup>

Obwohl Cabeza de Vaca die Berufe der Eingeborenen ausübt, sich wie sie kleidet und wie sie isst, ist seine Identifikation, wie Todorov hervorhebt, »nie vollständig«: »Er vergibt keinen Augenblick seine eigene kulturelle Identität« (Todorov 1985: 236). Seinem Bericht zufolge schöpft Cabeza de Vaca immer wieder Hoffnung aus seinem christlichen Glauben; er und die anderen Schiffbrüchigen bleiben für ihn »die Christen«, im Gegensatz zu »den Indianern«. Und nicht nur das: Er behält auch die kolonialistische Perspektive bei und bleibt von der Notwendigkeit einer Missionierung der Eingeborenen überzeugt – er unternimmt sogar selbst Konvertierungsversuche (vgl. Cabeza de Vaca 1963: 117). »Cabeza de Vaca hat also nichts von einem Guerrero, und man kann sich kaum vorstellen, daß er indianische Heere gegen die Spanier führt, ja

---

5 »Wir heilten niemanden«, versichert Cabeza de Vaca einmal, »der uns nicht beteuert hätte, er sei gesund geworden« (Cabeza de Vaca 1963: 88). Der größte Heilungserfolg bestand Cabeza de Vaca zufolge in der Wiederbelebung eines Totgeglaubten »mit verdrehten Augen, ohne Pulsschlag« (ebd., 86). Danach hätten er und seine Wegbegleiter der Nachfrage kaum noch nachkommen können.

nicht einmal, daß er sich eine indianische Frau nimmt und mit ihr Mischlingskinder hat« (Todorov 1985: 237).<sup>6</sup>

Dessen ungeachtet lässt sich auch bei ihm beobachten, was Todorov, etwas vereinfachend, als »Identifikation« bezeichnet. Es gibt eine Stelle, gegen Ende seines Berichts, an der Cabeza de Vaca die Perspektive wechselt. Als sie sich den spanischen Siedlungen annähern, kommen die vier Reisenden durch verschiedene fruchtbare, aber völlig entvölkerte Gebiete, die von ihren Bewohnern aus Angst vor Gewalt und Menschenraub verlassen worden sind. Cabeza de Vaca versichert seinen Gastgebern darauf, den »Christen« nahelegen zu wollen, fortan keine Indianer mehr zu töten oder zu versklaven (vgl. Cabeza de Vaca 1963: 119), scheitert jedoch mit diesem Versuch:

»Wir gingen darauf aus, den Eingeborenen die Freiheit zu verschaffen, und als wir dachten, dies erreicht zu haben, trat gerade das Gegenteil ein. Denn jene Spanier hatten abgemacht, über die Indianer, die wir in Sicherheit und Frieden entlassen hatten, herzufallen. Wie sie planten, führten sie es aus. Sie schleppten uns zwei Tage durch diese Öde, ohne Wasser, elend, ohne Weg.« (Ebd., 126; Hervorh. hinzugefügt)<sup>7</sup>

An dieser Stelle geraten die binären Zuordnungen durcheinander. Es gibt nicht mehr nur zwei Parteien, sondern drei: »jene Spanier«, »die Indianer« und »uns«. Während das Personalpronomen »wir« in weiten Teilen des Berichts beliebig durch »Christen« oder »Spanier« substituierbar und jeder dieser Begriffe klar durch die Unterscheidung von »den Indianern« definiert zu sein scheint, identifiziert Cabeza de Vaca sich und seine Weggefährten hier als ein Drittes – weniger ein Sowohl-als-auch (die

---

6 Todorov führt hierfür allerdings andere, teils nicht sehr einleuchtende Argumente an. So schreibt er zum Beispiel, Cabeza de Vaca sei der Beruf des fahrenden Händlers »aus einem ›europäischen‹ Grund angenehm« (Todorov 1985: 236) und fügt später hinzu: Allein die Tatsache, dass Cabeza de Vaca einen Bericht über sein Leben verfasst habe, verweise »eindeutig auf seine Zugehörigkeit zur europäischen Kultur« (ebd., 237). In ersterem Argument wird Cabeza de Vacas Freude an der Freiheit zu reisen, wohin er will, ungebunden und kein Sklave zu sein, schlicht – und äußerst vage – als »europäisch« identifiziert, während letzteres Argument insofern wenig schlagkräftig ist, als Cabeza de Vaca vor der Niederschrift seines Berichts ja bereits zu seinen Landsleuten zurückgekehrt war.

7 Im spanischen Original lautet die Textstelle: »[...] donde paresce cuánto se engañan los pensamientos de los hombres, que nosostros andábamos a les buscar libertad, y cuando pensábamos que la teníamos, sucedió tan al contrario, porque tenían acordado de ir a dar en los indios que enviábamos asegurados y de paz; y ansí como lo pensaron, lo hicieron; lleváronnos por aquellos montes dos días, sin agua, perdidos y sin camino [...]« (Cabeza de Vaca 2000: 122).

hybride Summe zweier Teile) als vielmehr ein Weder-noch –, das keiner von beiden Gruppen vollständig zugehörig, sondern gleichsam im Grenzraum, im Dazwischen angesiedelt ist. Cabeza de Vaca ist mit Sicherheit kein Überläufer in dem Sinne, dass er, Guerrero gleich, die Seite wechselt, er wird nicht zu einem *white Indian*. Nichtsdestoweniger kommt es in seinem Text zu einer Destabilisierung der Grenze, die vermeintlich klar zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ unterscheidet. Man kann sagen: Für einen Moment verliert Cabeza de Vaca – als Figur seines eigenen Textes – den genauen Ort innerhalb des Systems binärer Differenzen, das damit selbst ins Wanken gerät. Dieser »fleeting moment of destabilization in the interstitial space« (Breinig/Lösch 2002: 27) kann mit einem von Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch eingeführten Konzept als ›Transdifferenz‹ beschrieben werden.<sup>8</sup> Das Transdifferenzkonzept hat all das im Blick, was durch das Entweder-oder der binären Logik ausgeschlossen bleibt und dieser widersteht, wie etwa Mehrfachzugehörigkeiten oder Grenzüberlagerungen. Transdifferenz verhält sich laut Breinig und Lösch komplementär, nicht antithetisch zur Differenz: »[T]he term [transdifference] refers to whatever runs ›through‹ the line of demarcation drawn by binary difference« (ebd., 23). Nicht immer lassen sich Grenzüberschreitungen als bloße Überwindung der Differenz durch deren Abbau etwa in Form von Vermischung oder von Assimilation verstehen. Wie das Beispiel Cabeza de Vacas zeigt, kann es sich vielmehr auch um eine Bewegung quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch handeln, die keine Identität mit der anderen Seite herbeiführt – eine Unterminierung der Grenzziehung, die diese doch nicht auflöst.

### II.1.3 Kulturelles Grenzgehen: Ein Phänomen und seine Namen

Die Fälle Guerreros und Cabeza de Vacas dokumentieren, dass es schon zu Beginn der europäischen überseeischen Expansion durchaus zu Konsellationen kommen konnte, in denen Europäer gleichsam gegen den Strom zu Grenzgängern wurden und sich, zumindest bis zu einem gewissen Grad, akkulturierten – wenn auch vielleicht nur infolge unvorhergesehener Ereignisse, die Einzelne isolierten und dadurch eine Abgrenzung schlicht unmöglich machen (der Begriff ›Überläufer‹, der ein willentliches und gezieltes Wechseln der Fronten impliziert, greift insbesondere im letzteren Fall, wenn überhaupt, nur sehr bedingt – ein terminologi-

---

8 Zu »Begriff und Phänomen der Transdifferenz« vgl. auch den inzwischen erschienenen deutschsprachigen Aufsatz von Klaus Lösch (2005) sowie die anderen Beiträge in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005.

sches Problem, auf das weiter unten noch zurückzukommen sein wird). So singulär ihr Beispiel seinerzeit auch gewesen sein mag, Guerrero und Cabeza de Vaca stellen nur den Anfang einer viel längeren Serie dar, welche der Ethnologe Karl-Heinz Kohl im bislang ausführlichsten Ansatz einer »Geschichte des kulturellen Überläufertums« (Kohl 1987) rekonstruiert hat. Zwar verzichtet auch Kohl wohlweislich auf den Anspruch, das weitverbreitete und komplexe, aber nur sehr lückenhaft und in den seltensten Fällen von den Betroffenen selbst dokumentierte Phänomen erschöpfend behandeln zu können (vgl. ebd., 8), es gelingt ihm jedoch, durch die Erörterung einiger ausgewählter Beispiele die »arkane Tradition« (ebd.) innerhalb der europäischen Kolonialgeschichte zumindest in Umrissen ans Tageslicht zu bringen. Ausgangspunkt ist wie bei Bitterli die Beobachtung, dass die Faszinationsgeschichte des Fremden bis zu den Anfängen der Übersee-Entdeckungsreisen zurückreicht und dass sie keineswegs auf eine bestimmte Epoche beschränkt blieb. Kulturelle Überläufer – und gemeint sind hier solche, die, anders als Guerrero und Cabeza de Vaca, tatsächlich aus eigenem Antrieb Schiff, Expedition oder Siedlung verließen –, finden sich dementsprechend in allen Jahrhunderten und an verschiedenen Schauplätzen des modernen Kolonialismus. Ein Beleg dafür sind die unterschiedlichen Bezeichnungen, unter denen solche abtrünnigen Kolonisten bei ihren jeweiligen Landsleuten bekannt waren: Den portugiesischen *lançados* oder *tango-maos* der afrikanischen Westküste, die Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts in indigenen Gesellschaften lebten, folgten ab dem 17. Jahrhundert die kanadischen »Waldläufer« bzw. *coureurs de bois*; die flüchtigen Matrosen, die sich im 18. und 19. Jahrhundert auf Südpazifikinseln absetzten – und die in Kapitel III noch ausführlicher vorgestellt werden sollen –, waren als *runaways* oder *beachcombers* bekannt (vgl. ebd., 12-23).

Ergänzend zu Kohls Beispielen können Begriffe angeführt werden, die sich auf das kulturelle Grenzgehen im Allgemeinen beziehen. So entstand im 19. Jahrhundert der englische Begriff des *going fantee*, der auf einen gleichnamigen afrikanischen Stamm anspielte (vgl. Watt 1980: 144), aber auch außerhalb von Afrika Verwendung fand. In einer Erzählung Rudyard Kiplings von 1887 wird »going Fantee« (Kipling 2001: 24) in Bezug auf einen Engländer in Indien verwendet, der sich chamäleonartig unter die Eingeborenen verschiedener Religionen und Kasten zu mischen vermag (so wie die Figur Kim in Kiplings späterem, gleichnamigen Roman). Bekannter ist bis heute der synonyme Ausdruck *going native*. In deutschen Texten der selben Zeit begegnet einem ferner das Verb »verkaffern«. Der Afrikaforscher Karl Mauch spricht in einem Tagebucheintrag von 1871 von einem Weißen, Adam Render, der, wie Mauch bedauert, »leider deutscher Nation angehört und durch Heirat mit 2 Kafferweibern verkaffert« (Mauch 1987: 152) ist. Etwas technischer mutet

der Terminus *denationalisation* an. Hugh Clifford, ein Engländer mit langjähriger Erfahrung als Diplomat auf der Malaiischen Halbinsel, bezeichnet mit diesem Begriff einen Prozess, der, wie er in seinem Roman *A Freelance of Today* (1907) erklärt, auffällig häufig unter jenen Weißen auftrete, die über lange Zeit hinweg »in engen Kontakt mit orientalischen Rassen« gerieten und die genügend Vorstellungskraft hätten, »sich in das Leben des fremden Volks um sie herum einzuleben [to live into the life of the strange folk around them]« (zit. n. Hampson 2000: 93; meine Übers.).<sup>9</sup>

Die so angefangene Liste mit Begriffen, die die Entfremdung von der eigenen Kultur und Lebenswelt mit meist deutlich negativen Konnotationen bezeichnen, ließe sich zweifellos ergänzen. Allein die hier aufgeführten Termini aber deuten schon an, dass sich das damit bezeichnete Phänomen (bei allen individuellen Unterschieden) ebenso wie dessen ablehnende Beurteilung mit beachtlicher Kontinuität durch die Geschichte des modernen europäischen Kolonialismus zieht. Angesichts dieser Kontinuität kann die Frage nach den verschiedenen Motiven gestellt werden, die offensichtlich immer wieder – und in immer anderen Kontexten – Europäer dazu veranlassten, der eigenen Kultur zumindest für einen gewissen Zeitraum den Rücken zu kehren. Diesen Weg schlägt Karl-Heinz Kohl ein, wenn er den Hauptteil seines Aufsatzes der Erstellung eines »Katalog[s] der Beweggründe« (Kohl 1987: 12) widmet, die Überläufer zur, wie er es formuliert, »Zivilisationsflucht« trieben. In diesem von Bitterli übernommenen Begriff ist Kohls Beantwortung der Frage schon angedeutet. Häufiger Fluchtgrund war ihm zufolge eine Unzufriedenheit mit und in der eigenen Kultur: »So banal es auch klingen mag: die Anziehungskraft exotischer Kulturen beruhte für viele europäische Zivilisationsflüchtlinge wohl vor allem auf den Bedingungen, unter denen sie vor ihrer Flucht in der eigenen Gesellschaft hatten leben müssen« (ebd., 23). Soziale Benachteiligung konnte dabei ebenso ein Beweggrund sein wie kultureller *ennui* oder das Freud'sche »Unbehagen in der Kultur«. In jedem Fall, so Kohl, suchten die von ihm genannten Europäer anderswo Freiheiten und Privilegien, die ihnen zu Hause – zumindest in dieser Form – verwehrt blieben: »Der Wert, den diese Zivilisationsflüchtlinge den fremden Kulturen zumaßen, war immer nur ein relativer Wert. Er beruhte auf der Abstoßungskraft der eigenen Kultur« (ebd., 36).

Im vorliegenden Kapitel soll ein anderer Weg eingeschlagen werden. Im Gegensatz zu Kohl möchte ich nicht die Frage stellen, aus welcher

---

9 Clifford hat den Prozess der ›Denationalisierung‹ nicht nur anhand seiner Romanfigur Maurice Curzon selbst literarisch dargestellt (vgl. dazu Hampson 2000: 93ff.), sondern auch in Joseph Conrads Kurtz aus *Heart of Darkness* eine überzeugende Repräsentation dieses Prozesses erkannt (vgl. Watt 1980: 144). Zu Kurtz vgl. Abschnitt V.3 dieser Arbeit.

Motivation heraus sich vereinzelte Siedler und Seeleute im Laufe der europäischen Expansion entschlossen, in anderen Kulturen und/oder nach fremden Sitten zu leben. Gewichtiger scheint mir die Frage, warum sich so viele dagegen *verwehrten* – und vor allem, warum das an und für sich wenig erstaunliche Phänomen, wenn es auftrat (und wenn es überhaupt schriftlich kommentiert wurde), immer wieder jene Reaktion hervorrief, die Kohl treffend als eine »innere Abwehr« (ebd., 12) umschreibt. Für diese Fragestellung relevant ist weniger das von Bitterli und Kohl beschriebene Phänomen selbst, als vielmehr die Art und Weise, wie damit umgegangen wurde. Auch hierfür bietet Kohls Aufsatz einige wichtige Ansatzpunkte. Er gibt nämlich nicht nur über die parallelen Ausgangssituationen Auskunft, die Matrosen und Kolonisten dazu bewegten, »überzulaufen«, sondern thematisiert auch die Reaktionen der jeweiligen Zeitgenossen. Wie Kohl zeigt, trafen Überläufer bei ihren Landsleuten häufig auf Abwehr: Der Faszinationskraft fremder Gesellschaften stand die Abneigung gegen diejenigen Europäer gegenüber, welche dieser Faszinationskraft nachgaben. In den Texten, die sich der Thematik annehmen, wird die Annäherung an fremde Kulturen immer wieder als Transgression beschrieben – eine *Überschreitung* im doppelten Sinne des Wortes (als Überschreitung einer Kulturgrenze sowie als Überschreitung einer Norm). Als genau solche wurde die Vermischung mit dem Anderen nicht selten auch offiziell geahndet. Kulturellen Überläufern drohte neben der Ächtung oftmals auch die Bestrafung durch ihre Landsleute. Der portugiesische Entschluss von 1518, Überläufern mit der Todesstrafe zu drohen, ist hierfür ein frühes und besonders radikales Beispiel (vgl. Bitterli 1991: 87). Ein Beispiel allerdings, das in der europäischen Kolonialgeschichte keineswegs alleine steht: Ein Neuengland-Siedler wurde 1677 in Massachusetts des Verrats am eigenen Volk beschuldigt und zum Tode verurteilt, nachdem er sich eine Indianerin zur Frau genommen hatte und mit ihr geflohen war (vgl. Kohl 1987: 11). Angesichts dieses letzteren Beispiels erscheint die Begriffskonstruktion »kulturelles Überlaufen«, wie Kohl argumentiert, als treffend auch im eigentlichen Sinne des Wortes, insofern der militärische Ausdruck »Überlaufen« ja gerade Verrat konnotiert (vgl. ebd., 10f.).

Gegen diese Argumentation ist allerdings erstens einzuwenden, dass die militärischen Konnotationen von »Überlaufen«, wie bereits deutlich geworden ist, nicht in jedem Fall greifen. Der Terminus impliziert ein gezieltes, vollständiges und definitives Wechseln der Seite und ist insofern eher als Unterkategorie denn als Überbegriff geeignet. Überlaufen in diesem engeren Sinne des Wortes ist allenfalls ein Beispiel für ein viel weitgreifenderes und vielschichtigeres Phänomen, das in Anlehnung an

das Konzept der Kulturgrenze wohl treffender als »Grenzgehen<sup>10</sup> zu bezeichnen ist. Wichtig ist dabei vor allem folgende Unterscheidung: Ein Grenzgänger kann (im Unterschied zum Überläufer) »sowohl jemand sein, der eine [...] Grenze überschreitet, wie auch jemand, der sich auf der *Grenzlinie* bzw. im *Grenzbereich* bewegt« (Fludernik 1999: 99). Durch die Bezeichnung als »Grenzgänger« ist noch keinerlei Aussage darüber gemacht, mit welcher Seite sich die betroffene Person »identifiziert« (wie Tzvetan Todorov sagen würde). Im Gegenteil kann Grenzgehen, wie das Beispiel Cabeza de Vacas zeigte, die Bipolarität temporär aufheben und den beweglichen Bereich eines Dritten schaffen.

Dem ist noch ein zweiter Einwand hinzuzufügen: Es muss die Frage gestellt werden, *was* genau in den hier genannten Fällen bestraft wurde (oder werden sollte). Denn es sind ja zahlreiche Gründe für eine Ablehnung des Überlaufens denkbar, die nicht die bloße Tatsache des kulturellen Fremdgehens betreffen, sondern seine kolonialpolitischen Konsequenzen. Bitterli deutet im Zusammenhang mit den portugiesischen *lançados* zumindest auf eine solche Begründung hin: Diese hätten »durch ihr Verhalten die allgemein behauptete Vorbildlichkeit der christlich-abendländischen Kultur sichtbar in Frage« (Bitterli 1991: 87) gestellt, das heißt die kolonisatorische Selbstlegitimation untergraben. Daneben lassen sich aber noch verschiedene andere, unmittelbarere Gründe rekonstruieren.

Grenzgänger konnten zu einem wesentlichen Störfaktor werden, wenn sie als Berater tätig wurden und die indigene Bevölkerung auf die Absichten und Methoden ihrer Landsleute einstellten. Das gilt schon für den oben als frühestes Beispiel genannten Gonzalo Guerrero. In der bereits zitierten *Wahrhaften Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko* gibt Bernal Díaz den Bericht von Guerreros Leidensgenossen Aguilar wieder, der Cortés' Männern erzählte, dass Guerrero mit einer Eingeborenen verheiratet sei und »ganz das Äußere eines Indianers angenommen« (Diáz 1982: 67) habe. Dem fügte Aguilar dann noch ein pikantes Detail hinzu: Guerrero gelte außerdem bei den Indianer als »sehr starker Mann« und habe ihnen, als vor einem Jahr drei Schiffe angekommen seien, geraten, diese »als Feinde zu betrachten« (ebd.). Díaz' Darstellung zufolge war es vor allem diese letzte Information, die Cortés irritierte. Cortés habe darauf mit der Erklärung reagiert, »er möchte den Guerrero gern in seine Gewalt bekommen; denn es sei keineswegs gut, einen solchen Mann unter den Indianern weiter leben zu lassen« (ebd.). Wenn Guerreros Anwesenheit unter den Indianern nicht geduldet werden sollte, dann folglich vor allem, weil man einen praktischen Nachteil be-

---

10 Vgl. zu diesem Begriff Fludernik/Gehrke 1999 und darin v.a. Fludernik 1999.

fürchtete, ein Hindernis auf dem Wege zur Eroberung – die eigentliche Provokation war sein willentliches militärisches Überlaufen, nicht seine ›Indianisierung‹ infolge eines Schiffbruchs.

Insbesondere in der frühen Kolonialgeschichte, wo die Besiedelung fremden Landes mit kleinen, weitgehend auf sich gestellten Kolonien begann, konnte das Grenzgehen sogar ein noch weit größeres Hindernis bedeuten: eine Gefährdung des gesamten Kolonisierungsunternehmens, eine Auflösungserscheinung. In seiner umfangreichen Arbeit zum amerikanischen *frontier*-Mythos hat Richard Slotkin materialreich dokumentiert, wie sehr die Angst vor einer solchen Auflösung zum Alltag etwa der puritanischen Siedler in Neuengland gehörte. Er nennt als Beispiel die Geschichte eines Siedlers unter den Plymouth-Separatisten (vgl. Slotkin 1973: 58-65). Thomas Morton war zwischen 1622 und 1624 in das Land gekommen, wo er sich von der puritanischen Gemeinschaft und deren strengen Sittenkodex distanzierte und sich den Indianern annähernte, mit denen er, gegen die Regeln, Handel trieb und von deren sexuellen Freizügigkeit er offen profitierte – ein noch größerer, sittlicher Verstoß. Die größte Provokation war allerdings, dass er in seiner Plantage Merry-mount das verbotene (da in seinem Ursprung heidnische) Fest zum ›May Day‹ feierte und dazu Indianer einlud: »They [...] set up a maypole, drinking and dancing about it many days together, inviting the Indian women for their consorts, dancing and frisking together like so many fairies, or furies rather; and worse practices« (zit. n. ebd., 64), wie William Bradford in seinem *Of Plymouth Plantation* berichtet. Morton wurde verhaftet und nach England ausgewiesen. Slotkin begründet überzeugend – wenn auch notgedrungen etwas spekulativ –, warum der Fall Morton aus der Sicht der neuenglischen Puritaner nicht toleriert werden konnte. Solche Ausbrüche stellten eine Gefährdung sowohl der physischen als auch der psychischen Stabilität der puritanischen Gemeinschaft dar:

»If all men behaved as he [i.e. Morton] did, surrendering to the lusts of the flesh, the godly community would dissolve, and laxness of rule such as prevailed in England would become the practice in New England. But whereas England had the machinery of civil law and social custom to maintain the minimum health of the state, the New England colonies had nothing. If they slipped, it would not be into simple disorder but into either oblivion or barbarism.

Morton's offense seemed to the pilgrims to threaten the physical life of the colony by violating its psychological commitment to maintain an English identity, to resist acculturation to the Indian's world.« (Ebd.)

Der *Code of 1650* der Connecticut-Kolonie sah für Kolonisten, die »departe [...] and joyne or settle with the indians« (zit. n. ebd., 65), dementsprechend Gefängnisstrafen, Bußgelder und Auspeitschungen vor.

Sowohl Guerrero als auch Morton stellten eine konkrete, benennbare Bedrohung dar, insofern ihr Grenzgehen das Funktionieren des kolonialen Projektes gefährdete. Nicht immer (oder zumindest: nicht immer in gleichem Maße) war die von Kohl als »innere Abwehr« bezeichnete negative Reaktion auf kulturelles Grenzgehen aber kolonialpolitisch motiviert, ja für die entsprechenden Texte scheint sogar zu gelten, dass diese Reaktion in den seltensten Fällen allein auf politischen Bedenken und Einwänden beruhte. Wenn hier und im Folgenden die Ablehnung des kulturellen Grenzgehens konstatiert wird, so soll deshalb differenziert werden zwischen praktischen kolonialpolitischen Erwägungen – Welche Nachteile und Gefahren für die Durchsetzung der eigenen Interessen bringt eine Akkulturation mit sich? – und einer Irritation, die nicht ausschließlich mit solchen praktischen Überlegungen zu erklären ist, sondern die (nicht unabhängig davon, aber deutlich darüber hinausgehend) die Tatsache der kulturellen Entfremdung und/oder Vermischung *selbst* betrifft.

Dies bringt eine zweite notwendige Unterscheidung mit sich zwischen der offiziellen Ebene institutionalisierter Kolonialpolitik (das heißt Gesetzgebungen wie dem oben zitierten *Code* von Connecticut) und der individuellen Ebene der persönlichen Einschätzungen und Beurteilungen. Selbstverständlich sind beide Ebenen aufs Engste miteinander verbunden. Die individuellen Betrachtungen orientieren sich (negativ oder positiv) an vorhandenen Regelsystemen, Konventionen, dominanten Einschätzungen, und diese wiederum werden getragen von persönlichen Meinungsbildern und Artikulationen. Zudem wird die Grenze zwischen beiden Ebenen durch die Verschriftlichung und Publikation, die Orientierung nach außen (an potenziellen Adressaten) und die Kontrolle durch Institutionen schon wieder übertreten. Dennoch scheint es mir sinnvoll, bei der Analyse zwischen einer Außen- und einer Innenperspektive, zwischen festgeschriebenen Gesetzen und Normen und persönlichen Meinungsbildern in Texten zu unterscheiden.

Um den Wert dieser Unterscheidungen zu illustrieren, sollen hier exemplarisch drei englische Texte diskutiert werden, die aus historisch, geographisch und politisch so unterschiedlichen Kontexten stammen, dass sie auf den ersten Blick gänzlich unvergleichbar erscheinen mögen. In ihnen lässt sich beobachten, wie die verschiedentlich artikulierte Ablehnung europäischer Grenzgänger und Überläufer zwischen den beiden oben beschriebenen Ebenen changiert. Allen diesbezüglichen Differenzen zum Trotz enthalten die drei Texte ein grundsätzlich ähnliches Mu-

ter, das es im Anschluss – als Grundlage für die folgenden Analysekapitel – genauer zu konturieren gilt.

## II.2 Verlangen und Abwehr

### II.2.1 Edmund Spenser, *A View of the State of Ireland*

Der in Dialogform geschriebene Text *A View of the State of Ireland* ist wahrscheinlich 1596 entstanden und wird allgemein Edmund Spenser, dem Autor des großen Versepos *The Faerie Queene*, zugeschrieben. Spenser war 1580 als Sekretär von Lord Grey, dem ›Lord Deputy of Ireland‹, nach Irland gekommen. Dort erwarb er ein großes Stück Land und verfasste die ersten sechs Bücher seines Epos, bis 1598 während eines Aufstandes sein Grundstück niedergebrannt wurde und er nach London fliehen musste. Seitdem Edmund Spenser von Stephen Greenblatt als »our originating and preeminent poet of empire« identifiziert worden ist,<sup>11</sup> hat der manchmal auch als *A View of the Present State of Ireland* zitierte Text zunehmend das literaturwissenschaftliche Interesse auf sich gezogen. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert er weniger aufgrund seiner imperialistischen Diskreditierung irischer Kultur – das heißt als imperialistische Propagandaschrift – als vielmehr aus einem anderen Grund. Spensers Dialog thematisiert die Akkulturation nicht nur vereinzelter Grenzgänger, sondern ganzer Gruppen von Kolonisten und ist daher für eine Untersuchung des kolonisatorischen Unwillens zur Akkulturation von ganz besonderem Interesse. Zudem geht er ungewohnt ausführlich auf dieses Phänomen ein, dessen genauen Ablauf er zu analysieren versucht und nach dessen Gründen er forscht.

An dem Dialog beteiligt sind zwei Sprecher: Irenius, der gerade aus Irland zurückgekehrt ist, und Eudoxus, der ihn befragt. Der Dialog kann in zwei Abschnitte gegliedert werden. Im ersten, deskriptiven Teil lässt sich Irenius über die »evils« der Iren aus, wie sie in »Lawes«, »Customes« und »Religion« (Spenser 1997: 13) zum Ausdruck kämen; im zweiten, programmativen, schildert er, wie »all these evills« (ebd., 93) beseitigt werden könnten, oder eher müssten: durch militärische Gewalt (»by the sword«). Der Text beschränkt sich nicht auf eine Kritik an irischen Sitten und Gebräuchen, Irenius' Ärger gilt auch – und vor allem – den Nachkommen der ersten englischen Siedler. Irenius rekapituliert zunächst die koloniale Ausgangssituation: Unter Heinrich II. wurde das Land (im späten 12. Jahrhundert) erobert; die Engländer bildeten »such a

---

11 Vgl. das Kapitel »To Fashion a Gentleman: Spenser and the Destruction of the Bower of Bliss« in Greenblatt 1980: 157–192; hier: 174.

strong colonie« (ebd., 53), dass die Iren diese bis zum heutigen Tage nicht zerschlagen konnten. So sind die in Irland ansässigen Engländer nach wie vor ein mächtiges Volk – hier aber macht Irenius die entscheidende Einschränkung: »of so many as remaine English of them« (ebd.). Wie, fragt Eudoxus, ist dies zu verstehen?

»*Eudox.* What is this that you say, of so many as remaine English of them? Why? are not they that were once English, English still?

*Iren.* No, for some of them are degenerated and growne almost mere Irish, yea, and more malitious to the English then the Irish themselves.

*Eudox.* What heare I? And is it possible that an Englishman, brought up in such sweet civility as England affords, should find such likeing in that barbarous rudenes, that he should forget his owne nature, and forgoe his owne nation!« (Ebd., 54)

Es bleibt zunächst bei einer bloßen Andeutung. Einige Seiten später aber lenkt Eudoxus das Gespräch wieder auf das Thema zurück. Nun berichtet Irenius, wie die besagte »Degeneration« vonstatten ging: Zwei führende englische Adelsfamilien in Irland, die Geraldines und die Butlers, begannen, sich untereinander zu bekriegen, bis sie, geschwächte, bei den bis dahin isolierten Iren Soldaten anheuern mussten und die Unterdrückten so wieder aufbauten, während sie sich selber ökonomisch ruinierten. Auf diese Weise schwanden die tiefen Gräben zwischen Engländern und Iren, was zur Folge hatte, dass die Engländer, zumindest in den westlichen Teilen des Landes, fast wie die Iren wurden – wieder verwendet Irenius das Wort »degenerate« und fügt hinzu: »yea, and some of them have quite shaken off their English names, and put on Irish that they might bee altogether Irish« (ebd., 68). Die Entfremdung und Distanzierung von der eigenen Nation ging dabei, wie weiter berichtet wird, noch über eine solche Verleugnung des Namens hinaus. Einige Engländer beschlossen im Verlauf der weiteren historischen Entwicklungen sogar, gemeinsam mit den Iren gegen den eigenen König zu kämpfen. Die kulturelle Annäherung, die sie dabei vollzogen, erwies sich als irreversibel: »[They] termed themselves very Irish, taking on them Irish habits and customes, which could never since be cleane wyped away, but the contagion hath remained still amongst their posterityes« (ebd., 69f.).

Irenius' Absicht ist nicht allein zu beschreiben, was geschehen ist, sondern auch zu begründen, *warum* es geschehen ist, damit kulturelle Entfremdung dieser Art in Zukunft vermieden werden kann. Entsprechend beendet er an dieser Stelle seinen kurzen historischen Überblick und widmet sich einer genaueren Erforschung der Ursachen jener von ihm geschilderten »Irisch-Werdung«. Als erstes verurteilt er »the abuse of language« (ebd., 70), die Übernahme der Sprache, die er als unnatürlich

und unpraktisch charakterisiert, wozu Eudoxus anmerkt, dass sie überdies unüblich unter Eroberern sei, die doch für gewöhnlich die Sprache der Eroberten verachteten und (wie das Beispiel der Römer zeige) umgekehrt diese dazu zwängen, ihre eigene Sprache zu lernen. Es ist das Abweichen von dieser vermeintlich universellen Regel, das als Wurzel allen weiteren Übels ausgemacht wird. Denn: »the speach being Irish, the heart must needes be Irish« (ebd., 71), das heißt das Sprechen der fremden Sprache führt notgedrungen eine Identifikation mit der fremden Kultur herbei. Ist die Sprachgrenze erst einmal überwunden, löst sich unweigerlich auch die kulturelle Grenze auf.

Wie konnte es aber zu der besagten »Ansteckung« kommen? Irenius zufolge ist die Ursache im »fostering, and marrying with the Irish« zu sehen – »two most dangerous infections« (ebd.), wie er, wiederum in medizinischer Sprache, hinzufügt. Die Argumente, die er gegen diese Praktiken hervorbringt, sind inhaltlich fast identisch: Lerne das Kleinkind von seiner Amme als erste Sprache Irisch, so zöge es das Irische später ganz natürlich dem Englischen vor, und der Einfluss der Amme gehe weit über die Sprache hinaus. Mit der Milch nämlich saugten die Kinder (so heißt es wörtlich) zugleich auch die »nature and disposition of their nurses« (ebd.) ein.<sup>12</sup> Aus dem gleichen Grund sollten Ehen mit Irinnen vermieden werden, da die Kinder »speach, manners, and inclynation« (ebd.) stets von ihren Müttern übernähmen. Dass die so demonstrierte Ablehnung gegen Mischehen historisch keineswegs selbstverständlich ist, wird an dieser Stelle nicht verschwiegen. Irenius nennt zum Beispiel Alexander den Großen und Roxana sowie Julius Cäsar und Kleopatra. Diesen positiven Beispielen, erklärt er, stünden aber unzählige negative gegenüber (was allerdings nicht weiter konkretisiert wird); alles in allem sei die Sache »so perillous, as it is not to be adventured« (ebd.).

Der Exkurs wird mit der Frage abgeschlossen, ob nicht *Gesetze* existierten, um die Eheschließung mit Irinnen zu vermeiden. Doch, antwortet Irenius, Gesetze gebe es vermutlich schon, doch was nützten Gesetze, wenn Gesetzesverstöße nicht bestraft würden? Als Beispiel nennt er ein

---

12 Dieselbe Vorstellung einer kulturellen Entfremdung der eigenen Kinder unter dem Einfluss ihrer einheimischen Ammen hat E.M. Collingham in einem ganz anderen Kontext, bei den in Indien lebenden Engländern des 19. Jahrhunderts, nachgewiesen (vgl. Collingham 2001: 93ff.). Collingham spricht von einem »belief that breast milk had the power to convey the characteristics of the Indian nurse to the child« (ebd., 96). Darüber hinaus bestehen noch weitere Parallelen: Weil die Erziehung der Kinder oftmals indischen Hausangestellten überlassen wurde, war Hindustani nicht selten die erste von den Engländern erlernte Sprache. Verschiedene Autoren äußerten deshalb die Sorge, neben der Sprache (oder vielmehr: mit der Sprache) könnten auch andere Praktiken, Überzeugungen und religiöse Glaubensvorstellungen an die Kinder vermittelt werden (vgl. ebd., 97f.).

Gesetz, das den Engländern – sichtlich ohne Erfolg – das Tragen irischer Kleidung verbot (solche Verbote existierten in Irland bereits 1297<sup>13</sup>). Demnach war in Irland eingetreten, was Slotkin in seiner Analyse der neuenglischen kolonialen Situation als »laxness of rule« (Slotkin 1973: 64) bezeichnete. Außerhalb von England (und das heißt hier: außerhalb der ›Civilisation‹) war die labile, da nicht durch feste Institutionen verankerte Gemeinschaft der Engländer stets in Gefahr umzukippen von ›Civilisation‹ in ›Barbarei‹.

Während sich Irenius entsprechend über die verwilderten Engländer ereifert, unterstreicht Eudoxus mit Anmerkungen und rhetorischen Fragen das Unfassbare, Skandalöse der geschilderten Vorgänge. Dabei beschreibt er Akkulturation als einen Vorgang wider die *Natur*:

»That seemeth very strange which you say, that men should so much degenerate from their first natures, as to grow wilde.«

»Is it possible that any should so farre grow out of frame that they should in so short space, quite forget their countrey and their owne names! that is a most dangerous lethargie [...].«

»Could they ever conceive any such dislike of their owne natural countryes, as that they would bee ashamed of their name, and byte at the dugge from which they sucked life?« (Spenser 1997: 67, 68, 68f.)

Eudoxus' suggestiven Fragen steht die klare Antwort des Textes gegenüber: Ja, es ist möglich, wie die zahlreichen Beispiele eindrucksvoll belegen. Auch ist es keineswegs so unnatürlich, wie hier suggeriert werden soll. Aufgegeben wird nämlich nur eine nationale und kulturelle Identifikation, nicht eine ursprüngliche, eigentliche Natur. Und offensichtlich sind die verwilderten, zivilisationsentfremdeten Engländer keineswegs unglücklicher als zuvor, worüber die Rhetorik der Sprecher nicht hinwegtäuschen kann. Ihrer Naturalisierung kultureller Zugehörigkeit, die Abweichungen als Abnormität, Degeneration und (ansteckende) Krankheit erscheinen lässt, steht die offensichtliche Attraktivität einer solchen Abweichung gegenüber. Stephen Greenblatt spricht von einer vom irischen Anderen ausgehenden Gefahr, selbst zu einer irischen Lebensweise verführt zu werden. Sein Begriff dafür ist »the threat of seduction« (Greenblatt 1980: 187). Diese Anziehungs Kraft kann auch die überbetonte Abneigung der Sprecher nicht verbergen. Im Gegenteil, sie hebt sie nur noch stärker hervor. Denn nur vor etwas, das als ernst zu nehmende Gefahr wahrgenommen wird, muss überhaupt in Form eines Texts – und

---

13 Vgl. die entsprechende Anmerkung der Herausgeber: Spenser 1997: 72.

in so eindringlichen Worten – gewarnt werden. Die Annäherung an die andere Kultur ist ein wenn auch faszinierendes Skandalon, das in drastischer Sprache als nicht zu tolerieren geschildert wird, wobei eine sachliche Argumentation nur rudimentär vorhanden ist, so als solle die Vehe- menz der Sprache einen Mangel an rationalen Argumenten kompensieren. Immerhin lässt sich ein Beweggrund der Sprecher recht eindeutig rekonstruieren: Auch für Spencers irisch gewordene Engländer gilt, sogar in ganz besonderem Maße, was oben in Bezug auf Guerrero und Morton gesagt wurde. Sie stellen ein praktisches Hindernis dar; sie gefährden die englische Vorherrschaft in Irland, indem sie nicht nur kulturell, sondern sogar militärisch überlaufen und ihre Loyalität zu England aufgeben. Die englische Kolonie in Irland droht sich aufzulösen. Doch kommt bei Spenser mehr zum Ausdruck als ein politisches Bedenken: eine ambivalente emotionale Haltung, formuliert als radikale Abneigung sowohl gegen die fremde Kultur als auch – und vor allem – gegen die eigenen, fremd gewordenen Landsleute.

### II.2.2 Edward Long, *The History of Jamaica*

Weiteres Material für eine Erforschung der europäischen – oder, wie es in diesem Fall genauer heißen muss: englischen – Einflussangst bietet die 1774 erschienene *History of Jamaica* von Edward Long. Dieses dreibändige Monumentalwerk versucht in geradezu enzyklopädischer Weise, möglichst alle Aspekte des Lebens in der englischen Inselkolonie abzuhandeln: *Situations, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws and Government*, wie es im Untertitel heißt. Long geht dabei über eine bloße Faktensammlung hinaus, indem er als weißer Pflanzer britischer Abstammung immer auch seine eigene Sicht der Dinge präsentiert und konkrete Handlungsanweisungen in den Text einfließen lässt. Im umfangreichen Kapitel zu den Bewohnern ist so auch ein Exkurs zur Institution der Ehe zu lesen, in dem Long seine Meinung zu gemischtrassigen Beziehungen unterbreitet. Er schreibt dort:

»It is a question easily answered, whether (supposing all natural impediments of climate out of the way) it would be more for the interest of Britain, that Jamaica should be possessed and peopled by white inhabitants, or by Negroes and Mulattos? – Let any man turn his eyes to the Spanish American dominions, and behold what a vicious, brutal, and degenerate breed of mongrels has been there produced, between Spaniards, Blacks, Indians, and their mixed progeny; and he must be of opinion, that it might be much be [sic] better for Britain, and Jamaica too, if the white men in that colony would abate of their infatuated attachments to black women, and, instead of being »grac'd with a yellow off-

spring not their own, perform the duty incumbent on every good cittizen [sic], by raising in honourable wedlock a race of unadulterated beings.« (Long 1970: II, 327)

Anders als bei Spenser sind es hier Europäer einer anderen Nation, die als Negativbeispiele aufgeführt werden: die Spanier, denen England 1655 die Insel Jamaika abgerungen hatte. Während die spanischen Kolonisten durch Vermischung mit den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven in ihren Kolonien eine degenerierte Bevölkerung heranzüchten, argumentiert Long, wäre es für England und seine jamaikanische Kolonie besser, solche gemischtrassigen Verbindungen zu vermeiden. Wichtig ist dabei der Gebrauch des Konjunktivs: Es handelt sich nicht um eine Zustandsbeschreibung, sondern Long nennt eine in seinen Augen wünschenswerte Möglichkeit (»Es wäre besser, wenn...«). Wie sich in den folgenden Absätzen herausstellt, zeichnen sich die britischen Siedler nämlich keineswegs durch besondere Enthaltsamkeit gegenüber ihren afrikanischstämmigen Sklavinnen aus, sondern bringen im Gegenteil zahlreichen Nachwuchs mit diesen hervor. Die meisten weißen jamaikanischen Siedler ziehen es Long zufolge vor, unverheiratet zu bleiben und sich farbige Frauen als Geliebte zu nehmen, da sie die Kosten einer Heirat mit einer Europäerin scheuen:

»In consequence of this practice we have not only more spinsters in comparison to the number of women among the natives [...] in this small community [...]; but also, a vast addition of spurious offsprings of different complexions: in a place where, by custom, so little restraint is laid on the passions, the Europeans, who at home have always been used to greater purity and strictness of manners, are too easily led aside to give a loose to every kind of sensual delight: on this account some black or yellow *quasheba* is sought for, by whom a tawney breed is produced. Many are the men, of every rank, quality, and degree here, who would much rather riot in these goatish embraces, than share the pure and lawful bliss derived from matrimonial, mutual love.« (Ebd., 328)

Damit wird die eingangs vollzogene Abgrenzung Großbritanniens gegenüber Spanien entscheidend gebrochen, was deutlich macht, dass vom englischen Selbstbild einer konsequenteren Grenzziehung nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf den tatsächlichen Zustand in den englischen Kolonien gemacht werden können. Was Longs Text hingegen unzweifelhaft belegt, ist die schon bei Spenser beobachtete Ambivalenz. Er drückt eine tiefe Abneigung gegen etwas aus (ohne dessen Attraktivität verborgen zu können), das die Engländer zugegebenermaßen selbst praktizieren – zumindest an dem speziellen Ort, von dem hier die Rede ist. Eine andere, ganz entscheidende Frage lässt der Text dagegen offen: die,

warum das Beschriebene so empörend und verabscheungswürdig sein soll. Während bei Spenser die negative Darstellung der Mischehe deutlich erkennbar einen kolonialpolitischen Hintergrund hat, erschließt sich dieser bei Long weniger unmittelbar. Longs Einwände gegen die Mischehe werden, wenn überhaupt, nur moralisch begründet. Die »infatuated attachments to black women«, sagt er, sollen durch »honourable wedlock« ersetzt werden, an die Stelle der »goatish embraces« soll der »lawful bliss« einer rechtmäßigen (will sagen: rein weißen) Ehe treten. Doch auch bei Long deuten die von ihm gewählten Kraftausdrücke an, dass mehr artikuliert wird als ein moralisches Bedenken. Es kommt eine Irritation zum Ausdruck, die noch weniger als bei Spenser mit einer rationalen, praktischen Argumentation begründet wird – und werden kann.

## II.2.3 Robert James Fletcher, *Isles of Illusion*

Ähnlich heftige Äußerungen finden sich auch bei Autoren, die, anders als Spenser und Long, nicht als vermeintlich Außenstehende in kritischer Distanz ihr Entsetzen kundtun, sondern eigene Erfahrungen beschreiben. Ein diesbezüglich sehr vielsagendes Beispiel ist der britische Abenteurer Robert James Fletcher.

Fletcher wurde 1877 in Schottland geboren und kam mit sechzehn Jahren nach London. Nach einem gescheiterten Medizinstudium und Beschäftigungen als Bankangestellter und Hilfslehrer nahm er mit neunundzwanzig ein Chemiestudium in Oxford auf. Seine anschließende Lehrtätigkeit an einer Public School war er bald leid. Er wanderte nach Montevideo aus, wo er noch zwei Jahre lang unterrichtete, bevor er sich den vor allem auf die Lektüre von Robert Louis Stevenson basierenden Traum erfüllte, in die Südsee zu reisen. 1912, im Alter von 35 Jahren, erreichte er die Neuen Hebriden, eine Inselgruppe östlich von Australien. Dort schlug er sich mit verschiedenen Beschäftigungen durch: als Dolmetscher am englisch-französischen Gerichtshof, als Landvermesser, als Verwalter einer Plantage. Unterbrochen wurden diese Tätigkeiten durch kurze Aufenthalte in Sydney sowie von Versuchen, sich als Pflanzer selbstständig zu machen. 1919 verließ Fletcher die Neuen Hebriden und übernahm im Juni 1920 auf Makatea (Gesellschaftsinseln) einen Posten als Sekretär und Meteorologe bei der französischen *Compagnie des Phosphates*.<sup>14</sup>

---

14 Diese biographischen Informationen entnehme ich: Jean Jamin, »Vorwort« [= Vorwort zur französischen Ausgabe von Fletchers Briefen von 1979, das für die deutsche Übersetzung übernommen wurde], in: Fletcher 1986: 5-15; hier: 5. Während es bei Jamin noch heißt, über Fletchers weiteres Schicksal sei fast nichts bekannt, wo und wann er gestorben sei, wisste man nicht (was

Während seines siebeneinhalbjährigen Aufenthalts auf den Neuen Hebriden korrespondierte Fletcher mit einem guten Freund in England, seinem ehemaligen Oxford-Kommilitonen, dem Romancier und Essayisten Bohun Lynch. Seine Briefe aus dieser Zeit ähneln, bei aller Ausrichtung auf ihren Adressaten, Tagebucheinträgen.<sup>15</sup> Sie dokumentieren schonungslos Fletchers viele Enttäuschungen – die Inseln entsprachen nicht seiner aus Stevensons Beschreibungen abgeleiteten Wunschvorstellung –, seine Desillusionierung angesichts der Realität des Kolonialismus sowie der zunehmenden Europäisierung der Inseln. Als Privatbriefe rücken sie recht unverblümmt die Schattenseiten des Exotismus ins Licht und konstituieren so eine Art Gegen-Diskurs zum gängigen Mythos von den *enchanted islands*. Lynch entschloss sich, eine Auswahl aus den Briefen zu publizieren. Sie erschien 1923 mit dem Titel *Isles of Illusion. Letters from the South Seas* unter dem Pseudonym »Asterisk«. Das Buch brachte es 1925 zu einer zweiten Auflage, bevor es 1926 ins Französische übersetzt und unter anderem von Michel Leiris bewundert wurde, der später Parallelen zwischen Fletchers Schreibweise und seinem eigenen Erfahrungsbericht *L'Afrique fantôme* (1934) hervorgehoben hat.<sup>16</sup>

So heterogen die ohnehin schon sehr assoziativen und von Lynch noch zusätzlich gekürzten Briefe Fletchers sind, so deutlich ziehen sich gewisse Themen wie ein roter Faden durch sie hindurch. Insbesondere ein Motiv sticht hervor: Stets aufs Neue fasst Fletcher den Entschluss, wegen seiner Enttäuschungen, aber auch wegen seiner gesundheitlichen Probleme (er erkrankt immer wieder, vor allem an Malaria und Ruhr, und kokettiert in seinen Briefen mit einem angeblich aufkeimenden Wahnsinn), nach England zurückzukehren, was er aber dann doch nie in die Tat umsetzt. Fletcher selbst zieht Parallelen zu den Lotophagen in der *Odyssee*. Das Lotusessen – als Metapher für das Erlöschen des Verlangens nach Heimkehr in der Fremde – taucht in seinen Briefen mehrfach

---

seinen Briefen eine zusätzliche Aura des Mysteriösen verleiht), geht aus Gavin Youngs Einleitung zur englischen Neuauflage der Briefe von 1986 hervor, dass Fletcher keineswegs in der Fremde verschollen ist, wie man aufgrund von Jamins Vorwort vermuten könnte. Vielmehr verlor Fletcher seine Stelle auf Makatea und kehrte daraufhin nach England zurück, wo er in Brude, Cornwall, wieder an einer Schule zu unterrichten begann und erst in hohem Alter starb. Vgl. Gavin Young, »Introduction«, in: Asterisk 1986: v-x.

15 Jeder Brief war drei Monate unterwegs, so dass Antworten auf Fragen mindestens ein halbes Jahr auf sich warten ließen. Es kann also, wenn überhaupt, nur von einer stark verzögerten Korrespondenz gesprochen werden.

16 Vgl. das bereits zitierte Vorwort von Jean Jamin zur französischen Ausgabe von 1979 (Fletcher 1986: 14). Fletcher hat später unter eigenem Namen weitere, fiktionale Texte publiziert, darunter den Roman *Gone Native* (1924), der stark an seine eigene Geschichte angelehnt ist.

auf (vgl. Asterisk 1986: 98, 166, 179, 184). Als sich die Möglichkeit zum Aufbruch endlich einmal konkretisiert, schreibt Fletcher dementsprechend: »Now that there is a chance of getting away I feel curiously reluctant. You can say what you like (or rather, I can say what I like), but there is a subtle charm about this island life in spite of its many horrors« (ebd., 187).

Diese grundlegende Spannung zwischen der Lust am Inselleben, von dem er immer stärker absorbiert wird, und der Entschlossenheit zur Abreise gewinnt in Fletchers Briefen zunehmend an Gewicht. Sie steigert sich, als seine einheimische Geliebte, die erst fünfzehnjährige Onéla, bei ihm einzieht, und wird zur psychischen Qual, als er mit dieser ungewollt einen Sohn bekommt. Als er das erste Mal Onélas Schwangerschaft erwähnt, versichert Fletcher noch, er wolle das Kind zwar einmal sehen (wenn auch aus purer Neugierde), »but I very emphatically don't want to acknowledge it« (ebd., 155).<sup>17</sup> Er plant, Mutter und Kind auf der Insel Aoba unterzubringen, und beginnt, nach einem geeigneten Adoptivvater Ausschau zu halten, der sich nach seiner Abreise um beide kümmern soll. Nach der Geburt seines Sohnes, den er (ein Ausdruck seines eigenständlichen Humors) zunächst John-James-Friday(!), dann Bilbil the Bulbul tauft, schiebt er den fest geplanten Abschied jedoch immer wieder hinaus. Es häufen sich Äußerungen wie die folgenden: »In a way I am extraordinarily fond of my petit métis« (ebd., 223); »[i]t is literally and lamentably true that I love him now« (ebd., 244). Friday, erklärt Fletcher, sei die Erfüllung eines lang gehegten Kinderwunsches (vgl. ebd., 205, 257); und welche Frau in Europa könne ihm jetzt, in diesem Alter und bei diesem Aussehen, diesen Wunsch noch erfüllen (vgl. ebd., 216)? Dementsprechend schmiedet er Pläne, seinen Sohn mitzunehmen und erklärt, er könne ihn niemals verlassen (vgl. ebd., 232). Schon wenige Monate später aber heißt es: »I am so afraid that, if I take Bilbil away and get him among whiter things, I shall straightaway begin to hate him. I know I should« (ebd., 245).

Doch auch hier, unter den *kanakas* und *half-castes* plagt Fletcher die Tatsache, dass sein Sohn kein ›reinrassiger‹ Weißer ist. Und darin wird er offensichtlich durch die Antworten seines in England verweilenden Freundes bestärkt, der ihm wiederholt ins Gewissen zu reden scheint (bei der Lektüre der Briefe ist der Adressat Lynch in dieser Funktion als Kommentator und Mahner stets mitzudenken). An eine entsprechende, nicht weiter konkretisierte Äußerung in einem Brief Lynchs anknüpfend, sagt Fletcher einmal über Friday:

---

17 Wenige Monate später schreibt er über das noch ungeborene Baby: »I wonder whether I shall like it, or want to drown it« (Asterisk 1986: 172).

»Yes; I wish with you that he was pure white. But it can't be helped now. I have never deserved a white baby. I did deserve this one; and I am going to do my damndest to help him overcome the possible handicap of his mixed breed.« (Ebd., 240)

Wie sich in den folgenden Briefen zeigt, kommt aber vor allem Fletcher selbst mit besagtem »Handicap« nicht zurecht. Auf der Insel, das betont er, muss sein Sohn als Mischling keine Diskriminierung fürchten (vgl. ebd., 215, 219). Genau diese Tatsache ist es paradoxerweise, die Fletcher irritiert – vor wie nach Fridays Geburt. »These islands teem with half-castes brought up ›white‹, and I hate them individually and collectively« (ebd., 155), schreibt er in demselben Brief, in dem er auch Onélas Schwangerschaft erwähnt. Und mehr als einmal drückt er sein Missfallen an der französischen und australischen Praxis aus, Mischlinge genau wie Weiße zu behandeln. Die Engländer, so ist er überzeugt, »are the only race with proper ideas on the colour question« (ebd., 172). Nicht die anderen Weißen sind folglich das Problem, sondern die Tatsache, dass Fletcher *selbst* eine tiefe Abneigung gegen Mischlinge empfindet. Diese Abneigung hört nicht etwa auf, nachdem er selbst Vater eines Mischlings geworden ist. In einem Brief, in dem er von einem Mittagessen mit drei »métis« berichtet, schreibt er über seine Gäste (unter ihnen der von ihm auserkorene zukünftige Adoptivvater seines Sohnes): »Mentally and in their manners one could find very little fault with them – as Frenchmen. It was physically that I felt repelled« (ebd., 244). Und diese körperliche Abneigung hat für Fletcher jetzt – nach der Geburt Fridays – eine ganz andere Bedeutung. Denn in den erwachsenen Mischlingen, die ihn physisch abstoßen, glaubt er nun die Zukunft seines eigenen Sohnes zu erblicken, der ihm, wie er überzeugt ist, eines Tages ebenso zuwider sein wird, wenn er erst einmal ausgewachsen ist.<sup>18</sup> Fletcher beunruhigt, was er selbst als seine »Angst« bezeichnet vor dem mütterlichen Anteil, dem unkontrollierbaren »fremdrassischen« Element in Friday, das ihm eine Beziehung zu diesem – als Fremdkörper – eines Tages verunmöglichten könnte: »My fear is due to my ignorance of what really composes Friday's distaff half« (ebd., 219).

---

18 »[W]hat hope has my son of being physically different from them?« (Asterisk 1986: 244), fragt Fletcher einmal. Auch bei anderen erwachsenen Mischlingen drängt sich ihm der Gedanke an seinen Sohn auf: »I told you at the end of my last letter that I had been out recruiting. The captain of the launch was a half-caste, good-looking, well educated (in the Australian manner), intelligent; probably a dam sight better man than I in most ways. I studied him carefully. I said to myself ›That is your son, my boy. Go and touch his bare neck and see whether you shudder.‹ You follow?« (Ebd., 209)

Allein aufgrund dieser Angst vor einem möglichen, zukünftigen Ekel vor seinem Sohn glaubt Fletcher, diesen so schnell wie möglich »loswerden« zu müssen, so sehr er ihn jetzt auch liebt<sup>19</sup> und so schön er, zu seinem großem Erstaunen, jetzt auch ist (vgl. ebd., 232). Sowenig er gegenwärtig Anlass zur besagten Angst hat, sowenig wird Fletcher durch äußere Faktoren wie Gesetze und soziale Konventionen unter Druck gesetzt. Im Gegenteil scheint gerade das gang und gäbe, was er selbst als inakzeptabel empfindet. Fletcher zwingt sich selber, sein Kind (und dessen Mutter, die in diesem Zusammenhang allerdings eine weit geringere Rolle spielt) zu verlassen. Die Trennung, schreibt er, werde ihm großen Schmerz bereiten, in einer fast schizophrenen Haltung möchte er sich jedoch selbst bestrafen für etwas, das er nicht nur als »horrid mistake« (ebd., 210), sondern wörtlich als Sünde gegen die Natur (vgl. ebd., 260) beschreibt – eine Formulierung, die an Spensers Dialog aus dem späten 16. Jahrhundert erinnert. Hier scheint ein früher, in einem anderen Kontext geäußerter Satz Fletchers seine ironische Note zu verlieren: »We simply can't help being respectable Puritans« (ebd., 179). Ein Satz, der dadurch an Gewicht gewinnt, dass Fletcher in früheren Briefen mehrfach seine Abkehr von England unterstreicht (vgl. ebd., 78f., 114f.), indem er dieses als Ort der Konventionen, Regeln und (so wörtlich) Ketten und Fesseln kritisiert, mit dem Hinweis, nicht *eine* Person in London könnte einen wirklich freien Mann und ein unkonventionelles Leben tolerieren.

Gegen diese Selbststilisierung als Abweichler, ein ›Nicht-Engländer in moralischer Hinsicht‹, macht Fletcher nun deutlich, dass ihn allein seine eigenen, verinnerlichten Prinzipien antreiben, seine Idee einer *Englishness*, die ihn zu solchem Handeln verpflichtet. Zum Engländer wird der in Schottland Geborene in seinen Briefen durch den immer wieder behaupteten Unterschied zu den übrigen weißen Männern, die auf den Inseln mit Eingeborenenfrauen und Mischlingskindern leben. Anders als diese, erklärt er, sei ihm selbst ein solches Leben nicht möglich: »I could never grow native« (ebd., 205). Die anderen Weißen erinnerten ihn stets an »the end of the journey that I am only going as far down the road as I please« (ebd., 150) – das heißt sie zeigten ihm die Grenze an, bis wohin (und nicht weiter!) er gehen dürfe. Fletchers tagebuchartige »Selbstverschriftlichung«<sup>20</sup> macht allerdings deutlich, dass diese Grenze weit weniger starr ist als solche einzelnen Aussprüche glauben machen; Fletcher verschiebt sie immer weiter: Jeder Grenzüberschreitung (das Zusammenwohnen mit einer Eingeborenen, der gemeinsame Sohn) folgt

---

19 In ein und demselben Brief finden sich die beiden Äußerungen »the sooner I get rid of him the better« und »[I] am fonder of that little brat than I could express to you in English« (Asterisk 1986: 209).

20 Vgl. zu diesem Begriff Schlaeger 1993.

eine Neubestimmung der Grenze. Schließlich kommt Fletcher dem negativen Beispiel der anderen (Franzosen, Australier) viel näher als er es sich zu Beginn seines Inselaufenthaltes vorstellen konnte. Gleichwohl hält er die Grenzziehung bis zum Ende aufrecht. Nachdem ihm der Aufbruch schließlich doch gelungen ist, wenn auch zunächst nicht nach England, schreibt er von den Gesellschaftsinseln:

»The ›stay‹ alternative is, I must confess, tempting. But the attendant sacrifices are more than I can make. [...] Fortunately I have many reminders before my eyes of the results of ›going native‹. It is a funny thing. Although I pine for that savage simplicity [...] I simply can't stand the sight of it in other white men.« (Ebd., 290f.)

Ohne jemals die Attraktivität dieser anderen Möglichkeit, des *going native*, abzustreiten, schildert Fletcher immer wieder seine Abneigung gegen diejenigen Weißen, welche diesen Schritt getan haben. So wie *sie* will *er* nicht werden, so sehr er auch die Versuchung dazu verspüren mag. Zwar blickt er stets auf die »Kanaken« herab. Eigentlich irritiert ist Fletcher jedoch nur angesichts rassisches und kultureller Hybrider: den anderen, akkulturierten Weißen ebenso wie den ›weiß‹ erzeugten Mischlingen. Das Eigene und das Andere, so scheint es, sollen klar voneinander getrennt werden, die Grenze, bei aller physischen Nähe, aufrechterhalten bleiben. Der *Mischzustand* – gleichsam als das andere Andere – ist es, den Fletcher, der längst schon verschiedentlich durch seinen Inselaufenthalt gezeichnete Engländer/Nicht-Engländer, zu verabscheuen behauptet.

### II.3 Akkulturation als Tabu

#### II.3.1 Sigmund Freud: »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«

Die Spannung zwischen Verlangen und Abwehr, die Fletchers Briefe paradigmatisch zum Ausdruck bringen, ist kein Einzelphänomen, wenn sie auch in den seltensten Fällen so klar und explizit ausformuliert wird. Das Gewicht mag in Spensers Dialog und in Longs enzyklopädischem Geschichtsbuch zwar deutlich anders verteilt sein, die drastisch formulierte Abneigung gegen die Akkulturation anderer Engländer oder Europäer kann aber auch hier, wie dargestellt wurde, nur schlecht eine sehr viel ambivalentere Haltung kaschieren. Bei allen Unterschieden zeigen sich zwischen den drei Texten auffallende Übereinstimmungen. Akkulturation und Mischehe werden jeweils als Überschreitung betrachtet, als

Transgression einer kulturellen und rassischen Grenze ebenso wie einer sittlichen. Wie das Beispiel Fletchers zeigt, setzt diese Auffassung nicht notwendigerweise einen tatsächlichen Verstoß gegen bestehende Gesetze voraus. Selbst wenn kein institutionell gestütztes Verbot gegeben ist, werden beide Formen der Annäherung und der Vermischung jedoch als untragbar – oder besser: unerträglich – beschrieben. Es ist diese manchmal, wie im Falle Fletchers, rational nur schwer nachvollziehbare Einschätzung, die eine Differenzierung der in der Einleitung erwähnten These vom Unwillen zur Akkulturation notwendig macht. Offensichtlich handelt es sich um keinen einfachen und spontanen Widerwillen.

Um der Ambivalenz der hier beschriebenen Haltung auf die Spur zu kommen, ist es hilfreich, die Überschreitung kultureller Grenzen als Tabu im Sinne Sigmund Freuds zu konzeptualisieren und in diesem Zusammenhang eine Neulektüre von *Totem und Tabu* (1915) zu versuchen. Dieser Studie zufolge sind Tabus, anders als religiöse oder moralische Verbote, nicht in ein Regelsystem integriert, »welches ganz allgemein Enthaltungen für notwendig erklärt und diese Notwendigkeit auch begründet« (Freud 2000: 66). Vielmehr verbieten sich Tabus »eigentlich von selbst« (ebd.). Sie sind ungeschriebene Gesetze, die nicht nur »unmotiviert«, sondern auch »in ihrer Herkunft rätselhaft« sind: »Sie sind irgend einmal aufgetreten und müssen nun infolge einer unbezwingbaren Angst gehalten werden. Eine äußere Strafanordnung ist überflüssig, weil eine innere Sicherheit (ein Gewissen) besteht, die Übertretung werde zu einem unerträglichen Unheil führen« (ebd., 75). Demnach werden Tabus als kategorische Verbote internalisiert, wonach sie keiner externen Kontrolle mehr bedürfen (was nicht bedeuten muss, dass eine solche nicht dennoch existiert, im Gegenteil drohen nicht selten brutale Strafen), da von nun an die eigene, innere Angst vor den Konsequenzen einer Überschreitung das eigene Handeln reguliert.

Dieser Angst, als Folge eines verinnerlichten Verbots, steht laut Freud jedoch eine antagonistische Kraft gegenüber: das Begehr des Individuums, gerade das zu tun, was das Tabu verbietet. »Grundlage des Tabu« ist ein »verbotenes Tun, zu dem eine starke Neigung im Unbewußten besteht« (ebd., 81), weshalb »die Menschen, die dem Tabu gehorchen, [...] eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene [haben]« (ebd., 83). Das Begehr, das dem Verbot vorausgeht, wird verdrängt, nicht aber überwunden, so dass sich das Tabu als ein innerer Konflikt zwischen dem (unbewussten) *Begehr* und der oben beschriebenen (bewussten) *Angst* manifestiert (vgl. ebd., 77ff.). Als ein solcher Konflikt kann Robert James Fletchers Situation verstanden werden, die dieser selbst als Hin-und-Hergerissen-Sein beschreibt: »I am torn asunder. You know all about that and the opposing forces« (Asterisk 1986: 231). Fletchers Begehr – nach dem Inselleben, der einheimi-

schen Geliebten, dem gemeinsamen Sohn (als Erfüllung eines lang gehaltenen Kinderwunsches) – stehen die Ängste und Aversionen gegenüber, die damit verbunden sind. Ein verinnerlichtes, kategorisches Verbot, dessen Herkunft nie ganz klar wird, siegt schließlich über die Versuchung.

Freud beschreibt das Funktionieren von Tabus nicht nur auf der individuellen Ebene, als den hier geschilderten psychischen Konflikt, sondern auch auf der des Kollektivs. Er betont die gesellschaftliche Relevanz von Tabus. Demzufolge stellt die Übertretung gewisser Tabuverboten eine »soziale Gefahr« dar: »Sie besteht in der Möglichkeit der Nachahmung, in deren Folge die Gesellschaft bald zur Auflösung käme. Wenn die anderen die Übertretung nicht ahnden würden, müßten sie ja innenwerden, daß sie dasselbe tun wollen wie der Übeltäter« (Freud 2000: 82). Freud spricht auch von der »ansteckende[n] Kraft, die dem Tabu innenwohnt«, seiner »Eignung, in Versuchung zu führen« und »zur Nachahmung anzuregen« (ebd.). Der Mensch, der das Tabu übertreten habe, erwecke Neid, denn »warum sollte ihm gestattet sein, was anderen verboten ist?« Da er insofern »wirklich ansteckend« (ebd., 81) sei, als sein Beispiel zur Nachahmung verleite, werde er selbst tabu (das heißt gemieden).

Es sticht ins Auge, dass Freud an dieser Stelle eine Metapher benutzt, die ähnlich schon bei Edmund Spenser aufgetreten ist, wo die Akkulturation der englischen Kolonisten in Irland ja ebenfalls als »ansteckend« beschrieben wird. Zwar benutzt Spenser den Begriff ›ansteckend‹ in der entsprechenden Passage in dem Sinne von ›vererblich‹ (jede Generation infiziert gleichsam die darauffolgende), doch gibt es auch Textstellen in seinem Dialog, die Freuds Konzeption einer sozialen Dynamik – jenem Anstecken der anderen durch das eigene Beispiel – sehr nahe kommen. So erläutert Irenius die Möglichkeit des Unmöglichen (als welches Eudoxus das *going native* der Engländer erscheint) einmal mit den Worten: »So much can liberty and ill examples doe« (Spenser 1997: 67). Mit anderen Worten: Fehlt es an externer Kontrolle, welche die eigene Handlungsfreiheit beschränkt, kann das schlechte Beispiel der anderen Engländer seine ganze Verführungs Kraft entfalten, also uneingeschränkt ansteckend wirken. Bleibt dieser Akt auch in Zukunft unbestraft, wird sich die Gemeinschaft der Kolonisten dereinst auflösen – denn der »threat of seduction« ist, wie oben argumentiert wurde, nicht zu umgehen.

Wie mir scheint kann Freuds Theorie, als heuristisches Werkzeug, sehr gut für die in diesem Kapitel verfolgte Fragestellung fruchtbar gemacht werden. Voraussetzung dafür ist freilich, dass Freuds Überlegungen zum Tabu nicht als ethnologische Beschreibungen ›primitiver‹ Kultur verstanden werden, sondern als Versuch, eine bestimmte psychische Disposition darzustellen und zu erklären, die eben *nicht* auf ›Wilde‹ und Neurotiker beschränkt ist. Diese Lesart steht nur zu einem Teil in Wider-

spruch zu Freuds erklärtem Programm. Insbesondere der zweite Essay von *Totem und Tabu* lässt sie durchaus zu. Denn zwar gehört das Tabu Freuds Ansicht nach der Vorgeschichte der modernen Zivilisation an, es ist ein urtümliches Phänomen, das nur noch in ›primitiven‹ Gesellschaften sowie bei neurotischen Europäern auftritt, die »eine archaische Konstitution als atavistischen Rest mit sich gebracht haben« (Freud 2000: 117) – die also noch Spuren der eigenen, ›primitiven‹ Ursprünge in sich tragen<sup>21</sup> –, Freud schreibt aber auch:

»Es darf uns ahnen, daß das Tabu der Wilden Polynesiens doch nicht so weit von uns abliegt, wie wir zuerst glauben wollten, daß die Sitten- und Moralverbote, denen wir selbst gehorchen, in ihrem Wesen eine Verwandtschaft mit diesem primitiven Tabu haben könnten, und daß die Aufklärung des Tabu ein Licht auf den dunkeln Ursprung unseres eigenen ›kategorischen Imperativs‹ zu werfen vermöchte.« (Ebd., 71)

Die hier beschriebene »Verwandtschaft« besteht nicht nur darin, dass mit dem Anderen das *vergangene* und lediglich als anachronistische Erscheinung erhalten gebliebene ursprüngliche Eigene geschildert wird. Das Tabu hat durchaus (ich würde sogar sagen: vor allem) einen zeitgenössischen, europäischen Kontext – was auch das gesteigerte Interesse Freuds und der von ihm zitierten viktorianischen Ethnologen James George Frazer und Edward Burnett Tylor an diesem Thema erklärt. Betrachtet man Freuds Text auf diese Weise, verliert seine evolutionistische Perspektive, die ihn am Ende zur Darwinschen Urhorde und der gewagten These vom Urvatermord führt, automatisch an Bedeutung.

---

21 Gegenstand von Freuds essayistischer Studie sind *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, wie es der Untertitel formuliert. Die von Freud vertretenen Thesen basieren dementsprechend einerseits auf ethnologischen Schriften – das meiste Anschauungsmaterial ist James George Frazers *Golden Bough* und *Totemism and Exogamy* entnommen –, andererseits auf Freuds eigener psychoanalytischen Praxis. Aus dieser leitet Freud seine Theorie weitgehend ab, um sie dann auf die bei Frazer geschilderten Beispiele anzuwenden – eine aus ethnologischer Perspektive mehr als fragwürdige Vorgehensweise. Vorausgesetzt wird eine »Ähnlichkeit« und somit Vergleichbarkeit, wenn auch ausdrücklich keine »innere Verwandtschaft« (Freud 2000: 75) zwischen dem Krankheitsbild der Neurotiker und fremdkulturellen Praktiken.

### II.3.2 »Frontière et ambiguïté«: Julia Kristevas Theorie des Abjekts

In allen drei hier ausführlicher diskutierten Texten, Spensers Dialog, Longs *History of Jamaica* und Fletchers Brieffragmenten, wird die Beurteilung der Grenzüberschreitung in eine Rhetorik der Abscheu und des Ekels gefasst. Vor allem bei Fletcher kommt die Abneigung gegen die Vermischung des Eigenen und des Anderen wiederholt in drastischen Worten zum Ausdruck, wie besonders seine Kommentare über Mischlinge zeigen. An einer noch nicht zitierten Textstelle schreibt Fletcher: »Ugh, you have no idea how these half-castes make me vomit« (Asterisk 1986: 104). Diese Reaktion kann als eine *abjection* im Sinne Julia Kristevas verstanden werden, womit sich das eben zur Tabuisierung der Grenzüberschreitung Gesagte um einen weiteren wichtigen Aspekt ergänzen lässt. Ihr 1980 erschienenes Buch *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection* beginnt Kristeva mit der Beobachtung:

»Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Écœuré, il rejette.« (Kristeva 1980: 9)

*Abjection* bezeichnet bei Kristeva eine heftige, wenn auch mit einem Gefühl der Anziehung einhergehende Abwehrreaktion angesichts eines Gegenstands, der Ekel und Aversion hervorruft – Kristeva nennt ihn das »Abjekt«. Bei diesem zweiten Schlüsselbegriff, einer Substantivierung des französischen Adjektivs *abject* (niederträchtig, verworfen, gemein), handelt es sich um einen Neologismus der Autorin. Kristeva stellt ihn den Kategorien Subjekt und Objekt gegenüber. »Abjekt« steht für all das, was das Ich von sich abspalten muss (aber nie voll und ganz von sich abspalten kann), um von seinem ursprünglichen, vorsprachlichen Zustand jenseits der Subjekt-Objekt-Differenz in die symbolische Ordnung einzutreten, die nach Kristevas Modell auf eben dieser Differenz basiert.<sup>22</sup> Anders als das *Objekt*, das dem Subjekt als dessen Korrelat gegenübersteht und ihm laut Kristeva erlaubt, weitgehend losgelöst und autonom zu sein, stellt das *Abjekt* als vehement Ausgeschlossenes, aber nie ganz und gar Abtrennbares, für das Subjekt eine stete Gefahr dar, seine Grenzen zu

---

22 Das früheste und zugleich wichtigste Beispiel einer solchen Abspaltung ist die Loslösung von der »entité maternelle« (Kristeva 1980: 20), die konstitutiv für das Subjekt ist. Sie ist Voraussetzung für die Ausbildung einer eigenen Identität und Grundlage für alle weiteren Unterscheidungen.

verlieren und zurückzufallen in den Zustand vor der Differenz, außerhalb der symbolischen Ordnung, »là où le sens s'effondre« (ebd.). Auch im Zusammenhang mit der *abjection* kann von einer Arbeit an der Grenze gesprochen werden. Sie gilt dem Schutz der prekären Grenzen, die das Ich zwischen sich und dem Anderen, Subjekt und Objekt(en) zieht, um eine Identität zu erlangen und aufrechtzuerhalten – gegen die grenzenzerstörende Wirkung des Objekts.

Als ein psychoanalytischer Erklärungsversuch für die subjektiv so empfundene Eigenschaft des Abstoßenden und die Reaktion des Ekels akzentuiert Kristevas Theorie zwei Eigenschaften des Objekts, die für die hier entwickelte Theorie der Grenzziehung von Interesse sind. Einerseits betont sie die dichotomische, ja manichäische Gegenüberstellung von Ich und Anderem, Innen und Außen, andererseits unterstreicht sie die Durchlässigkeit und Unsicherheit der so gezogenen Grenze (vgl. ebd., 15). Die beiden entscheidenden Stichwörter sind »frontière« und »ambiguïté«:

»Frontière sans doute, l'*abjection* est surtout ambiguïté. Parce que, tout en démarquant, elle ne détache pas radicalement le sujet de ce qui le menace – au contraire, elle l'avoue en perpétuel danger.« (Ebd., 17)

In der *abjection* kann ein psychologisches Pendant zur diskursiven Grenzziehung gesehen werden, die, wie im vorigen Kapitel herausgearbeitet wurde, ja ebenfalls zwischen Stabilität und Instabilität changiert, insofern das, was abgegrenzt wird, Teil des Eigenen bleibt. Kristevas Theorie der *abjection* ist bereits mehrfach auf die Grenzziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten angewandt worden (vgl. z.B. Spurr 1993: 76-91; McClintock 1995: 71-74). Ein solcher Transfer – von der Ebene des Subjekts auf die des Kollektivs, von der Ebene der Psyche auf die des Diskurses und der Politik – birgt allerdings die Gefahr in sich, dass durch den Rekurs auf ein psychoanalytisches Modell der natürlichen Entwicklung die beschriebenen kolonialen Grenzziehungen naturalisiert werden, indem man sie als psychologische Notwendigkeit erscheinen lässt.<sup>23</sup> Zudem besteht bei psychoanalytischen Erklärungsansätzen grundsätzlich die Tendenz, das historisch und kulturell Spezifische zu universalisieren und ihm eine archetypische Dimension zu verleihen. So wie Freuds Theorie des Tabus am Ende beim Urvatermord anlangt und eine weitere Variation der These vom Ödipuskomplex darstellt, führt Kristeva-

---

23 Dieses Problem spricht auch David Spurr an, der in seiner Anwendung der Theorie der *abjection* auf den kolonialen Diskurs erklärt: »I do not wish to suggest that Kristeva's theory provides a rationale for colonial order as a natural consequence of normal human development« (Spurr 1993: 79).

vas Theorie der *abjection* zur Abspaltung von der Mutter als Beginn der Subjektkonstitution (vgl. Kristeva 1980: 20).

Das zuletzt angesprochene Problem der Ahistorizität soll im Folgenden dadurch umgangen werden, dass mit Anne McClintock eine »*situated psychoanalysis*« (McClintock 1995: 72) versucht wird, das heißt eine kulturelle und historische Kontextualisierung dessen, was mit psychoanalytischen Konzepten erfasst wird. Ausgegangen wird außerdem von einem Zusammenspiel der diskursiven Grenzziehung, der Tabuisierung der Grenzüberschreitung und dem Phänomen der *abjection*, nicht von einer einseitigen Bedingtheit des einen durch das andere. Dem hier entwickelten Ansatz zufolge erzeugt die diskursive Grenzziehung das Tabu der Grenzüberschreitung, das seinerseits die diskursive Grenzziehung festigt, wobei die *abjection* Teil – nicht Antriebskraft – dieser Arbeit an der Grenze ist. In seinem Buch *The Rhetoric of Empire* macht David Spurr eine Beobachtung, die dem Ansatz dieser Arbeit nahe kommt:

»The principles of exclusion, boundary, and difference which enter into the debasement of the primitive are connected to the fear that the white race could lose itself in the darker ones, so that the idea of ›going native‹ has some of the powers of interdiction and attraction that one associates with the incest taboo.« (Spurr 1993: 82)

Kristeva selbst stellt einen Zusammenhang zwischen *abjection*, Tabu und Transgression her (vgl. Kristeva 1980: 24). Am Beispiel des Tabus der Kultur- und Rassenmischung wird dieser Zusammenhang besonders offensichtlich. Wie Kristeva unterstreicht, erscheint all das als *abject*, was »eine Identität, ein System, eine Ordnung stört«, indem es »die Grenzen, Orte und Regeln missachtet« – nämlich das »Dazwischen (*l'entre-deux*), das Zweideutige, das Gemischte« (ebd., 12; meine Übers.). »Abjekt« ist demzufolge das, was die diskursive Grenzziehung unterläuft, indem es seinen Ort diesseits oder jenseits der Grenze verlässt und einen Mischzustand erzeugt. Erklärbar wird auf diese Weise Fletchers große Abneigung gegen Mischlinge und akkulturierte Weiße, die sich in gesteigertem Maße nach der Geburt seines Sohnes manifestiert, der als das unmöglich abzutrennende Eigene/Andere geradezu musterhaft das die Grenzen verletzende Abjekt darstellt.

### II.3.3 Das Akkulturationstabu

Aufgrund seiner Darstellung in der Literatur soll kulturelles Grenzgehen im Folgenden also, unter vorsichtigem Gebrauch der Freud'schen Definition, als Tabu verstanden werden. Ausgangspunkt ist die These vom *Akkulturationstabu*, das grundlegend für die anschließenden, weitergehenden Überlegungen zunächst allgemein wie folgt umrissen werden kann: Das Akkulturationstabu verbietet nicht nur eine – mit Kohl gesprochen – vollständige »kulturelle Konversion« (Kohl 1987), sondern bereits eine partielle Anpassung, wobei es in seiner Strenge stark variiert, abhängig von Epoche, Kolonialmacht und betroffener Kolonie sowie nicht zuletzt vom individuellen Autor. In der Literatur finden sich Hinweise einer Tabuisierung schon der Übernahme von Sprache und Kleidung (wie bei Spenser), insbesondere aber der religiösen Glaubensvorstellungen und Rituale sowie grundlegender Kulturtechniken. Positiv formuliert läuft das Akkulturationstabu auf das Gebot zur Wahrung der eigenen kulturellen Identität – und damit zur Aufrechterhaltung kultureller Differenz – hinaus.

Das generelle Akkulturationstabu schlug sich dabei, wie die hier diskutierten Beispiele deutlich machten, auch in anderen, verwandten Tabus nieder. An erster Stelle zu nennen ist das Tabu der *miscegenation*, der Rassenmischung, das ein Thema von Robert Youngs Studie *Colonial Desire* ist (vgl. Young 1995, v.a. Kap. 4 u. 6). Zwar spricht Young selbst in Bezug auf seinen Gegenstand nie explizit von einem Tabu; seine materialreiche Rekonstruktion der Rassentheorien des 18. und des 19. Jahrhunderts enthält jedoch vieles, was den hier versuchten Ansatz stützt. Denn auch in Youngs Analyse steht jene Spannung zwischen »attraction and repulsion« (ebd., 90) im Vordergrund, welche die damaligen nordamerikanischen und europäischen Diskussionen über die Vor- und Nachteile von Rassenmischung zwischen weißen Siedlern und farbigen Sklaven oder Eingeborenen kennzeichnet. Auch – und vor allem – in diesem Zusammenhang lässt sich jenes Schwanken zwischen Begehrten und Aversion beobachten, wenn zwar das Verhältnis zwischen den Rassen sexualisiert wird, Rassengrenzen übergreifende Sexualität jedoch mit Verunreinigung, Krankheit, Unfruchtbarkeit und sogar Tod in Zusammenhang gebracht wird (vgl. hierzu ebd., Kap. 6).<sup>24</sup> Schon Richard Slotkin hat im Zusammenhang mit den neuenglischen Vorbehalten gegen Mischehen, namentlich im 17. Jahrhundert, auf das Tabu der Rassenmischung aufmerksam gemacht. Er spricht von »[t]he Puritans' terror of [...] Indian marriage« und begründet diesen mit dem in Abschnitt II.1.3 anhand des Morton-Beispiels illustrierten Unwillen zur Akkulturation:

---

24 Vgl. auch Abschnitt IV.3 dieser Arbeit.

»Marriage symbolized this process of acculturation in terms of sexual merging of the races« (Slotkin 1973: 123). Mit beiden Tabus, dem der Akkulturation und dem der *miscegenation*, war demzufolge dieselbe Angst vor einer Auflösung der Grenzen zwischen dem Eigenen und den Anderen verbunden, wie man sie im ›Mischling‹ versinnbildlicht sah.

Mit der These von der Tabuisierung kultureller und rassischer Vermischung lässt sich eine mögliche Antwort auf die Frage finden, *warum* das Grenzgehen (mit welchem Begriff man es auch immer bezeichnen möchte) stets aufs Neue die in diesem Kapitel skizzierte ambivalente Reaktion hervorrief. Vorzubeugen ist dabei einer impliziten Essentialisierung, wie sie sich an einigen Stellen von Robert Youngs Studie *Colonial Desire* manifestiert. So verwendet Young Formulierungen wie »the white male's ambivalent axis of desire and repugnance« (Young 1995: 152) oder »the phobia and fascination that the idea of miscegenation summons forth in the white imagination« (ebd., 148) – Formulierungen, die den Eindruck einer Haltung erwecken, die beim »weißen Mann« bzw. in der »weißen Imagination« natürlich gegeben ist. Es sei hier darum mit Nachdruck auf die diskursive Grundlage der beschriebenen Ängste verwiesen. Bezogen auf die im vorigen Kapitel dargestellte Praxis kultureller Grenzziehung soll das Tabu in dieser Arbeit als diskursives Mittel zur Stabilisierung und Erhaltung jener prekären Grenzen verstanden werden, mit deren Hilfe sich Europa (Großbritannien, England, die weiße Bevölkerung Amerikas etc.) in einer steten Arbeit an der Grenze als relative Einheit konstituiert. Die Absicht ist dabei nicht, historische Erfahrung zu homogenisieren: Wie sich in den folgenden, vertiefenden Analysen zeigen wird, ist das Akkulturationstabu keineswegs statisch. Zwar finden sich in verschiedenen Epochen Beispiele, wie die bisher diskutierten, bewusst auch aus früheren Jahrhunderten ausgewählten historischen Fälle deutlich machten. Es lassen sich aber durchaus Unterschiede zwischen den Epochen feststellen. Die im letzten Kapitel angedeutete Neudeinition des Anderen, seit dem späten 18. Jahrhundert, als nicht nur kulturell, sondern auch ›natürlich‹ – sprich rassistisch – vom Europäer unterschieden, wirkt sich unweigerlich auf die Texte aus, die Grenzüberschreitungen zum Thema haben. Es handelt sich hierbei um eine Wechselbeziehung: Der Unwille zur Akkulturation erhöht sich mit der Naturalisierung der Grenze als Rassengrenze, und umgekehrt verfestigt sich diese Grenze mit einem gesteigerten Unwillen zur Akkulturation (oder, allgemeiner gesprochen, Unwillen zur ›Vermischung‹). Diese Wechselbeziehung wird in den Einzelanalysen der folgenden Kapitel noch stärker an Kontur gewinnen.<sup>25</sup>

---

25 Eine eindrucksvolle historiographische Demonstration dieser Wechselbeziehung liefert E.M. Collingham in ihrem Buch zum britisch-indischen Kul-

Ebenso wird sich in diesen Analysen zeigen, dass noch andere Faktoren eine Rolle spielen. Einen dieser Faktoren, den nationalen, hebt Jürgen Osterhammel hervor, wenn er kulturelle Unterschiede in der Duldung von »Übergänge[n], schwiegende[n] Zwischenzustände[n], Ambivalenzen oder mehrfache[n] Identitäten« (Osterhammel 2001: 221) anspricht und dabei auf die Sonderposition Großbritanniens hinweist:

»Britische Kolonialherren hielten eine deutlich größere Distanz zu den Kolonisierten als zum Beispiel portugiesische, spanische und selbst holländische: Als Niederländisch-Ostindien 1811 vorübergehend unter britische Verwaltung geriet, zeigten sich die neuen Regenten entsetzt über die asiatisierten ›Mestizo manners‹ der Holländer (und namentlich ihrer Betel kauenden Frauen); die sozialen Gräben zwischen Europäern und Asiaten wurden mit langfristigen Folgen tiefer gezogen. Überhaupt unterschieden sich die europäischen Kolonisatoren durch das Ausmaß, in dem sie gemischtrassige Verbindungen und das daraus folgende Mestizentum duldeten [...]. Pauschal gesagt, spannte sich der Bogen von den im hohen Maße (allerdings in Asien stärker als in Afrika) inklusiven Portugiesen bis zu den extrem exklusiven Briten [...].« (Ebd.)

---

turkontakte im kolonialen Indien, das die zunehmende Distanzierung und Abgrenzung der Briten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts nachzeichnet. Collinghams Studie demonstriert materialreich, dass die radikale Grenzziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten historisch keineswegs eine Selbstverständlichkeit war, sondern dass sie sich auch innerhalb einer einzelnen Kolonie erst nach und nach etablieren konnte. Ausgangspunkt von Collinghams Analyse ist der *nabob*, die vielfach karikierte Figur des *sindianisierten* Engländer. Dessen – relative – Offenheit für fremdkulturelle Praktiken (wie unter anderem Essgewohnheiten, Körperhygiene, Kleidung und das Rauchen der *hookah*) nahm Collingham zufolge ein Ende, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend die britische Identität hervorgekehrt wurde. Die indischen Einflüsse sollten beseitigt werden, Kleidung und Essen die Differenz zur lokalen Kultur markieren; die indische Geliebte verschwand allmählich aus den britischen Haushalten. Die nach 1857 dominante Figur des *sahib* – dem Ideal nach mit herrischem Auftreten, fest überzeugt von der eigenen rassischen und kulturellen Superiorität – hatte mit der des *nabob* schließlich nur noch wenig gemein. Beteiligt an dieser Transformation (die freilich ebenso wenig vollständig und allumfassend war wie zuvor die Akkulturation des *nabob*, sondern nur eine Tendenz darstellt) war eine Vielzahl historischer Faktoren: Nach dem großen indischen Aufstand (»Great Mutiny«) von 1857 war 1858 die *East India Company* aufgelöst worden und die britische Krone hatte die Herrschaft über Indien übernommen; 1876 wurde Königin Victoria offiziell Kaiserin von Indien. An Bedeutung gewann das Denken in den Kategorien ›Rasse‹ und ›Klasse‹ sowie die Idee des Prestige, das den Engländern zur Legitimation ihrer imperialen Herrschaft diente und zu einer aggressiveren – oft gewaltsamen – Abgrenzung führte. Vgl. Collingham 2001: 13-113, 117-149.

In der englischsprachigen Literatur der Kolonialzeit finden sich zahlreiche weitere Fälle, in denen britische Autoren – wie Edward Long und Robert James Fletcher – am Beispiel anderer europäischer Kolonisten das Phänomen der Mestizierung kritisieren, wobei sie die Kolonialmacht Großbritannien mehr oder weniger explizit von diesen abgrenzen. Einige weitere Beispiele werden uns in dieser Arbeit noch begegnen. Wie der Historiker Ronald Hyam in der bislang einzigen umfangreichen Untersuchung zum Komplex *Empire and Sexuality* gezeigt hat, gilt allerdings, dass offizielle Prüderie und konkrete Praxis im englischen Kolonialreich bisweilen weit auseinander lagen. Er kommentiert dies lakonisch mit dem Satz: »Practice and theory diverged« (Hyam 1990: 3). Hyams Analysen zufolge war Sexualität ein wesentlicher Bestandteil der viktorianischen Expansion sowie des gesamten kolonialen Unternehmens.<sup>26</sup> Obwohl die Institution der Mischehe im britischen *Empire* Anfang des 19. Jahrhunderts so gut wie verschwunden war, bestand sexueller Kontakt mit Nicht-Europäerinnen weiter fort (vgl. ebd., 201).<sup>27</sup> Wenn in den folgenden Kapiteln eine spezifisch britische Position konstatiert wird, so bezieht sich diese Aussage also ausdrücklich auf englische *Texte* und das darin häufig vertretene Selbstbild einer konsequente(re)n Grenzziehung. Gegenstand sind *literarische Inszenierungen* der kolonialen Kulturgeggnung, wobei es im Folgenden neben den bisher zitierten Kommentaren zu realhistorischem kulturellem Grenzgängertum vor allem auch um fiktionale Beschreibungen von Grenzüberschreitungen gehen wird.

In literarischen Texten lassen sich Kulturgeggnungen »im Modus des Imaginären simulieren« (Schwab 1999: 60). Literatur wird dann zu »imaginärer Ethnographie«, die aufgrund der im europäischen Alteritätsdiskurs vorhandenen Bilder und Informationen Kulturgeggnungen inszeniert. Die Frage nach der literarischen Darstellung von Grenzen und deren Überschreitung kann unabhängig von institutionalisierter Kolonialpolitik in Form von Gesetzen und Verboten gestellt werden, wie sie eine politologische oder historische Arbeit zum Gegenstand haben könn-

---

26 »The expansion of Europe was not only a matter of ›Christianity and commerce‹«, zitiert Hyam die beiden Schlagwörter des kolonialen Diskurses seit David Livingstone, »it was also a matter of copulation and concubinage« (Hyam 1990: 2). Robert Young knüpft hier an, wenn er ein »koloniales Begehr« postuliert und den Kolonialismus als eine *machine désirante* im Sinne Gilles Deleuzes und Félix Guattaris zu konzeptualisieren vorschlägt. Vgl. Young 1995 und dort insbesondere das abschließende Theoriekapitel.

27 Erst 1909 wurde in Form des an alle Mitglieder des *Colonial Service* gerichteten »Lord Crewe's Circular« ein offizielles Verbot ausgesprochen, das ganz allgemein Verbindungen zwischen Kolonisten und Eingeborenenfrauen untersagte und mit Strafen drohte. Vgl. Hyam 1990: Kap. 7; hier: 157.

te; sie eröffnet eine komplementäre Perspektive. Behauptet wird nicht, dass die untersuchten Texte ungebrochen historische Realitäten widerspiegeln. Man kann vielmehr sagen, dass sie, in Form eines kolonialen Imaginären, Tatsachen *schaffen*.