

ISSN 0010-0749

COLLECTANEA FRANCISCANA

77/1-2
2007

FRANZ OBERMEIER

FRANZÖSISCHE KAPUZINER
UND PORTUGIESISCHE FRANZISKANER
IN NORDBRASILIEN ZU BEGINN DES 17. JAHRHUNDERTS

ROMA – ISTITUTO STORICO DEI CAPPUCCINI

Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in Abbonamento Postale
- D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 - DCB - Roma
Taxe perçue - Tassa riscossa - Roma - Italia

FRANZ OBERMEIER

FRANZÖSISCHE KAPUZINER UND PORTUGIESISCHE FRANZISKANER IN NORDBRASIL IEN ZU BEGINN DES 17. JAHRHUNDERTS

Die Kapuziner und Franziskaner in Nordbrasilien in den ersten Jahrzehnten haben in der wissenschaftlichen Literatur bisher wenig Interesse gefunden¹. In der zeitgenössischen Literatur, allem voran in Cornelius Hazarts Kirchengeschichte (niederländisch 1668-1682, deutsch 1678-1701)², wurde die französische Kapuzinermission in Maranhão ab 1612 dagegen selbst lange nach ihrem Ende noch als mustergültiger Missionsversuch hervorgehoben. Die heutige Sicht liegt sicher darin begründet, dass es sich bei der Mission der französischen Kapuziner in Maranhão nur um eine kurze Episode handelte, die nach dem politisch bedingten Ende der Kolonie 1615 nicht mehr fortgesetzt werden konnte. Wir haben vor allem in den Werken zweier der Teilnehmer dieser Mission, Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, und seines Mitbruders Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire* (im Folgenden zitiert als *Histoire* bzw. *Suite*), sowie in Briefen

¹ Die wichtigste, allerdings rein historisch ausgerichtete Arbeit zu den Kapuzinern stammt von dem Jesuitenhistoriker Serafim Leite de Faria, *Os primeiros missionários do Maranhão. Achegadas para a História dos Capuchinos Franceses que aí estiveram de 1612 a 1615*, in *O centro de Estudos históricos ultramarinos e as comemorações henriquinas*, Lisboa 1961, 83-216. An neueren Studien seien meine umfangreiche Arbeit von 1995 genannt: *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'Évreux: Suite de l'histoire*, Bonn 1995, zugleich Regensburg, Univ. Diss., 1994; die Aufsätze *Documentos sobre a colônia francesa no Maranhão (1612-1615). As partes censuradas do livro de Yves d'Évreux 'Suite de l'histoire'*, in *História do Maranhão: Novos Estudos*, hrsg. von Wagner Cabral da Costa, São Luis 2004, 30-50, und *Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux 'Suite de l'histoire' (1615)*, in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Ciências humanas*, I/1, 2005, Janeiro-Abril, 195-251, und die leider nur Claude berücksichtigende Dissertation von Andréa Daher, *Les singularités de la France équinoxiale. Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan (1612-1615)*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995, Mikrofilm 1996, unveränderte Buchausgabe: (Les géographies du monde, 5), Paris 2002. Einige historische Quellen wurden publiziert von Nicolas Fornerod, *Sobre a França equinocial / Sur la France équinoxiale*. Recherche, introduction: Nicolas Fornerod, São Luís, Alliance française de São Luís; Academia Maranhense de Letras 2001.

² F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte* 1995, 240.

von Expeditionsteilnehmern ein reiches Quellenmaterial, das uns einen direkten und detaillierten Einblick in die französische Kolonie erlaubt. Die politisch durch eine Allianz Frankreichs mit Spanien (damals in Personalunion über Portugal und seine Kolonien herrschend) und die damit einhergehende Heirat von Louis XIII. mit der spanischen Infantin Anne d'Autriche bedingte, baldige Aufgabe der Kolonie hat damals die Veröffentlichung des zweiten wichtigen Berichts über die Mission, der *Suite* von Yves d'Évreux, verhindert, die zweimal zensiert wurde. Ein von einer ersten Zensur immer noch lückenhaftes, aber etwas vollständigeres als das bisher einzig bekannte Exemplar in Paris von Pater Yves Buch wurde erst durch meine Analysen inhaltlich bekannt.

In diesem Beitrag soll versucht werden, die Bedeutung der Kapuziner in den verschiedensten Gebieten zu umreißen, weniger in Bezug auf den eigentlichen missionarischen Aspekt denn als Quelle über die indianischen Zivilisationen im Prozess der Transformation durch die europäische Zivilisation, als ethnologische Beobachter sowie als Naturkundler. Für andere hier nicht genauer gewürdigte Aspekte sei auf meine Publikation *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert* von 1995 verwiesen. Exemplarisch seien in diesem Beitrag die Darstellung indianischer Mythen durch die Kapuziner, ihr Bemühen um die Indianersprachen und die Bilddokumente ihrer Werke herausgegriffen. Die Ikonographie insbesondere des Buches von Claude d'Abbeville hat einen großen Einfluss gehabt, der bis hin zum holländischen Maler Albert Eckhout geht. Eckhout hat in einigen in Brasilien gemalten Tafelbildern wie zuvor Pater Claude die zunehmende Angleichung der Indianer an die europäische Zivilisation wohl in Kenntnis des Claudeschen Vorbilds in Szene gesetzt. Bei den naturkundlichen Beobachtungen der beiden Kapuziner können wir eine Parallele ziehen zu dem ein Jahrzehnt später in dem dann schon portugiesisch beherrschten Maranhão wirkenden, portugiesischen Franziskaner Cristóvão de Lisboa, der sicher in Kenntnis des illustren Vorbildes von Pater Claude ein naturkundliches, qualitativ voll illustriertes Manuskript zu der Tierwelt von Maranhão hinterlassen hat. Dieser Text war eigentlich die Vorlage für den Stecher und Teil eines größeren Werks des Autors über die Geschichte von Maranhão, das wohl beim Erdbeben von Lissabon 1755 verloren ging. Nur die Illustrationen des naturkundlichen Teils des Buchs blieben als Manuskript erhalten und wurden erst im 20. Jahrhundert veröffentlicht. Dieses für die Naturkunde Nordbrasilens zentrale Werk, heute als *História dos animaes do Maranhão* bezeichnet, wurde mehrfach seit seiner Wiederentdeckung in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts in Faksimile nachgedruckt und soll hier ebenfalls gewürdigt werden.

Die Hintergründe des französischen kolonialpolitischen Engagements in Maranhão

Das französische kolonialpolitische Engagement in Brasilien beginnt schon gleich nach der Entdeckung des Landes durch die Portugiesen 1500 und sollte für die französischen Händler durch den einträglichen Brasilholzhandel eine große Bedeutung erlangen³. Gute Beziehungen zu den an großen Teilen der Küste ansässigen Tupinambá-Indianern waren die Grundlage für die häufigen Fahrten der Franzosen, zahlreiche Übersetzer (franz. *truchements*)⁴ blieben im Lande, erlernten die Indianersprache und dolmetschten bei Kontakten zwischen Franzosen und Indianern. Sie kümmerten sich um das Sammeln von Handelsgütern während der Abwesenheit der regelmäßig verkehrenden Schiffe und hielten die freundschaftlichen Beziehungen der Franzosen zu den Stämmen aufrecht. Die gemeinsame Feindschaft zu den Portugiesen begünstigte diese auch militärisch anlässlich häufiger Scharmützel mit den Portugiesen relevanten Allianzen.

Nach einem gescheiterten ersten französischen Koloniegründungsversuch in der Bucht von Rio de Janeiro 1555-1560 unter dem Malteser Ritter Nicolas de Villegagnon, handelt es sich bei der Koloniegründung 1612 in Maranhão um den zweiten Versuch der Franzosen, in Brasilien dauerhaft Fuß zu fassen⁵. Die Wahl eines hierfür geeigneten Ortes in Nordbrasilien hatte mehrere Ursachen. Nordbrasilien war zur damaligen Zeit von den Portugiesen nicht in dem Maße erschlossen wie die Küste von Recife bis São Vicente, auch wenn seit dem

³ Zu diesem historischen Aspekt immer noch grundlegend Charles André Julien (u. a.), *Les voyages de découverte et les premiers établissements, XV^e-XVI^e siècles*, Paris 1948.

⁴ Zu den Übersetzern vgl. meinen Aufsatz *Katechismen in der "língua geral" der brasilianischen Tupiindianer und ihre Überlieferung in zeitgenössischen französischen und portugiesischen Dokumenten des 16. und 17. Jahrhunderts*, in *Bibliothekforum Bayern*, 1998, 48-69, und das Buch von Alida C. Metcalf, *Go-betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600*, Austin 2005.

⁵ Diese Kolonie führte durch die Teilnahme einer zweiten Gruppe von Calvinisten zu einer im Kontext der Religionskriege zu verstehenden Polemik. Die über sie berichtenden Werke von Thevet und Léry gehören zu den wichtigsten Quellen über das frühe kolonialzeitliche Brasilien. Insbesondere das literarisch ansprechende Werk von Léry, sein hugenottisch geprägtes Bild der Indianer und seine den Indianern in den Mund gelegte Kritik am auf materiellen Gewinn bedachten Europäer waren in der Rezeption der Berichte wirkungsmächtig, besonders bei Montaignes *Essai Des cannibales* 1580 (hierzu F. Obermeier, *Montaigne, die Wilden und das Grotteske*, in *Brasilien-Dialog*, hrsg. vom Institut für Brasilienkunde, Mettingen, Heft 3/4, 2001, 27-40). Zum protestantischen Bild der Indianer siehe Frank Lestringant, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, 3. éd. rev. et aug., (Titre courant, 27), Genève 2004, und Kirsten Mahlke, *Offenbarung im Westen, frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt am Main 2005.

Vertrag von Tordesillas (1493) das Land als portugiesische Einflusszone galt, was von den Franzosen nicht anerkannt wurde. In Maranhão drohte also zumindest in der Anfangsphase keine unmittelbare militärische Auseinandersetzung mit den Portugiesen. Zudem war durch Erkundungen des protestantischen Seefahrers und späteren Leiters der Kolonie Daniel de la Touche, sieur de la Ravardière (ca. 1570 - nach 1631) die Auswahl eines Orts getroffen worden, wo gute Beziehungen zu einheimischen Indianerstämmen bestanden und sich bereits einige französische Übersetzer wie Charles des Vaux, der die Koloniegründung mit angeregt hatte, mehrere Jahre aufgehalten hatten. Durch die Mitsendung von Kapuzinern wollte der Hof den sich an das Ende der Kolonie in Rio anschließenden Streit zwischen Katholiken und Calvinisten im Vorhinein vermeiden. Die zahlreichen im Überseehandel engagierten Protestanten wie auch der Leiter der Kolonie Daniel de la Ravardière einigten sich mit den Katholiken und Missionaren auf religiöse Toleranz und ein friedliches Zusammenleben.

Die französischen Kapuzinermisionare der Kolonie in Maranhão (1612-1615)

Claude d'Abbeville hieß mit weltlichem Namen Firmin Foullon, er stammte aus Abbeville in der Picardie. Das genaue Geburtsdatum ist nicht belegt. Er wurde um 1593 Kapuziner und war in den Jahren 1606 und 1607 Guardian des Klosters von Abbeville. Zusammen mit seinen Mitbrüdern Yves d'Évreux, Ambroise d'Amiens und Arsène de Paris wurde er auf Bitten der Königinmutter Maria von Medici an die Pariser Kapuzinerprovinz als Missionar einer im nordbrasilianischen Maranhão zu gründenden französischen Kolonie ausgewählt. Kurz vor der Gründung der Propaganda fide in Rom als zentraler Behörde für die Organisation auswärtiger Mission wurden die damals nötigen Nachfragen um Erlaubnis alle eingehalten. Claude dokumentiert dies genau in seinem Buch, um den offiziellen Charakter der Mission nachzuweisen, auch wenn die staatliche finanzielle Unterstützung für das Projekt gering war, was letztendlich zusammen mit dem Wechsel der politischen Allianzen zum baldigen Scheitern des Projekts beitragen sollte.

Die Kapuziner schifften sich mit den ersten Kolonisten am 19. März 1612 in dem Hafen Cancale in der Bretagne ein und erreichten am 26. Juli ihren Bestimmungsort, das heutige portugiesische Maranhão, wo sie die nach dem französischen König benannte Stadt Saint Louis, heute als São Luís die Hauptstadt des brasilianischen Bundestaats Maranhão als französische Festung und Nukleus einer französischen Kolonie gründeten. Am 08.09.1612 wurde in einer

feierlichen Zeremonie als Zeichen einer mit den Indianern einvernehmlich geschlossenen politischen Allianz ein Kreuz aufgerichtet (Claude d'Abbeville, *Histoire*, 86ff, siehe die Analyse der zugehörigen Illustration unten). Am 09. Oktober 1612 starb Pater Ambroise, einer der vier Kapuziner.

Claude d'Abbeville blieb bis zum 07.12.1612, also nur vier Monate, in Brasilien. Schon während seiner Abwesenheit wurde in Frankreich ein Brief von ihm gedruckt. Mit zahlreichen kleineren Publikationen sollte in der Folge das öffentliche Interesse an der für die Kapuziner einen baldigen Missionserfolg versprechenden Kolonie in einer durchaus wirksamen Werbekampagne aufrecht erhalten werden⁶. Pater Claude kehrte gemeinsam mit einem der Leiter der Kolonie, dem Militär François de Rasily (?-1622) nach Frankreich zurück, um für eine weitere logistische und spirituelle Unterstützung der Maragnankolonie zu werben. Die sechs Tupinamba aus Brasilien, die ihn begleiteten, sollten feierlich in der Kapuzinerkirche von Paris getauft werden. Drei von ihnen starben zuvor und wurden notgetauft, die drei verbliebenen wurden am 24. 07. 1613 unter Beisein des jungen Ludwig XIII. und der Regentin Maria von Medici durch den Erzbischof von Paris getauft; hiervon gibt es eine noch zu behandelnde zeitgenössische Illustration. Teil dieser Werbekampagne ist auch die Publikation von Pater Claudes umfangreicher *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan*, Paris 1614. Er berichtet darin über die neue französische Kolonie und als eine Art Anhang auch über die großes Aufsehen erregende Taufe von den Tupinamba in Paris, die er in seinem Buch hat abbilden lassen. Der Missionsbericht versteht sich gleichsam als offizielles Gründungsdokument einer Erfolg versprechenden französischen Kolonie.

Der andere Teilnehmer Ambroise d'Amiens war im Jahre 1609 Guardian von Beauvais. Er starb in São Luís. Arsène de Paris, weiteres Mitglied der Gruppe, hatte wie der in Maranhão verstorbene Ambroise d'Amiens 1599 seine Profess abgelegt. Er kehrte vermutlich mit Yves d'Évreux bei Ankunft der zweiten Kapuzinermisionare zurück, brachte es nach seiner Rückkehr zum Guardian des Klosters von St. Quentin, später zum Guardian von Medun, wurde Feldprediger in La Rochelle und schließlich 1641 als Superior nach Canada geschickt. Er starb nach seiner Rückkehr im Jahre 1645 in Paris.

Geistlicher Leiter der Gruppe wurde Yves d'Évreux. Yves d'Évreux, mit weltlichem Namen Simon Michelet (geb. um 1577) stammte aus Normanville bei Évreux, wo der Grabstein seines Vaters erhalten ist. Yves legte am 23. Juli

⁶ Vgl. die Bibliographie meiner Arbeit *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert*, Bonn 1995, wo auch zeitgenössische Übersetzungen angeführt sind.

1598 seine Profess ab. Er war Leiter des im Bau befindlichen Klosters von Auxerre und 1611 Guardian des Klosters Montfort-l'Aumary bei Rambouillet. Als Leiter der Mission blieb er noch in Maranhão, während Pater Claude nach Frankreich zurückkehrte. Wann Yves d'Évreux nach Frankreich zurückkehrte, ist nicht genau belegt. Er blieb ca. 2 Jahre in Maranhão und kehrte nach Ankunft einer zweiten Gruppe von Kapuzinermisionaren zurück, als diese ihr Missionswerk in Angriff nahm. Vermutlich war dies im August 1614 auf demselben Schiff, das eine neue Gruppe von Kapuzinern gebracht hatte und im Laufe einiger Monate mit Handelsgütern beladen worden war. Dies entspräche auch den Angaben in seinem Buch, wo er von einem zweijährigen Aufenthalt spricht⁷.

In Frankreich machte sich Yves sogleich daran, eine *Suite* der *Histoire* seines Mitbruders Claude zu schreiben, die 1615 veröffentlicht werden sollte. Das Buch sollte das Werk seines Mitbruders chronologisch ergänzen und über die ersten Missionserfolge in der neuen Kolonie berichten. Pater Yves muss sein Buch wohl überwiegend in der ersten Hälfte des Jahres 1615 verfasst haben. Es sollte 1615 erscheinen, wegen der politischen Annäherung zwischen Frankreich und Spanien kam es aber leider nicht mehr zu einer Publikation des bereits gedruckten, aber noch nicht gebundenen oder in den Handel gelangten Buchs. Es wurde von unbekannter Hand wohl auf Anregung des Hofes zensiert, einige Lagen sind verschollen. Ein Teilnehmer der Kolonialexpedition, der bereits erwähnte François de Rasily, hat die verbliebenen Lagen in der Druckerei gerettet und nach einer weiteren präventiven Zensur im Jahr 1618 dem französischen König Louis XIII. mit einem Vorwort überreicht, um seine eigene Beteiligung an der Kolonie in Erinnerung zu rufen und das Wohlwollen des Königs für seine Familie (mehrere Brüder waren als Militärs an dem Projekt beteiligt) und weitere koloniale Unternehmungen in königlichem Dienst zu erlangen. Dieses in der heutigen Bibliothèque nationale in Paris erhaltene Exemplar der *Suite* wurde erstmals von dem Brasilienforscher Ferdinand Denis 1864 in Paris ediert. Ein weiteres Exemplar des Buchs von Pater Yves mit diesen wohl von Rasily zensierten Lagen, das aber die Lücken der ersten Zensur erhält und deshalb auch nicht ganz vollständig ist, ist heute in der New York Public Library erhalten. Ich habe es in meiner Publikation *Französische Brasilienreiseberichte* von 1995 ausführlich behandelt⁸.

⁷ *Suite*, Préface, hrsg. F. Denis 1864, 5.

⁸ Zu diesen Details der Zensur und den hypothetischen Gründen hierfür vgl. F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte* 1995, bes. 265-271, und ders., *Documentos sobre a colônia*

Yves d'Évreux hat nach seiner Rückkehr nach Frankreich keine wichtigen Posten mehr im Orden bekleidet. Wahrscheinlich ist er mit dem Pater Yves aus Saint-Eloy in der Normandie identisch, der religiöse Streitgespräche mit Protestanten abhielt und eine nicht erhaltene Streitschrift veröffentlichte. Diese Fakten sind bekannt, da im Jahre 1618 eine Replik auf dieses Buch veröffentlicht wurde: das Parlement (Gericht) von Rouen verurteilte den Drucker des Werkes zu einer Geldstrafe und verbot weitere religiöse Dispute. Yves schloss sich vermutlich 1629 der neu gegründeten Provinz der Normandie an. Es sind keine weiteren Zeugnisse über ihn erhalten. 1645 taucht er nicht mehr in einer Mitgliederliste der normannischen Provinz auf, muss also in der Zwischenzeit gestorben sein.

Am 18. März 1614 brach eine Entsatzexpedition mit den getauften Tupinamba, deren Frauen und insgesamt 12 Kapuzinermisionaren unter der Leitung des Paters Archange de Pembrock von Havre de Grâce, dem heutigen Le Havre, nach Brasilien auf und kam am 22. Juni 1614 in Maranhão an. Die Pariser Kapuziner hatten wegen Pater Claudes enthusiastischem Bericht über die Bekehrungswilligkeit der brasilianischen Indianer in Maranhão, vor allem der Tupistämme, neue Missionare mitgeschickt.

Wegen der Vermählung des zukünftigen französischen Königs Louis XIII. mit Anne d'Autriche, der spanischen Infantin, war eine französische Kolonie auf brasilianischem Territorium politisch allerdings nicht mehr genehm. Spanien herrschte ab 1580 in Personalunion auch über Portugal und seine überseeischen Provinzen. Die politische Unterstützung blieb daher aus. Nach einer militärischen Auseinandersetzung mit den Portugiesen am 19. November 1614 und einem einjährigen Waffenstillstand übergab der Leiter der Kolonie La Ravardière ein Jahr später die Kolonie kampflos den Portugiesen. Die Franzosen konnten die Kolonie verlassen. Die Kapuzinermisionare kehrten nach Europa zurück. Claude d'Abbeville war vermutlich wegen seines schlechten Gesundheitszustandes nicht mehr nach Brasilien zurückgekehrt und starb 1616 in Rouen⁹.

francesa no Maranhão 2004. Yves dürfte durch seine wohlgemeinten, aber für die Zeit und den Adressaten des Rasily-Exemplars, das dem König gewidmet wurde und zumindest von hohen Verwaltungsbeamten auch gelesen werden konnte, eine allzu kritische Diktion gehabt haben, auch wenn er wohl schon auf Anraten seiner ersten Leser durch verbale Zurücknahmen einige dieser Passagen entschärft hat. Konsequenterweise wurden auch alle Anspielungen auf das Wirken der portugiesischen Jesuiten in Nordbrasilien gestrichen, das für Yves wirkungslos war.

⁹ Ein anderes, bisweilen zitiertes Todesdatum 1632 ist nicht korrekt.

Die Missionsberichte der Patres Claude und Yves

Pater Claude und Yves wurden sicher eher zufällig durch die Teilnahme an der Mission, die von Anfang an als kolonialpolitischer Gründungsakt einer viel versprechenden zukünftigen französischen Kolonie galt, zu Schriftstellern. Claude ist stark an der Predigtrhetorik geschult und versucht durch zahlreiche auch den Indianern in den Mund gelegte Reden ("harangues"), die im Übrigen in der indianischen mündlichen Kultur verwurzelt waren, eine stilistisch ansprechende Gestaltung seines allerdings rein historiographischen und kaum persönlichen Buchs zu erreichen. Durch das umfangreiche Werk seines Mitbruders Claude war Pater Yves von einer ausführlichen Schilderung der bereits behandelten historischen Aspekte der Koloniegründung entlastet und konnte deshalb eine freiere literarisch-stilistische Gestaltung anstreben. Er bringt vor allem zahlreiche Exempel, die seine Schulung an der Predigtradtition zeigen. Insbesondere die sicher stilisierten, aber inhaltlich als ethnographische Quelle einmaligen Gespräche von Pater Yves mit indianischen Schamanen, die er zu bekehren hoffte, zeigen ein bewusstes Streben nach literarischer Gestaltung.

Literarische Vorbilder waren natürlich die Berichte von André Thevet (1504-1592) und Jean de Léry (1534-1611)¹⁰ über den ersten französischen Kolonialgründungsversuch in Rio. Die literarischen Abhängigkeiten und die interessanten Neubewertungen im Menschenbild habe ich in meiner Arbeit von 1995 ausführlich behandelt. Jean de Lérys stilistischeres Buch haben die Kapuziner intensiver gelesen als das ältere Werk des später säkularisierten Franziskaners Thevet und sich auch von Lérys Calvinismus, den er vor allem in dem Vorwort betont, wo er zu einer religionspolitisch inspirierten publizistischen Querelle über die Kolonie eindeutig kalvinistisch Stellung nimmt, nicht davon abbringen lassen.

Auch wenn Pater Claudes Ansichten über die leichte Missionierbarkeit der Tupinamba-Indianer sicher etwas zu optimistisch waren und der nur wenige Jahre dauernden französischen Mission ein längeres Wirken in Brasilien wegen der historischen Umstände versagt war, sind die Werke der Missionare ein wichtiges, auch missionsgeschichtliches Zeugnis. Yves d'Évreux blieb zwar optimistisch in seiner Sicht der Möglichkeiten, sein mehrjähriger Aufenthalt hat ihm aber ein realistischeres Bild der Missionsaussichten geboten, zudem kannte

¹⁰ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage*, [Genf] 1578, zahlreiche Neuauflagen und das Reisebuch des Franziskaners André Thevet, *Singularités de la France antarctique*, Paris 1557/58. Zu Thevet ist grundlegend Frank Lestringant, *André Thevet. Cosmographe des derniers Valois* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 251), Genève 1991 (teilw. Paris, Diss. 1988).

er die erheblichen Widerstände der bei den Indianern einflussreichen Schamanen. Yves d'Évreux referiert seine Gespräche mit ihnen ausführlich in seinem Buch. Beide Bücher dienten zwar dem Ziel, weitere Ressourcen für die Kolonie zu mobilisieren, ihre umfangreichen Schilderungen sind für uns aber ein einmaliges Dokument über das Leben in den Kolonien in der Zeit und die Akkulturation brasilianischer Indianer zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Konflikte gab es in der Kolonie allenfalls bei der von den Indianern geduldeten Homosexualität, wo die Kapuziner die grausame Hinrichtung eines Indianers durch die Europäer ausdrücklich billigten¹¹.

Claude d'Abbeville und religiöse Vorstellungen der Tupinambá-Indianer

Die Bedeutung von Claude d'Abbeville liegt in seiner *Histoire de la mission* von 1615 begründet. Neben Angaben über die Geschichte der Kolonie, ihre Naturkunde und seine Missionstätigkeit bringt das Werk umfangreiche ethnologisch bedeutende Kapitel über die Tupinamba-Indianer der Region und ihre Sitten, wobei Claude d'Abbeville die Werke des Calvinisten Léry kannte, aber durchaus wichtige Zusatzinformationen über nordbrasilianische Stämme und z.B. deren Migrationen im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bringt, die ich in meiner Arbeit von 1995 ausführlich gewürdigt habe. Seine Verurteilung der indianischen Religion ist zeittypisch; er sieht sie wie die religiös motivierte Anthropophagie als eine durch die Zivilisierung überwindbare, historische Entwicklungsstufe der Indianer an. Dennoch hat er einige wenige Aspekte der indianischen mythologischen Vorstellungen durchaus aufmerksam beobachtet.

Pater Claude und indianische Sternenmythen

Erwähnenswert sind hierbei einige auch im ethographischen Kontext der Zeit einmalige Bemerkungen über ihre Mythologie in Verbindung mit den Sternen bei Pater Claude (316 r.-320 v.). Anhand eines nach dem Jaguar benannten Sterns hat Claude einen indianischen Mythos überliefert, der ohne ihn verloren wäre:

¹¹ Die Kapuziner machten sich in diesem Fall durch die Erteilung einer Nottaufe und Beruhigung des Opfers durch seine Aussicht auf das ewige Heil zum willigen Vollstrecker europäischer Rechtsnormen: vgl. Claude d'Abbeville, *Histoire*, S. 384 r. Die *Suite* von Yves fügt noch hinzu, dass das Opfer sich angeblich auf den Tod gefreut habe, es sei allerdings durch Tabak ("petun") betäubt gewesen, was wohl der eigentliche Grund seiner apathischen Indifferenz gewesen sein dürfte (*Suite*, S. 274 v. / hrsg. von F. Denis S. 259).

Il y a une autre Estaille que les *Maragnans* appellent *Iaouäre* c'est-à-dire Chien. Elle est fort rouge & ordinairement elle suit la Lune de fort pres, tellement que la Lune venant à se coucher ils disent que cette Estaille abbaye apres elle comme un chien qui la poursuit pour la devorer. Quand la Lune a esté longtems sans se monstrier pendant la saison des pluyes, il arrive en quelques années qu'elle paroist toute rouge comme sang à la premiere fois qu'elle se montre sur la fin desdites pluies & lors les *Maragnans* la voyant en telle sorte ils disent que c'est l'Estaille nommée *Iaouäre* qui la poursuit pour la devorer; & aussi tost tous les hommes prennent des bastons à la main & se tournent tous ensemble vers la Lune, frappent la terre tant qu'ils peuvent, criant continuellement à haute voix en repetant ces paroles, *Eycobé chera moin goé, goé, goé; Eycobé cheramoin goé, hau hau, hau, mon grand pere portez vous tousiours bien; portez-vous tousiours bien, mon grand pere hau.* Cependant les femmes & les enfans pleurent & gemissent avec grands cris & hurlemens qu'elles eslancent vers le Ciel, puis se couchant & roulant sur la terre elles la frappent tout ce temps-là avec la teste & les mains. (Claude, *Histoire*, 317 r.v)

Der Jaguar, der in der Mythologie und im kannibalistischen Ritual der Tupinamba eine wichtige Rolle spielt (der indianische Häuptling Quoniambec verschmilzt in einer Schilderung von Stadens Brasilienbuch *Warhaftige Historia* von 1557 symbolisch mit dem Jaguar, während er Menschenfleisch verspeist¹²), zeigt das Verschmelzen der Menschen im Ritual mit einer früheren Welt, wo noch keine Trennung zwischen Mensch und Tier existierte. Hier ist dieser Glaube auf die Sterne übertragen, wo der Jaguarstern (der Jaguar heißt "Ianouare" auf Tupi) symbolisch den Mond zu verspeisen scheint und die Menschen mit ihren Ritualen den Schutz ihrer Urväter (die bei dieser Himmelserscheinung angerufenen "Großväter" in Pater Claudes Begriffen) zu erlangen suchen.

*Christlicher und indianischer Mythos:
die Tupinamba als Verweigerer des Christentums*

Funktionalisierungen indianischer religiöser Vorstellungen im Kontext der Katechese oder der Reiseliteratur sind im 16. Jahrhundert im kolonialen Amerika keine Seltenheit. Besonders schön ist dies an einem Mythos aufzuzeigen,

¹² Walter Staden, *Warhaftige Historia/Duas viagens ao Brasil*, hrsg. von F. Obermeier, Kiel, Westensee-Verlag, 2007, Buch 1, Kap. 44, Original 107 und Kommentar hierzu auf S.199. Quoniambec sagt: "*Iau ware sche*, Ich bin ein Tiger", eigentlich Jaguar, die Form "Jaguar" ist erst seit dem 18. Jahrhundert gebräuchlich (Georges Louis Le Clerc Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749-1789, Paris, Imprimerie royale; hier Bd. 9, 201, unter expliziter Berufung auf Georg Marggraf und Willem Piso, *Historia naturalis Brasiliae*, Leiden 1648).

den Claude d'Abbeville im Rückgriff auf die *Histoire Lérays* bringt. Die Legende vom Wirken eines Apostels, des heiligen Thomas, ist im brasilianischen Kontext schon seit der Frühzeit belegt, dann häufig in jesuitischer Literatur. Sie war vom Hörensagen auch den Franzosen bekannt¹³. Im Grunde steht der für Christen nicht zu lösende Konflikt dahinter, dass Gott den Bewohnern der Neuen Welt durch die fehlende Offenbarung willentlich die Möglichkeit des Heils verweigert haben könnte. Dieses Problem wird von den Autoren der Zeit dahingehend gelöst, dass eine angebliche Mission eines Apostels von den Indianern damals abgelehnt worden sei und sie damit willentlich in ihrer kriegerischen, kulturell unterentwickelten Zivilisation stehen blieben. Dabei wurde der Mythos eines Zivilisationsbringers, der im Mythos den Tupinamba die Kenntnis der lebenswichtigen Manjokwurzeln vermittelt hat, mit anderen Mythen, etwa dem der Sintflut, verschmolzen.

Léry hatte berichtet, dass die Indianer nach der Ablehnung der christlichen Botschaft eines Apostels von diesem ein Schwert erhielten. Dieses Schwert sei ein "signe de malediction" gewesen (Léry, *Histoire* 1580, 254); es verurteilte die Indios dazu, sich gegenseitig abzuschlachten. Pater Claude fügt der Interpretation des Mythos durch Léry noch einige weitere Aspekte hinzu. Neu ist bei ihm die Metapher der älteren und jüngeren Brüder (gemeint die Tupinamba-Indianer und die zivilisierten Christen) und die zeitliche Verknüpfung der Trennung beider Völker mit dem Ende der Sintflut. Ein Sintflutmythos ist bei den Tupi durch Thevets (*Singularitez*, 102 r.¹⁴) und Lérays Werk belegt. Dahinter steht natürlich die von zahlreichen zeitgenössischen Autoren diskutierte Idee, dass

¹³ Die mythologische Gestalt des Meire Zumane, der schon sehr früh über die Form Zumé mit dem Apostel Thomas (ähnlich ausgesprochen "Tomé" auf portugiesisch) gleichgesetzt wurde (z.B. *Enformação do Brasil e de suas Capitanias* (1584), in *Revista do instituto historico e geographico brasileiro*, Rio de Janeiro 1844, Bd. VI, 412-443, ich zitiere nach der 2. Aufl., Rio 1865, 441: "Cumé"). Früheste Belege hierfür schon in der *Copia der Newen Zeytung auß Presillg-Land*, [Augsburg, 1514], später häufig in jesuitischer Literatur. Bei Hans Staden, *Warhaftige Historia*, 1557, 145 als Meire Humane, eine Gestalt der Tupimythen mit Anspielung auf einen Apostel, allerdings von Staden als "fremde Rede" eines nicht näher genannten "Man" hingestellt. Die ausführlichsten Fassungen der Mythen stammen von Thevet in seiner *Cosmographie*, 914 r. ff, in der Neuausgabe mit anderen Texten von André Thevet, *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. Le Brésil et les Brésiliens par A. Thevet*, hrsg. von Suzanne Lussagnet, Paris 1953, 40 ff. Eines der dort zum Teil publizierten späten Manuskripte von Thevet liegt jetzt vor als *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, hrsg. von Jean-Claude Laborie, Genf 2006.

¹⁴ Vgl. auch die Version Thevets von der Sintflutsage in der *Cosmographie*, 913 v. ff, hrsg. von S. Lussagnet 1953, 39-41.

die verschiedenen Völker der Erde direkte Nachfahren der Söhne Noahs seien; für Léry (*Histoire*, 1580, 260/261) sind die Indios wie für viele andere Autoren der Zeit Kanaaniter und damit Nachkommen des von Noah verstoßenen Cham¹⁵.

Claude d'Abbeville greift in seinem Werk diese Interpretation indianischer Mythen im christlichen Sinne auf. Er verknüpft diesen Mythos mit dem der Sintflut und sieht dort den Zeitpunkt der Entscheidung der Tupinamba über ihre Zukunft. Ein Indianerhäuptling spricht:

Ces dictz prophètes presenterent à nostre Pere, d'ont [=dont] nous sommes descendus, deux espées; l'une de bois & l'autre de fer, & luy en baillèrent le choix. Il trouva l'espée de fer trop pesante et esleut celle de bois. A son refus le pere dont vous estes sortis qui fut plus avisé, prit celle de fer (69 v.).

Léry berichtet zwar wie Thevet auch über einen Sintflutmythos der Tupinamba, verknüpft diesen Mythos aber nicht direkt mit der Geschichte des Schwertes, das die Tupinamba von einem *Mair*, einem geheimnisvollen Fremden erhielten, den Léry mit einem der Apostel gleichsetzt. Laut Léry erhielten die Tupinamba nur ein Schwert von dem Fremden. Claude hat diesen Mythos noch differenzierter gestaltet und spricht von zwei Schwertern, einem aus Holz und einem aus Eisen. Das Schwert aus Holz (*tacape*), die Kriegskeule der Tupinamba, steht für die niedrigere Stufe der Kulturentwicklung der Urvölker, die keine Eisenbearbeitung kennen. Das Schwert aus Eisen steht für die höhere Zivilisation der Franzosen. Zugleich stellt die Entscheidung für das Schwert aus Holz nach dieser Interpretation Claudes auch eine Entscheidung gegen die christliche Religion dar:

Et du depuis nous fusmes miserables: car les Prophetes voyant que ceux de nostre nation ne les vouloient pas croire, s'envolerent au Ciel, laissant les marques de leurs personnes & de leurs pieds gravées avec des Croix dans la roche qui est aupres de *Potyion*; que tu as veu aussi bien que moy (ce dit-il au susdict *Migan*) [Name eines französischen truchement] (69 v/ 70 r.).

Die Anspielung auf die Fußspuren, die der geheimnisvolle Prophet bei seiner Himmelfahrt zurückließ, findet sich nicht bei Léry. Sie stammt aus der portugiesischen, den Franzosen wohl mündlich bekannten Tradition der Interpretation indianischer Mythen und findet sich z.B. bei dem Jesuiten Vasconcellos in der *Chronica da companhia de Jesu do estado do Brasil* (Lisboa 1663) in eini-

¹⁵ Zu diesen Ideen über die Abstammung der Indianer vgl. A.R. Pagden, *The fall of the natural man. The american Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge 1982.

gen Kapiteln mit dem Titel *Notícias das cousas do Brasil* (Neudruck der *Chronica* 1865, Buch II, CII-CXVI). An dieser Stelle bei Vasconcellos finden sich dieselben Elemente wie bei Léry: die Indianer vertreiben den mit Attributen der Europäer wie dem Bart versehenen Apostel, weil sie seine Predigt nicht annehmen wollen. Er lässt als Zeichen seines Besuchs die Fußspuren im Felsen zurück. Diese Fußspuren werden auch erwähnt in Thevets *Cosmographie* von 1575, 917 r., als *Le Brésil et les Brésiliens par A. Thevet*, hrsg. Lussagnet 1953, 58. Thevets Spätwerk basiert wie ich andernorts gezeigt habe¹⁶, stark auf einer portugiesischen Erzähltradition über die Tupinamba, während die Franzosen eigenständige, in einigen wesentlichen Details unterschiedliche Informationen über die indianischen Stämme der brasilianischen Küste besaßen¹⁷.

Claude d'Abbeville differenziert den Mythos dahingehend, dass er in ihm die Alterität verschiedener kultureller Entwicklungsstufen in eine Allegorie fasst. Es ist aber durchaus möglich, dass hier eine weiterentwickelte Stufe eines indianischen Mythos zugrunde lag, die sich dann für eine derartige Interpretation unter christlichen Vorzeichen anbot. Für den heutigen Forscher, der Mythen oft nur bruchstückhaft überliefert kennt und sie a posteriori zu einem festen religiösen System verarbeiten will, das so wohl nur selten existierte, ist oft schwer nachvollziehbar, wie auch indianische Mythen sich wandelten. Der dieser Erzählung zugrunde liegende Mythos vom Besuch eines weißen Fremden ist nicht nur bei den Tupi belegt, sondern auch bei vielen anderen süd- und mittelamerikanischen Stämmen und Völkern. So wurden die Spanier im Aztekenreich als Abgesandte der göttlichen Gestalt Quetzalcóatl aufgefasst, dem auch das Kreuzsymbol zugehörig war. Métraux hat den Tupimythos zu Recht als einen durch den Kulturkontakt weiterentwickelten Mythos aufgefasst¹⁸, in dem der geheimnisvolle Fremde der religiösen Überlieferung sekundär mit den Europäern gleichgesetzt wurde und mit Attributen der Europäer wie dem Bart versehen wurde. Die Tupinamba waren sich ihrer schwierigen Lage angesichts

¹⁶ F. Obermeier, *Bilder von Kannibalen, Kannibalismus im Bild, Brasilianische Indios in Bildern und Texten des 16. Jahrhunderts*, in *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 38 (2001) 49-72.

¹⁷ Vgl. auch die in A. Thevet, *Les Français en Amérique*, hrsg. von S. Lussagnet, 60 Anm. 2 zitierten Stellen portugiesischer Autoren. Zu den bei Portugiesen und Franzosen unterschiedlichen Informationen über die Indianerkulturen, mustergültig zu zeigen an den sehr detaillierten Schilderungen der Anthropophagie, siehe F. Obermeier, *Bilder von Kannibalen, Kannibalismus im Bild*, passim.

¹⁸ Alfred Métraux, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928, 21; vgl. auch ders., *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XVI), Paris 1928.

des immer stärkeren Drucks der portugiesischen Siedlungszentren in Pernambuco auf ihre ursprüngliche Stammeskultur und der zahlreichen Vertreibungen von Stämmen, die sich dann in Maranhão wiederfanden¹⁹, bewusst. In einer fortgeschrittenen Phase ihrer Geschichte, wie sie 1612 vorlag, konnten sie durchaus ihren ursprünglichen Mythos, den ein halbes Jahrhundert früher Léry bei verwandten Tupinambastämmen in Rio de Janeiro kennengelernt hat, verändert haben, und so führten sie in ihre Erzählung die zwei Schwerter aus Eisen und Holz ein, da ihnen die Abhängigkeit von den Eisenprodukten der europäischen Kultur wie Äxten, Buschmessern und Angelhaken bewusst geworden war. Der christliche Missionar sah hierin einen Ansatzpunkt, den Indianern die zivilisatorische und religiöse Funktion der Mission schmackhaft zu machen.

Die Kulturentwicklung, im europäischen Denken bis hin zu Rousseaus berühmten *Discours sur l'inégalité* (1755), der hier einen radikalen Schnitt darstellt, immer mit der Christianisierung verbunden, ist für Claude mit der Verbreitung der Religion identisch. Diese dem Indianerhäuptling Iapy Ouassou in den Mund gelegten Reden spiegeln damit indianische Hoffnungen auf das Überleben ihrer Stammesstrukturen unter starkem militärischen französischen Schutz wider und für Claude gleichzeitig die Möglichkeit, 1612 die verfehlte Wahl ihrer Vorfäter durch ein Bündnis mit den Franzosen und die Annahme der christlichen Religion wieder gutzumachen. Damit erhält der Mythos der Schwerter eine weitere Funktion: er steht als ätiologischer Mythos am anderen Pol der geschichtlichen Entwicklung komplementär zu der historischen Stufe, in der die Tupinamba durch die Mission der Franzosen an einem weiteren Angelpunkt ihrer kulturellen Entwicklung angekommen sind. Als ihnen das Christentum zum ersten Mal verkündet wurde, entschieden sie sich laut Pater Claude gegen diese Religion und nahmen damit kulturelle Rückständigkeit in Kauf, 1612 werden sie laut Claude d'Abbeville richtig wählen, weil sie für die Wahrheiten des Glaubens empfänglich geworden sind. Der Mythos der Urzeit wird damit zu einem negativen komplementären Spiegelbild der historischen Situation der Tupinamba von 1612. Yves d'Évreux sagt in seiner Antwort an Iapy Ouassou:

L'exemple de vos Peres vous doit servir; & [vous] ne [devez] faire pas maintenant comme ils firent autrefois: Car Dieu nous ayant envoyé icy pour la dernière fois, voir si desiriez d'estre mis au nombre de ses enfans, si vous estiez si imprudens, &

¹⁹ Zur indianischen Bevölkerung in Maranhão und ihrer Vermischung mit anderen von Portugiesen vertriebenen Stämmen siehe F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte*, passim.

miserables que de ne nous escouter pas, vous vous trouveriez encore en plus grande misere que iamais, & vostre nation seroit entierement ruinée (73 v.).

Erwähnt werden muss im Kontext der genauen Beobachtung indianischer mythologischer Strukturen noch Pater Claudes Kapitel über eine kurz vor der Ankunft stattfindende Migration von Indianerstämmen. Claude behandelt diese im Kapitel « Histoire d'un certain personnage qui se disoit estre descendu du Ciel », Chapitre XII, 76 v.ff). Er bezieht sich hier – ohne den Namen der Leiter dieser Züge zu nennen – auf eine belegte Migration von Caeté-Indianern im nordbrasilianischen Pernambuco im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts, bei denen nach seiner Darstellung religiöse Aspekte, die in ihrer eigenen Mythologie als Suche nach einem Land ohne Übel eine große Rolle spielten, von einem portugiesischen Hauptmann genutzt wurden, um die Indianer zu einer Wanderung zu bewegen. Laut Bernardo Pereira de Berredo, einem später wirkenden Gouverneur und Historiographen von Maranhão, Autor der *Annaes históricos do estado do Maranhão em que se da noticia do seu descobrimento*. Lissabon 1749, bezieht sich Claude hier auf Pedro Coelho de Souza²⁰. Dass der Name bei Pater Claude bewusst verschwiegen wurde, ist wohl als Rücksicht auf die portugiesischen Aktivitäten in Nordbrasilien zu deuten, da jede Polemik gegen die kolonialen Gegner vermieden wurde. Auch bei einer späteren Zensur von Yves d'Évreux' Buch wurden einige Anspielungen etwa auf die mit ihren missionarischen Aktivitäten in Nordbrasilien nicht sehr erfolgreichen portugiesischen Jesuiten konsequent entfernt²¹. Vor allem dieses Kapitel Claudes über die

²⁰ In Bernardo Pereira de Berredo, *Annões históricos do Estado do Maranhão*, Lissabon 1749, 44, wird Pater Claudes Buch auch zitiert. Zu dieser Migration F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte*, 176-182. Berredo, *Annões históricos*, 44/45, stützt sich natürlich auf administrative Dokumente und wirft Claude wegen seiner Berücksichtigung der religiösen Aspekte dieser Migration Einfalt vor. Berredo musste das Thema behandeln, da Pedro Coelho schlechte Behandlung und de iure illegale Versklavung von verbündeten Indianern eine Intervention des Hofes bewirkte, der die in Brasilien angewendeten Indianergesetze 1605 per Gesetz verschärfte.

²¹ Claude d'Abbeville war sicher die Lebensgeschichte von dem Jesuitenpater Francisco Pinto (ca. 1552-1608) bekannt. Sein Mitbruder Yves spielt in einem später zensierten Teil seines Buchs auf diese jesuitische Expedition an [New Yorker Exemplar 302 v.]. Die Jesuiten haben im Jahre 1607 eine Expedition nach Ceará unternommen. Im Januar 1607 brachen der Bruder Francisco Pinto und der später bedeutende Linguist Luiz Figueira (1574-1643) mit 60 christianisierten Indianern zu einer Missionsreise nach Ceará zur Serra d'Ibiapaba auf, die kläglich scheiterte. Pinto wurde getötet, Figueira konnte nach Pernambuco zurückkehren. Pinto genoss bei vielen Stämmen Ansehen als Magier und wurde nach seinem Tod von den Indianern in ihr mythologisches System eingebaut. Zur Vita von Pinto vgl. O'Neil, /Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Bd. 4, 2001, 142/143,

Migrationen ist auch ethnographisch ein wichtiges Dokument über die indianisch-europäischen Beziehungen, weil es zeigt, dass an ihnen durchaus auch Europäer als Leiter beteiligt sein konnten, was Ethnologen früher in Abrede gestellt haben (Métraux, *La Religion des Tupinamba*, 1928, 10-12). Bei Pater Yves Buch sind vor allem die Beobachtungen über die Rolle der verschiedenen Lebensalter und die Bastarde in der Indianerkultur (Kap. 21, der Schluss im New Yorker Exemplar erhalten) neben zahlreichen differenzierten naturkundlichen Beobachtungen als konzise Beobachtungen hervorzuheben.

Die Ikonographie von Pater Claudes Buch

Von großer Bedeutung sind die Illustrationen der *Histoire* von Claude d'Abbeville. Sie können erst durch einen Vergleich mit der ikonographischen Tradition zu Südamerika gewürdigt werden, den ich für das 16. Jahrhundert in meiner Publikation *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts* im Jahr 2000 lieferte²², im Anhang sind exemplarische Bilder beigegeben. Es genügt hier also eine kurze Darstellung. Nach den ersten Abbildungen zu Vespucci, Einblatt-Drucken, die parallel zu den ersten Ausgaben um 1505 erschienen (Illustrationen 1 und 2), wurde der Kannibalismus der südamerikanischen Tupiindianer zu einem auch ikonographischen Stereotyp, wie wir mustergültig an einer Szene aus der Vespucci-Ausgabe von Grüniger 1509 sehen (Illustration 3). Das bedeutendste Brasilienbuch des 16. Jahrhunderts, Hans Stadens *Warhaftige Historia* von 1557 bringt ebenfalls Abbildungen des Kannibalismus, zentriert die Geschichte aber auf den narrativen Teil von Stadens Gefangenschaft bei den Tupinamba und bringt in den einfachen Holzschnitten die Figur des abgebildeten Staden, der in seinen hilflosen Gesten das europäische Werturteil in die Bildlichkeit integriert, was dem Text eine polemische Verurteilung der Sitte im Text, die dem Neutralitätsgebot der Historiographie widerspricht, erspart (Ill. 4 und 5). Die Kapuziner hatten allerdings 1612 mit indianischen Zivilisationen zu tun, die sich von der ursprünglichen Indianerkultur entfernt hatten, der die ersten Entdecker oder Staden begegnet waren. Um ihr eigenes Überleben in der gemeinsamen Gegnerschaft mit den in Nordbrasilien mit den feindlichen Indianern oft grausam umgehenden Portugiesen zu sichern, waren die Indianer

und Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Evangelizing strategies and missionary models in seventeenth century Brazil*, in *The Jesuits. Cultures, Learning, and the Arts, 1540-1773*, hrsg. von John W. O'Malley, Konferenz Boston 2002, Toronto [u.a.], Univ. of Toronto Press, 2006, 616-637.

²² Zu Claudes Bildern und der Ikonographie der Kolonialepisode siehe F. Obermeier, *Brasilienberichte*, 96-98, 123-129.

zur Kooperation mit den Franzosen bereit. Dies schloss eine bereitwillige Annahme der christlichen Religion in der Mission der Kapuziner ein. Pater Claude wollte diese Erfolge der Mission natürlich auch dem französischen Leser vermitteln und dies nicht nur im Text, sondern auch in sinnfälligen Illustrationen. Missionsberichte wurden damals nicht nur wegen ihrer umfangreichen geographischen und naturkundlichen Teile auch außerhalb der kirchlichen Kreise gern gelesen als populäre Werke, etwa die regelmäßig erscheinenden Jesuitenrelationen aus Kanada oder Zusammenfassungen von Jesuitenbriefen, die in Kompilationen und Übersetzungen vor allem im 18. Jahrhundert eine weite Verbreitung fanden²³.

Das ikonographische Corpus von Pater Claude zeigt im symbolischen Titelpuffer (Ill. 6) die Taufe von Indianern in einer Scheinarchitektur unter einem Symbol der Kirche als Schutzmantelmadonna, eine andere Illustration die erwähnte Aufrichtung des Kreuzes als Zeichen der politischen Allianz und schließlich insgesamt sechs Indianerdarstellungen, welche die Progression vom nackten Wilden hin zum zivilisierten Getauften in europäischer Kleidung zeigen. Diese sollen bezüglich ihres Einflusses auf den holländischen Künstler Albert Eckhout in Nordbrasilien hier noch genauer behandelt werden.

Der symbolische Aspekt kommt auch im zweiten Stich zum Tragen (Ill. 7), auf dem Claude die Aufstellung des Kreuzes in Maranhão gemeinsam durch Franzosen und Indianer in einer offiziellen Zeremonie darstellen lässt, die sich direkt auf die Beschreibung dieses höchst symbolischen Aktes in demselben Kapitel bezieht. Der Stich ist als einziger im Buch durch den Stecher Gaultier signiert²⁴. Hamy²⁵ vermutet, dass diese Stiche von dem aus Flandern stammenden Joachim Du Viert gezeichnet wurden, der einige unten noch zu besprechende Einzeldrucke zur Kolonie signiert hat; Gaultier hätte dann nach dieser

²³ Zu diesem noch immer nicht genügend erforschten Bereich vgl. Jean-Claude Laborie, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XV^e, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, Paris 2003, und einige Beiträge in *Sendung-Eroberung-Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, hrsg. von Johannes Meier, Wiesbaden 2005, vor allem über den von Joseph Stöcklein hrsg. *Welibott 1726-1758*.

²⁴ Léonard Gaultier, oder Golter (1561 Mainz - 1641 Paris) wirkte ausschließlich in Paris. Er arbeitete als Stecher vor allem für die damaligen französischen Könige; vgl. Emmanuel Bénézit, *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs de tous les temps et de tous les pays*, 14 Bde., 4. Aufl. 1999, Bd. 5, 917.

²⁵ Ernest Theodor Hamy, *Les indiens de Rasilly peint par Du Viert et gravés par Firens et Gaultier (1613). Étude iconographique et ethnographique*, in *Journal de la société des américanistes* 1908, 21-52, hier 48.

Vorlage das Stechen übernommen. Diese Zuordnung ist möglich, aber nicht beweisbar.

Von besonderem Interesse sind für uns die folgenden sechs Stiche (Ill. 8-13), welche die 1612 nach Paris verbrachten Indianer aus Maranhão zeigen. Die ersten Stiche zeigen die drei vor ihrem Tod notgetauften Tupinamba mit Ausnahme der Bedeckung der Scham nackt. Die ikonographische Verarbeitung antiker Muster der Darstellung in der idealisierenden Tradition von Bildern von Jean Cousin bei André Thevet und ähnlich idealisierenden indianischen Körperformen bei Theodor de Bry (*America* 1590ff.) im 16. Jahrhundert ist unverkennbar, besonders auf dem Stich, der den Indianer François Carypyra in der Art eines antiken Doryphoros nach dem immer wieder kopierten Original des Polyklet zeigt. Ganz anders wirken nun die drei Stiche der Täuflinge. Der Künstler hat nicht ohne Absicht die französischen Namen der Getauften als Benennung gewählt und sie in ihrem Täuflingsgewand mit Schnallen und Halskrausen dargestellt. Alle drei Gestalten tragen wie bei der Taufzeremonie die weiße Lilie in ihrer Hand. Der damaligen Mode entsprechend sind in ihren Händen bzw. im Hintergrund Hüte mit Federn abgebildet. Der noch zu besprechende kolorierte Einblattdruck mit der Taufszene zeigt die *sauvages* in denselben Kleidern. Am Auffallendsten ist aber der Gesichtsausdruck der Täuflinge. Der Künstler bemüht sich nicht im geringsten um eine idealisierende Darstellung, sondern versucht mit Absicht die äußeren Merkmale der südamerikanischen Indianer zu betonen, so die hervorstehenden Backenknochen, die Wulstlippen und die Stumpfnase, eine Deformierung, die den Tupinamba bei der Geburt von ihrem Vater beigebracht wurde²⁶. Von Idealisierung kann hier mit Ausnahme des bei einigen Indianern glatt abgebildeten Nasenrückens nicht die Rede sein. Da die Künstler die Indianer wohl selbst gesehen²⁷ und vor Ort portraitiert haben (eine Tradition im 16. Jahrhundert, wo nach Europa verbrachte Indianer immer noch eine Sensation waren, und die mit ihnen als Modell verfertigten Bilder weite Verbreitung fanden)²⁸, ist diese Darstellungsweise sicher intentional zu sehen.

²⁶ Claude berichtet an einer Stelle (*Histoire*, 262 r./v.), dass die Hebamme für die Abstumpfung der Nase verantwortlich sei, was den Berichten der anderen Autoren widerspricht, die diese Aufgabe dem Vater zuteilen, z. B. Léry, *Histoire* 1580, 265.

²⁷ Von François Carypyra sagt Claude, dass sein "pourtraict icy tiré au vif" sei, also bei Anwesenheit des Abgebildeten als Modell (Claude, *Histoire*, 348 v.).

²⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen zu einigen Inuitporträts, die sich in Deutschland als Einblattdruck verbreiteten, nachdem eine Inuitfrau aus Kanada in Amsterdam 1567 zur

Der Künstler hätte ja auch die früh verstorbenen François Carypyra, Jacques Patovä und Anthoine Manen bekleidet darstellen können, da sie in Frankreich angesichts des Klimas sicher auch Kleider trugen. Er wollte aber die Progression vom nackten Wilden mit Attributen seiner Kultur (Keule bzw. Pfeil und Bogen) zum getauften zivilisierten Wilden (mit der Lilie als Reinheitsymbol für die Taufe) darstellen. Als ursprüngliche Wilde wählte er die bald nach ihrer Ankunft verstorbenen Indios und als zivilisierte Wilde die öffentlich getauften, die viele Franzosen so gesehen hatten.

Sobald die Wilden getauft waren, brauchten sie nicht mehr mit idealisierten Gesichtszügen dargestellt werden, da sie als Christen automatisch Mitglieder der Gemeinschaft aller Gläubigen und damit zumindest in spiritueller Hinsicht jedem anderen Christen gleichwertig waren. Bei den Bildern des ursprünglichen Wilden griffen die an der Tradition geschulten Künstler auf die idealisierten indianischen Körperformen in Thevets Büchern durch Jean Cousin, seinen gleichnamigen Sohn und später bei Theodor de Bry zurück, während sie bei den getauften Wilden frei von Vorgaben und Vorbildern versuchten, die individuellen Züge der Tupinamba, die sie sicher auch selbst gesehen hatten, auf das Papier zu bringen. Diese Bilder in Pater Claudes Werk sind im Übrigen die ersten von europäisch gekleideten Indianern in der europäischen Kunstgeschichte. Diese Progression vom nackten zum zivilisierten Indianer in den Stichen des Bildes ist sicher vom Auftraggeber der Stiche, also vermutlich dem Drucker François Huby, Claude d'Abbeville und anderen an der Kolonie Beteiligten, auch intendiert, da sie den immer wieder im Text betonten zivilisatorischen Anspruch der französischen Mission sinnfällig in der Ikonographie auf den Punkt bringt.

Andere zeitgenössische ikonographische Dokumente

Wie bei Pater Claudes Buch wurde für jenes von Pater Yves ebenfalls zumindest ein Titelkupfer vorgesehen, wie wir aus Anspielungen im Vorwort wissen. Durch die Zensur kam es aber nicht mehr zur Erstellung, die sich nicht mehr lohnte. Erwähnenswert sind allerdings einige unabhängig vom Buch entstandene zeitgenössische Einblattstiche der tanzenden Tupinamba-Indianer²⁹ in Paris³⁰ und ein weiterer separater Stich, der die Taufe der drei Tupi-

Schau gestellt wurde, bei F. Obermeier, *Canadian Inuit in 16th century European illustrations*, in *Narratives of exploration and discovery. Essays in Honour of Konrad Groß*, Trier 2005, 159-176.

²⁹ Wir wissen aus François de Malherbes Briefen, wie beliebt diese Tänze als exotische Kuriositäten waren (vgl. Malherbe, Brief vom 15.04.1613 und ein noch zu besprechender

namba mit Claude d'Abbeville, dem König und der Regentin in der Kapuzinerkirche in Paris zeigt³¹ und die große politische Bedeutung dieser in der Zeremonie zu Tage tretenden politischen Allianz zwischen Frankreich und den Indianern in Maranhão versinnbildlichen soll.

Die zwei Zeichnungen der tanzenden Indianer sind laut Signatur von dem Maler Du Viert gefertigt und von Firens und Gaultier³² 1613 gestochen (Ill. 14). Joachim Du Viert (auch "Viers" oder "Vier") stammte aus Flandern und hat in königlichem Auftrag in dieser Zeit einige Ansichten von französischen Festungen gestochen. Auch der Stecher Firens (Firenz) stammte aus Flandern, vermutlich Antwerpen, und war wie sein Landsmann in Paris tätig, wo insbesondere Buchillustrationen sehr beliebt waren, was z. B. die Sammlung von Kupferstichen berühmter Zeitgenossen bezeugt, die der Brasilienreisende André Thevet unter dem Titel *Les vrais portraits et vies des hommes illustres* 1584 in Paris veröffentlicht hatte³³.

Die Druckvorlage aus Kupfer des von Hamy untersuchten Stiches mit den Tänzen wurde von Pierre Mariette aufgekauft und mit einer neuen Legende: "P. Mariette excu." versehen³⁴. Exemplare finden sich im Cabinet des Estampes

Stich, der die Tupinamba tanzend zeigt. Auch die Kompositionen anhand dieser Tänze, von denen Malherbe spricht (Brief vom 20.08. und 10.10.1613) werden dort erwähnt (die Briefe zitiert nach Serafim Leite de Faria, *Os primeiros missionários*, 83-216, hier 97, sogar Ballette nach dieser Musik wurden geplant (S. Leite, *Os primeiros missionários*, 87). Zu den Briefen vgl. auch F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte*, 98-101.

³⁰ Vgl. hierzu auch E.T. Hamy, *Les indiens de Rasilly*, 21-52.

³¹ Einen farblichen Eindruck von dem wie viele populäre Massendrucke kolorierten Einblattdruck erhält man bei der Abbildung in Simon Delacroix (Hrsg.), *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 Bde., Paris 1956-1959, hier Bd. 2: *Les missions modernes*, 1957, Planche III/IV nach Seite 72.

³² Joachim Duviert aus Flandern ist vor allem durch wichtige französische Städtebilder in der Sammlung Lallemand de Betz der Bibliothèque nationale in Frankreich zwischen 1600 und 1614 belegt. Firens (Pierre I Firens) stammte aus Antwerpen, wirkte ebenfalls in Paris. Er war Stecher und wohl auch Drucker mit Sitz seiner Druckerei in der Rue Saint Jacques in Paris, vgl. *Dictionnaire critique et documentaire des peintres*, Bd. 4, 937 (Duviert) und Bd. 5, 475-476.

³³ Zu den *Vrais Portraits* Thevets vgl. F. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts* (Americana Eystettensia Ser. B, Monografias, estudios, ensayos, 11), Frankfurt 2000, 42-45; das Zitat von Thevet aus Kap. 43 der *Vrais portraits*, wo er sich rühmt, für dieses Werk erstmals in großem Umfang flandrische Künstler herangezogen zu haben, in F. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, 43.

³⁴ Die Mariette waren eine bedeutende Familie von Kunsthändlern und Graphikern, die bis ins späte 18. Jahrhundert in Paris wirkte. Es handelt sich hier wohl um den Begründer dieser familiären Tradition, Pierre I Mariette (?-1657).

der *Bibliothèque nationale* Nr. 10477 und 10478 (Collection Lallemand de Betz) und beigegebunden in dem New Yorker Exemplar des Buchs von Pater Yves.

Jeder der beiden Stiche zeigt drei Sauvages nebeneinander stehend, aber von verschiedenen Blickpunkten, von vorne, von hinten und von der Seite. Die Züge der "sauvages" sind sehr grob gezeichnet, vor allem die hervorstehenden Backenknochen und die Stumpfnase verleihen den Figuren einen wenig idealisierten Ausdruck, ganz im Gegensatz zu einem Teil der Abbildungen von "sauvages" im Werk von Claude d'Abbeville. Die beiden Blätter zeigen wohl den Tanz jeweils in der damals üblichen Simultandarstellung. Die Bewegung soll hierbei durch die Darstellung derselben Figur aus drei Perspektiven, von vorne, von hinten und von der Seite, ausgedrückt werden. Ein weiterer kolorierter Stich mit der Taufe (Ill. 15) zeigt, was auch Malherbes Briefe und Pater Claudes Buch belegen, dass diese auf ein großes öffentliches Interesse stieß und wie auch ikonographisch der missionarische Aspekt der Koloniegründung mit dem politischen verbunden wurde. Sowohl die Königinmutter als auch der junge König Louis XIII. sind dargestellt, neben ihnen ein Kapuziner, wohl Claude d'Abbeville. Der König verweist mit einer wohlwollenden, gleichsam segnenden Geste auf die knienden, die Taufe empfangenden Indianer in ihrem Taufgewand.

*Der Einfluss der Bildlichkeit von P. Claudes Buch
auf Albert Eckhouts Indianerbilder*

Nach dem Abzug der Franzosen wurden weite Teile von Nordbrasilien von der holländischen Westindischen Kompanie (1624-1654) beherrscht. Vor allem unter der Herrschaft von Moritz von Nassau-Siegen (1637-1644) kam es dort zu einer künstlerischen Blütezeit. Der neben dem als Entdecker der tropischen Landschaft geltenden Frans Post (1612-1680) weitere bedeutende Maler, der eine Zeitlang im holländischen Nordbrasilien lebte, war Albert Eckhout. Er wurde um 1610 in den Niederlanden geboren, lebte in Amersfoort und kam 1637 mit Nassau-Siegen nach Brasilien, 1647 ist er wieder in Amersfoort nachweisbar. Von 1655 bis 1663 stand er im Dienst des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen in Dresden, dem er von seinem ehemaligen Herrn Prinz Moritz von Nassau, als dieser 1644 aus Brasilien abberufen wurde und wieder nach Europa zurückkehrte, empfohlen wurde. In dieser Zeit in Sachsen entstand die Ausmalung des Vogelsaals in dem Schösschen Hoflössnitz bei Radebeul mit brasilianischen Phantasievögeln. Einige große, heute zerstörte Ölbilder, ehemals im Schloss Schwedt an der Oder, sind wohl nicht von ihm,

sondern stammen von einem Kopisten, der Motive aus seinen Ölbildern frei kombiniert hat³⁵. Im Jahr 1663 verließ Eckhout Dresden und kehrte in die Niederlande zurück. Er starb 1665 in Groningen. Eckhout hat neben den Indianerbildern auch einige Porträts und Stilleben gemalt, sicher Dekorstücke für die Privaträume seines Gouverneurs. Für unsere Fragestellung sind vor allem seine lebensgroßen Indianerbilder in Öl von Bedeutung.

Die Indianerbilder von Albert Eckhout befinden sich heute im Ethnologischen Museum Kopenhagen, das Teil des *Nationalmuseum* ist. Die datierten Ölbilder entstanden 1641, eines der Serie 1643, also in den letzten Jahren der Statthalterschaft von Moritz von Nassau. Der Indianer wird auf diesen Ölbildern zwar immer noch als Typus wie in den Buchillustrationen im 16. Jahrhundert dargestellt, selbst die aus Trachtenbildern und Lérays Indianerbildern in seiner *Histoire* von 1578 tradierte Form des Einzelporträts von Mann oder Frau mit Kind formal wieder aufgenommen und die für die frühen Reiseberichtillustrationen und die Trachtenbücher typische Vorblendung vor eine Landschaftskulisse angesetzt³⁶. Zu dieser Serie gehören auch die im selben Hochformat gemalten Bilder von Schwarzen, entweder aus dem damals ebenfalls holländisch beherrschten Ghana und Angola, der afrikanischen Goldküste oder aus Brasilien. Die Indianer und die Schwarzen gewinnen trotz dieser typologischen Darstellung einen eigenen individuellen Wert im Vergleich zu früheren Indianerbildern in der Kunst des 16. Jahrhunderts. Dazu trägt natürlich sicher auch

³⁵ Abbildungen sämtlicher im zweiten Weltkrieg zerstörten Bilder aus Schloss Schwedt in Schwarz-weiß in Peter James Palmer Whitehead / Marinus Boeseman, *A portrait of Dutch 17th century Brazil. Animals, plants and people by the artists of Johan Maurits of Nassau*. (Verhandelingen Afdeling Natuurkunde, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Reeks 2, 87), Amsterdam 1989, 295-299, Tafel 62-66. Das brasilianische Bild (S. 295, Tafel 62) zeigt den Tarairiu-Mann, dazu die Indianerin mit Korb der Tupi-Paarporträts allerdings ohne Kind und als ursprüngliche Indianerin gekleidet. Am rechten Bildrand liegt ein kauerner weiterer Indianer im Vordergrund neben zahlreichen Pflanzen und Tieren Brasiliens.

³⁶ Vgl. hierzu F. Obermeier, *Brasilien in Illustrationen*, 47-50. Zeitlich ist der beginnende Einfluss der Trachtenbilder auf Indianerabbildungen genau festzumachen. Die von Weiditz gezeichneten Porträts von Azteken stammen zwar schon von 1529, wurden aber nicht veröffentlicht, auch wenn Abzeichnungen kursierten. Fassbar wird der Einfluss der Trachtenbücher in gedruckten Werken erst zu Ende des Jahrhunderts neben einigen Abbildungen in Lérays *Histoire* von 1578 in Linschotens *Itinerario* von 1596, deutlich auch bei drei Indianerporträts in Ulrich Schmidels *Wahrhaftige Historien* in der Hulsiusausgabe von 1599, 2. Auflage 1602 [Neuaufgabe in Faksimile Graz 1962]. Zu den Illustrationen bei Linschoten siehe die Ausgabe in engl. Übersetzung als *Civil and corrupt Asia. Images and text in the "Itinerario" and the "Icons" of Jan Huygen van Linschoten*, hrsg. von Ernst van den Boogaart, Chicago 2003.

die stärkere Nuancierung durch die Ölmalerei bei, die bei Holzschnitten vor allem wenn es sich um weniger versierte Künstler handelt, eher schwieriger zu erreichen ist, bei Kupferstichen auch nur in Ansätzen, wenn gute Graveure vorhanden waren. Bei vielen der Illustratoren der frühen Amerikaliteratur handelt es sich um Künstler, die für die Gelegenheitspublikationen wenig einnahme-trächtige Aufträge für illustratives Material erhielten und wohl auch keinen großen Wert auf künstlerische Qualität legten. Eckhout dagegen ist mit Frans Post nach dem Engländer John White³⁷ einer der ersten ausgebildeten Maler, die vor Ort in Amerika gewesen sind; seine Werke gehören zu den frühesten Ölgemälden, die in der Neuen Welt entstanden sind.

Die ikonographische Aussage des kleinen Zyklus von Eckhout ist evident. Die Progression von den Paarporträts der Tarairiu-Indianer bzw. einer separaten dazugehörigen Kriegstanzszene im Querformat über die Tupi zu den Mischlingen stellt nicht nur eine symbolische Aussageintention dar, sondern entspricht auch den realen Gegebenheiten der damaligen brasilianischen Bevölkerungsstruktur, die je nach den Kontakten mit den Europäern und der noch dominanten sozialen Einbindung in tradierte Bräuche wie die Anthropophagie bei den Tapuia/Tarairiu oder der stärker europäisierten Lebensweise bei den Tupi auch verschiedene nebeneinander existierende Stufen der Assimilation der damals in Brasilien lebenden Bevölkerungsgruppen aufwies. Die Tarairiu-Indianer waren zeitweise mit den Holländern gegen die Portugiesen verbündet, die Nordbrasilien natürlich zurückerobern wollten; diese Indianer galten aber als unzuverlässige Alliierte und fielen manchmal ins Hinterland von Recife ein, wo sie die zur Ernährung der Bevölkerung wichtigen Manjok-Plantagen zerstörten.

³⁷ John White, über dessen Biographie wir nur sehr wenig wissen, wurde wohl um 1540/50 geboren, sicher belegt ist er nur von 1585 bis 1593. White hat wohl den Erforscher Martin Frobisher 1577 ins heutige Baffin-Insel begleitet und einige dabei nach Europa verbrachte Inuit gezeichnet (vgl. F. Obermeier, *Canadian Inuit in 16th century European illustrations*, 159-176). Vielleicht hat er auch auf zwei der drei Reisen Frobishers dorthin selbst teilgenommen. Walter Raleigh wählte ihn wohl angesichts seiner Erfahrung mit Nordamerika und vielleicht auch wegen seiner Inuitzeichnungen als künstlerischen Begleiter der von ihm finanzierten Kolonialexpedition 1585 nach Virginia aus. Am 07.01.1587 wurde er zum Gouverneur der Kolonie ernannt. Er kehrte noch im selben Jahr von Virginia nach England zurück, um Hilfe zu holen, konnte allerdings erst 1590 nach dem Sieg Englands 1588 über die spanische Armada mit einer kleinen Flotte auslaufen. Die Kolonisten in Virginia waren bei seiner Ankunft schon verschollen. Zu seinem künstlerischen Werk, von dem einige Originale und Kopien im British Museum erhalten sind, und das zum Teil 1590 in Theodor de Brys ersten Band der Amerikasammlung 1590 mit Hariots Bericht über die Kolonie in Virginia einging, vgl. Paul Hulton, *America 1585. The complete drawings of John White*, Chapel Hill 1984.

Die Tupiindianer galten als milder und leichter zivilisierbar³⁸. Sie waren wichtige Arbeitskräfte für die Europäer. Für die Nahrungsversorgung der Kolonie war ihr Manjokanbau von großer Bedeutung, deshalb auch die Abbildung der Manjok-Wurzel und der Manjok-Pflanze auf dem Porträt des Mannes. Das Paarporträt der Mestizen und das Mulattenkind auf dem Bild der schwarzen Frau sind auch als ein Ausblick auf eine hoffnungsfrohe Zukunft zu deuten. Dass kein Bild eines Paares von Weißen gemalt wurde, mag zwar etwas verwundern, aber der Kulturzustand der holländischen Eroberer erscheint ohnedies in den Bildern als das Ziel der Assimilation der Indianer und ist bei den Mestizen und Mulatten auch durch die Körperlichkeit der Dargestellten sichtbar. Er ist damit indirekt immer präsent, ohne einer weiteren Abbildung zu bedürfen.

Die dargestellten Indianer bzw. Mestizen und Mulatten zeigen damit gleichsam ein Programm, das die Politik des Statthalters Moritz von Nassau in den Menschendarstellungen auf den Punkt bringen sollte. Im Gegensatz zu früheren Kolonialunternehmungen war Moritz von Nassau nicht nur auf ertragreiche Ausbeutung der Kolonie bedacht, sondern wollte durch Erschließung und Kolonisation den wirtschaftlichen Wohlstand aller Einwohner auch dauerhaft sichern. Dies widersprach mittelfristig natürlich den Zielen der Westindischen Kompanie, die auf schnellen finanziellen Gewinn ihrer Aktionäre bedacht war, was letztendlich auch zu der Abberufung von Moritz von Nassau führte.

In der Bewertung dieser Bilder wurde bisher der Einfluss der Indianerabbildungen in Pater Claudes *Histoire* nicht erkannt. Die Indianerbilder in Claude d'Abbeilles *Histoire de la mission* waren den Künstlern und Moritz von Nassau wohl bekannt³⁹, Maranhão selbst liegt ja auch nahe am holländisch beherrschten Recife und wurde von den Holländern allerdings nur wenige Jahre (1641-1644) auch beherrscht.

Die Progression vom nackten unzivilisierten Ureinwohner zum bekleideten akkulturierten Indianer ist bei Eckhout wie bei Claude d'Abbeville, auch was die Kleidung der Personen betrifft, dargestellt. Was beim Missionar Claude

³⁸ Vgl. hierzu die holländischen Quellen der Zeit in Ernst van den Boogaart, *The slow progress of colonial civility Indians in the pictorial record of Dutch Brazil, 1637-1644*, in *La imagen del indio en la Europa moderna*. (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 353), hrsg. vom Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1990, 389-403.

³⁹ Johannes de Laet, der ein großes naturkundliches Werk über die Flora Amerikas verfasst hat (*Novus orbis seu descriptionis Indiae occidentalis*, Leiden 1633) schöpft seine botanischen Informationen zum Teil auch aus Claude d'Abbeville (vgl. hierzu F. Obermeier, *Brasilienreiseberichte*, 238-239), Pater Yves' Buch konnte er nicht kennen.

natürlich im Sinne einer religiösen Erziehung und Angleichung an die europäische Kultur gedacht war, ist hier ohne den religiösen Kontext auf die Nutzung der tropischen Natur und die Akkulturation der Indianer bzw. Mestizen bezogen. Die durch Kämpfe (siehe das oben erwähnte Bild von Eckhout, das den Kriegstanz der Indianer im Querformat zeigt) und vom Kannibalismus geprägte Phase der ursprünglichen Indianerkultur wird damit wie bei Claude (der sich auf diskrete Anspielungen auf den Kannibalismus in einer kleinen Abbildung in einer Durchsicht der Scheinarchitektur des Frontispizes beschränkt) als zu überwindende dargestellt. Die gleichsam den Mittelteil der Serie bildenden zwei Personenporträts Eckhouts zeigen schon ein wenig akkulturierte Tupi. Die Männer gehen noch mit Pfeil und Bogen zum Fischen wie bei der ursprünglichen Indianerkultur, die Geschlechtsteile sind aber schon bedeckt und die Indianer wohl auch in den für Brasilien typischen Wirtschaftsprozess von Herrenhaus und Plantagenwirtschaft als Dienerin oder Arbeiter in den in Nordbrasilien wirtschaftlich bedeutenden Zuckermühlen oder im Manjokanbau integriert. Die zwei anschließenden Porträts zeigen schließlich in einer Art Ausblick auf die Zukunft, wie auch die nach Vermischung der Bevölkerung geborenen Mestizen von dem mit Hilfe der Holländer geschaffenen Wohlstand profitieren (die Schiffe im Hintergrund sind offenkundige Anspielungen auf die Westindische Kompanie) und sich nicht nur durch die Kleidung, sondern auch die Übernahme kultureller Praktiken wie der Jagd mit einem Gewehr statt mit Pfeil und Bogen ganz auf das Leben nach europäischer Art eingerichtet haben. In diesem Kontext ist auch der ikonographische Bezug auf die Abbildungstradition der Flora mit einem Korb statt dem tradierten Füllhorn als Allegorie des Wohlstands bei der Frau von Bedeutung.

Dass es in der historischen Realität der Zeit dabei weniger die Indianer oder Mestizen waren, die von der wirtschaftlichen Prosperität Nordbrasilien profitierten, wird natürlich auf den Bildern nicht gezeigt; zumindest muss bei der Bewertung dieses ikonographischen Programms gewürdigt werden, dass die Politik von Moritz von Nassau, die es symbolisieren sollte, auch auf allgemeines Wohlergehen der verschiedenen Gruppen durch politische Partizipation zumindest der wohlhabenden Siedler und einen Ausgleich der Interessen auch mit ansässigen Portugiesen in Nordbrasilien bedacht war. Dies ist zusammen mit der Förderung kolonialer Infrastruktur als ein für die damalige Zeit vorbildhaftes kolonialpolitisches Konzept anzusehen. Die Indianer sind dabei natürlich vor allem als Arbeitskräfte gebraucht worden; ihre Nachkommen, die Mestizen, hatten aber zumindest im Selbstverständnis der Holländer die potentielle Möglichkeit an diesem Reichtum teilzuhaben, auch wenn dies durch die relativ bald

(1654) endende holländische Herrschaft in Nordbrasilien ohnedies nicht mehr verwirklicht werden konnte.

Auch die auf der Serie abgebildete Natur ist hochgradig symbolisch⁴⁰. Bei dem unzivilisierten Tarairiu-Indianer findet sich zu seinen Füßen eine Boa und eine Vogelspinne, Symbole für die Gefahren des Urwalds und der unzivilisierten Natur, zu Füßen der Frau ein zwar auf die Zivilisation hindeutender Hund, dieser scheint allerdings nur das Blut aufzulecken, das von einem abgehauenen menschlichen Arm in der Hand der Menschenfresserin tropft. Auf den mittleren Paarporträts findet sich eine Krabbe, wohl als Anspielung auf den Fischfang im Hintergrund des Bildes, bei der Frau eine Kröte. Sehr bezeichnend auch die harmlosen Nagetiere (wohl domestizierte brasilianische Meer-schweinchen, deren geschecktes Fell schon auf Züchtungen hindeutet, da sie in der Natur nur einfarbig vorkommen) auf dem Porträt der Mestizin. Die Entsprechungen von Zivilisationsstand und Naturabbildungen waren für die Zeitgenossen, die an den Korrespondenzen der Renaissancekunst geschult waren, evident. Die Tupiporträts zeigen beispielsweise Nutzpflanzen und Bäume. Natürlich hatte die Erschließung Brasiliens durch die Holländer auch konkret einen Einfluss auf die Natur durch die Anlage und den Weiterbetrieb schon bestehender Zuckerplantagen, die das bedeutendste Handelsprodukt Nordbrasilien produzierten und eine der Ursachen für das Interesse der Holländer an der Kolonie waren. Die brasilianische Historiographie spricht sogar von einem Zyklus des Zuckers, um die wirtschaftliche Bedeutung dieses Produkts zu ver-sinnbildlichen. Die Veränderungen der Natur auf den Bildern sind neben ihrer allegorischen Funktion also durchaus auch als Abbildungen realweltlicher Ein-griffe des Menschen in eine noch weitgehend unberührte tropische Natur zu sehen, besonders charakteristisch bei dem Herrenhaus, das wie ein europäisches Schloss der Zeit mit einem barocken Garten am Ende einer pfeilgeraden Pal-menallee liegt.

Für das Bild des Indianers ist charakteristisch, dass der wilde, etwas ab-schreckende Gesichtsausdruck der Kannibalen auf den ersten Bildern oder der Ausdruck der tanzenden Männer durch den sanfteren Blick des halb akkul-turierten Paares auf den Bildern des mittleren Teils abgelöst wird. Die Mestizen schließlich sind ganz wie Europäer dargestellt: der Mann wirkt streng und

⁴⁰ Vgl. zur Naturkunde der brasilianischen Künstler besonders P.J. Whitehead / M. Boeseman, *A portrait of Dutch 17th century Brazil*, passim; zu den Holländern und ihrer Kunst auch Paulo Herkenhoff, *O Brasil e os Holandeses 1630-1654*, organização geral P. Herkenhoff, textos de José Antonio de Mello, Rio de Janeiro 1999.

selbstbewusst, die Frau nicht nur durch ihren Bezug auf den tradierten Topos der Flora geradezu idealisiert mit sehr weichen Zügen. Selbst bei kleinen Details ist auf der Serie diese Progression erkennbar. Der Kannibale trägt auf dem Kopf den üblichen Federschmuck; der ein wenig europäisierte Indianer hat kurze abgeschnittene Haare, während die beiden Mestizen nach der europäischen Mode der Zeit etwas hochdüpierte, gepflegte Frisuren zeigen.

Es ist auch erwähnenswert, dass sich diese brasilianische Serie durch das hohe Format (alle Bilder haben zwischen 264 und 267 cm.) und die daher lebensgroß, ja angesichts der Körpergröße der Zeit wohl überlebensgroß dargestellten Indianer auch als repräsentative Allegorie im öffentlichen Raum, also beispielsweise in einer Empfangshalle des Schlosses Vrijburg von Moritz von Nassau im brasilianischen Mauritsstad⁴¹, eignete. Dies erklärt auch das hochgradig durchdachte, auf die Kolonisierungspolitik bezogene Bildprogramm der Serie, das wohl in Abstimmung mit Moritz von Nassau entworfen worden ist. Die Assimilation des Indianers und Schwarzen als Ziel der holländischen Kolonialpolitik wird in ihr in eine symbolische Bildersprache umgesetzt.

Es sagt viel, dass Moritz von Nassau, der diese Bilder nach seiner Rückkehr aus Brasilien am 13.07.1654 König Friedrich III. von Dänemark geschenkt hat⁴², offensichtlich Wert darauf legte, dass sie zusammenblieben. Diese zusammengehörige Schenkung beweist einen großen Einblick in die künstlerische Gestaltung, die im Zeitkontext nicht selbstverständlich ist, da die Sammelleienschaft vieler absolutistischer Fürsten oft kunsthistorische Kontexte und zusammengehörige Zyklen nur in Ausnahmefällen berücksichtigte. Moritz von Nassau-Siegen, der mit vielen europäischen Fürsten verwandt oder befreundet war, scheint sich im Übrigen auch um die berufliche Zukunft der von ihm in Brasilien geförderten Künstler gekümmert zu haben, sonst hätte Eckhout nach seiner Rückkehr wohl kaum eine Beschäftigung bei Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen in Dresden gefunden.

⁴¹ Bodo-Michael Baumunk, "Von Brasilischen fremden Völkern". *Die Eingeborenen-Darstellungen Albert Eckhouts*, in *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas. Eine Ausstellung des 2. Festivals der Weltkulturen, Horizonte '82, Lateinamerika*, hrsg. von Karl-Heinz Kohl, Berlin 1982, 188-199; nach J.J. Terwen, *The Buildings of Johan Maurits van Nassau*, in *Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679*, hrsg. von Ernst van den Boogaart, Den Haag 1979, 54-141.

⁴² Der Brief mit der Erwähnung der Schenkung von diesem Datum ist erhalten, *Etnografiske genstande i Det kongelige danske Kunstkammer 1650-1800, Ethnographic objects in The Royal Danish Kunstkammer 1650-1800*, hrsg. von Bente Dam-Mikkelsen und Torben Lundbæk, Kopenhagen, Nationalmuseet 1980, 36.

Claude d'Abbevilles ikonographisches Programm hat also in den symbolischen Indianerporträts von Albert Eckhout ein künstlerisch bedeutsames Nachleben erhalten, das seine Stiche wohl nicht nur präfigurieren, sondern auch direkt inspiriert haben. Dieser Bezug ist in der umfangreichen Literatur zu Albert Eckhout bisher nicht beachtet worden.

Die Kapuziner und die Indianersprachen

Nicht außer Acht bleiben darf hier auch die Wichtigkeit der beiden Kapuziner für unser Wissen über die Indianersprachen in ihrer Epoche. Die in Brasilien tätigen portugiesischen Jesuiten haben einen Tupidialekt zur Grundlage der Entwicklung der "lingua geral", einer bald auch unter nicht Tupi-Stämmen verbreiteten Verkehrssprache gemacht. Die beiden Kapuziner gebrauchen, nicht nur um dem Leser ihre ohne Zweifel vorhandenen Sprachkenntnisse zu beweisen, in ihren Werken einen umfangreichen Wortschatz, der sicher auch späteren Missionaren die Arbeit erleichtern sollte. Der Wortschatz von Pater Claude liegt in dem älteren Aufsatz von Rodolfo Garcia⁴³ gesammelt vor, der ebenfalls sehr umfangreiche von Yves d'Évreux in meinem Aufsatz⁴⁴ unter Einschluss der unveröffentlichten Passagen des New Yorker Manuskripts, mit einer sicher mit Hilfe von Übersetzern erstellten Wortliste von Bezeichnungen des täglichen Lebens. Die diese Dokumente behandelnde Missionslinguistik ist ein relativ junges Forschungsgebiet, im Falle von Pater Yves sind vor allem einige vollständige, an Katechismen angelehnte Gebete wie das Vater unser, Ave Maria, das Glaubensbekenntnis und die Kirchengebete, die er überliefert hat, wichtig⁴⁵. Diese Übersetzungen sind der erste Beleg überhaupt für die Verbreitung der Fassung des portugiesischen Jesuiten José de Anchieta

⁴³ Rodolfo Garcia, *Glosario das palavras e phrases da lingua tupi contenidas na Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines do Padre Claude d'Abbeville*, in *Revista do Instituto Historico Brasileiro*, Volume 148, Tomo 94 (1923), erschienen Rio de Janeiro 1927, 1-100.

⁴⁴ F. Obermeier, *Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux 'Suite de l'histoire' (1615)*, in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Ciências humanas*, I/1, 2005, 195-251; vgl. Rez. in *CF* 76 (2006) 694.

⁴⁵ Vgl. zu dieser Tradition im 16. Jahrhundert F. Obermeier, *Zur Typologie der frühen Dokumente in südamerikanischen Indianersprachen*, in *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guaraní-Philologie, Akten der Guaraní-Tagung in Kiel und Berlin 2000*, hrsg. von Wolf Dietrich und Haralambos Symeonidis, Münster 2007. Die konkrete Ausgestaltung jesuitischen Sprachenlernens habe ich behandelt im Aufsatz *Die Jesuiten und die brasilianischen Indianersprachen*, in *Jahrbuch Martius-Staden* 51 (2004) 203-222.

(1534-1597). Sie wurden von zwei von den Portugiesen christianisierten indianischen Übersetzern mit nach Maranhão gebracht. Der bereits zitierte Pereira de Berredo überliefert uns, dass der auch von den Patres Claude und Yves öfter zitierte Übersetzer Sebastien sie übersetzt habe. Berredo spricht, wohl auf älteren administrativen Quellen basierend, von “as apostolicas doutrinas, (traduzidas pelo Senhor des-Vaux [Charles des Vaux war ein langjährig ansässiger französischer Übersetzer], e hum Indio Catholico, que se chamava Sebastião, pratico tambem na lingua Franceza)” (*Annaes históricos*, 1749, 65)⁴⁶. Gemeint ist hier nicht eine eigene Übersetzung, sondern eine mit Hilfe von Übersetzern erklärende Verschriftlichung eines auswendig gelernten Textes der Jesuiten. Die portugiesischen Übersetzungen sind für die Frühzeit nicht erhalten, deshalb kommt den “französischen” Fassungen mit einigen französischen Ausdrücken für nicht übersetzbare christliche Begriffe wie “Heiliger Geist” eine zentrale Funktion für die Überlieferung dieser Gebete zu.

Als erster soll laut dem Jesuiten Simão de Vasconcellos, der 1663 eine Missionsgeschichte über das Wirken der Jesuiten in Brasilien verfasst hat (*Chronica da companhia de Jesu do estado do Brasil*, Lisboa 1663), der mit Nóbrega nach Brasilien gekommene Jesuit Juan (João de Azpilcueta, ca.1521/23-1557) besser bekannt unter seinem Beinamen als Pater Navarro⁴⁷ solche Übersetzungen von Gebeten verfertigt haben (Vasconcellos, *Chronica*, 1865, Buch I, Kap. 48). Schon der viermonatliche Rechenschaftsbericht der Jesuiten von September 1556 bis Januar 1557 bezeugt Katechese-Unterricht in Tupi anhand der von Pater Navarro übersetzten Gebete⁴⁸. Wahrscheinlicher ist es, dass Pater Navarro, der die Tupisprache erst erlernen musste, sie von anderer Hand hatte; der Kirchenhistoriker Leite de Faria vermutet Diogo Alvares, mit Indianernamen Caramu genannt, als möglichen Übersetzer⁴⁹. Pater Navarro hätte diese Übersetzungen dann als erster verwendet. Auf jeden Fall ist in dem schon zitierten Brief Nóbregas bezeugt, dass er als Jesuitenprovinzial persönlich diese Übersetzungen veranlasst hat, sich also der Bedeutung der sprachlichen Vermittlung christ-

⁴⁶ Dieser Sebastian war, wie wir aus einer der zensierten Stellen in Yves' Werk wissen [New Yorker Exemplar, 302 v.], Begleiter der erwähnten Jesuitenexpedition nach Ceará von 1607 gewesen und hatte diese Gebete wohl bei der Katechese durch portugiesische Jesuiten auswendig gelernt.

⁴⁷ Vgl. zur Person *Monumenta Brasiliae*, hrsg. von Serafim Leite, 1956-1968, hier Bd. 1, 38, und Leite de Faria, *Summa histórica da companhia de Jesus no Brasil. Assistência de Portugal, 1549-1760*, Lisboa 1965, 2.

⁴⁸ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 348.

⁴⁹ Vgl. Leite de Faria, *Summa histórica*, 216.

lichen Gedankenguts bewusst war. Vasconcellos erwähnt den Jesuiten Pedro (Pêro) Correia⁵⁰ (von den Carijó-Indianern 1554 ermordet), einen der ersten ca. 1549/50 in Brasilien in den Orden eingetretenen Mitbrüder von Nóbrega als Verfasser einer *Summa de doutrina Christãa vertida em lingoa brasilica*⁵¹. Diese soll allerdings einen südlichen Tupi-Dialekt zugrunde gelegt haben⁵². Für Ende 1555/Anfang 1556 ist eine Textrevision der Tupiübersetzung im Jesuitenkolleg von Piratininga durch die besten Übersetzer ("línguas") bezeugt, wohl unter Teilnahme von José de Anchieta⁵³. Im Jahr 1574 wird eine *Doutrina na lingua do Brasil* des Pater Leonardo do Vale (1534-1591) in den Jesuitenbriefen erwähnt⁵⁴. Dieser Text zirkulierte wie die anderen Versionen sicherlich handschriftlich und erfuhr zahlreiche Änderungen.

Schon bald kam das Bedürfnis auf, einen definitiven gedruckten Text des Katechismus mit einer einheitlichen Version zu besitzen. Angesichts der Wichtigkeit der Aufgabe für die tägliche Arbeit der Jesuiten nahm sich kein geringerer als José de Anchieta dieser Arbeit an. Sicher auf Grundlage der zum Teil auch auf seine eigene Übersetzertätigkeit zurückgehenden älteren Versionen schuf er eine *Doutrina cristã*, die, wenn sie auch zu ihrer Entstehungszeit nicht gedruckt wurde, so doch weite Verbreitung gefunden hat. Der Tupi-Text stammt sicher von Anchieta. Er wurde in den Bänden 10,1 und 10,2 (beide 1992) seiner Werkausgabe veröffentlicht. In Band 8 (1988) dieser Werkausgabe findet sich auch ein kürzerer Text mit dem Titel *Diálogo da fé*, der 1988 erstmals veröffentlicht, ebenfalls einige Gebete und dialogische Erklärungen der Gebete durch Anchieta für die tägliche Katechese enthält. Alle späteren Autoren von gedruckten Versionen wie Antonio de Araujo und später Bartolomeu de Leam haben bei der Abfassung ihrer Katechismen auf Anchietas Version der Texte zurückgegriffen.

Wann Anchietas Version genau entstand, ist nicht bezeugt. Sie dürfte in einer ersten Version sicher auf die Textrevision von 1555/56 zurückgehen und

⁵⁰ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 1, 44-45.

⁵¹ Vgl. auch Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, par Augustin de Backer, nouvelle édition par Carlos Sommervogel, 3. Auflage Brüssel 1890-1932, Neudruck Löwen 1960, Bd. 2, 1891, 1482.

⁵² Vgl. José de Anchieta, *Obras completas* (Monumenta Anchieta), São Paulo, 11 Bde., 1975ff, Bd. 10/1, 1992, 140.

⁵³ Brief von Pater Antônio Pires vom 12.11.1560, in *Monumenta Brasiliae*, Bd. 3, 308-309, vgl. Auch J. de Anchieta, *Obras*, Bd. 10/1, 140.

⁵⁴ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 3, 90, (São Vicente, 23.06.1569), vgl. auch Leite de Faria, *Suma histórica*, 217, Sommervogel, *Bibliothèque*, Bd. 3, 1898, 415.

damit zu den ältesten von Anchieta verfassten Texten gehören. Anchieta war 1553 nach Brasilien gekommen. Ein Brief von Antônio Blázquez vom 04.08.1556 bezeugt, dass Nóbrega bei einer Reise ein schriftliches Lehrbuch (Arte) und Gebete mit sich führte⁵⁵. Es handelte sich wohl um frühe Fassungen von Anchietas Grammatik des Tupi (gedruckt 1595) und seinen Gebeten. Das älteste erhaltene Manuskript des Textes von Anchieta ist eine Abschrift von Antonio de Araujo, die dieser vor Abfassung und Veröffentlichung seiner eigenen Version des Katechismus 1618 angefertigt hat. Sie befindet sich heute im Jesuitenarchiv in Rom⁵⁶.

Die ersten gedruckten Gebete auf Tupi (*Oraison dominicale, Salutation Angélique* und *Simbole des Apostres*, also Pater noster, Ave Maria und Credo) sind in die *Cosmographie universelle* des französischen Brasilienreisenden und Kosmographen André Thevet von 1575 eingegangen (925 r., in der Neuauflage *Le Brésil et les Brésiliens par A. Thevet*, hrsg. von Lussagnet 1953, 94/95). Sie stammen wie einige portugiesische Ausdrücke ("espírito" statt franz. "esprit" für den "Heiligen Geist") zeigen, sicher aus einer portugiesischen Quelle, wohl aus den mündlichen Erzählungen nach Europa zurückgekehrter Matrosen. Sie sind allerdings nicht mit den späteren Fassungen von Anchieta identisch, es handelt sich also wohl um Übersetzungen, die parallel zur seinigen kursierten, oder schon zuvor erstellt worden waren.

Der erste gedruckte Katechismus auf Tupi stammt von dem Jesuiten Antonio de Araujo: *Catecismo na lingua brasilica*, Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1618, a custa dos Padres do Brasil. Er basiert sicher auf den handschriftlich zirkulierenden Vorfassungen Anchietas und seiner Mitbrüder. Der Bruder Juan de San Antonio spricht in seiner *Bibliotheca universa franciscana* (1732, Reprint 1966, Bd. 1, 433) davon, dass ferner der Dominikaner-Bruder Francisco del Rosario († Bahia 1649) einen nicht erhaltenen *Catecismo en Lengua del Brasil* verfasst haben soll. Der nächste bedeutende Katechismus, der gedruckt wurde, ist der allerdings für die Guarani-Indianer Paraguays bestimmte *Catecismo de la lengua guarani*, von dem in den Reduktionen in Paraguay tätigen Jesuiten Antonio Ruiz de Montoya, gedruckt in Madrid 1640 (Neuauflage zusammen mit der *Arte, vocabulario* von Montoya, hrsg. von Julius Platzmann, Leipzig 1876). Da das Guarani von Paraguay dem Tupi und der lingua geral in Brasilien nah verwandt ist, gehört dieser auch zur Geschichte der brasilianischen Indianersprachen, zumal Montoya auch in den später durch die portugiesische Expansion vertrie-

⁵⁵ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 301, vgl. auch Anchieta, *Obras*, Bd. 10/1, 140.

⁵⁶ Anchieta, *Obras*, Bd. 10/1, 138.

benen spanischen Missionssiedlungen von Guaira im heutigen Südbrasilien tätig war. Schließlich erschien im Jahre 1686 eine zweite Auflage des Katechismus von Antonio de Araujo, hrsg. von dem Jesuitenpater Bertholameu de Leam unter dem Titel *Catecismo brasilica da doutrina christãa* [...], Lisboa, na officina de Miguel Deslandes, 1684. Letzteres Werk wurde ebenfalls von Julius Platzmann faksimile herausgegeben (Leipzig 1898).

Wie verbreitet diese Version Anchieta war, bezeugt uns nicht zuletzt das Werk von Yves d'Évreux. Seine Tupi-Version ist die erste überlieferte Fassung der auf Anchieta zurückgehenden Textfassung einige Jahr vor Araujos gedrucktem Katechismus von 1618. Die Parallelen der Gebete bei Pater Yves zu denen Anchieta sind bis auf geringe Differenzen in der Umschrift von einigen Lauten oder der Formulierung von einzelnen Teilen der Gebete ins Auge stechend. Natürlich hat Yves an den Stellen, wo Anchieta und Thevet portugiesische Ausdrücke im Text beließen, französische Äquivalente verwendet ("Jesus Christ", "reino" im Vaterunser, "Sainte Marie, Pontius Pilatus, Saint Esprit, Sainte Eglise Catholique" im Glaubensbekenntnis, "Dimanche" bei den Zehn Geboten, sowie "Messe" und "Pacques" bei den Kirchengeboten), was angesichts der Erläuterungen seiner Übersetzer problemlos möglich war. Der Praxis der Übernahme europäischer Sprachelemente in Gebeten in den Indianersprachen war zu der Zeit weit verbreitet und betraf neben Eigenamen natürlich vor allem religiöse Konzepte, die in den Sprachen der Eingeborenen nicht ohne weiteres wiedergegeben werden konnten.

Auch die Anordnung der Gebete und die Hinzufügung eines leicht gekürzten Gebets an die Jungfrau Maria sowie der Zehn Gebote, der Kirchengebote und der Sakramente finden sich analog zu der auch von Anchieta überlieferten Version und Anordnung des Katechismus. Thevet hatte sich 1575 noch mit dem Vaterunser, dem Ave Maria und dem Glaubensbekenntnis begnügt. Dass die Fassung Thevets von der von Yves abweicht, liegt daran, dass Thevet ja eine in portugiesischen Quellen nicht nachweisbare frühere, vor 1575 unter den Jesuiten zirkulierende Version zugrunde gelegt hat. Thevets und Yves d'Évreux' Bücher überliefern damit frühe Verschriftlichungen der auf die Jesuiten zurückgehenden Gebete, was bei Pater Yves auch die Sakramentsbezeichnungen und die Kirchengebote in Tupi mit einschließt. Diesen Texten kommt damit auch für die Entwicklung einer allgemein anerkannten Tupi-Fassung der Haupttexte des brasilianischen Katechismus eine bis heute nicht genügend gewürdigte Bedeutung als sprachliche und missionsgeschichtliche Primärquellen der Überlieferung zu.

Der Franziskaner Cristóvão de Lisboa als Naturforscher in Maranhão

Frei Cristóvão de Lisboa, weltlicher Name Cristóvão Severim de Faria, wurde in Lissabon 1583 geboren. Er besuchte in Évora die Schule mit seinem Bruder Manuel Serafim de Faria (ca. 1582, Lissabon - 1655, Évora), der ein bedeutender Schriftsteller werden sollte, und studierte dort die freien Künste und Philosophie. Er war vorgesehen, die einträgliche Pfründe als "chantre" (Chorleiter) an der Kathedrale von Évora zu übernehmen, die sein Onkel Balthasar innehatte, entschied sich aber, in den Franziskanerorden einzutreten, woraufhin sein Bruder die Pfründe erhielt. Im Jahre 1602 trat Cristóvão de Lisboa in den Convento de Santo António in Portalegre (Provincia de Piedade) ein und nahm den Ordensnamen Frei Cristóvão de Lisboa an. Im Orden vollendete er seine Theologiestudien. Später wechselte er nach Lissabon zur Provincia de Santo António, wo er sich als Prediger, der seine Werke auch drucken ließ, einen Namen machte⁵⁷. Im Jahre 1624 wurde er mit der Reorganisation des religiösen Lebens im nordbrasilianischen Maranhão beauftragt. Grund hierfür war sicher die erst kurz zuvor erfolgte Vertreibung der französischen Kapuziner aus der Gegend.

Nach der Vertreibung der Franzosen aus Nordbrasilien wurde im Jahre 1621 der so genannte Estado do Maranhão aus den Kapitanien Maranhão und Pará gegründet, der administrativ eigenständig neben dem Estado do Brasil, d.h. dem restlichen Brasilien, stand und bis 1774 existierte. Grund dieser Verwaltungsteilung waren wohl die großen Entfernungen zwischen dem Norden und den südlichen Zentren Brasiliens. Zudem war aus nautischen Gründen das Mutterland Portugal von Nordbrasilien aus leichter mit Schiffen zu erreichen als der Süden des eigenen Landes, was eine direkte Kommunikation der dortigen Gouverneure mit dem Hof als leichter praktikabel nahelegte. Die politische Situation im Norden des Landes war aber trotz der Befriedung von Maranhão immer noch prekär, da das Land auch bei anderen Völkern wie den wenig später weite Teile Nordbrasilien beherrschenden Holländern Begehrlichkeiten weckte. In diesem Kontext ist es verständlich, dass der portugiesische Hof die Reorganisation des politischen und religiösen Lebens im Estado do Maranhão als vordringliche Aufgabe ansah, schon um der Ausbreitung der Holländer Einhalt zu gebieten. Cristóvão de Lisboa wurde 1624 zum Kustos der Provinz ernannt (Custódio do Norte e Comissário do Santo Ofício e da

⁵⁷ Zu seinen Predigten vgl. Johannes a Sancto Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, Madrid 1732-1733, Bd. 1, 1732, 264, viele dieser Drucke dürften allerdings heute verloren sein.

Mêsa de Consciência). Zusammen mit dem neu ernannten Gouverneur der Gegend Francisco Coelho de Carvalho begab sich Pater Cristóvão nach Brasilien und reiste über Pernambuco nach São Luís. Mit Cristóvão de Lisboa kamen weitere Franziskaner ins Land, eine Quelle spricht von achtzehn⁵⁸. Die große Ausdehnung des von ihm zu betreuenden Gebiets, das neben dem eigentlichen Maranhão auch die heutigen Bundesstaaten Ceará, Piauí, Pará und soweit schon besiedelt die Amazonasgegend einschloss, machte mehrere ausgedehnte Reisen notwendig, so unternahm er bereits 1625 eine Missionsreise nach Belém, der noch zwei weitere Reisen dorthin folgen sollten. Auch die an die Küstenregion angrenzende Gegend Tocantins, die noch weitgehend von den einheimischen Indianern kontrolliert wurde, versuchte er in seine Missionsbestrebungen einzu beziehen, sowie natürlich das südlich des eigentlichen heutigen Maranhão gelegene Ceará. Zudem widmete sich Cristóvão seinen naturkundlichen Studien.

Sein Zeitgenosse, der franziskanische Historiker und erste Ordenskustos der Franziskaner in Brasilien, Vicente do Salvador, der nach einer Angabe in einem Brief von Cristóvão de Lisboa (Vorwort von Walter, in *História dos animais*, 1967, 23) ihn um einige Informationen zu seinem Wirken gebeten hatte, behandelt dieses in seiner *História do Brasil*, Buch 5, Kap. 29 und Kapitel 48 (Ausgabe 1975, 375-376, bzw. 419-420). Dem französischen Einfluss wollte Pater Cristóvão begegnen, indem er alle dort verbliebenen Bücher der Franzosen verbrannte, die er trotz der Beteiligung der Kapuzinermissionare als häretisch ansah⁵⁹. Im Jahre 1635 kehrte Cristóvão de Lisboa nach Portugal zurück, wurde Guardiã des Convento de Sancta Catarina da Carnota, "definidor" (Mitglied im Provinzrat) der Provinz und schließlich "bispo eleito" des portugiesischen Angola, was als reiner Ehrentitel aufzufassen ist. Im Jahr 1652 starb er in Lissabon, ohne die Publikation seines Hauptwerks, einer Geschichte von Maranhão, zu erleben.

Der Codex von Pater Cristóvão de Lisboa (1583-1652) mit dem Titel: *História dos Animais e Árvores do Maranhão* (im Folgenden zitiert als *História*) befindet sich heute im Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) in Lissabon. Er war lange Zeit nicht bekannt und wurde erst 1934 aus dem Antiquariatsbuchhandel angekauft. Es ist zu erschließen, dass es sich bei dem Codex um eine Druckvorlage für den Teil eines größeren Werks handelte, die der Autor dem Stecher übergab und der wohl deshalb zufällig erhalten blieb. Wir wissen aus der

⁵⁸ Zitiert in Vicente de Salvador, *História do Brasil 1500-1627*, revista por Capistrano de Abreu, 6.^a edição, São Paulo 1975, Kommentar 332.

⁵⁹ Vicente de Salvador, *História*, 377.

zeitgenössischen Dokumentation, dass es sich dabei um ein größeres historisch-geographisches Werk handelte, eine *História de Maranhão*, die zu Lebzeiten von Pater Cristóvão nicht veröffentlicht wurde und wohl 1755 im Gefolge der Brände nach dem Erdbeben von Lissabon verloren ging (Ausgabe der *História dos Animais* 1967, 28, in der Folge zitiert als 1967). Der Codex als Vorlage für den Kupferstecher hat sich wohl an einem anderen Ort befunden, während das Manuskript des Autors verschollen ging.

Das Manuskript, das eigentlich aus zahlreichen Zeichnungen mit kurzen Kommentaren besteht, ist wohl noch in Maranhão zwischen 1624 und 1627 entstanden. Der Schwerpunkt der Darstellungen liegt auf den Fischen, Bäumen, Vögeln; einige Säugetiere sind auch aufgenommen. Frei Cristóvão scheint schon vor seiner Reise den Plan gefasst zu haben, ein Buch über die Entdeckungs- und Eroberungsgeschichte der Region Maranhão zu schreiben, worauf einige wohl an ihn gerichtete Ratschläge seines Bruders Manuel Severim de Faria, Kantor an der Kathedrale von Évora und selbst ein fruchtbarer Schriftsteller, über die Abfassung eines solchen Werks hindeuten (1967, 18-21). Die naturkundlichen Kapitel wären hier ein Teil eines größeren Werks gewesen, das deutlich in Konkurrenz zu dem des französischen Kapuziners Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des peres capucins en l'isle de Maragnon et terres circonvoisines*, Paris 1614 über Maranhão stand, das Cristóvão de Lisboa entweder schon in Europa oder spätestens in Maranhão selbst kennen gelernt hat (1967, 27). Der naturkundliche Teil des Werkes dürfte um 1627 schon vollendet gewesen sein, was man aus einem Brief folgern kann, den Frei Cristóvão 1627 seinem Bruder Manuel Severim de Faria gesandt hat, in dem er über den Fortgang der Arbeiten berichtet⁶⁰. Frei Cristóvão hat wohl gleich nach seiner Ankunft in Maranhão mit der Arbeit an dem Buch begonnen. Da der historische Teil des Werks nicht erhalten ist, wissen wir nichts über seinen Inhalt; es handelte sich wohl um einen aus portugiesischer Sicht geschriebenen historischen Überblick der Geschichte der Region, der entsprechend der damaligen Tradition der *Historia* im Kontext der Amerikaliteratur durch naturkundliche Kapitel ergänzt werden sollte.

Cristóvão de Lisboa versuchte zeitlebens sein Werk mit einigen Illustrationen des Kupferstechers João Baptista (1967, 28) zu veröffentlichen, scheiterte aber an den hohen Kosten, worüber er sich noch in einem Brief kurz vor seinem Tod beklagt (1967, 26). Darin berichtet er auch, dass er schon einige Probeplatten von dem Kupferstecher hatte erstellen lassen. 44 der Manuskriptblätter tragen den handschriftlichen Eintrag "estampa"; es handelt sich wohl

⁶⁰ Dieser Brief in der Ausgabe Cristóvão de Lisboa, *História* 1967, 22-24.

um die für den Druck vorgesehenen Illustrationen. Platten oder Abzüge sind nicht erhalten geblieben.

Die Frage, ob die Informationen seines naturkundlichen Codex ganz oder teilweise von Cristóvão de Lisboa stammen, steht im Zentrum der Diskussion über das Buch. Angesichts seiner zahlreichen Reisen während seiner religiösen Tätigkeit dürfte seine Zeit in Maranhão ohnedies zu gering gewesen sein, um selbst umfangreiche naturkundliche Studien zu treiben. Wie damals üblich dürften die Informationen auch bei Cristóvão de Lisboa nicht ausschließlich von ihm selbst erkundet worden sein, sondern von Informanten in der Art der Übersetzer (französisch *truchements*, portugiesisch *línguas*) stammen. Jaime Walter vermutet in der Einleitung zur Ausgabe von 1967, dass es sich dabei um einen Portugiesen handelte, der aber über gute Kontakte zu den Franzosen verfügte, da sich einige französische Ausdrücke finden (1967, 27). Möglich ist auch, dass es ein Franzose war, der nach dem Scheitern der Kolonie seiner Landsleute in Maranhão darauf verzichtete, nach Frankreich zurückzukehren und im jetzt portugiesischen Maranhão verblieb, wo er als Übersetzer zwischen Indianern und Franzosen tätig war. Die Portugiesen waren auf sprachkundige Kenner der Indianerkultur angewiesen und haben diese sicher mit offenen Armen aufgenommen. Der Kodex selbst ist nicht datiert und enthält keine Angaben zum Informanten. Papavero⁶¹ vermutet sogar, dass Frei Cristóvão in seinem Werk nur das von Daniel de La Touche sieur de La Ravardière, dem Chef der französischen Kolonie in São Luis zusammengestellte, bildliche und textliche Material publiziert habe, was ich in einer Publikation zurückgewiesen habe⁶².

Diese Diskussion über die möglichen Informanten schmälert den Wert des Werks und die Bedeutung von Frei Cristóvãos Sammeltätigkeit nicht. Dieser hat wohl mit Hilfe eines französischen Informanten die textliche und bildliche Dokumentation vor Ort erstellt, dabei durchaus einzelne unsystematische französische handschriftliche Dokumente heranziehen können und schließlich in Lissabon eine Reinschrift mit den künstlerisch ansprechenden Druckvorlagen erstellen lassen. Er hat bei den Zeichnungen wohl nur grobe Vorskizzen geliefert, die ein professioneller Künstler in Lissabon stilistisch einheitlich verarbeitete.

⁶¹ Nelson Papavero, *Os 500 anos da zoologia no Brasil*, in *Ciencia Hoje*, vol. 28., nr. 167 (2000) 30-35, hier 33.

⁶² F. Obermeier, *Jesuiten, Franziskaner, Meeresungeheuer und indianischer Mythos. Die Anfänge der brasilianischen Naturkunde*, in *Brasilien-Dialog*, hrsg. vom Institut für Brasilienkunde, Mettingen, Heft 3/4 (2002) 97-119.

Cristóvão de Lisboa ist der erste portugiesische Naturforscher in Brasilien, der sich ernsthaft um die Veröffentlichung seiner Ergebnisse bemüht und die Bedeutung der naturkundlichen Illustrationen erkannt hat. Frühere Naturdarstellungen zeigen nur ein fantastisches Bild eines angeblich bei São Vicente gestrandeten Seemonster, das aus indianischer Mythologie stammt⁶³. Die erst sehr viel später erschienenen Werke von Marggraf und Piso aus der räumlich naheliegenden holländischen Kolonie in Recife konnte Cristóvão wohl nicht mehr konsultieren; deren *Historia* erschien erst 1648, Cristóvão starb bereits 1654. Sein naturkundlicher Beitrag ist zentral für die brasilianische Naturkunde vor den wichtigen holländischen naturkundlichen Werken.

Durch die Tatsache, dass es zu keiner Publikation des Werks kam, was angesichts der Kosten für die nötigen Illustrationen wohl nicht bezahlbar war, wurde die zentrale Bedeutung des Manuskripts und ihres Autors für die Naturkunde Brasiliens bis in die jüngste Zeit nur wenig beachtet, vor allem im Vergleich zu den Holländern und deren wichtigen naturkundlichen Forschungen auf Anregung von Moritz von Nassau-Siegen. Wäre das Werk von Cristóvão de Lisboa veröffentlicht worden, hätte es auch im Kontext der illustrierten naturkundlichen Publikationen der Zeit eine herausragende Stellung eingenommen; es fehlte aber in Lissabon ein leistungsfähiger Buchdruck illustrierter Werke und auch ein entsprechender Buchmarkt für derart kostspielige Werke.

Die jesuitischen Vorläufer sind Fernão Cardims *Tratados*, entstanden nach 1583, oder der *Tratado* des weltlichen Autors Soares de Sousa, der seinen Bericht über Brasilien 1587 bei einem Madridbesuch verfasste. Die französischen Reisenden Thevet und Léry sowie die Kapuziner Claude d'Abbeville und Yves d'Évreux haben zwar schon umfangreiche Kapitel der Naturkunde gewidmet und auch vereinzelt naturkundliche Illustrationen beigegeben, vor allem Thevet. Auch der deutsche Brasilienreisende Hans Staden bringt in seiner *Warhaftige Historia* (Marburg 1557) einige naturkundliche Illustrationen, Claude d'Abbeville einige Kapitel und Yves d'Évreux, den Frei Cristóvão nicht kennen konnte, stilistisch geschickt gemachte Naturschilderungen, die von großer Beobachtungsgabe zeugen. Frei Cristóvaos Werk war aber, auch wenn es als Teil einer

⁶³ Diese Abbildung eines 1564 in São Vicente getöteten "Monsters", vielleicht eines Seelöwen, findet sich in einem auf ein verlorenes portugiesisches Flugblatt zurückgehenden deutschen (gedruckt von Matthäus Franck, Augsburg 1565) und einem italienischen Einblattdruck (beide heute Zentralbibliothek Zürich). Die Episode war so bekannt, dass die Schilderung der Tötung und eine Replik der Abbildung in Magalhaes de Gândavos *Historia da provincia sancta Cruz*, Lissabon 1576 aufgenommen wurden; vgl. F. Obermeier, *Jesuiten, Franziskaner, Meeresungeheuer und indianischer Mythos*, 97-119.

größeren Abhandlung über die Gegend geplant war, weitaus umfangreicher angelegt und sollte eine große Menge von Kupferstichen enthalten, die die Naturkunde ins Zentrum zumindest dieses Teils seines Werks stellten und ihr eine herausragende Bedeutung zuwiesen. Das erhaltene Manuskript stellt auf jeden Fall einen zu wenig bekannten Markstein der brasilianischen Naturkunde dar⁶⁴.

Illustrationen

1. Flugblatt zum Bericht von Vespucci, München, Bayerische Staatsbibliothek 1505.
2. Flugblatt zum Bericht von Vespucci, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, um 1505.
3. Amerigo Vespucci: *Diß büchlin saget*, Grüninger 1509.
4. Hans Staden: *Warhaftige Historia*, Marburg 1557, Staden bei rauchenden Indianern, zu Kap. 30.
5. Hans Staden: *Warhaftige Historia*, Marburg 1557: Frontispiz des zweiten Teils.
6. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Frontispiz.
7. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Aufstellung des Kreuzes, 89 v.
8. Zwei Flugblätter mit tanzenden Indios aus Maranhão, Paris 1613, Paris, Bibliothèque nationale; New York, Public Library, dort angefügt an die Ausgabe von Yves d'Évreux, *Suite*, 1615.
- 9-14. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Indianerporträts, 347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.
15. *Le Baptesme de trois sauvages ou tououpinanbous*, Flugblatt, Paris 1613, Bibliothèque nationale, aus: Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Bd. 2, 1957, Abb. Planche III/IV.
16. Albert Eckhout: Tarairiu-Indianer, Ölgemälde 1641, wie die folgenden Bilder in Kopenhagen, Nationalmuseet, Etnografisk Samling.
17. Albert Eckhout: Tupi, Ölgemälde von 1641.
18. Albert Eckhout: Mestizen, Ölgemälde 1641.

RESUMEE : Le projet de mission des capucins français dans l'éphémère colonie française de Saint Louis (1612-1615) au nord du Brésil (aujourd'hui São Luís do Maranhão) nous est connu par une très bonne documentation de sources contemporaines,

⁶⁴ Für weitere Bibliographie der Werke der Kapuzinerautoren sei verwiesen auf F. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert*, Bonn 1995; die Bibliographie zu Pater Cristóvão findet sich bei F. Obermeier, *Cristóvão de Lisboa*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 22, Nordhausen 2003, Sp. 230-240, auch unter http://www.bautz.de/bbkl/c/cristovao_d_1.shtml. Angaben zu den für die Illustrationsgeschichte Brasiliens wichtigen Vorbildern in dem im Text häufig genannten Buch *Brasilien in Illustrationen des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt 2000.

surtout les œuvres de deux capuchins participants, Claude d'Abbeville, auteur de *L'Histoire de la mission*, Paris 1615, et Yves d'Évreux, auteur d'une *Suite de l'histoire*, Paris 1615. A cause du manque de soutien politique de la part de la cour française le livre d'Yves d'Évreux, déjà imprimé, n'a plus pu être publié et nous est parvenu mutilé de deux censures (dans le cas de l'exemplaire de Paris). Un exemplaire plus complet, aujourd'hui conservé à New York, comporte seulement les lacunes d'une première censure et permet donc de reconstruire une partie de ce livre avec d'importants passages jusqu'ici inconnus.

Les œuvres des deux capucins sont d'une grande valeur pour l'éthnologie du nord du Brésil dans une époque de transition où les tribus d'indiens surtout tupi s'étaient alliées aux Français pour obtenir leur soutien contre les Portugais déjà établis à Recife. Les deux capucins nous ont aussi laissé des observations valables sur la mythologie des Tupinamba et leur transformation due au contact avec les Européens. Les deux auteurs étaient des observateurs conscients de la nature du nord du Brésil et ont transmis de petits passages et des listes de vocabulaire en langue tupi. Dans le livre d'Yves d'Évreux nous sont conservés une traduction d'un catéchisme de base et des prières en tupi par les jésuites portugais qui prouvent la transmission orale de cette version parmi les indiens du nord du Brésil, venus au Maranhão français. Ces traductions adaptées par les capucins étaient basées sur des textes révisés par le jésuite et linguiste José de Anchieta et sont antérieurs au premier catéchisme imprimé d'Antonio de Araujo de 1618. Ils sont donc de grande valeur pour l'histoire de la mission jésuite et notre savoir sur la langue tupi à l'époque.

Dans l'œuvre de Père Claude sont contenues quelques gravures d'indiens vêtus comme européens qui ont influencé plus tard le peintre hollandais Albert Eckhout (1610-1665) peignant au Brésil hollandais à Recife d'importants portraits d'indiens en huile (entre 1641 et 1643) qui montrent allégoriquement le progrès de la civilisation parmi de différents groupes d'indiens au Brésil hollandais. Les Hollandais ont régné sur le Pernambouc et parties du nord du Brésil entre 1624 et 1654.

Le franciscain portugais Cristóvão de Lisboa qui devait organiser la vie religieuse au Maranhão après la fin de la colonie française dans les années 1620-30 nous a laissé un livre d'illustrations sur les animaux du Maranhão redécouvert au 20^{ème} siècle et aujourd'hui à l'*Arquivo Histórico Ultramarino* de Lisbonne qui peut-être basé sur des documents oraux ou écrits français est le plus important livre illustré d'histoire naturelle du Brésil avant celles des Hollandais postérieurs sur leur colonie au nord du Brésil.



1. Flugblatt zum Bericht von Vespucci, München, Bayerische Staatsbibliothek 1505.



2. Flugblatt zum Bericht von Vespucci, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, um 1505.

Von der neuwen Welt
 vns welches willē wir dannzermal nit wenig belustiget
 gewesen, Von welcher leit sitzen (da wir sie haben gese-
 hen/ sond wir die seitmal die bequemblicheit sich begibe/
 auch vnderweil herein wöllen zesehen.
Von irē leben vnd sitten



3. Amerigo Vespucci: *Diß büchlin saget*, Grüniger 1509.

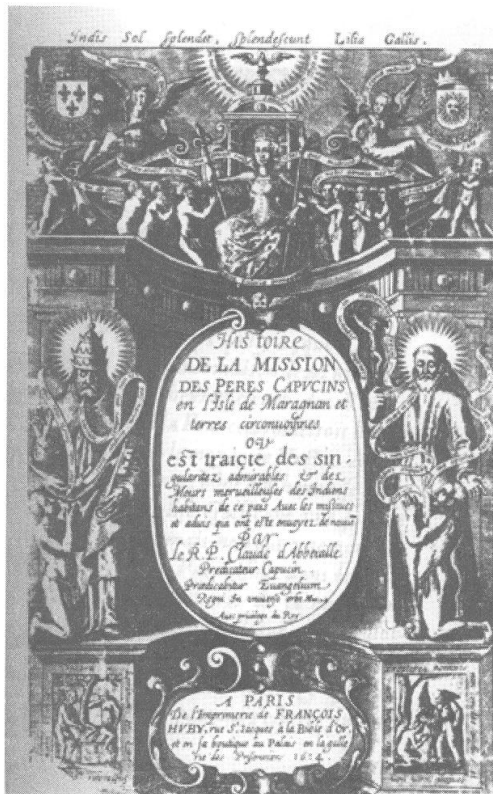
4. Hans Staden: *Warhaftige Historia*, Marburg 1557, Staden bei rauchenden Indianern, zu Kap. 30.



Warhaftiger kurzer Be-
 richt/handel vnd sitten der Tuppin In-
 das/dexer gefangner ich gewesen bin/Wonen in Ame-
 rica/ir landt schafft ligt in in 24. gradus vff der
 Seuden seit 8 linien equinoctial/ir landtstoffet
 an eyn rhes/Rio de Jenezo genant.



5. Hans Staden: *Warhaftige Historia*, Marburg 1557: Frontispiz des zweiten Teils.



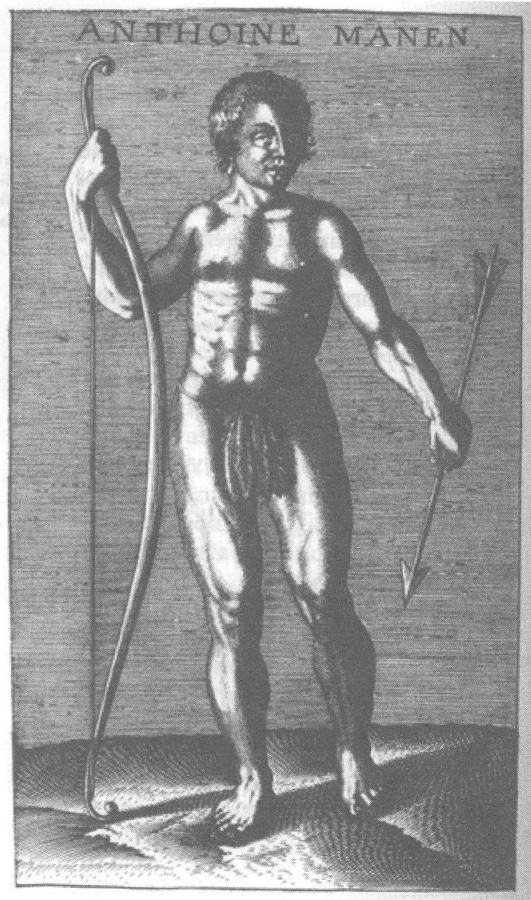
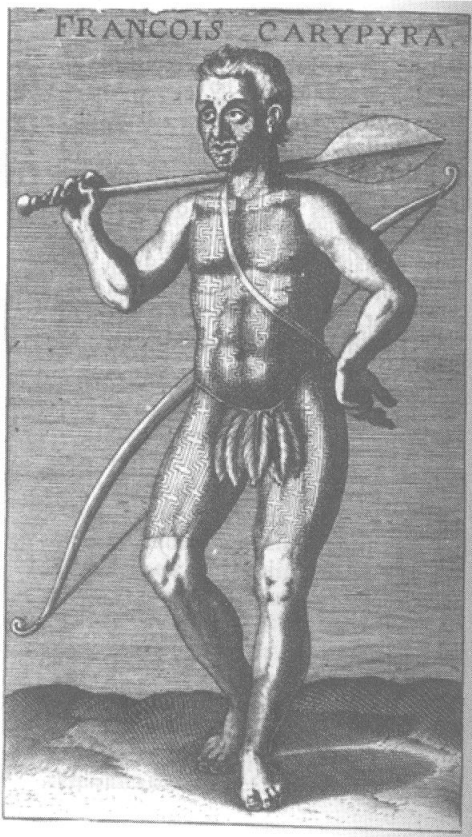
6. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Frontispiz.



7. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Aufstellung des Kreuzes, 89 v.



8. Zwei Flugblätter mit tanzenden Indios aus Maranhão, Paris 1613, Paris Bibliothèque nationale New York, Public Library, dort angefügt an die Ausgabe von Yves d'Évreux, *Suite*, 1615.



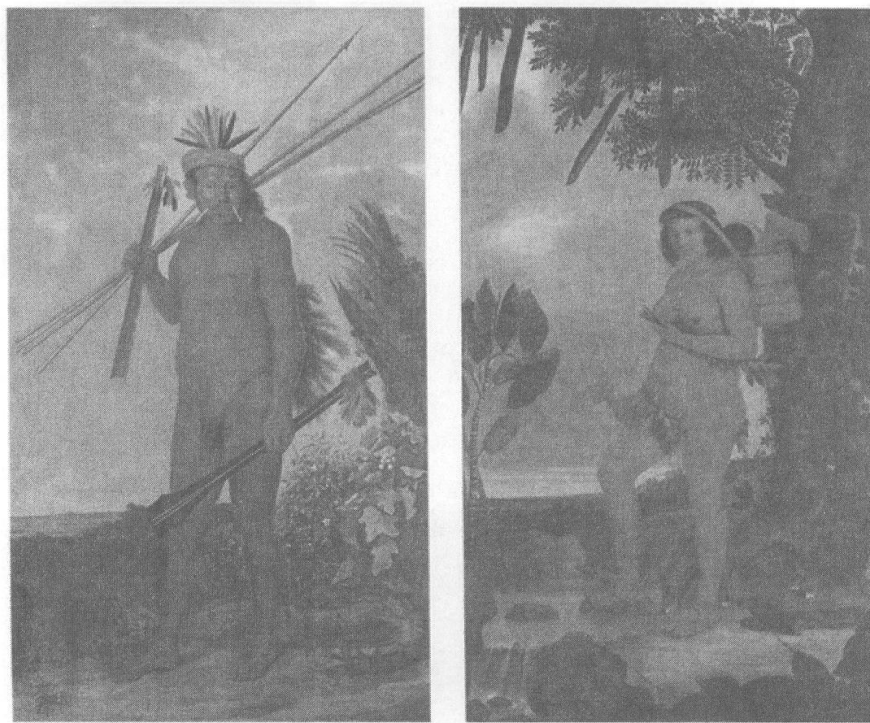
9-11. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*, Paris 1614: Indianerporträts, 347 v., 355 v., 358 v.



12-14. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*,
Paris 1614: Indianerporträts,
361 v., 363 v., 364 v.



15. *Le Baptesme de trois sauvages ou tououpinanbous*, Flugblatt, Paris 1613, Bibliothèque nationale, aus: Delacroix (1957; tomo 2, Planche III/IV).



16. Albert Eckhout: Tarairiu-Indianer, Ölgemälde 1641, wie die folgenden Bilder in Kopenhagen, Nationalmuseet, Etnografisk Samling.



17. Albert Eckhout: Tupi, Ölgemälde von 1641.



18. Albert Eckhout: Mestizen, Ölgemälde 1641.