

Miriam Lay Brander

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

Um das Jahr 1550 beauftragt Heinrich II. den Vizeadmiral der Bretagne, Nicolas Durand de Villegagnon, in der Bucht des heutigen Rio de Janeiro eine Siedlung zu gründen mit dem Ziel, die iberische Alleinherrschaft auf dem amerikanischen Kontinent zu brechen. Da die Expedition nur aus Männern bestand, konnte es sich wohl kaum um eine systematische Besiedelung der Region handeln. Vielmehr galt das Interesse der Expedition deren Ressourcen (vgl. Laroche 2002), insbesondere dem Holz des *brésil*-Baumes, der in Europa aus dem Orient seit dem XII. Jahrhundert bekannt war und importiert wurde und dem der Reiseberichtautor Jean de Léry in seiner *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) ein ganzes Kapitel (XIII) widmet. Der glutähnlichen Farbe des Holzes (frz. „braise“ = „Glut“) verdankt Brasilien vermutlich seinen Namen (vgl. Léry 1994, 306) und der 2001 von Jean-Christophe Rufin veröffentlichte Roman *Rouge Brésil* seinen Titel. In diesem mit dem Prix Goncourt ausgezeichneten historischen Roman kleidet Rufin die Geschichte von der gescheiterten Kolonialisierung der sogenannten *France Antarctique* unter Villegagnon in ein fiktives Gewand. Dabei verknüpft er die historischen Ereignisse mit dem Topos des sich liebenden vermeintlichen Geschwisterpaars: Mit an Bord von Villegagnons kleiner Flotte aus zwei Schiffen sind einige vorpubertäre Jungen, die die Sprache der indigenen Bevölkerung erlernen sollen, um als Übersetzer bzw. Mittelmänner („truchements“) zu dienen. Auf diese Weise gelangt das Geschwisterpaar Just und Colombe, letztere als Junge verkleidet, vom Geschlecht der Clamorgan mit auf die Expedition. Wie Paul und Virginie durchleben die beiden ihre Adoleszenz auf einer exotischen Insel, die jedoch, anders als im Roman von Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, höchstens anfangs ein Paradies darstellt, das sich unter dem Einfluss der französischen Siedler mehr und mehr in eine Hölle verwandelt. Das Zusammenleben auf der Insel, auf der der ehemalige Malteserritter Villegagnon die Festung „Fort-Coligny“, benannt nach dem hugenottischen Admiral Gaspar de Coligny, errichten lässt, ist zunehmend von Bedrohungen von außen, aber auch von inneren Konflikten geprägt. So veranlasst die beständige Furcht vor den Portugiesen, die ebenfalls Anspruch auf die Insel erheben, den in den Lehren von Jean Calvin unterrichteten Villegagnon, Unterstützung aus Genf zu holen. Auf diese Weise gelangt eine Gruppe von Protestanten zu den katholischen und hugenottischen Siedlern, was zu heftigen religiösen Auseinandersetzungen führt. Der zunehmend gewaltsam ausgetragene Konflikt, dessen Kern die Frage nach der Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl bildet, deutet auf die im Jahr 1520 bereits beginnenden Verfolgungen von Anhängern der neuen Lehre (vgl. Miquel 1980, 7) hin und nimmt im Kleinen die 1562 einsetzenden Religionskriege vorweg.

Den Ausgangspunkt, der sich fortan leitmotivisch durch den Roman zieht, bildet das Klischee des Kannibalismus, das im Frankreich des 16. Jahrhundert zugleich Faszination und Schrecken auslöst. „Imaginez un instant, monseigneur“ – so beginnt Rufins Roman *Rouge Brésil*¹ – „ce que peut ressentir un homme qui voit bouillir devant lui l'eau où il va cuire“ (RB, 13)². Wie zu zeigen sein wird, entfaltet Rufin die Figur des Kannibalischen auf mehreren Ebenen. Zunächst verknüpft der Roman die religiöse Kontroverse um die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, die auf der brasilianischen Insel in der Bucht von Guanabara bereits zehn Jahre vor dem Ausbruch der Religionskriege gewaltsame Formen annimmt, mit dem Vorwurf des Kannibalismus durch die protestantischen Expeditionsteilnehmer. Auf einer kulturellen Ebene steht dem gewaltsamen Versuch der Kolonialisierung und der damit verbundenen kulturellen Aneignung durch die Franzosen eine friedliche Form der transkulturellen Einverleibung durch Colombe gegenüber, die die indigene Kultur zu ihrer eigenen macht, ohne vollständig darin aufzugehen. Zu den genannten religiösen und kulturellen Formen des ‚Verschlingens‘ kommt eine ökokritische Dimension hinzu, die bereits bei Léry und Montaigne angelegt ist, und die die Ausbeutung und Zerstörung der nicht-humanen Natur als Folge der kolonialen Mission anprangert. Als Mitglied von *Médecins Sans Frontières* hat Rufin in unterschiedlichen post-kolonialen Kontexten gearbeitet und daher ein Bewusstsein für humanitäre und ökologische Folgen der Kolonialisierung entwickelt, das in den vorliegenden Roman einfließt. Schließlich lässt sich Rufins Roman als *réécriture* frühneuzeitlicher Texte von Michel de Montaigne, Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden und einer Reihe von weniger bekannten Texten (Memoiren, Briefen) lesen, in der das literarische Schreiben selbst zu einem Akt des ‚Einverleibens‘ wird – ein Aspekt, den Frank Lestringant an anderer Stelle ausführlich diskutiert,³ weshalb er im Rahmen dieses Beitrags vernachlässigt werden kann.

1 Eucharistie

Die religiöse Auseinandersetzung um die Eucharistie, wie sie in den tropischen Gefilden Brasiliens geführt wird, bildet den Höhepunkt des Romans: in keinem anderen Zusammenhang wird der Vorwurf des Kannibalismus gegenüber den katholischen Europäern so präzise auf den Punkt gebracht wie anhand der Polemik um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl. Dieser Konflikt ist für Villegagnon umso schmerz-

1 Im Folgenden wird mit der Sigle RB auf die Ausgabe des Romans der Collection Folio (Paris 2005) verwiesen.

2 ‚Stellen Sie sich einen Moment lang vor, mein Herr, wie sich ein Mensch fühlt, der vor sich das Wasser brodeln sieht, in dem er gekocht werden soll‘ (Eigene Übersetzung, wie auch alle folgenden).

3 Vgl. Lestringant 2008, 120–129. Zu textuellen Überlagerungen bei Léry, Staden oder Montaigne siehe auch den Beitrag von Frank Lestringant in diesem Band. Zu einer anders gelagerten *réécriture* von Renaissancetexten in der Gegenwartsliteratur vgl. auch den Beitrag von Robert Folger in diesem Band.

licher, als er in der *France Antarctique* eine Glaubensgemeinschaft jenseits der in Europa brodelnden Kontroversen gründen wollte und die räumliche Entfernung und Geschlossenheit der Insel als ideales Umfeld hierfür betrachtete. „Voilà ce qu'il voulait faire de Genève“, wie er die Insel in Anlehnung an die Wiege von Calvins Lehren liebevoll nennt: „un lieu de paix où chacun aurait sa place, où les audaces de l'esprit nourriraient une foi véritable, conforme à la simple frugalité des origines, à quoi les conditions de la colonie aideraient naturellement“ (RB, 292)⁴.

Villegagnon verkörpert das Ideal der so genannten „moyenneurs“, die unter dem Schutz der französischen Krone eine innere Reform der Kirche anstrebten, mit deren Hilfe sie die enge Bindung an Rom lösen wollten, ohne der calvinistischen Lehre anzuhängen (vgl. Lestringant 2008, 105). So sah Villegagnon in der Gründung der *France Antarctique* nicht nur ein politisches und ökonomisches Projekt, sondern auch eine Gelegenheit, dieses religiöse Ideal zu verwirklichen, die Vorstellung einer „Église invisible et gratuite, réunissant les hommes que la grâce divine a touchés, quels que fussent leurs œuvres et leurs gestes“ (RB, 226)⁵. Deshalb scheut Villegagnon auch nicht die Diskussionen mit den beiden calvinistischen Pastoren Pierre Richer und Guillaume Chartier – beide ebenfalls historische Persönlichkeiten, er lässt aber auch den Konflikt zu, der sich innerhalb der Kolonie zwischen ihren katholischen und protestantischen Bewohnern mehr und mehr zuspitzt:

[L]e nœud de la controverse, qu'il s'agissait de trancher, le centre même du débat susceptible, selon son issue, de séparer à jamais les deux parties ou n'en faire plus qu'un était le point que l'amiral avait entrevu au moment de la Cène: le Christ était-il en personne dans l'hostie? (RB, 387)⁶

Obwohl Villegagnon zum Protestantismus konvertiert hat, bereitet es ihm zunehmend Unbehagen, dass nach der Abreise des Paters und Kosmographen André Thevet, der ebenfalls Teil des historischen Figurenarsenals bildet, auf Fort-Coligny nur noch protestantische Gottesdienste abgehalten werden, was bei der katholischen Bevölkerung zu einer „véritable mort spirituelle“ [„einem wirklichen geistlichen Tod“] (RB, 442) führe. Als Richer die Trauerzeremonie zwischen zwei (katholischen) Franzosen und zwei der aus Genf mitgebrachten Protestantinnen leitet, kommt es zum für den Roman entscheidenden Eklat. Nach einer längeren Fastenzeit ausgehungert, nötigt

4 „Das war es, was er aus ‚Genebre‘ machen wollte: einen Ort des Friedens, an dem jeder seinen Platz haben sollte, an dem die Kühnheiten des Geistes einen wahrhaftigen Glauben nähren würden, im Einklang mit der Genügsamkeit der ersten Christen, zu der die Bedingungen der Kolonie auf natürliche Art und Weise beitragen würden.“

5 Eine ‚unsichtbare und freie Kirche, die diejenigen Menschen vereinen würde, die die göttliche Gnade berührt hat, welche auch immer ihre Werke und Taten waren‘.

6 ‚Der Knotenpunkt der Kontroverse, den es zu lösen galt, das Zentrum der empfindlichen Debatte, die daraufhin hinauslaufen würde, dass sie die beiden Parteien für immer trennen oder eine einzige aus ihnen machen würde, war das, was der Admiral im Augenblick des Abendmahls erahnte: War Christus persönlich in der Hostie zugegen?‘

Villegagnon den Pastor, ihm die Realpräsenz Christi in der Hostie zu versichern, woraufhin dieser ihn durch eine mehrdeutige Aussage zu besänftigen sucht: „Il est là en substance“ [„Er ist in Substanz hier“] (RB, 446). Der folgende kurze Wortwechsel führt zum Höhepunkt der Szene:

– En substance ! À la bonne heure, reprit Villegagnon avec une joie effrayante. Car c'est sa substance que je veux. J'ai faim de Lui, m'entendez-vous, je veux déchirer Ses muscles et boire son Sang, me repaître de Sa chair et sentir dans mes entrailles la chaleur de Son saint cœur. [...]

Richer recula. Tout allait s'effondrer. C'est alors que du Pont, dans un sursaut, prit la place de l'officiant, bien en face de Villegagnon, et prononça lentement ce seul mot :

– Cannibale. (RB, 446)⁷

Die Episode spielt auf ein historisches Drama an, das sich während des Abendmahls zu Pfingsten im Jahr 1557 auf Fort-Coligny ereignete: Villegagnon verließ im Hinblick auf die Transsubstantiation einem Verständnis des Abendmahls Ausdruck, das aus protestantischer Perspektive als abgöttisch wahrgenommen wurde. Der Vorfall führte zur Flucht der Protestanten, einschließlich des späteren Reisebericht-Autors Jean de Léry, auf das Festland, wo sie von Tupinambá mit offenen Armen aufgenommen wurden. Als im Januar 1558 die meisten der Protestanten die Gelegenheit ergriffen, mit dem Schiff nach Frankreich überzusetzen, kehrten fünf von ihnen zu Villegagnon zurück, der jedoch einen Hinterhalt befürchtete, sie in Fesseln legte und die drei Wortführer zum Tode durch Ertränken verurteilte (vgl. Lestringant 2016, 36) – eine Episode, die Rufin in seinem Roman ebenfalls schildert.

Der Vergleich zwischen Eucharistie und Kannibalismus geht auf eine Kritik der Reformatoren am Katholizismus bereits vor der französischen Expedition nach Brasilien zurück (vgl. Lestringant 1980, 171). Die Calvinisten, die die Präsenz Christi im Abendmahl als rein symbolische auffassten, sahen das Dogma der Transsubstantiation als einer Gegenwart Christi in Fleisch und Blut, die es körperlich zu sich zu nehmen galt, in unmittelbarer Nähe zu den anthropophagen Praktiken der Indigenen in Amerika. In der Bucht von Guanabara erhielt diese Debatte angesichts der Anwesenheit tatsächlicher Kannibalen eine neue Brisanz, auch wenn niemand der Expeditionsteilnehmenden deren Praktiken selbst zu Gesicht bekam. Der einzige sich tatsächlich manifestierende Kannibale, so Lestringant, war somit Villegagnon, dessen Appetit und Übergewicht bereits wenige Jahre später sprichwörtlich werden sollten (vgl. Lestringant 1980, 171). Aus der Sicht von Léry zeigten sich die Katholiken noch barbarischer als die meisten *sauvages*, da letztere Menschenfleisch nur gegart verzehrten,

7 „In Substanz! Recht so, fuhr Villegagnon mit einer furchterregenden Freude fort. Denn seine Substanz ist es, was ich will. Ich habe Hunger auf Ihn, verstehen Sie, ich will Seine Muskeln zerreißen und Sein Blut trinken, mich an Seinem Fleisch laben und in meinen Eingeweiden die Wärme Seines heiligen Herzens spüren. [...] Richer wich zurück. Alles würde zusammenbrechen. In diesem Moment sprang du Pont auf, nahm den Platz des Offizianten ein, genau gegenüber von Villegagnon, und sprach langsam dieses eine Wort aus: Kannibale“.

während das blutige Spektakel der Eucharistie die Verzehrung Christi bei lebendigem Leibe beinhalte: „ils vouloyent néanmoins non seulement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la manière des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j’ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue“ (Léry 1994, 176–177, Kursivierung im Original)⁸. Léry stellt Villegagnon und einen gewissen Jean Cointa, von denen hier die Rede ist, auf eine Stufe mit den im V. Kapitel seines Reiseberichts erwähnten Waitaca („*Ou-étacas*“), die für ihn den Inbegriff des Barbarischen schlechthin darstellen. Damit erscheint die Alterität der Befürworter der Transsubstantiation den calvinistischen Siedlern noch unüberwindbarer als diejenige der unbekehrbaren Indigenen der Guanabara-Bucht (vgl. Lestringant 1980, 172).

Rufin nutzt nun die Episode, die sich zu Pfingsten 1557 auf Fort-Coligny tatsächlich zutrug, als dramatischen Höhepunkt für seinen Roman. Von nun an schwindet die letzte Hoffnung auf eine Ökumene auf der tropischen Insel nach dem Vorbild der frühen Christen, Just entgeht knapp einem Mord durch eine der Protestantinnen, das vielversprechende Projekt der *France Antarctique* weicht einer tyrannischen Herrschaft durch Villegagnon, der sich fortan nicht mehr scheut, zu brutalen Foltermethoden zu greifen, bis die Expedition schließlich mit dem Angriff der Portugiesen unter Mem de Sá ihr Ende findet. Für das vermeintliche Geschwisterpaar bedeutet ihr Scheitern jedoch einen Neuanfang: Just schließt sich Colombe an, die auf dem Festland mit den Tupinambá lebt, und die beiden verzichten auf ihr Erbe in Frankreich, um fortan in Brasilien zu leben. Nachdem sich herausgestellt hat, dass sie keine leiblichen Geschwister sind, steht schließlich auch derjenigen Vereinigung als Liebespaar nichts mehr im Wege, die Paul und Virginie in Bernardin de Saint-Pierres Roman verwehrt blieb. Der religiöse Konflikt des 16. Jahrhunderts verschwindet in *Rouge Brésil* hinter der Szenerie der tropischen Zuckerinsel des 18. Jahrhunderts (vgl. Lestringant 2008, 128–129). Allerdings kommt im Falle von Rufins Liebesidylle eine transkulturelle Komponente zum Tragen, die bereits bei Jean de Léry angelegt ist (vgl. Juall 2006): Das Verschwimmen der Grenzen zwischen französischer und Tupinambá-Kultur, zwischen Eigen und Fremd, zwischen ‚Zivilisierten‘ und ‚Wilden‘.

2 Transkulturalität

Der Name ‚Colombe‘ scheint nicht zufällig gewählt zu sein. Drängt sich zunächst die Konnotation der Friedenstaube auf und, bezieht man die römische Mythologie mit ein, der Schönheit als Attribut der Venus – beides Eigenschaften, die durchaus auf die Figur zutreffen –, so ist allerdings auch ein Bezug zu Christopher Kolumbus nicht von der Hand zu weisen. Die Schriften des Seefahrers über die *Indias Occidentales* und ins-

⁸ „sie wollten jedoch nicht nur geistlich den Leib von Jesus Christus verspeisen, sondern, schlimmer noch, wie die *Waitaca* genannten Wilden, von denen ich zuvor gesprochen habe, sie wollten ihn vollständig roh zerkauen und hinunterschlucken.“

besondere seine an die Katholischen Könige adressierten *Cartas de descubrimiento*, von denen der erste 1493 in Barcelona erschien, enthalten bereits jene Aspekte, die in den folgenden drei Jahrhunderten in den Beziehungen zwischen Europa und der ‚Neuen Welt‘ eine zentrale Rolle spielen würden und die auch in *Rouge Brésil* thematisiert werden: die Natur des neuen Kontinents und seine ökonomischen Ressourcen, seine Bewohner und ihre Empfänglichkeit für den christlichen Glauben. Im Einklang mit dem Bild, das Kolumbus von der ‚Neuen Welt‘ zeichnete und in dem der damalige ideale Leser das irdische Paradies in der Tradition des *locus amoenus* erkennen konnte (vgl. Gewecke 1992, 90–91), lernt Colombe die Guanabara-Bucht als paradiesische, unberührte Natur kennen und schätzen. Deshalb zieht es sie auch immer wieder weg von der europäischen Zivilisation auf Fort-Coligny hin zu den indigenen Dörfern auf dem Festland: „elle voulait connaître encore une fois la grande paix de la forêt, se baigner dans les torrents et s’efforcer de perdre son ombre de bruit jusqu’à marcher dans la nature sans la troubler“ (RB, 300)⁹.

Während sich bei Kolumbus der Verdacht aufdrängt, dass er mit seinen Beschreibungen eine materielle Ausbeute in Aussicht zu stellen versuchte, die er selbst nicht leisten konnte (vgl. Gewecke 1992, 94), nähert sich Colombe ihrem fremden Umfeld mit Neugierde, Bewunderung und Respekt, wenn die kannibalischen Praktiken der Tupinambá sie auch teilweise verstören. Stellte Kolumbus die Menschen, denen er begegnet war, nach dem Modell der freundlichen, im Naturzustand lebenden Völkern dar, die bereits Jean de Mandeville in seinen von Märchen durchsetzten Reiseberichten beschrieben hatte, so sehen wir auch durch Colombes kindliche Augen ein idealisiertes Bild von den Tupinambá, die im Einklang mit der Natur leben und deren Kannibalismus im Vergleich zum barbarischen Vorgehen der Franzosen harmlos erscheint. In der Relativierung vermeintlicher indigener angesichts tatsächlicher europäischer Barbarei klingt Montaigne wieder, dessen Essay *Des Cannibales* (1580) bekanntlich als ein frühes Dokument der französischen Kolonialismuskritik gilt: Montaigne warnt vor einer vorschnellen Verurteilung des Kannibalismus und derer, die ihn praktizieren, als Barbaren und verweist stattdessen auf die eigene Grausamkeit im Kontext der Religionskriege: „Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toutes sortes de barbarie“ (Montaigne 1981, 258)¹⁰. Demgegenüber betont er die Genügsamkeit der Tupinambá, die sich von den Gesetzen der Natur („loix naturelles“, Montaigne 1981, 255) leiten lassen und deshalb auch keine neuen Gebiete erobern müssten: „Ils sont encore en cet heureux point de ne desirer qu’autant que leur necessitez naturelles leur ordonnent“ (Montaigne 1981, 258)¹¹.

⁹ Sie wollte noch einmal den tiefen Frieden der Wälder erfahren, in den Sturzbächen baden und darauf hinwirken, ihren Lautschatten zu verlieren, um durch die Natur zu gehen, ohne sie zu stören.

¹⁰ Wir können sie nach den Regeln der Vernunft also ruhig Barbaren nennen, nicht aber in Bezug auf uns selbst, die wir sie in jeglicher Art von Barbarei übertreffen.

¹¹ Sie sind immer noch in diesem glücklichen Zustand, nicht mehr zu begehren als ihre natürlichen Bedürfnisse ihnen befehlen.

Schließlich erlaubt der Name ‚Colombe‘ einen Bezug zu Alexander von Humboldt, dessen hugenottische Mutter den Mädchennamen Colomb trug (vgl. Ette 2018, 41). Wie Humboldt nähert sich auch die Hauptfigur in *Rouge Brésil* der amerikanischen Natur mit Neugierde und Respekt, wird aber noch einen Schritt weiter gehen als der ‚Kolumbus der Wissenschaften‘: sie wird diese Lebensweise als ihre eigene annehmen, ohne ihre europäische Identität vollständig abzulegen. Damit macht Rufin sie zu einem Beispiel für Transkulturalität, verstanden als eine „wechselseitige Durchdringung der Kulturen“ (Kimmich/Schahadat 2012, 8).¹² Anders als Just, der entgegen seiner Bestimmung als Übersetzer von Villegagnon als Aufseher beim Bau der Festung eingesetzt wird, soll Colombe auf dem Festland die Sprache der Tupinambá erlernen. Von einer Gruppe von Soldaten in einem indigenen Dorf abgesetzt, lernt sie dort über die Sprache hinaus auch das Leben der Tupinambá kennen und schließt Freundschaft mit dem indigenen Mädchen Paraguaçu. Auch dieser Name ist nicht zufällig gewählt, ruft er doch die Tupinambá-stämmige Catarina Álvares Paraguaçu (1503–1583) in Erinnerung, die an der Seite ihres portugiesischen Ehemanns Diego Álvares Correia nach Frankreich reiste und dort christlich getauft wurde. Colombe bildet insofern ein Gegenstück zu Catarina Paraguaçu, als ihr kultureller und geographischer Wechsel in umgekehrter Richtung verläuft.

Tout, de l'expression des sentiments aux gestes quotidiens, de l'ordinaire de la vie jusqu'aux exceptionnels moments de fête, se présentait sous des dehors alanguis, feutrés et mystérieux.

Colombe s'efface naturellement de tout cela. Elle mit du temps, d'abord, à s'effacer elle-même. Sa présence d'Européenne, quoiqu'elle la voulût calme et discrète, rompait par des brusqueries l'harmonie indienne. (*RB*, 237)¹³

Rufins Hauptfigur arbeitet bewusst darauf hin, ihre kulturelle Identität auszulöschen („à s'effacer elle-même“), um mit ihrer Gegenwart das harmonische Gleichgewicht der Tupinambá-Kultur nicht zu stören. Dabei entspricht die paradisiische Sichtweise auf die indigene Welt der positiven Darstellung, die Jean de Léry in seinem Reisebericht liefert und die wesentlich zur Umdeutung des ‚bösen‘ zum ‚guten Wilden‘ beitrug, die

¹² Beide Begriffe, Inter- und Transkulturalität, fokussieren „Prozesse der kulturellen Grenzüberschreitung“ (Lüsebrink 2012, 20) zwischen Kulturen, nehmen aber unterschiedliche Nuancierungen vor, um bestimmte Phänomene adäquat zu beschreiben (vgl. Langenohl/Poole/Weinberg 2015, 12). Während die transkulturellen Studien die Vorstellung klar voneinander abgegrenzter Kulturen aufheben (vgl. Kimmich/Schahadat 2012, 7), liegt dem Begriff der Interkulturalität noch die „Vorstellung autonomer kultureller Systeme“ (Lüsebrink 2012, 19) zugrunde. Interkulturelle Ansätze nehmen Modi des Kontakts zwischen zwei oder mehreren Kulturen in den Blick und wollen beschreiben, welche Veränderungen im kulturellen Gesamtgefüge dieses Zusammentreffen auslöst.

¹³ „Alles, vom Gefühlsausdruck zu den alltäglichen Gesten, von der Gewöhnlichkeit des Lebens bis zu den außergewöhnlichen Momenten des Feierns, zeigte sich in einem trägen, gedämpften und geheimnisvollen Gewand. Colombe saugte all dies auf natürliche Art und Weise in sich auf. Sie nahm sich zunächst Zeit, um sich selbst auszulöschen. Ihre Gegenwart als Europäerin durchbrach, auch wenn sie sie ruhig und diskret hielt, mit ihrer plötzlichen Schroffheit die indianische Harmonie.“

Montaigne in *Des Cannibales* vollziehen würde (vgl. May 2016). Analog zu Léry gewinnt Colombe diese Perspektive nicht auf Fort-Coligny, sondern auf dem naheliegenden Festland. Nach dem Bruch zwischen Katholiken und Protestanten wurden letztere, denen nichts anderes als die Flucht blieb, auf dem Festland herzlich von den Tupinambá aufgenommen. Die sich daran anschließenden zwei Monate friedlichen Zusammenlebens sind es, die das überaus positive Bild Lérys von Brasilien prägten, während er die acht auf der Insel unter der Herrschaft Villegagnons zugebrachten Monate nur mit einem einzigen Kapitel würdigt. Rufin nutzt also die Figur Colombe, um die beiden unterschiedlichen Etappen der französischen Expedition nach Brasilien in zeitlicher Parallelität darzustellen. Den beiden komplementären zeitlichen Abschnitten in der kolonialen Geschichtsschreibung Brasiliens entsprechen zwei antithetische räumliche Einheiten – Insel und Festland (vgl. Lestringant 1980, 169–170) –, die Rufin ebenfalls fiktional umsetzt: die Insel als Ort des konfliktiven Zusammenlebens der Europäer und der Selbstverwirklichung von Just, und das Festland der Guanabara-Bucht als Raum des friedvollen interkulturellen Zusammenlebens von Colombe mit den Tupinambá, aber auch eines ausbeuterischen Zusammenlebens zwischen der indigenen Bevölkerung und einer Gruppe von Mittelmännern („truchements“) um den Franzosen Gaultier alias „Le Freux“ [„Die Saatkrähe“]. Colombes freiwillige Eingliederung in die Gemeinschaft der Tupinambá steht im deutlichen Gegensatz zur gewaltsamen kulturellen Aneignung durch Le Freux, der Villegagnons Autorität lange vor Ankunft der Protestanten untergräbt und der unter den Indigenen wegen seiner Skrupellosigkeit Angst verbreitet. Gegen Geld versorgt er Villegagnon und seine Männer mit Sklaven, Frauen und Cahouin, einem alkoholischen Getränk auf der Basis von Hirse oder Manioc: „En détaillant de nouveau l’ouvrage de plumasserie que l’homme avait sur le dos, on ne pouvait douter qu’il sût tout obtenir des cannibales“ (RB, 193)¹⁴.

Eine weitere Figur, die wie Colombe eine friedliche Form der kulturellen Grenzüberschreitung verkörpert, ist der Franzose Laurent de Mehun, der lange vor Villegagnon mit einer frühen portugiesischen Expedition auf dem brasilianischen Festland eintraf und sich für ein Leben mit den Tupinambá entschied. Bereits die Umgebung seines Hauses, in der Urwald und botanischer Garten fließend ineinander übergehen und in der das Brasilien-Holz ungestört wachsen kann, verweist auf eine Überschreitung der Grenze zwischen Natur und Zivilisation, die sich auch in seinem Haus widerspiegelt: „an intriguing combination of Western furniture and local wildlife, a complex interweaving of culture and nature, of human and non-human, that questions those very distinctions“ (Racévskis 2006, 78). Als Colombe, für die Laurent de Mehun die Funktion eines Mentors einnehmen wird, ihn kennen lernt, ist er zu einer Art Patriarch der Tupinambá geworden, die ihn liebevoll Pay-Lo („Vater Laurent“) nennen (RB, 310–313) und Colombe später als seine Nachfolgerin einsetzen werden.

¹⁴ ‚Wenn man sich noch einmal das Werk aus Federn, das der Mann auf dem Rücken trug, vor Augen führte, dann blieb kein Zweifel mehr daran, dass er alles von den Kannibalen zu bekommen wusste‘.

Trotz der Beispiele einer gelungenen Überwindung kultureller Grenzen durch Colombe und Pay Lo neigt Rufin zur Homogenisierung und Essentialisierung. Zunächst einmal verläuft die kulturelle Grenzüberschreitung nur in eine Richtung: Während sich Colombe und Pay Lo freiwillig für ein Leben in einem Dorf der Tupinambá entscheiden, gibt es keine indigene Figur, die sich freiwillig auf Fort Coligny begibt; vielmehr sind diejenigen Tupinambá, die sich auf der Insel befinden, als Sklaven dorthin geschafft worden, um am Bau der Festung zu arbeiten. Dies entspricht der Darstellung in den frühen Berichten von der Besiedelung der *France Antarctique*, nach denen die indigene Bevölkerung Brasiliens, etwa im Gegensatz zu den Azteken in Mexiko, sich nicht an einer Kontaktaufnahme mit den europäischen Eindringlingen interessiert zeigte.

Während außerdem die Franzosen in ihrer religiösen Vielfalt dargestellt werden – neben Katholiken, Protestanten und dem ökumenisch gesinnten Villegagnon bevölkern auch Hugenotten, sowie anfangs einige Anabaptisten die Insel; hinzu kommen die *truchements* auf dem nahen gelegenen Festland – stellt Rufin die Tupinambá als kulturelle und religiöse Einheit dar und fällt damit hinter die Pluralisierung des Kulturbegriffs zurück, wie sie spätestens Clifford Geertz gegen Ende des 20. Jahrhunderts propagierte. Rufin verzichtet darauf, die von Geertz aufgeworfene Frage hinsichtlich der „Kohärenz von Lebensweisen“ zu stellen, der „Homogenität und des Ausmaßes, in dem allen Angehörigen eines Stammes, einer Gemeinschaft oder sogar einer Familie (von einer Nation oder einer Zivilisation ganz zu schweigen) ähnliche Glaubensvorstellungen, Praktiken, Gewohnheiten und Empfindungen gemeinsam sind“ (Geertz 1997, 53–54). Sechs Jahre, nachdem Geertz seine Harvard-Jerusalem-Vorlesungen veröffentlicht, präsentiert Rufin anstelle der von Geertz vorgeschlagenen „multiplicity“ (Geertz 1995, 53) eine „reduced version of the other“ (Geertz 1995, 57), die er in der Schlussepisode auf eine minimale Formel herunterbricht. So sieht Just in der Schönheit von Colombe eine Mischung aus „la parfaite élégance d’Europe et [...] la puissante beauté indienne“ [„der perfekten Eleganz Europas und [...] der mächtigen indianischen Schönheit“] (*RB*, 572). Der Kulturkontakt wird auf die Begegnung zwischen zwei in sich geschlossenen Einheiten reduziert, wenngleich sie sich in Colombe vermischen: Diese entspricht mit ihrem blonden Haar nicht nur dem weiblichen Schönheitsideal der italienischen Renaissance, sondern verkörpert mit ihrer Schönheit, Friedfertigkeit und Tugendhaftigkeit auch diejenigen Attribute, die dem ‚edlen Wilden‘ zugeschrieben wurden (vgl. May 2016). Damit bestärkt Rufin auch die Dichotomie von Natur und Zivilisation, die dem Topos vom edlen Wilden im Alteritätsdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts zugrunde liegt.¹⁵ Der Eindruck, dass Rufin in seinem Roman die Begegnung zweier monolithischer Kulturen inszeniert, von denen die eine für die Nähe zur Natur und die andere für die (europäische) Zivilisation steht, wird durch den Klappentext der ursprünglichen Ausgabe antithetisch zugespitzt:

15 Siehe hierzu Theye 1985; Fludernik/Haslinger/Kaufmann 2002; Bitterli 1991.

À travers les destins de Just et Colombe, Jean-Christophe Rufin met en scène deux conceptions opposées de l'homme et de la nature : la civilisation européenne, qui se veut libératrice et se découvre meurtrière, et le monde indien, cruel et sensuel, avec son sens de l'harmonie et du sacré, le troublant appel du bonheur [...] (RB, Klappentext)¹⁶

Wird der Welt der Tupinambá hier eine sinnliche Komponente zugeschrieben, so erhält auch die Figur des Kannibalischen in der zuvor beschriebenen Schlussepisode eine sexuelle Konnotation: Nachdem sich Just zunächst von der Bemalung auf Colombes Körper abgestoßen fühlt, da sie ihm die kannibalischen Praktiken ihrer neuen Umgebung in Erinnerung rufen, akzeptiert er sodann jedoch mit der „beauté indienne“, die sie ausstrahlt, auch diesen Teil der indigenen Kultur. Indem Just die Einladung von Colombe „Laisse-toi [...] manger [...]“ [„Lass Dich [...] essen“] (RB, 573) annimmt, akzeptiert er das Fremde, das sich Colombe einverleibt hat. Die sexuelle Vereinigung zwischen den beiden europäischen Jugendlichen wird zu einem Zeichen interkultureller Akzeptanz. Damit bildet sie ein Gegenstück zur sexuellen Versklavung indigener Frauen durch die Gruppe um Le Freux und die Männer von Villegagnon. Was aus der Sicht der männlichen französischen Figuren als harmlose Befriedigung sexueller Lüste erscheint, wird im Kontext des Romans als eine weitere Form kolonialer Ausbeutung, die sich in geschlechtsspezifische Gewalt übersetzt, angeprangert (vgl. Racevskis 2006, 73).

Allerdings steht Colombes Körper nicht nur für eine Verwischung der Grenzen zwischen den Kulturen. Als sie es den Tupi-Frauen gleichtut und ihre Kleider ablegt, erkennt nicht nur eine Delegation von Villegagnons Soldaten, die bei der Verfolgung einiger Abtrünniger auf Colombe und die sie umgebenden Tupinambá stoßen, die nun eindeutig weiblichen Formen von Colombes Körper (vgl. RB, 229–230). Auch Colombe selbst entwickelt, nicht zuletzt durch das Zusammensein mit den indigenen Frauen, die sie von Anfang an als ihresgleichen betrachteten, ein Bewusstsein für ihr biologisches Geschlecht. Zuvor hatte ihre Verkleidung zu einer Auflösung ihrer Geschlechteridentität geführt: „Un instant plus tôt, elle était encore indifférente à son travestissement d'homme, si bien dressée à ne pas se dire femme qu'elle n'était même plus sûre de vraiment l'être“ (RB, 229)¹⁷. Dass Colombes Gefühl der Geschlechterzugehörigkeit durch ihre Kleidung bedingt wird, steht im Einklang mit der maßgeblich durch Judith Butler geprägten Geschlechtertheorie, nach der das biologische Geschlecht (*sex*) in dem Maße an Bedeutung verliert, als an seine Stelle gesellschaftlich, im vorliegenden Fall durch Kleidung codierte Geschlechtsmerkmale (*gender*) treten. Colombes

¹⁶ „Mithilfe des Schicksals von Just und Colombe inszeniert Jean-Christophe Rufin zwei entgegengesetzte Konzeptionen des Menschen und der Natur: die europäische Zivilisation, die befreiend sein möchte, sich aber als mörderisch erweist, und die indianische Welt, grausam und sinnlich, mit ihrem Sinn für Harmonie und für das Heilige, dem beunruhigenden Ruf des Glücks...“

¹⁷ „Einen Augenblick zuvor war ihr ihre Verkleidung als Mann noch gleichgültig gewesen, so sehr war sie darauf getrimmt worden, sich nicht eine Frau zu nennen, dass sie sich nicht einmal mehr sicher war, wirklich eine zu sein“.

gleitende Geschlechterzugehörigkeit aufgrund von Kleidung verweist darauf, dass Geschlechterdifferenz ein historisch, kulturell und sozial bedingtes Konstrukt und keine essenzielle Gegebenheit ist. Dem widerspricht bei Rufin andererseits, dass die Tupi-Frauen in seinem Roman als solche erkennbar sind, obwohl sie keine Kleidung tragen und dass die Soldaten Colombes Geheimnis erkennen, als sie sie nackt unter den Tupinambá antreffen. Indem Rufin Colombe also verkleiden lässt, um ihr innerhalb von Villegagnons Expedition einen Platz als Junge zuzuweisen, und sie nach Ablegen dieser Travestie eindeutig als Frau erkennbar macht, bestätigt er kulturell vorgeschriebene Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Jedoch kann, wie Ina Schabert anhand einer Reihe literarischer Beispiele gezeigt hat, „derselbe Gestus auch als Infragestellung erfahren und gedeutet werden. Denn [...] die Maskerade [führt] den Geschlechtswechsel immerhin vor, treibt vorübergehend einen Keil zwischen *sex* und *gender* und lässt so eine ‚Unperson‘, ein Monster entstehen“ (Schabert 2002, 72). Dieses Monströse klingt in Colombes pseudo-kannibalischer Aufforderung „Laissetoi [...] manger“ (RB, 573) genauso wieder wie im kannibalischen Akt der Einverleibung selbst. Colombes Geschlechtertravestie, bei der Merkmale ihrer Verkleidung als Junge vorübergehend Teil ihrer Geschlechtsidentität werden, kann also als weitere Ebene des Kannibalischen, als eine Einverleibung von Geschlecht, gedeutet werden.

3 Ökologie und Kolonialismuskritik

Im Einklang mit der Sinnlichkeit der indigenen Lebenswelt stellt die paradiesische Darstellung ihrer natürlichen Umgebung ein weiteres Klischee dar, das bei Rufin allerdings eine ökokritische Dimension erhält. Wenn Colombe, und am Ende des Romans auch Just, die Guanabara-Bucht als Paradies wahrnehmen, so weckt dies in ihnen den Wunsch, diesen Fleck Erde, dem sie ihr Liebesglück verdanken, zu bewahren und zu beschützen, jedoch niemals zu besitzen: „Leur bonheur désormais appartenait à cette terre, une terre qu’ils défendraient toujours, mais ne cherchaient jamais à posséder“ (RB, 592)¹⁸. Dieser Bezug zur Natur steht im Gegensatz zum Vorgehen Villegagnons, der die Insel zur Erreichung seiner Ziele umzugestalten sucht: „Villegagnon, avec ses outils de guerre, attaquait le bloc opaque de la nature brute avec l’enthousiasme de l’artiste qui se met face au marbre de carrière pour en tirer une piéta“ (RB, 267)¹⁹.

Um sich gegen die Portugiesen zu rüsten, lässt er eine Festung errichten, deren Bau allerdings nur schleppend vorangeht, bedingt durch die fehlende Motivation der Arbeiter, aber auch durch die Regenzeiten, die die Arbeit am Bau erschweren.

¹⁸ ‚Ihr Glück gehörte von nun an diesem Land, einem Land, das sie immer verteidigen, aber nie zu besitzen versuchen würden‘.

¹⁹ ‚Villegagnon griff mithilfe seiner Kriegswerkzeuge den undurchdringlichen Block der rohen Natur mit der Begeisterung eines Künstlers an, der sich vor einen Marmorblock stellt, um daraus eine Pieta zu machen‘.

Die größten Eingriffe in die Natur der Bucht bestehen allerdings in der großflächigen Rodung von *brésil*-Bäumen, nicht nur auf der Insel, sondern auch auf dem Festland, wo sie in größerer Fülle vorhanden sind. Dort werden sie von Sklaven unter gefährlichen Bedingungen gefällt, mit Kanus auf die Insel gebracht und von dort aus nach Frankreich verschifft (vgl. *RB*, 219–220). Das wertvolle Holz des *brésil*-Baumes war es, das die Kolonisatoren aus Europa anlockte und auch die Expedition von François de Villegagnon in die *France Antarctique* motivierte: „ce fameux bois rouge, qui donne sa couleur aux toiles des frères Gobelin“ [dieses berühmte rote Holz, das den Geweben der Gobelin-Brüder seine Farbe verleiht] (*RB*, 14). Damit wird es zum Inbegriff für diejenige Vorstellung von einem Land mit reichen Ressourcen, die den Ausgangspunkt für die Kolonialisierung der ‚Neuen Welt‘ durch Spanien und Portugal bildete. Diese Ausbeutung löste das aus, was Crosby als „Columbian Exchange“ bezeichnet: Die enorme Wechselwirkung von für die jeweiligen Kontinente zunächst unbekanntem landwirtschaftlichen Waren und Spezies aus Flora und Fauna zwischen der östlichen und westlichen Hemisphäre trug als eine der hauptsächlichen Auswirkungen der europäischen Expansion ab dem 16. Jahrhundert beiderseits des Atlantiks zu einer ökologischen Veränderung bei (vgl. Crosby 2003).

Sowohl die Gewinnung von *brésil*-Holz als auch die sexuelle Ausbeutung indigener Frauen lassen die Kolonisierung in *Rouge Brésil* als Problem des Konsums erscheinen, ein Aspekt, der bereits bei Léry und Montaigne anklingt. In seinem Reisebericht schildert Léry ein Gespräch mit einem alten Tupinambá, der sich darüber wundert, dass die Europäer die Strapazen transatlantischer Expeditionen auf sich nehmen, um das brasilianische Holz abzubauen mit dem Ziel, Reichtümer anzuhäufen, die ihnen nach ihrem Tod doch zu nichts mehr nützten. Léry greift die Einwände des „sauvage“ auf, um die unter den Tupinambá berüchtigte Habgier der Europäer in Frage zu stellen:

Partant outre que ceste nation, que nous estimons tant barbare, se moque de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s'enrichir, encor y a-il que quelque aveugle que soit, attribuant plus à nature et à la fertilité de la terre que nous ne faisons à la puissance et providence de Dieu, elle se levera en jugement contre les rapineurs, portans le titre de Chrestiens, desquels la terre de par-deça est aussi remplie, que leur pays en est vuide, quant à ses naturels habitants. Parquoy suyvant ce que j'ay dit ailleurs, que les *Toïoupinambaouls* haïssent mortellement les avaricieux, pleust à Dieu qu'à fin que ils servissent desjà de demons et de furies pour tourmenter nos gouffres insatiables, qui n'ayans jamais assez ne font ici que succer le sang et la moelle des autres, ils fussent tous confinez parmi eux. (Léry 1994, 312–313)²⁰

20 „Diese Nation, die wir für so barbarisch halten, macht sich über die lustig, die unter Lebensgefahr das Meer überqueren, um Brasilholz zu holen und sich dadurch zu bereichern. So blind dieses Volk sein mag, so verläßt es sich mehr auf die Natur und deren Fruchtbarkeit als wir auf die Macht und die Vorsehung des Allmächtigen. Diese Nation erhebt sich zum Richter über die unter der Bezeichnung ‚Christen‘ auftretenden Räuber, deren Land einen solchen Überfluß an Lebewesen hat, während ihr Land daran Mangel leidet. Deshalb hassen unsere Tuupinambáults die Geizigen so sehr. Möge es Gott gefallen, daß diese Leute bei ihnen eine Seltenheit bleiben. Die Wilden würden sich der Dämonen und

Léry deutet hier die Umkehrung des Verhältnisses von Barbaren und Zivilisierten, von Heiden und Christen an, die Montaigne zwei Jahre später in *Des Cannibales* deutlich formulieren wird. Als die wirklichen Kannibalen erscheinen hier die Franzosen, die das Blut und Mark anderer aussaugen, um sich zu bereichern. Auch scheinen ihnen die vermeintlichen Wilden im Glauben überlegen zu sein, da sie auf die nährende Kraft einer übergeordneten Instanz, in diesem Fall die Natur, vertrauen, während sich diejenigen, die sich Christen nennen, auf ihre eigene Macht statt auf diejenige ihres Gottes verlassen. Auch den von Léry erwähnten Vorwurf der Habgier greift Montaigne auf: „j’ay peur que nous ayons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité, que nous n’avons de capacité: nous embrassons tout, mais nous n’estreignons que du vent“ (Montaigne 1981, 251)²¹. Dem steht sowohl bei Rufin als auch bei Montaigne die Bescheidenheit der indigenen Bevölkerung Brasiliens gegenüber: „Ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer qu’autant que leurs nécessités leur ordonnent“ (Montaigne 1981, 259)²². Nach einer ökokritischen Lesart von *Des Cannibales* gefährdet die Gier der Kolonisatoren das ökologische Gleichgewicht. So enthält Montaignes Essay Einschübe zu Naturkatastrophen in Europa: dem Mythos von der Insel Atlantis, die mitsamt ihren Bewohnern vom Meer verschlungen worden seien und der Erosion des Ufers der Dordogne. Durch diese Digressionen, so Pauline Goul, stellt Montaigne die Eroberung der ‚Neuen Welt‘ in einen universellen Kontext und verweist auf die prekäre Situation der Menschheit innerhalb einer instabilen Umwelt (vgl. Goul 2017). Die Natur rächt sich an den Europäern für ihre alles verschlingende Gier, indem sie sie ihrerseits verschlingt. In *Rouge Brésil* ist es nicht das Meer, das über die Ufer tritt, sondern der Regen, der den Bau der Festung erschwert und so dazu beiträgt, die ausbeuterischen Pläne von Villegagnon zu vereiteln. Darüber hinaus sind die Siedler durch die nicht mehr vorhandenen Bäume schonungslos der Hitze des tropischen Sommers ausgesetzt (vgl. *RB*, 317). Außerdem haben sie es versäumt, die in der *Grande Roberge*, dem Expeditionsschiff, in Fülle vorhandenen Samen zu säen und sie stattdessen verderben lassen (vgl. *RB*, 293). Mit diesem fehlenden Sinn für Nachhaltigkeit zerstören sie ihre eigene Lebensgrundlage und machen sich von der Versorgung durch die Tupinambá abhängig, die im Einklang mit der Natur zu leben und sich zu erhalten wissen. Rufin macht also den von Léry und Montaigne wesentlich vorgeprägten Stereotyp vom edlen Wilden für eine ökologische Botschaft fruchtbar, nach der der Umgang der indigenen Bevölkerung Amerikas mit natürlichen Ressourcen zum Gegenmodell zu deren (neo-)kolonialer Ausbeutung wird.

Furien bedienen, um unsere unersättlich Raffgierigen, die nie genug bekommen können und hier nur das Blut und Mark der anderen saugen, tüchtig zu quälen.“ (Léry 1977, 235–236).

²¹ „Ich fürchte, dass unsere Augen größer sind als unser Magen, und unsere Neugier größer als unsere Möglichkeiten: wir umarmen alles, umfassen aber nur Wind“.

²² „Sie sind noch in diesem glücklichen Zustand, nicht mehr zu brauchen als ihre Bedürfnisse ihnen verordnen“.

4 Fazit und Ausblick

Rufin nutzt das publikumswirksame Klischee des Kannibalismus, um unterschiedliche Problemstellungen rund um die gescheiterte Kolonialisierung der *France Antartique* fiktional aufzubereiten und einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Dreh- und Angelpunkt bildet der Vorwurf der Anthropophagie, der zum Zerwürfnis zwischen Villegagnon und den protestantischen Expeditionsteilnehmenden wird, wobei es Rufin weniger um historische und theologische Genauigkeit als vielmehr um die Modellierung eines narrativen Höhepunkts geht. Auf eine weniger drastische Art und Weise wird der Übertritt von Colombe zur Kultur der Tupinambá als eine Form der transkulturellen Einverleibung dargestellt: Über ihre Aufgabe der sprachlichen Vermittlung hinaus wird Colombe durch ihre grenzüberschreitende Interaktion zu einer kulturellen Übersetzerin, die das Eigene und das Fremde in sich vereint. Allerdings verfällt Rufin, wie sich gezeigt hat, auch hier in vereinfachende, damit aber umso publikumswksamere Gegenüberstellungen und trägt damit eher zur „Verfestigung fremder Kulturbilder“ (Bachmann-Medick 1997, 11) als zu einer inter- und transkulturellen Verständigung bei. Schließlich ruft Rufin mit dem übermäßigen Konsum und der Gier der französischen Siedler als eine weitere Form des Verschlingens zentrale Themen von sowohl Kolonialismuskritik als auch ökokritischen Debatten um das Anthropozän auf, die in der frühen Kolonialismuskritik von Léry und Montaigne bereits anklingen. Er verweist auf die verheerenden Folgen kolonialer Ausbeutung für das ökologische Gleichgewicht und stellt ihr mit der Naturverbundenheit der Tupinambá eine Alternative gegenüber.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Funktion von Literatur bei der Vermittlung ökologischer Problematiken. Anders gefragt: Welchen Beitrag kann ein Roman wie *Rouge Brésil*, der bereits in zehn Sprachen übersetzt wurde und dessen Verfilmung durch Sylvain Archambault in Frankreich im Januar 2013 zudem im französischen Fernsehen zu sehen war, zur Sensibilisierung für ökologische Problemlagen leisten? Einen möglichen, systemtheoretischen Ansatz zur Funktion von Literatur generell für die gesellschaftliche Kommunikation ökologischer Problematik hat Stefan Hofer entwickelt, indem er die Fähigkeit der Literatur (und Kunst) hervorhebt, die Wahrnehmung stärker zu fesseln als dies mit der „Normalsprache“ und „Normalkommunikation“ möglich ist und damit Bewusstseins- und Kommunikationsprozesse stärker beeinflussen zu können als andere Kommunikationsformen (vgl. Hofer 2007). Möglicherweise sind es gerade die durch Rufin vorgenommenen Dichotomisierungen und die damit verbundene Komplexitätsreduktion, die zwar nicht zu einem Bewusstsein kultureller Vielfalt, wohl aber zu einer gesteigerten Wahrnehmung der Notwendigkeit eines nachhaltigen Umgangs mit natürlichen Ressourcen beitragen. Victoria Saramago weist ferner darauf hin, dass literarische Texte als Informationsquellen im Hinblick auf geographisch weit entfernte Räume, die nicht von einem breiten Publikum besucht werden (vgl. Saramago 2021, 10), dienen können, aber auch Bilder von zeitlich zurückliegenden Ereignissen liefern können, die dann in eine als erstrebens-

wert betrachtete Zukunft projiziert werden (vgl. Saramago 2021, 14). Die vermeintliche vergangene Lebensweise der Tupinambá wird in *Rouge Brésil* so zum Wunschbild der Lösung ökologischer Probleme durch eine Rückkehr zur Natur. Indem Rufin diese Rückkehr mithilfe von Colombe fiktional vorführt, schafft er, wie Weik von Mossner formuliert, in *Rouge Brésil* eine „affektive Ökologie“: „The embodied simulation of a protagonist’s conscious experience allows readers to get a sense of *what it is like* to be in that environment, leading to an empathetic affective response“ (Weik von Mossner 2017, 48, Hervorhebung im Original).

Eine weniger affektive als vielmehr befremdende Wirkung erzielt die Darstellung des religiösen Konflikts. Dennoch macht Rufin durch die fiktionale – und vielleicht gerade durch die etwas plakative – Inszenierung der Auseinandersetzung um die Realpräsenz Christi auf Fort Coligny sein Publikum nicht nur mit einer wenig bekannten historischen Episode vertraut. Mit der Darstellung der drastischen Folgen dieses Konflikts für das Zusammenleben auf der Insel trägt er überdies zur Schärfung eines Bewusstseins dafür bei, dass größere, mit Waffengewalt ausgetragene Auseinandersetzungen wie die Religionskriege des 16. Jahrhunderts im Kleinen beginnen. Allerdings können die historischen Fenster, die Rufin fiktional öffnet, nur bedingt Einblick in gegenwärtige religiöse, kulturelle und ökologische Fragestellungen geben. Was aktuellere ökologische Problematiken anbelangt, so wird Rufin ihnen in seinen Folgeromanen *Globalia* (2004) und *Le Parfum d’Adam* (2007) nachgehen. Die bemerkenswerte Leistung von *Rouge Brésil* hingegen besteht darin, die Vielschichtigkeit des Kannibalischen zwischen Praxis und Metapher aufzuzeigen und mit ihrer Hilfe einen Bogen von den religiösen Kontroversen des 16. Jahrhunderts bis hin zu aktuellen ökologischen und kolonialismuskritischen Debatten zu spannen. Damit schafft er wiederum eine Komplexität, die man zwar in Bezug auf die einzelnen im Roman behandelten Fragestellungen vermisst, die aber dazu einlädt, religiöse, ökologische und kulturelle Fragestellungen zusammenzudenken und sie so in einem erweiterten Kontext zu betrachten.

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris (1997), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen* (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 12), Berlin.
- Bitterli, Urs (1991), *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, 3. Aufl., München.
- Crosby, Alfred W. (2003), *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492*, 30th Anniversary ed. (Contributions in American studies 2), Westport, CT.
- Ette, Ottmar (2018), „Das Amerikanische Reisewerk“, in Ders. (Hg.), *Alexander von Humboldt-Handbuch*, Stuttgart, 40–52.
- Fludernik, Monika/Haslinger, Peter/Kaufmann, Stefan (Hgg.) (2002), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos. Sonderforschungsbereich Identitäten und Alteritäten – die Funktion von Alterität für die Konstitution und Konstruktion von Identität* (Identitäten und Alteritäten 10), Würzburg.

- Geertz, Clifford (1995), *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, MA, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=281972> (Stand: 23.05.2022).
- Geertz, Clifford (1997), *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München.
- Gewecke, Frauke (1992), *Wie die neue Welt in die alte kam*, München.
- Goul, Pauline (2017), „The Vanity of Ecology: Expenditure in Montaigne’s Vision of the New World“, in: Daniel Finch-Race u. Stephanie Posthumus (Hgg.), *French ecocriticism. From the early modern period to the twenty-first century*, Frankfurt a. M., 43–57.
- Hofer, Stefan (2007), *Die Ökologie der Literatur. Eine systemtheoretische Annäherung: mit einer Studie zu Werken Peter Handkes*, Bielefeld.
- Juall, Scott. D. (2006), „Of Cannibals, Credo, and Custom: Jean de Léry’s Calvinist View of Civilization in *Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil (1578)*“, in: *Civilization in French and Francophone Literature* 33, 51–68.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität* (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld.
- Langenohl, Andreas/Poole, Ralph J./Weinberg, Manfred (2015), „Vorwort“, in: Andreas Langenohl, Ralph J. Poole u. Manfred Weinberg (Hgg.), *Transkulturalität. Klassische Texte* (Basis-Scripte. Reader Kulturwissenschaften 3), Bielefeld, 9–18.
- Laroche, Jacques (2002), „Rouge Brésil by Jean-Christophe Rufin“, in: *The French Review* 76. 1, 158–159.
- Léry, Jean de, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil (1578)*, 2^e édition, 1580, hg. von Frank Lestringant, Paris 1994.
- Léry, Jean de (1977), *Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilian. Tagebuch 1556–1558* (Alte abenteuerliche Reiseberichte), 2. Aufl., Tübingen/Basel.
- Lestringant, Frank (1980), „Calvinistes et cannibales: Les Ecrits Protestants sur le Brésil français (1555–1560) 2^e Partie: La ‚réfutation‘ de Pierre Richer“, in: *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français (1903–2015)* 126, 167–192.
- Lestringant, Frank (2008), „La mémoire de la France Antarctique“, in: *História* 27. 1, 101–133.
- Lestringant, Frank (2016), „Villegagnon, entre légende noire et légende dorée“, in: *Revue d’histoire du protestantisme* 1. 1, 35–53.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2012), *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, 3. Aufl., Stuttgart.
- May, Yomb (2016), „Wilde: Der edle Wilde“, in: Rudolf Wilhelm Brednich et al. (Hgg.), *Enzyklopädie des Märchens Online*, Bd. 14, Berlin/Boston, <https://doi.org/10.1515/emo> (Stand: 23.05.2022).
- Meyniel, Corinne (2019), *De la Cène à la scène. La tragédie biblique en France au temps des guerres de religion*, Paris.
- Miquel, Pierre (1980), *Les guerres de religion*, Paris.
- Montaigne, Michel de, *Essays, Bd. 1, Nachdr. der Ausgaben Bordeaux 1906 und 1909*, hg. von Fortunat Strowski (Les essais de Michel de Montaigne 1), Hildesheim, 1981.
- Racevskis, Roland (2006), „Of Cannibals and Colonizers: Irony, Gender, and Ecology in ‚Rouge Brésil‘“, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies* 6. 2, 69–83.
- Rufin, Jean-Christophe (2004), *Globalia. Roman*, Paris.
- Rufin, Jean-Christophe (2005), *Rouge Brésil*, Paris. [= **Signle RB**]
- Rufin, Jean-Christophe (2007), *Le parfum d’Adam. Roman*, Paris.
- Saramago, Victoria (2021), *Fictional Environments. Mimesis, Deforestation, and Development in Latin America*, Evanston.
- Schabert, Ina (2002), „Geschlechtermaskerade“, in: Tilo Schabert (Hg.), *Die Sprache der Masken*, Würzburg, 53–76.

Theye, Thomas (Hg.) (1985), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek bei Hamburg.

Weik von Mossner, Alexa (2017), *Affective Ecologies. Empathy, Emotion, and Environmental Narrative*, Columbus.

