

Gesine Brede

# Kannibalismus im Zeichen des ‚gerechten Krieges‘: Zur textuellen Einverleibung indigener Anthropophagie in Piraterieerzählungen des 17. Jahrhunderts

## 1 Piraterie und Kannibalismus in karibischen Reisetexten des 17. Jahrhunderts

Piraterie und Kannibalismus haben auf den ersten Blick nicht mehr miteinander gemein, als dass sie Topoi der karibischen Reiseliteratur darstellen. Dabei scheinen sie zunächst ausgehend von zwei politisch oppositiven Positionen anzugreifen: die Piraten aufseiten der Kolonisatoren, die Anthropophagen seitens der indigenen Alterität. Trotz ihrer apparenten Gegnerschaft jedoch sind beide gemeinsam, Kannibalen und Piraten, zu Fixpunkten der Mythisierung der frühneuzeitlichen Karibik geworden, als die sie bis heute in der westlich geprägten Populärkultur verankert sind.<sup>1</sup>

Im Folgenden soll auf verschiedene Formen der Überlappung zwischen Piraterie und Kannibalismus in zwei Reiseerzählungen des 17. Jahrhunderts eingegangen werden. Diese zeigen Vorwürfe einer zu großen Annäherung an anthropophage Praktiken, was über die Rolle von Indigenen in den thematisch auf die Piraten fokussierten Texten vermittelt wird. Dies erlaubt, explizite Repräsentationen von zerstückelten oder zersetzten Körpern als sinnkonstituierend in den Blick zu nehmen. Insofern die Desintegration der Körper sich einerseits aus der narrativen Handlung, andererseits aber aus der sprachlichen Evozierung selbst ergibt, stellt sich zuletzt ebenfalls die Frage, inwiefern die Texte Momente der Aneignung, Fragmentierung und Einverleibung – von Eigentum ebenso wie von kulturellen Praktiken – performativ wiederholen oder gar erst erzeugen. In der Folge löst sich final nicht nur die Dichotomie von Eigenem und Fremden, sondern zunehmend auch die von Kolonisatoren und Kolonisierten. Dies wirft zuletzt die Frage nach dem Einfluss der textuellen bzw. schriftlichen Verfasstheit der Körper sowie auch dem Stellenwert eventueller intertextueller und -kultureller Bezüge auf. Dabei werden ebenfalls Komponenten der politischen bzw. völkerrechtlich sublimierten Konfliktlinien zwischen den Kolonialmächten sichtbar, die die Frage eines ethisch korrekten Umgangs mit den Indigenen berühren.

---

<sup>1</sup> Repräsentationen solcher Konfrontationen finden sich vielerorts, in jüngerer Zeit v. a. in dem in erfolgreiche Merchandise-Produkte umgewandelten Spielfilm *Pirates of the Caribbean 2*, in dem der Piratenkapitän Jack Sparrow nur durch Flucht seiner rituellen Verspeisung entkommt, was narrativ in verschiedene koloniale Klischees eingebettet wird.

## 2 Textueller ‚Kannibalismus‘ in der rechtlichen Auseinandersetzung um Piraterie

Der Einsatz von Berichten und Erzähltexten über die Kaperfahrer und sogenannte Piraten der Karibik, der die Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts begleitete, zeichnet sich durch einen normativ geführten Konkurrenzkampf aus, innerhalb dessen die jeweils eigenen imperialen Aktivitäten legitimiert werden sollten.<sup>2</sup> Dies galt vor allem gegenüber den Spaniern, die dank des päpstlich sanktionierten Vertrags von Tordesillas legitime Vormacht in der Karibik waren. Die in ihrem Großteil protestantischen Konkurrenzmächte – Engländer, Niederländer, jedoch auch die katholisch regierten Franzosen – akzeptierten diese geopolitische Ordnung nicht und kaperten ab der Mitte der 16., vor allem aber im 17. Jahrhundert spanische Schiffe. Während für die Spanier jeder *pirata* war, der sie angriff, gestaltet sich die Abgrenzung zwischen legaler Kaperfahrt und extralegalen Piraterie für die Angreifenden komplex.

Von diesen Auseinandersetzungen zeugen zahlreiche Reise- und ‚Piraten‘berichte aus beidseitiger Produktion. Doch sowohl die narrative Ausgestaltung von Handlungsdetails dieser „fiktionalen“ (Ette 2001, 36–41), transatlantisch zirkulierenden Texte wie auch die großzügige Manipulation ihrer Übersetzungen wurden in diesem Zusammenhang politisch eingesetzt, um die Verbreitung der entsprechend konstruierten Selbst- und Fremdbilder zu gewährleisten. Ebenfalls in den Erzählungen von Kannibalismus und Piraterie spielt dies eine zentrale Rolle, auch wenn die Vermischungen beider Topoi nicht immer evidente Zusammenhänge ergeben.

Für die Konkurrenzmächte galt es in diesem Rahmen, nicht nur mit den Spaniern, sondern auch mit der seitens der Spanier als feindlich verabsolutierten Alterität der ‚wilden‘ Indigenen textuell umzugehen. Gerade diese waren es, die als mutmaßliche Kannibalen präsentiert wurden, um sie abermals abzuwerten und ihre Bedrohlichkeit zu betonen, woraus sich Narrative ergaben, die schwerlich faktisch abzusichern waren. Die protestantische Seite wiederum, als diabolische Häretiker und piratische Staatsfeinde ohnehin aus jeder für Katholiken legitimen Ordnung exkludiert, näherte sich in ihren Texten den Indigenen zuweilen an, um die *leyenda negra*<sup>3</sup> als Teil ihrer anti-spanischen Rhetorik weiterzuspinnen.

### 2.1 Menschenfressende Piraten als verdichtetes Feindbild in den *Infortunios de Alonso Ramírez* (Carlos de Sigüenza y Góngora, 1690)

Aus dem spanischen Sprachraum sollen zunächst die *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) des kreolischen Intellektuellen Carlos de Sigüenza y Góngora, tätig für den Vize-

<sup>2</sup> Vgl. dazu Ganser 2020, 2–9 u. 33–36.

<sup>3</sup> Zu diesem Topos, siehe insbesondere die klassische Studie Juderías y Loyot 1914.

König Neuspaniens, angeführt werden.<sup>4</sup> Darin wird der in Puerto Rico geborene Händler und Kreole der ersten Generation, Alonso Ramírez, Opfer von Piraten, mutmaßlich von William Dampier und seiner Flotte (vgl. López Lázaro 2007 u. 2011), die später Menschenfleisch zu sich nehmen werden. Alonso Ramírez wird als ein *pícaro* eingeführt, der möglicherweise unehelich geboren ist sowie nach dem Tod seiner Frau als sozial gescheitert gilt (vgl. Zinni 2012, 60–61). Dies kulminiert in seiner Gefangenschaft.

In der vorliegenden Szene beschreibt der Erzähler das Ende eines viermonatigen Aufenthalts in einer indigenen Siedlung auf Pulicondón (Pulau Condón)<sup>5</sup>, einer von den „cochinchin[o]s“<sup>6</sup> bewohnten Insel, auf der die Piraten wüten, indem sie brandschatzen, die Einwohner foltern und die Frauen töten, die von ihnen schwanger geworden sind (vgl. *IAR*, 100). Nachdem sie die englische Flagge gesetzt haben – unmisverständliches Symbol für einen Angriff auf das spanische Imperium –, beobachtet Alonso die folgende Szene, bei der die Piraten einen Arm, offenbar eines indigenen Menschen, essen und ihn auch Alonso anbieten:

No me hallé presente a tan nefanda crueldad, pero con temores de que en algún tiempo pasaría yo por lo mismo, oí el ruido de la escopetería y vi el incendio.

Si hubieran celebrado esta abominable victoria agotando fra[s]queras de aguardiente, como siempre usan, poco importara encomendarla al silencio; pero habiendo intervenido en ello lo que yo vido, ¿cómo pudiera de[j]jar de expresarlo, sino es quedándome dolor y escrúpulo de no decirlo? Entre los despojos con que vinieron del pueblo, y fueron cuanto por sus mujeres y bastimentos les habían dado, estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio; de este cortó cada uno una pequeña presa y, alabando el gusto de tan linda carne, entre repetidas saludes le dieron fin. Miraba yo con escándalo y congoja tan bestial acción, y llegándose a mí uno con un pedazo me instó con importunaciones molestas a que lo comiese. A la debida repulsa que yo le hice, me di[j]jo que siendo español, y por el consiguiente cobarde, bien podía para igualarlos a ellos en el valor no ser melindroso. No me instó más por responder a un brindis. (*IAR*, 98)<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Im Folgenden zitiere ich die *Infortunios de Alonso Ramírez* aus der Ausgabe von Lorente Medina (2017) unter *IAR* und Angabe der Seitenzahl.

<sup>5</sup> Pulau Condon, eine heute unter dem Namen Côn Đảo zu Vietnam gehörige Insel, wird von Sigüenza y Góngora, laut López Lázaro unter Rekurs auf den authentischen Alonso Ramírez, Pulicondón genannt. Bei Dampier heißt sie, wie auch im heutigen Englisch, Pulo Condore (vgl. López Lázaro 2011, 97, mit zeitgenössischer Karte).

<sup>6</sup> Wie Lorente Medina in seiner Ausgabe der *Infortunios* anmerkt, handelt es sich dabei um die Bewohner von Indochina, siehe *IAR*, 99, n. 48.

<sup>7</sup> „Ich war bei dieser ruchlosen Grausamkeit nicht zugegen, aber als ich den Lärm der Schießrohre vernahm und das Feuer sah, fürchtete ich, dass mir das Gleiche widerfahren würde. Hätten sie diesen abscheulichen Sieg mit Branntweinflaschen gefeiert, wie sie es immer tun, würde es mir wenig ausmachen, zu verschweigen, was ich sah. Aber wie könnte ich dies nun für mich behalten, ohne mit Schmerzen und Gewissensqualen zurückzubleiben? In der Beute, die sie aus dem Dorf mitbrachten und die alles beinhaltete, was sie zuvor den Dorfbewohnern im Austausch für ihre Frauen und Handelswaren gegeben hatten, befand sich ein menschlicher Arm von denen, die im Feuer umgekommen waren. Davon schnitt sich jeder ein kleines Stück ab, und während sie den Geschmack so feinen Fleisches lobten, verschlangen sie es unter wiederholtem Zuprosten. Während ich diese

Alonso Ramírez ist dieser Szene zunächst fern. Rückblickend berichtet er: „No me hallé presente a tan nefanda crueldad [...]“ [„Ich war bei dieser ruchlosen Grausamkeit nicht zugegen“]. Entgegen den Charakteristika des *pícaro* erscheint der Ich-Erzähler etwas unbeholfen und empfindet deutliche Skrupel. Diese scheinen die Funktion einer Gewissenskontrolle in Form eines inneren Monologs zu erfüllen, die ihm hilft, den teuflischen Verführungen der Piraten zu widerstehen. Auch bei der folgenden Kannibalismusszene gibt er an, erst später hinzugetreten zu sein, was sprachlich dadurch zustande kommt, dass Alonso die eigentliche Situationsbeschreibung durch eine Konditionalphrase im Irrealis verzögert. So denkt er darüber nach, dass er das Gesehene (vgl. „lo que ví“) nur dann verschweigen hätte können (vgl. „encomendar al silencio“), wenn die Piraten ihren abscheulichen Sieg („abominable victoria“) wie üblich einzig mit Alkohol gefeiert hätten und er nicht durch das Zuschauen unfreiwillig Teil der Szene geworden wäre. Seine Überlegungen enden mit der rhetorischen Frage danach, wie er anders mit seinen Gewissensqualen (vgl. „dolor y escrúpulo“) hätte umgehen können, als darüber, sie, letztlich dem Leser gegenüber, zum Ausdruck zu bringen (vgl. „expresarlo“). Alonso bringt also eine Sorge um sein Seelenheil vor, um zu rechtfertigen, warum er letztlich vom anthropophagen Akt berichten wird. Die Leserschaft wird durch dieses Zögern auf etwas Ungeheuerliches vorbereitet, was einem geschickten Spannungsaufbau entspricht. Alonso präsentiert sich so nicht als aktiver Erzähler, der einen potenziellen Voyeurismus der Leserschaft weckt, indem er sich eines zentralen Klischees der karibischen Reiseliteratur<sup>8</sup> bedient, sondern er wirkt vielmehr wie ein wehrloses Opfer, das nicht wisse, wie es dieses schreckliche Erlebnis verkraften könne. Dabei ist es wohl gemerkt erst seine Erzählstimme, die ihrer evidenzbildenden Funktion offenkundig bewusst ist und dem anthropophagen Akt durch die Verschriftlichung Materialität verleiht.

Dieser Szenenaufbau birgt zudem eine gewisse Ironie, da der Erzähler, zunächst noch räumlich, dann moralisch und schließlich sprachlich distanziert, der Situation plötzlich sehr nahekommend – so nah, dass er den Geschmack so feinen Fleisches

---

bestialische Handlung mit Entsetzen und Beklemmung beobachtete, kam einer mit einem Stück auf mich zu und verlangte mit lästiger Aufdringlichkeit, dass ich es essen solle. Als ich ihn gebührend zurückwies, erwiderte er, dass ich als Spanier, und demnach als Feigling, nicht zimperlich sein dürfe, um ihnen an Mut gleichzukommen. Er ließ von mir ab, um auf einen Toast zu antworten.<sup>4</sup> Diese und die folgenden Übersetzungen sind meine, GB.

<sup>8</sup> Lorente Medina betont die Unglaubwürdigkeit der wiederkehrenden Kannibalismusszenen (siehe IAR, 100, n. 70). Schon Buscaglia Salgado hatte in seiner Edition von 2011 den Wahrheitsgehalt angezweifelt: „Resulta difícil creer en la veracidad de estos hechos dado que los ingleses estarían de regreso en Pulau Condón treinta y tres días más tarde. Es además evidente que para entonces Ramírez y al menos siete de sus hombres habían decidido hermanarse a los piratas.“ [„Angesichts der Tatsache, dass die Briten dreiunddreißig Tage später wieder auf Pulau Condon eintrafen, ist es schwierig, diesen Tatsachenangaben Glauben zu schenken. Darüber hinaus ist offensichtlich, dass Ramírez und mindestens sieben seiner Männer zu diesem Zeitpunkt beschlossen hatten, sich den Piraten anzuschließen.“] (Sigüenza y Góngora 2011, 158, n. 207).



(vgl. „el gusto de tan linda carne“) sogar in erlebter Rede aus Sicht der Piraten erzählen kann. Auch bilden die spanischen Ausdrücke „tan linda carne“ und „tan bestial acción“ [diese bestialische Handlung<sup>4</sup>] einerseits einen anaphorischen Gleichklang und stehen andererseits in einem zynischen Widerspruch zueinander, was hier auskosten wird. Das Angebot der Piraten, mitzuessen, wird zwar als Provokation präsentiert, jedoch ergeben sich im weiteren Handlungsverlauf Zweifel, ob Alonso Ramírez innerhalb der Piratengemeinschaft nicht deutlich besser gestellt war, als der Hofkosmograph Sigüenza y Góngora ihn sagen lassen darf, weil dies auf eine (u. U. lebensrettende) Allianz mit dem Feind verwiesen hätte.<sup>9</sup>

Auffällig ist ferner ein Detail der Darstellung: Ein menschlicher Arm („un brazo humano“), von dem Fleisch abgeschnitten wird und der zwischen Beutestücken („despojos“) und Handelsgütern („bastimentos“) gegrillt wird. Durch das Adjektiv ordnet Alonso den Arm einem mit Menschlichkeit behafteten Wesen zu, das die Piraten entehren, zumal sie es gemeinsam mit Gegenständen verbrennen. Der Sprechakt und natürlich der Verzicht auf das Fleisch scheinen demnach darauf abzuzielen, die verlorene Würde bedingt wiederherzustellen. Die indigene Person allerdings, die hier verspeist wird, erscheint damit weniger als ein katholischer Märtyrer – hat sie doch ihre physische Integrität durch die ihr zugefügte und keineswegs frei gewählte Partitionierung des Fleisches unwiederbringlich verloren –, sondern vielmehr als der Erzählgegenstand, an dem Alonso seine eigene Mitleidensfähigkeit beweisen kann. Präsentiert als geradezu idealtypischer Katholik,<sup>10</sup> verfügt er über ein überbordendes Mitgefühl. Er hat „piedad para sus compañeros; piedad para con los indios que captura; o piedad para consigo mismo“ [Mitleid mit seinen Gefährten; Mitleid mit den *indios*, die er gefangen nimmt, oder Mitleid mit sich selbst<sup>4</sup>] (Lorente Medina 2017, 59–60), was dazu dient, Alonso von den ketzerischen, kriminellen und moralisch degenerierten<sup>11</sup> Engländern abzusetzen. Beispielsweise suggeriert er den Piraten, dass die anvisierte Insel unbewohnt sei, vorgeblich, um die dort ansässigen Indigenen zu retten. Als die Engländer seine Lüge erkennen, verbrennen sie sein Schiff und schlagen ihn fast zu Tode.<sup>12</sup> Doch als ein mitgefangener *indio* ihn unabsichtlich verrät, äußert sich Alonso sehr abschätzig: von einem *indio* sei eben grundsätzlich nichts Gutes zu erwarten.<sup>13</sup> Zudem zeigt sich, dass er vor allem auf die eigene Rettung durch

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich zu den „estrategias discursivas“, Lorente Medina 2017, 39–52.

<sup>10</sup> Selbst unter den Piraten sucht er Katholiken. Bei Nicpat glaubt er sich fündig: „Persuádome a que era el condestable católico sin duda alguna.“ [Er überzeugte mich, dass der Unteroffizier zweifelsohne Katholik war.<sup>4</sup>] (*IAR*, 111). Lorente Medina betont zudem die Entwicklung von Alonsos pikaresker Leidensgeschichte in Analogie zu Hiob, vgl. Lorente Medina 2017, 39–50 u. 72–73.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in Lorente Medina 2017, 48.

<sup>12</sup> Tatsächlich hatte Alonso auch gehofft, dass die Spanier auf Capones Island die Piraten angreifen, was seine prioritäre Absicht gewesen sein dürfte, auch wenn der Satz dies anders darstellt (vgl. *IAR*, 98).

<sup>13</sup> „[...] por indio jamás se podía prometer cosa que buena fuese [...]“ [Weil er *indio* war, konnte man sich nie etwas Gutes von ihm versprechen<sup>4</sup>] (*IAR*, 98).

ein naheliegendes spanisches Lager hoffte. Die Indochinesen auf der folgenden Insel Pulau Condón, auf der die Piraten letztlich vier Monate mit ihren Gefangenen bleiben, bezeichnet Alonso als „pobres bárbaros“ [„arme Barbaren“] (IAR, 98), da sie die Piraten viel zu freundlich begrüßen würden und ihnen ihre Frauen und Töchter gegen zu geringes Gut verkauften.

Grundlegend bemerkenswert an der Kannibalismusszene ist, dass diesmal Indigene<sup>14</sup> die Opfer von Kannibalismus bilden.<sup>15</sup> Innerhalb der Tradition der Piratenerzählungen verkehren sich dabei auch die Rollen, die v. a. von Bartolomé de las Casas und dem frühen Völkerrechtler und Spätscholastiker Francisco de Vitoria den Spaniern zugewiesen wurden. Die *leyenda negra*, die als antispanisches Narrativ in eine ganzen Reihe von Reise- und Piratenberichten integriert wurde (vgl. Kap. 2.2), wendet sich nun gegen die Engländer. Sie sollen es sein, die universale Rechte der Indigenen missachten. Dass sie im Zuge dessen auch die geopolitischen Grenzen der katholischen Imperien Portugal und Spanien unterwandern, scheint dabei in den Hintergrund zu geraten, bildet jedoch im Grunde den Kern der Handlung: Schließlich entführen die Engländer ein spanisches Handelsschiff und setzen Flagge in ‚fremdem‘ Territorium, womit sie auch das auf der päpstlichen Autorität basierende Rechtsverständnis der Spanier angreifen. Ein spanischer Leib wird dabei allerdings zu keinem Zeitpunkt zerstückelt, wie eine Szene kurz vor der Anlandung unterstreicht, in der die Piraten Alonso schockieren, indem sie das Blut eines Hundes als das eines Spaniers ausgeben. Alonso fällt zunächst auf den Betrug herein, affirmiert jedoch mittelbar die Mensch-Tier-Differenz, die für indigene Körper nicht zu gelten scheint: „Supe mucho después era sangre de un perro la que había visto, y no pesó del engaño.“ [„Erst viel später erfuhr ich, dass es das Blut eines Hundes war, das ich gesehen hatte, und so trug die Täuschung nicht mehr“] (IAR, 98).

Das Schicksal der Röstung, Zerstückelung und Einverleibung wird demnach auf einen indigenen Leib externalisiert, der nur noch metonymisch über seinen Arm repräsentiert wird. Das Grauen der Darstellung besteht zunächst insbesondere darin, dass der Leichnam verbrannt wird, was die katholische Bestattungstradition bis ins

---

**14** Wohlgemerkt handelt es sich um asiatische ‚Indigene‘, auch wenn Alonsos Reise in der Karibik beginnt.

**15** Vgl. dazu eine weitere Konstellation aus den *Naufragios* von Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: „Cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron, a tal extremo, que se comieron unos a otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese. [...] De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo.“ (Núñez Cabeza de Vaca 2003, 125) [„Fünf Christen, die in einer Hütte an der Küste hausten, gerieten in so große Not, daß sie einander aufaßen, bis nur noch einer am Leben blieb, weil niemand mehr da war, auch ihn zu verzehren. [...] Hierüber wurden die Indianer derart aufgebracht, und es kam zu einer solchen Aufregung unter ihnen, daß sie ohne Zweifel, wenn der Vorfall gleich anfangs zu ihrer Kenntnis gekommen wäre, die Männer erschlagen, wir alle aber uns dadurch in eine große Notlage versetzt gesehen hätten“, Núñez Cabeza de Vaca 1963, 60]. Vgl. dazu auch Zinni 2012.

20. Jahrhundert ablehnte; die Auferstehung des Fleisches sollte nur möglich sein, wenn der Leib seine ursprüngliche Form behalte und kein „unauslöschliches Höllenfeuer“<sup>16</sup> erlebe. Der Held kann sich vor der Sünde retten, die das Verzehren dieses Menschenfleisches bedeutet hätte, was er einer Fehlinterpretation der Engländer verdankt, die Alonsos Zurückhaltung als für die Spanier typische Feigheit (*cobardía*) deuten; es ist somit auch sein religiöses Feingefühl, das ihn vor der Grenzübertretung bewahrt. Die zweite wesentliche Empörung der Szene scheint wiederum darin zu liegen, dass die Engländer ihre anthropophagen Gelüste an Menschen auslassen, die einer generalisierten indigenen Alterität zugeordnet werden, die in Amerika als feindlich, mitunter sogar selbst als kannibalisch erlebt wurde. Zwar werden die Inselbewohner auch als „cochinchos“ sowie als „pulicondones“<sup>17</sup> betitelt, jedoch ist es der Erzähler selbst, der sie immer wieder zu *indios* macht und damit nominal mit Karibikbewohnern gleichsetzt.

Das Prädikat ‚indigen‘ scheint demnach in Personalunion mit jeglicher Agentenschaft anthropophager Handlungen zur Chiffre kultureller Unzivilisiertheit und politischer Feindschaft generalisiert worden zu sein, so dass auch der Kannibalismus den Piraten relativ zusammenhangslos attribuiert werden kann. Die Frage, ob diese selbst kannibalisch sind oder nicht, interessiert dabei nicht mehr; dem Text ist demnach eine Herauslösung jeglicher Form von Anthropophagie aus rituellen, sozialen oder medizinischen Kontexten vorangegangen, die bewirkt, dass er zu einem Vorwurf gegenüber europäischen Mitkolonisatoren umgedeutet werden kann. Die Inszenierung eines chaotischen Kriegsszenarios, in dem Dingobjekte und Menschen miteinander verschwimmen, steht für jenen Kulturverlust. Der Kontakt der englischen Piraten mit der indigenen Alterität präsentiert sich hier demnach als willentliche Übernahme der wildesten aller ihrer Praktiken, was in der Zerstückelung des ebenso wilden indigenen Körpers veranschaulicht wird. Die in der Szene vorliegende Konnotation könnte negativer nicht sein, da die Gewalt willkürlich wirkt und die Provokation der Piraten wie ein bewusster Angriff auf Alonsos Pietät. Über das Attribut des Kannibalismus entsteht somit eine reziproke Selbstbezüglichkeit zwischen Piraten und Indigenen, die sich beiderseits gegen die exkludierten Spanier richtet, was diese in der Opferrolle der leidenden Katholiken bestärkt und zugleich manifestiert, dass sie als solche die päpstliche Religion und Weltordnung repräsentieren.

---

<sup>16</sup> Vgl. die allerdings auf heutzutage deutsches Gebiet bezogene Rekapitulation der Debatte des 17. Jahrhunderts in Keller 2011, 142; zitiert nach Hakelberg 2011, 582.

<sup>17</sup> Indochinesen und Bewohner der Insel Pulau Condon, siehe n. 4 u. 5.

## 2.2 Der gefressene Pirat: Indigene als Agenten göttlicher Vergeltung in *Die americanische See-räuber* (Alexandre Olivier Exquemelin, 1679)

Exquemelins *Die americanische See-räuber* (1679; ndl. *De Americaensche zee-rovers*, 1678) wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von einem französischen Hugenotten aus Honfleur in der Normandie verfasst.<sup>18</sup> Dieser kam 1666 mit der französischen *Compagnie des Indes Occidentales* in die Karibik und fuhr in der Folge Prisen, zunächst mit den französischen Bukanieren der Insel Tortuga sowie bei späteren Reisen auch, von Amsterdam aus, mit der Niederländischen Westindien-Kompanie.<sup>19</sup> Der inhaltliche Schwerpunkt des Werks liegt auf dem Leben der Bukaniere, dessen Bedingungen im ersten Teil beschrieben und mit Fokus auf Eroberungsversuche unter Führung des Kapitäns François L'Olonnais (Jean-David Nau) im zweiten Teil erzählt werden. Die übrigen zwei Teile des Werks handeln von Exquemelins Fahrten mit dem englischen Kaperfahrer Henry Morgan, der für seine Dienste von der englischen Krone zum Gouverneur von Jamaika erhoben und schließlich zum Sir geadelt wurde.<sup>20</sup>

Mit der Widerrufung des Edikts von Nantes im Jahr 1685 waren die Hugenotten in Frankreich wiederholt scharfer Verfolgung ausgesetzt und wurden zudem aus den neuen Kolonien in der Karibik abgezogen. Exquemelins Identität kann somit als die eines protestantischen Exilanten begriffen werden. Es wird davon ausgegangen, dass er nach seiner Verzeichnung im Amsterdamer Gildenbuch 1679 als Chirurg<sup>21</sup> an Bord Aufgaben eines Schiffsarztes übernahm, was u. a. die Amputation von Gliedmaßen beinhaltete. Eine präzise Listung vertraglich festgelegter Entschädigungszahlungen,

---

**18** Im Folgenden wird aus der angepassten deutschen Übersetzung von 1679, der niederländischen sehr ähnlich, mit *DAS* und Angabe der Seitenzahl zitiert. Partiiell wird auch auf die sehr populäre, stark verlängerte und ausgeschmückte französische Fassung *L'Histoire des aventuriers flibustiers* (1686), zitiert mit *HAF* und Seitenangaben, sowie die wenig erfolgreiche spanischsprachige Variante *Piratas de la America; y luz à la defensa de las costas de Indias occidentales* (1681) eingegangen, die, laut Arnold, eine Gefälligkeitsübersetzung sephardischer Juden für die spanische Krone gewesen sein soll (vgl. Arnold 2007, 15–16).

**19** Das Werk gilt als ein Bestseller der Frühen Neuzeit und ist, gemeinsam mit der *General History of the Pyrates*, aktuell die mit Abstand am häufigsten genutzte Quelle für die sog. Piraterie der Karibik mit Schwerpunkt auf dem 17. Jahrhundert. Wieviel Exquemelin als Nicht-Muttersprachler tatsächlich zum niederländischen Originaltext beitrug, herausgegeben von Jan ten Hoorn, kann nicht mehr ermittelt werden (vgl. Vrijman 1933, 56). Nach der Erstveröffentlichung 1678 in Amsterdam wurde die faktuale Erzählung in nur acht Jahren mindestens viermal übersetzt, davon zweimal ins Englische. Die französische Edition, etwa dreimal so lang wie alle anderen Fassungen, wurde vor Jahrhunderte sogar ein weiteres Mal aufgelegt.

**20** Die französische Ausgabe (*HAF*) führt hier eine auffallende Neustrukturierung des Kapitelaufbaus ein, indem sie den ersten Teil nach einer (stark gedehnten) Fassung des Todeskapitels von L'Olonnais enden lässt. Zudem fügt sie vielerlei moralis(tis)che Reflexionen sowie Naturbeschreibungen ein, die größtenteils aus anderen Werken der Zeit stammen. Die Teile 2 bis 4, nun fast ausschließlich Henry Morgan gewidmet, beginnen mit einer Warnung an die Lesenden, erzählen in eingestreuten Kapiteln aber zudem von den Biographien sieben weiterer Bukaniere.

**21** S. o.; vgl. Ouellet/Villiers 2005, 20; Vrijman 1933, 51.

die Bukaniere für den Verlust von Körperteilen erhielten, findet sich bereits im ersten Teil des Textes. Hier ein Ausschnitt aus der makaber anmutenden Liste, die als ein Sozialversicherungssystem für Söldner<sup>22</sup> verstanden werden muss:

Nachdem das Schiff ausgerüstet und die Viktualien hineingebracht sind, wird [...] zugleich auch ein Akkord gemacht, den sie Chasse-partie nennen, darin wird spezifiziert, was der Kapitän für sich und sein Schiff haben soll. [...] Wenn etwas aufgebracht wird, soll von dem ganzen Kapital vorerst der Jägersold abgezogen werden, so gewöhnlich zweihundert Stück von Achten beträgt, und dann der Lohn des Zimmermanns, der das Schiff gebaut und klar gemacht hat, der beträgt hundert oder hundertundfünfzig Stück von Achten [...]. Dann das Geld für den Wundarzt: Für seine Medikamente zweihundert oder zweihundertundfünfzig Stück von Achten nach der Größe des Schiffes. Ferner die Entschädigung der Verwundeten, so Glieder verloren haben, oder die gewöhnlichen Bedingungen für die, so verwundet sind und werden rekompensiert, wie folgt: für einen rechten Arm 600 Stück von Achten oder sechs Sklaven. Für einen linken Arm 500 Stück von Achten oder fünf Sklaven. Für ein rechtes Bein 500 Stück von Achten oder fünf Sklaven. Für ein linkes Bein 400 Stück von Achten oder vier Sklaven. Für ein Auge 100 Stück von Achten oder ein Sklave. Für einen Finger 100 Stück von Achten oder ein Sklave. (DAS, 73)

Über die so als normalisiert vorgeführte Zerteilbarkeit menschlicher Leiber geht ein dauerhaft fragiles Körperbild in den Text ein, dessen Attribute einer symbolischen Ganzheit im Sinne eucharistischer Transsubstantiationslehre konsequent entgegenstehen. Ebenso wie Léry in seinen brasilianischen Reisetexten Rekurs auf die eigens erlebten kannibalische Ausbrüche während der Belagerung von Sancerre (1574) nimmt,<sup>23</sup> kann davon ausgegangen werden, dass die Hugenottenverfolgung und die Religionskriege ein textuelles und bildhaftes Imaginäres misshandelter, zerstückelter oder gar gehäuteter Körper hervorbrachten, das strukturbildend auch in spätere calvinistische Texte über Amerika eingegangen ist. Das Leid eines unwiederbringlich zerstückelten und somit, ungleich einem katholischen Heiligen, nicht mehr materiell zugänglichen oder lokalisierbaren Körpers war grundlegendes Element reformierter Martyrologie. Der Nachvollzug des Leids qua Lektüre diente der Erhebung über den Katholizismus. So schreibt Mahlke:

Die Geschichte des Protestantismus definiert sich im 16. Jahrhundert als eine Geschichte des Leidens für den Glauben oder vielmehr als eine chronologische Sammlung von Geschichten leidender Körper. Einen wichtigen Beitrag zur Geschichtsschreibung liefern die Martyrologien, die das Leiden einzelner Verfolgter aufzeichnen und in eine narrative Beziehung zum frühchristlichen Märtyrertum bringen. [...] Martyrium und Erwählung sind für Calvin unauflöslich verbunden, ja das Leiden ist eine *conditio sine qua non* für die Anhänger der reformierten Religion. (Mahlke 2005, 48–49)

<sup>22</sup> Vgl. dazu Pierson 2011, 173–174.

<sup>23</sup> Vgl. Lestringant 1990, 51–54 sowie zum bildhaften Imaginarium reformierten Märtyrertums bei Léry auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

Über den Autor kann somit ein kollektives Gedächtnis der Reformierten in Textbilder vulnerabler Körper<sup>24</sup> eingehen, die Fragmentiertes nicht nur darstellen, sondern [weiterhin] selbst fragmentierend wirken. Dies wiederholt sich „in den Texten der protestantischen Amerika-Reisenden“ (Mahlke 2005, 5), in denen es „eine Vielzahl von Beschreibungen von leidenden Körpern“ gibt: „Ähnlich wie in den Martyrologien werden die Geschichten einzelner leidender Körper gesammelt, ihre Zerteilung in Worten wiederholt und als ein Ganzes im Schriftkörper zusammengefügt“ (Mahlke 2005, 58).<sup>25</sup> Gerade diese Darstellungen erlauben, „die Kraft des Glaubens bis über den Tod hinaus exemplarisch zur Erbauung aller Gläubigen festzuhalten“ (Mahlke 2005, 48), indem sie sie in anschaulichen und lehrreichen Ereignissen materialisieren. Dies gilt umso mehr, als die Lehrhaftigkeit des Textes sich zentral aus diesen ergeben muss, um den Wahrhaftigkeits- bzw. Authentifizierungskriterien des frühneuzeitlichen Reiseberichts zu genügen (vgl. Neuber 1989). Unter diesen Vorzeichen also gilt es die (protestantischen) Piratenberichte bzw. -erzählungen zu analysieren.

Der erste Bukanierskapitän, von dem Exquemelin berichtet, ist der besonders brutale Franzose L'Olonnais, der zuletzt von Kannibalen vertilgt wird, worauf noch zurückzukommen sein wird. Die Exposition der Figur ist gekrönt von einer legendären Überlebensgeschichte. So habe sich L'Olonnais nach einem missglückten Angriff auf einen spanischen Hafen, bei dem alle seine Kameraden getötet wurden, gerettet, indem er sich mit Blut „beschmierte und [...] unter die Leichen, die da lagen [kroch]“ (DAS, 93). Aus Rache entwickelt er brutale Folterpraktiken, die er vornehmlich Spaniern zufügt und die ihn über seinen außergewöhnlichen Umgang mit Blut und Vitalorganen charakterisieren. Dies wird in einer Weise präsentiert, die Anklänge zu kannibalischen Praktiken nahelegt, was die Funktion haben könnte, das spätere Schicksal L'Olonnais' als Kannibalenopfer vorwegzunehmen:

---

**24** „Der berühmteste Märtyrer für die Reformierten des 16. Jahrhunderts ist Gaspard de Coligny, Admiral unter Henri II. und Charles IX., Schirmherr der überseeischen Kolonien Frankreichs in Brasilien und Florida und Opfer einer Verschwörung unter Catharina de Medici am Vorabend der Bartholomäusnacht. Der gemeuchelte Coligny fällt in der Bartholomäusnacht einem tödlichen Attentat zum Opfer, und sein Leichnam wird dem aufgeheizten Pöbel aus dem Fenster des Louvre vor die Füße geworfen. Sein Kopf wird abgeschnitten und dem Kardinal von Lothringen nach Rom geschickt. Seine Leiche wird verstümmelt, Hände und Genitalien abgeschnitten und der übrig gebliebene Rumpf drei Tage um Paris herumgetragen, bis er verkehrt herum in Maufaucon an den Galgen gehängt wird. Mit dieser prä- und postmortalen Körperzerstörung wurde von Seiten der Katholiken die größtmögliche Demütigung des Wortführers der Reformierten und seiner Anhänger in Volk und Adel beabsichtigt. Als einzig mögliche und überlebensnotwendige Antwort bleibt, diesen zerstörten Körper nicht als den eigentlichen anzusehen, sondern ihn in anderer, textualisierter Form und gleichsam als Symbol für den Körper der ganzen Hugenottengemeinde vollkommen zu bewahren.“ (Mahlke 2005, 50–51)

**25** Vgl. Lestringant 1996, 143–145, zur ausnehmend konkreten und metaphernfreien Schreibweise der protestantischen Martyrologie, die erlaubt, sich das Leid des Märtyrers qua Lektüre „mot à mot“ zu ‚erlesen‘.

Wenn Lolonois jemanden auf die Folterbank hatte spannen lassen, und der nicht sogleich auf seine Frage antwortete, so hieb er ihn mit seinem Seitengewehr in Stücke und leckte dann mit der Zunge das Blut vom Degen ab, indem er den Wunsch aussprach, er möchte solchermassen den letzten Spanier totgeschlagen haben; und wenn einer von den armen Spaniern in seiner Herzensangst oder unter der Wirkung der schweren Foltern, die er über sie verhängte, sich erbot, sie zu anderen Landsleuten hinzuführen, dann aber in seiner Verstörtheit den Weg nicht recht finden konnte, so taten sie dem tausenderlei Martern an und schlugen ihn zuguterletzt noch tot. (DAS, 114)

Abgesehen von L’Olonnais’ Schwelgen in seinem ‚Bluthass‘ auf die Spanier irritiert die Tatsache, dass hier das Blut eines katholischen Opfers aufgeleckt wird. Nachdem der Kapitän den Leib des Feindes mit dem Bajonett fragmentiert hat, verleibt er sich die an seiner Waffe erkennbaren vitalen Spuren dieses Kampfes ein. Der Text stellt diese Tat jedoch keineswegs als einen legitimen Racheakt dar, sondern äußert vielmehr Mitgefühl mit den gefolterten und verängstigten Spaniern anstatt mit dem, scheinbar über die Maßen, vom Kampf gegen die Spanier besessenen Kapitän. Dieser scheint aus dem spanischen Blut Energie für das weitere Töten zu schöpfen, obwohl er es nur in Teilen ableckt, was zunächst für den primär symbolischen Wert dieses Blutes spricht. Auch verkörpert der zerstückelte Leib des getöteten Spaniers ein partitives Repräsentationsprinzip, das in der Tradition des beschriebenen reformierten Körperbildes steht und zur nicht ganz eindeutigen Haltung des Textes gegenüber der Frage passt, wer nun eigentlich der Feind ist. Darüber hinaus jedoch verhöhnt L’Olonnais das Repräsentationsprinzip der Sprache, indem er das zu Tage tretende Blut des Spaniers als dessen unmittelbare Verkörperung auf die Zunge nimmt und gleichzeitig sein eigenes Sprechen in Gefahr bringt, wenn er die Schneide ableckt. Schließlich hätte er, dem Spiegelprinzip spätmittelalterlicher Leibesstrafen entsprechend, auch dem Spanier die Zunge abschneiden können, sofern dieser nicht gestehen will, wodurch er die Notwendigkeit der sprachlichen (statt rein körperlichen) Repräsentation bewahrt hätte.<sup>26</sup> Trotz der semiotischen Brechung des Bildes, die das metasprachliche Spiel mit der Zunge erlaubt, bietet L’Olonnais’ Einverleibung des Bluts somit Parallelen zum polemischen Kannibalismusvorwurf der Reformierten, der, in somatisierender Überzeichnung, dem Katholizismus unterstellt, sich im Ritual der Eucharistie den Leib des Herren wortwörtlich einverleiben zu wollen und damit das biblische Wort geringzuschätzen. Die beschriebene Szene ließe sich in diesem Sinne als eine (besonders brutale) Satire auf die katholische Eucharistie seitens L’Olonnais’ verstehen, der das Trinken von Christi Blut nachahmend andeutet und damit den Kannibalismus-

<sup>26</sup> Die spanische Fassung des Textes von 1681 hebt eben dies hervor: „Lolonois tenia por costumbre, que poniendo algunos en tormento, y no confesando, al instante los hacia tajadas con su alfange ó espada, cortándoles la lengua, y deseando hacer lo mismo con el último Español del mundo.“ [Lolonois hatte die Angewohnheit, manche zu foltern, und wenn sie nicht gestanden, schnitt er sie sofort mit seinem Säbel oder seinem Degen in Stücke, wobei er ihnen die Zunge herausschnitt und den Wunsch aussprach, das Gleiche noch mit dem letzten Spanier auf der Welt zu tun.] (Exquemelin 2022, 86).



vorwurf der Reformierten narrativ materialisiert. Dass er das Blut letztlich nicht trinkt, der anthropophage Akt somit unvollendet bleibt, unterstreicht die Selbstreflexivität der Geste, ändert jedoch nicht ihre inhaltliche Stoßrichtung. Das von der Erzählinstanz geäußerte Mitleid mit den Spaniern wiederum steht dem Ansinnen des Kapitäns, seine Foltermethode sogar noch weiter perpetuieren zu wollen, entgegen. Dies lässt sich als ein Ansatz von Kritik daran verstehen, dass jenseits der mimetischen Fortführung der von ihm initiierten Gewalt in einem ewigen Rachezyklus L'Olonnais' Handeln kein höheres Konzept von Gerechtigkeit zu Grunde zu liegen scheint.

In der zweiten Szene, in der L'Olonnais über die Stränge schlägt, schneidet er einem Spanier bei lebendigem Leib das Herz heraus und beißt hinein:

Die sämtlichen Verwundeten, die die Spanier zurückließen, frug er nach der Stärke der spanischen Macht aus; danach schlug er sie, auf daß sie ihn nicht verrieten, tot. Auch einige unverletzte Gefangene hatte er gemacht: diese frug er nach dem Wege und danach, ob noch andere Spanier in solchen gedeckten Stellungen lägen, was sie mit „Ja“ beantworteten. Er nahm dann von diesen jeden einzeln auf die Seite und frug sie, ob sich kein anderer Weg finden ließe, derlei Hinterhalte zu vermeiden. Als sie hierauf verneinende Antwort gaben, brachte er sie vor die sämtlichen anderen Gefangenen und frug sie nach dem Wege: jedoch sie antworteten, daß sie keinen anderen Weg wüßten. Lolonois ward derentwegen von teuflischer Bosheit ergriffen, öffnete einen von den Gefangenen bei lebendigem Leibe, schnitt ihm das Herz heraus, biß hinein und schmiß es einem der anderen ins Gesicht mit den Worten: „So ihr mir keinen anderen Weg weiset, werde ich Euch dasselbe tun.“ Diese armen Kerle in höchster Not versprachen, ihn einen anderen Weg zu führen – der wäre freilich schwer gangbar. (DAS, 115–116)

In dieser an sich bereits nachkriegserischen Konfliktsituation mit zahlreichen Beteiligten tritt L'Olonnais sehr ungehalten auf. Selbst der oft als calvinistisch „nüchtern“<sup>27</sup> bezeichnete Text lässt keine Zweifel daran, dass L'Olonnais von „teuflischer Bosheit“ (DAS, 116)<sup>28</sup> besessen ist. Seine Gewalt scheint der eigentlichen Absicht, den Stützpunkt der Spanier in Erfahrung zu bringen, nicht angemessen.

Die Szene weist deutliche Parallelen zu einer konkreten Passage aus Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (2. Aufl., 1580) auf, in der dieser eine von zahlreichen Misshandlungen an französischen Hugenotten beschreibt. Die Täter, katholische Soldaten, sind in dieser Szene unbestimmter Herkunft:

D'un corps mort, gisant sur le pavé, le coeur estant tiré par les soldats infernaux en le mordant à belles dents, et le baillant les uns aux autres, ils disoyent qu'ils savoyent bien, qu'avant que mourir ils mangeroyent d'un Huguenot. (Léry 1994, 580)<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Pierson 2011, 171, n. 7; vgl. zur konfessionellen Zuordnung Ouellet/Villiers 2005, 29–38, mit komparatistischem Blick auf die niederländische und die französische Textfassung, besonders nachvollziehbar in den zahlreichen Fußnoten, sowie Arnold 2007, 13–16.

<sup>28</sup> Dies gilt nur für den deutschen und den niederländischen Text, weshalb diese hier zunächst in den Blick genommen werden.

<sup>29</sup> „Über einen toten Körper, der auf dem Pflaster lag und aus dem die höllischen Soldaten das Herz herausgerissen hatten, indem sie mit den Zähnen hineinbissen und es einander mit offenem Mund

Dieser Intertext, von dem angenommen werden kann, dass er, wenn nicht Exquemelin, so im Mindesten seinem niederländischen Herausgeber und möglichen Mitautoren<sup>30</sup> bekannt war, eröffnet verschiedene Lesarten. Zunächst pervertiert bereits die dargestellte Szene die biblisch geprägte und im europäischen Mittelalter vielfach narrativ umgesetzte Symbolik des reinen Herzens,<sup>31</sup> der gemäß einer Purifizierung des eigenen Herzens als innersten „Wesenskern[s]“ im Sinne eines „geistigen Reinigungsakt[s]“ anzustreben wäre (Quast 2000, 305). Insofern Lérays Passage die Katholiken jedoch offenkundig zu kannibalistischen Schändern der Herzen anderer macht, bei denen nicht nur Leiber, sondern gar die Herzen selbst zerstückelt werden,<sup>32</sup> schreibt er sie explizit in die Tradition anti-katholischer Kritik und Polemik ein, in deren Zuge die genozidale Attacke auf die Hugenotten, wie hier im Bilde des für den Verzehr begehrten Körpers, kollektiviert wird. Die Mediatisierung erfolgt dabei allerdings über eine De-Literalisierung, d. h. eine Somatisierung, die auf der Überführung in ein auf physiologischen Parametern basierendes Sprachbild beruht. Diese geht mit einer brutalen Symbolik einher, deren Aggressivität dem Feind zugewiesen wird.

Pikanterweise ist es in der eingangs erwähnten Szene aus dem Hinterland von Honduras jedoch der protestantische Piratenkapitän L’Olonnais, der wiederum einem Spanier das Herz aus dem Leib entfernt. Wie kann dies verstanden werden? In Anbetracht der historischen sowie textuellen Referenz auf Lérays Darstellung der Hugenottenverfolgung bei gleichbleibender Symboldichte des Herzmotivs ergeben sich mehrere Schichten der Semantisierung. Aufgrund dieser Komplexität, vor allem aber zur Begründung der Schuld an seiner eigenen Verspeisung, die die Erzählung L’Olonnais im weiteren Verlauf noch zuweisen wird, soll die Szene im Folgenden nicht einzig

---

weitergaben, sagten sie, dass sie gut wüssten, dass sie, bevor sie sterben, einen Hugenotten essen würden.’

**30** Vgl. Fußnote 18.

**31** Von Ertzdorff bezieht sich auf Texte bis in den provenzalischen Sprachraum hinein (zit. nach Quast 2000, 305).

**32** Léry, der bei der Thematisierung von Kannibalismus stets Leber und Herz als besondere Vitalorgane erwähnt, erzählt in einer vielzitierten Passage (Jáuregui 2008, 259; Mahlke 2005, 58 u. a.) von einem Herzen, das nicht nur herausgenommen, sondern sogar selbst zerstückelt wird. Als sinnbildlich ist darin möglicherweise auch der Name des Mannes *Cœur de Roy*, Königshertz, zu verstehen. „Les foyes, coeurs, et autres parties des corps de quelques-uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, dont les enfers ont horreur? Semblablement apres qu’un nommé Coeur de Roy, faisant profession de la Religion reformée dans la ville d’Auxerre, fut miserablement massacré, ceux qui commirent ce meurtre, ne decouperent-ils pas son coeur en pieces, l’exposerent en vente à ses haineux, et finalement le ayant fait griller sur les charbons, assouvissans leur rage comme chiens mastins, en mangerent?“ [Und wurden nicht die Lebern, Herzen und andere Körperteile einiger unter ihnen von den wildgewordenen Mördern gegessen, vor denen sich selbst die Hölle fürchtet? Nachdem ein Mann namens Coeur de Roy, der sich in der Stadt Auxerre zur reformierten Religion bekannte, elendiglich abgeschlachtet worden war, schnitten die Täter nicht sein Herz in Stücke, stellten es den von ihnen Verhassten zum Verkauf aus und aßen es schließlich, nachdem sie es auf Kohlen geröstet hatten, in ihrer Wut schwelgend wie Mastiffs?'] (Léry 1994, 375–376).

im Sinne einer satirischen Kritik an der Eucharistie gelesen werden, wie es etwa der Exquemelin-Experte James Arnold vertritt.<sup>33</sup>

Indem L'Olonnais seinem spanischen Gefangenen das Herz aus dem Körper schneidet, entreißt er es zunächst nicht nur dessen Leben, sondern auch jeder Möglichkeit „einer kathartischen Transformation“ (Quast 2000, 305) des Katholiken; denn eine „läuternde Erneuerung“ der Gewalt der spanischen Kolonisatoren ist nach dieser Desymbolisierung des Herzens nicht mehr möglich. Die physische Deslokalisierung entreißt das Herz seinem Symbolgehalt, der neben der seelischen Reinigung auch in einem Herzenstausch im Kontakt mit Gott oder anderen Menschen hätte bestehen können, wie verschiedene mittelalterliche Erzählungen der Materie zeigen.<sup>34</sup>

Der Piratenkapitän wiederum fixiert sich, wie Katholiken, auf die Materialität der Körper, anstatt diese zum Sprechen zu bringen. Als Agent einer „Transformation des Symbolischen ins Materiale“ (Quast 2000, 307) verliert er zudem sein ursprüngliches strategisches Ziel aus dem Blick, nämlich die Spanier dazu zu bringen, den Verbleib

---

**33** Arnold deutet L'Olonnais' Handlung mit Blick auf die Illustration der Szene (Fig. 9, Seite 209), in der eine große Gruppe von Spaniern als Quasi-Gemeinde versammelt ist, gänzlich anders, nämlich als Satire des Abendmahls im Sinne anti-katholischer Polemik (Herz = Hostie): „It is plausible to read this interpretation of the story as a blasphemous reference to the host in the Catholic mass, which is taken by the faithful to be the very body of Christ. Such a reading of the engraving places this unspeakable cruelty in the context of contemporary religious conflicts and, at the same time, renders it comprehensible.“ (Arnold 2007, 13). Diese Lesart wird hier verworfen, da sich aus ihr nicht zufriedenstellend erklärt, warum L'Olonnais' Gottesurteil auf Tod durch Verspeisung lautet und zudem die Performativität der Handlung nicht ausgedeutet wird.

**34** Wie Quast (2000) an den Beispielen der Heiligenerzählung über Katharina von Siena und der *Herzmære* von Konrad von Würzburg darlegt, führen diese die Komplexität sowie die Polyvalenz des Herzmotivs vor Augen, indem sie die entsprechenden Semiotisierungsverfahren – Somatisierung und Desymbolisierung gegenüber (Re)Symbolisierung – selbstreflexiv offenlegen. Im Falle der Katharina von Siena etwa kulminiert der symbolische Herzenstausch zwischen einer Gläubigen und Gott in einer Narbe auf Katharinas Brust, die neben ihrem mündlichen Zeugnis sowie der Erzählung selbst schriftbildlich und physiologisch den Tausch belegen. Katharina habe Gott um die Entfernung ihres egoistischen Herzens gebeten und daraufhin nachweislich zeitweise ohne Herzschlag gelebt. Das mit der Narbe neu eingesetzte Herz ist demnach ein göttlich geläutertes. Die im europäischen Mittelalter verbreitete Materie der *Herzmære* wiederum endet auf eine (Re)Symbolisierung des Herzmotivs. In der Fassung von Konrad von Würzburg (13. Jahrhundert) serviert der betrogene Ehemann seiner unwissenden Frau das gekochte Herz ihres Geliebten, eines Ritters, der ihr dieses als Zeichen seines Liebeskummer hatte zukommen lassen. Die Frau stirbt daraufhin, mutmaßlich sowohl an Liebeskummer als auch an Schuld und Scham über ihre Tat. Die Erzählung materialisiert somit den Herzenstausch der Liebenden zunächst im gegessenen Herzen. Da das illegitime Paar jedoch stirbt, knüpft die Erzählung an Reflexionen über an die Liebe gebundene soziale Normen an. Von der mittelalterlichen Annahme, die menschliche Liebe zu Gott gehe mit einem Herzenstausch zwischen beiden Seiten einher, zeugt auch eine Passage in Hugo von Trimberg („Dâ von sprach sant Augustîn / Ein vil merklich wörtelîn: ‚[...] Daz weiz ich wol, wenne es des giht / Mîn ouge, daz ze mir von gote / Ist offenbar mîns herzen bote [...]‘.“ [„Dazu hat der heilige Augustinus ein bemerkenswertes Wort gesprochen: ‚Ich weiß sehr wohl und mein Auge wird mir das zubilligen, daß zwischen mir und Gott mein Herz als Bote dient‘], in der Hugo, möglicherweise fälschlich, Augustinus als Beleg anführt (vgl. Wenzel 1995, 61).

ihrer Gefährten zu verraten. Er erweist sich somit als unfähig, eine sinnvolle Läuterung im Kontakt mit den Spaniern auszulösen, denn jenseits von Wesenskern und Körpermitte kann kein Herz mehr purifiziert werden. Statt eines symbolischen Herzensstauschs wirft er das nun angeknabberte Herz den Spaniern „ins Gesicht“, womit er zwar den anti-katholischen Kannibalismusvorwurf gestisch aufnimmt, jedoch resemiotisiert er weder ihn noch die inhärente Gewalt. Vielmehr perpetuiert er diese performativ, da er die Szene aus der Hugenottenverfolgung nicht nur ironisiert, sondern, mit dem Herzen des Gefangenen in der Hand, den kannibalischen Akt den Spaniern geradezu anbietet. Da L’Olonnais darüber hinaus das Herz nur anbeißt und nicht einmal kocht,<sup>35</sup> um es im Rahmen eines rituellen Essens zu verspeisen, wirkt er nun wie der eigentlich Wilde.<sup>36</sup> Darüber hinaus droht L’Olonnais den zuschauenden Spaniern, wie bereits bei seinem Umgang mit dem Säbel, ihnen „dasselbe [zu] tun“. Abermals deutet dies auf ein Prinzip mimetischer Gewalt hin, die auf Vergeltung sinnt, aber auf keiner sozialen Ordnung basiert, wie sie Exquemelin etwa mit dem gezeigten Kompensationssystem durchaus verteidigt.<sup>37</sup>

Anstelle einer Alternative betreibt L’Olonnais somit eine „Verbuchstäblichung, [eine] Somatisierung eines sprachlichen Bildes“ (Quast 2000, 307), das sich über das Herz transportieren ließe. Er handelt im Sinne semiotisch ungebrochener Repräsentationen, wie es auch den Katholiken vorgeworfen wird. Eine Rückkehr zum Wort, wie sie die Reformierten fordern, bestärkt er somit keineswegs. Des Kapitäns allzu materieller Biss in das symbolisch aufgeladene Herz des Spaniers führt folglich nicht zu ihrem Lager und damit auch nicht zum erhofften Profit, der der ganzen Mannschaft zugutegekommen wäre. Damit verrät L’Olonnais zuletzt seine Mission als Kapitän der Bukaniere. Dementsprechend distanziert sich in der Folge auch die Erzählinstanz von

---

35 Vgl. zu dieser Problematik im weiteren Sinn auch die typologische Unterscheidung durch Erwin Frank (1987) zwischen Rohfleischkannibalismus und eines in Rituale eingebundenen Kannibalismus, bei dem gebratenes Fleisch verzehrt wird und der mit der Fähigkeit zur Sprache einhergeht, zit. in Mahlke 2005, 151.

36 Es stellt sich die Frage, ob sich im zeitgenössischen Rezeptionskontext parallele Lesarten zu noch früheren lateinamerikanischen Dokumenten über Brustöffnungen anboten, konkret zu den kolportierten Darstellungen der aztekischen Menschenopfer. Auf die in sich selbst kolonialen Debatten über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen diesen Ritualen und der Eucharistie kann an dieser Stelle nur verwiesen werden (vgl. Jáuregui 2008, 216–239). Jedoch könnten diese sowie vor allem der Mechanismus des *Othering*, der seine tropologische Grundlage wesentlich in den Menschenopfern und in Vorstellungen indigenen Kannibalismus’ fand (durch die kolumbinischen Übersetzungsfehler bereits im Ansatz maximal verzerrt; Todorov 1982 u. a.), einen relevanten Subtext für die narrative Notwendigkeit der symbolischen Ausgrenzung L’Olonnais’ darstellen.

37 „Lolonois ließ sie einen nach dem anderen heraufkommen, und sowie sie durch die Klappe hervorkamen, hieb er ihnen den Kopf ab. [...] Lolonois [...] fuhr darauf in seiner vorigen Arbeit fort, allen Spaniern die Köpfe abschlagend bis auf einen, dem er einen Brief für den Gouverneur von Habana gab und auch mündlich auftrag zu sagen, daß er keinen Spanier, soviel er auch deren kriegte, Pardon geben würde, tat auch zur gleichen Zeit ein Gelübde, daß er sich lieber selbst morden als in der Spanier Hände übergeben wollte. Selbigen Inhalts war der Brief und unter anderem auch, daß er hoffe, dem Gouverneur von Habana noch einstens selbst zu tun, was er an ihm hätte tun wollen.“ (DAS, 95).

ihm. Anstatt den Umgang des Kapitäns mit den Spaniern zu heroisieren, bringt der Text nun wie schon in der Säbelszene Sympathie für diese „armen Kerle“ auf, die L’Olonnais nur in „höchster Not“ einen Alternativweg anbieten können.

Der Umstand, dass eine Illustration dieser Szene (Fig. 9)<sup>38</sup> sich in abgewandelter Form in allen originalen Sprachfassungen des Textes findet, unterstreicht die Bedeutung der Szene, was ihre tatsächliche Verknüpfung mit der zitierten Passage aus Lérays *Histoire d’un voyage* umso wahrscheinlicher macht. Die Wiederholung der Szene in Bild, Text und Paratext scheint ihrer dialogischen Verdichtung zu dienen, erzeugt jedoch auch einen Rahmen, der durch die offenkundige Rezeptionslenkung an eben dieser Stelle gesprengt wird. Dies legt nahe, dass L’Olonnais’ Handeln und Schicksal als lehrhaftes Exempel vorgeführt werden sollte. Nicht zuletzt zeigt das Vorliegen der Illustration, dass nicht das Überraschende oder Abenteuerliche der Handlung, sondern vielmehr die Veranschaulichung der moralischen Bewertung des piratischen Helden in seinem Schicksal zählen, die offenbar in der logischen Rückführung seines Todes durch Kannibalen auf diese Szene bestehen soll.<sup>39</sup>

Als unmittelbare Andeutung auf sein bevorstehendes Ende läuft Kapitän L’Olonnais beim Cabo Gracias a Dios, einer Landspitze zwischen Honduras und Nicaragua, auf Grund. Die Bukaniere beschließen, aus dem Schiff eine kleinere Barke zu bauen und bleiben vor Ort, wollen jedoch eigentlich weiter nach Cartagena, um dort anzuheuern. Bekannt ist, dass in der Gegend die sogenannten *Indios bravos* leben:

Diese beiden Inseln sind von Leuten bewohnt, die man mit gutem Recht Wilde nennen mag, dieweil noch kein Christenmensch mit ihnen gesprochen oder ihre Wohnungen gefunden hat. [...] Diese Indianer sind von starkem Körperbau, dazu sehr gewandt im Laufen und Tauchen. Sie haben einmal den Anker eines Raubschiffes, der gut sechshundert Pfund wog, vom Meeresgrund heraufgeholt und sein Kabeltau an einer Klippe befestigt. [...] Man sagt, es seien Menschenfresser. (DAS, 125)

Das Kapitel widmet diesem und einem anderen indigenen Volk<sup>40</sup> nach der Herzszene längere deskriptive Passagen, in denen auf die Auswahl eines Totemtiers für Neuge-

---

**38** Ich beziehe mich im Folgenden auf die Illustration der niederländischen Ausgabe von 1678, einem qualitativ höherwertigen Stich, der etwa in der deutschen Ausgabe von einer weniger detailreichen Nachzeichnung abgelöst ist.

**39** Gegen eine ausschließlich anti-katholische Polemik spricht zudem, dass hier überhaupt der Sehsinn angesprochen wird, vgl. Mahlke 2005, 52.

**40** Die Verortung der *Indios bravos* wird visuell referenziert, insofern ihr Siedlungsgebiet auf einer Karte, die erstmalig den französischen Versionen von 1686 und 1699 beigelegt ist, verzeichnet ist. Die Topologie erscheint hier widersprüchlich, da die *Indios bravos* im Text auf Inseln, auf der Karte jedoch auf dem Festland verortet werden. Auch die Beschreibungen von Kannibalenopfern beziehen sich nicht auf die Wassernähe der Gegend, sondern vielmehr auf den umgebenden Wald, der zwar zugänglich wirkt, jedoch von der Erzählinstanz nicht betreten wird und damit wie ‚insulär‘ erscheint. Ouellet/Villiers gehen auf den Schriftzug „Carneland“ auf der Karte ein, um zu verdeutlichen, dass dieser sich von *corn* und nicht von lat. *carnis*, ‚Fleisch‘, herleitet, vgl. Ouellet/Villiers 2005, 243–244, n. 49.





Fig. 9: Alexandre-Olivier Exquemelin, *De Americaensche zee-roovers*, hg. von Jan ten Hoorn, Amsterdam 1678, fol. 61. Bibliothèque Nationale de France, Réserve des livres rares, RES-P-1490, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k858301b/f75.item> (Stand: 18.03.2023).

borene sowie Hochzeitsriten eingegangen wird. Hier inszenieren sich die Bukaniere als Antipoden der *leyenda negra*, indem sie den Indigenen mehr Respekt zollen als die Spanier (vgl. Arnold 2007, 19–20). Parallel dazu beginnt sich eine zunächst geistige, später auch räumliche Orientierungslosigkeit L’Olonnais’ herauszubilden, die eine weitere Prolepse auf die Kannibalenszene im Wald bildet, die L’Olonnais’ Ende besiegeln wird. Er fragt noch häufiger als zuvor nach dem Weg und auch der erlittene Schiffbruch scheint das Wesen des Kapitäns zu beeinträchtigen. Zwar hilft er der Mannschaft beim Bau eines neuen Schiffs, gibt sich jedoch selbst keine Mühe mehr, der eigenen Situation, gestrandet an der Küste von Nicaragua, zu entgehen. Der metaphysischen Lesart von Schiffbruchserzählungen als ein narrativer Bruch der Ordnung<sup>41</sup> entsprechend, kündigt sich L’Olonnais’ Scheitern – das zugleich eine vorübergehende Führungslosigkeit der Crew bedeutet – als eine bevorstehende symbolische Neuerung an.

Neben den sich verdichtenden Grenzübertretungen L’Olonnais’ baut die Handlung selbst die Bedrohung durch aktive Kannibalen allmählich auf:

Während Lolonois sich dort aufhielt, ging einer seiner Leute in Begleitung eines Spaniers in das Gehölz, ohne anderes Geleit und bloß mit einem einzigen Feuerrohr bewaffnet. Als sie eine bis anderthalb Meilen tief im Walde waren, wurden sie von einem Trupp Indianer überfallen; der Franzose gab einen Schuß ab und hub an sich auf die Beine zu machen, aber der Spanier blieb zurück, weil er nicht so gut laufen konnte. Jener gelangte bald darauf an den Strand, hatte jedoch seinen Gesellen verloren, der auch nicht wieder kam. Einige Zeit hernach gingen ihrer zehn bis zwölf in den Busch, alle wohl bewaffnet; jener Franzose war unter ihnen, und aus Neugier führte er sie in die Gegend, wo er die Indianer gesehen. Sie kamen schließlich an eine Stelle, wo die Indianer Feuer angemacht hatten, und fanden dort die Gebeine des vermißten Spaniers nebst einer gebratenen, halb aufgefressenen Hand. An dieser Hand erkannten sie, daß es die seine war, denn er hatte nur drei Finger gehabt. (DAS, 126)

Zunächst ist es kein Franzose, sondern ein Spanier, der, so die semantische Stoßrichtung aller Indizien, Kannibalen zum Opfer gefallen zu sein scheint. Diese sollen ihn gebraten und seinen Körper zum Großteil verspeist haben. Das besondere Merkmal der Hand, die „nur drei Finger gehabt“ hat, was als *Gnorisma* präsentiert wird, bleibt polyvalent, lässt sich jedoch im Kontext der Leib- und Spiegelstrafen als sichtbares Stigma seines Räuberdaseins<sup>42</sup> lesen. Diebe oder Betrüger wurden durch

<sup>41</sup> Vgl. „Die narrative Ausgestaltung der Wiederherstellung oder des Scheiterns einer zivilisatorischen Ordnung am Ort des Schiffbruchs ist – man denke nur an Daniel Defoes Robinson Crusoe – ein beherrschender Zug der Schiffbruchliteratur bis in die Moderne hinein geblieben.“ (Dünne 2012, 177–178).

<sup>42</sup> Foucault schreibt zur Problematik der Strafpraktiken: „Die Elemente der Schändlichkeit werden umverteilt: im Straf-Schauspiel verbreitete sich vom Schafott aus ein Schauer, der sowohl den Henker wie den Verurteilten umhüllte – er konnte die dem Hingerichteten angetane Schande in Mitleid oder Ruhm verkehren, wie auch die gesetzmäßige Gewalt des Vollstreckers in Schändlichkeit verwandeln. Nunmehr sind Ärgernis und Licht anders verteilt: die Verurteilung selbst hat den Delinquenten mit einem eindeutigen und negativen Zeichen zu versehen: daher die Öffentlichkeit der Debatten und des



das Abhacken der Hand oder Schwurfinger bestraft.<sup>43</sup> Doch auch die bei den Frei-  
 beutern übliche Amputation könnte die fehlenden Finger wie das mögliche Hinken  
 des Verschwundenen erklären. In der Darstellung der „halb aufgefressenen Hand“  
 laufen letztlich beide Lesarten zusammen. Dass jedoch gerade die Verstümmelung die  
 Wiedererkennung und damit einen Wissenszuwachs möglich macht, zeigt abermals  
 eine Normalisierung der Desintegration eines zu repräsentierenden Körpers an, des-  
 sen wahrhaftige Geschichte über dessen Metonymien erzählbar wird. Auf Textebene  
 spiegelt sich dies vor allem darin, dass es sich bei der Passage um einen Boten- und  
 keinen Augenzeugenbericht handelt. Erst die Schilderung der leiblichen Details setzt  
 dem eine Authentizitätsfiktion entgegen. Fraglich bleibt allerdings, warum der Text  
 gerade einen Spanier zum ersten Opfer der Kannibalen werden lässt, der sich dadurch  
 zum potentiellen (protestantischen) Märtyrer wandelt. Möglicherweise sind es gerade  
 seine Narben bzw. die Anzeichen der Spiegelstrafe, die beweisen sollen, dass er auf-  
 seiten der Seeräuber stand.<sup>44</sup>

Mit weitaus deutlicheren Erzählerkommentaren versehen ist das Martyrium von  
 L'Olonnais selbst, als er von den Indigenen des Golfs von Darien verspeist wird:

Nach einer Segelfahrt von etlichen Tagen gelangte Lolonois an die Mündung des Nicaragua-  
 stromes, und dort kam ihm das Unglück, das ihn seit langem verfolgt, nun dicht auf die Fersen:  
 er wurde nämlich sowohl von den Indianern als von den Spaniern ausgespäht; ein großer Teil  
 seiner Leute ward toteschlagen, indes er selbst mit dem Rest zu flüchten genötigt war. Dennoch  
 konnte sich Lolonois nicht entschließen, zu seinen Gesellen ohne Schiff zurückzukommen [...].  
 Allein es schien, daß Gott die Ruchlosigkeiten dieses Menschen nicht mehr weiter dulden,  
 sondern ihn durch einen grausamen Tod strafen wollte für alle die Grausamkeiten, die er an so  
 vielen unschuldigen Menschen verübt hatte. Als sie nämlich nach dem Golf von Darien kamen,  
 fiel er mit seinen Leuten in die Hände der Wilden, welche die Spanier „Indios bravos“ nennen.

Die haben ihn denn in Stücke gehauen und gebraten, nach dem Berichte eines seiner Gesel-  
 len, der dasselbe Schicksal erlitten haben würde, hätte er sein Leben nicht durch die Flucht

---

Urteils; und die Vollstreckung ist gleichsam eine zusätzliche Schande, welche dem Verurteilten anzu-  
 tun die Justiz sich schämt; sie distanziert sich von ihr, versucht ständig, sie anderen anzuvertrauen,  
 und zwar unter dem Siegel des Geheimnisses. Es ist häßlich, straffällig zu sein – und wenig ruhmvoll,  
 strafen zu müssen. Daher jenes zweifache Schutzsystem, das die Justiz zwischen sich und der von ihr  
 auferlegten Strafe errichtet hat.“ (Foucault 1977, 17).

**43** Die französische Variante schließt eine auf die Zahl drei bezogene Deutung aus, indem sie die Zahl  
 schlicht auf die Zeit von drei Tagen bezieht, nach denen ein Fuß und eine Hand „de ce misérable“ [die-  
 ses Unglücklichen] „brûlés“, also verbrannt oder geröstet, gefunden werden (HAF, 245).

**44** Mahlke betont, dass protestantische Darstellungen katholischer Marterqualen als gerechte Gottes-  
 strafe für eine Blasphemie kodifiziert sind, und demnach nicht als göttliche Gnade für ein an Jesus  
 Christus angleichendes Martyrium (vgl. Mahlke 2005, 61–62). Da sowohl die Hand selbst als auch die  
 Narbe auf ihr aber auch katholischen Heiligenlegenden zugeordnet werden könnten, scheint die Les-  
 art möglich, dass der Spanier hier bewusst ambivalent gezeichnet wurde, wobei das Körperzeichen  
 seiner Zugehörigkeit zu den Piraten über die Parallele zu etwaigen Handreliquiaren obsiegt (vgl. Tous-  
 saint 2010). Da der Rest seines Körpers bereits verbrannt und die Hand angefressen wurde, ist es nicht  
 mehr möglich, diesen Leib eines Spaniers vor seinem Tod wieder zusammensetzen, was in der Tat  
 erlaubt, die Szene blasphemisch zu lesen.

salviert. Dies war das Ende eines Menschen, der so viel unschuldiges Blut vergossen und so viele Greuelthaten begangen hat.

[...] Und damit sind die Tage und Grausamkeiten von Franciscus Lolonois und seinem Anhang zu Ende. (DAS, 127–128)

Auch diese Szene ist ein Botenbericht und damit Teil einer Binnenerzählung, über die die Erzählinstanz nur mittelbar zu verfügen behauptet. Dies schafft Distanz vom Geschehen. Nichtsdestotrotz spricht die Erzählinstanz ein vermutetes göttliches Urteil aus, das sich wesentlich auf die Erzählung auswirkt, indem die Figur aus dem Text eliminiert wird. Die göttliche Instanz ist zu einer strafenden geworden, die „die Ruchlosigkeiten dieses Menschen nicht mehr weiter dulden, sondern [...] ihn durch einen grausamen Tod strafen wollte für alle die Grausamkeiten, die er an so vielen unschuldigen Menschen verübt hatte.“ Damit folgt dieser Gott selbst dem analogischen Prinzip, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, dem zuvor L'Olonnais selbst folgte. Zuletzt ist es jedoch der distante Erzähler Exquemelin, der diese Strafe über das geschriebene Wort ausführt und sich demnach schon längst von seinem Kapitän gelöst hat. Seine auktoriale Position wird damit gottesgleich, da er es ist, der L'Olonnais aus der Handlung herausschreibt. Ungleich dem Leib des verspeisten Spaniers allerdings muss L'Olonnais' eigener Leib nicht mehr umgedeutet oder identifiziert werden, zumal es einen Zeugen gibt. Somit ist der Weg frei für die Offenbarung einer göttlichen – wenn auch in letzter Instanz narrativen – Gerechtigkeit. Die Lesenden wiederum müssen in diesen Bewertungsprozess einbezogen werden. Denn es ist das durch sie imaginierte Martyrium, das L'Olonnais von dieser Welt erlöst.<sup>45</sup> Zwar spart die textuelle Repräsentation sein Leiden größtenteils aus, aber es ist offensichtlich, dass er das Gebiet der *Indios bravos* trotz der Warnung durch den Spanier willentlich betritt. So kommt es zuletzt zu einer Allianzbildung zwischen Text und Lesenden, die angesichts der kumulierten „Greuelthaten“ des Kapitäns wohl zum gleichen Urteil gekommen sind wie Gott und Erzähler. Bemerkenswert bleibt, dass von den mutmaßlichen Kannibalisismusopfern leibliche Fragmente übrigbleiben. Als Zeichen stehen sie jeweils für einen Prozess der Zerteilung, der durch ihre Aufnahme in den Textkörper allerdings wieder rückgängig gemacht wird, insofern sie darin als Erwählte stehenbleiben können.<sup>46</sup>

Glaubhaft wird dies in zeitgenössischem Verständnis für die vielen Hinweise auf eine – wenn auch mitunter durch einen Boten vermittelte – Augenzeugenschaft. Die zahlreichen visuellen Details korrespondieren nicht nur mit den Illustrationen, die

<sup>45</sup> Mahlke kommentiert zu überraschend freudigen Reformierten vor der Hinrichtung, dass diese den übrigen Protestanten „ein Beispiel an Mut und Sicherheit“ sowie auch „ein Identifikationsmoment mit den Opfern kannibalischer Rituale“ gegeben hätten (Mahlke 2005, 57).

<sup>46</sup> Interessant wäre in diesem Zusammenhang zu wissen, welcher Konfession L'Olonnais angehört, was der Text nicht explizit beantwortet; aufgrund seiner frühen Ausschiffung „in jungen Jahren“ als „Knecht“ (DAS, 93) bzw. *engagé* (HAF, 205) ist allerdings davon auszugehen, dass er wenig Aufstiegschancen in Frankreich hatte, wie es den Hugenotten entsprach. Auch seine regionale Herkunft aus Les-Sables-d'Olonne spricht für seine Zugehörigkeit zur reformierten Religion.

sich in fast allen Ausgaben finden, sondern sie erfüllen auch eine instruktive Funktion (vgl. Neuber 1989, 53–55) im Sinne des Horazischen *prodesse aut delectare*. Zwar scheint der Text hier ebenfalls unterhalten zu wollen, jedoch muss er vor allem das doppelte moralische Dilemma verhandeln, indem er zwischen einer blasphemisch überhöhten Erzählerposition, die allerdings für ein angemessenes Gottesurteil einsteht, und dem gerechtfertigten Tod des schuldigen L’Olonnais vermittelt, der aber, calvinistischer Martyrologie folgend, qua erlebten Leidens noch vor Todeseintritt erlöst wird. Hierfür stehen die zerstückelten Körper ein, die, kriegsversehrt und angefressen, letztlich das reformierte Weltbild über das katholische der Spanier siegen lassen müssen. Demnach liegt den *Amerikanischen See-räubern* eine Logik der Repräsentation zugrunde, die metonymische Ketten einer stets nur partiellen Semiotisierung auslöst, die im Bild versehrter körperlicher Entitäten ihr Pendant findet.

Trotz der vordergründigen Sympathie der Bukaniere für die *Indios bravos* fällt jedoch auf, dass diesen keine wörtliche Rede und, jenseits des Legendären, nicht einmal eine physische Erscheinung verliehen wird. Erst im letzten Teil des Textes wird Henri Morgan sie zu sehen bekommen; dort verweigern sie allerdings die Rede und nehmen auch keine Geschenke an. Die *Indios bravos* widersetzen sich somit einer völkerrechtlich gewünschten Ordnung der Reziprozität, der sie sich weder durch Handel noch durch Sprache<sup>47</sup> oder den Blick unterwerfen. Demnach sind es keineswegs nur der Kannibalismus oder auch ihre Nähe zu (Totem-)Tieren, über die sie in die Nähe von Wilden gerückt und damit als ‚radikale‘ Alterität<sup>48</sup> deklariert werden. Innerhalb des Konkurrenzkampfes zwischen den einzelnen Kolonialmächten, die sich schließlich auch untereinander als Repräsentanten der jeweiligen religiösen und politischen Alterität zeichnen, rücken die Indigenen somit in den Hintergrund, auch wenn sie innerhalb der Handlung wesentliche Akteure darstellen, deren ethnische Besonderheiten zudem relativ detailliert und ohne eine auch sprachlich erkennbare kulturelle Herabsetzung beschrieben werden.

Der Kannibalismus jedoch, der ihnen zugewiesen wird, wird im Text durchaus auf instrumentelle Weise eingesetzt. Das etwas allzu offenkundige Interesse des Erzählers an den Indigenen lässt den Verdacht aufkommen, dass die Distanzierung von der *leyenda negra* als Rechtfertigung des eigenen piratischen Handelns erhalten bleiben muss. Ihre Repräsentation dient somit vor allem dazu, eine Komponente ethischer Überlegenheit hinzuzufügen, die die von Grotius’ *mare liberum* abgeleitete universale und glaubensunabhängige Verfügbarkeit der Meere zusätzlich stützen soll (vgl. Thumfart 2009). Dies zeigt, dass dem Motiv des Kannibalismus, anti-katholischer Polemik folgend, ein konkreter Nutzen für die calvinistischen Kolonisatoren zuge-

<sup>47</sup> Die spanische Fassung unterstreicht den Aspekt der Sprachlosigkeit und bemüht sich, die *Indios bravos* darüber für unzivilisiert zu erklären.

<sup>48</sup> In Anlehnung an Waldenfels’ Konzept des radikal Fremden: „Das radikal Fremde läßt sich nur fassen als Überschuß, als Exzeß, der einen bestehen Sinnhorizont überschreitet.“ (Waldenfels 1997, 37).

wiesen wird.<sup>49</sup> Als Ritus wird die Anthropophagie von den Piraten im Kampf gegen die Spanier usurpiert, von denen sich die Bukaniere als Europäer selbstredend sehr viel weniger unterscheiden als die Indigenen. Mittelbarer Zweck dessen ist auch die Überdeckung der eigentlichen inneren Widersprüche, die der Idee des *mare liberum* zugrunde liegen. Denn obwohl sich dieses als für alle Völker gültig präsentiert, dient es letztlich vorrangig den eigenen privatökonomischen Interessen. Letztlich hatte Grotius mit seiner nur partiellen Anpassung an de Vitorias Konzept des ‚gerechten Krieges‘ nicht nur die vertieften Möglichkeiten indigener Teilhabe herausgeschrieben, sondern zudem das bisherige Völkerrecht der päpstlichen Sphäre enthoben und damit säkularisiert (vgl. Thumfart 2009). Beides für sich kann – metaphorisch gesprochen – als ein Akt von Textkannibalismus verstanden werden, insofern als in beiden Fällen die Rede eines (immer noch europäischen) Anderen fragmentiert, angeeignet und in manipulativer Absicht der eigenen Logik einverleibt wird.

Die Zeichnung L’Olonnais’ als Opfer der Kannibalen bleibt schillernd (vgl. Ruhe 2009). Wie gezeigt, verschwimmen durch seine Grenzüberschreitungen die Logiken der frühneuzeitlichen Leibesstrafe, reformierter Martyrologie und anti-katholischer Polemik im Zeichen des Kannibalismusvorwurfs, aber auch eines generell fragmentierten Körperbildes. Letztlich wird dem bereits schiffslosen Kapitän L’Olonnais eine unerklärliche Sehnsucht nach den *Indios bravos* zugeschrieben, die für einen inneren Führungsverlust steht, was seinen symbolischen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Bukaniere und damit auch den entstehenden Kolonien rechtfertigt. L’Olonnais wird somit nicht nur wegen seiner Nähe zum Wilden gefressen, sondern weil er, der einstige Kapitän, eine Entdifferenzierungskrise aufseiten piratischer Legimität auslöst, die sich als pro-calvinistisch und anti-katholisch präsentieren muss. Auch wäre die Frage aufzuwerfen, ob diese Tendenz in L’Olonnais’ Gerechtigkeitsbegriff nicht vor allem auch deswegen exkludiert werden muss, weil sie sich an Vorstellungen alttestamentarischer Rache und eskalierender mimetischer Gewalt orientiert, während zugleich doch ein von de Vitoria, Grotius und anderen inspirierter Rechtszustand auf den Meeren einsetzt.<sup>50</sup>

Zuletzt lässt sich festhalten, dass der dargestellte Akt von Anthropophagie damit weniger dem Respekt vor den Indigenen entspringt – auch wenn dieser bedeutend höher als bei den Spaniern ausfällt –, sondern dass sich jene kannibalische Szene aus einem kulturellen Intertext speist, den die protestantischen Eroberer aus ihrem indigenen (Leidens-)Zusammenhang herauslösen und sich erzählerisch aneignen, um weiter rauben zu können. Nichtsdestotrotz ist es der erzählerische Einsatz verstümmelter Subjekte als Metonymien, der im Medium des Erzähltextes sowohl eine Fragmentierung sämtlicher bestehender, an der Kolonisierung beteiligten Identitäten als auch eine nachhaltige Aufspaltung und Diversifizierung der karibischen Diskurse bewirkt.

<sup>49</sup> Vgl. Lestringant 1990 sowie meine Ausführungen unter 2.2.

<sup>50</sup> Wie Kempe 2010 und Pierson 2011 betonen, entsprach die mythisierte Piraterie der Karibik niemals einem Zustand der Rechtslosigkeit oder der Anarchie. Auch Szenarien protodemokratischer Selbstverwaltung verwerfen sie ungleich Rediker 2004.

### 3 Fazit

Ebenso unterschiedlich, wie Sigüenza y Góngora und Exquemelin die Piraterie bzw. das Kaper- oder Bukanierswesen erzählen – das eine Mal aus Sicht des beraubten und gefangenen Spaniers, das andere Mal aus Sicht eines Seeräubers selbst –, so unterschiedlich gestaltet sich auch die Funktion, die der Begegnung mit den Kannibalen zugewiesen wird.

In den *Infortunios de Alonso Ramírez* geht es nicht nur um die Diskreditierung der Engländer als politische und rechtliche Gegner, sondern auch um ihre Dämonisierung als unzivilisierte Wilde, deren Ansprüche jenseits jeder menschlichen Ordnung liegen und in deren Bild sich ein anti-papistisches Rechtskonzept mit der Gottlosigkeit und der Aggression Indigener vereint. Vorgeworfen wird ihnen eine mimetische Annäherung an anthropophage Praktiken, die jedoch das rituelle Moment des gemeinsamen Essens pervertiert, da sich das Rösten von Menschenfleisch allein aus der chaotischen Situation der Brandschatzung ergibt. Insofern sich die Indigenen nicht als Feinde der Piraten präsentiert haben, lässt sich für die Piraten auch kein Vergeltungsprinzip starkmachen; ihre Gewalt wirkt somit willkürlich, sinnlos und selbstzweckhaft. Die Engländer akzeptieren demnach die Fremdheitskategorien der Spanier nicht, was die Verhältnisse dahingehend verschiebt, dass piratisches Handeln nicht nur in die Nähe von Wildheit, sondern darüber hinaus auch von radikaler Fremdheit gerückt wird, die jenseits aller bekannten Kategorien verortet ist. Somit entdifferenzieren die Piraten die Feindbilder der Spanier in unerlaubter Weise – und imitieren darüber hinaus jenes Element von Andersartigkeit, das den größten Horror aus den frühen Berichten aus der Neuen Welt enthält.

Ein menschenessender Pirat macht sich somit gleich in zweifacher Hinsicht eines *crime indifférenciateur*, eines ‚Entdifferenzierungsverbrechens‘ (vgl. Girard 1982), schuldig. Dies erlaubt der spanischen Kolonialkultur die Entrückung piratischer Rechtsideen aus dem Radius des Vorstellbaren – hatten ja schon die indigenen Rituale die Spanier provoziert. Die damit an sich gerechtfertigte Attribution der Rolle des Sündenbocks, der als versöhnendes Opfer sterben muss, um die Gemeinschaft wieder in sich zu vereinen, verschiebt sich jedoch in letzter Instanz von den Piraten auf den Indigenen. Dieser wird als archaisches Brandopfer zum reinen Zeichen. Von einer tatsächlichen Übernahme ‚indigener‘ Praktiken durch die Einverleibung eines indigenen Körpers kann somit keine Rede sein, zumal zu berücksichtigen ist, dass die indochinesischen Bewohner der Insel keine Kannibalen zu sein scheinen, auch wenn der Text sie als *indios* generalisiert. Dass kein spanischer Körper gegessen wird, um die Piraten als Wilde zu inszenieren, gibt einen Hinweis darauf, worin das eigentliche Tabu liegt, nämlich in der nachhaltigen Desintegration eines katholischen Körpers, der mit der Röstung noch auf Erden durch das Höllenfeuer gehen müsste, was seine Auferstehung durch die Auflösung seines gottgegebenen, nicht bestatteten Leibes verhindern würde.

In gattungstypologischer Hinsicht ist auffällig, dass die Piraten bei Sigüenza y Góngora, anders als in früheren spanischsprachigen Epen über Amerika, nun die Semiosphären nicht mehr heldenhaft durchkreuzen, um als den Spaniern ebenbürtige Gegner inszeniert zu werden.<sup>51</sup> Dies spricht für eine Hybridisierung der Gattungen zwischen Chroniken, epischer Dichtung und Ritterprosa (vgl. Béreziat-Lang/Ortiz Gambetta 2020, 10) unter Hinzunahme der *novela picaresca*, die im Zuge der narrativen Einbindung von Kannibalismus geschieht. Insbesondere ist zudem eine populäre Anpassung an das von der Versform gelöste *genus humile* (vgl. Neuber 1989, 55) zu vermerken, was zeigt, dass die Fusionierung der spanischen Feindbilder Auswirkungen auf die Lesbarkeit des Textkörpers selbst hat. Auch Exquemelins Text oszilliert zwischen mittelalterlichen Erzähltraditionen und frühauflärerischem Anspruch.

In poetologischer Hinsicht erheben beide Texte Anspruch auf Anschaulichkeit, Instruktivität und auch einen gewissen Grad an Spannung bzw. Unterhaltung. Dem Horazischen *prodesse aut delectare*<sup>52</sup> folgend, soll am Beispiel gelehrt und über die unbekannteren transatlantischen Gebiete informiert werden. Frühneuzeitlichen Erzähltraditionen entsprechend muss der Text dafür den Fiktionalitätsverdacht widerlegen, was über eine Reihe von Authentizitätsfiktionen geschieht. Neben der Augenzeugenschaft signalisierenden Ich-Perspektive, die durch choro- und geographische Beschreibungen die eigene Anwesenheit vor Ort nachzuweisen sucht, zeichnen sich beide Texte durch eine starke Betonung visueller Formen der Evidenzbildung aus. Bei Sigüenza y Góngora ist zudem zentral, dass der homodiegetische Ich-Erzähler Alonso Ramírez durch Introspektiven immer wieder als mitfühlender Katholik affirmiert wird.

Gerade in den anschaulichen Kannibalismusszenen allerdings geht die Authentifizierung des Gesehenen, entgegen der generellen Tendenz dieser beiden, sich faktual präsentierenden Texte, mit einer räumlichen und letztlich auch ethisch-moralischen Distanzierung vom Geschehen einher. Bei Exquemelin realisiert sich dies in Form einer für das Werk unüblichen Binnenerzählung, die als Botenbericht präsentiert wird. Beide Szenen tragen somit Anzeichen unzuverlässigen Erzählens, die sich allerdings bei Sigüenza y Góngora auflösen, sobald Alonso Ramírez sich den Piraten nähert und das Fleisch ablehnt, was seine seelische Standhaftigkeit gegenüber teuflischen Verführungen beweisen soll. Wohlgermerkt gibt er an, dass es die sprachliche Umsetzung ist, die ihm hilft, jenes Leid zu überstehen. Als poetologisches Prinzip

51 So etwa in Castellanos' „Discurso del Capitan Francisco Draque“ (vgl. Castellanos 1921) oder Escobedos *La Florida* (vgl. Escobedo 2015); vgl. dazu Simson 2003, 211–218, sowie Segas 2020, die sich ebenfalls auf Castellanos' *Discurso* bezieht.

52 Dieses Diktum findet sich schon in der additiven Verbindung beider *Desiderata*, *prodesse et delectare* bzw. *plaire et instruire*, so im Herausgebervorwort der französischen Fassung von Exquemelins Text, was literaturhistorisch zwischen französischer Klassik und Aufklärung einzuordnen ist: „À la vérité il y a beaucoup d'histoires qui instruisent; mais il y en a peu comme celle-ci, qui divertissent et qui instruisent en même temps.“ [Tatsächlich gibt es viele Geschichten, die belehrend sind, aber nur wenige wie diese, die unterhalten und gleichzeitig belehren.] (HAF, 47).

kommt im spanischen Text somit das *movere* hinzu. Erst der Blick auf das Textganze zeigt, dass sich die Opferhaltung Alonsos in der Handlungslogik auf Dauer schwerlich aufrechterhalten lässt.

Der indigene Leib wird im Zuge dessen in die Erzählung aufgenommen und erfährt Anerkennung, doch darf jener Leib nur ein unvollständiger sein, der nicht in den Himmel kommen kann. Bei Exquemelin wiederum bleibt eine Polyvalenz bestehen, die einerseits erlaubt, L'Olonnais mit Genugtuung zu verteufeln, was befriedigt wird, indem er unmittelbar nach der Szene ohne jeglichen Anschein von Heroisierung aus dem Werk verschwindet. Andererseits allerdings bleibt die Möglichkeit bestehen, ihn nun, nach einer dem Analogieprinzip folgenden Strafe, für geläutert zu erklären, was seine Seele und damit auch seine bisherige Crew, die ‚Gemeinde‘, die er anführte, rettet. Da sein Leid allerdings im Text verschwiegen wird, erscheint es nicht möglich, ihn zu einem protestantischen Märtyrer zu erklären.

Bei Exquemelin gilt es somit festzuhalten, dass der kannibalische Akt der Bestrafung L'Olonnais' dient, der sich in einer Spirale eskalierender mimetischer Gewalt befindet, die er mit ausgelöst hat. Obwohl seine Bestrafung explizit als gottgewollt benannt wird, insinuiert die Erzählung deutlich, dass sie von den *Indios bravos* umgesetzt worden sei und dass L'Olonnais nach seinem Schiffbruch den Tod möglicherweise sogar selbst suchte. Dabei erklärt sich allerdings nicht, ob die *Indios* L'Olonnais kannten oder ihn aßen, weil er in ihr Gebiet eingedrungen ist – was aber naheliegt, da auch ein anderer Eindringling kurz zuvor verspeist wurde. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass beide in Verbindung zum gleichen christlichen Gott stehen, der über sie alle herrscht. Bereits zuvor bestand im Text ein Interesse an den Riten der *Indios bravos*, das, insofern Exquemelin für alle Bukaniere spricht, auch L'Olonnais mit einschließt. Dementsprechend wird dieser im Tod jener kannibalischen Alterität ähnlich, die die Bukaniere rhetorisch konstant vereinnahmt hatten, wenn sie sich positiv von den Spaniern absetzen wollten. L'Olonnais' vorherige Vergehen an den Spaniern – das Ablecken ihres Blutes nach der körperlichen Zerteilung, der Biss in das herausgerissene, dann weggeworfene Herz – wirken wie nur angedeutete kannibalische Akte, mit denen sich der Kapitän die Materialität ihrer Körper sinnlich einverleibt. Würde der Pirat das Blut tatsächlich trinken und das Herz grillen und essen, ließe dies an eine narrative Umsetzung der Eucharistie denken, doch bleibt die Handlung immer unvollendet. L'Olonnais lässt sich dennoch eine Sehnsucht nach dieser Art der Eigentlichkeit unterstellen, deren Umsetzung ihn, in die anti-katholische Polemik der Hugenotten gewendet, zu einem Kannibalen macht. Vor diesem Hintergrund ist es der spätmittelalterlichen Spiegelstrafe entsprechend nur folgerichtig, dass ihn ein Vergeltung suchender Gott dasselbe erleben lässt. Die immer nur partiell bleibende Ausführung der anthropophagen Handlung allerdings zeigt die „Kerbe“ in dieser „Hermeneutik der Ähnlichkeit“ (Foucault 1966, 61), worin sich andeutet, dass ein neues, möglicherweise völkerrechtliches Prinzip dieses Strafsystem ersetzen sollte. Schließlich war es ein Spanier, der kurz zuvor das gleiche Schicksal wie L'Olonnais durchlebte. Auch dies spricht dafür, dass sich L'Olonnais der katholischen Praxis zu sehr angenähert



hat, weshalb sich nun die Indigenen auf die Seite der Bukaniere und ihres (calvinistischen) Gottes schlagen.

Exquemelin beobachtet indigene Kulturen, ohne vertieften Kontakt mit ihnen zu haben. Ihre narrative Einbettung erfolgt weitestgehend im Sinne der *leyenda negra*, die sich gegen die Spanier richtet. Letztlich wird demnach auch der Kannibalismus der *Indios bravos* selbst vom Text einverleibt, indem der Erzähler ihn semantisch anpasst. Das parasitäre Verhalten (vgl. Siegert 2019, 233), mittels dessen sich die Piraten schließlich auch an der kolonialen Beute der Spanier bedienen, verweist zuletzt auf die strukturelle Komponente der Zerteilung von Eigentum, wie sie die Bukaniere unter sich vertraglich geregelt haben. Nichtsdestotrotz nehmen die Themen Raub und Diebstahl als illegitime Formen der physischen Übernahme von Eigentum eine zentrale Position in der Analyse piratischer und kolonialer Handlungen ein. Auf der Textebene könnte sich dies in der Frequenz abgeschlagener Arme, Hände und Finger abbilden, die somit metonymisch immer wieder auf die geführten Verteilungskämpfe zurückverweisen.

## Bibliographie

### Primärtexte

- Castellanos, Juan de (1921), „Discurso del Capitan Francisco Draque“, in: Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, Bd. 3, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-juan-castellanos-tomo-ii--0/html/> (Stand: 27.07.2022).
- Escobedo, Alonso Gregorio de (2015), *La Florida*, hg. u. komment. von Alexandra E. Sununu (Colección Plural Espejo 4), New York.
- Exquemelin, Alexandre Olivier (1678), *De Americaensche zee-roovers*, hg. von Jan ten Hoorn, Amsterdam.
- Exquemelin, Alexandre Olivier (1681), *Piratas de la America: y luz à la defensa de las costas de Indias Occidentales*, hg. von Antonio Freyre, übers. von Alonso de Buena-Maison, Colonia Agrippina, <http://hdl.loc.gov/loc.rbc/gen.17970> (Stand: 27.07.2022).
- Exquemelin, Alexandre Olivier (2005), *Histoire des aventuriers flibustiers*, hg. von Réal Ouellet u. Patrick Villiers, Paris. [= **Sigle HAF**]
- Exquemelin, Alexandre Olivier (2007), *Die amerikanischen Seeräuber – Ein Flibustierbuch aus dem XVII. Jahrhundert*, Königswinter. [= **Sigle DAS**]
- Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578)*, hg. von Frank Lestringant, 2. Aufl., Paris.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro (1963), *Schiffbrüche*, übers. von Franz Termer, 2. Aufl., Haar bei München.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro (2003), *Naufragios*, hg. von Juan Francisco Maura, 4. Aufl., Madrid.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (2017), *Infornios de Alonso Ramírez*, hg. von Antonio Lorente Medina (El Paraíso en el Nuevo Mundo 2), Frankfurt a. M./Madrid. [= **Sigle IAR**]
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (2011), *Infornios de Alonso Ramírez*, hg. von José F. Buscaglia Salgado, Madrid 2011.

## Sekundärliteratur

- Arnold, A. James (2007), „From Piracy to Policy: Exquemelin’s Buccaneers and Imperial Competition in ‚America‘“, in: *Review: Literature and Arts of the Americas*, 40. 1, 9–20, <https://doi.org/10.1080/08905760701261834> (Stand: 20.07.2022).
- Béreziat-Lang, Stephanie/Ortiz Gambetta, Eugenia (2020), „Presentación: El género épico entre Europa y América: poéticas, ideologías y prácticas culturales“, in: Stephanie Béreziat-Lang, Eugenia Ortiz Gambetta u. Javier de Navascués (Hgg.), *Textos permeables: estructuras y estrategias de la épica hispánica (siglos XVI y XVII)*, *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 7–21.
- Dünne, Jörg (2011), *Die kartographische Imagination. Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit*, Paderborn/München.
- Ette, Ottmar (2001), *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist.
- Foucault, Michel (1966), *Die Ordnung der Dinge. Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1976), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.
- Ganser, Alexandra (2020), *Crisis and Legitimacy in Atlantic American Narratives of Piracy 1678–1865* (Maritime Literature and Culture 1), Cham (CH), <https://doi.org/10.1007/978-3-030-43623-0> (Stand: 20.07.2022).
- Girard, René (1982), *Le bouc émissaire*, Paris.
- Jáuregui, Carlos (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Frankfurt a. M./Madrid.
- Juderías y Loyot, Julián (1914), *La leyenda negra y la verdad histórica: contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia religiosa política en los países civilizados*, Madrid.
- Keller, Andreas (2011), „Barock“, in: Daniel Weidner (Hg.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart, 139–146.
- Kempe, Michael (2010), „Even in the remotest corners of the world‘: globalized piracy and international law, 1500–1900“, in: *Journal of Global History* 5, 353–372, <https://doi.org/10.1017/S1740022810000185> (Stand: 20.07.2022).
- Lestringant, Frank (1996), *L’expérience huguenote au nouveau monde (XVI<sup>e</sup> siècle)*, Genf.
- Lestringant, Frank (1990), *Le Huguenot et le sauvage. L’Amérique et la controverse coloniale en France, en temps des Guerres de Religion (1555–1589)*, Paris.
- López Lázaro, Fabio (2007), „La mentira histórica de un pirata caribeño: El trasfondo histórico de los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690)“, in: *Anuario de Estudios Americanos* 64, 87–104.
- López Lázaro, Fabio (2011), „Introductory Study“, in: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Misfortunes of Alonso Ramírez. The True Adventures of a Spanish American with 17th-Century Pirates*, hg. und übers. von Fabio López Lázaro, Austin, 3–98.
- Lorente Medina, Antonio (2017), „Introducción“, in: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*, hg. von Antonio Lorente Medina (El Paraíso en el Nuevo Mundo 2), Frankfurt a. M./Madrid, 11–67.
- Mahlke, Kirsten (2005), *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt a. M.
- Neuber, Wolfgang (1989), „Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik“, in: Peter J. Brenner (Hg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, 50–67.
- Ouellet, Réal/Villiers Patrick (2005), „Introduction“, in: Alexandre Olivier Exquemelin: *Histoire des aventuriers flibustiers*, hg. von Réal Ouellet u. Patrick Villiers, Paris, 9–45.
- Pierson, Thomas (2011), „Piraten – Skizze eines prekären Rechtslebens“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 128, 169–211.

- Quast, Bruno (2000), „Literarischer Physiologismus. Zum Status symbolischer Ordnung in mittelalterlichen Erzählungen von gegessenen und getauschten Herzen“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 129. 3, 303–320.
- Rediker, Markus (2004), *Villains of All Nations. Atlantic Pirates in the Golden Age*, London/New York.
- Ruhe, Cornelia (2009), „El pirata devorado: Piratería literaria en la novela de Carmen Boullosa ‚Son vacas, somos puerco‘“, in: *Iberoromania* 66. 1, 61–79.
- Segas, Lise (2020), „Sátira vs. épica: la respuesta de *La victoria naval peruntina* al *Arauco domado* de Pedro de Oña“, in: Stephanie Béreiziat-Lang, Eugenia Ortiz Gambetta u. Javier de Navascués (Hgg.), *Textos permeables: estructuras y estrategias de la épica hispánica (siglos XVI y XVII)*, *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 36. 1, 160–175.
- Siegert, Bernhard (2019), „Piraten“, in: Joseph Vogl u. Burkhardt Wolf (Hgg.), *Handbuch Literatur & Ökonomie* (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 8), Berlin/Boston, 231–233.
- Simson, Ingrid (2003), *Amerika in der spanischen Literatur des Siglo de Oro. Bericht, Inszenierung, Kritik*, Frankfurt a. M.
- Thumfart, Johannes (2009), „400 Jahre Freiheit der Meere – 400 Jahre Ökonomische Theologie? Ideengeschichtliche Skizze zu Hugo Grotius und Francisco de Vitoria, nach Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Max Weber“, in: Norman Weiß (Hg.), *Hugo Grotius: Mare Liberum. Zur Aktualität eines Klassikertextes* (Potsdamer Studien zu Staat, Recht und Politik 2), Potsdam, 25–32.
- Todorov, Tzvetan (1982), *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris.
- Toussaint, Gia (2010), „Die Hände der Heiligen zwischen Magie und Anatomie“, in: Mariacarla Gadebusch Bondio (Hg.), *Die Hand. Elemente einer Medizin- und Kulturgeschichte*, Berlin, 43–62.
- Vrijman, Leonardus C. (1933), „L'Identité d'Exquemelin: Les premières éditions de l'Histoire des aventuriers“, in: Comité des travaux historiques et scientifiques (Hg.), *Bulletin de la section de géographie* 48, Paris, 43–57.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.
- Wenzel, Horst (1995), *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München.
- Zinni, Mariana (2012), „Infortunios de Alonso Ramírez, de Carlos de Sigüenza y Góngora: aproximaciones a una geografía poscolonial“, in: *Iberoamericana* XII, 46, 57–73.