

Kulturwissenschaftliche Linguistik und Literaturwissenschaft: Herrschaft und Schriftkultur in kolonialen Diskurstraditionen der Amerikas

Barbara Frank-Job und Sebastian Thies

Zusammenfassung

Die Kolonialisierung Amerikas hat die kulturellen Imaginarien ebenso wie die epistemologischen Grundlagen der Welterfassung nachhaltig verändert. Sie ist eng verbunden mit dem Umbruch von noch vorrangig mündlich geprägten Kulturen der indigenen Bevölkerungen hin zu einer kolonialen Schriftkultur, die zugleich als Kulturträger, Herrschaftsinstrument und den europäischen Suprematsanspruch legitimierende koloniale Denkfigur zu verstehen ist. Die Dynamik von Diskurstraditionen im Spannungsfeld von Sprach- und Kulturkontakt in den kolonialen Amerikas ist ein Themengebiet, das auf der Schnittfläche der Forschungsinteressen von Literaturwissenschaft, Sprachwissenschaft und der historischen Kultur-, Sozial- und Politikforschung liegt und hierbei den Blick auf die hemisphärischen Zusammenhänge in den Amerikastudien lenkt. Gemeinsamer Gegenstand der Forschungen ist die Soziogenese jener Diskurstraditionen, die aus dem Aufeinandertreffen von autochthonen Kulturen und kolonialen Herrschaftsansprüchen hervorgegangen sind bzw. in spezifischer Weise durch diese verändert wurden. Als Beispiele werden im vorliegenden Beitrag juristische und rhetorische Diskurstraditionen der Kolonialzeit vorgestellt: Rechtsdokumente aus dem Kontext der Inquisition in Mexiko und Vertragsformulare zwischen Irokesen und Franzosen aus der Nouvelle France.

1. Gemeinsame Gegenstände und Fragestellungen

Die gemeinsame Fragestellung geht aus von Konzepten der Transkulturation (Ortíz, 2002) sowie von einem Konzept von Sprach-, Literatur- und Kulturkontakt (Pratt, 1992), welche das Zusammenspiel und die Wandelprozesse von medialen Konzepten und Bedingungen, diskursiven Praktiken (*Diskurstraditionen*) und kultureller Identität ins Zentrum ihrer Untersuchung stellen. In dem durch die Kolonialisierung entstandenen kulturellen „dritten Raum“ (Bhabha, 1994) führen unterschiedliche Orientierungen an Diskurstraditionen in der diskursiven Praxis zu neuen – und ambivalenten – Formen symbolischer Ordnungen. Dieser Ansatz, wurde in einer gemeinsam veranstalteten Fachtagung¹ an Chroniken und Historiographien, Verlautbarungen der Kolonialverwaltung, Texten aus dem Umfeld der Mission, Grammatiken, juristischen

¹ Das vorliegende Konzept lag einer DFG-Fachtagung zugrunde, die von den Autoren in Kooperation mit Rosa Yáñez und der Abteilung für anthropologische Linguistik der Universität von Guadalajara, Mexiko im Juni 2006 am Bielefelder ZIF (Zentrum für Interdisziplinäre Forschung) veranstaltet wurde.

Diskurstraditionen, Berichten von Naturforschern sowie überlieferten Zeugnissen schriftlicher Alltagskommunikation auf der Seite der Kolonialherren sowie an mündlich und schriftlich überlieferten religiösen, juristisch-zeremoniellen und alltagspraktischen Diskurstraditionen der indigenen Völker untersucht. Vor der Folie unterschiedlicher Machtkonstellationen treffen in diesen Texten die Traditionen abendländischer Rhetorik auf amerindische Diskursformationen und bilden hybride bzw. polyphone Diskurstraditionen heraus.

Sprach- und Literaturwissenschaft treffen sich hierbei in einem gemeinsamen, weit gefassten Textbegriff, der den einzelnen historischen Text nicht so sehr als Zeugnis und Quelle vergangener Sprachzustände betrachtet, sondern zuerst und vor allem als Ausdruck und Teil der kommunikativen Praxis von handelnden Personen. Diese Praxis, die sich in den verschiedenen kolonisierten Regionen der Amerikas jeweils unterschiedlich darstellt, ist geprägt vom Neben- und Miteinander indigener und europäischer Orientierungen an Ordnungssystemen, in denen Diskurstraditionen ihren je eigenen Stellenwert besitzen. Im kolonialen Raum entstehen neue kommunikative Praxen und symbolische Ordnungen und damit auch neue Deutungskontexte für kommunikative Handlungen.

1.1. Methodik

Mit dem hier vorgestellten Forschungskontext soll ein Beitrag zur Intensivierung des interdisziplinären Dialogs zur Kolonialgeschichte geschaffen werden. Insbesondere sollen Forschungsansätze aus dem Kontext der literatur-, kultur-, sozial- und politikgeschichtlichen Studien, die sich mit akteursstrategischen und diskursanalytischen Ansätzen beschäftigen, mit pragma- und varietätenlinguistischen Studien zusammengeführt werden. Ein zentrales Anliegen ist es dabei, zu einer Verständigung über Kategorien und Konzepte der wissenschaftlichen Analyse von Sprach-, Literatur- und Kulturkontakt zu kommen, sowie über die transnationale komparative Anlage den Blick für die postkoloniale Verortung der fachwissenschaftlichen Diskurstraditionen aus den verschiedenen Wissenschaftskulturen zu schärfen.

Der gewählte Zugang orientiert sich am interdisziplinären Verständnis der Kulturstudien und in Hinblick auf die linguistische Analyse an den methodischen Prämissen einer „kulturanalytischen Sprachwissenschaft“ (Maas, 1985; 1987). Hierbei sollen die Schriftzeugnisse nicht als *Spuren* historischen Sprachhandelns, sondern als *integraler Bestandteil einer historischen Lebenswelt* mit ihren spezifischen Bedingungen und Strukturen verstanden werden (Signore, 1982). Um die einzelnen Fachdisziplinen methodisch zusammenzuführen, werden im Verständnis einer historisch kritischen Diskursanalyse die Texte des Untersuchungskorpus als Exemplare von Diskurstraditionen erfasst, wobei letztere nicht in einem abstrakt-metahistorischen Sinne verstanden werden, sondern als Kategorien, die im kollektiven Wissen der Kommunikationsteilnehmer selbst verankert sind (Ben-Amos, 1976; Ben-Amos / Goldstein, 1975). Aus der historisch-pragmatisch orientierten Linguistik werden dabei Konzepte übernommen, die die identifikations- und normbildungswirkende Kraft kommunikativer Gattungen (Luckmann, 1997) und Diskurstraditionen (Frank-Job, 1998; 2006a & 2006b) herausarbeiten, sowie Untersuchungen zum Einfluss medialer und konzeptioneller Bedin-

gungen auf die Herausbildung sprachlicher Routinen (Koch/Oesterreicher, 1994; 2001). Aus dem Bereich der Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaft erweisen sich hierbei u. a. Konzepte Bachtins zur Polyphonie, Dialogizität und Hybridität von Textgattungen, zur kritischen Diskursanalyse (Link) und zu sozialen und medialen Repräsentationsverhältnissen (u. a. Hall, 1997) als anschlussfähig. Darüber hinaus knüpft der Forschungskontext an neuere Ansätze zur Hybriditäts- (Scharlau, 1994; Bhabha, 1994; de Toro, 2007) und Alteritätsforschung (Krusche/Wierlacher, 1990; Thies, 2004) sowie an den *performative turn* in der Kulturwissenschaft (Fischer-Lichte, 2004) an.

1.2. Diskurstraditionen und kollektive Gedächtnisformen

Die Ausbildung spezifischer kommunikativer Handlungsmuster liegt notwendigerweise auf einer historischen Ebene, da diese an jeweils spezifische Verwendungsformen für Sprache in den verschiedenen Bereichen der Lebenspraxis gebunden sind. Koch (1997) und Oesterreicher (1997a & 1997b) fassen die historischen Entsprechungen der konzeptionellen sprachlichen Äußerungsmöglichkeiten daher unter dem Begriff „Diskurstraditionen“ als „konventionalisierte Kristallisationskerne“ von bestimmten universal gültigen Parametern von Kommunikationsbedingungen und mehr oder weniger strikt vorgeprägten „Versprachlichungsanforderungen“ (Oesterreicher, 1997b: 25). Diskurstraditionen leisten neben ihren konkreten jeweils aktuellen kommunikativen Funktionen den Aufbau kollektiver Sinnwelten und Wirklichkeitskonstruktionen. Als wesentliche Elemente des von der sozialen Gruppe geteilten Wissens tragen sie damit zum Aufbau sozialer Identität bei. Individuen, die – aktiv oder passiv – an denselben Diskurstraditionen partizipieren, indem sie gemeinsam an bestimmten Kommunikationshandlungen teilnehmen, identifizieren sich mit Sprechergemeinschaften. Diese Identifikationen sind – wie gerade der koloniale Sprach- und Kulturkontakt mit seinem Aufeinandertreffen verschiedener Diskurstraditionen zeigt – immer als relational, situativ, und geprägt von Herrschaftsstrukturen zu verstehen.

Die Bewahrung der gemeinsamen Wissensbestände kann mit der kulturwissenschaftlichen Forschung als zentrale Aufgabe des „kollektiven Gedächtnisses“ (Assmann/Assmann, 1988) erfasst werden. Ihre Archivierung eröffnet ein Kontinuum, das sich zwischen folgenden Extrempunkten aufspannt: auf der einen Seite ein Wissen, das sich aus der „bewußtlosen Routine der Alltagspraxis“ (Assmann/Assmann, 1983: 265) ergibt; dieses Wissen kann man mit Assmann/Assmann (1988) das „kommunikative“ oder das „Alltagsgedächtnis“ einer Gemeinschaft nennen. Auf der anderen Seite existiert ein von Spezialisten verwaltetes und vermitteltes kulturelles Wissen, das über mehrere Generationen hin weitergetragen wird, das „kulturelle Gedächtnis“ (vgl. Raible, 1988: 8). Mit der Fokussierung von Kulturkontaktsituationen erfordert der vorgestellte Kontext hierbei eine Weiterentwicklung der Modellbildung Assmanns, die im Wesentlichen statisch und auf homogene Gruppenidentitäten ausgelegt ist. Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis müssen hierbei als fragmentiert, polyphon, von interkulturellen Spannungslinien durchzogen und ständigen Transkulturationsprozessen geprägt verstanden werden.

Diskurstraditionen tragen wesentlich zur Aufbewahrung und Weitergabe der für die Identität von Gemeinschaften notwendigen gemeinsamen Wissensbestände bei, indem sie feste kommunikative Formen der Gedächtnisüberlieferung darstellen. So gehört die gemeinsame Teilnahme an Diskurstraditionen wie auch das geteilte Wissen über deren Geltungsbereich, deren Normen und die in ihnen propagierten Sinnstiftungen zu den wichtigsten Elementen der Identitätsbildung von Sprechergemeinschaften. Die Herausbildung von neuen, an der Kulturkontaktsituation orientierten kolonialen Diskurstraditionen lässt sich hierbei verstehen als die Suche nach und Etablierung um durch Konventionen und Regelkomplexe vorherbestimmten, an feste Situationen und Orte gebundenen kommunikativen Handlungsmustern. Hierbei werden – zum Teil in Konflikt stehende – symbolische Ordnungen geschaffen, die gesellschaftlich sanktionierte (und notwendigerweise verkürzte) Zugriffsweisen auf Wirklichkeit schaffen. Die Summe der in einer Kolonialgesellschaft praktizierten Diskurstraditionen stellt ein Ordnungsgefüge dar, das in wesentlicher Weise den ‚kommunikativen Haushalt‘ dieser Gesellschaft² strukturiert und als Teilsystem aller kulturellen Formen der Gesellschaft zu deren Konstruktion von Wirklichkeit beiträgt.

1.3. Der dritte Raum

In seiner *Historia de las Indias de la Nueva España* (1581) gibt Fray Diego Durán ein Gespräch mit einem vermeintlich christianisierten indigenen Adligen wieder, der auf den Vorwurf einer Tradierung heidnischer Hochzeitsriten mit einem bezeichnenden Code-Switching antwortet: „Padre, no te asustes, pues aún estamos *nepantla*“ (Übers.: „Vater, erschrick nicht, denn wir sind noch im *Dazwischen*“). Mit diesem *Nepantlismo*, dem Verorten im kolonialen Zwischenraum, der sich in den letzten Jahren als einer der fruchtbarsten Forschungskontexte der lateinamerikanischen kolonialen Kulturgeschichte herauskristallisiert hat (León Portilla, 1959; 1962; Klor de Alva, 1980; Adorno, 1982; MacCormack, 1991), legt unser Forschungsansatz den Fokus auf Formen der kulturellen Akkomodation in den Kolonien in ihrer Prozesshaftigkeit. Im Entstehen neuer Diskurstraditionen der kolonialen Schriftproduktion geht der Einfluss schriftkultureller Konzepte auf die Kommunikationspraxis der kolonialen Kontaktsituation weit hinaus über eine gegenseitige kulturelle Einflussnahme. Es entsteht eine Schriftpraxis eigenen Rechts, die Teil der neu konstruierten gesellschaftlichen Wirklichkeit (Berger/Luckmann, 1980) bzw. eines kolonialen „Third Space“ im Sinne Bhabhas ist und deren kommunikative wie kulturelle Praxis gleichermaßen im Paradigma der Repräsentation wie auch der Konstruktion zu sehen ist.

Die Notwendigkeit einer kognitiven Erschließung des kolonialen Raumes stellt die Diskurstraditionen der europäischen Herrschaftskulturen vor ebensolche Herausforderungen wie die der indigenen Kulturen (Todorov, 1982).³

² Vgl. hierzu Luckmann, 1988; Raible, 1980.

³ Die Untersuchungen von Sharp/Cole/Lave (1979) zeigen bei den Maya die Abhängigkeit taxonomischer Wissensorganisation von abendländischen Bildungstraditionen. Zur Problematik der ‚semicultos‘ vgl. Schmidt-Riese 2004.

Hierbei lassen sich mit der Mission, Handel, Rechts- und Bildungswesen sowie den Erinnerungskulturen Teilbereiche der kolonialen Lebenswelt identifizieren, die von zentraler Bedeutung für die Herausbildung einer eigenständigen schriftkulturell orientierten Kolonialkultur sind. Auch wenn die Bettelorden als zentrale Akteure der Evangelisierung einen Anteil an der Zerstörung und Repression indigener Kulturen hatten, schafft doch gerade auch die neuweltliche Mission einen für die Entstehung hybrider kolonialer Identitäten fruchtbaren Boden (Ricard, 1993). Von Bedeutung sind hierbei die Kodifizierung der indigenen Sprachen im Rahmen der sog. Missionslinguistik, in einigen Regionen die Bildung von indigenen schriftkundigen Eliten, die Synkretismen im Kontext des Rituellen bzw. Sakralen und die Herausbildung des Kolonialbarocks.

Die Erforschung der kolonialen Schriftkultur erfordert weiterhin, auch die Rolle von Bildlichkeit sowie die Frage nach Performativität mit einzubeziehen, da in den indigenen Kulturen vor Ankunft der Kolonisatoren beide zu den medialen Grundlagen des kulturellen Gedächtnisses gehörten und somit in vielen Bereichen auch für die Herausbildung hybrider Schriftpraktiken zentral waren. Wie Gruzinski (1992) für das mexikanische Hochland zeigt, weisen indigene und europäische Eliten unterschiedliche Verständnisse vom Verhältnis zwischen Bild und Schrift auf: Für die indigenen Kulturen Mesoamerikas etwa bildeten Bild und Wort im Kontext mnemonischer Praktiken noch ein harmonisches Ganzes. Ikonographien dienten weniger der Repräsentation oder Figuration als dem Zwecke „[to] render certain aspects of the divine world physically present and palpable“ (Gruzinski, 1992: 15). Als europäische Missionare auf die Dienste der indigenen Tlacuilos (Zeichner) für eine Inventarisierung der autochthonen Riten zurückgriffen, fand eine Anpassung dieser Jahrhunderte alten indigenen Bildtraditionen an die neuzeitlichen Bildvorstellungen aus Europa statt. Gerade solche Formen zum Teil kollektiver und multiethnischer Kulturproduktion – wie etwa insb. im Falle des *Códice Florentino* – schaffen Zwischenräume für Strategien der Selbstrepräsentation im Sinne von schriftkulturellen Fixierungen jener Kulturen einer ‚verbotenen‘ Vergangenheit und sind somit im Kontext der Durchsetzung von kolonialen Herrschaftsstrukturen ambivalent und subversiv.

Bei den Diskurstraditionen in der kolonialen *Contact Zone* sind verbale und nonverbale Äußerungsformen zudem aufs Engste miteinander verschmolzen. Im Kontakt zwischen indigenen Verhaltens- und Diskursformen und denen der Kolonialmächte lässt sich dies greifbar machen: So sind bestimmte Äußerungsformen an symbolische Handlungen, an eine festgelegte Körpergestik, aber auch an kollektiv inszenierte Rituale gebunden, die neben der rein sprachlichen Annäherung (z. B. in Übersetzungsakten) auch den kulturellen Kontakt unterschiedlicher sinnhafter Verhaltensweisen sichtbar machen, ihn in körperlicher Präsenz „aufführen“ (Bäumel, 1997). Wie das Beispiel der Inquisition zeigt, spielen bei der Etablierung der Kolonialherrschaft zudem performative Kommunikations- und Repressionakte sowie Disziplinarpraktiken und Körperpolitiken ineinander.

Die schriftlich überbrachten Diskurstraditionen dienen zu vielen dieser Kommunikationsformen als Quelle: So lassen sich etwa in den niedergeschriebenen Handlungsbeschreibungen und Verträgen Verbalisierungen von unterschiedlichen Symbolsyste-

men finden wie z. B. Beschreibungen von rituellen Handlungen, von Körperschmuck und von Schriftformen.

Für alle kommunikativen Handlungen lässt sich hierbei feststellen, dass – da grundsätzlich alle sprachlichen Entitäten sozial markiert sind –, Sprachliches immer auch soziale Bedeutung besitzt (Tabouret-Keller / Le Page, 1985). So kann das Code-Switching – d. h. hier die Verwendung von Indigenismen – im Kontext eines französischen, englischen oder spanischen Textes ein starkes soziales Signal setzen, das den Text gegenüber ‚rein europäischen‘ Texten abhebt und damit die Orientierung auf neue Diskurstraditionen im kolonialen Kontext ermöglicht. In diesem Fall kann dem indigenen Element eine identitätsstiftende Funktion für die koloniale Gesellschaft zugeschrieben werden. Zusammengenommen stellen die verschiedenen symbolischen Ordnungssysteme, die in der Kontaktsituation kommunikativ zum Einsatz kommen, den Ausgangspunkt zur Herstellung einer neuen, kolonialen Identität dar (Tabouret-Keller / Le Page, 1985).

1.4. Die Bedeutung der europäischen Schriftkultur

Am Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit und somit in der Frühphase der Eroberung der ‚Neuen Welt‘ treffen in Europa entscheidende mit der Schriftkultur verbundene medientechnologische Paradigmenwechsel zusammen: Neben der Revolutionierung der Kartographie und den damit verbundenen Rückwirkungen auf die in Europa dominanten Formen des cognitive mapping (Mignolo, 2003) spielen insbesondere die Verschriftlichungsprozesse der Nationalsprachen sowie die Entwicklung des Buchdrucks eine zentrale Rolle bei der Etablierung und Konsolidierung europäischer Kolonialherrschaft in den Amerikas.

Hierbei ist die Schriftkultur auch in dem Sinne als Herrschaftsinstrument zu verstehen, dass ihr schon im Kontext der Entdeckung und militärischen Eroberung mit den *Cartas de relación* und den *Crónicas* eine instrumentelle Funktion bei der Ressourcenmobilisierung in den kolonialen Metropolen zukommt. So entwickelt sich schon im Bericht zu Colóns erster transatlantischer Entdeckungsfahrt ein Selbstverständnis des Entdeckers als Erzählautorität, wobei offen der Zusammenhang zwischen den Akten der territorialen Aneignung und der Notwendigkeit eines Prozesses der narrativen Verschriftlichung postuliert wird. In diesem Kontext wirkt sich die Entdeckung der sogenannten ‚Neuen Welt‘ und der sich hieraus entwickelnde Kulturkontakt in Form von tiefgreifenden Transformationen in europäischen Diskurstraditionen aus (Jehlen, 1994). Von eben solcher Bedeutung für die Konstituierung und Konsolidierung des europäischen Herrschaftsanspruches in den eroberten Gebieten in Übersee sind auch Rechts- und Verwaltungstexte, die einen Einblick in die Alltagspraxis der kolonialen Herrschaftskultur ermöglichen.

Schriftlichkeit als Träger von Kultur diene Missionaren, Soldaten und Siedlern in der vielschichtigen ethnischen Interaktion der interkulturellen Kontaktzone zur Rückversicherung des eigenen kulturellen Herrschaftsanspruchs. Die Schriftkultur half, den kolonialen Anderen mit Imagotypen und Alteritätsprojektionen zu erfassen, seine Sprachen zu studieren und zu fixieren, den kolonialen Raum zu kartographieren, Fauna, Flora und Ressourcen der Neuen Welt zu inventarisieren. Wie weit diese Prob-

lematik einhergeht mit Transformationen im System der Kategorisierung und Archivierung von Wissen ist zu sehen beispielsweise an den extensiven Sammlungen in den jeweiligen Archiven der kolonialen Metropolen wie z. B. dem *Archivo de Indias* in Sevilla. Gleichzeitig schaffen Buchdruck und die Verschriftlichung der Nationalsprachen auch die Grundlage für die Expansion, indem die Chroniken, *Cartas de relación* und Reiseberichte in Europa über die Imaginarien und Machtfantasien des Kolonialen jene sozialen Kräfte mobilisieren konnten, die für eine Eroberung und Erschließung der Neuen Welt zentral waren.

Als für den Eroberungsprozess konstitutives Kollektivsymbol ist die Schriftkultur dahingehend zu verstehen, dass gerade das vermeintliche Fehlen von Schrifttum in der ‚Neuen Welt‘ von den europäischen Eroberern, Missionaren und Siedlern zur Ableitung eines Suprematsanspruches herangezogen wird. Begründet ist dieser Anspruch zum einen in der humanistischen Denktradition in Rückgriff auf Aristoteles als Schriftautorität, dessen Vorstellungen zur ‚natürlichen Inferiorität‘ Vertretern der Kolonialherrschaft wie Ginés de Sepúlveda als Argumentationsgrundlage für den *bellum iustum* gegen die indigene Bevölkerung dienten. Darüber hinaus ist es insbesondere auch in dem Verständnis des Christentums als schriftbasierter Religion begründet, dass Suprematspositionen gegenüber den ‚kultur-‘, ‚geschichts-‘ und schließlich ‚seelenlosen‘ Indigenen interethnische Politiken legitimierten, die Optionen von der Unterwerfung über die Versklavung bis zur Exterminierung der autochthonen Bevölkerung eröffneten.

Dieser Auffassung entgegen stehen u. a. im Vorfeld der französischen Aufklärung entstehende Konzeptionen vom edlen Wilden, vom grundsätzlichen Wert natürlicher ‚Unberührtheit‘ und der Absenz zivilisatorischer Zwänge und Begrenzungen. Diese überzogen positive Einstellung dem Fremden gegenüber, die in eine Hypostasierung der schriftlosen Kultur- und Gesellschaftsformen mündet, lässt sich z. B. an dem in Kanada weit verbreiteten Phänomen des europäischen Waldläufers beleuchten, der freiwillig mit indianischen Stämmen zusammenlebte und als kulturelle und sprachliche Vermittlerfigur eine wesentliche Funktion für die entstehende koloniale Gesellschaft erfüllte.

Auf der Seite der indigenen Kulturen lassen sich anhand der schriftlichen Überlieferung insbesondere der *Relations* und *Relaciones* französischer und spanischer Missionare zahlreiche unterschiedliche Haltungen zum Phänomen des geschriebenen Textes feststellen. Bei vielen nordamerikanischen Stämmen finden wir harsche Ablehnung, ja Furcht: So schildert Claude-Charles Bacqueville genannt De La Potherie in seinem Bericht von einem Aufenthalt in Nouvelle France im Jahr 1722 die Reaktion eines Irokesenstamms nach Abschluss eines schriftlichen Vertrags: „[...] a peine fut-on séparé qu’ils d’éclouèrent la plaque, jetterent le procez verbaux au feu & r’attacherent les armes du Roi, craignant que cette écriture ne fut un sort qui feroit mourir tous ceux qui habiteroient ou frequenteroient cette terre“ (Bacqueville, o. J., vol. 2: 130, zit. bei Eick, 1994: 29). Und der Jesuitenpater Paul LeJeune berichtet in seiner *Relation* aus dem Jahr 1636 über ein Streitgespräch zwischen ihm und dem Häuptling eines Stammes, dessen Mitglieder durch den Kontakt mit den Franzosen krank geworden waren. Der Jesuit fordert ihn auf, die alkoholischen Getränke zu meiden, die die Indianer von den Franzosen erhalten hatten. Sein indigener Gesprächspartner antwortet ihm da-

rauf: „Non, dit-il, ce ne sont pas les boissons qui nous ostent la vie; mais vos écritures; car depuis que vous avez décry notre pais, nos fleuves, nos terres, & nos bois, nous mourons tous ce qui n'arrivoit pas devant que vous vinssiez icy“ (Le Jeune, 1637: 199; zit. in Eick, 1994: 28).

2. Zwei historische Fallbeispiele

Im Folgenden wollen wir zwei historische Beispiele für die Entstehung neuer, spezifisch kolonialer Diskurstraditionen vorstellen. Obwohl das eine Beispiel aus dem Mexiko des 16. Jahrhunderts und das zweite Beispiel aus der Nouvelle France des 17. Jahrhunderts stammen, weisen die Mechanismen, die bei der Veränderung von Diskurstraditionen im kolonialen Kontaktraum zu beobachten sind, verblüffende Ähnlichkeiten auf. Insbesondere wird deutlich, dass die kolonialen Diskurstraditionen innerhalb eines historisch einzigartigen Gefüges von symbolischen Ordnungen stehen, in denen autochthone und europäische Bedeutungskontexte gleichermaßen wirksam sind.

2.1. Zur Dialogizität von kolonialen Diskurstraditionen

Für eine Betrachtung der Rolle der Schriftkultur im Kontext der Etablierung und Institutionalisierung von kolonialen Herrschaftsstrukturen im Kommunikationsraum Neuspaniens kommt der Inquisition in mehrfacher Hinsicht eine paradigmatische Rolle zu. Stets im Spannungsfeld zwischen weltlicher und kirchlicher Macht stehend, stellt die Inquisition in Neuspanien ein Herrschaftsinstrument dar, das nicht nur dem Kampf gegen Heterodoxien unter der spanischstämmigen Kolonialbevölkerung (Greenleaf, 1991: 253 ff.) und der Kontrolle der Produktion und Verbreitung von Schriftgut diene. Als institutionelle Antwort auf Unglauben und Häresie im Reich der spanischen Habsburger konnte die Inquisition – zumindest in den frühen Dekaden des Kolonialzeit – ihren Zuständigkeitsbereich auch auf die Auseinandersetzung mit dem Fortbestand indigener religiöser Praktiken ausdehnen (Klor de Alva, 1991). Neben die repressive Funktion der Inquisition treten in diesem Kontext auch das Erfassen und die Produktion von Wissen durch einen Machtapparat in den Vordergrund, der mit der rechtlichen Handhabe ausgestattet war, die indigene Bevölkerung zur Auskunft zu zwingen und damit Kenntnisse über deren kulturelle und religiösen Gebräuche zu erhalten. Da diese Kenntnisse minutiös schriftlich festgehalten wurden, konnte so ein archivarisches Gedächtnis entstehen, das einen Einblick in die interkulturelle Auseinandersetzung zwischen den Institutionen der Kolonialherrschaft und ihrem kulturellen Anderen, der indigenen Bevölkerung vermittelt. Die Texte stellen einen in der Forschung wenig beachteten Teil jener kolonialen Diskursproduktion von Chroniken, ethnographischen sowie linguistischen Studien dar, die als Instrumente der Aneignung und Kategorisierung von Wissen über die politische, soziale und religiöse Organisation der indigenen Bevölkerung konzipiert waren. Im Folgenden soll umrissen werden, was diese Texte über die Dialogizität von Diskurstraditionen in den asymmetrischen Macht- und Repräsentationsverhältnissen (Hall, 1997: 259) der ersten Dekaden der spanischen Kolonialherrschaft sagen können.

Der Begriff der Dialogizität, den Bachtin zunächst als Grundkategorie des Sprachlichen einführt, in der Diskussion aber auf eine bestimmte Diskurstradition – den polyphonen Roman im Gefolge Dostojewskis – eingeführt, beschreibt jene in einer Äußerung vorhandene Interferenz von Stimmen, die verschiedene Sinnpositionen, Wertungen bzw. ‚Ideologien‘ vermitteln und dabei in einem kommunikativen Austausch miteinander stehen.⁴ „Diese Bewegung des Themas durch Sprachen und Reden, deren Aufspaltung in Elemente der sozialen Redevielfalt, ihre Dialogisierung“ (Bachtin, 1993: 157), die Bachtin für die dialogische Äußerung im Kontext der Stilistik des Romans ausmacht, lässt sich – liest man Bachtin gegen den Strich – gerade auch in jenen, hier behandelten Diskurstraditionen der Inquisition ausmachen, die sich in der mehrsprachigen und mehrkulturellen kolonialen Kontaktzone als institutionell und offiziell herausbilden. Diese Diskurstraditionen charakterisieren sich, so die These, trotz des in ihnen zum Tragen kommenden kolonialen Machtdifferentials, nicht durch eine Monovalenz des Wortes, sondern durch den polyvalenten, dialogischen, „hybriden“ Verweis (Bachtin, 1993: 244) auf das assimilierte, antizipierte fremde Wort – die Präsenz des kulturell Anderen.

Der historische Kontext, anhand dessen diese Phänomene nachgezeichnet werden sollen, sind die ersten 30 Jahre der spanischen Kolonialherrschaft im Vizekönigtum Neuspanien. Zu dieser Zeit setzte sich die Inquisition, die in ihrer Diskurstradition von spätmittelalterlichen Rechtspraktiken und der lateinischen Rhetorik geprägt war, mit den Sprachen und Kulturen der majoritären kolonialen Bevölkerungsgruppe der Indigenen auseinander. Schon bald nach der Eroberung des mexikanischen Kernlandes im Jahr 1521 hatte sich gezeigt, dass die enthusiastischen Berichte der Franziskanermönche über die erfolgreiche Christianisierung der indigenen Bevölkerung weitestgehend realer Grundlagen entbehrten. Da die spanische Kolonialmacht auf einem System normativer Praktiken beruhte, die die gesamte Gesellschaft im Rahmen des katholischen Glaubens organisieren sollten, schien die Situation für die Durchsetzung des spanischen Herrschaftsanspruchs derart kritisch, dass die Kirche auf die Inquisition zurückgriff, um indigene ‚Götzenanbeter‘ (‚indios idólatras‘), ‚Zauberer‘, Polygamisten und ideologische Rädelsführer (‚dogmatizantes‘) gerichtlich zu verfolgen.⁵ Wie gesellschaftlich umstritten diese Entscheidung war, wurde anlässlich des Verfahrens gegen den aztekischen Adligen Don Carlos Ometochtzin deutlich, der 1539 verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Der indigene Widerstand begann die öffentliche Ordnung in der Kolonie derart zu bedrohen, dass schließlich der Indienrat in Sevilla die Kirche in Neuspanien anwies die neu konvertierten Indigenen mit „Liebe“ statt mit „Härte“ zu behandeln (Klor de Alva 1991: 5).

Hierbei schien der Einsatz der Inquisition gegen die Indigenen selbst jenen Frailes, die mit ihren linguistischen und ethnographischen Studien eine zentrale Rolle als interkulturelle Vermittler eingenommen haben, ein probates Mittel zur Evangelisierung. So schrieb Fray Andrés de Olmos, einer der besten Kenner der Kulturen des

⁴ Für eine kritische Begriffsbestimmung der Dialogizität bei Bachtin vgl. Dembski 2000, S. 108 ff.

⁵ Die Inquisitionsakten für das zentrale Hochland Mexikos sind veröffentlicht worden in González Obregón 1910 und 1912.

Hochlands und Verfasser der ersten Grammatik des klassischen Náhuatl, an den apostolischen Inquisitor und Bischof von Mexiko-Stadt Fray Juan de Zumárraga:

denn wenn es immer Mai ist und keinen Winter gibt, damit die Bäume in sich ruhen, werden sie wenig oder keine Früchte tragen; und wenn sie den Mai vor sich haben und sich taufen lassen, sollen sie wissen, dass es den Winter gibt, um das zu strafen, was gegen die Taufe verstößt, und um sie selbst auf den Scheiterhaufen zu bringen, wie Ihre Hoheit es schon begonnen hat [...]. (González-Obregón, 1912: 89, Übers. v. Verf.)

Mit seinem Simile von dem den Tod bringenden Winter naturalisiert Fray Andrés de Olmos in Anspielung auf das vorausgegangene Urteil gegen Don Carlos Ometochtzin Folter und Hinrichtung durch die kirchliche Mission als notwendiges Mittel zur Erhaltung der Pastoralmacht in der neuen Welt. Dieser Brief, mit dem ein Inquisitionsverfahren angeregt wurde und der somit zum Teil der Verfahrensakten wird, zeigt, dass sich der Diskurs des Fraile in einem Spannungsfeld vielfältiger Kräfterelationen bewegen musste. Die Äußerungen beziehen sich hierbei auf verschiedene Interaktionshorizonte – der pastorale Diskurs, die an den Bischof appellierende *captatio benevolentiae*, die an eine unbestimmte Öffentlichkeit gerichtete, die Funktion der Inquisition legitimierende Argumentation. Diese strategische Polyphonie der Texte, die sich aus dem Ringen um Positionierungen ergibt, lässt sich für alle Inquisitionsverfahren ausmachen, an denen Indigene beteiligt waren – teils als aktive Denunzianten, zumeist jedoch als zur Interaktion gezwungene Opfer, die sich entscheiden mussten, passiven Widerstand zu leisten und so das kulturelle Gedächtnis der Gemeinschaften zu wahren, oder Informationen an die Vertreter des kolonialen Memorizids weiterzugeben.

Die Inquisitionsakten stellen eine Sammlung von Texten dar, die angelegt wurden, um Rechtsverfahren nachvollziehbar zu machen. Diese Textsammlungen können als eine hybride, polyphone Diskurstradition kollektiver Autorschaft aufgefasst werden, die in einen Rahmen von archivarischen Praktiken eingebettet sind, mit denen Informationen artikuliert und registriert, Stimmen benannt und lokalisiert werden. Vor allem aber etablieren diese Praktiken einen legalen und rituellen Rahmen für die Rechtssprechung, mit dem die Äußerungen ihrer performativen Funktion entsprechend mit Praktiken der Disziplinierung verbunden sind. Die Gerichtsakten wurden jeweils von einem Inquisitionssekretär chronologisch geordnet, so dass eine – häufig fragmentarische – narrative Struktur mit Aktanten, einem klaren Handlungsverlauf und einer narrativen Geschlossenheit bzw. einem narrativen Telos entsteht. Die Komplexität der Inquisitionsakten als koloniale Diskurstradition ergibt sich aus der Tatsache, dass sie eine Positionierung zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit sowie zwischen der spanischen Rechtssprache und indigenen Sprachen besetzen. Sie sind zu einem großen Teil aus indigenen Verkehrssprachen des mexikanischen Hochlandes übersetzt, zusammengefasst, schriftlich fixiert und dabei den Erfordernissen der juristischen Rhetorik in Hinblick auf *claritas* und *brevitas* angepasst worden. Dass die Gerichtsakten somit die Stimme des kulturell Anderen nur hochgradig vermittelt enthalten, wird an der Aussage von *Tlacatecle*, einem vermeintlichen *papa mayor* (indigenen Priester) deutlich.

Ihre Hoheit ließ besagen Tacatecle vor sich erscheinen, Gefangener im Kerker dieses Santo Oficio [der Inquisition], und fragte ihn durch Miguel, Übersetzer in der Sprache Otomí, der

in der Sprache Mexikos [Náhuatl] aussagte, und durch Diego Díaz, Presbiter, und durch Agustín de Rodas, [beide] nahuatlkundige Übersetzer in der Sprache Mexikos, dass er rede und die Wahrheit aussage über die besagte Denunzierung [...]. (González Obregón, 1912: 9, Übers. v. Verf.)

Der Stil der Übersetzung weist innerhalb des Korpus von Akten Unterschiede auf je nach der politischen Bedeutung des Falles, der Konstellation der beteiligten Akteure und dem öffentlichen Interesse. Für die meisten Zeugnisse gilt, dass auf sehr distanzierte, indirekte Erzählinstanzen und zum Teil sogar auf vorformulierte Befragungen zurückgegriffen wird, die Zeugen kaum Raum für eigene Positionierungen lassen. Wenn man die Texte etwa mit autoethnographischen Texten in Náhuatl aus der gleichen Zeit vergleicht, wie etwa Sahagúns *Coloquios y doctrina cristiana*, so geben die Gerichtsakten weder den ausgeprägten rhetorischen Duktus im Náhuatl, noch den metaphorischen Sprachgebrauch, die gebräuchlichen Diphrasismen oder andere typische Stilmittel wieder (Garibay, 1953: 17 ff.). Vereinzelt jedoch wurde, wie im Falle des selbstbeachtigten Zauberers, Regenmachers und ‚Gottmenschen‘ Andrés Mixcoatl, sowohl Raum für ein ausführliches Selbstzeugnis des Angeklagten verbunden mit offener Kritik an katholischen Positionen sowie der ungewöhnliche Dokumententyp der *Relación* mit der Wiedergabe direkter Rede und einer dichten Darstellung sozialer und religiöser Gebräuche aufgeführt (Gruzinski, 1989).

Hierbei zeigen sich zwei konträre Logiken der Praxis, die die Dialogizität der Inquisitionsakten steuern. Die Prozesse sind keinesfalls als juristische Simulakra politischer Repression aufzufassen, sondern stellen einen hochgradig reglementierten Raum juristischer Interaktion dar. Die Inquisition musste sich also bemüht zeigen, belastbare Beweise und Kenntnisse über die Fälle zu sammeln, Zeugen zu hören, und die Angeklagten – zum Teil unter Folter – dazu bringen, ihre rituellen Praktiken zu verraten. Diese inquisitorische Diskurslogik implizierte, dass sich die Diskurstadtion der – wenn auch stets vermittelten Stimme des Anderen gegenüber öffnen musste. Heterodoxien, soziale und religiöse Transgressionen und Kritik an der katholischen Kirche mussten registriert und ‚Zaubereien‘ paradoxerweise sogar als faktisch verstanden werden (Tavárez, 2002), um sie verfolgen und bestrafen zu können. Die Inquisitionsakten stellen so zu einem gewissen Grad ein archivarisches Gedächtnis der verbotenen und verfolgten kulturellen Traditionen des indigenen Anderen dar. Diese Offenheit der inquisitorischen Logik jedoch war von einer konträren selbstreferentiellen Diskurslogik eingeschränkt, die sich aus dem sozialen Druck zur Legitimierung der Rolle der Inquisition im interkulturellen Konfliktfeld der Kolonisierung ergab. Diese selbstlegitimierende Diskurslogik beruhte auf mittelalterlichen Rechtstraditionen und auf dem epistemischen Wahrheitsanspruch des katholischen Dogma. In diesem Rechtsverständnis hing die Effektivität der Inquisition davon ab, ob sie mit ihren ritualisierten Strafpraktiken und der Geheimhaltung der Verfahren die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzen konnte, was einer Ergründung von kulturellen Praktiken der indigenen Bevölkerung de facto zu wider laufen musste. In diesen widerläufigen Logiken der Praxis und der daraus resultierenden Dialogizität der Texte kann zugleich der Grund für die Reichhaltigkeit der Inquisitionsakten als Quellenmaterial für die koloniale Ethnographie (Greenleaf, 1978) als auch der Grund für ihr historisches Scheitern in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gesehen werden.

2.2. Ein neues Vertragsmodell für Indianerverträge in Nouvelle France (1665–1700)

Die Diskurstadtition, die im Folgenden vorgestellt wird, gehört sowohl für die Irokesen als auch für die Franzosen dem Bereich des kulturellen Gedächtnisses an, wobei sie in unterschiedlicher Weise an Formen von Verschriftlichung und Performativität gebunden war.

Bei den Franzosen handelt es sich um die Tradition des geschriebenen Rechts, das letztlich auf das seit der Spätantike tradierte römische Recht zurückgeht und an Texte mit fest vorgegebenem sprachlichen Formeln und Aufbaumustern gebunden ist. Verhandlungsprotokolle und Vertragstexte waren also in ihrem Aufbau weitgehend festgelegt, was sich an der sprachlichen Einheitlichkeit zahlreicher Verträge aus der *Nouvelle France* ablesen lässt.⁶

In der irokesischen Kultur standen die Diskurspraktiken des Rechtswesens, in unserem Fall also Friedensverhandlungen und Verträge mit fremden Völkern, in engem Zusammenhang mit grundlegenden, die Identität der Irokesennationen bewahrenden Ursprungsmythen und religiösen Zeremonien. In der irokesischen Tradition wird das Wissen über die Zeremonien, die den Gründungsmythos des Stammes aufrechterhalten und weitertragen sollen, vom Häuptling des Clans der Onondaga bewahrt. Er ist der Redner für die gesamte Liga und dafür verantwortlich, das kulturelle Gedächtnis intakt zu halten, indem er die Zeremonien mit allen wichtigen symbolischen Handlungen leitet und in seinen Reden den Gehalt aller vorangegangenen Reden mehrere Generationen in Erinnerung ruft. In seiner Verantwortung liegt auch die Weitergabe des kulturellen Wissens an die nächste Generation, indem er diese in die Abhaltung der Zeremonien und deren Bedeutung und in die Texte der Reden einweist. So steht die Bewahrung des gesamten kulturellen Gedächtnisses der Irokesen in Zusammenhang mit kollektiv abgehaltenen Zeremonien und darin vollzogenen symbolischen Handlungen. Die Reden, die im Zentrum der Zeremonien stehen, sind im Verständnis der irokesischen Kultur an optisch wahrnehmbare Symbole gebunden, an Schnüre, auf denen Muscheln aufgereiht sind, die so genannten Wampuns⁷, französisch ‚colliers de porcelaine‘, und die häufig zu mehrsträngigen Gürteln zusammengebunden wurden.

In der Auffassung der Irokesen stehen die Wampuns für den wörtlichen Inhalt der Reden und damit der Vertragsabsprachen und garantierten ihnen die korrekte Einhaltung der mündlichen Absprachen auch über mehrere Generationen hinweg. Richter

⁶ Die Direction de la politique sur les traités in Kanada gibt unter [http://ainc-inac.org/pr/trts/hti/tpd/cys_f.html] einen kurzen Überblick über die Verträge ab dem Jahr 1701; unter [http://ainc-inac.org/pr/trts/hti/site/olindex_f.html#his] bietet sie eine Linksammlung zu den im Internet zugänglichen historischen Quellen.

⁷ Engl. *Wampum* von *wampumpeag* ist von einem Algonkin-Ausdruck abgeleitet, der „weiße Schnüre“ bedeutet. Seit dem Erstkontakt mit den Indianern berichten Engländer und Franzosen in Kanada von deren Tradition, dass indianische Abgesandte für Friedensverhandlungen den Weißen Wampun-Schnüre oder -Gürtel überreichten. Ausführlich zum kulturellen Kontext der Wampun-Schnüre Feest 2003.

(1992) erklärt den Ursprung dieses symbolischen Gebrauchs der Muschelschnüre folgendermaßen:

In Iroquois councils, [...] ‚true‘ words were always accompanied by presents of symbolically charged or economically valuable items. Indeed, to Iroquois minds, the gift and the word seem to have been inseparable, as indicated by a scene in the Deganawidah Epic (the foundation myth for the Iroquois League and therefore the most important text for cultural identity of the five Nations. In this scene, wampum shells ‚become words and lift away the darkness‘. Gifts, on the other way, were deeply embedded in the practices of reciprocal exchange that were central to Iroquois economic and social organization. And in the form of such specialized items as strings, belts, or collars of sacred shells, they carried an inherent spiritual power in addition to serving as mnemonic devices that recorded transactions. In both internal politics and external diplomacy, gifts symbolized a close relationship between a leader’s role as a speaker of words [and] a representative of his kin and followers. (Richter, 1992: 47)⁸

Im Zentrum irokesischer Friedensverhandlungen stand die sogenannte Peacemaker-Zeremonie, in der Handlungen und Geschehnissen einer mythischen Proto-Zeremonie aufgeführt wurden. In Variationen waren Elemente dieser Zeremonie Teil jeder Versammlung des großen Rats der Irokesen. Der Onondaga-Klan war für die Abhaltung der Zeremonien verantwortlich, Redner war dessen Häuptling. Mit verschiedenen symbolischen Handlungen wie z.B. dem Aussprechen von Trostworten und dem Anbieten von Getränken an die Ankommenden, dem Austausch von Geschenken und Erzählungen wurde das Gedächtnis an die gemeinsame Geschichte des Stammes wach gehalten. Diese Zeremonien hatten mindestens ebenso sehr kultische wie politische Bedeutung, denn neben den aktuellen Bündnissen ging es vor allem um Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit und deren Bedeutung für die Gegenwart.

Through these means, the Condolence rituals, ceremonial gifts, and Requickening rites symbolically addressed the demographic, social and psychological needs of the Iroquois. [...] The Grand Council at the beginning of the 17th century had no political functions or means of foreign affairs of the league. The Grand Council operated on a totally different plane: largely religious rather than political, its role was to preserve the Great Peace through ceremonial words of Condolence and exchanges of ritual gifts. (Richter, 1992: 47)

In Verhandlungen mit den Franzosen machten Irokesen regelmäßig Gebrauch von Wampuns und so lernten die Franzosen schnell deren hohe symbolische Bedeutung für Friedensverhandlungen:

On ne saurait faire aucune affaire, ni entrer en négociation avec les Sauvages du Canada, sans l’entremise de ces Colliers; qui servent de contracts & d’obligations parmi eux, l’usage de l’écriture leur étant inconnu. Ils gardent quelques fois un siècle ceux qu’ils ont reçu de leurs voisins; & comme chacun à sa marque differente, on apprend des vieillards le temps & le lieu où ils ont été donnez, & ce qu’ils signifient, après lequel siècle ils s’en servent à de nouveaux traitez. (Lahontan, 1703a: 48)

[...] c’est un gage inviolable et sacré quy donne la sanction aux paroles, aux promesses et aux traités; comme ils n’ont point l’usage de l’écriture, ils se font une mémoire locale au moyen

⁸ Zu den vermuteten Ursprüngen dieser Symbolik vgl. Richter (1992: 84).

de ses colliers, dont chacun signifie une affaire particulière, ou une circonstance d'affaires; les chefs du village en sont les dépositaires et les font connoître aux jeunes gens, qui apprenent ainsi l'histoire et les engagements de leur nation. (De la Pause, 1756: 325, zit. in Eick, 1994: 99)



Der Redner in einer Peacemaker-Zeremonie mit einem Wampun in der Hand
(Abb. aus Dickason, 1984: 120)

Die im Folgenden beschriebenen Vertragstexte sind Beispiele aus einer langen Reihe von Verträgen, die von dem Bemühen der beiden Parteien zeugen, Vertragsformen zu entwickeln, die den unterschiedlichen Rechtsauffassungen und Gedächtnistraditionen gerecht werden konnten. Wie Eick 1994 beschreibt, orientieren sich die ersten Indianerverträge am tradierten französischen Formular, das eine festgelegte Abfolge von Formeln aufweist. Der zweite hier beschriebene Vertrag orientiert sich stark am Vorbild der irokesischen Zeremonie und stellt dadurch eine recht ungewöhnliche neue Vertragsform dar. Die Entwicklung findet in dem sog. ‚Großen Frieden‘ von 1700 / 1701⁹ einen im Hinblick auf die Diskurstradition besonders interessanten Abschluss. Denn die Vertragsform dieses letzten Vertrags stellt eine nahezu perfekte Synthese der beiden kulturellen Gedächtnistraditionen dar.¹⁰

2.2.1. Vertrag mit den Irokesen von 1665

1663 hatte der französische König die Regierung der Kolonie übernommen. *Nouvelle France* wurde königliche Provinz. Man wollte den immer wieder angreifenden Irokesen

⁹ Nach Eick 1994 es handelt sich um einen der bedeutendsten Indianerverträge Nordamerikas, dessen Bestimmungen mehr als ein halbes Jahrhundert Bestand haben sollten.

¹⁰ Vgl. zu ausführlichen Beschreibungen v.a. auch der historischen Hintergründe der im Folgenden erwähnten Verträge Eick 1994, Kapitel 4.

gegenüber Macht demonstrieren. Lieutenant Général Alexander Prouville Seigneur de Tracy schloss als höchster Repräsentant des Königs im Dezember 1665 in Québec mit den vier westlichen Nationen der Irokesen (Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida) einen Friedensvertrag ab.¹¹

Der Vertrag wurde im Mai 1666 von den Seneca, im Juli 1666 von den Oneida ratifiziert.

Die Form dieses Vertrags ist fast vollständig der französischen Tradition verpflichtet. Er beginnt mit dem sog. Protokoll, das die *Intitulatio* (Kategorisierung des Typs von Rechtsakte und Nennung der beteiligten Parteien) enthält, und dem Anfang des Textteils mit *Invocatio* (Anrufung Gottes) und *Promulgatio* (explizite Veröffentlichung des Rechtsakts):

Articles de Paix demandées
par six Ambassadeurs Iroquois [folgen Eigennamen der Irokesenhäuptlinge]
Et accordez au Nom et
de la part du Roy Tres Crestien par
Messire Alexandre de Prouville Chevalier
seigneur de Tracy Conseiller du Roy [...]
Au Nom de Dieu qui a tout fait soit notoire
a tous l'Univers que [...]
(Transkription B. F-J. nach Paris, BN, Coll. Baluze, doc. 196, 72ff.¹²)

2.2.2. Vertrag vom 5.9.1684

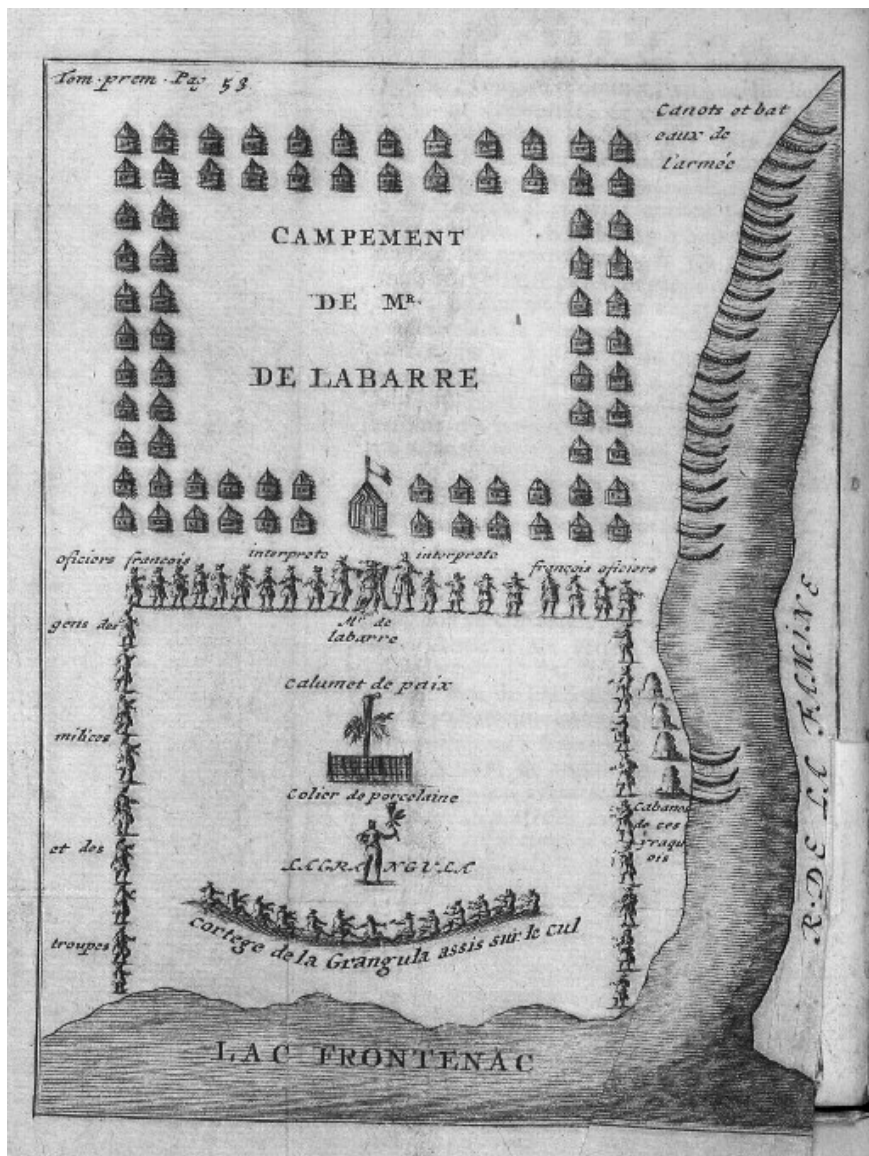
1680 fielen die westlichen Irokesen, die Seneca, in das Mississippi-Tal ein und sorgten durch ihre Übergriffe für eine ständige Bedrohung des Pelzhandels der Kolonie. Daraufhin wies der König den Gouverneur Joseph-Antoine Lefebvre an, mit den Irokesen zu verhandeln, was allerdings zunächst fehlschlug. Nach einem Angriff der Seneca auf französische Händler plante man einen direkten Gegenangriff. Die Onondaga versuchten zu vermitteln und die Franzosen zu einem Friedensvertrag mit den Seneca zu bewegen. Aber erst als im Lager der Franzosen bei La Famine, östlich des Ontariosees eine Fieberepidemie ausbrach, sah sich La Barre gezwungen, mit den Onondaga zu verhandeln, die im Namen aller fünf irokesischen Nationen sprachen. Am 5. September 1684 musste La Barre schließlich einen allgemein als „paix honteuse“ angesehenen Vertrag akzeptieren.¹³

¹¹ Quellenlage: Berichte über die Verhandlungen in verschiedenen *Relations* von Jesuiten, Originale des Vertrags und der Ratifikationen in der Bibl. Nat., Paris, Collect. Baluze, Bd. 196, fol. 72-77v, 78-79 und 80-82. Abbildungen der Originale bei Eick 1994.

¹² Bei meinen Transkriptionen der Vertragstexte konnte ich mich auf die Rohtranskriptionen stützen, die Christiane Elwert in ihrer Staatsarbeit erstellt hat (Elwert, 1998).

¹³ Zur Quellenlage: Über den Vertragsabschluss von 1684 gibt die offizielle Korrespondenz zwischen dem Gouverneur La Barre und dem französischen Hof Auskunft. Sehr genau berichtet Louis-Armand de Lahontan (1666–1715) in seinen „Nouveaux Voyages dans l'Amérique Septentrionale“ (1703), der Augenzeuge der Konferenz war, über den Ablauf der Zeremonie. Wichtigstes Dokument ist aber der Vertrag selbst (Archives Nationales Paris, C11A, Bd. 6, fol. 299-300).

In den offiziellen Briefen des Gouverneurs an den französischen Hof ist von „le contrat“ die Rede, aber die Form dieses Vertrags folgt auch in der schriftlichen Version überwiegend dem indianischen Modell. Die gesamte Zeremonie, die Sitzordnung, die Übergabe von ‚colliers de porcelaine‘, sowie die Textstruktur, welche exakt die Rede- und Gegenrede-Struktur der mündlichen Verhandlung wiedergibt, all dies ist typisch für das indianische Vertragszeremoniell.



(Abb. aus Lahontan, 1703a: 53)

Und auch inhaltlich zeigt die sehr bilderreiche Rhetorik eine klare Orientierung an indianischen Redemustern, wie man dem Transkript des Textanfangs entnehmen kann, in dem z.B. die Symbolik des Erfrischungstranks, der *Consolation* und des Begrabens des Kriegsbeils auftaucht:

Presens des onontaguez faits [299r]

A Onontio, a la Famine le Cinq. Septembre 1684

Les Onontaguez dont Mons.^r le General a accepté la médiation entre les Francois et les Sonnotoans, s'estans rendûs en vn lieu nommé la Famine a vingt Cinq lieües environ de leur pays

Le sieur Hotreouatj, qui est L'orateur de cette nation, parla par quinze presens, de la part non seulement des

Sonnontouanz mais encore des autres quatre nations Iroquoise.

(Transkription B. F.-J. nach Archives Nationales Paris, C11A, Bd. 6 fol. 299)

Dank der genauen Beschreibung, die Lahontan in seinen *Nouveaux Voyages...* von der Zeremonie gibt (vgl. auch die bildliche Darstellung), lässt sich nachvollziehen, wie eng der schriftliche Vertragstext dem Ablauf der Zeremonie folgt.

2.2.3. Der ‚Große Frieden‘ (1700 / 1701)¹⁴

Der letzte Entwicklungsschritt in der Reihe von Indianerverträgen lässt sich am ‚großen Frieden‘ (1700 / 1701) aufzeigen, der wiederum eine neue Form aufweist. Hier ist nun beiden Diskurstraditionen, der indianisch-performativen und der französisch-schriftlichen gleichermaßen Rechnung getragen.

Der ‚Große Frieden‘ stellt einen der wichtigsten Indianerverträge Kanadas dar. Im Jahr 1700 unterzeichneten 19 Abgesandte der fünf Irokesennationen einen Friedensvertrag mit dem französischen Gouverneur und dessen indianischen Verbündeten. Die Irokesen, die zuvor Verbündete der Engländer gewesen waren, versprechen in diesem Vertrag, im Krieg der beiden europäischen Staaten eine neutrale Position einzunehmen. Der Vertrag enthält zunächst entsprechend der indianischen Diskurstradition die Frage-Antwort-Struktur. Sehr interessant ist eine Entwicklung in der Kategorisierung der Paragraphen. Waren sie im Vertrag von 1684 noch als „Rede“ („parole“) bezeichnet worden, werden sie nun entsprechend der indianischen Symbolik als „corde“, „branche“ oder „collier de porcelaine“ bezeichnet:

¹⁴ Quellen: Bacqueville de la Potherie „Voyage de l'Amérique“; Vertrag und Ratifikation: Paris, Archives Nationales C11A, Bd. 18, fol. 84-88v; F3, Bd. 8, fol. 186-190v. Ratifikation: Paris, Archives Nationales C11A, Bd. 19, fol. 41-44.

<p>Paroles des Iroquois qui sont descenduz de leur pais a Montreal avec S R.P.Bocquart et les Ss. de Maricourt et De Joncaire qui ont amené des deputez de leurs nations au Nombre de dixneuf pour la Conclusion de la paix, ils ont dit ce qui suit a Monsieur Chevalier de Callieres Gouverneur et lieutenant general pour le Roy en toute la france Septentrionnelle le 3.7bre 1700</p> <p>Par Vne Corde de porcelaine Pour Cette fois Nôtre père onnontio vous voyez jcy toutes les nations Jiroquoises.[...]</p> <p>1 er Collier Nous vous auonz déjà dit la derniere fois que nous sommes uenus jcy, que les Nations d'enhaut auoient frapé, que nous Navions</p> <p>point voulos [...] deffence parceque vous nous auez dit et le gouuerneur des anglois que la paix étoit vniuerselle, [...].</p>	<p>[84r]</p> <p>Reponses de Monsieur le Chevalier de Callieres Chaulier de lordre de St. Louiz Gouverneur et Lieutenant general pour le Roy en toute la france Septentrionnelle aux parolles que les deputez jroquoises luy ont apportées le 3e Tbre 1700</p> <p>Par Vne Corde de porcelaine Je suiz bien aise mes enfants les jroquois de vous voir [...]</p> <p>1er Collier n est vray que vous Mauez dit les Coups qui se sont faits par les nationz d'enhauts sur Vous depuis que le grand onontio</p> <p>[84v]</p> <p>De france et celuy d'Angleterre ont fait la paix de laquelle ils uolaient que vous jouissiez aussy bien que les autres Nationz [...]</p>
---	---

(Transkript B. F.-J., nach Paris, Archives Nationales C11A, Bd. 18, fol. 84 [Ausschnitt])

Das Ende des Dokuments zeigt dagegen die typischen Elemente der französischen Diskurstradition: das Eschatokoll eines typisch französischen Vertrags mit Datum und Ortsangabe:

Tous les articles cydeuant ayants été acceptez par les deputez des jroquois et par ceux des Nations qui étoient venüz par les ordres de Monsieur l'Intendant le Cheualier de Callieres, jl leur a fait signer avec luy et Monsieur l'Intendant en faisant chacun la marque de leur nation en presence de toute l'assemblee a Montréal le 8.e 7bre 1700 ainsy signé le Chevalier de Callieres Bochart champigny [...]

(Transkript B. F.-J., nach Paris, Archives Nationales C11A, Bd. 18, fol. 84 [Ausschnitt])¹⁵

Die Geschichte des Textes – der darin geschlossene Frieden sollte mehr als 50 Jahre halten – zeigt, dass dieser Vertrag von beiden Seiten als voll gültiges Rechtsdokument

¹⁵ Es folgen die Signaturen sämtlicher beteiligter Parteien, wobei die Irokesenhäuptlinge mit ihren Totemzeichen signieren.

betrachtet wurde. In seiner Form stellt er eine neue und für die Kontaktsituation der Nouvelle France spezifische Diskurstradition dar, ein seltener Fall einer gelungenen Synthese von europäischer und autochthoner Kultur.

3. Ausblick

Die beiden historischen Beispiele zeigen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, wie sich im Kontakt der kulturellen Traditionen neue und spezifisch für die koloniale Kontaktsituation zugeschnittene Diskurstraditionen aus hergebrachten Modellen herausbilden. Dabei handelt es sich niemals um die vollständige Übernahme tradierter Modelle, sondern stets werden die anderen Parteien in jeweils neue und fremde Orientierungssysteme, kulturelle Praktiken und Symbole in neue Diskursformen einbezogen. In den Texten selbst wird so die Existenz eines kolonialen dritten Raums fassbar und in der genauen historisch-pragmatischen Analyse der Texte als konstitutives Element kolonialer Lebenswelten beschreibbar. Gerade anhand der Untersuchung der Ausbildung und Veränderung kultureller Identität im Spannungsfeld zwischen indigenen oralen, semi-oralen, piktographischen und schriftgeprägten Kulturen auf der einen Seite und der Schriftkultur Europas mit ihren expansiven Tendenzen auf der anderen Seite lassen sich die tiefgreifenden Auswirkungen der kolonialen Veränderungsprozesse auf die Kolonialgesellschaft nachvollziehen. Diese Prozesse beeinflussen in ihrer medialen Bedingtheit die Grundkonstituenten des kulturellen Gedächtnisses und stehen so im Kontext sowohl des kolonialen Memorizids als auch jener dem Memorizid entgegenwirkenden archivarischen Wissenbewahrung, die sich im Kontext der frühen Neuzeit im Rahmen der Entdeckungs- und Eroberungsszenarien entwickelt hat.

Literatur

- Adorno, Rolena (1982), *Cronista y príncipe: la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima.
- Adorno, Rolena (Hg.) (1982), „From Oral to Written Expression: Native Andean chronicles of the early colonial period“, in: *Latin American Series*, 4, S. 109–173.
- Alden, Dauril (1996), *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540–1750*. Stanford.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan / Hardmeier, Christof (Hg.) (1983), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan (1983), „Schrift und Gedächtnis“, in: Aleida Assmann / Jan Assmann / Christof Hardmeier (Hg.), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München, S. 265–284.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan (1988), „Schrift, Tradition und Kultur“, in: Wolfgang Raible (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen (= ScriptOralia 6), S. 25–49.
- Bachtin, Michail (1993), *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a. M.
- Bäuml, Franz H. (1997), „Autorität und Performanz: geschene Leser, gehörte Bilder, geschriebener Text“, in: Christine Ehler / Ursula Schaefer (Hg.), *Verschriftung und*

- Verschriftlichung. Aspekte des Medienwechsels in verschiedenen Kulturen und Epochen.* Tübingen (ScriptOralia 94), S. 248–273.
- Ben-Amos, Dan (Hg.) (1976), „Analytical Categories and Ethnic Genres“, in: *Folklore Genres.* Austin / London (Publications of the American Folklore Society. Bibliographical and Special Series 26), S. 215–242.
- Ben-Amos, Dan / Goldstein, Kenneth S. (1975), *Folklore. Performance and Communication.* Den Haag / Paris (Approaches to Semiotics 40).
- Berger, Peter / Luckmann, Thomas (1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Frankfurt a. M.
- Bhabha, Homi (1994), *The location of culture.* London / New York.
- Dickason, Olive Patricia (1984), *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas.* Edmonton.
- Eick, Christophe N. (1994), *Indianerverträge in Nouvelle-France: ein Beitrag zur Völkerrechtsgeschichte.* Berlin (Schriften zur Rechtsgeschichte 64).
- Elwert, Christine (1998), *Sprachliche Aspekte der französischen Kolonialpolitik in Kanada.* Wissenschaftliche Arbeit im Rahmen der Wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an Gymnasien. Universität Freiburg (unveröffentlicht).
- Feest, Christian F. (2003), „Wampum, Wert und Wissen. Zur Wissenskultur der Irokesen“, in: Johannes Fried / Thomas Kailer (Hg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept.* Berlin, S. 87–103.
- Fenton, William N. (1998), *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy.* Norman, OK.
- Fischer-Lichte, Erika (2004), *Ästhetik des Performativen.* Frankfurt a. M.
- Frank, Barbara / Haye, Thomas / Tophinke, Doris (Hg.) (1997), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit.* Tübingen (ScriptOralia 99).
- Frank-Job, Barbara (1998), *Untersuchungen zum schriftkulturellen Ausbau des Französischen.* Habilitationsschrift. Universität Freiburg.
- Frank-Job, Barbara (2003), „Diskurstraditionen im Verschriftlichungsprozeß der romanischen Sprachen“, in: Heidi Aschenberg / Raymund Wilhelm (Hg.), *Romanische Sprachgeschichte und Diskurstraditionen.* Tübingen, S. 19–35.
- Frank-Job, Barbara (2006a), „Sprachvariation und Spachwandel“, in: Kurt Gärtner / Günter Holtus (Hg.), *Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. Beiträge zum Kolloquium am 20.-22. Juni 2001 in Trier.* Trier, S. 171–193.
- Frank-Job, Barbara (2006b), „Verschriftlichungsprozesse und schriftkultureller Ausbau der romanischen Sprachen im Mittelalter“, in: *Niederdeutsches Jahrbuch*, 129, S. 89–110.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Grijalbo.
- Garibay, Ángel María (1953), *Historia de la literatura náhuatl*, 1. México, D.F.
- Greenleaf, Richard E. (1978), „The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian“, in: *The Americas*, 34 / 3, Jan., S. 315–344.
- Greenleaf, Richard E. (1991), „Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies“, in: Mary Elizabeth Perry / Anne J. Cruz

- (Hg.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley, S. 249–273.
- Grunzinski, Serge (1992), *Painting the Conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*. New York.
- Grunzinski, Serge (1989), „Andrés Mixcoatl-1537“, in: Serge Grunzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society 1520–1800*. Stanford, S. 31–104.
- Hall, Stuart (1991), „Old and New Identities, Old and New Ethnicities“, in: Anthony D. King (Hg.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London.
- Hall, Stuart / Du Gay, Paul (Hg.) (1996), *Questions of cultural identity*. London.
- Hall, Stuart (Hg.) (1997), *Representations. Cultural Representations and Signifying Practices*. London.
- Jehlen, Myra (1994), „The Literature of Colonization“, in: Sacvan Bercovitch (gen. Hg.), *Cambridge History of American Literature*, Bd. 1, 1590–1820. Cambridge, S. 13–168.
- Klor de Alva, J. Jorge (1980), „The Aztec-Spanish dialogues (1524)“, in: *Alcheringa*, 4.2, S. 52–193.
- Klor de Alva, J. Jorge (1991), „Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline“, in: Mary Elizabeth Perry / Anne J. Cruz (Hg.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley, S. 4–23.
- Koch, Peter (1997), „Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik“, in: Barbara Frank / Thomas Haye / Doris Tophinke (Hg.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen (ScriptOralia 99), S. 43–80.
- Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf (1994), „Schriftlichkeit und Sprache“, in: Hartmut Günther / Otto Ludwig (Hg.), *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. Writing and Its Use. An Interdisciplinary Handbook of International Research*, Bd. I / 2. Berlin / New York, S. 587–605.
- Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf (2001), „Langage parlé et langage écrit“, in: Günter Holtus / Michael Metzeltin / Christian Schmitt (Hg.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, Bd. I / 2. Tübingen, S. 584–627.
- Krusche, Dietrich / Wierlacher, Alois (Hg.) (1990), *Hermeneutik der Fremde*. München.
- León Portilla, Miguel (Hg.) (1959), *Visión de los vencidos. Relatos indígenas de la Conquista*. México, D. F.
- León Portilla, Miguel (1962), „Nepantla. La palabra clave de la tragedia de un pueblo“, in: *Excelsior*. 23 de enero, n. 672. México, D. F.
- Luckmann, Thomas (1988), „Kommunikative Gattungen im kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft“, in: Gisela Smolka-Koerdt / Peter M. Spangenberg / Dagmar Tillmann-Bartylla (Hg.), *Der Ursprung von Literatur: Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*. München, S. 279–288.
- Luckmann, Thomas (1997), „Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen“, in: Barbara Frank / Thomas Haye / Doris Tophinke (Hg.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen (ScriptOralia 99), S. 11–18.

- Maas, Utz (1985), „Kulturanalyse und Sprachwissenschaft“, in: Thomas T. Ballmer / Roland Posner (Hg.), *Nach-Chomskysche Linguistik. Neuere Arbeiten von Berliner Linguisten*. Berlin / New York, S. 91–101.
- Maas, Utz (1987), „Der kulturanalytische Zugang zur Sprachgeschichte“, in: *Wirkendes Wort*, 2, S. 87–104.
- MacCormack, Sabine (1991), *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton.
- Mann, Barbara A. / Johansen, Bruce E. (2000), „Wampum“, in: Barbara A. Mann / Bruce E. Johansen (Hg.), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Westport (CT), London, S. 325–329.
- Mignolo, Walter D. (2003), *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. 2. Aufl. Ann Arbor.
- Oesterreicher, Wulf (1997a), „Schreibkompetenz, Diskurstradition und Varietätenwahl in der frühen Kolonialhistoriographie Hispanoamerikas“, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 108 (Brigitte Schlieben-Lange, Hg. 1997. Verschriftlichung). Stuttgart, S. 45–86.
- Oesterreicher, Wulf (1997b), „Zur Fundierung von Diskurstraditionen“, in: Barbara Frank / Thomas Haye / Doris Tophinke (Hg.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen (ScriptOralia 99), S. 19–42.
- Ortiz, Fernando (2002), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid.
- Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London u. a.
- Raible, Wolfgang (1980), „Was sind Gattungen? Eine Antwort aus semiotischer und textlinguistischer Sicht“, in: *Poetica*, 12, S. 320–349.
- Raible, Wolfgang (Hg.) (1988), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen (ScriptOralia 6).
- Ricard, Robert (1933), *La „conquête spirituelle“ du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*. Paris.
- Richter, Daniel K. (1992), *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill / London.
- Scharlau, Birgit (Hg.) (1994), *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmodern*. Tübingen.
- Schmidt-Riese, Roland (2004), *Reducere ad artem. Zur Transformation grammatischer Kategorien am Diskursort Mission. Französische, spanische und portugiesische Amerindia, 1547–1700*. Habilitationsschrift LMU München.
- Signore, Mario (1982), „Die Sinnproblematik in der Beziehung zwischen Menschen und Welt“, in: Horst Helle (Hg.), *Kultur und Institution. Aufsätze und Vorträge aus der Sektion für Soziologie*. Berlin (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft Band 9), S. 45–75.
- Tavárez, David E. (2002), „Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico“, in: *Journal of Early Modern History*, 6 / 2, S. 114–139.
- Thies, Sebastian (2004), *La verdadera historia es el olvido. Alterität und Poetologie der Memoria in der mexikanischen historischen Erzählliteratur der Gegenwart*. Berlin.
- Tabouret-Keller, Andrée / Le Page, Robert Brock (1985), *Acts of identity: creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge.

- Todorov, Tzvetan (1982), *Die Eroberung Amerikas. Das Problem der Anderen*. Frankfurt a. M.
- Wierlacher, Alois (Hg.) (1985), *Das Fremde und das Eigene: Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München.
- Toro, Alfonso de/Sieber, Cornelia/Gronemann, Claudia/Ceballos, René (Hg.) (2007), *Estrategias de la hibridez en América Latina. Del Descubrimiento als siglo XXI*. Frankfurt a. M.

Originalquellen

- Bacqueville De La Potherie (Claude-Charles Le Roy de), Dubois, Daniel (Hg.), *Histoire de l'Amérique septentrionale: relation d'un séjour en Nouvelle-France* [par] Le Roy Bacqueville de la Potherie, avant-propos d'Yves Cazaux, Paris, Éd. du Rocher, 1997. Réédition de l'ouvrage de Paris, J.-L. Nion et F. Didot, 1722, Digital Edition of Bd. 4: <http://www.canadiana.org/ECO/mtq?id=6e7388b02e&doc=28224>.
- De la Pause, Chevalier (1756), *Relation de l'ambassade des Cinq-Nations à Montréal en novembre 1756*. ... Archives de Canada online, microfiche. http://www.tfq.ulaval.ca/fichier/resultats.asp?mode=citations&page=1&init=true&affiche_entree=True&no_entree=91828&tri=entree.
- González Obregón, Luis: „Procesos de indios idolatras y hechiceras“, Bd. 3, *Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación* (Mexico: Guerrero, 1912).
- . (1910): **(Fehlt hier eine Quelle ?)**
- González Obregón, Luis (Hg.) (1912), *Procesos de indios idolatras y hechiceros*. México D.F.: Archivo General y Público de la Nación.
- Lahontan, Lom D'Arce, Louis-Armand de, Baron de (1703a), *Nouveaux Voyages de Mr. le baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*. Tome I. La Haye: Les frères l'Honoré, 1703.
- Lahontan, Lom D'Arce, Louis-Armand de, Baron de (1703b), *Mémoires de l'Amérique septentrionale ou la suite des Voyages de Mr. le baron de Lahontan*, Tome II. La Haye: Les frères l'Honoré (publ. et en partie rédigé par Nicolas Gueudeville).
- Lejeune, Paul (1637), *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636*. Paris, BNF, doc. digit. nr. 058013.
- Paris, Archives Nationales C11A, Bd. 8, fol. 186–190v; Bd. 18, fol. 84–88v ; Bd. 19, fol. 41–44 (Vertrag von 1700/1701 „Der große Frieden“).