

Von Pocahontas zu Pylmau

Familienpolitik als Friedensstrategie bei indianischen und sibirischen Völkern? Ein Diskussionsbeitrag

von Heiko Haumann

1.

Susanna Burghartz hat in ihrem Aufsatz über den „grossen Wilden“ und die „Unvergleichliche“ überzeugend eine neue Sichtweise auf John Smiths (1580–1631) Geschichtsschreibung zu den Anfängen Virginias begründet.¹ Sie liest seine Texte von 1608, 1612 und 1624 als Teil eines „frühen Kolonialdiskurses“ (187), der im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Begegnung zwischen englischen Kolonisten und dem nach Häuptling Powhatan – eigentlich Wahunseneka oder Wahunsonacock – benannten Reich von mehr als 30 Algonkin-sprechenden Stämmen entstand. Im Zentrum steht die Rolle der Häuptlings-tochter Pocahontas, die mehrfach zugunsten der Engländer intervenierte, sich 1614 während eines Waffenstillstandes taufen liess, den Tabakpflanzer John Rolfe heiratete, 1616 mit diesem nach England reiste, dort als Lady Rebecca am Hof vorgestellt wurde und auf der Rückreise ein Jahr später an einer Infektionskrankheit, möglicherweise den Pocken, starb. Offensichtlich wurde Pocahontas von beiden Seiten, den Einheimischen wie den Kolonisten, politisch als Objekt einer Tauschbeziehung instrumentalisiert. „Der Frauentransfer

diente hier der Verständigung der beiden Herrscher. Er erlaubte es, die Beziehungen zwischen den beiden Kulturen als freundschaftlich und prinzipiell gleichwertig zu imaginieren“ (179). Allerdings wurden dabei durchaus unterschiedliche Tausch-Vorstellungen sichtbar.² Häuptling Powhatan nahm die Gleichwertigkeit ernst und bestand immer wieder auf Reziprozität – ebenso wie Pocahontas dies während ihres Aufenthaltes in England deutlich zum Ausdruck brachte. Für die Engländer hingegen galt die Indianerin mit ihrer Taufe und Heirat als „zivilisiert“ und damit in ihre Wertvorstellungen integriert: Sie war von einer fremden „Wilden“ zu einem „Menschen“ und insofern „gleichwertig“ geworden, hatte sich aber nun dem Mann zu unterwerfen. Entsprechend wurde durch diesen „symbolischen Tausch“ zwischen Eingeborenen und Kolonisatoren das herrschaftliche Verhältnis geregelt: Beide waren jetzt freundschaftlich verbunden, die Indianer hatten sich jedoch unterzuordnen. Dieses kulturelle Missverständnis musste zu einem Zusammenstoss führen. Schon 1614 hatte Powhatan das Ersuchen des Gouverneurs von Virginia, Sir Thomas Dale, abgelehnt, eine seiner Töchter zu heiraten, vermutlich weil er über das Verhalten der Eng-

1 *Susanna Burghartz*, Der „grosse Wilde“ und die „Unvergleichliche“ – Figuren kolonialer Annäherung. John Smiths Geschichtsschreibung zu den Anfängen Virginias, in: *Historische Anthropologie* 8 (2000), 163–188.

2 Vgl. *Sabine Schülting*, Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika, Reinbek 1997, z. B. 184 f.

länder enttäuscht war. 1622, nach Powhantans Tod, kam es zu einem Massaker an den Kolonisten. Der Anführer der Indianer, Powhantans jüngerer Bruder Opechancanough, war bereits früher für eine härtere Haltung gegenüber den Engländern eingetreten und mehrfach mit John Smith aneinandergeraten. 1644 leitete er einen weiteren blutigen Krieg, der zwei Jahre später mit seiner Ermordung endete. Die Rachezüge der Engländer vernichteten die Stämme des Reiches fast vollständig.³ Pocahontas wurde dennoch aufgrund ihrer „Unvergleichlichkeit“, ihres Ausnahmestatus, zu einem entscheidenden Bestandteil des US-amerikanischen Mythos. Als einzige Indianerin – und sogar als einzige Frau in einer zentralen Rolle – erhielt sie auf einem Gemälde John Gadsby Chapmans von 1840, das ihre Taufe und damit ihre „Zivilisierung“ darstellte, einen Platz in der Rotunde des Capitols.⁴

2.

Die wechselseitigen Auffassungen über Herrschaftsbeziehungen, die Rolle von Taufe und Verheiratung der Häuptlingstochter und insbesondere die koloniale Strategie der Engländer tritt uns in den Tex-

ten John Smiths klar entgegen. Die Denkweisen und Strategien der Indianer sind weniger eindeutig zu entschlüsseln – sie haben uns keine Selbstzeugnisse hinterlassen. Vielleicht können wir uns ihnen aber indirekt ein wenig nähern. Dabei helfen möglicherweise die Beschreibungen Smiths über seine unmittelbaren Kontakte mit den Powhantans. Susanna Burghartz geht darauf nicht näher ein, weil für sie die „Bilder“ des Erobers Smith (181, Anm. 64) und der koloniale Diskurs im Vordergrund stehen.

Die berühmte Schüsselszene, in der Smith 1608, von den Powhantans gefangen genommen, nach anfänglich guter Behandlung erschlagen werden sollte und Pocahontas ihn rettete, indem sie seinen Kopf in ihre Arme nahm und ihren Kopf auf seinen legte, hat zu zahllosen Diskussionen und Spekulationen Anlass gegeben. In der Tat macht es uns Smith hier nicht einfach. Die wundersame Rettung taucht in seinen ersten Schriften nicht auf, sondern erst in seiner „Generall History of Virginia“ von 1624, also nach der Heirat Pocahontas' und auch nach dem Massaker von 1622. Insofern liegt die Vermutung nahe, dass er jetzt mit der Konstruktion des Mythos begann und Pocahontas als Symbol für ein mögliches harmonisches Zusammenleben zwi-

³ Vgl. *James Axtell*, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York – Oxford 1988, 182–221; *Peter Lampe*, *Pocahontas. Die Indianer-Prinzessin am Englischen Hof*, München 1995; *Alvin M. Josephy*, *500 Nations. Die illustrierte Geschichte der Indianer Nordamerikas*, 2. Aufl. München 1997, 194–206; *Daniela Gülicher*, *Integration – Assimilation – Rebellion. Indianer und Engländer in Virginia bis zum „Jamestown-Massaker“ (1622)*, in: Jürgen Bellers/Horst Gründer (Hg.), *Europäisch-indianischer Kulturkontakt in Nordamerika*, Münster 1999, 27–51. Wie sehr an die Stelle des Austausches zwischen Gleichwertigen, den die Indianer immer noch einforderten, Feindschaft und Vernichtungswillen seitens der Kolonisten getreten war, zeigt *Michael J. Puglisi* am Beispiel der Kriege in Virginia und Massachusetts in den 1670er Jahren: „Wether They Be Friends or Foes“. *The Roles and Reactions of Tributary Native Groups Caught in Colonial Conflicts*, in: *International Social Science Review* 70 (1995), 76–86.

⁴ *Klaus Theweleit*, *Pocahontas in Wonderland. Shakespeare on Tour. Indian Song*, Frankfurt a. M. – Basel 1999, 184–188, vgl. 46, 672: Bereits 1825 wurde Smiths Rettung durch Pocahontas von Antonio Capellano in einem Sandsteinrelief über der Westtür der Rotunde verewigt; eine weitere Darstellung – von Constantino Brumidi, 1877 beendet – enthält das sog. Rotunda-Fries mit Szenen aus der Eroberung Amerikas, 187. *Theweleits* Buch ist insgesamt – ebenso wie seine Folgebände – für die vielfältigen Mythen heranzuziehen. Dazu gehört auch, dass Präsident Woodrow Wilson 1917 eine Nachfahrin von Pocahontas und John Rolfe, Edith Bolling, heiratete, 490–510.

schen Engländern und Eingeborenen stilisierte, wenn diese sich denn „zivilisieren“ liessen und unterordneten. Pocahontas beschrieb er in einer weiteren Szene nach seiner Rettung als eine bedrohlich-sexualisierte Wilde, die ihn zusammen mit ihren Gefährtinnen nach einem ekstatisch-leidenschaftlichen Tanz während des Erntefestes zu verführen suchte – vergeblich natürlich.⁵ Indem sie sich taufen liess und heiratete, gab sie das Bedrohliche auf und wurde zum Sinnbild eines Brückenschlages zwischen Fremdem und Eigenem.

Nicht auszuschliessen ist, dass sich Smith's Erzählung doch zugetragen hat. Vielleicht war ihm zunächst die Rettung durch eine junge „Wilde“ peinlich, vielleicht befürchtete er aufgrund der dadurch erfolgten Integration in den Stamm einen Ausschluss aus der englischen Gesellschaft. 1624 hatte seine Geschichte einen anderen Stellenwert erhalten, so dass er sie nun ohne weiteres mitteilen konnte. Ändern wir einmal die Blickrichtung und versuchen, aus der Sichtweise der Indianer nach dem sozialen Sinn des Vorgangs, nach seiner Bedeutung für die Beziehungen innerhalb der Gruppe wie nach aussen zu fragen. Danach könnte es sich um „eine rituelle Scheinexekution [gehandelt haben], [um den] symbolischen Tod eines Stammesfremden. Dem rituellen Tod des Fremdlings folgten seine Adoption und Initiation in die Stammesgemeinschaft“.⁶ Der Stamm spielte Smiths Tod, damit das neue Mitglied symbolisch seine Vergangenheit hinter sich lassen konnte. Der spätere „verfüh-

rerische“ Tanz hätte dann möglicherweise die Funktion gehabt, Smith im Rahmen des Fruchtbarkeitsfestes in den Stamm zu integrieren, indem er sich mit einer Frau verbinden konnte.

Selbst wenn die Rettungsszene nachträglich erfunden worden wäre, könnte dieser Ansatz weiterführen. In seinem ersten Bericht von 1608 stellte Smith seine Begegnung mit Häuptling Powhatan anlässlich seiner Gefangenschaft so dar, dass dieser ihm die Grösse seines Herrschaftsgebietes erläuterte und er im Gegenzug den Umfang des britischen Königreiches dargelegt habe. Powhatan sei davon derart beeindruckt gewesen, dass er ihm angeboten habe, fortan in seinem Stamm zu leben und sich in ihn zu integrieren.⁷ Auch dieser Vorschlag beinhaltete eine Adoption.⁸ Dass diese im Verständnis des Stammes tatsächlich stattgefunden hatte, legt Pocahontas' Verhalten in England 1617 nahe: Empört suchte sie Smith auf, um ihn an seine Pflicht als „Vater“ zu erinnern. Er habe sie nicht sofort nach ihrer Ankunft besucht und sich auch sonst nicht genug um sie gekümmert. Ebenso verlangte der von Powhatan mit nach England gesandte Schamane des Stammes, Smith solle seine verwandtschaftlichen Pflichten wahrnehmen. Diesem war überhaupt nicht bewusst, was von ihm in familiärer Hinsicht erwartet wurde.⁹ Nehmen wir die Adoption Smiths ernst und betrachten wir vor diesem Hintergrund Pocahontas' Verheiratung, ergeben sich einige weiterführende Überlegungen zur indianischen Perspektive.

5 Vgl. *Burghartz*, *Der „grosse Wilde“*, 182; *Lampe*, *Pocahontas*, 74 ff. Das Bild von Pocahontas als der sexualisierten, verführerischen Wilden erscheint auch im Bericht William Stracheys von 1612, dazu *Burghartz*, *Der „grosse Wilde“*, 179, Anm. 53. Angesichts der verhältnismässig reichhaltigen Quellengrundlage würde es sich lohnen, die Empfindungen Pocahontas' im kulturellen Kontext zu rekonstruieren.

6 *Lampe*, *Pocahontas*, 53. Ähnlich *Christian F. Feast*, *Der Siedler und die Prinzessin*, in: Ders. (Hg.), *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*, Köln 2000, 116–117.

7 *Burghartz*, *Der „grosse Wilde“*, 171–172, Anm. 33.

8 Vgl. *Josephy*, *500 Nations*, 199; *Gülicher*, *Integration – Assimilation – Rebellion*, 34, 40–41 (mit anderer Interpretation).

9 Vgl. *Burghartz*, *Der „grosse Wilde“*, 185–186; *Lampe*, *Pocahontas*, 149–151.

3.

Bei verschiedenen Indianerstämmen ist durch ethnologische Forschungen festgestellt worden, dass Kriegsgefangene von anderen Stämmen nach einem bestimmten Ritual – oft durch die Entscheidung von Frauen – entweder hingerichtet oder adoptiert wurden: Tod oder Adoption galten als Kompensation für die gefallenen Stammesmitglieder und für den Schmerz der Frauen. Lautete die Entscheidung auf Adoption, ersetzten die neuen Stammesmitglieder die toten in all ihren Rechten und Pflichten. Jegliche Feindschaft endete damit.¹⁰ Berühmt ist die Geschichte von Mary Jemison, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts als Mädchen zu den Seneca – einem Stamm des Irokesen-Bundes – verschleppt wurde, zunächst als Rache für den Tod eines Indianers sterben sollte, dann jedoch als „Ersatz“ in den Stamm aufgenommen wurde. Nach einiger Zeit gelang ihr die Flucht, doch sie kehrte zu den Seneca zurück und heiratete einen späteren Häuptling.¹¹ Adoptionen und Heiraten waren darüber hinaus Mittel, um durch Krankheiten oder Kriege dezimierte Stämme mit anderen zu verbinden und dadurch das Überleben zu sichern.¹²

Auch Smith hatte vor seiner Gefangennahme zwei Indianer erschossen. Seine Adoption könnte ein solches Ersatzritual gewesen sein. Jedenfalls erhielt er einen indianischen Namen, wurde später als Häuptling bezeichnet, und die Indianer kümmerten sich um ihn und seine Gefolgsleute in Jamestown, als seien sie Verwandte. Offensichtlich war es nicht einmal erforderlich, dass der Adoptierte ständig in der Stammesfamilie, in seinem Clan, lebte. Auch dazu gibt es zahlreiche Beispiele. Walter McClintock (1870–1949) etwa, ein amerikanischer Ethnologe, wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den Schwarzfuß-Indianern adoptiert. Es war kein Problem, dass er immer wieder in sein Institut und seine dortigen Lebensverhältnisse zurückkehrte – seine Indianerfamilie hielt mit ihm Kontakt, und deren Ältester fragte ihn bei wichtigen Angelegenheiten um Rat.¹³

Wenn wir davon ausgehen – und Smiths Werke bestätigen dies –, dass die Indianer ihre Kultur als zumindest gleichwertig gegenüber der europäischen ansahen, dann konnten sie nicht ohne weiteres bereit sein, sich dieser zu assimilieren. Entweder lehnten sie die Kultur der Kolonisatoren ab, bekämpften sie und versuchten, diese wieder zu vertreiben, oder sie strebten ein friedli-

10 Z. B. *Sylvia S. Kasprzycki*, Völker im Nordosten, in: Feest (Hg.), *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*, 138–139 und *Liane Gugel*, Völker der Prärie und Plains, in: ebd., 213; *David Hurst Thomas u. a.*, *Die Welt der Indianer. Geschichte, Kunst, Kultur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 4. Aufl. München 1998, 161 (Irokesen); *Hermann Lehmann*, *Nine Years among the Indians*, Reprint, Albuquerque – New Mexico 1993 (Apachen). Zur Adoption gefangener „weisser“ Frauen: *Evelyne Keitel*, Als Geisel bei den Indianern, in: *Basler Zeitung*, Magazin Nr. 14/8.4.1995, 6–7. Im amerikanischen „Zivilisierungsdiskurs“ wurde dies zeitweise dergestalt interpretiert, dass die Indianer keine „kultivierten“ familiären Gefühle entwickelten. Vgl. *Roy Harvey Pearce*, Rot und Weiß. Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation, Stuttgart 1991, 143. Die Entführung „weisser“ Frauen trug ebenso wie die Geschichte Pocahontas' zur kulturellen Konstruktion des „Indianers“ bei: *Hans-Peter Rodenberg*, Der imaginierte Indianer. Zur Dynamik von Kulturkonflikt und Vergesellschaftung des Fremden, Frankfurt a. M. 1994, 17–27.

11 *James E. Seaver*, *A Narrative Of The Life Of Mary Jemison, 1824*; eine neuere romanhafte Darstellung: *Rainer Maria Schröder*, *Mein Feuer brennt im Land der Fallenden Wasser*, Würzburg 1998. Vgl. *Thomas u. a.*, *Die Welt der Indianer*, 250, 253.

12 Ebd., 137 (Mississippi-Kulturen), 178–179 (Irokesen). Vgl. zu Krieg, Marter und Heiraten bei den Irokesen vor der hier behandelten Zeit *Brian M. Fagan*, *Das frühe Nordamerika. Archäologie eines Kontinents*, München 1993, 423–424.

13 *Walter McClintock*, *The Old North Trail or Life, Legends and Religion of the Blackfoot Indians*, Lincoln/Nebraska – London 1992 [zuerst 1910], hier bes. Kap. 2 und 5.

ches Nebeneinander an. Darüber hinaus finden wir aber auch Ansätze, die fremde Kultur in die eigene zu integrieren. So versuchten etwa die Huronen, als die Franzosen seit Ende des 16. Jahrhunderts von der Mündung des St. Lorenz-Stromes aus ein Handelsnetz aufbauten, eine Arbeitsteilung zu erreichen, indem sie selbst die Pelztier jagten und verarbeiteten, während die Franzosen die Felle dann in den Handel brachten.¹⁴

Samuel de Champlain (1567–1635), einer der wichtigsten Organisatoren auf französischer Seite, knüpfte daran an und bemühte sich um eine kulturelle Annäherung, indem er französische Jugendliche in indianische Familien schickte, damit sie dort die Sprache und die Bräuche erlernten. Dies schien zunächst erfolgversprechend zu sein. Der umgekehrte Weg erwies sich allerdings als Fehlschlag: Indianische Jugendliche, die nach Frankreich gebracht wurden, waren dem dortigen Leben nicht gewachsen und starben meist rasch. Champlain verhielt sich auch religiös tolerant, obwohl zur gleichen Zeit die dortigen Indianer Objekte der „Heidenmission“ waren,

die einer auf Unterordnung zielenden „Zivilisierungsstrategie“ folgte. Einige Missionare strebten immerhin an, den Indianern die Bewahrung ihrer Kultur zu ermöglichen.¹⁵

Aus den Verbindungen von Pelzhändlern und Trappern mit Indianerinnen, an sich gedacht zur Festigung der Freundschaft wie guter geschäftlicher Beziehungen, gingen die Métis hervor, die versuchten, beide Welten miteinander zu vereinen. Doch das Vordringen der Trapper-Unternehmer, die der Arbeitsteilung mit den Indianern ein Ende machten, erschwerte zunehmend die Formen des kulturellen und ökonomischen Tausches. Die ausgedehnten Ansiedlungen der Europäer, die die Indianer verdrängten, liessen das Experiment vollends misslingen. Trotzdem spielten die Métis noch lange Zeit eine wichtige Rolle und versuchten, sich eine gewisse Selbständigkeit zu bewahren.¹⁶ Weitere bekannt gewordene Ehen zwischen KolonistInnen und IndianerInnen wären in lebensweltlicher Orientierung auf die mit ihnen verbundenen Denkweisen zu untersuchen.¹⁷

14 Thomas u. a., Die Welt der Indianer, 156–165.

15 Ebd., 165–179. Vgl. Urs Bitterli, Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, 2. Aufl. München 1991, 106–130, hier bes. 109–125; Sven Kuttner, Handel, Religion und Herrschaft. Kulturkontakt und Ureinwohnerpolitik in Neufrankreich im frühen 17. Jahrhundert, Frankfurt a. M. u. a. 1998; auch Axtell, After Columbus, 47–121. Spätere Beispiele für die Problematik: Hermann Wellenreuther/Carola Wessel (Hg.), Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger 1772 bis 1781, Berlin 1995; Robert Craig, Christianity and Empire. A Case Study of American Protestant Colonialism and Native Americans, in: American Indian Culture and Research Journal 21 (1997), 1–41.

16 Christian F. Feest, Ursprünge und Vergangenheit des indianischen Nordamerika, in: Ders. (Hg.), Kulturen der nordamerikanischen Indianer, 16; Thomas u. a., Die Welt der Indianer, 165, vgl. 253–258. 1869/70 und 1885 kam es sogar zu zwei Aufständen unter Führung Louis Riels (1844–1885) gegen die Einbeziehung der Gebiete der Hudson's Bay Company in das Dominion Canada. 1982 wurden die Métis in der kanadischen Verfassung als indigene Nation anerkannt. – Einen späteren Versuch einer „Mischkultur“ auf dem Gebiet der Muskogee (Creek), der vorübergehend sogar von der US-amerikanischen Regierung gefördert wurde, dann aber in den Aufstand unter Führung Tecumseh's 1812 mündete, behandelt Theweleit, Pocahontas, 412–450.

17 So ging etwa aus der Ehe zwischen einem niederländischen Pelzhändler und einer Seneca-Frau der spätere Irokesen-Häuptling Cornplanter (ca. 1746–1836) hervor, der 1784/89 mit George Washington einen Friedensvertrag schloss (Ulrich van der Heyden (Hg.), Indianer-Lexikon. Zur Geschichte und Gegenwart der Ureinwohner Nordamerikas, Wiesbaden 1996, 68–69; Thomas u. a., Die Welt der Indianer, 288). Vgl. Carol Cooper, Native Women of the Northern Pacific Co-

Adoption und Heirat sind in vielen Gesellschaften verbreitete Strategien, etwa um ein Geschlecht zu erhalten, es zu stärken, sein Territorium auszudehnen oder eben um Frieden zu stiften. Sie lassen sich auch bei den Powhatans in den Zusammenhang der Kulturbegegnung einordnen. Beides eröffnete ihnen die Möglichkeit, eine in ihren Augen sichere, nämlich familiäre Grundlage für ein dauerhaft friedliches Zusammenleben mit der Kolonie der Europäer, für einen Tausch der jeweiligen Waren und zukünftig vielleicht sogar für eine Vereinigung beider Gruppen zu schaffen.¹⁸

Die englische „Zivilisierungsstrategie“ richtete sich auf die vollständige Übernahme der eigenen Kultur seitens der Indianer und auf deren Unterordnung. Die familiäre Integrationsstrategie der Indianer ging hingegen grundsätzlich von einer tatsächlichen Gleichwertigkeit aus. Gewiss sollten die adoptierten Kolonisten an der indianischen Kultur teilhaben und sich ihr nicht widersetzen. Aber sie konnten, wenn sie wollten, in ihrer europäisch geprägten kulturel-

len Umgebung bleiben, und die Indianer zögerten nicht – wie wir aus vielen Beispielen wissen –, für sie neue Sitten, Gerichte oder Haustiere zu übernehmen.¹⁹ Eine Verschmelzung beider Kulturen erschien langfristig durchaus möglich. Allerdings: angesichts der Wirtschaftsweise der Europäer und ihrer durch die Religion noch verstärkten Überlegenheitsgefühle war die indianische Strategie zum Scheitern verurteilt. Sie wurde von jenen im Rahmen ihrer eigenen Vorstellungen interpretiert und nur so lange geduldet, wie sie ihren Interessen nicht zuwiderlief. John Smiths Verhalten liefert uns dafür ein bezeichnendes Beispiel.²⁰

4.

Zur Vertiefung dieser Erwägungen könnte es sinnvoll sein, vergleichend nach entsprechenden Strategien bei den sibirischen Völkern zu fragen, die in vieler Hinsicht strukturell ähnliche Verhältnisse wie die Indianer aufweisen.²¹ Eine erste

ast. An Historical Perspective, 1830–1900, in: *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies* 27 (1992/93), 44–75, hier 53–56. – Die Herausforderung, die von derartigen sexuellen Beziehungen oder Ehen ausging, spiegelt sich auch in zahlreichen literarischen Verarbeitungen: *Evelyn Keitel*, Fremdheitserfahrung und Erotik, in: *Basler Zeitung, Magazin* Nr. 38/30.9.1995, 6–7 (in *James Fenimore Coopers* „Der letzte Mohikaner“, 1826 veröffentlicht, wird z. B. deutlich, dass zu dieser Zeit eine interkulturelle Heirat unerwünscht ist: die Beziehungen zwischen Cora, Uncas und Magua enden in einem Blutbad). Siehe auch *Eve Kornfeld*, Encountering „the Other“. American Intellectuals and Indians in the 1790s, in: *The William and Mary Quarterly* 52 (1995), 287–314.

18 Ob Häuptling Powhatan sich davon auch erhoffte, den Irokesen und anderen Stämmen überlegen zu werden oder die Prophezeiung von Schamanen zu unterlaufen, es werde ein Volk kommen, das sein Reich auflösen werde, kann hier offen bleiben (vgl. *Lampe*, Pocahontas, 22, 44).

19 Das ist gerade wieder aus den Kulturkontakten der Huronen und ihrer Verbündeten überliefert: *Thomas u. a.*, Die Welt der Indianer, 173. Auch die Europäer griffen ihnen nützlich erscheinende Errungenschaften der Indianer auf, aber in der Regel mit einer anderen Einstellung.

20 Ähnlich hat *Inga Clendinnen* herausgearbeitet, dass auch hinter dem Verhalten der Azteken eine eigene Logik stand, deren Signale für Cortés unverständlich waren, so dass es zum Zusammenstoß und zur Vernichtung des Reiches kam: „Fierce and Unnatural Cruelty“. Cortés and the Conquest of Mexico, in: *Stephen Greenblatt* (Hg.), *New World Encounters*, Berkeley/California u. a. 1993, 12–47. Zu einigen Interpretationsmodellen des „kulturellen Missverständnisses“ *Jürgen Osterhammel*, Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nichtverstehens bei Tzvetan Todorov und Edward Said, in: *Eva-Maria Auch/Stig Förster* (Hg.), „Barbaren“ und „Weiße Teufel“. Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn u. a. 1997, 145–169.

21 Die Vergleichbarkeit betont auch *Frances Svensson*, Comparative Ethnic Policy on the American and Russian Frontiers, in: *Journal of International Affairs* 36 (1982), 83–103.

Durchsicht bringt jedoch ein enttäuschendes Ergebnis: Die zugänglichen Quellen lassen keine derartigen Strategien erkennen. In den zahlreichen Reiseberichten von Kolonisatoren in Sibirien ist von Adoption oder Heirat keine Rede.²²

Das heisst natürlich noch nicht, dass es Derartiges nicht gab. Die Tabuisierung war – zumindest anfangs – vermutlich stärker als in Nordamerika. Während dort eine Indianerin durch die Taufe „zivilisiert“ wurde und interkulturelle Ehen keineswegs selten waren, versuchte der zaristische Staat lange Zeit, eine Taufe der einheimischen Bevölkerung, selbst wenn sie dazu bereit gewesen wäre, zu verhindern. Dabei spielten offenbar Vorstellungen der russisch-orthodoxen Kirche über die „Unreinheit“ der „Heiden“ eine Rolle, aber auch der Wunsch des Staates, die Abgabepflichtigkeit der unterworfenen Eingeborenen zu erhalten, die nach einer Taufe nicht mehr gegeben gewesen wäre. Aus russischer Sicht kann man aus diesem Grund nicht von einer Heiratsstrategie sprechen, denn sie hätte die Taufe der „Heiden“ vorausgesetzt. Im 18. Jahr-

hundert hob die Regierung jenen Zusammenhang auf, und infolgedessen kam es vermehrt zu Zwangstaufen. Kriegsgefangene wurden als Sklaven oder Sklavinnen gehalten, auch wenn das offiziell verboten war. Ebenso sind zahlreiche Beispiele von Frauenraub und Konkubinen überliefert.²³ 1630 und 1637 hatte die zarische Regierung zunächst versucht, den „Frauenmangel“ durch die Rekrutierung von Frauen aus dem europäischen Russland auszugleichen. Dies erwies sich als unzureichend, so dass die Soldaten und Siedler zur „Selbsthilfe“ griffen. Ähnlich verhielten sich die russischen Kolonisatoren dann in deren nordamerikanischen Niederlassungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Aufgrund des hier noch stärker spürbaren „Frauenmangels“ gab es etwa in Alaska eine grössere Zahl interkultureller Ehen oder Konkubinate als in Sibirien. Offenbar integrierten sich die Russen zunächst in die Clans der Aläuten und übernahmen deren Lebensweise. Dies hielt aber nicht lange an, Abhängigkeitsverhältnisse und Versklavung wurden wieder zur Regel.²⁴

22 Dies hat mir Dittmar Dahlmann (Bonn) bestätigt, der sich intensiv mit diesen Reiseberichten auseinandergesetzt hat. Vgl. *Dittmar Dahlmann*, Von Kalmücken, Tataren und Itelmenen. Forschungsreisen in Sibirien im 18. Jahrhundert, in: Auch/Förster (Hg.), „Barbaren“ und „Weiße Teufel“, 19–44; *Johann Georg Gmelin*, Expedition ins unbekannte Sibirien, hg. v. Dittmar Dahlmann, Sigmaringen 1999. Weitere neue Editionen, die sich teilweise überschneiden: *Werner Friedrich Gülden* (Hg.), Forschungsreise nach Kamtschatka. Reisen und Erlebnisse des Johann Karl Ehrenfried Kegel von 1841 bis 1847, Köln u. a. 1992; *Doris Posselt* (Hg.), Die Große Nordische Expedition von 1733 bis 1743. Aus Berichten der Forschungsreisenden Johann Georg Gmelin und Georg Wilhelm Steller, München 1990; Georg Wilhelm Steller, Von Sibirien nach Amerika. Die Entdeckung Alaskas mit Kapitän Bering 1741–1742, hg. v. Volker Matthies, Stuttgart–Wien 1986.

23 Hier verdanke ich Gabriele Scheidegger (Zürich) wichtige Hinweise. Einen guten Eindruck vermitteln die von ihr übersetzten und eingeleiteten Quellen in: *Eberhard Schmitt* (Hg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2: Die großen Entdeckungen, München 1984, 497–521, Bd. 4: Wirtschaft und Handel der Kolonialreiche, München 1988, 346–355, dabei 349–351 zur Gewalt gegenüber Frauen, 353 zur Taufe; vgl. *Gabriele Scheidegger*, Die „Indianer“ des Wilden Ostens. Opfer der Geschichte und Opfer der Geschichtsschreibung, in: *Tages-Anzeiger*, Magazin Nr. 13/2.4.1983, 29–44; *Andreas Kappeler*, Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall, München 1992, 36–42. Zur Gewalt gegenüber Frauen auch: *Posselt* (Hg.), Die Große Nordische Expedition, 222–225. Zu den Missionierungsstrategien siehe *Svensson*, Comparative Ethnic Policy, 88–89.

24 *James Forsyth*, A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581–1990, Cambridge u. a. 1992, 67–69, 218; *James R. Gibson*, Russian Expansion in Siberia and America. Critical Contrasts, in: S. Frederick Starr (Hg.), Russia's American Colony, Durham 1987, 32–40, 371–374, hier 38; *James R. Gibson*, Russian Dependence upon the Natives of Alaska, in: ebd.,

Anscheinend gingen insgesamt die russischen Trapper-Unternehmer, die promyšlenniki, von Anfang an stärker mit brutalen Massnahmen vor als die nordamerikanischen, um die Pelzabgaben der Eingeborenen zu erzwingen.²⁵ Neben dem Pelzhandel war der Handel mit Frauen – einheimischen wie aus dem europäischen Russland deportierten oder verwitweten – „das einträglichste Gewerbe unter den Russen Sibiriens“.²⁶ Den daraus herrührenden Verbindungen lagen, selbst wenn einige stabile Beziehungen nicht ausgeschlossen werden können, gewiss keine Vorstellungen einer irgendwie gearteten „Zivilisierung“, Gleichwertigkeit oder gar kulturellen Integration zugrunde.²⁷ Auch der Vergleich mit den nordamerikanischen Métis trifft höchstens teilweise zu.²⁸ Es entstand keine neue, eigenständige Bevölkerungsgruppe, die versucht hätte, die verschiedenen Kulturen zu vereinen. Zu gemischten Gemeinschaften kam es hin und wieder im 19. und 20. Jahrhundert, wenn zuwandernde russische Bauern von den Einheimischen die Techniken des Überlebens lernen mussten.²⁹

Inwieweit dabei die Einheimischen Vorstellungen von zielgerichtet organisierten Adoptionen und Heiraten mit Kolonisten entwickelten, wissen wir nicht. Heiraten zwischen Angehörigen verschiedener Stämme waren durchaus üblich. Überliefert sind vor allem ökonomische Gründe. Weitergehende Strategien – wie bei den Indianern – treten nicht hervor. Hier bedarf es noch genauerer Untersuchungen.³⁰ Ein Ansatzpunkt könnte die bei verschiedenen Völkern anzutreffende „Gruppen-Ehe“ mehrerer Clan-Mitglieder sein. Sie sollte als ergänzende Gemeinschaft den Zusammenhalt des Clans verstärken. Manchmal wurde sie sogar durch Nicht-Familienangehörige erweitert.³¹ Weiterhin finden sich immer wieder Hinweise, ein Gast erhalte in der Regel das Angebot, mit einer der Frauen eine sexuelle Beziehung einzugehen. Wenn Forschungsreisende Gerüchte verbreiteten, die Einheimischen „gäben ihre Weiber und Mädchen den Reisenden zum Beischlaf“³², könnte dies noch als Wunschprojektion gedeutet werden. Andere schilderten, für die Itenmen/Itelmenen-

77–104, 381–388, hier bes. 102–103, 387–388, Anm. 156; *R. G. Liapunova*, Relations with the Natives of Russian America, in: ebd., 105–143, 388–391, hier 120–121, 125.

25 Vgl. etwa *Bruce W. Lincoln*, Die Eroberung Sibiriens, München 1996, 106 ff. Ähnlich: *Cornelius H. W. Remie*, Changing Contexts, Persistent Relations. Inuit-White Encounters in Northern Canada, 1576–1992, in: *European Review of Native American Studies* 7 (1993), 5–11, hier 6, 7.

26 *Lincoln*, Die Eroberung Sibiriens, 109. Vgl. *Forsyth*, A History, 67–69.

27 Zur russischen „Zivilisierungsstrategie“ vgl. hier nur *Willard Sunderland*, The ‚Colonization Question‘. Visions of Colonization in Late Imperial Russia, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 48 (2000), 210–232.

28 Vgl. *James Forsyth*, The Siberian native peoples before and after the Russian conquest, in: Alan Wood (Hg.), *The History of Siberia. From Russian conquest to Revolution*, London – New York 1991, 69–91, hier 82.

29 *Svensson*, Comparative Ethnic Policy, 88. Seine Einschätzung, die russische Politik habe sich auf die einheimischen Stämme insgesamt günstiger ausgewirkt als die amerikanische (z. B. 101–102), halte ich von den Quellen her für nicht begründet. Es lässt sich lediglich sagen, dass die zarische wie die sowjetische Regierung zeitweise nicht auf eine gewaltsame Uniformierung der Nationalitäten setzte, sondern pragmatisch ein Nebeneinander mit gewisser Autonomie zugestand (vgl. *Kappeler*, Russland, 140–141, 168–174, 217 u. a.).

30 Zu den sexuellen und Heiratsgewohnheiten sibirischer Völker vgl. *M. A. Czaplicka*, Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology, Oxford 1914, 70–128; *Forsyth*, A History, 50–51 (Tungusen/Evenken), 73–75 (Eskimos/Jupigit, Čukčen, Korak/Korjaken, Itelmenen, Jugakiren).

31 *Czaplicka*, Aboriginal Siberia, 78–79, 86, 96; *Forsyth*, The Siberian native people, 76.

32 *Gülden* (Hg.), Forschungsreise, 318; vgl. *Theweleit*, Pocahontas, 632–636 in Bezug auf Strauchs Beschreibung der sexuellen Zügellosigkeit indianischer Frauen gegenüber Fremden.

Frauen sei es eine Ehre, von den Kosaken geliebt zu werden, obwohl diese sich gewalttätig gegenüber dem Stamm verhielten³³, und sie verrieten ihren Liebhabern bevorstehende Überfälle ihres Stammes.³⁴ Auch später werden mehrfach ähnliche Vorgänge beschrieben. Möglicherweise wurde diese Form der Gastfreundschaft eingeführt, um Zwangsmassnahmen und Gewalt seitens der Kolonisatoren zu entgegenen, und sie festigte sich mit der Zeit zu einem Brauch. Auszuschliessen sind ältere Sitten allerdings nicht, die darauf abzielten, auf diese Weise die wechselseitige Verbundenheit zu stärken.³⁵ Im weiteren Fortgang des Kolonisationsprozesses in Sibirien scheinen Heiraten zwischen KolonistInnen und Einheimischen häufiger geworden zu sein. Nach zeitgenössischen Berichten gingen etwa die Čukčeen derartige Ehen ein, um die andere Kultur zu integrieren, während die Russen eher an ihr Überleben dachten.³⁶

So wie John Smiths mit fiktionalen Elementen angereicherte Erinnerungen uns Hinweise auf die Sichtweise der Indianer geben konnten, vermag uns auch eine literarische Verarbeitung den Weg zu weisen, die Perspektive der sibirischen Völker zu rekonstruieren. Jene kann als Quelle die-

nen, wenn der situative Kontext, der Bezug zu den Lebenswelten im Vergleich mit anderen Quellen und mit Forschungen sichtbar zu machen, wenn soziale und kulturelle Praktiken zu entschlüsseln sind.³⁷ Juri Rytchëu, der 1930 als Sohn eines Jägers auf der Čukčeenhalbinsel geboren wurde, greift in seinen Werken das Thema der Kulturbegegnung immer wieder auf und nimmt dabei häufig tatsächliche Vorgänge zum Ausgangspunkt. Als Beispiel mag hier Pylmau in seinem Roman „Traum im Polarnebel“ stehen. Diese Čukčeen-Frau heiratet zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen Kanadier, der in ihrer Siedlung eine Verletzung auskurieren musste, also dort geblieben war, um zunächst einmal zu überleben. Der Schamane des Clans rechtfertigt diese Beziehung gegenüber Kritikern nicht zuletzt damit, dass jener den Čukčeen nicht nur in vielen Dingen nützlich sein, sondern gerade in der Begegnung mit einer neuen Welt als kultureller Vermittler dienen werde.³⁸ Vielleicht müssen wir die Quellen neu lesen und nach indirekten Zeugnissen suchen. Dann könnte es sein, dass wir auch hier eine Strategie genauer bestimmen können, sich mit dem „Fremden“ auseinanderzusetzen und es in das „Eigene“ einzugliedern.

33 *Posselt (Hg.)*, Die Große Nordische Expedition, 229, vgl. 222–225.

34 *Steller*, Von Sibirien nach Amerika, 229, 236 (hier könnte ein Vergleich zu Pocahontas' Warnung der Siedler hergestellt werden, vgl. *Burghartz*, Der „grosse Wilde“, 177), siehe auch 238–239, 241.

35 *Czaplicka*, Aboriginal Siberia, 79, 86, 90–91, 106–107; *Forsyth*, A History, 73.

36 *Czaplicka*, Aboriginal Siberia, 74–75. Sie stützt sich dabei vor allem auf die Feldforschungen des bedeutenden russischen Ethnologen Vladimir G. Bogoraz Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die er teilweise als politischer Exilant unternommen hatte.

37 Vgl. zum Umgang mit fiktionalen Texten als historischen Quellen *Monica Rütters*, Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19. Jahrhundert, Köln u. a. 1996, 30–37. Sprachpragmatische Verfahren sind dabei sehr hilfreich: *Martin Schaffner*, Fragemethodik und Antwortspiel. Die Enquête von Lord Devon in Skibbereen, 10. September 1844, in: *Historische Anthropologie* 6 (1998), 55–75, hier bes. 62, 64–65, 70–71.

38 *Juri Rytchëu*, Traum im Polarnebel, Zürich 1991, 96–97, 139, 175–177; vgl. z. B. *Ders.*, Unter dem Sternbild der Trauer, Zürich 1992; *Ders.*, Die Reise der Anna Odinzowa, Zürich 2000, 255–256. Siehe auch *Forsyth*, A History, 401–402.