



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Rassismus im Estado da Índia

-

Die Untersuchung eines sozialen Phänomens in der Expansion der Portugiesen nach Asien im 16. und 17. Jahrhundert

Verfasserin

Jennifer Jerabek

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, November 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

a.o. Univ. Prof. Dr. Peter Feldbauer

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	1
II. Quellenlage.....	5
1. Theoretischer Rahmen.....	7
1.1 Rassismus.....	7
1.1.1 Historischer Abriss.....	7
1.1.2 Definition.....	11
1.1.3 Psychologische Entstehung.....	12
1.2 Rassismus in der Kolonisation.....	13
1.2.1 Fremdbild-Selbstbild in der Kolonisation.....	13
1.2.2 Analyseverfahren von Rassismus in der Kolonialgesellschaft	18
1.2.3 Sozialisierung des Rassismus in der Kolonie.....	19
1.2.4 Portugiesische Kolonialherrschaft und Rassismus.....	20
2. Rassismusfreie und gewaltfreie Kolonialherrschaft Portugals?.....	22
2.1 Gilberto Freyre.....	22
2.1.1 These 1: Religion ist gemeinsame Basis des Lusotropikalismus.....	24
2.1.2 These 2: Der Mann liebt die exotischen Frauen.....	26
2.1.3 These 3: Die maurische Vergangenheit der Portugiesen führte zu Toleranz... ..	27
2.2 Diskussion.....	28
3. Historischer Hintergrund der Kolonialherrschaft Portugals.....	31
3.1 Gründe und Motive der kolonialen Expansion	31
3.2 Ankunft in Indien.....	33
3.3 Gewalt in den portugiesischen Expansionbestrebungen.....	36
4. Bevölkerungsstruktur des Estado da Índia.....	42
4.1 Niederlassungen im Estado.....	42
4.2 Mischehen und die Rolle der Frau.....	44
4.2.1 Die Versendung von Waisenmädchen.....	45
4.2.2 Propagierung von Mischehen.....	47
4.2.3 Exotisierung von Frauen.....	48
4.2.4 Motive der Asiatinnen für Mischehen.....	50
4.3 Kategorien im Estado da Índia.....	51

4.3.1 Einteilung der portugiesischen Kolonialgesellschaft.....	51
4.3.1.1 fidalgos.....	53
4.3.1.2 soldados.....	53
4.3.1.3 casados und solteiros	54
4.3.1.4 religiosos.....	55
4.3.1.5 renegados.....	55
4.3.2 Unterteilungen der kolonisierten Gesellschaft im Estado da Índia.....	55
4.4 Zusammenfassung.....	57
5. Das Christentum und die Mission im Estado da Índia.....	59
5.1 Mission.....	60
5.2 Die Kirche und diskriminierende Gesetze.....	64
5.3 Limpieza de sangre und die Inquisition.....	67
5.5 Die Rolle der Kirche in der Konstruktion von Rassen.....	69
6. Entdeckungsliteratur über das Estado da Índia.....	71
6.1 Die Bedeutung der Sprache im Estado da Índia.....	73
6.2 Erste Werke über den Estado und die Chroniken.....	75
6.2.2 Die „Décadas da Ásia“ von João de Barros	76
6.2.4 Die „Décadas“ von Diogo do Couto.....	78
6.3 Theaterstücke, Satiren und Romane.....	79
6.3.1 Die „Peregrinação“ von Fernão Mendes Pinto.....	80
6.3.2 „As Lusiadas“ von Luís de Camões.....	82
6.4 Rassistische Merkmale in der Entdeckungsliteratur.....	83
7. Conclusio.....	86
III. Literaturverzeichnis.....	88
IV. Anhang.....	95
i. Abstract.....	95
1. Deutsch.....	95
2. English.....	96
ii. Lebenslauf.....	97

I. Einleitung

Portugal galt lange Zeit als *rassismusfreie* und *gewaltfreie* Kolonialmacht (z.B. Freyre 1933, 1961, 1966 u. Plattner 1955, 1963). Ausgehend von der Definition von Kolonialismus im Lexikon der Dritten Welt von Dieter Nohlen (2000), kann jedoch angenommen werden, dass jegliche Kolonisation mit gewaltsamen Mitteln durchgeführt wurde und Rassismus ein Bestandteil der Legitimation dieser Gewalt und Übernahme fremder Ökonomien war:

„K. [Kolonialismus; Anmerkung der Verfasserin] bezeichnet den Prozeß der Ausdehnung der europ. Macht- und Einflußsphäre in den außereurop. Ländern. [...] der K. [beschränkte sich] zumeist auf die Errichtung und milit. Absicherung von Handelsstationen, die, ergänzt durch eine Kette strategischer Stützpunkte, die Randzonen der neu entdeckten Kontinente in die Handels- und Einflußsphären der Kolonialmächte einschloß. Die koloniale Beherrschung außereurop. Länder erfüllte v.a. den Zweck, durch Ausbeutung der Kolonien den Reichtum des Mutterlandes, die Staatseinnahmen zu vergrößern. [...] Die einseitige Nutzung des kolonialen Austauschs zugunsten der Europäer wurde neben der Tatsache ihrer milit. Überlegenheit v.a. durch ihr Transportmonopol in der Seeschifffahrt gesichert. [...] Daneben sorgte der Mythos von der anthropologischen Minderwertigkeit der Farbigen dafür, deren Behandlung als bloße Objekte europ. Interesses zu rechtfertigen.“ (Nohlen 2000:431)

Auch die portugiesische Expansion vollführte sich in der Einnahme von Stützpunkten und Handelsstationen, vordergründig um ökonomische Interessen zu erfüllen. Andererseits mit dem Gedanken den katholischen Glauben zu verbreiten. Ihre militärische Überlegenheit und die Kenntnisse im Schiffsbau ermöglichten den Portugiesen die Expansion. Gewalt wurde auch in der Kolonisation der Portugiesen angewandt. Rassismus stellt ein soziales Phänomen dar, dass im Aufeinandertreffen von verschiedenen Gruppen immer wieder auftaucht (Vgl. Memmi 1992:31) und wurde von Kolonialmächten dazu benutzt ihre Herrschaft zu legitimieren. Daher lautet meine erste Hypothese: *Wenn Rassismus ein soziales Phänomen ist, dann ist dieser auch in der Kolonialzeit der Portugiesen auffindbar.* Charles R. Boxer war einer der ersten Autoren, der den Versuch wagte die Rassismus-

und Gewaltfreiheit der portugiesischen Kolonialherren in Frage zu stellen und obzwar er dies bereits in der Mitte des letzten Jahrhunderts tat, ist der Mythos bis heute vorhanden (Vgl. Boxer 1961, 1963, 1965, 1969, 1975 u. z.B. Cuyvers 1998a, b, c, d). Oft wird die portugiesische Expansion und Kolonisation nach Indien in wissenschaftlichen Abhandlungen über Rassismus, Kolonialismus oder Expansionsgeschichte übergangen (z.B. Rex 1982). Das Fehlen von vielseitig kritischen Betrachtungen der portugiesischen Kolonialzeit, sowie die Annahmen, dass es Gewalt und Rassismus in der kolonialen Expansion gegeben haben müsse, führten mich zu meiner zweiten Hypothese: *Wenn Rassismus und Gewalt im Estado da Índia existierte, dann stimmen die geläufigen Meinungen über Portugal, als „rassismusfreie“ und „gewaltfreie“ Kolonialmacht, nicht.*

Mit meiner Arbeit möchte ich nun eine Untersuchung bezüglich eines existierenden Rassismus in der portugiesischen Expansion nach Asien im 16. und 17. Jahrhundert anstellen: im Estado da Índia. Der Estado da Índia existierte ungefähr ab der Ankunft der Portugiesen 1498 in Calicut bis Mitte des 17. Jahrhunderts und reichte von der Küste Ostafrikas bis zu den Gewürzinseln, dem heutigen Indonesien.

Warum sich Rassismus im Estado da Índia manifestieren konnte, stellt meine primäre Forschungsfrage dar. Dies werde ich anhand einer Analyse der Kolonialgesellschaft, der Religion und der Entdeckungsliteratur aus jener Zeit versuchen herauszufinden. Da eine Gesellschaftsstruktur bestimmte Muster und Hierarchien aufweisen, die rassistische Handlungen wie diskriminierende Gesetze zur Folge haben kann, Religion ein immanenter Bestandteil der portugiesischen Kolonisation war und Literatur als kulturelles Produkt für eine kritische Untersuchung der produzierten und reproduzierten Meinungen vor Allem in der Kulturwissenschaft von Relevanz ist, erschlossen sich mir folgende Hypothesen:

Hypothese 3:

Wenn Rassismus im Estado da Índia vorzufinden war, dann ist dies in den Hierarchien der damaligen Bevölkerungsstruktur auszumachen.

Hypothese 4:

Wenn das Christentum eine weite Verbreitung im Estado hatte, dann entwickelten sich bestimmte rassistische Handlungsmuster, aus dem Einfluss der katholischen Kirche.

Hypothese 5:

Wenn Sprache und somit auch Literatur kulturelle Produkte sind, welche das Weltbild prägen, dann hatte die Entdeckungsliteratur, nicht nur eine widerspiegelnde, sondern auch eine reproduzierende Wirkung, was Rassismus angeht.

Die Forschungsfrage und die Hypothesen stellen einen Leitfaden für meine Diplomarbeit dar, ich werde mit Hilfe meiner Methode – einer hermeneutisch-historischen Analyse, unter Verwendung von Originalquellen – diese bearbeiten.

Eine der größten Schwierigkeiten für diese Arbeit war, dass der Begriff „Rassismus“ erst im 20. Jahrhundert entstanden ist. Die Ursprünge von Rassismus, der die Stereotypisierung fremder Menschen, zu Gunsten des eigenen Vorteils zu Grunde liegen hat, kann man jedoch bereits in den ersten Expansionsbestrebungen der europäischen Mächte ausmachen. Darum habe ich anhand der Rassismustheorie von Albert Memmi, einem algerisch-französischem Soziologen, einen Rassismusbegriff erarbeitet, der epochenübergreifend ist und mit welchem ich die Bevölkerungsstruktur, Religion und Entdeckungsliteratur der portugiesischen Kolonialzeit analysieren werde. Memmis Theorie eignet sich in besonderer Hinsicht für eine theoretische Betrachtung, weil er einerseits auf psychologischer Ebene die Verbindung zwischen Kolonisator und Kolonisiertem analysiert ohne bestimmte politische Mechanismen einer konkreten Kolonie auseinander zunehmen, andererseits er selbst in einer Kolonialgesellschaft aufgewachsen ist ohne eine der beiden Parteien darstellen zu können. Als Jude in Algerien, wurde er weder vom französischen Kolonisator als gleichwertig anerkannt, noch konnte er sich zu den algerischen Kolonisierten zählen. Es war ihm somit möglich aus einer distanzierten Rolle zu beobachten und zu analysieren. Memmis Rassismuskonzept wird in dieser Arbeit unter Anderem durch die Theorien folgender Wissenschaftler erweitert: Robert Miles, Frantz Fanon, Max Sébastien Hering Torres.

Zuletzt möchte ich die Gliederung meiner Arbeit präsentieren. Für den Einstieg habe ich den theoretischen Rahmen gewählt und erkläre die verschiedenen Ursprünge und Mechanismen von Rassismus. Ich möchte in diesem Kapitel über Rassismus einen Einblick geben, wie sich rassistische Theorien auf die Kolonialzeit anwenden lassen und wie ich sie im speziellen Fall der portugiesischen Expansion nach Asien anwenden werde. Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit meiner zweiten Hypothese. Hier werde ich einen

Einblick verschaffen inwiefern Portugal als „rassismusfreie“ Kolonialmacht am Beispiel Gilberto Freyres dargestellt wurde und welche Denkmuster und Ideen dahinterstanden. Mit meinem Kapitel über den historischen Überblick möchte ich dem Leser den Kontext, in welchem sich die portugiesische Expansion vollzog, vorführen. Außerdem möchte ich die konstatierte „Gewaltfreiheit“ Portugals im 16. und 17. Jahrhundert in Asien untersuchen. Im nächsten Kapitel über die Bevölkerungsstruktur des Estado da Índia lassen sich erste hierarchische Unterteilungen feststellen, die auf eine rassistische Gesellschaft hindeuten. Mit Hilfe der propagierten Mischehen von Afonso de Albuquerque, die oft als tolerantes soziales Produkt der Portugiesen gedeutet wurde, kann man einen näheren Einblick in rassistisch motivierte Denkkonzepte erhalten. Das Christentum, welchem das folgende Kapitel gewidmet ist, hatte wie erwähnt eine dominante Rolle in den Expansionsbestrebungen der Portugiesen inne. Als gesellschaftlich wichtigstes kulturelles Produkt hatte das Christentum eine starke Auswirkung auf Denkmuster der Portugiesen in Asien. Ich möchte untersuchen ob und wenn auf welche Art und Weise die katholische Kultur rassistische Stereotypisierungen produzierte und reproduzierte und sie so eventuell in der Kolonialgesellschaft manifestierte. In meinem letzten Kapitel werde ich mich mit der portugiesischen Entdeckungsliteratur befassen. Literatur als kulturelles Produkt der Sprache und die Reproduktion geläufiger hierarchischer Konstrukte ist ein immanenter Bestandteil einer Analyse des Rassismus in einer Gesellschaft. Einerseits möchte ich mich mit Chroniken beschäftigen und ihrem Einfluss auf die Rezeption der Kolonialgesellschaft, sowie mit epischer Literatur. Ich werde mich vertieft mit den Werken von João de Barros, Diogo do Couto, Fernão Mendes Pinto und Luís de Camões auseinandersetzen, um ihre unterschiedlichen Konzepte der Beurteilung der portugiesischen Überseegesellschaft aufzuzeigen.

II. Quellenlage

Am Anfang dieser Arbeit ist es notwendig einen kurzen Überblick über die Quellenlage zu geben. Über das Indien im 16. Jahrhundert schrieben Perser, Araber, Inder und Europäer. Es gibt somit eine große Vielfalt an historischen Positionen jener Zeit. Asiatische Quellen über die portugiesische Kolonisation wurden jedoch oft vernachlässigt und für den Großteil der Geschichtsschreiber des mittleren 20. Jahrhunderts galt die Annahme, dass die historischen Perspektiven asiatischer Chronisten irrelevant sei. Viele, unter ihnen Michael de Certeau, argumentierten mit der Ungeteiltheit von Gegenwart und Vergangenheit in der asiatischen Tradition, die dem epistemologischen Status des westlichen Materials nicht entsprach und somit als geringwertig eingestuft wurde. Andere Spezialisten der asiatischen Geschichte waren konträrer Ansicht und standen dem westlichen Material, welches sie, wie zum Beispiel der französische Sinologe Jacques Gernet, als Missverständnis und Missinterpretationen betrachteten, kritisch gegenüber (Vgl. Subrahmanyam 2005a:18f). Charles R. Boxer¹ und Sanjay Subrahmanyam sind zwei Autoren, die als essentiell für diese Arbeit erachtet werden können und deswegen als Grundlage verwendet wurden. Vor Allem weil sie in ihren Werken auf jene Vielfalt an Originalquellen zurückgegriffen haben. Aufgrund seiner Sprachkenntnisse brachte z.B. Boxer mit gewandtem Quellenumgang und zahlreichen Publikationen Licht über die Vorgehensweisen der Portugiesen im Estado da Índia. Leider ist es dennoch so, dass viele, vor Allem europäische Autoren eine eurozentristische Denkweise in ihren Texten über das 16. Jahrhundert in Indien transportierten und transportieren (z.B. Rex 1982 u. Plattner 1955, 1963).

Für die Analyse von Rassismus in der Kolonialzeit stellten die Werke von Albert Memmi, Robert Miles und Frantz Fanon meine Grundliteratur dar. Sie zählen zu den wichtigsten Autoren im Zusammenhang von Rassismus mit Kolonialismus und deren Institutionalisierung. Miles ist britischer Soziologe und einer der führenden Rassismustheoretiker. Er zeigt auf, dass Rassismus ein Produkt ist, welches gleichzeitig mit dem Kapitalismus aufgetreten ist. Diese Theorie ist insofern relevant, da der Frühkapitalismus mit der Kolonialzeit zusammenfällt. Fanon wuchs in Mauritius auf und ist

¹ Er lebte von 1904 bis 2000 und war britischer Wissenschaftler, der sich Zeit seines Lebens mit der Expansion der Portugiesen nach Asien beschäftigte und als der führende Experte dieser Thematik gilt (Vgl. Alden 2000).

ein wichtiger Theoretiker für den Postkolonialismus. Sein wohl bekanntestes Werk „Die Verdammten dieser Erde“ befasst sich mit der Befreiung der Kolonisierten von der Kolonisation. Er zeigt auf wie die Beziehung zwischen den Fronten sich durch die örtliche Trennung und Gewalt manifestiert, bis es von Seiten des Kolonisierten notwendig wird, gegen die Unterdrückung anzukämpfen. Wichtig für meine Arbeit war vor Allem der beschreibende Aspekt der Beziehungen zwischen den Parteien. Gary Wilder schreibt in seinem Artikel und Interview mit Albert Memmi „Irreconcilable Differences“ (1996), dass es Memmi mit dem Hintergrund eines Tunesiers, eines Juden und eines Franzosen nie möglich war, sich irgendwo daheim zu fühlen. Darum war die Thematik der Verbindung zwischen Kolonisiertem und Kolonisator sowie Rassismus besonders interessant für ihn. Albert Memmi schrieb die Essays „Rassismus“ und „Der Kolonisator und der Kolonisierte“, die auf einer psychologischen Ebene die Beziehungen innerhalb einer Kolonialgesellschaft betrachten. Da Memmi im noch kolonisierten Algerien geboren wurde ist er in seiner Darstellung vom Kolonisator geprägt durch die Franzosen in der nordafrikanischen Kolonie. Somit sind nicht alle seiner Thesen auf den portugiesischen Kolonisator in Asien anzuwenden, aber seine allgemein gehaltene psychologische Analyse der Rassismusproblematik in einer Kolonialgesellschaft, lassen gute Vergleiche für das Estado da Índia ziehen.

1. Theoretischer Rahmen

In diesem ersten Kapitel, möchte ich mit einem historischen Abriss des Rassebegriffs und der darauf folgenden Rassismustheorie beginnen. Dies führt von Carl Linné und Arthur de Gobineau zu zeitgenössischen Rassismusforschern, wie Albert Memmi, Robert Miles, Wulf D. Hund und Bea Gomes. Des Weiteren werde ich eine Definition des Begriffs Rassismus ausarbeiten, die auf die portugiesische Kolonialzeit angewandt werden kann und zeigen soll wie Rassismus in dieser Arbeit analysiert wird. Außerdem erschien es mir wichtig über psychologische Ursprünge für die Entstehung von Rassismus und die Analyse des Selbst- und Fremdbildes zwischen Kolonisator und Kolonisiertem, zu erklären, wie es in der Kolonialzeit zu rassistischen Denkmustern kommen und der Rassismus sich letztendlich in der Kolonialgesellschaft institutionalisieren konnte. Zum Schluss werde ich umreißen, wie Rassismus sich im speziellen Fall der portugiesischen Expansion in Asien manifestiert hat. In diesem Kapitel lehne ich mich an der Theorie des Sozialwissenschaftlers Albert Memmi an und werde sie gleichzeitig kritisch betrachten.

1.1 Rassismus

1.1.1 Historischer Abriss

Gleich zu Anfang stellt sich die Frage, inwieweit der Begriff „Rassismus“ sich in einer Analyse der Kolonialzeit des 16. Jahrhunderts anwenden lässt, wenn er damals noch nicht existierte und der „wissenschaftliche“² Rassismus noch nicht begründet war.

Vor der Beantwortung dieser Frage erscheint es mir jedoch für das weitere Verständnis relevant, einen historischen Abriss über den Rassebegriff und somit dem Aufkommen von Rassismus anzuführen.

Ein exakter Zeitpunkt, wann der Begriff „Rasse“ sich etablierte und die biologistische Bedeutung erhielt, die heute bereits widerlegt ist, lässt sich nicht genau ausmachen. Der Begriff „Rasse“ leitet sich von *ratio* ab, einem lateinischen Wort, welches unter anderem „chronologische Ordnung“ bedeutet. In Frankreich entwickelte sich der Sprachgebrauch

² „Wissenschaftlich“ steht hier unter Anführungszeichen, da die im Folgenden erläuterten Theoretiker versuchten unter Beweis zu stellen, dass es verschiedene Rassen gäbe und dies über ihre Wissenschaft beglaubigten. Heutzutage ist bewiesen, dass die Existenz unterschiedlicher Rassen mit wissenschaftlichen Mitteln nicht nachzuweisen ist.

des Begriffs „Rasse“ im 15. Jahrhundert. Er stammt aus der Tierzucht und bezeichnete die biologischen und psychologischen Merkmale einer Gruppe. Erst im 17. Jahrhundert wurde er auch auf den Menschen angewandt (Vgl. Memmi 1992:152). In England hingegen wurde das Wort „Rasse“ im 16. Jahrhundert in den Alltag aufgenommen und vornehmlich dazu verwendet die europäische Geschichte und Nationsbildung zu erklären (Vgl. Miles 1989:31). Somit hatte „Rasse“ hier noch keine Verbindung zu dem biologischen Charakter eines „wissenschaftlichen“ Rassismus Mitte des 18. Jahrhunderts, den Carl von Linnés (1707-1778) hierarchische „Systema Naturae“ begründet hatte (Vgl. Sonderegger 2008:12). Jedoch weist der Sozialwissenschaftler Henning Melber darauf hin, dass Linné „[...] keinesfalls eine fehlgeleitete oder bahnbrechende Erkenntnis [präsentierte], sondern [...] letztlich nur die sich schon länger als dominante, hegemoniale Sichtweise herausbildende generelle Überhöhung des europäischen Zivilisationsmodells als ultimates Bewertungsschema des Daseins auf Erden wider[spiegelte].“ (Melber 2008:176f) Albert Memmi sieht Arthur de Gobineau (1816-1882) als ersten „wirklichen“ Theoretiker des „wissenschaftlichen“ Rassismus an, welcher mit dem „Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“ (1854 französische Erstauflage) die „arische Herrenrasse“ begründete (Vgl. Memmi 1992:75). Es handelte sich bei Linné so wie bei Gobineau um einen Versuch, den/die Andere/n – Fremde/n – in Rassen einzuteilen und biologische sowie „natürliche“ Unterschiede mit „wissenschaftlichen“ Mitteln zu rechtfertigen (Vgl. Miles 1989:31).

Der damals aufkommende „wissenschaftliche“ Rassismus kann rassistische Philosophie, Wissenschaft oder „Pseudothorie“, wie Albert Memmi sie bezeichnet (Vgl. Memmi 1992:30), genannt werden. Diese stützte sich auf drei Argumentationsreihen:

- „1. Es gibt *reine* und demnach von anderen verschiedene *Rassen*, d. h. also bedeutsame biologische Unterschiede zwischen den Gruppen und Individuen aus denen sie sich zusammensetzen.
2. Die reinen Rassen sind den *anderen biologisch überlegen*; diese Überlegenheit äußert sich ebenso in psychologischer wie in gesellschaftlicher, kultureller und geistiger Hinsicht.
3. Diese mannigfaltigen Aspekte der Überlegenheit *erklären und legitimieren die Herrschaft und die Privilegien* der höherstehenden Gruppen.“ (Memmi 1992:13)

Doch bereits die Begriffe „Rasse“ und „Reinheit“ sind in sich sehr widersprüchlich, der Begriff „[...] Reinheit – einmal abgesehen von seiner Bedeutung in der Chemie - [...] ist *eine Metapher, ein Wunschgebilde oder ein Gegenstand der Phantasie*, in der sich alles aus dem Streben nach Vollkommenheit ergibt.“ (Memmi 1992:15) Die Menschheit wie sie heute existiert hat sich aus einem ständigen Vermischungsprozess heraus entwickelt. Die seltenen Fälle von regionaler oder gesellschaftlicher Isolation, welche zu „reinen Rassen“ führten, bedeuten nicht, dass ebendiese anderen Menschen biologisch überlegen seien (Vgl. Memmi 1992:20ff). Hering Torres führt sogar an, dass künstlich erzeugte ethnische „Reinheit“ zu Unfruchtbarkeit und letalen Abwehrschwächen des Immunsystems führen würde (Vgl. Hering Torres 2006:11).

Die „Verwissenschaftlichung“ des Rassismus von Linné und Gobineau stellte im Endeffekt eine Legitimation für die zu jener Zeit vorherrschenden Ideen in der Gesellschaft, über die biologischen³ Unterschiede zwischen Menschen und der daraus resultierenden Ungleichheiten, dar.

Robert Miles beginnt seine historische Analyse des Rassismus im 15. Jahrhundert mit den Anfängen des Kapitalismus und der Expansion westlicher Großmächte, welche zu Kolonialismus und Herrschaft sowie einer langsamen Monopolisierung des Handels führte (Miles 1989:2). Ein wichtiger Punkt für Miles ist, dass es eine historische Bedingtheit zwischen dem Aufkommen des Kapitalismus und des Rassismus gibt. Weiters betont Miles in der Entstehung des Rassismus das Zusammenspiel der nach innen und nach außen gerichteten Prozesse in Europa. Man müsse beachten, „[...] dass die Ursprünge des kolonialen Rassismus womöglich nicht ausschließlich im Kolonialismus selbst liegen,“ (Miles 1991:201); sondern schon früher innerhalb Europas aus der Geschichte entstanden sind. So wurden soziale Unterschiede und die Abwertung der Arbeiterklasse in Europa mit „[...] häufig zu hörenden Begründungen [...], dass es angeborene Fähigkeiten von Individuen oder Gruppen gäbe, die sie für bestimmte Funktionen in der heraufdämmernden neuen sozialen Ordnung geeigneter erscheinen [ließen] als andere,“ (Miles 1991:12) erklärt. Somit könnte Rassismus, also schon weit vor der Kolonialzeit als Diskriminierung der Arbeiterklasse seinen Anfang genommen haben. In beiden Fällen handelte es sich um Rassismus zur Herrschaftslegitimation. Die Herrschaft der Kolonialzeit bedurfte der Notwendigkeit einer psychologischen Legitimation für die

3 Nach heutigem Forschungsstand bestehen hauptsächlich phänotypische Unterschiede.

Herrschenden und diese fand und findet sich immer wieder in Stereotypen und Klassifizierungen innerhalb der Gesellschaft wieder.

„Als Herrschender hatte es der aus dem Mutterland kommende Kolonisator buchstäblich nötig Rassist zu sein, um seine Übermacht zu legitimieren.“ (Memmi 1992:39)

Dies führt auch zu Wulf D. Hund's⁴ wesentlichem Punkt im Rassismuskurs, den der österreichische Lektor für Wissenschaftsgeschichte und Internationale Entwicklung Arno Sonderegger zitiert: „Rassismus gehört zu den Modi der Begründung, Rechtfertigung und Umsetzung von Herrschaft“ (Hund 2006: 119 zit. in Sonderegger 2008:10). Auch Albert Memmi führt einige Merksätze ähnlichen Inhalts an: „[...] *der Sinn und Zweck des Rassismus [liegt] in der Vorherrschaft.*“; „*Der Rassismus veranschaulicht und symbolisiert die Unterdrückung.*“; „Der Rassismus ist sowohl die Ideologie als auch die aktive Demonstration der Herrschaft.“ (Memmi 1992:60f). Ausgehend von diesen Thesen ergibt sich, dass rassenpolitische Konzepte in der kolonialen Expansion auf sozialer, kultureller und ökonomischer Ebene wirksam wurden; so wie, dass der Gebrauch eines Rassebegriffs bei der Begegnung mit fremden Ethnien ausnahmslos aufkommt. Somit ist die Analyse von Rassismus im 16. Jahrhundert in der Expansion Portugals nach Asien eine nicht nur mögliche, sondern auch notwendige. Bea Gomes,⁵ führt zwei Gegenstände an, denen in der Forschung des Rassismus zur Kolonialzeit herausragende Bedeutung zukommt: erstens die *limpieza de sangre*, bei welcher vor allem phänotypische Merkmale biologisch „gereinigt“ werden sollen; sowie zweitens das Phänomen der Vermischung (Vgl. Gomes 2008:38).⁶ In der Analyse beider Gegenstände finden sich rassistische Theorien als Grundlage, welche darauf basierten, dass biologischen und daher scheinbar natürlichen Merkmalen spezielle charakteristische und kulturelle Eigenschaften zugeordnet wurden. Sie fungierten als Erklärung der kolonialen Struktur so wie der Konstruktion der Kolonisierten als „rassisch“ minderwertig (Vgl. Miles 1991:15).

Neben der Herrschaftslegitimation liefern die Theorie der „negativen Vergesellschaftung“ von Wulf D. Hund und die „Heterophobie“ von Albert Memmi ein weiteres Indiz dafür, warum Rassismus ohne Begründung der „Rassentheorien“ im Kolonialzeitalter analysiert

4 Er ist ein deutscher Soziologe und hat den Begriff der „negativen Vergesellschaftung“ eingeführt, er unterrichtet an der Universität Hamburg.

5 Sie ist Rassismusexpertin und unterrichtet auf der Universität Wien.

6 Siehe Kap. 4. u. Kap. 5.3

werden muss. Hund konstatiert, dass die Geschichte des Rassismus sehr weit zurückreicht, der biologistische Rassismus jedoch nur relativ kurze Zeit andauerte. Heute ist dieser widerlegt und einer Art Kulturalismus gewichen (Vgl. Hund 2006:119 zit. in Sonderegger 2008:12). Der Rassismus hat sich somit verlagert und legitimiert sich in der Behauptung, dass „die Fremden“ eine andere Kultur hätten, man diese nicht verstehe und die eigene „viel gesitteter, entwickelter und moralischer“ sei. Die Heterophobie von Memmi hingegen ist der Versuch einer neuen Wortkreation, mit welcher er die Begriffe: Xenophobie, Homophobie, Sexismus, Rassismus etc. zusammenfassen möchte. Rassismus definiert er, nach den Rassekonstrukten von Linné und Gobineau als „die Ablehnung des anderen unter Berufung auf rein biologische Unterschiede“, Heterophobie soll Unterschiede aller Art mit einschließen (Vgl. Memmi 1992:124). Jegliche Art von Unterdrückung soll in die Analyse mit eingeschlossen werden. Einerseits kann man anhand dieser Theorien erkennen, dass Rassismus als heutzutage negativ konnotierter Begriff andere Wege findet sich erkennbar zu machen und andererseits vermutlich auch ohne dem Wort an sich existieren kann.

In meiner Arbeit kann ich mich, auf Grund der begrenzten Literatur und Belege, nicht nur mit biologistischem Rassismus befassen, insofern werde ich alle möglichen Arten der Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung aufzeigen. Hier würde sich anbieten, den Begriff „Heterophobie“ von Memmi in meiner Arbeit anzuwenden, um die verschiedenen Arten von Rassismus zu bezeichnen und zu analysieren. Jedoch hat sich, weder in der Wissenschaft noch im Sprachgebrauch, dieser Begriff durchsetzen können, weshalb ich weiterhin von Rassismus sprechen werde.

1.1.2 Definition

Der britische, in Südafrika geborene, Soziologe John Rex führt drei Elemente an, wann eine Situation als rassistisch motiviert gelten muss:

1. es geht um einen Konkurrenzkampf, Ausbeutung und Unterdrückung
2. die Beziehung besteht zwischen zumindest zwei Gruppen, nicht Individuen
3. das System rechtfertigt sich an Hand einer deterministischen Theorie, die meist auf biologischen Merkmalen basiert (Vgl. Rex 1982:199).⁷

⁷ Robert Ross verwendet eine in der Bedeutung ähnliche Definition: „By racism, we mean those systems of thought in which group characteristics of human beings, of a non-somatic nature, are considered to be fixed by principles of descent and in which, in general, physical attributes [...] are the main sign by which characteristics are attributed.“ (Ross 1982:1)

Diese Zusammenfassung, inwiefern Rassismus in einem System erkannt werden kann, ist hilfreich im Zusammenhang der Definition von Albert Memmi, die genauer darauf eingeht, was die Motive für rassistische Handlungen darstellen:

„Der Rassismus ist die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Vorteil des Anklägers und zum Nachteil seines Opfers, mit der seine Privilegien oder seine Aggressionen gerechtfertigt werden sollen.“ (Memmi 1992:103)

Diese allgemein gehaltene Definition lässt sich gut auf die Kolonialzeit anwenden. Sie bietet einen breiten Fächer an möglichen Diskriminierungen, weil sie nicht nur von biologistischem Rassismus ausgeht. Man könnte statt „Rassismus“ auch „Sexismus“, „Xenophobie“, „Kulturalismus“ oder selbst Memmis „Heterophobie“ einsetzen. Es geht um soziale Interaktionen, welche in ihrem Muster die Problematik zwischen Herrscher und Beherrschtem aufzeigen; das Problem der Marginalisierung der kulturellen Identität des/der Beherrschten und die Behauptung des/der HerrscherIn „besser“ zu sein um seine/ihre Herrschaft zu legitimieren. Dies kann er/sie behaupten, weil seine/ihre Wertung auf stereotypen Wahrnehmungen basiert, die den/die Beherrschte/n pauschalisieren und oberflächlich in ein Bild zwängen. Das Fremde wird verallgemeinert und dies ist eine unrealistische Vorstellung. Doch ohne – im Falle dieser Diplomarbeit – den Kolonisierten als Allgemeines zu sehen, wäre er/sie ein Mensch, eine Person und kein Konstrukt, welches man minderwertig behandeln könnte (Vgl. Bielefeld 1991b:103). Die Definition von Memmi fasst zusammen, wie ich mit dem Begriff des Rassismus in meiner Arbeit umgehen werde, um diesen in einer Kolonialwelt, in welcher der Begriff nicht existierte, zu analysieren.

1.1.3 Psychologische Entstehung

Auf der Subjektebene zustandekommend erklärt Albert Memmi, als Soziologe, das psychologische Phänomen des Rassismus. Wie kommt er in unsere Köpfe, wie wird er reproduziert? Ein wichtiger Punkt hierbei ist die Angst, die Angst des Menschen vor dem Anderen, vor dem, was er/sie nicht kennt. Es kommt zu einer vorgezogenen Unterdrückung des Anderen und einer „Besserstellung“ des Selbst, die auf Selbstschutz

erfolgt. Memmi erläutert, dass jedes Individuum und jede Gruppe, egal ob Mensch oder Tier, in der ersten Berührung mit einem anderen, fremden Individuum oder einer unbekannten Gruppe, auf Grund dieser Angst, mit einer Art Rassismus reagiert (Vgl. Memmi 1992:31).

Um den biologischen Rassismus rechtfertigen zu können, muss bewiesen werden können, dass eine Gruppe dieselben biologischen Merkmale besitzt, um im Gegensatz zu einer anderen Gruppe eine privilegierte Ausgangsposition legitimieren zu können. Auch wenn Wissenschaftler dies bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts zu beweisen versuchten, „[ist es] *unmöglich, eine soziale Gruppe mit einer biologischen Konstellation zur Deckung zu bringen*. Es sind unsere übelwollende oder ängstliche Bequemlichkeit und unsere intellektuelle Kurzsichtigkeit, häufig bedingt durch Distanz, die uns dazu bringen [damals wie heute; Anmerkung der Verfasserin], »die Araber«, »die Chinesen« oder »die Amerikaner« zu *stereotypisieren*, während sie in Wirklichkeit ein mannigfaltiges und buntes Bild bieten.“ (Memmi 1992:17) Diese ganz persönlichen, psychischen Eigenschaften bildeten den Ursprung für Linné und Gobineau, sich mit Rassentheorie zu beschäftigen. Die angeblich logische Beweisführung die sie lieferten, basierte auf ihrer mythisierenden und verallgemeinerten Erfahrung, deren Ursprung nicht in der Kohärenz sondern im Gefühl lag und so mit Emotionen versuchte, anderen Wissenschaftlern und der Gesellschaft ihr „Wissen“ als richtig zu vermitteln (Vgl. Memmi 1992:29f).

Gefühle wie Angst, Feindseligkeit und Aggressivität, aber auch wohlwollende Gefühle gegen Andere führen zu negativen und positiven Aktionen gegenüber unserem Umfeld. Der Rassismus ist eine „Fehlfunktion“ in der Gesellschaft aber gleichzeitig etwas sehr Gewohntes (Vgl. Memmi 1992:35). Er ist ein soziales Phänomen, welches einer Gruppendynamik folgt und kulturell, gesellschaftlich, historisch und institutionell determiniert ist.

1.2 Rassismus in der Kolonisation

1.2.1 Fremdbild-Selbstbild in der Kolonisation

In dieser Arbeit geht es um die verdeckte Anwendung von rassistischen Theorien der portugiesischen Expansion im Estado da Índia. Um sich dem anzunähern muss vorerst unterschieden werden, was ein produziertes Selbstbild und Fremdbild ist und aus welcher

Motivation heraus es entstanden ist. Dies möchte ich am Beispiel der Kolonisation veranschaulichen und folgende Fragen stellen:

Wie wird der Kolonisator dargestellt? Wie geht er mit dem Kolonisierten um? Wie legitimiert er sein Handeln? Wie wird der Kolonisierte dargestellt?

Der Kolonisator wird grundsätzlich männlich dargestellt.⁸ Albert Memmi beschreibt den Kolonisator auf folgende Weise:

„Hier und da wird der Kolonisator gern noch als ein hochgewachsener Mann mit sonnengebräunter Haut, in Stiefeln und auf eine Schaufel gestützt dargestellt – denn er verschmäht es keineswegs, selbst Hand anzulegen, während sein Blick in die Ferne auf den Horizont seiner Ländereien gerichtet ist; [...]“ (Memmi 1994:23)

Hier wird das Klischee des europäischen Entdeckers deutlich, dass durch Literatur, Berichte und Bilder bis heute existiert. Eine andere Frage wäre, ob dieses Bild jemals der Realität entsprochen hat. Umgelegt auf die Expansion Portugals in Asien ist dies jedenfalls nicht ganz das Klischee das im Weiteren dem portugiesischen Kolonisator in Asien entspricht, der ja selten Ländereien einnimmt, sondern eher versucht den Handel zu kontrollieren. Trotzdem ist es das am weitesten verbreitete.

Dieses klassische Bild des Kolonisators und der Kolonien, das sich noch bis heute in vielen Köpfen hält, wurde durch Reisende geformt. Reisende können Administratoren, Forschungsreisende, Vermittler, Soldaten und noch Andere sein (Vgl. Kaul 1997:xix). Roland Daus spricht in seinem Buch „Die Erfindung des Kolonialismus“ darüber, dass diese Reisenden keine Angst haben mussten ihre eigene europäische Identität zu verlieren, weil sie die Erforscher waren und nicht die Erforschten. „Die Europäer verloren trotz ihres gesteigerten Interesses an Fremdem nicht die Überzeugung, daß ihre Formen des Denkens und Handelns einen solch hohen Wert darstellen, daß sie unbedingt erhalten werden müssen.“ (Daus 1983:275). Die Theorie dahinter war, dass sich die Europäer selbst höher stellten und bessere Positionen inne hatten, da sie in das fremde Land gekommen waren und nicht umgekehrt. Dem stellt Daus die Sicht des Nichteuropäers gegenüber und meint: „Auf der Gegenseite, bei Nichteuropäern war die Reaktion auf den

⁸ Im Estado da India führen selten Frauen nach Asien, entweder sie waren die Frauen von Adeligen, die einen mehrjährigen Dienst dort absolvieren sollten, oder Waisenmädchen, welche zu Zwecken der Heirat und der Vergrößerung der portugiesischen Population nach Asien verschickt wurden (Vgl. Kap. 4).

Kontakt mit der europäischen Kultur in der Regel blanke Angst. Der Einfluß des Anderen schien die eigene Kultur zu bedrohen. Die Identität wurde in eine Richtung hin verändert, die man selbst nicht wollte, und die auch nicht korrigiert werden konnte.“ (Daus 1983:275). Woher weiß Daus, dass Nichteuropäer Angst vor dem Einfluss des Anderen hatten? Vielleicht hatten sie nicht explizit Angst. Das Eindringen in eine andere Kultur verursacht eine sehr lebendige Gefühlswelt. Neben Neugier, Hass und Unmut sicherlich auch Angst, aber eben nicht nur.

Im Aufeinandertreffen von zumindest zwei verschiedenen Kulturen entstehen, neben vielfältigen Gefühlen, zum ersten Mal Bilder des Anderen, des Fremden. Hier „[...] scheint [es] gerade die Nähe zu sein, die die Fremden in die Ferne rücken läßt [...],“ (Bielefeld 1991a:9); „fremd“ wird man nur in der Begegnung mit dem Anderen und diejenigen, die die Macht haben, strukturieren die Bilder (Vgl. ebda.). Andererseits leben die Bilder, die der „Andere“ von einem hat, in einem selbst weiter. So deutet der amerikanische Semantiker Robert Ross an, dass Rassismus immer wieder neu reproduziert wird, weil er in den Köpfen der Kolonisierten ebenso präsent ist, wie in jenen der Kolonialherren (Vgl. Ross 1982:7).

Memmi's Ausführungen über die Beziehungen zwischen Kolonisator und Kolonisiertem lassen sich nicht eins zu eins auf die Situation der portugiesischen Kolonialgesellschaft in Asien anzuwenden. Hauptmerkmale die er dem Kolonisator zuschreibt, sind Gewinn und Privileg. Diese erscheinen relevant für die Frage, wie der portugiesische Kolonisator sein Handeln legitimiert und wie er mit dem Kolonisierten umgeht.

Der Kolonisator war also auf der Suche nach Gewinn. Dies führte ihn auf *Entdeckungsreisen* und Expansionsbestrebungen, um ohne *Konkurrenz* in fremden Ländern ökonomische Vorteile erlangen zu können. Nach Memmi dürfte ein Kolonisator nicht in Gefilde reisen, wo bereits Handelsnetze und Strukturen vorhanden sind. Die Portugiesen waren eine der Ausnahmen.⁹

Ein weiteres Merkmal des Kolonisators, nach Memmi, ist sein Privileg. Dieses entdeckt er, nachdem er den Profit seiner Reise erkennt. Die Portugiesen beispielsweise bemühten

⁹ Neben den Holländern und den Briten, die später in eben jene Regionen reisten, mit demselben Ziel dort Kolonialherrschaften aufzubauen.

sich um ein Handelsmonopol in Asien und waren von Anfang an bestrebt, Profit aus dieser Reise zu ziehen. Insofern sahen sie sich bereits vor dem Erkennen des Profits als Privilegierte an. Dies natürlich nicht ohne Rechtfertigung, welche nach Memmi essentiell ist. So fühlten sich die Portugiesen nicht etwa wegen eines kulturellen Gefälles den asiatischen Königreichen überlegen, sondern wegen ihrer christlichen Tradition, des in ihren Augen rechten Glaubens. Obwohl die asiatischen Königreiche zu jener Zeit also sehr mächtig, so wie reich an Gold und Wissen waren, sahen sich die Portugiesen als Christen und ihre Religion lieferte ihnen den Beweis dafür, dass sie den rechten Glauben besäßen und somit das Privileg zu herrschen.

Warum braucht das Privileg des Kolonisators eine Rechtfertigung? Es ist in jeglicher kolonialen Situation offensichtlich, dass das Privileg nicht ehrlich erworben ist, und somit erleichtert der Kolonisator sich sein privilegiertes Dasein durch die Abwertung der Existenz des Kolonisierten. Daraus folgt automatisch eine rassistische Haltung und aus dieser entsteht die Kolonialgesellschaft als eine rassistische Gesellschaft.

Das Bild des Kolonisierten in einer rassistischen Kolonialgesellschaft ist eine Fremdzuschreibung, wie in folgendem Zitat deutlich wird:

„Genau wie die Bourgeoisie ein Bild des Proletariats entwirft, beschwört die Existenz des Kolonisators das Bild des Kolonisierten [...]. Nehmen wir aus diesem anklägerischen Bild den Charakterzug der Faulheit. Er scheint bei allen Kolonisatoren, von Liberia über den Maghreb bis hin nach Laos, auf einmütige Zustimmung zu stoßen. [...] Sie hat ihren guten Platz innerhalb der Dialektik: Selbsterhöhung des Kolonisators – Abwertung des Kolonisierten.“ (Memmi 1994:81)

Memmi zeigt hier in der Gesellschaft verankerte Vorurteile auf, in denen der Kolonisierte als faul, unehrlich, böse etc. dargestellt wird, alles negative Adjektive, die zum Zweck haben die Vormachtstellung des Kolonisators zu legitimieren. Des Weiteren wird dem Kolonisierten in der Kolonie jegliche menschliche Freiheit geraubt. Er wird als Objekt gesehen und kann seiner Lage nicht einmal durch religiöse Bekehrung entinnen (Memmi 1994:86). Wenn der Kolonisierte seiner Lage durch Assimilierung ausweichen will, nimmt er nicht nur die Religion des Kolonisators an, sondern versucht sich ihm, auch in Kleidung

und Aussehen anzunähern.¹⁰ Frantz Fanon meint dieser Versuch der Assimilierung entsteht aus „geilem Neid“, es sind Besitzträume, „[...] aller Arten von Besitz: sich an den Tisch des Kolonialherrn setzen, im Bett des Kolonialherrn schlafen, wenn möglich mit seiner Frau.“ (Fanon 1981:33). Der Kolonisierte nähert sich also in Taten und Aussehen dem Kolonisator an. Der Kolonisator verweigert ihm jedoch immer noch die Gleichstellung. Der Kolonisierte hat also keine Möglichkeit dem Bild zu entfliehen, er bleibt der, als der er gesehen wird und verhält sich auch so.

„[...] er wird vom Kolonisator nicht nur *definiert*, seine Situation wird von der Kolonisation *gemacht*.“ (Memmi 1994:123)

Selbstbild und Fremdbild werden in diesem Fall zu Einem, weil jeder Versuch daraus auszubrechen, in den kolonialen Strukturen stecken bleibt. Außerdem zeigt dieses Beispiel, wie beträchtlich sich eben Selbstbild und Fremdbild auf das Verhalten von Menschen auswirken und wie wichtig sie somit sind, um rassistische Verhaltensmuster besser verstehen zu können.

Neben der Definition, die der Kolonisator vom Kolonisierten schafft und der Erschaffung einer selbstgefälligen Situation, macht und schreibt der Kolonisator die Geschichte. Diese ist eine weiße Geschichte. Fanon schreibt darüber, dass letztendlich nur die Literatur der Herrscher überlebt. Die Geschichte der besetzten Länder ist somit die Geschichte der eigenen Nation (Vgl. Fanon 1981:43). Somit darf der Kolonisierte weder sich selbst definieren, noch seine Situation gestalten, noch seine Geschichte schreiben. Im Falle der portugiesischen Expansion sind bis heute Texte erhalten, die nicht von den Portugiesen verfasst wurden. Die Literatur des arabischen Raumes hat viel über das Beisein der Portugiesen zu berichten gehabt.¹¹ Andererseits ist die Geschichtsschreibung selbst, erstmals im europäischen Bereich aufgekommen und der bengalische Historiker Dipesh Chakrabarty deutet darauf hin, dass diese, außerhalb des Westens, bis Anfang des 19. Jahrhunderts, etwas Fremdes und wenn, dann nur über den Kolonialismus eingeführt

¹⁰ In dieser Aussage behauptet Albert Memmi sogar, dass der extreme Ausdruck, das Aussehen anzugleichen, in der Mischehe liegt. Inwieweit dies mit dem Aussehen oder doch eher mit der sozialen Stellung zusammenhängt, ist schwer zu beurteilen (Vgl. Memmi 1994:112).

¹¹ In meinem Kapitel über die Entdeckungsliteratur werde ich darüber schreiben, wie in portugiesischen Quellen: Reiseberichten, Chronologien und epischer Literatur, die Überlegenheit der Portugiesen dargestellt wurde. Ich habe mich in diesem Kapitel auf portugiesische Autoren begrenzt, da ich den Rassismus, der von Portugal ausging analysiere. Insofern ist es auch sinnvoller nur portugiesische Literatur zu analysieren. Trotzdem gab es Gegenmeinungen, eine Gegenseite. Die Geschichte der portugiesischen Expansion, geschrieben von den Unterdrückten. Dies darf nicht vergessen werden.

worden war (Vgl. Subrahmanyam 2005b:27). Dies würde bedeuten, dass Fanons These sich bewahrheitet: Die Geschichte und die Geschichtsschreibung werden von den Kolonialmächten verfasst.

1.2.2 Analyseverfahren von Rassismus in der Kolonialgesellschaft

Rassismus kann man nach Albert Memmi am besten in drei Schritten analysieren: in einer Hervorhebung von Unterschieden, in einer Wertung dieser Unterschiede und schließlich im Gebrauch dieser Werte im Interesse und zugunsten des Anklägers (Vgl. Memmi 1992:44). Auch Robert Miles sieht einen der ersten Schritte zum Rassismus in der Feststellung von Unterschieden. Dieser Prozess sei eine Erklärung für Einbeziehung und Ausschluss, man/frau wertet somit den Anderen und gibt eine Begründung für den Ausschluss an (Vgl. Miles 1989:8). Memmi und Miles geben jedoch Beispiele an warum dieser erste Schritt noch lange kein Rassismus ist. Schon im Altertum, in der griechischen und römischen Hochkultur, zeigte sich die Darstellung von Unterschieden in überlieferten Dokumenten. Diese Kulturen führten immer wieder Kriege gegen Afrika und die phänotypischen Unterschiede - „[...] Africans were identified using certain physical features, notably skin colour but also hair type and nose shape [...]“ (Miles 1989:14, vgl. Snowden 1970:2-5 u. 1983:7) wurden damals schon wahrgenommen, trotzdem wurden sie wie alle anderen behandelt:

„Africans captured in military conflict were enslaved like all other prisoners of war. Others became, in effect, mercenaries. Additionally, Africans travelled to and were resident in the Greco-Roman world for educational and for diplomatic and commercial purposes [...].“ (Miles 1989:14, vgl. Snowden 1970:121f, 186 u. 1983:33)

Nach dem Analyseverfahren der drei Schritte von Memmi, erkennt man zur Zeit des Altertums zwar sehr wohl, dass Unterschiede erkannt wurden, aber bis zur Zeit der ersten Expansionsbestrebungen der Europäer findet man ein mehr oder weniger partnerschaftliches Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen. In Kriegen werden andere Völker in gleicher Weise versklavt und eingesperrt ohne Unterschied der Hautfarbe oder Herkunft. Jeder wurde gleich behandelt. Erst in der Zeit der europäischen Kolonisation wird es notwendig, Unterschiede zu werten und gegen die zu kolonisierenden Völker einzusetzen, um die eigene Sache zu legitimieren. Wie in dieser Arbeit aufgezeigt werden

wird, belegen soziale Aktionen und schriftliche Überlieferungen, dass Rassismus eine wichtige Rolle zur Legitimation der Expansionsbestrebungen einnahm.

Den Kolonialismus kann man als Institution sehen, da er vom Mutterland ausgehend die Besetzung anderer Länder mit einem Herrschaftssystem in Stand hält. Memmi schreibt, dass sich „[...] *der Rassismus erst in einem gesellschaftlichen Kontext voll entfaltet*“ (Memmi 1992:41), dies bedeutet eine Konstellation unterschiedlicher Gruppen und die Institutionalisierung des Rassismus innerhalb eines Systems. Miles hebt die Bedeutung heraus, den Kontext des Rassismus zu analysieren, um Ausschlussmechanismen und Rassismen innerhalb von Systemen oder Institutionen erkennen zu können (Vgl. Miles 1989:9). Dies wird den Hauptteil meiner Arbeit ausmachen, indem ich die Bevölkerungsstruktur und die Mischehen, Mission und die Entdeckungsliteratur als Kontext des Kolonialsystems analysiere und somit die so bedingten rassistischen Aktivitäten zu enttarnen versuche.

1.2.3 Sozialisierung des Rassismus in der Kolonie

Anhand Albert Memmi's Theorie wird aufgezeigt, dass Rassismus in der Kolonialgesellschaft einen immanenten Moment darstellt. Diese überlegene und rassistische Grundhaltung der *europäischen* Gesellschaft gegenüber anderen Nationen, anderen Religionen und Kulturen manifestiert sich in den Menschen schon im Kindheitsalter. Verstärkt noch in kolonisierten Gebieten:

„Als Ensemble von Verhaltensweisen, gelernten Reaktionen, die während der gesamten frühen Kindheit eingeübt und durch die weitere Erziehung befestigt und aufgewertet werden, ist der koloniale Rassismus so unmittelbar selbst in den banalsten Gesten und Redewendungen verkörpert, dass er wohl eine der stabilsten Strukturen der kolonialen Persönlichkeit bildet.“ (Memmi 1994:74)

Dieses Zitat veranschaulicht, wie der Rassismus in der Kolonialgesellschaft bereits im Kindesalter dem zukünftigen Kolonisator gelehrt wird. Durch die Reproduktion bestimmter Denkmuster in der Schule und im Elternhaus manifestiert sich der Rassismus. Man/frau erkennt die starke Rolle der Sozialisation und die Manifestation hegemonialer Gedankenkonstrukte in der Gesellschaft.

„[...] sobald jene besonderen Sitten historische oder geographische Umstände herauspräpariert sind, die den Kolonisierten kennzeichnen und ihn in einen Gegensatz zum Kolonisator bringen, muss alles getan werden, damit der Graben nicht wieder zugeschüttet werden kann. Der Kolonialist löst die einzelne Tatsache aus der Geschichte, aus der Zeit und damit aus einer möglichen Evolution heraus. Die soziologische Tatsache wird zur biologischen oder besser noch zur metaphysischen erklärt. Zum Bestandteil des Wesens des Kolonisierten.“ (Memmi 1994:73)

Selbiges wird ebenfalls von Max Sebastián Hering Torres in seiner Untersuchung zur *limpieza de sangre* festgestellt. Er belegt, dass „intellektuelle und soziale Vorstellungen in ihren historischen Zeitabschnitten die „biologische Realität“ bestimmen und nicht umgekehrt“ (Vgl. Hering Torres 2003 zit. in Gomez 2008:39). So wie diese soziologischen Tatsachen nach den jeweiligen Interessen der Kolonisatoren Gestalt annahmen, variierte auch die Art ihrer Legitimation. Demnach wirkten bei den, im Verlauf dieser Arbeit dargestellten Position der Kirche andere Argumentationen und Rassismen, als etwa bei der im Weiteren erläuterten Förderung von Mischehen.

1.2.4 Portugiesische Kolonialherrschaft und Rassismus

„Nach wie vor scheint mir die Schlußfolgerung berechtigt, daß *der Rassismus das Kolonialverhältnis veranschaulicht, komprimiert und symbolisiert.*“ (Memmi 1992:44)

In der europäischen Expansion erkennt man den Eurozentrismus zum Beispiel in der Namensgebung Amerikas, dem Kontinent, der Anfangs als die „Neue Welt“ gehandhabt wurde, obwohl Amerika von den indigenen Völkern nicht als neu aufgefasst wurde. Die Europäer beuteten ihre Kolonien ökonomisch aus und der Kontakt „[...] did not therefore occur in a neutral or equally balanced context. Rather colonisation preceded in a context of conflicting interests and unequal military resources, and was usually (although not universally) effected using various forms and degrees of direct force.“ (Miles 1989:25) Dies muss auch für die portugiesische Expansion angenommen werden.

Die Portugiesen verfügten über eine starke Seeflotte und eine gute Ausstattung mit Waffen. Auch übernahmen sie ihre Stützpunkte in Asien fast ausnahmslos mit

gewaltsamen Methoden. So konnten sie Häfen besser kontrollieren und finanziellen Nutzen aus ihrer Kolonisation ziehen. All dies war jedoch nicht allein mit der Überlegenheit ihrer Religion legitimierbar. Die asiatischen Völker besaßen eine Jahrtausende währende Hochkultur und waren den Portugiesen somit nur im navigatorischen und waffenspezifischen Bereich unterlegen. Es mussten andere Argumente und Missstände in der asiatischen Bevölkerung gefunden werden: zuerst religiöse; nach einer systematischen Konvertierung der asiatischen Bevölkerung und der Regel, dass alle Christen gleich seien, wurden die biologischen Unterschiede hervorgestrichen. Hier fanden sich Differenzen in der Nuancierung der Hautfarbe und somit eine biologistisch rassistische Legitimation, die „Eingeborenen“ zu unterdrücken.

Mit Hilfe der Religion, die einen starken Einfluss auf die Politik der portugiesischen Krone hatte, wurden so Mechanismen zur Diskriminierung der asiatischen Bevölkerung entwickelt. Damals wurden Gesetze entworfen, die einerseits die Freiheit der Bevölkerung eingrenzten, andererseits Zutritt zu hohen Posten oder religiösen Ämtern verwehrten. Mit derlei Gesetzen kann man von einem Beginn der Institutionalisierung von Rassismus in der portugiesischen Kolonialgesellschaft sprechen.

2. Rassismusfreie und gewaltfreie Kolonialherrschaft Portugals?

In diesem Kapitel möchte ich erläutern wie es dazu kam, dass Portugal bis Mitte des 20. Jahrhunderts als rassismusfreie und gewaltfreie Kolonialmacht angesehen wurde. Besonders interessant daran ist die Zeitgleichheit der mir verfügbaren Quellen, welche einerseits die portugiesische Kolonisation als rassismusfrei und gewaltfrei ansehen (Vgl. Cuyvers 1998a-d, Freyre 1961, Plattner 1955) und andererseits aufzeigen, dass die portugiesischen Kolonisatoren sehr wohl Gewalt und rassistische Mechanismen anwandten, um ihre Herrschaft zu legitimieren (Vgl. Boxer 1961, Disney 2007, Feldbauer 2003, Subrahmanyam 1990 u. 1993). Bis Mitte des 20. Jahrhunderts wurde einerseits die kulturelle Offenheit Portugals gepriesen, andererseits erkannten weitere Quellen zur gleichen Zeit, dass Portugal in seiner Expansion nicht nur sehr gewaltsam vorgegangen ist, sondern auch mit Vorurteilen und Rassismus diese Gewalt gerechtfertigt hat. Woher diese Vorurteile kamen ist unter anderem mit der außergewöhnlichen Macht der Kirche zu beantworten, deren Anhänger immer wieder neue, meist phänotypische, religiöse und kulturelle Unterschiede innerhalb der Kolonialgesellschaft aufzeigten. Zwar war im Laufe der Expansion immer wieder der Versuch vorhanden eine Art Gleichheit unter Christen herzustellen, gleichzeitig jedoch wurden Neu-Christen wie z.B. indische Christen, aber auch nach der Inquisition ins Exil geflohene und zum Christentum konvertierte Juden, genannt, diskriminiert.

2.1 Gilberto Freyre

Ich möchte nun exemplarisch am Beispiel Gilberto Freyre's „The Portuguese and the Tropics“ (1961) darstellen, wie die Rassismusfreiheit und Gewaltfreiheit Portugals in der Expansion dargestellt wurde um daraufhin zu analysieren, mit welchen Methoden und/oder Glaubensvorstellungen der Autor arbeitet.

Gilberto Freire (1900-1987) ist einer der meist diskutierten brasilianischen Anthropologen und Soziologen. Er studierte ab 1918 zunächst an der Byler Universität von Texas, und später an der Columbia Universität, beide in den Vereinigten Staaten. Nach dem Studium ging er für zwei Jahre (1921-1923) nach Europa und traf sich mit Intellektuellen in Oxford, Paris und Heidelberg (Vgl. Skidmore 1988:803, Skidmore 2002:1ff u. Needell 1995:53f).

Sein wichtigstes Frühwerk „Casa Grande & Senzala“ (1933) beschäftigt sich bereits mit der Thematik, die ihn Zeit seines Lebens beschäftigen wird: Der Mischung der Portugiesen mit den indigenen Völkern und den Sklaven in Brasilien, die seiner Ansicht nach auf gegenseitiger Zuneigung und auf positivem Wege entstanden ist.

„[...] the Portuguese, compared to other Europeans, were uniquely suited to colonise the New World tropics.¹² [...] African slavery in Brazil was more benign than elsewhere in the Western hemisphere, especially North America. Furthermore, the Portuguese, because of their previous close contact with the Moors, were less race conscious. From this argument it naturally follows, in Freyre's view, that modern Brazilian race relations are more harmonious (thus producing a 'racial democracy') than elsewhere, especially the United States. This is one of his book's best-known and most contested arguments.“ (Skidmore 2002:10f)

Er erklärt, dass die Portugiesen, auf Grund dessen, dass sie sehr wenige an der Zahl waren, einen gemischten Hintergrund – begründet in der engen regionalen und sozialen Nähe zu Spanien und Marokko – und nicht so rigide Moralvorstellungen wie die Engländer besaßen, mehr oder weniger aus Versehen eine neue multikulturelle Kultur erschufen. In seinen späteren Werken nennt er diese „neue“ Gesellschaftsform Lusotropikalismus¹³ (Vgl. Skidmore 1988:804). Das von mir zur Analyse ausgewählte Werk „The Portuguese and the Tropics“ (1961) befasst sich eingehend mit ebendiesem. Darin wird die Theorie des Lusotropikalismus von Freyre in einem regional größeren Zusammenhang gesehen. Er konstatiert, dass sich in allen ehemaligen portugiesischen Kolonien eine Art positive

12 „Apressam-na entre gentes mais atrasados os Puritanos ingleses querendo conservar-se immaculados do contacto sexual e social de povos que lhes repugnavam pela diferença de côr e de costumes e que evocavam à sua consciencia de raça e de christãos o espantallo da miscegenação e do paganismo dissoluto. Os portugueses, além de menos ardentes na orthodoxia que os hespanhoes e menos estrictos que os ingleses nos preconceitos de côr e de moral christã, vieram defrontar-se na America, não com nenhum povo articulado em imperio ou em systema já vigoroso de cultura religiosa e material - com palacios, sacrificios humanos aos deuses, monumentos, pontes, obras de irrigação e de exploração de minas - mas ao contrario, com uma populações mais rasteiras do continente.“ (Freyre 1933:85f zit. in Skidmore 2002:10)

Freie Übersetzung der Verfasserin: „In dem beschleunigten Zusammentreffen von zurückgebliebenen Völkern und den puritanischen Engländern, versuchten zweitens ihre Reinheit zu bewahren, weil sie der sexuelle und soziale Kontakt mit jenen Völkern, auf Grund deren Hautfarbe und den fremden Sitten, anekelte und sie sich so auf ihr Selbstverständnis von Rasse und Christentum beriefen, um sich von der Rassenvermischung und dem Heidentum zu distanzieren. Die Portugiesen, welche im Gegensatz zu den Spaniern mit weniger Eifer die Orthodoxie einhielten und weniger streng als die Engländer in den Vorurteilen gegenüber der Hautfarbe und in der christlichen Moral waren, kamen nach Amerika, nicht um sich einem bestimmten Volk, Imperium oder System mit ausgemachter religiöser und materieller Kultur – mit Schlössern, Menschenopfern für Götter, Monumenten, Brücken, Bewässerungssystemen, Minen – gegenüberzustellen, im Gegenteil suchten sie sich eines der zurückgebliebensten Völker des Kontinents aus.“

13 Die lusotropikalische Gesellschaft existiert in der Forschungszeit Freyres, die Fragen, seit wann sie tatsächlich eine Art Diaspora darstellt, oder ob es sie tatsächlich gibt, würden den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen.

Multikulturalität entwickelt hat, und somit von Brasilien, über Angola, Moçambique bis nach Asien eine lusotropikalische Gesellschaft entstanden ist (Vgl. Freyre 1961:ixf): „[...] em face de sua tendência para maior e mais extensa interpenetração, não só cultural como étnica, de europeus com não-europeus, em regiões tropicais [in welchen die Portugiesen Kolonien besaßen; Anmerkung der Verfasserin]. Esse processo especial vem se manifestando, de maneira mais afluente, no Brasil; e é ostensivo em Cabo Verde. Mas sem que tenha deixado de se manifestar no Oriente -- Malacca, India -- e em Angola e em Moçambique. Os ritmos de integração têm variado, nessas áreas, de acôrdo com diferentes circunstâncias; mas o processo vem sendo o mesmo.“ (Freyre 1966:2)¹⁴

Der Lusotropikalismus hat sich somit verstärkt in Brasilien und auf den Kap Verden manifestiert, konnte aber in unterschiedlichen Ausmaßen auch in den anderen Überseegebieten Portugals Fuß fassen. Die lusotropikalische Gesellschaft war nach Freyre im Gegensatz zu anderen multikulturellen Gesellschaften, auf Grund der auf mehreren Ebenen eingetroffenen Symbiose der europäischen und nicht europäischen Mitglieder, von besonderer Qualität. Diese Symbiose fand auf der ökologischen, der kulturellen und der biologischen Ebene statt. Biologisch, über die Mischehen; kulturell, über den Transfer und Austausch von Kunst, Wissenschaft, Religion und Riten; ökologisch, über den Bruch der bei dem Zusammentreffen zweier Kulturen entsteht, den Schock, dem beide ausgesetzt sind und der Überwindung der geographischen und meteorologischen Differenzen durch Anpassung (Vgl. Freyre 1966:3). In den nächsten Unterkapiteln möchte ich ausgewählte Thesen Freyres analysieren.

2.1.1 These 1: Religion ist gemeinsame Basis des Lusotropikalismus

Gilberto Freyre führt die Rassismusfreiheit und Gewaltfreiheit Portugals, auf die Anfänge der Expansion, auf die Politik von D. Henrique (Heinrich der Seefahrer) und das Christentum zurück.

¹⁴ Freie Übersetzung der Verfasserin: „Auf Grund der Tendenz einer größeren und extensiveren wechselseitigen Durchdringung, kulturell wie ethnisch, von Europäern und Nicht-Europäern in den tropischen Regionen portugiesischer Kolonien, manifestierte sich dieser spezielle Prozess in Richtung einer lusotropikalischen Gesellschaft in Brasilien reichlich und auf den Kap Verden sehr offensichtlich, ohne dass er sich nicht auch im Orient – Malakka und Indien – und in Angola und Moçambique festgesetzt hätte. In welchen Graden er sich integrierte, ist von den historischen und gesellschaftlichen Umständen der jeweiligen Region abhängig, der Prozess in Richtung eines Lusotropikalismus ist jedoch derselbe.“

„They [die Portugiesen] were, however, conscious that this mission [die Expansion und Kolonisation] did not mean subjugating oriental peoples, cultures and values so that European men, values and imperialist cultures could rule over them, if only superficially, but meant a much more complex process of adaption, contemporisation, acclimatisation and adjustment, in fact, of interpretation of values or cultures, as well as the miscegenation they nearly always practiced.“ (Freyre 1961:32)

Der, nach Freyre, aus dieser Politik der Adaption, Akklimation, und Anpassung entstandene Lusotropikalismus geht davon aus, dass eine Gemeinschaft zwischen allen ehemaligen portugiesischen Kolonien bestehe. Die Theorie des Lusotropikalismus wurde in Goa, Coimbra und Recife entwickelt und versucht eine gemeinsame Philosophie innerhalb ehemaliger portugiesischer Kolonien aufzudecken (Vgl. Freyre 1961:5). Diese findet Freyre in der Religion: „[...] by means of Christian universalism, [that] brings white, brown, yellow and black together to worship God, the Virgin and the saints in the same churches, joining in the main services in the same liturgical Latin;“ (Freyre 1961:16f). Das Christentum, welches sich in der Kolonialgesellschaft verbreitete, sei der ausschlaggebende Faktor für den kommenden Lusotropikalismus. Dies zeige sich durch eine weitreichende Offenheit gegenüber den kolonisierten Kulturen, Christus, Maria und die Heiligen auf ihre eigene traditionelle Weise darzustellen (Vgl. Freyre 1961:17).

Die erzwungenen Konvertierungen der Einwohner der Kolonien und die Inquisition, diese gewaltsame Umsetzung des Christentums in den Kolonien, um die katholische Religion und die Portugiesen an die Macht zu bringen werden von Freyre nicht als negativ angesehen. Er hebt das Christentum als gemeinsamen Nenner aller lusotropikalischen Gesellschaften hervor. Der Katholizismus war nach Freyre der Ursprung solcher Gesellschaften und auch wenn gewaltsame Mittel eingesetzt wurden, so beherbergte dieser Weg seitens der Portugiesen die Gleichstellung aller Christen, die ja nun über die Religion auch zu Portugiesen wurden. „Immediately after their first contacts with India the Portuguese set up the Inquisition in Goa; a proof of their Christocentric aims. After 1557 they began to recognise that the Goanese had "sufficient quality" to be granted the privileges of Portuguese citizens; [...]“ (Freyre 1961:14) Anfang des 17. Jahrhunderts beschloss das Kollegium des Estado da Índia, dass alle Menschen, welche in Goa, Angola oder Brasilien geboren wurden und dort lebten, den selben Status erlangen sollten wie Portugiesen aus Portugal. Weitere Gleichbehandlungsgesetze folgten und für Freyre

bedeuten diese eine Politik der Integration, welche gegen Rassismus von Seiten der Portugiesen spricht (ebda.). Die lusotropikalische Gesellschaft basiert somit auf dem Christentum und nicht auf biologischer Zusammengehörigkeit (Vgl. Freyre 1961:28). Problematisch scheint mir die unkritische Auseinandersetzung Freyres mit dem Christentum, da die Inquisition oder auch die Missionierung nicht immer mit friedvollen Mitteln durchgesetzt wurden und auch wenn in der Folge Gesetze zur Gleichberechtigung eingeführt wurden, nicht belegt ist, ob dies auch ein Umdenken in der Bevölkerung bewirkte.

2.1.2 These 2: Der Mann liebt die exotischen Frauen

Freyre geht jedoch noch weiter in seiner Beschreibung der Kolonisation Portugals als positive Entwicklung. Die Mischehen, welche Afonso Albuquerque propagierte¹⁵ entstanden seiner Ansicht nach aus einer intensiven Liebe der Portugiesen für die exotische Welt: „[...] the love of a man for a coloured woman and for a hot country, to ease and sweeten bitternesses in clashes of interests with sheer convenience, however great, cannot avoid or mitigate in relations between human groups, any more than between individuals.“ (Freyre 1961:49). Insofern ist Liebe die Variable mit welcher Freyre die Toleranz der Portugiesen und deren Vermischung mit den einheimischen Völkern Asiens misst.

Jeffrey D. Needell analysiert Freyres These, nach der ein Mann eine „coloured woman“ lieben muss, anhand der Biographie des Autors. In der Zeit, wo Freyre seine intellektuelle Positionierung festsetzte, experimentierte er auch mit seiner Sexualität. Seine erste Frau war eine „Mulattin“ gewesen, und spätere Erfahrungen mit „weißen“ Frauen müssen ihn enttäuscht haben (Vgl. Needell 1995:69). So lebt in Freyres Arbeit stets eine starke sexuelle Ausprägung in der Analyse einer lusotropikalischen Gesellschaft mit. Nicht nur die Mischehen, sondern die ganze Gesellschaft interpretierte er anhand eines sexuellen Aktes. „[He] not only presented miscegenation as basic to the national identity and culture but also praised it, described sexuality as pervasive, and used coitus as a metaphor for racial and social hierarchy.“ (Needell 1995:68) Frauen werden als Mittel, Macht zu demonstrieren, dargestellt. Obwohl Freyre in seinen Darstellungen immer von einer gleichwertigen, multikulturellen Gesellschaft spricht liefert Needell den Beweis, dass dies

¹⁵ Siehe Kap. 4.2

in der Interpretation der „coloured woman“ nicht so ist. Freyre schreibe über den natürlichen und kreativen Akt des „weißen“ Mannes in der Kolonie mit einer „farbigen“ Frau eine Art dominanten Geschlechtsverkehr zu vollführen. Die Frauen seien von Natur aus willig, lustvoll, zur Freude des Mannes gedacht und durch ihre gesellschaftliche Stellung leicht zu haben (Vgl. Needell 1995:70). Wenn Freyre so die „farbige“ Frau als sexuelles Objekt manifestiert, widerspricht er seiner eigenen These, einer gleichwertigen vermischten Gesellschaft. Sie scheint nur aus einer Art e(r)xotischer Anziehungskraft der kolonisierten Frauen auf Männer entstanden zu sein. Und die Männer nützen den Akt des Geschlechtsverkehrs um sich selbst in der Kolonialgesellschaft zu behaupten und ihre Position aufrecht zu erhalten. Das bedeutet, dass zwar Vermischungen statt fanden, die koloniale Gesellschaft jedoch stets einer hierarchischen, rassistischen und auch sexistischen Gliederung unterworfen war. Die Mischehen folgten einer rein ökonomischen und expansorischen Politik, um eine gewisse Macht aufrecht erhalten zu können.

2.1.3 These 3: Die maurische Vergangenheit der Portugiesen führte zu Toleranz

Diese Liebe und Offenheit gegenüber fremden Kulturen die in der Propagierung der Mischehen von Freyre gepriesen wurde, schreibt er den engen Beziehungen Portugals mit den Marokkanern zu. Die gemeinsame Vergangenheit und die „Vermischung von Kultur und Blut“ hätten rassistischen Vorurteilen keine Möglichkeit gegeben sich zu entfalten (Vgl. Freyre 1961:49). Problematisch erscheint allerdings die Aussage über das gemeinsame Blut, diese ist im heutigen Rassismuskurs nicht mehr akzeptabel. Charles R. Boxer schreibt, so wie Freyre, über die Akzeptanz der Mauren in der portugiesischen Gesellschaft, er bezieht sich ebenfalls auf die Geschichte: die maurische Kolonialherrschaft auf der iberischen Halbinsel:

„The long Moorish domination in the Peninsula had accustomed many of the Christian inhabitants to regard the swarthier Moor or Arab as a social superior, and the brown Moorish woman as an enviable type of beauty and sexual attractiveness. [...] From this, it is alleged, it was a short step to tolerating half-breeds and mixed bloods. Hence the tendency of the Portuguese - and to a lesser degree the Spaniards - to dispense with the colour-bar.“ (Boxer 1961:3)

Die lange gemeinsame Geschichte der Mauren und der Portugiesen habe im europäischen Land somit das Bild eines arabischen „superiors“ geschaffen und die

„braune, maurische Frau“ als Sexsymbol etabliert. Diese Beschreibung wirkt als hätten die Portugiesen zu den Mauren aufgesehen. Dass die Portugiesen durch den engen Kontakt mit den Marokkanern weniger rassistisch oder fremdenfeindlich gewesen sein sollen, dagegen spricht sich De Silva aus. Er schreibt über die Differenzen zwischen den Portugiesen und den Marokkanern.

„The Portuguese, as is well known, had fought the Muslim conquerors of the Iberian peninsula since the ninth century A.D. Indeed, the very definition of Portuguese identity was linked to the difference between them and their Muslim „other“.“ (de Silva 1999:684)

Wenn sich die Portugiesen über den Gegensatz, den sie zu den Marokkanern darstellten, identifizierten, dann muss, falls es nicht Rassismus gewesen sein sollte, doch Xenophobie geherrscht haben. Und auch Boxer selbst widerlegt die vorhin beschriebene, positive Gesinnung der Portugiesen gegenüber den Mauren in folgendem Zitat, in dem er von einer Beziehung spricht, die von Hass und Intoleranz geprägt war.

„Hatred and intolerance, not sympathy and understanding, for alien creeds and races was the general rule. ‘Moors’ (i.E. Muslims), Jews, and Gentiles, were alike regarded as doomed to hell fire in the next world.“ (Boxer 1961:4)

Hier wird die Religion als Grund für den gegenseitigen Hass als Ursprung angeführt. Anhand der kriegesischen Vergangenheit und der religiösen Unvereinbarkeit wird deutlich, dass die Beziehung zwischen den Marokkanern und den Portugiesen nicht dazu geführt haben kann, dass zweitens eine tolerantere Sichtweise gegenüber „fremden“ Kulturen hatten, als andere europäische Staaten. Die Mauren wurden einerseits bewundert, andererseits aber auch gehasst und das dominierende Christentum konnte den Portugiesen nicht den Rassismus gegenüber den dunkelhäutigeren Völkern nehmen, sondern förderte diesen sogar, indem es u.a. Muslime in die Hölle wünschte.

2.2 Diskussion

Religion, die Liebe zu den exotischen Frauen und die maurische Vergangenheit sind für Gilberto Freyre die wichtigsten Punkte, um eine rassismusfreie und gewaltfreie Kolonialherrschaft zu rechtfertigen. Weitere Elemente, die Freyre den Portugiesen zu Gute hält, sind: die Verbreitung von exotischen Pflanzen über alle Kolonien, was er ebenfalls auf

Liebe zurückführt und weniger auf ökonomische Vorteile (Vgl. Freyre 1961:54); der Trend sich in der Sonne zu bräunen, den die Portugiesen eingeführt hätten, aus Liebe zur Hautfarbe der Menschen aus den tropischen Gegenden (Vgl. Freyre 1961:57); die regelmäßige Anpassung der Portugiesen an lokale Gebräuche, indem sie Kleidung, Nahrung und Architektur übernommen hätten (Vgl. Freyre 1961:32). Inwiefern diese Punkte tatsächlich Offenheit bedeuteten, oder einfach nur eine Adaption an die regionalen klimatischen Bedingungen, soll hier hinterfragt werden.

Gilberto Freyre betont jedoch immer wieder, wie all diese Punkte zu einer beidseitigen Integration führten, eine Anpassung der lokalen Kulturen an die Portugiesen und umgekehrt und wie diese zu einer rassismusfreien, gewaltfreien und lusotropikalischen Gesellschaft führte.

Die Gewaltfreiheit spricht Freyre nie direkt an, jedoch unterschlägt er gewaltsame Zusammentreffen der Portugiesen mit den lokalen Bevölkerungen in seiner Analyse. Zum Beispiel, wenn er über die maurische Vergangenheit der Portugiesen spricht. Hier ignoriert er die seit dem 9. Jahrhundert bestehenden kriegerischen Auseinandersetzungen, welche die gemeinsame Geschichte kennzeichneten. Wenn Freyre über das Christentum als gemeinsame Basis berichtet, lässt er außer Acht, dass nicht immer friedlich missioniert wurde und wenn er über die Inquisition schreibt, scheint diese etwas Selbstverständliches zu sein. Eine lusotropikalische Gesellschaft verträgt keine Gewalt in ihrer Geschichte und davon ausgehend vermittelt Freyre eine nicht existente Gewaltfreiheit in der portugiesischen Kolonisation.

Freyres Lusotropikalismustheorie ist allerdings nicht der einzige Beleg, der darauf hindeutet, dass Portugal in seiner Expansion keine Gewalt und keinen Rassismus angewandt hat. Felix Alfred Plattner schreibt in seinen Büchern „Christliches Indien“ (1955) und „Indien“ (1963) über die rassismusfreie und gewaltfreie Mission, die die Portugiesen in Indien verbreiteten, sowie die friedliche Vermischung der Kulturen: „In den Städten verschmolzen sie [die InderInnen; Anmerkung der Verfasserin], da die Portugiesen bis auf den heutigen Tag keine Rassenschranken kennen, vielfach mit den Europäern zu einer einheitlichen Bevölkerung, die infolge des Überwiegens asiatischen Blutes heute durchaus indische Züge aufweist,“ (Plattner 1955:51) und „[s]ie [die Portugiesen; Anmerkung der Verfasserin] trieben ja auch keine diskriminierende Rassenpolitik, sondern liebten die

zarten indischen Frauen sogar mehr, als es für die Sitten gut war.“ (Plattner 1963:30). Im ersten Zitat beruht seine These, ähnlich der von Freyre, auf einer multikulturellen Gesellschaft, die die Portugiesen hervorbrachten. Das zweite Zitat weist verdeckten Rassismus seitens des Autors selbst hervor. In dem er meint, dass die Portugiesen die Inderinnen mehr liebten, „als es für die Sitten gut war“, verurteilt er die Vermischung der europäischen und asiatischen Kultur. Wenn man dies wieder auf das erste Zitat ummünzt, wo er von einem „Überwiegen des asiatischen Blutes“ spricht, kann man eine biologistisch rassistische Theorie dahinter erkennen. Im Gegensatz zu Freyre geht es in Plattners Werken nicht um die Bestätigung einer lusotropikalischen Gesellschaft oder Ähnlichem, sondern darum, die friedliche Mission der Portugiesen in Indien zu beweisen. Seine Theorien sind auf einem unwissenschaftlichen Fundament gebaut und bedürfen einer sehr kritischen Betrachtung.

Neben Freyre und Plattner die Mitte des 20. Jahrhunderts über eine rassismusfreie und gewaltfreie Kolonisation der Portugiesen schrieben, gibt es aber auch zeitgenössische Quellen, die diese Meinung reproduzieren. Am 21. Mai 2009 wurde auf 3SAT eine Sendereihe über Vasco da Gama (1998) ausgestrahlt, in welcher Gewalt oder Rassismus anfangs nur an der Westküste Afrikas eine Rolle spielte (Vgl. Cuyvers 1998a-d). Hierbei ging es um die „düstere“ Geschichte der Sklaverei. An der Ostküste Afrikas und in Indien waren die Portugiesen, laut diesen Dokumentationen, nicht sehr willkommen. Gewalttätige Handlungen werden indes verschwiegen. In der vierten Folge der Sendereihe, wird das einzige Mal von einer gewalttätigen Übernahme gesprochen. Der Sultan von Malakka „[...] sah keine Vorteile in einer Allianz mit den Portugiesen, denn, warum sollte er sein Reichtum mit den Fremden teilen? Es gab für die Portugiesen also keine andere Möglichkeit, als die Stadt mit Gewalt einzunehmen. Nach einer verlustreichen Schlacht, fiel die Perle Südostasiens 1511 in die Hände der Europäer. [...] Die Portugiesen hatten wirklich eine harte Zeit, [denn] sie waren an fast allen Seiten von Feinden umgeben.“ (Cuyvers 1998d:min.9). Auch wenn hier eine gewalttätige Handlung der Portugiesen angesprochen wird, so wird diese als Notwendigkeit gesehen; die Portugiesen hätten keine andere Wahl gehabt, als mit Gewalt den wichtigen Stützpunkt im heutigen Malaysia einzunehmen. Obwohl sie eigentlich Eindringlinge waren, werden sie als die Benachteiligten dargestellt, die eine „harte Zeit“ hatten, weil sie von „fast allen Seiten von Feinden umgeben“ waren. Derlei Reproduktionen einer friedlichen Kolonialherrschaft möchte ich mit dieser Arbeit widerlegen.

3. Historischer Hintergrund der Kolonialherrschaft Portugals

Um meine nachfolgende Analyse über den Rassismus in der portugiesischen Expansion nach Asien im 16. Jahrhundert nachvollziehen zu können ist ein historischer Abriss über den Aufbau des Estado da Índia von Nöten. Diesen möchte ich mit folgendem Kapitel liefern. Da meine Arbeit sich hauptsächlich mit dem Rassismus der portugiesischen Herrschaft befassen wird, soll hier kurz auf die Gewaltbereitschaft der portugiesischen Kolonialmacht eingegangen werden, um die These zu widerlegen, dass Portugal eine gewaltfreie Kolonisation durchgeführt hätte.

3.1 Gründe und Motive der kolonialen Expansion

Die Expansion Portugals kann man nach dem Historiker Jean-Paul Lehnern in 3 Phasen einteilen. Die erste Phase begann mit der Eroberung Ceutas im Jahre 1415 unter der Leitung von D. Henrique (1394-1460), auch „Heinrich der Seefahrer“ genannt. Zu jener Zeit lag die Nutzung des Mittelmeers noch im Vordergrund (Vgl. Boxer 1961:5, Lehnern 2001:165). Die nächsten Jahre wurden Entdeckungsfahrten entlang der Westküste Afrikas durchgeführt. Diese orientierten sich noch nicht am Asienhandel, die Portugiesen suchten dort nach Gold und Sklaven. Die Schiffstypen waren auf traditionelle Weise gebaut und die navigatorischen Kenntnisse der Portugiesen standen erst am Anfang. Nach der Besetzung von Madeira (1420) und den Azoren (1427), die später als Zuckerproduktionszentren gelten sollten, bedeutete die Umrundung des Kap Bojador 1434, dass die erste „von Experimenten geprägte Phase der lusitanischen Expansion abgeschlossen“ (Lehnern 2001:166) war. Dank der Investition Heinrich des Seefahrers in den Bau von moderneren Schiffen und die Wissenschaft der Navigation, konnte die zweite Phase der Portugiesen rascher vorangehen. Den „unbekannten“ afrikanischen Kontinent galt es zu entdecken und so fanden die Portugiesen endlich Gold und Sklaven am Weißen Kap, im Senegal und dann auf den Kap Verden.¹⁶ Je weiter südöstlich die Portugiesen kamen, desto mehr rückte der Asienhandel ins Augenmerk. Lehnern gibt an, dass ab ungefähr 1470 die Suche nach einem Weg, sich an den indischen Gewürzen zu beteiligen in den Mittelpunkt gerückt

¹⁶ Bereits Anfang des 15. Jahrhunderts, während der Erforschung Afrikas, entwickelten die Portugiesen ein negatives Bild von den Afrikanern, welches in ganz Europa reproduziert wurde. Sie wurden als „[...] monstrous races of men, cannibals, mannish women and other aberrant species“ (Friedman 1994:66 zit. in de Silva 1999:685) gebrandmarkt. Die Hautfarbe der Afrikaner, für die Portugiesen ein Grund sie *negros* („Schwarze“) zu nennen und ihnen negative Stereotype und Minderwertigkeit zuzuschreiben. Diese Vorurteile gegen dunklere Menschen wurden im Weiteren in die Expansion nach Asien mitgetragen.

war. Hiermit wird die dritte und letzte Phase eingeleitet, welche erst unter D. João II. über technische Entwicklung und finanzielle Puffer durchgeführt werden konnte: Bartolomeu Diaz umrundet 1488 das Kap der Guten Hoffnung (Vgl. Lehnerts 2001:168). Charles R. Boxer meint im Gegensatz zu Lehnerts, dass sich das Interesse, sich am Gewürzhandel zu beteiligen, erst entwickelte, als die Portugiesen die Südspitze Afrikas erreicht hatten (Vgl. Boxer 1961:6). Subrahmanyam führt an, dass es nach der Umrundung des Kaps der Guten Hoffnung weitere zehn Jahre dauerte, bis eine Expedition nach Asien endlich durchgeführt wurde. Dies erklärt er mit der Unsicherheit D. João's, den sicheren Weg zu den Gewürzen über den Levante, tatsächlich für diesen neuen Weg rund um Afrika, aufzugeben (Vgl. Subrahmanyam 1997:50). „[...] Asia seemed at once too vast, too distant, and too risky a venture.“ (Subrahmanyam 1997:51) Somit kann man schließen, dass die Suche nach dem Weg nach Indien, vielleicht bereits mit der Erforschung der Südspitze Afrika's vorhanden war, sich jedoch erst unter D. Manuel (1469-1521, „Der Glückliche“ genannt) verfestigte.

Heinrich der Seefahrer, der als Vater der Seefahrt und Navigation gilt, weil unter ihm Portugal zu *der* See- und Kolonialmacht wurde (Vgl. Salentiny 1977:32), war der ursprüngliche Faktor, wie es die Portugiesen letztendlich schafften, sich am Gewürzhandel Asiens zu beteiligen. Neben seinem Entdeckungsgeist und der Förderung der Forschung bezüglich der Navigation, waren jedoch wirtschaftliche, politische und religiöse Gründe und Motive ausschlaggebend für die Expansion Portugals.

Ende des 14. Jahrhunderts führte eine Goldknappheit des Landes zu einer Finanzkrise; Geldentwertung und Stagnation der Wirtschaft waren die Folge (Vgl. Salentiny 1977:25). Somit waren die begehrten Güter aus dem asiatischen Raum (Pfeffer, Gewürze, Seide etc.) kaum finanzierbar, im Norden Portugals bestand akute Nahrungsknappheit; Armut und Arbeitslosigkeit beherrschten die ländlichen Gegenden Portugals (Vgl. Newitt 2005:9). Man hoffte über die Expansion neue Handelspartner und -netze zu erschließen, die Wirtschaft in Schwung zu bringen und gleichzeitig das Christentum zu verbreiten (Vgl. Zurara 1896:1:28 zit. in Wolff 1998:302).

Religiöse Motive waren bereits führend im Kampf gegen den Islam in Ceuta. Des Weiteren war der Einfluss der Franziskaner im portugiesischen Königshaus sehr präsent. Sie waren einerseits die Beichtväter der Könige, andererseits trieben sie über Beratungspositionen

die Expansion des Christentums an. Die Suche nach Priester Johannes¹⁷ stellt in der Literatur ein eher umstrittenes Motiv dar (Vgl. Lehnert 2001:176). Andererseits wurden die religiösen Motive bald von ökonomischen abgelöst und fanden erst wieder in den 1540er Jahren verstärkt Zuspruch. Vor Allem die reformativen Bewegungen Anfang des 16. Jahrhunderts in Europa führten zur Bildung des Ordens Jesu Christi (Jesuiten), welcher ab den 1540ern eine immanente Rolle in der Expansion der Portugiesen und der Verbreitung des christlichen Glaubens inne hatte. Unter der Leitung des Spaniers Francisco de Xavier (1506-1552), der sich gegen die Befehle aus Rom widersetzte (Vgl. Županov 2003:6) und nach eigenen Vorstellungen seinen Glauben in Asien verbreitete, gewann Portugal tausende christliche Bürger für das Estado da India hinzu.

Einen historisch-politischen Vorteil der ersten Expansionsbestrebungen Portugals bedeuteten auch die im 15. Jahrhundert im Rest Europas stattfindenden, verschiedensten Kriegshandlungen. Auf Grund der peripheren Lage Portugals, blieb es, bis auf Auseinandersetzungen mit Marokko,¹⁸ friedlich (Vgl. Boxer 1961:6). Somit entwickelte sich im Laufe des 15. Jahrhunderts mit Hilfe Heinrich des Seefahrers, als Pionier in der Promotion von Schiffsbau und der Produktion von neuen Seekarten, die Ambition einen Seeweg nach Indien, rund um Afrika zu entdecken.

3.2 Ankunft in Indien

Bevor der portugiesische Seefahrer Vasco da Gama (1469-1524) in Indien landete, erreichte er die Ostküste Afrikas. Diese würde in Zukunft dem Estado da Índia angehören, und zählte zu einem der wichtigsten Umschlagpunkte im asiatischen Handel. Trotzdem wird ihre Bedeutung in der Geschichte oft unterminiert (Vgl. de Silva 1999). Hier fanden die Portugiesen Männer dunkler Hautfarbe, die Muslime waren: „The men of this land are dark and well-built, and of the sect of Muhammad (Mafamede) and speak like Moors; and their cloths are made of cotton and linen, very fine and multi-coloured, and striped, and they are rich and embroidered.“ (Velho 1987:36 zit. in Subrahmanyam 1997:94) Der Reichtum der Region lässt sich an der Beschreibung der Kleidung erkennen. Aber auch die Handelsstädte waren prunkvoll und bewundernswert (Vgl. de Silva 1999:686). Trotzdem waren die Portugiesen den Muslimen gegenüber skeptisch und nicht unbedingt

17 Seit dem Mittelalter bestand der Mythos einer christlichen Nation in Indien, welche von Priester Johannes hätte beherrscht werden sollen. Die Region um Äthiopien wo er vermutet wurde, galt damals noch als Teil von Indien (Vgl. Slessarev 1959:80ff u. Knefelkamp 1986)

18 Konflikte mit Marokko wurden kontinuierlich seit dem 9. Jahrhundert ausgefochten, sie waren mehr oder weniger Teil des Alltags. Für weitere Informationen bezüglich der Kriegshandlungen siehe z. B. de Silva 1999:684ff.

freundlich gesinnt. Als sie nach Christen fragten, hieß es, diese seien im Norden zu finden, befänden sich jedoch in Konflikten mit den Muslimen. Auch wurde der Priester Johannes dort vermutet (Vgl. Subrahmanyam 1997:94). Selbst gaben sich die Portugiesen nicht als Christen zu erkennen. Nach einigen Missverständnissen und Konflikten, erhielten sie einen Navigator, der sie sicher nach Indien geleiten sollte.

Als Vasco da Gama, mit einer Flotte von drei Schiffen¹⁹ (Vgl. Subrahmanyam 1993:59), am 20. Mai 1498 zum ersten Mal in Calicut²⁰ (heutiges Kerala) landete, suchte er eine Audienz mit dem lokalen Herrscher, um diplomatische und kommerzielle Beziehungen herzustellen (Vgl. Disney 2007:285 u. Barros 1968:66f). Die Geschenke die Vasco da Gama zur Verfügung hatte: „[...] twelve pieces of lambel [a striped cloth], four scarlet hoods, six hats, four strings of coral, a case containing six wash-hand basins, a case of sugar, two casks of oil, and two of honey [...]“ (Ravenstein 1898:60ff zitiert in Wolff 1998:297), genügten jedoch nicht den Ansprüchen des *zamorins*, weswegen er sie, auf Anraten der Minister des *zamorins*, erst gar nicht überreichte. Das Treffen wurde daraufhin, nach einem Bericht über die (kaum vorhandenen) Reichtümer Portugals, vom *zamorin* früh abgebrochen und die Besucher schnellstmöglich verabschiedet (Vgl. Barros 1968:79). Auch wenn die ersten Begegnungen zwischen Indern und Portugiesen diplomatisch und freundschaftlich verlaufen sollten, führte diese Begebenheit zu ersten Spannungen. Des Weiteren wurden Missverständnisse produziert: z.B. missinterpretierten die Portugiesen den Hinduismus, wie ein Zitat von Álvaro Velho,²¹ dem Logbuchführer des Schiffes São Rafael, deutlich macht:

„This city of Calecut is of Christians, who are brown men [...]“ (Velho 1987:55 zit. in Subrahmanyam 1993:56 u. zit. in Subrahmanyam 1997:130)

Sogar als Vasco da Gama mit seiner Mannschaft einen Hindutempel besuchen durfte, erkannten sie in diesem eine katholische Kirche, da sie dachten, die Inder seien vom

19 Als die Flotte Portugal verließ, waren es noch fünf Schiffe. Da Gama kommandierte „[...]a fleet initially comprising four rather small vessels, São Gabriel (which he himself captained), São Rafael (captained by Paulo da Gama, his brother), a third known as the Bérrio (commanded by Nicolao Coelho), and a fourth supply-vessel which did not go as far as India; the fleet was also accompanied by a fifth vessel, a caravel which was destined for São Jorge da Mina on the African west coast, and which was captained by a certain Bartolomeu Dias - perhaps the discoverer of 1487, but perhaps not.“ (Subrahmanyam 1997:79)

20 Ein strategischer Knotenpunkt, der den Gewürzhandel aus Südostasien und der Malabarküste mit dem Handel Richtung Mittelmeer verband (Vgl. Wolff 1998:308).

21 Ob er tatsächlich der Autor der Berichte von da Gamas Flotte war, ist umstritten. Subrahmanyam gibt noch einen zweiten möglichen Autor an: João de Sá, der ein geübter Schreiber war (Vgl. Subrahmanyam 1997:81).

Apostel Thomas²² bekehrt worden (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:371 u. Barros 1968:72). Dies zeigt auf, dass die Kommunikation zwischen den Völkern weder offen, noch informativ oder gar freundschaftlich ausfiel. Die Portugiesen verließen Indien zwar mit den Gewürzen und kostbaren Steinen nach denen sie gesucht hatten, aber nicht als Freunde der arabischen Händler oder der indischen Herrscher (Vgl. Velho 1987:75 zit. in Subrahmanyam 1993:59). Auch die Inder und die arabischen Kaufleute waren anfangs falsch über die Portugiesen informiert: sie dachten diese müssten Muslime sein und wunderten sich über die seltsame Kleidung sowie darüber, dass die Portugiesen kein Arabisch sprachen (Disney 2007:286). Außerdem waren sie über die Ankunft der Portugiesen nicht sehr glücklich: „Their arrival in the East disturbed the long-standing trade circuits of the Indian Ocean, and the Muslim traders were not pleased with the Portuguese presence. Their exchange products had small value and their ceremonial gifts were of low quality. Álvaro Velho [...] noted that the Portuguese gifts for the zamorin made his ministers laugh.“ (de Sousa Rebelo 2007:371).

Das erste Treffen mit dem *zamorin* hatte gezeigt, dass die Portugiesen keine gleichwertigen Waren anzubieten hatten, um friedlich in den blühenden asiatischen Handel einsteigen zu können. Der *zamorin* hatte im Gegenzug zu Pfeffer, Zimt, Ingwer und Moschus, von den Portugiesen bei ihrer nächsten Ankunft, Gold, Silber und Samt verlangt.²³ Dies brachte die Erkenntnis, dass die Portugiesen mit Macht arbeiten mussten, um ihren Anteil am Handel erreichen zu können. Die Umsetzung erfolgte im Weiteren mit Waffengewalt (Vgl. Wolff 1998:297ff u. Subrahmanyam 1997:136ff).

Als unter Pedro Álvares Cabral die zweite Flotte Portugals im Jahre 1500 Indien erreichte, war diese „[...] a full-fledged affair, far larger than Da Gama's rather paltry trio of vessels; it comprised thirteen ships and carried over a thousand men on board.“ (Subrahmanyam 1993:59). Die Ausstattung der Flotte verdeutlichte bereits die Intention, Indien mit gewaltvollen Mitteln einzunehmen. Trotzdem wurde von der portugiesischen Krone meist eine friedliche Botschaft mitgesandt. Francisco de Almeida (1450-1510), der als Adeliger

22 Es hieß, dass als die Apostel sich auf die Reise begaben, die ganze Welt zu bekehren, Apostel Thomas nach Indien gelangt sei und dort missioniert hatte. In Indien gab es tatsächlich bereits zu jener Zeit Thomaschristen, jedoch nur in beschränkten Ausmaßen. Der Großteil der Bevölkerung war hinduistisch.

23 „When Vasco da Gama came back after the discovery of India, the Count [of Viomioso] asked him what goods were there to be brought back, and what goods they wanted from here in exchange for them. And on Vasco da Gama saying to him that what was brought back from there was pepper, cinnamon, ginger, amber, and musk, and that they wanted from us was gold, silver, velvet, scarlets, the Count said to him:

-- In this fashion, it is they who have discovered us...“

Eine portugiesische Anekdote aus dem 16. Jh. (Saraiva n.d.:113 zit. in Subrahmanyam 1997:164)

1504²⁴ erster Vizekönig des Estado da Índia wurde, forderte auf diplomatischem Wege Tributzahlungen einzuholen (Vgl. Newitt 2005:72).

1509, als Afonso de Albuquerque (1453-1515) den Gouverneurstitel, über das Estado da Índia bekam, änderte sich die Politik gegenüber den asiatischen Staaten verstärkt in Richtung einer gewalttätigen Übernahme. Albuquerque übernahm Häfen auf seine eigene Methode: ohne Befehle oder Einverständnis der Krone, benutzte er Waffengewalt um Steuern einzutreiben (Vgl. Subrahmanyam 1993:67).

Die Expansion Portugals nach Asien nahm nie die Formen einer Flächenkolonisation ein. Um eine Beteiligung am Asienmarkt zu erreichen und Steuern einzutreiben, reichte es wichtige Häfen einzunehmen und ein Stützpunktsystem aufzubauen. Nachdem das Estado da Índia 1504 seine Gründung erlebte, war es 1515 bereits „in seinem Kern vollendet“ (Vgl. Feldbauer 2001:241). Ausreichend Festungen und Faktoreien wurden an wichtigen Häfen aufgebaut, Goa war erobert und die Hauptstadt des Estado da Índia geworden. So zog sich das ganze Reich von der Ostküste Afrikas über Indien bis zum Chinesischen Meer (Vgl. de Silva 1999:688).

3.3 Gewalt in den portugiesischen Expansionbestrebungen

Als die Portugiesen nach Asien expandierten, waren Zusammentreffen mit anderen Kulturen unvermeidlich. Diese resultierten aus Handelsbeziehungen, Schiffsbegegnungen auf hoher See und aus der Kommunikation in den Häfen. Ein reger Informationsaustausch zwischen den Kulturen wurde betrieben und half so den Portugiesen ihr Wissen über das maritime Asien schnell zu vermehren (Vgl. Disney 2007:300). „The Portuguese expansion being an essentially maritime enterprise, interactions were also common at sea. Especially when voyaging east of the Cape of Good Hope, Portuguese often kept close company aboard ship with Asians and Africans, including local pilots, lascars, merchants, sepoys, slaves, and sometimes even Asian women. All this could happen on Portuguese ships, but even more on Asian-owned and manned country vessels, on which Portuguese often travelled as passengers or served as skippers and pilots. Living for days in cramped conditions with people of another culture inevitably increased mutual awareness. Usually,

24 In diesem Jahr erreichte den Papst eine Nachricht des ottomanischen Herrschers, dass die christlichen Kultstätten in Jerusalem zerstört werden würden, wenn nicht etwas gegen das Eindringen der Portugiesen in den asiatischen Markt unternommen werde. Die portugiesische Krone nahm dies zum Anlass, ein „Reich“ in Asien zu gründen, dass die mächtige Stellung der Portugiesen unterstützen sollte (Vgl. Newitt 2005:72).

shipboard interactions were relatively tolerant and incident-free, although there were exceptions.“ (Disney 2007:303)

Schon Vasco da Gama traf auf der afrikanischen Ostküste auf den arabischen Navigator Ahmed Ibn Madjid. Dieser verhalf den Portugiesen zu einer schnellen Überfahrt nach Calicut (Vgl. Feldbauer 2001:228). Insofern lesen sich die Anfänge der portugiesischen Expansion sehr friedfertig, auch die Anweisungen der portugiesischen Krone sahen vor, dass unter friedlichen Umständen Handelsbeziehungen aufgebaut werden sollten und das Christentum ebenso verbreitet werden sollte (Vgl. Feldbauer 2001:241). Die Zusammenkünfte von Vasco da Gama an der ostafrikanischen Küste und in Indien mit den dortigen Herrschern verliefen jedoch nicht ganz so friedlich wie oft gezeigt wird.

„[...] there was *one* major difference between what Vasco da Gama left behind in the Atlantic, and what he found in the western Indian Ocean, namely the systematic use of violence on the sea in the one case but not in the other. It has after all long been a tenet of historians that this difference constituted a major rupture in the ‘rules of the game’ as they existed in the trading world of the Indian Ocean. This is not a statement concerning the inherently non-violent character of Asian history, which might be a difficult proposition to defend as such. But violence in pre-Vasco da Gama Asia, [...] was confined to the *land*, [...]“ (Subrahmanyam 1997:109)

Dass Vasco da Gama bereits in seiner Erforschung des Seeweges nach Indien gewaltsam vorgegangen war, lässt sich an seiner Ankunft in der Gegend vom heutigen Moçambique ergründen. Dort erkannte er sehr bald, dass die Region von Muslimen beherrscht wurde. Das traditionelle Misstrauen zwischen Christen und Muslimen trat zum Vorschein, als Vasco da Gama sich und seine Mannschaft nicht als Christen zu erkennen gab. Des Weiteren besuchte der lokale Sultan der Region häufiger die Schiffe der Portugiesen, ohne dass diese jedoch die Einladung in seinen Palast annahmen. Da Gama war sehr vorsichtig und er vermutete hinter der Gastfreundschaft einen Hinterhalt. Da die Einladung des Sultans nicht angenommen wurde, wurde auch dieser misstrauisch und ließ die portugiesischen Schiffe bewachen. Als da Gama sich dann mit einem kleinen Trupp der Küste näherte „[...] they were accosted by a group of five or six local boats, with men armed with bows and arrows, who asked them to return to the main settlement. Gama not only refused, but ordered his men to fire on the boats.“ (Subrahmanyam 1997:113). Die

ersten Gewalthandlungen im Indischen Ozean folgten somit einer Verflechtung von Missverständnissen, die aus Misstrauen heraus entstanden waren. Immer wieder sollten Gewaltakte aus kulturellen Unterschieden und Misstrauen heraus entstehen.

Als da Gama mit seinen Männern bereits längere Zeit an der Ostküste Afrikas auf den richtigen Wind zur Überfahrt wartete, wurden die Wasservorräte knapp. In diesem Fall wurde ein friedfertiger Handel von vornherein abgelehnt. „Gama decided that a show of force was necessary so that the local inhabitants would become aware ‘how much harm we could do them if we wanted’. He hence took out the ships' boats, armed them with bombards, and approached the water source, where the ‘Moors’ for their part had improvised a wooden stockade to defend it.“ (Subrahmanyam 1997:114f) Für weitere drei Stunden wurde ein Kampf ausgefochten, in welchem die Portugiesen zwei Schiffe und mehrere Gefangene einnehmen konnten.

Vasco da Gama verließ Indien nicht mit friedfertigen Ambitionen und als Álvares Cabral (ca. 1467-1526) im Jahre 1500 am Hafen von Lissabon Richtung Indien ablegte, hatte er eine Flotte von dreizehn Schiffen und mehr als 1000 Männer dabei (Vgl. Feldbauer 2003:59). „[...] die Portugiesen besaßen eine überlegene, effizient bewaffnete Kriegsflotte, deren Logistik sich über einen langen Zeitraum entwickelt hatte. Und sie waren es gewohnt, einen militärgestützten Seehandel zu betreiben. Es lag daher nahe, den rasch erkennbaren Vorsprung an Kriegskompetenzen im Indischen Ozean systematisch und konsequent einzusetzen.“ (Feldbauer 2003:54). Die Krone hatte somit ihre friedfertigen Ambitionen niedergelegt und verlangte von Ostafrika bis nach Indien ein hartes Vorgehen, vor allem gegen muslimische Händler. Man sollte ihnen jegliches Gut nehmen, sie gefangen nehmen und mit ihnen Krieg führen (Vgl. Cabral 1938:180 zit. in de Silva 1999:687). „The second Portuguese fleet to round the Cape of Good Hope, led by Pedro Alvares Cabral in 1500, carried explicit orders to seize Muslim shipping and demanded that the *zamorin* expell all Muslims. After seizing a Muslim ship in the harbor, and watching as a mob burned a Portuguese warehouse in retaliation, Cabral shelled Calicut for two days before proceeding south.“ (Wolff 1998:309)

Der bereits hier deutlich werdende massive Einsatz von Gewalt, war besonders in der Anfangsphase des Estado da Índia herausragend. Plünderung, Raub und Zerstörung, „[...]

der auch von den Tempeln befreundeter indischer Herrscher nicht Halt machte, [stand] auf der Tagesordnung.“ (Feldbauer 2001:241).

Hier muss angeführt werden, dass die Portugiesen geprägt waren von einem Europa voller Kriege, Gewalt und Schmerz. Mut zur Gewalt bedeutete in jener Zeit Männlichkeit (Vgl. Subrahmanyam 1990:255). Deswegen verwundert es nicht, wenn man den Bericht eines anonymen italienischen Zeugen liest, der mit Cabral Calicut attackiert hatte, dass Gewaltbeschreibungen nicht fehlen:

„When some of his [Cabral's] crew were attacked in Calicut (in an ambience of growing mutual distrust), Cabral proceeded, writes an anonymous Italian witness, to 'take ten Moorish ships that were in the port, and ordered that all the people who were in the said ships be killed: and so there were killed some five hundred or six hundred men'. The next day, Cabral proceeded with his fleet to bombard the city, 'so that we killed infinite people and did much damage'. Not content with this, Cabral repeated his actions in Pandarane, and then went on to Cochin.“ (Ramusio 1978-9:647ff zit. in. Subrahmanyam 1990:256)

Diese beschriebene Niedermetzlung von fünf- bis sechshundert Menschen macht deutlich, dass derlei Gewalttaten alltäglich waren. Die Portugiesen sahen sich nicht als grausamer an als sie die Inder, Muslime, Chinesen und Japaner sahen (Subrahmanyam 1990:256). In Cochin wurden heidnische Diebe in der Öffentlichkeit aufgespießt und mit dem Schwert durchstoßen und in den verschiedenen Rechtssystemen in ganz Asien waren grausame Rituale als Bestrafung anerkannt, „[...] 'whereas the Japanese found satisfaction in killing with their swords, the Chinese preferred to beat people and watch blood flow'“ (Spence 1984:48f zitiert in Subrahmanyam 1990:257).

Die fehlenden Ressourcen um am asiatischen Handel auf gleichberechtigte Weise teilzunehmen, wie bereits beim ersten Zusammentreffen da Gamas mit dem *zamorin* von Calicut offensichtlich wurde, als die Portugiesen keine gleichwertigen Geschenke anzubieten hatten sowie die Gewaltbereitschaft, welche zu jener Zeit alltäglich war führten dazu, dass nachdem die Flotte von Cabral nach Lissabon zurückkehrte und Cabral seinen Bericht brachte, gewalttätige Vorgehensweisen von D. Manuel nicht nur geduldet, sondern auch gefördert wurden: „[...]er setzte] die Fortsetzung der antiislamischen Indienpolitik [durch] und [gab] die Idee friedlichen Handels zugunsten eines mit Flottengewalt

erzwungenen Monopolanspruchs [auf...]“ (Feldbauer 2003:59). Nach dem Ende der zweiten Reise Portugals nach Asien, schrieb Zain al-Din vom Beginn eines „Heiligen Krieges“, bei dem rassistische Überlegungen aufgezeigt werden, da sich die Portugiesen vorsätzlich gegen die muslimischen Händler gewandt hatten: „Hostilities between the newcomers and the 'Moors' were however not indiscriminate; the Portuguese now carefully distinguished between the *mouros da terra* ('native moors'), and the *mouros de Meca* ('Moors from Mecca' - which is to say the Middle East);“ (Subrahmanyam 1993, S. 56). Ganz allgemein gesehen, erkannten die Portugiesen in den Muslimen ihre schlimmsten Feinde wieder, die ihnen die Übernahme des Gewürzhandels streitig hätten machen können.²⁵

Unter Gouverneur Afonso de Albuquerque wurde 1510 Goa eingenommen. Diese Übernahme wurde, wie auch schon der Einfall in Calicut, sehr gewalttätig beschrieben, was wiederum auf die Alltäglichkeit dieser Gewalt hindeutet:

„And afterwards, together, with the aid of God, we went to capture a land in these parts, which is very strong, and populous, and large, where there was a castle and fortress; where in guard of it were eight to ten thousand persons, with more than two hundred pieces of artillery, where, by the Grace of God, we entered by force of arms, and to enter it we killed around two thousand persons of those who resisted us. And these were almost all Turks and renegade Christians of every sort; among whom were Venetians and Genoese in the largest numbers. Then, we entered the land, and no one was spared, neither male nor female, pregnant women and droves of children. And this because this land has always been a shelter for thieves and evildoers, both on sea and on land, and had always been an enemy of the Christian name, and above all of the Portuguese; and the land was wholly put to sack and fire and flame, which is called Ghoe.“ (Strozzi 1895:141f zit. in Subrahmanyam 1990:225)

An diesem Zitat lässt sich festmachen, wie Ausländer, bzw. die Einheimischen Asiens, von Portugiesen gesehen wurden, und wie anhand von Stereotypen (*thieves, evildoers*) die

²⁵ Bis heute wird der Handel im indischen Ozean als von den Muslimen dominiert dargestellt. Aber wie Subrahmanyam konstatiert, gab es auch Gujarati vaniyas, Tamilen und Telugu Chettis, Syrische Christen, Chinesen und Juden, die sich lebhaft am Handel beteiligten (Vgl. Subrahmanyam 1997:95f). Außerdem können Muslime nicht immer als dieselben Muslime betrachtet werden. In unterschiedlichen Teilen Asiens wurden verschiedene arabische Dialekte gesprochen und die Religion auf extremistische oder ganz liberale Art und Weise praktiziert. Innerhalb von Gruppierungen gab es Vorurteile gegen andere und negative Stereotype wurden auch hier geprägt (Vgl. Subrahmanyam 1997:96).

Gewalt unter der Schirmherrschaft Gottes legitimiert wurde. Es wird betont wie stark die Gegner waren: *strong, populous, large, with a castle and fortress*, um die eigene Gewalt zu rechtfertigen und, um zu zeigen wie mutig und unerschrocken sie selbst, die Soldaten der portugiesischen Krone, Goa eingenommen haben. Die Überzahl der Gegner, die mit acht bis zehntausend angegeben ist, scheint eine Übertreibung zu sein. Die Portugiesen besaßen zwar gute Waffen, aber neben der Hilfe Gottes, hatten sie allein diese Waffen, mit denen sie um die 2000 Menschen töteten. Zwar sollen ihre Gegner sich widersetzt haben, aber neben Muslimen und zum Islam übergetretenen Christen, die genauso als minder, wenn nicht sogar als größere Verräter abgestempelt wurden, wird ohne Zögern beschrieben, wie auch Frauen, Schwangere und Kinder umgebracht wurden. Der Grund dafür war, dass Goa als „böse“ Stadt gesehen wurde, als Feind des Christentums. Deswegen musste es bekämpft werden, um eingenommen zu werden. Wirtschaftliche Motive werden in den Hintergrund gerückt, die Religion ist der Stützpfeiler für die Gewaltbereitschaft. Der andere Glauben der Bevölkerung wird als Berechtigung dafür gesehen, warum man die Menschen ohne Ausnahme töten kann. Denn sie sind keine Christen, sie glauben nicht an den richtigen Gott, „sie sind bereits der Hölle verdammt“ (Vgl. Boxer 1961:4).

Doch Gewaltakte der Portugiesen im Estado da Índia waren nicht alle von kulturalistischen, rassistischen und stereotypischen Motiven geprägt, es war „einfacher“, Menschen, welche als „minderwertig“ betrachtet werden konnten, für den eigenen Zweck umzubringen. Wie in der Kolonialismusdefinition von Nohlen zum Vorschein kommt, wurde der Mythos der Minderwertigkeit der Farbigen somit dazu genutzt die Herrschaft zu legitimieren. Gewalt war ein alltäglicher Bestandteil in dem Zusammentreffen verschiedener Völker. Andererseits bot Rassismus eine Legitimation für diese Gewaltanwendungen. Für die Portugiesen ging es von vornherein darum den Handel im Indischen Ozean zu kontrollieren. Beispielsweise wollte Diego Lopes de Sequeiro 1509 in Malakka vorerst einen friedlichen Kontakt für Handelsbeziehungen herstellen, der von den lokalen chinesischen und tamilischen Händlern begrüßt wurde. Zwei Jahre später wurde aber auch hier von den Portugiesen Gewalt angewandt, um die Stadt einzunehmen, damit der Handel zwischen China und der Region rund um den Indischen Ozean kontrollierbar würde (Vgl. Wolff 1998:311).

4. Bevölkerungsstruktur des Estado da Índia

Um Rassismus im Estado da Índia analysieren zu können, ist es von Nöten die Gründe und Zielsetzungen der portugiesischen Niederlassungen in Asien sowie die Bevölkerungsstruktur zu analysieren. Bereits die Eingliederung der portugiesischen Kolonisatoren in die Gesellschaft(en) von Übersee stellte ein Element der sozialen und kulturellen Heterogenität dar, welche durch die Einführung der Mischehen noch verstärkt wurde, weswegen ich auf diesen Aspekt näher eingehen werde. Durch die Klassifizierung von verschiedenen Gruppen, wie dies im Estado geschehen ist, lässt sich ausmachen, wie sich Rassismus in der Gesellschaft manifestieren konnte. Somit werde ich die verschiedenen Gemeinschaften beschreiben und ihre Bezüge zueinander analysieren, um diskriminierende und stereotype Verhaltensweisen aufzuzeigen.

4.1 Niederlassungen im Estado

Zu Anfang dieses Kapitels möchte ich untersuchen, wie die portugiesische Überseegesellschaft entstand. Es gab drei Gründe, weshalb sich die Portugiesen in Asien niederlassen mussten. Erstens war es notwendig sich anzusiedeln, um besseren Zugang zu den Gewürzen zu erhalten. Dies ermöglichte die Kontrolle über den Gewürzhandel, über die Transportwege der Güter und zum Teil auch über die Produktion der Rohmaterialien. Zweitens waren die Könige Portugals der Auffassung, dass eine Besiedlung Stabilität für das Überseereich schaffen würde. Drittens bestimmte im 16. Jahrhundert der Landbesitz die Gesetze, somit schafften Siedlungen nicht nur kommerzielle und militärische Vorteile, sondern zeigten auch auf, dass die Portugiesen gekommen waren, um zu bleiben (Vgl. Russel-Wood 2007:162f).

Um im Weiteren die Bevölkerungsstruktur des Estado da Índia zu erfassen, muss man sich fragen, wer nach Asien gefahren ist. Dies waren hauptsächlich Männer:²⁶ Seeleute, Händler, Reisende, Abenteuerlustige, Priester usw. Im 16. Jahrhundert emigrierten ungefähr 200,000 Portugiesen nach Asien, in Blütezeiten bis zu 4,000 Personen pro Jahr. Selten jedoch waren mehr als 20 Frauen darunter, oft gar keine (Vgl. Boxer 1961:57f), denn die Soldaten konnten es sich nicht leisten, ihre Frauen und Töchter mitzunehmen,

²⁶ Frauen werden in der Geschichte der Expansion Portugals nach Asien kaum erwähnt, es sei denn, es handelte sich um Prinzessinnen oder Königinnen (Vgl. Boxer 1961:58).

da „[...] die Krone im Unterschied zu Kastilien, keine Unterstützung [für Überseereisen; Anmerkung der Verfasserin] gewährte.“ (Feldbauer 2003:93) Die Reise nach Asien war nicht ungefährlich und Krankheiten reduzierten die Zahl der Reisenden beträchtlich (Vgl. Reinhard 1983:93). Darum zog es die meisten Portugiesen nach Brasilien, da die Fahrt kürzer war. Insofern lebten bis Ende des 16. Jahrhunderts nicht mehr als 7000 Portugiesen im Estado da Índia.²⁷ Nur in Goa konzentrierte sich die portugiesische Bevölkerung; hier lebten, neben einigen Funktionären des Estado, noch 1,000 bis 2,000 Soldaten (Vgl. Feldbauer 2003:92 u. Boxer 1961:19). Bis Anfang des 17. Jahrhunderts wuchs die portugiesische Bevölkerung in den asiatischen Kolonien auf ungefähr 17,000 Menschen an (Vgl. Godinho 1987 zit. in Subrahmanyam 1993:217 u. Subrahmanyam 1993:262).

Es stellt sich nun die Frage, wer es sich leisten konnte nach Asien zu reisen und wieder nach Portugal zurückzukehren? Die Entscheidung, wer blieb und wer nicht, war durch den sozialen Hintergrund geprägt. Somit war eine Teilung nach Klasse und Status zu erkennen (Vgl. Pearson 1987:104f). Soldaten, die als arme Bauern Portugal verlassen hatten, blieben in Asien, um ihr Glück zu versuchen. Wohlhabende hingegen bemühten sich um kurzfristige Beamtentätigkeiten, um ihren Reichtum zu vermehren. Ironisch ist, dass diejenigen, welche, nach Vasco da Gama, Álvares Cabral, Francisco de Almeida und Afonso de Albuquerque, die Expansion voran trieben, alles Männer der Aristokratie waren. Informationen für diese offizielle Expansion erlangten sie jedoch über die Berichte der Reisen von Händlern und Seeleuten, die sich in Asien profilieren wollten und sich ebendort sesshaft machten. Insofern waren die „kleinen Leute“ die Vorreiter der Expansion, nicht der Adelsstand Portugals. Die höchsten Ränge in der Kolonialverwaltung erhielten jedoch wiederum nur die Reichen und Mächtigen der Hocharistokratie: „Sie mussten keine spezifischen Kenntnisse aufweisen. Auch für alle anderen Posten zählte weniger die Ausbildung als die Herkunft, Finanzkraft und militärische Tapferkeit.“ (Feldbauer 2003:88). Die geringe Ausbildung in staatsmännischen Angelegenheiten für die Organisation des Estado da Índia war ein Grund für den letztendlichen Zusammenbruch der Kolonie. Ein anderer, dass diese Männer, in hohen Verwaltungsposten, versuchten, sich über Handelsunternehmungen und gewaltsame Steuereinnahmen außerhalb des

²⁷ Bis heute stellt sich die Frage, warum die portugiesische Expansion, trotz der geringen Dichte von Portugiesen im Estado da Índia so erfolgreich war. „The wonder is not that their Eastern empire ultimately collapsed, but that it flourished for exactly one century and lasted for as long as it did.“ (Boxer 1961:21)

Einflussbereichs der Krone in der kurzen Zeit, die sie im Estado verbrachten, einen gewissen Reichtum anzueignen.

Hohe Beamte oder Administratoren blieben also meist für eine begrenzte Zeit in Asien und auch die Seeleute fuhren zurück nach Portugal. Jenen, die nach Hause fahren konnten, war es jedoch nicht möglich, ihr gesamtes Hab und Gut nach Asien mitzunehmen. Zu diesem zählten in jener historischen Epoche auch ihre Frauen. Nur sehr reiche *fidalgos* (Adelige) brachten ihre Frauen mit nach Asien. Die Männer, die im Estado blieben, weil sie sich die Rückfahrt nicht leisten konnten, waren hingegen meist arme Bauern, die von der portugiesischen Krone zu *soldados* (Soldaten) für das Reich in Übersee rekrutiert wurden. Diese verließen in Asien meist den militärischen Dienst und heirateten im Estado Einheimische (da sie ihre eigenen Frauen nicht aus Portugal mitnehmen konnten) oder siedelten sich an. In diesem Fall wurden sie *casados* (Verheiratete) genannt.

Dass Frauen selten die Überfahrt in das Estado wagten und nur sehr reiche Männer ihre Frauen mitnehmen konnten, war ein Grund, weshalb die portugiesische Bevölkerung des Estado da Índia an einem Frauenmangel litt. Ein weiterer ist, dass nach der Verbreitung des Christentums und der Eröffnung von Klöstern viele heiratsfähige Frauen „vom Markt“ genommen wurden. Denn Frauen aus reichen Familien bevorzugten das Leben im Kloster gegenüber der Schande arme Portugiesen oder Einheimische heiraten zu müssen (Vgl. Boxer 1965:37 u. dos Guimarães Sá 2007:269). Der daraus entstehende Frauenmangel ist im Falle der Mischehen relevant. Im kommenden Kapitel soll somit vorerst die Rolle der Frau und das Aufkommen der Mischehen erläutert werden, um unter anderem Kategorien wie *soldados* und *casados* genauer untersuchen zu können.

4.2 Mischehen und die Rolle der Frau

“[...] the Portuguese Crown, unlike the Castilian, tended to discourage women from going out to the Asian and African “Conquests” [...]. Save for fleeting instances, it never passed legislation ordering husbands to cohabit with their wives on one or the other side of the Ocean, as the Castilian Crown so often (if so ineffectively) did. I am not sure of the reasons for this striking difference in the attitude of the Crown, but perhaps the expense and dangers of the long six to eight months' voyage from Lisbon to Goa had something to do with it. The average male emigrant to the East could not have afforded to take his wife and/or daughters to India, without a monetary grant (*ajuda de custo*) from the Crown. The

impecunious Portuguese monarchs neither would nor could grant these on a lavish scale.”
(Boxer 1975:64f)

In diesem Zitat kann das Dilemma, in dem Portugal steckte, erkannt werden. Die Krone hatte kein Geld, um neben Männern, die als Soldaten und Beamte dienten, auch Frauen in den Estado zu schicken. Frauen wurde abgeraten die schwere Reise nach Asien zu unternehmen (bzw. wurde ihren Vätern oder Ehemännern abgeraten, die Frauen nach Asien reisen zu lassen). Die meisten Frauen emigrierten daher nach Brasilien, wohin die Reise kürzer und somit billiger war. Außerdem gestaltete sich die Fahrt viel sicherer (Vgl. Russel-Wood 2007:172). Im Jahre 1636 gab es in Macao jedoch nur genau eine „weiße“ Frau (Vgl. Russel-Wood 2007:176) und auch in Ostafrika ließen sich kaum Frauen nieder (Vgl. Russel-Wood 2007:188). Einige wenige Frauen fuhren aber dennoch in den Estado da Índia, ihre Zahl fiel aber insgesamt nicht ins Gewicht. Somit bestand das Problem, dass sich die portugiesische Bevölkerung in Übersee auf Grund eines Mangels an portugiesischen Frauen kaum vermehren konnte. Die Lösung fand sich in der Versendung von Waisenmädchen und der Propagierung von Mischehen.

4.2.1 Die Versendung von Waisenmädchen

„Schon Albuquerque war sich darüber im klaren, daß Portugals Bevölkerung viel zu schwach war, um auf Dauer alljährlich neue Männer in den Osten zu schicken, die ohne portugiesische Nachkommenschaft blieben, weil sich wenig europäische Frauen nach Indien wagten, bis dem ab 1545 mit der Versickung von Waisenmädchen etwas abgeholfen wurde.“ (Reinhard 1983:60)

Die Waisenmädchen, die *orfãos del Rei* (Waisenmädchen des Königs) genannt wurden, sollten ab 1545 zum Wachstum der portugiesischen Bevölkerung in Übersee beitragen. Wie schon oben erwähnt hatte Portugal kein Geld und konnte deshalb nicht so viele Frauen verschiffen. Schätzungen wie viele Waisenmädchen nach Asien verschickt wurden sind unterschiedlich. Germano da Silva Correia meint, dass es z.B. im Jahr 1560, vierundfünfzig Frauen waren, Charles Boxer hingegen, dass nur ungefähr zehn bis fünfzehn Frauen pro Jahr verschickt wurden, weil zu jener Zeit Brasilien, auf Grund der geographischen Nähe, immer attraktiver wurde. Insofern konnte sich im Estado da Índia nie eine „weiße“ Bevölkerung entwickeln, weil zu wenige Portugiesinnen dort waren. Auch

wenn die Schätzungen besagen, dass viele Frauen Lissabon verlassen hatten, bedeutete dies nicht, dass alle in die Gebiete des Estado da Índia segelten oder gar dort ankamen (Vgl. Boxer 1975:66f u. Russel-Wood 2007:174).

Außerdem existierten unterschiedliche Meinungen bezüglich heiratsfähiger Frauen. Einerseits gab es die Ansicht der offiziellen Institutionen in Portugal, andererseits die der Übersee-Portugiesen. Erstere wollten, dass die Übersee-Portugiesen Portugiesinnen heiraten, wobei zweite der Meinung waren, dass es im Estado genug portugiesische Waisen und andere europäische Frauen gab. Im folgenden Zitat wird dies näher erläutert und auch aufgezeigt, dass die Übersee-Portugiesen weniger Vorurteile gegenüber Inderinnen und *mestiças* hatten:²⁸

“They suggested that since there were already many respectable orphans at Goa, daughters of Portuguese men who had been killed fighting the enemies of the Cross and the Crown, there was no need to send out orphaned girls from Portugal to compete in the marriage-market with those who were locally born. Acknowledging these protests in 1587, the King replied: “Although there are strong arguments on both sides in this matter ... Yet I urge you to receive and look after those who are sent out from here,” as well as taking care of the local girls.”(Boxer 1975:74)

Der König empfahl, sich neben den portugiesischen Frauen und Waisen in Asien, auch um die neuen Waisenmädchen aus Portugal zu bemühen. Viele Portugiesen wollten diese trotzdem nicht heiraten. Einerseits waren sie zufrieden mit ihrem Liebesleben, da sie in Asien den Freiraum hatten mit mehreren Konkubinen zu leben anstatt zu heiraten. Andererseits waren die *orfãos del Rei* keine Waisen an sich, sondern alte und/oder hässliche Frauen, die am Heiratsmarkt in Portugal nicht angenommen wurden (Vgl. Boxer 1961:59). Der Vizekönig Conde de Vidigueira empfahl dem König den Männern mit den Waisen auch monetäre Anreize zu senden. Im Jahre 1619 war dies erstmals versucht worden. Auf das Anraten von Vidigueira wurden ab 1647 den Männern 1,000 Einheiten der damaligen Währung (Vgl. Boxer 1975:73) und ein Posten in der Staatsverwaltung zugesprochen (Vgl. Boxer 1961:58). Doch auch dieser Anreiz überzeugte die portugiesischen Männer wenig. Obwohl von 1545 bis Mitte des 18. Jahrhunderts Waisenmädchen von Portugal in den Estado da Índia verschifft wurden, kann

28 Dies wird im Kapitel über die Exotisierung analysiert werden.

angenommen werden, dass die *orfãos del Rei* nicht die bevorzugten Heiratskandidatinnen waren (Vgl. Boxer 1975:74 u. Boxer 1961:58f)

4.2.2 Propagierung von Mischehen

„Albuquerque verfiel daher auf den Ausweg, planmäßig Heiraten mit getauften einheimischen Frauen aus den höheren Schichten zu fördern und so das Bevölkerungsdefizit durch eine sich als portugiesisch verstehende Mischlingsbevölkerung auszugleichen.“ (Reinhard 1983:60)

Die Vermischung zwischen PortugiesInnen und EurasierInnen²⁹ wurde ab 1510 durch Afonso de Albuquerque propagiert. Diese Strategie hatte jedoch nicht nur den Grund seine Soldaten glücklich zu machen. Sie sollte zu einer Integration und Mobilisation der asiatischen Bevölkerung in das portugiesische Empire führen und die Zahl der im Estado lebenden portugiesischen Bevölkerung steigern. Die Idee dahinter war, Portugals Macht innerhalb des Überseereiches zu stärken (Vgl. Bethencourt, Curto 2007:214), denn als die Portugiesen in Asien eintrafen, sahen sie sich mit einer Masse an Opponenten konfrontiert. Auch wenn die Portugiesen dank ihrer technischen Überlegenheit Stützpunkte und Kolonien einnehmen konnten, fehlte es ihnen an menschlichen Kapazitäten und aus eben diesem Grund veranlasste Albuquerque die Förderung von Mischehen.

Die Propagierung der Mischehen durch Albuquerque klingt offen und tolerant, aber es gab gewisse Regeln, wer geheiratet werden durfte und wer nicht. „Albuquerque suchte seine Heiratskandidatinnen nicht nur nach Zugehörigkeit zu den oberen Kasten, sondern auch nach der Hautfarbe aus. Die dunkelhäutigen Südinder[innen] lehnte er ab.“ (Reinhard 1983:67) Malabari-Frauen durften nicht geheiratet werden, denn sie galten als „schwarz“. Geheiratet wurden stets „weiße“ (hellhäutige) Frauen aus den höheren Schichten (nach dem indischen Kastenwesen waren dies meist Brahmaninnen). Es galt eine Hierarchie der Hautfarben. Die Frau durfte nicht dunkel³⁰ sein, denn weibliche Schönheit wurde mit der Helligkeit der Haut verbunden. Und „weiße“ Haut wurde in der „Liebe“ bzw. in der Ehe bevorzugt (Vgl. Pearson 1987:101). Dies hatte etwas mit der Erhaltung der „weißen“

29 Das Wort EurasierIn stellt eine problematische Begrifflichkeit dar. Kohärent wäre, wenn der Begriff Bewohner des Eurasischen Kontinents beschreiben würde. Er wird von Charles Boxer jedoch insofern genutzt, dass er in Asien geborene Frauen oder Männer mit europäischer Herkunft, was in Folge *castiços* und *mestiços* zusammenfasst, bezeichnet.

30 Gilberto Freyre's Ansicht, dass die Portugiesen die Bräune der tropischen Völker anziehend fanden, und deswegen das Sonnenbräunen erfunden wurde, wird hier widerlegt.

Hautfarbe zu tun, denn die Nachkommen, sollten Europäer sein und nicht Asiaten. Für die Erhaltung der hellen Hautfarbe der Portugiesen gab Albuquerque sogar Anweisungen, welche Nahrungsmittel gegessen werden könnten und welche nicht: „[...] if the Portuguese in Goa ate wheat, bread, meat and good fish they would keep a 'manly colour', but not if they ate rice.“ (zit. in Pearson 1987:105).

Letztendlich wurden weniger Mischehen vollzogen als es sich die Krone für die Vergrößerung der portugiesischen Bevölkerung im Überseeempire gewünscht hätte. Denn auch die InderInnen waren von der Idee ihre Töchter an Portugiesen zu verheiraten nicht sehr angetan. Es gab zwar Mischehen, aber sie waren die Ausnahmen und nicht die Regel. Denn einerseits wollten die Väter von den „guten“, hellhäutigen, indischen und elitären Frauen nicht, dass sie einen Europäer heirateten und die Portugiesen wiederum wollten keine Frauen aus den unteren Kasten heiraten. Dem zu Folge kamen nicht all zu viele heiratsfähige und –willige Frauen in Frage (Vgl. Boxer 1963:76f). Aber selbst die Portugiesen waren an sich nicht besonders heiratswillig. „Many of them preferred to live in concubinage with as many coloured women as they could afford to maintain – or who could afford to maintain them, in not a few instances.“ (Boxer 1961:59f)

4.2.3 Exotisierung von Frauen

Wie erklärt sich nun die Präferenz der portugiesischen Männer in Konkubinen mit vielen Frauen zu leben, anstatt ein „christliches und traditionelles“ Eheleben zu führen?

Shankar Raman schreibt über den inhärenten Rassismus und Sexismus, der unbewusst die Gedanken der Kolonialbevölkerung beeinflusste und das Verhalten der Kolonisatoren in der Kolonialzeit prägte. Literatur aus dem 16. Jahrhundert trägt diesen ebenfalls mit sich. Raman erkennt eine Tendenz der Kolonialliteratur, “[...] land in terms of the female, native body, over which European colonial powers struggle,” (Raman 2002:239f) zu sehen. Auffallend ist die Gleichsetzung von Kolonie als Frau und die Liebe, die man in der Kolonie finden kann. Somit war die Position der Frau eine untergeordnete: sie war das Objekt der Männer, welche es zu kolonisieren galt. Die Frau war ein Lustobjekt und daher scheint die Lebensweise der portugiesischen Männer mit mehreren Konkubinen in einem Haus zu leben, ohne zu heiraten, kohärent.

Die Vorstellung den weiblichen Körper zu kolonisieren, entsteht aus der Suche nach der Auslebung ex(r)otischer Träume männlicher Phantasien, welche sich letztendlich in der Realität der weiblichen Ausbeutung niederschlägt. Die Exotisierung des weiblichen Körpers lässt sich bis heute in der Gesellschaft wiederfinden. Heutzutage gibt es den offensichtlichen Begriff Sextourismus: Männer fahren z.B. nach Thailand, um dort ihre sexuellen Bedürfnisse mit einer asiatischen Frau, welche Kenntnisse exotischer Praktiken hat, ausleben zu können. Schon im 16ten Jahrhundert stellte die asiatische Frau ein Geheimnis dar, dass der Kolonisator erforschen wollte. Die Fremdheit, die auch rassistische Denkmuster hervorruft, entfacht auf der anderen Seite die (verbotene und deswegen so unwiderstehliche?) Leidenschaft des männlichen Kolonisators. Diese Leidenschaft lässt sich des Weiteren auch in der Literatur finden:

„[...] 1511 wird das angeblich erste europäische Gedicht veröffentlicht, das von der Liebe zu einer Frau anderer Rasse spricht.“(Reinhard 1982:64)

Poeten waren häufig die Vorreiter im Niederschreiben von Gefühlen. Doch auch wenn es hier um die Liebe zu *einer* Frau geht, so lebten portugiesische Männer in Indien letztendlich lieber in Konkubinen oder sie heirateten Asiatinnen, was häufiger geschah, als dass sie *orfeas del Rei* ehelichten. Dies kann am Verbotenen (entgegen christlichen Moralvorstellungen) und der exotischen sowie geheimnisvollen Ausstrahlung liegen, die Asiatinnen auf Portugiesen ausübten, aber eben auch in der symbolischen Kolonisierung Asiens.

Dies lässt sich am besten im Bereich des Menschenhandels erkennen. Frauen wurden über den ganzen Estado da Índia gehandelt. Afrikanerinnen waren Hausangestellte, wurden aber auch als Sexualobjekte gehandelt. In China konnte man Chinesinnen sehr billig kaufen. Nach diversen Schlachten wurden die Frauen und Töchter getöteter Männer mit nach Hause genommen. Dies erklärt auch, wie die Portugiesen zu ihren Konkubinen gekommen waren. Die Frauen „[...] erfreuten ihre Herren als Tänzerinnen, wurden privat sexuell ausgebeutet oder auf dem Wege der Prostitution vermarktet.“ (Feldbauer 2003:95). Die romantische Vorstellung von Harems mit einem allseitigen Einverständnis wird hier getrübt, denn die Frauen waren den Portugiesen keineswegs freiwillig erlegen.

In Macao lässt sich eine besondere Entwicklung erkennen. Anfangs wurden die Frauen, welche sich die Portugiesen nahmen, aus dem Frauenhandel³¹ erschlossen, da seitens der portugiesischen Männer kein Interesse an den Chinesinnen bestand. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts hingegen wurden diese beliebte Heiratsobjekte. Denn sie waren „[...] naturally reserved, honest, humble, submissive to their husbands, hard workers and house-proud.“ (Pastells 1927:38 zit. in Boxer 1965:65). Dies waren keine exotisch-erotischen Attribute, sondern praktische. Die Chinesinnen galten als gute Ehefrauen, jedoch nicht als gute Geliebte, welche die Portugiesen nebenher hatten.

4.2.4 Motive der Asiatinnen für Mischehen

Wie bereits erwähnt, wurden letztendlich wenige Asiatinnen an Portugiesen verheiratet. Ein Grund dafür war auch, dass z.B. die indischen Frauen, die verheiratet wurden, primär Witwen und Töchter von ermordeten Indern darstellten:

„It will be recalled that the original citizens of Goa were mainly those Portuguese soldiers, sailors, and artisans whom Albuquerque had married with the widows and daughters of the slaughtered Indian defenders.“ (Boxer 1965:28)

Das bedeutet, dass jene Inderinnen die Entscheidung, sich mit Portugiesen zu verheiraten, nicht freiwillig trafen und ihre Familien keine Möglichkeit hatten, einzuschreiten.

Es gab jedoch auch psychologische Gründe, weshalb Inderinnen, deren Familien nicht ermordet wurden, Portugiesen als Ehemänner haben wollten. Raman erläutert: eine Assimilation an die Kultur der Kolonisatoren erleichterte das Leben der einheimischen Frau. Dies geschah am effektivsten durch die Übernahme der christlichen Religion und der Annahme westlicher Werte und letztendlich eben der Heirat:

“As a trope, colonial marriage assumes a prior assimilation through conversion: the native woman expresses her willingness to enter the colonizer’s world by voluntarily taking up his religion. As we saw, marriage could be likened to a contractual partnership or a treaty, albeit one based upon a prior ideological ratification of a colonial fame that associated

31 Die Frauen kamen aus Japan, Malaysia, Indonesien, Indien, Afrika und Timor.

civilization and truth with the (implicitly or explicitly Western) attributes of reason, masculinity, Christian faith, honor, bounty, and so on.” (Raman 2002:240)

Die Töchter indischen Adelsgeschlechts wurden, bei guten Handelsbeziehungen mit den Portugiesen, diesen zur Heirat angeboten, um die Beziehungen zu festigen. Neben dieser Art der Verheiratung gab es aber auch InderInnen, die sich von der Lebensweise und den christlichen Moralvorstellungen der Portugiesen angezogen fühlten. Memmi schrieb, dass dies daran liegt, dass in einer Kolonialgesellschaft, auch der/die Kolonisierte anfängt, sich die rassistischen Denkkonzepte des Kolonisators anzueignen. Darum will er/sie immer mehr wie der Kolonisator werden³² und nimmt nicht nur die Lebensweise an, sondern glaubt, durch eine Heirat der Kultur des Kolonisators noch näher kommen zu können (Vgl. Memmi 1994:123ff u. Fanon 1981:33). Dies ist aber, wie in den folgenden Kategorien erläutert wird, ein Trugschluss. Die Kinder aus Mischehen wurden, auch wenn sie höher standen als der/die Kolonisierte selbst, in den unterschiedlichsten Lebensbereichen diskriminiert und als weniger wert als ein Portugiese, der aus Portugal kam, angesehen.

4.3 Kategorien im Estado da Índia

Bereits die Betrachtung der Bevölkerung des Estado da Índia verweist auf eine penibel eingeteilte Struktur von Kategorien, die unterschiedlichen Klassen und Kulturen zugewiesen wurden. Eine solche Einteilung und Klassifizierung von Menschen, drängt diese in ein – wenn auch zum Teil selbst gefertigtes – Fremdbild, das im Leben der Kolonisation als Selbstbild Einzug findet. Von gesellschaftlicher Erfahrung geprägt übernimmt man eine Rolle und in dieser Rolle werden im Weiteren Diskriminierungen deutlich bzw. in die Tat umgesetzt. Wenn niemand gleich ist, dann lebt man als Kolonisator ein Privileg des „Besserseins“; der Fremde, der Asiate wird als minder betrachtet. Letztendlich kann man im Falle des Estado da Índia eine rassistische Kolonialgesellschaft wiedererkennen, die auf einem Klassensystem beruht, das auf sozialen und „rassischen“ Unterschieden basiert.

4.3.1 Einteilung der portugiesischen Kolonialgesellschaft

Subrahmanyam streicht eine Quelle bezüglich der Unterteilung der portugiesischen Gesellschaft im Estado da Índia heraus: António Bocarro's „Livro do Estado da Índia

³² Siehe Kap. 1.2.1

Oriental“ (1633-35). In diesem Werk lassen sich zwei primäre Kategorien ausmachen: einerseits die *casados* (auch *casados moradores*), andererseits die Geistlichen der vier größten christlichen Orden in Asien, die Augustiner, die Dominikaner, die Franziskaner und die Jesuiten (Vgl. Subrahmanyam 1993:219f). Des weiteren lassen sich noch folgende Kategorien aufstellen: neben den *casados* und den *religiosos* (die Geistlichen), die *soldados*, die *solteiros*, die *ministros* (die Minister, ich zähle hier auch die *fidalgos* hinzu), *renegados* (die Abtrünnigen), *alevantados* (die Aufständischen) und innerhalb der *casados* kann man noch *mestiços* (die „Mischlinge“), *castiços* (die „Rein-blütigen“) und *renois* (die Königlichen) ausmachen (Vgl. ebda.). Diese Kategorien werde ich nach einem kurzen Überblick über die Gesellschaft genauer erklären.

Um 1540 gab es ungefähr 1,800 *moradores* (Bewohner) bzw. Familienväter in Goa, die portugiesische Nachkommen der ersten Siedler waren (Vgl. Boxer 1965:28f). Sobald ein portugiesisches Paar eine Tochter in Asien gebar, begann ab dem heiratsfähigem Alter die Suche nach einem aus Portugal stammenden Mann. Es war irrelevant, ob reich oder arm oder aus welchem sozialen Hintergrund er kam, Hauptsache er war kein Asiate. Der Augustinische Chronist Agostinho da Santa Maria schrieb im Jahre 1632 über die Zustände in Goa und über die städtischen Ratsmitglieder, von denen kein einziger in Goa geboren war, die jedoch durch Hochzeit und Handel reich geworden waren, ohne lesen und schreiben zu können (Vgl. Santa Maria o.J.:239 zit. in Boxer 1965:29). Albert Memmi würde dieses Phänomen durch die Abwanderung jener erklären, die aus ideologischen Gründen, durch ihre Bildung oder aus Heimweh die Kolonie verlassen haben und die Mittelmäßigen zurückließen:

„ [...] gerade die Mittelmäßigen bleiben zurück, und zwar für den Rest ihres Lebens, weil sie keine so hohen Erwartungen hegen. Nachdem sie ihre Position einmal erworben haben, werden sie sich hüten, sie wieder aufzugeben, solange man ihnen keine bessere anbietet, und das kann ihnen nur in der Kolonie passieren. [...] Letztlich ist es der Mittelmäßige, der den Ton in der Verwaltung angibt. [...] So kommt es, daß zwar nicht jeder Kolonialist mittelmäßig ist, aber jeder Kolonisator sich mit der Mittelmäßigkeit des Koloniallebens mehr oder weniger abfinden [...] muss.“ (Memmi 1994:57f)

Somit kann man eine gewisse Mittelmäßigkeit des Koloniallebens annehmen. Besonders, wenn man nach traditionellen christlichen und europäischen Vorstellungen wertet; die

Portugiesen hatten neben einer schlechten Bildung, indem sie Asiatinnen heirateten oder in Konkubinen lebten, auch einen Sittenverfall zu verschulden und widersprachen einem moralischen Leben nach den christlichen Werten jener Zeit.

Rassistische Tendenzen lassen sich an der Benennung von Portugiesen, welche in Asien von portugiesischen Eltern gezeugt wurden (*castiços*), erkennen. Sie wurden von Festlandportugiesen als „Neger“ bezeichnet und als nutzlos abgeschrieben. Noch aggressiver wurden *mestiços* („Mischlinge“ – ein Elternteil Portugiese oder Portugiesin, der andere Asiate oder Asiatin) behandelt, die nur über eine möglichst helle Hautfarbe oder die Betonung einer rein „weißen“ Herkunft einer Diskriminierung im Sozial- und Berufsleben entgehen konnten. Die portugiesische Krone hatte keine konkreten Gesetze, was die Behandlung von Menschen unterschiedlicher Hautfarben betraf. Meist wurde jedoch dafür plädiert, dass die Religion und nicht die Hautfarbe das Kriterium für die portugiesische Staatsbürgerschaft sein sollte, und dass zum Christentum konvertierte Asiaten als Gleichgesinnte zu behandeln seien (Vgl. Boxer 1961:43).

4.3.1.1 *fidalgos*

Der portugiesische Adel in Übersee übernahm meist Ämter in der Verwaltung. Die *fidalgos* waren somit vorwiegend Minister und Beamte. Selten blieben sie länger als drei Jahre (eine Amtsperiode) und oft versuchten sie in dieser kurzen Zeit ihr Vermögen aufzubessern. Zwar nahmen *fidalgos* am Asienhandel nur peripher teil,³³ jedoch fanden sie andere Wege an Geld zu kommen: Über die Eintreibung von überhöhten Steuern mit Hilfe „immer direktere[r], gewaltgestützte[r] Formen der Ausbeutung“ (Vgl. Feldbauer 2003:106). Sie versuchten mit allen Mitteln vom Umsatz des Gewürzhandels zu profitieren, oft auch auf Kosten der Krone. Die *fidalgos* waren des Weiteren die einzigen Portugiesen, die die Möglichkeit hatten, ihre Frauen mit nach Asien zu nehmen.

4.3.1.2 *soldados*

Die meisten Portugiesen, ohne nötige finanzielle Mittel, kamen als *soldados* im Dienste der Krone nach Asien, sie mussten im Militärdienst dem Estado dienen (Vgl. Boxer 1961:18). *Soldados* waren also jene Portugiesen, die in Portugal als kleine Kaufleute,

³³ Die Maschinerie des Handels lebte von Vetternwirtschaft und Beziehungen. Händler kannten sich untereinander und als „Neuling“ musste man in langer Arbeit das Vertrauen der Partner erlangen. Diese Zeit hatten die *fidalgos* nicht.

Handwerker oder Bauern verarmt waren. Dies hatte seine Ursprünge in Konkurrenzkämpfen und auch in der Trockenheit der Böden Portugals. Mit dem Einstieg in den Dienst der Krone als Soldaten in Übersee war indes das Einkommen gesichert und die Armut überwunden. Trotzdem war es für diese Männer meist nicht möglich nach Portugal zurückzukehren. Um nicht am Schlachtfeld ein Ende zu finden, siedelten sich viele *soldados* in Asien an. Als *casados*, *solteiros* oder *religiosos*. Diese Optionen wurden dem Tod oft vorgezogen, was dem Estado schadete, da weniger zum Kampf auserkorene Männer vorhanden waren um das Reich zu vergrößern und zu schützen.

Die große Masse der Portugiesen die hieraus entstand, lebte im Gegensatz zu den *fidalgos* vom Handel, der auch mit den Feinden der Krone geführt wurde. Außerdem versuchten sie ihre erlernten Berufe auch in Asien wahrzunehmen (Vgl. ebda.).

4.3.1.3 *casados* und *solteiros*

Diese beiden Kategorien möchte ich zusammen behandeln, da sie viel gemein haben und die Unterschiede sehr fein sind. Auch wenn der Begriff *casado* nichts Anderes meint als „verheirateter Mann“, ist er viel komplexer. Nur jene, welche den Steuern und der Verwaltung des Estado da Índia unterlagen, wurden so genannt. Auch *solteiros* (Singles) lebten unter der Autorität des Estado, der Unterschied zu den *casados* war, dass sie nicht verheiratet waren und frei in den Gebieten des Estado herumzogen (Vgl. Subrahmanyam 1993:242). *Casados* lebten in Wohnsiedlungen, was sie von den *soldados* in ihren Garnisonen abgrenzte. Von den *fidalgos* unterschieden sich beide Gruppen darin, dass die *fidalgos* kurze Zeit, *casados* und *solteiros* hingegen meist permanent in Asien verweilten (Subrahmanyam 1993:220). Ob verheiratet oder nicht, *casados* und *solteiros*, die in Asien lebten, entwickelten gute Geschäfte mit inländischen sowie arabischen Händlern. Ihre Unterstützung für die portugiesische Expansion ließ im Sinne der Krone zu wünschen übrig. Dies lag daran, dass eine private Präsenz im frühkapitalistischen Handelsnetz Asiens mehr Vorteile barg (Vgl. Disney 2007:304). Diese private Geschäftemacherei war neben dem Austritt der *soldados* aus dem Militärdienst einer der Gründe für den letztendlichen Zusammenbruch des Estado.

Innerhalb der Gemeinschaft der *casados* gab es noch weitere Unterteilungen. Neben den Kindern aus Mischehen, die *mestiços* genannt wurden, wurden die Kinder von

portugiesischen oder europäischen Eltern *castiços* genannt. Die Portugiesen selbst, die gerade erst aus Portugal eingereist waren, hießen *renois*. Wie bereits erwähnt, wurden die *castiços* von den *renois* als „Neger“ beschimpft und *mestiços* waren auf Grund ihres gemischten Blutes eigentlich gar nichts mehr wert (Vgl. Subrahmanyam 1993:220). Zum Beispiel wurden in Macao Kinder aus Mischehen von den Eltern als Dienstmädchen verkauft (Vgl. Boxer 1965:66).

4.3.1.4 religiosos

Die Geistlichen waren anfangs Priester, die auf den Schiffen gedient hatten und dann in Asien ihre Missionsarbeit anfangen. Auf ihre Rolle im Estado da Índia wird im Kapitel über das Christentum näher eingegangen werden. Viele *soldados* wurden in Asien ebenfalls zu *religiosos*, um dem Militärdienst zu entrinnen. Daher wurde aus Rom oft die Kritik verlautbart, dass die Missionare in Übersee zu wenig über die Religion verstünden und den Konvertierten das Christentum somit nicht nahe genug brächten.

4.3.1.5 renegados

Wie bereits erwähnt, scheuten nicht wenige Soldaten den Militärdienst unter der portugiesischen Krone im Estado da Índia. Entweder sie traten dem Dienst der Kirche bei, sie wurden sesshaft oder sie heirateten. Ein ganz anderer Weg war, ihre Dienste den lokalen Herrschern anzubieten, in diesem Fall lebten sie für lange Zeit unter der lokalen Bevölkerung. Meist übernahmen sie die Kleidung, die Lebensweise, das Auftreten und die Religion, „[...] even undergoing the rite of circumcision.“ (Disney 2007:301) (Wenn sie sich der muslimischen Gesellschaft anschlossen). Sie waren von Seiten der Portugiesen, die unter dem Mantel der portugiesischen Krone im Estado lebten, nicht besonders gut angesehen.

4.3.2 Unterteilungen der kolonisierten Gesellschaft im Estado da Índia

Zu den Ost-Asiaten hatten die Portugiesen eine geteilte Meinung. Wolfgang Reinhard zitiert den italienischen Missionar Alessandro Valignano³⁴ (1539-1606), als dieser von der Aufnahme von christlichen Indern in den jesuitischen Orden abrät; aber auch „weiße“

³⁴ Er schrieb die „Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales“ (1542-64) (Vgl. Rubiés 2000:2ff) in welcher er die Gesellschaft in Übersee kategorisierte und die Hierarchien manifestierte, welche rassistische Denkmuster reproduzierten.

Asiaten „[...] sollten [...] so wenige wie möglich [aufgenommen werden].“ (Reinhard 1983:67) Valignano hatte keine besonders gute Meinung von den Indern, er nannte sie „brutale Biester“ und sagte sie seien dafür geboren zu dienen und nicht um bedient zu werden (Vgl. Subrahmanyam 1990:7). Reinhard konstatiert aber auch, dass es sich hierbei nicht um eine Rassenschranke handelte, sondern „[...] um eine Schranke der Hautfarbe – man könnte mit manchen Forschern von einer „pigmentocracy“ sprechen. Japaner, Chinesen, Koreaner, Vietnamesen werden akzeptiert, denn sie rechnet man zur weißen Rasse.“ (Reinhard 1983:67) Dass Japaner, Chinesen, Koreaner und Vietnamesen akzeptiert würden, weil sie zur weißen Rasse gehören, widerrief Valignano aber einige Jahre später. Subrahmanyam schreibt, dass er die Ostasiaten bereits 1577 als unehrlich und arglistig bezeichnete (Vgl. Subrahmanyam 1990:7). Die Portugiesen hatten durch ihre Expansion nach Asien zum ersten Mal die Möglichkeit, sich aus erster Hand Eindrücke zu der menschlichen Geographie in Asien zu machen. Diese wurden natürlich schnell mit einem Set von Stereotypen verbunden. Außerdem wurden die Asiaten letztendlich immer als Diener und Sklaven beschrieben. So verfasste der Florentiner Händler Filippo Sassetti³⁵ 1580 einen Bericht, in dem er die Kategorien der Asiaten auflistet und hierarchisiert:

“[...] amongst his categories are the Japanese, the Chinese, and two sorts of Indians ‘the Mahommedan Moors, and the blacks who are Gentiles’. Of the Japanese, he wrote: ‘[They are] olive-coloured people, and who exercise every art with good understanding; small faces and in the rest of their stature reasonable’. The Chinese, on the other hand, are described at greater length: ‘The Chinese are men of great intellect and likewise exercise all the arts and above all learn how to cook marvellously; they have pug faces, little eyes as if they had been pierced with a spindle [...]. Their colour is between yellow and tan.’ Finally Indians were distinguished into the Moors, who were dark but not black, ‘men of such intelligence that no one has more, and from brightness of their eyes one knows of their cunning; but they have as a result bad tendencies, and are the most wonderful thieves, and if one can find one who is good, he will make a good servant’; the ‘black Gentiles’, on the other hand, were characterised as good for nothing save physical labour.” (Bramanti 1970 teilweise zit. in Subrahmanyam 1993: 229)

35 Neben den Kategorisierungen, die Sassetti aufstellte, um die portugiesische Vorherrschaft zu rechtfertigen, hinterließ er selbst eine Tochter aus der Beziehung zu einer (vermutlich) Bengalin (Vgl. Subrahmanyam 1993:230).

Sassetti unterteilt die asiatische Gesellschaft also in Japaner, Chinesen und Inder, diese wiederum in arabische Muslime und „schwarze“ Heiden. Die Japaner und Chinesen beschreibt er anhand ihrer Hautfarbe und ihrer Intelligenz bzw. ihren Fertigkeiten. Andererseits versucht er über ins Lächerliche gezogene Charakteristika („pug face, little eyes as if they had been pierced with a spindle“) die Europäer in allen Belangen über diese Völker zu stellen. Die Inder werden hingegen von Anfang an diskreditiert, indem er sie einerseits als intelligent bezeichnet, aber auch als hervorragende Diebe. Letztendlich seien sie nur für körperliche Arbeit im Haushalt und am Feld zu gebrauchen. Diese penible Beschreibung stereotyper Charakteristika erklärt sich einerseits aus der Neugier für die neuen Kulturen und andererseits einem Misstrauen gegenüber eben diesen. Um die eigene kulturelle Überlegenheit zu belegen, durfte an den anderen Kulturen kein gutes Haar gelassen werden. Die Beschreibungen von Sassetti sowie andere Kategorisierungsmodelle galten im 16. und 17. Jahrhundert als Informationsquelle über andere Kulturen. Dadurch wurden diese Stereotype regelmäßig reproduziert und definierten das Verhalten der Kolonisatoren gegenüber den Kolonisierten.

4.4 Zusammenfassung

Den Kolonisierten wurde also mit rassistischen Merkmalen in Hierarchisierungsmodellen in der Bevölkerung des Estado da Índia ein schlechter Platz zugeteilt. Am Anfang der portugiesischen Kolonialherrschaft gab es noch ganz andere Ansätze. Einerseits wurden die Kolonisierten zum Christentum bekehrt, um eine quasi gleichberechtigte Gesellschaft zu schaffen. Andererseits wurden christliche, asiatische Frauen geheiratet, um die portugiesische Kolonialgesellschaft zu vergrößern. Es existierte also eine gewisse Dualität, religiöse Toleranz gab es im Estado da Índia allerdings nicht, daher wurde missioniert und konvertiert. Für Mischehen wurden zum Christentum konvertierte Asiatinnen heller Hautfarbe und aus hohen Schichten ausgewählt. Neu-ChristInnen mit dunkler Hautfarbe wurden trotz einer propagierten Gleichheit von Christen nicht akzeptiert.

Wenn ein Weg für eine „rassismusfreie“ Gesellschaft den Weg der Vermischung darstellt, also der Offenheit gegenüber anderer Kulturen, Ideologien und anderem Aussehen, so müsste die propagierte Mischehe in Asien des 16. Jahrhunderts von Albuquerque ein Weg dahin gewesen sein. Der Umgang jedoch mit den Nachkommen aus diesen Mischehen von Seiten der *renois*, übte durch die Hervorhebung von Unterschieden und dem eigenen Privileg erneut Rassismus aus.

„[...] die portugiesische Kolonialideologie [hat] bis zuletzt behauptet, das portugiesische Kolonialreich sei, im Gegensatz zu Niederländern und Angelsachsen auf rassischer Toleranz aufgebaut. Wer sich kulturell – und das heißt in der frühen Neuzeit in erster Linie religiös – assimiliert, wird vollwertiges Mitglied der portugiesischen Gemeinschaft. [...] Doch genaueres Zusehen lehrt, dass es sich anders verhält. Im 16. Jahrhundert entwickelt sich ein Vorurteil gegen Neger, das sich auch auf andere dunkelhäutige Menschen erstreckt.“ (Reinhard 1983:67)

Insofern galt, dass im Estado da Índia neben religiöser auch keine rassistische Toleranz existierte. Auch wenn alle Christen im Kolonialreich gleichberechtigt sein sollten, wurden Herkunft sowie Hautfarbe zur Bewertung der sozialen Stellung in der Gesellschaft mit einbezogen. Hier hatte die Kirche zu den verschiedensten, komplexen Hierarchisierungsmodellen der Kolonialgesellschaft mit einem beachtlichen Anteil auch an rassistischen Theoriekonzepten beigetragen. Dies möchte ich im nächsten Kapitel über das Christentum im Estado da Índia näher erläutern.

5. Das Christentum und die Mission im Estado da Índia

„Gewiß hat die Kirche eine wesentliche Hilfestellung gegeben, indem sie seine [des Kolonisators, hier des portugiesischen Kolonisators] Unternehmungen unterstützte, ihm ein gutes Gewissen verschaffte und dazu beitrug, daß die Kolonisation akzeptiert wurde, und zwar auch vom Kolonisierten.“ (Memmi 1994:74)

Albert Memmi zeigt in diesem Zitat auf, welche Bedeutung dem Christentum in der Expansion der Portugiesen zu Teil wurde. Es galt unter Anderem als Legitimation Gebiete anderer Völker einzunehmen. Außerdem wurde die Kirche der Überseegebiete bereits im 15. Jahrhundert vom Papst als *padroado* (Patronat) den portugiesischen Königen übergeben. Dies bedeutete, dass die Portugiesen im Schutz des Christentums expandierten und die Mission ein, wenn auch nicht immer präses, Motiv für die Ausbreitung der Herrschaft Portugals war. Jeder Portugiese, der nach Asien ging, tat dies ursprünglich im Dienste der Krone und der Kirche. In Asien selbst kündigten viele Portugiesen den königlichen Dienst, um sich als Siedler, Händler oder Geistliche nieder zu lassen (Vgl. Boxer 1961:18 u. Mendonça 2002:20).

Bereits bevölkerungshistorisch gesehen ist das Christentum auf Grund der hohen Dichte von Gläubigen im Estado da Índia interessant und stellt eine zentrale Analyseeinheit für diese Arbeit dar. Bis Anfang des 17. Jahrhunderts zählte man über anderthalb Millionen Christen in Asien. Davon waren von ca. 17,000 Übersee-Portugiesen ungefähr 1,800 Priester (Vgl. Subrahmanyam 1993:262).

Da das Christentum in Portugal eine zentrale Position inne hatte, legte sich dies auf die Politik im Estado da Índia um.

„The Kings of Portugal always aimed in their conquest of the East at so uniting the two powers, spiritual and temporal, that the one should never be exercised without the other. The indissoluble union of the cross and the crown was exemplified in the exercise of the Padroado Real, or Royal Patronage of the Church, whose long and stormy history in the

struggle for souls was concerned not only with Muslims, Gentiles and heretics, but with the missionaries of other Roman Catholic powers.“ (Boxer 1961:64)

Eine doppelt geführte Politik der Krone zeigte sich, einerseits an der Förderung wirtschaftlicher und politischer Vorteile durch die Expansion, andererseits an der extensiv propagierten Mission. Da der portugiesische König zu jener Zeit der „Pate“ des Christentums in den Überseegebieten war, war es seine Aufgabe gegenüber dem Papst, die Expansion mit christlicher Überzeugung zu vereinen.

Die Mission war natürlich auch ein Mittel zum Zweck. Militärgewalt allein hätte die Hegemonie der Portugiesen in den Überseegebieten nicht sichern können. Die zu geringe Einwohnerzahl Portugals konnte keine ausreichende militärische Übermacht in Übersee herstellen, zumal viele Soldaten, die ins Estado da Índia auswanderten, sich bald den klerikalen Strukturen anschlossen, um den Gefahren des Militärdienstes zu entgehen (Vgl. Subrahmanyam 1993:262). Um die Herrschaft in Asien zu erlangen, war im 16. Jahrhundert die Waffe der Religion, die Mission, die einzige Möglichkeit um eine Hegemonie in Asien aufbauen zu können (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:256). Hierbei war irrelevant, ob die Missionare Portugiesen waren oder auch Italiener, Flamen, Deutsche etc. (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:274). Alle gehörten sie der portugiesischen, christlichen Überseemission an. Innerhalb dieser wurden auch Gesetze geschaffen, welche asiatischen Christen dieselben Rechte, wie den Portugiesen selbst zusprachen, um eine größere „portugiesische“ christliche Gesellschaft zu schaffen und um mehr Menschen zum Christentum bekehren zu können (Vgl. Boxer 1961:38).

An Gilberto Freyre zurückgedacht, waren diese Gleichbehandlung aller Christen und das Christentum selbst ausschlaggebend für ein friedliches Miteinander. In diesem Kapitel möchte ich allerdings aufzeigen, dass neben diskriminierenden Gesetzen ausgehend von der katholischen Kirche, Gewalt gegen andere Religionen und Kulturen und auch Rassismus von der Kirche ausging.

5.1 Mission

„Überall war mit dem Soldaten auch alsbald der Priester erschienen, um die Besiegten zu taufen, und der Boden, den die Eroberer den Einwohnern abgenommen hatten, war

allenthalben sogleich durch die Errichtung von Kirchen geheiligt worden.“ (Fülöp-Miller 1929:249)

Die Missionsarbeit im Estado da Índia hatte ihren Ursprung in Goa. 1534 wurde das erste Bistum errichtet und bereits 1538 hatte Goa einen eigenen Bischof, den Franziskaner Frei João de Albuquerque. Zehn Jahre später, 1548, standen bereits 14 Kirchen in Goa (Vgl. Mendonça 2002:68ff).

Die Anfänge der Missionsarbeit der Christen aus Portugal lassen sich aber bereits früher finden. Als die Portugiesen ihre ersten Schritte in Richtung Asien absteckten, trafen sie erstmals mit Völkern anderer Religionen zusammen, die nicht muslimisch oder christlich waren.³⁶ In den 1440er Jahren den von ihnen sogenannten Heiden an der Küste von Guinea. Bereits damals wurde missioniert, intensive Missionsbestrebungen begannen jedoch erst in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts. Vor allem mit der Ankunft der Jesuiten nahm die Mission neuen Schwung auf. Die Jesuiten waren sehr gut organisiert, effizient und überzeugt (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:255). Vor ihnen kamen selten mehr Priester nach Übersee, als für die Besatzung der Schiffe notwendig war. Nur die Franziskaner waren bereits früher in Goa und an der Fishery Coast. Dort konvertierten die Franziskaner bereits in den Jahren 1536 und 1537 auf massive Art und Weise die arme Bevölkerung. Sie waren auch die ersten, die in Indien Konvente eröffneten (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:256).

Nach der Ankunft der Jesuiten begann nun ein regelrechter Wettstreit der Orden, um den Aufbau möglichst vieler Konvente sowie christlicher Einrichtungen wie z.B. von Kirchen, Schulen, Waisenheimen und Krankenhäusern. Dies geschah nicht grundlos; die Orden wetteiferten um die Zahl der Konvertiten, denn nach jener wurde von der Krone entschieden, wieviel jedem Orden an finanziellen Mitteln zugeteilt würde (Vgl. Mendonça 2002:16). Unter der Führung des Spaniers Francisco de Xavier und später dem Italiener Alessandro Valignano konnten die Jesuiten diesen Lauf recht bald gewinnen (Vgl. Disney 2007:307). Gründe dafür waren ihre ausgezeichneten Organisationsstrukturen, ein politischer Pragmatismus und eine relative ökonomische Unabhängigkeit im Vergleich zu anderen Orden (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:263).³⁷

³⁶ Der Islam, war eine seit Jahrhunderten, über die engen Beziehungen mit Marokko, bekannte Religion.

³⁷ Es kann angenommen werden, dass nach dem Einzug der Reformation in Europa, der Papst, sowie adelige oder reiche Gläubige die Verbreitung des katholischen Glaubens so gut wie möglich unterstützen wollten.

Namhafte Beispiele wichtiger Missionare sind die Jesuiten Francisco de Xavier, Alessandro Valignano, Roberto di Nobili (1577-1657) u.a. Francisco de Xavier, als Schlüsselfigur für die Verbreitung der Jesuiten, lebte nach seinen eigenen christlichen Vorstellungen und widersetzte sich häufig den Anweisungen aus Rom. So gewann er auch das Vertrauen der lokalen Herrscher (Vgl. Županov 2003:6 u. Stein 2000:7). Trotzdem erlernte er nie die Sprache der Einheimischen und hegte starke Vorurteile gegen die Bevölkerung des ganzen Kontinents (Vgl. Wright 2005/2006:16). Als bald fanden die Missionare aller Orden jedoch heraus, dass die beste Methode, andere Kulturen zu bekehren, war, ihre Sprache zu erlernen (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:255). In Regionen, welche noch nicht unter der Hegemonie der Portugiesen standen, mussten die Missionare sich stark an die dort vorherrschenden Kulturen anpassen. Neben der Sprache wurden Sitten und Kleidung übernommen. Missionare, die diese Methoden – selten mit dem Einverständnis katholischer Kollegen³⁸ – anwandten, waren weniger Portugiesen als Italiener: z.B. Roberto di Nobili als Vorreiter dieser Bewegung in Madura (Vgl. Plattner 1963:34ff und dos Guimarães Sá 2007:274), Alessandro Valignano und Matteo Ricci (1552-1610).³⁹ Auch wenn diese Geistlichen mit den fremden Kulturen auf diese Weise, stark verbunden waren, waren ihre Glaubensvorstellungen stark von der europäischen Sichtweise dominiert. Dies führte auch dazu, dass sie fremde Kulturen, im Gegensatz zu den europäischen Werten, negativ interpretierten (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:273f). Albert Memmi zeigt auf, dass diese Art und Weise die kolonisierte Gesellschaft zu beurteilen, dem Kolonisator bereits immanent ist:

„Ob es sich um moralische oder soziologische, ästhetische oder geographische Vergleiche handelt, offen ausgesprochen und beleidigend oder in Anspielungen und diskret, stets fallen sie zugunsten der Metropole und des Kolonialisten aus. *Dieses Land hier, seine Leute und deren Gebräuche*, alles ist stets und überaus minderwertig, und zwar aufgrund einer schicksalhaften und schon immer bestehenden Ordnung.“ (Memmi 1994:70f)

38 Der Papst jedoch erkannte die Methode di Nobili's nach 1623 an (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:274)

39 Der Deutsche Adam Schall und der Flame Ferdinand Verbiest, gehören auch in diese Kategorie. Jedoch sind sie selten in der Literatur vertreten, und sie ebenfalls zu behandeln würde den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen.

Insofern wäre es also für die Portugiesen in Übersee, ob *soldados*, *casados* oder *religiosos*, fast unmöglich gewesen, die kolonialisierte Gesellschaft nicht als minderwertig oder zumindest als schlecht und böse anzusehen.⁴⁰

Für die jesuitischen Priester, die sich im Gewand der lokalen Völker kleideten und ihre Sprache erlernten, galt dies als Mittel zum Zweck. Ein weiterer Trick, den sich die Missionare zu Nutzen machten, waren die lokalen Hierarchien. Ein Leitsatz besagte, dass das Volk der Religion des Führers folgt (*cujus regis ejus religio*), insofern wurden zuerst lokale Herrscher konvertiert, um so das Volk für das Christentum einzunehmen und dieses massiv bekehren zu können (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:271f u. Mendonça 2002:32). Ein wenig anders folgte di Nobili diesem Leitsatz, in dem er sich vor Allem mit der Kultur und Konversion der Brahmanen, der höchsten indischen Kaste, befasste, hoffte er hier auf das Durchsickern des Glaubens in die unteren Schichten; was sich letztendlich als Sackgasse erwies (Vgl. Županov 2004:17ff).

Die massenweise durchgeführten Konversionen der Missionare führten jedoch auch zu Kritik von Seiten der Kirche und waren nicht unproblematisch. Durch das Konvertieren von InderInnen wurde ihre soziale Rolle oft – nicht immer – höher gestellt, da sie dadurch in die Gesellschaft der Portugiesen integriert wurden (Vgl. Bethencourt 2007:8f). Da jedoch meist nur die reichen InderInnen konvertiert wurden, hatten die Armen selten eine Chance auf gesellschaftlichen Aufstieg. Von einem anderen Problem berichtete der Jesuit Padre Lancilotto 1550: Die Portugiesen hätten in Asien willkürlich alle Leute christianisiert, auf die sie getroffen waren, ohne ihnen den christlichen Glauben zu erklären. Insofern seien diese Menschen keine Christen, sondern nur getaufte Asiaten, die immer noch Heiden seien. Zum Beispiel wurde Francisco de Xavier zwischen 1543 und 1552 dafür bekannt, Massenkonzersionen ohne irgendwelche Erklärungen durchzuführen (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:272). Auch wenn diese Bekehrungen zu verstärkten Beziehungen zwischen PortugiesInnen und InderInnen führten, war dies laut Padre Lancilotto nicht der richtige Weg. Er wünschte sich ein qualitatives Christentum, und seiner Meinung nach konnten nur Europäer Christen sein (Vgl. Boxer 1963:59). Padre Lancilotto war aber nicht der

40 An die *renegados* (Abtrünnige) zurückgedacht, die sich teilweise komplett der asiatischen Lebensweise angepasst haben, und sogar zum Hinduismus oder Islam wechselten, erscheint es schwer zu glauben, dass diese die kolonialisierte Gesellschaft ebenfalls negativ interpretierten. Ich möchte dies als Überlegung in den Raum stellen, darauf näher einzugehen, würde jedoch meine Möglichkeiten überschreiten.

einzigste, der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Kritik an der Art der Mission erhob, mit dem Aufkommen der Jesuiten wurde sie immer lauter und spezifischer:

„Andere tadelten die jesuitischen Missionare, weil sie ihren Konvertiten erlaubten, Aspekte der Religionen und Philosophien beizubehalten, die sie angeblich aufgegeben hatten. Manch eine Augenbraue wurde hochgezogen, als Roberto di Nobili nicht darauf bestand, dass seine brahmanischen Bekehrten ihre heiligen Schnüre, Haarbüschel und die Zeichen aus Sandelholzpaste auf ihrer Stirn wegließen.“ (Wright 2005/2006:125)

Matteo Ricci erklärte diese Toleranz durch die eigentlich weltliche und nicht geistliche Bedeutung der Riten der Einheimischen (Vgl. Wright 2005/2006:126). Somit kann man eine deutliche Ambivalenz der Missionspolitik im 16. Jahrhundert im Estado da Índia erkennen. Einerseits war es für die portugiesische Krone und Rom wichtig, dass möglichst viele Asiaten zum Christentum bekehrt würden – daher wurde jenen Orden, die mehr missionierten, auch finanzielle Anreize geboten; andererseits gab es innerhalb der kirchlichen Strukturen und ihrer Vertreter viel Kritik gegenüber der Art und Weise, wie missioniert wurde. Christen sollten alle gleich behandelt werden, aber asiatische Christen, egal wie gläubig sie waren, konnten nie denselben Status wie Europäer in Übersee erlangen.

5.2 Die Kirche und diskriminierende Gesetze

„Die Kirche in den Kolonien ist eine Kirche der Weißen, eine Kirche von Ausländern. Sie ruft den kolonisierten Menschen nicht auf den Weg Gottes, sondern auf den Weg des Weißen, auf den Weg des Herrn, auf den Weg des Unterdrückers.“ (Fanon 1981:35)

Die Kirche im Estado da Índia wurde von verschiedenen Orden des katholischen Christentums bestimmt und geleitet: den Jesuiten, Franziskanern, Dominikanern etc. Wenn anfangs noch Christen anderer Kulturen und Völker als Priester oder Bischöfe anerkannt wurden, veränderte sich diese offene Sichtweise der Gleichbehandlung aller Christen jedoch bald. Die Kirche fand Mechanismen, um Diskriminierungen gegenüber anderen Völkern umzusetzen.

Die Durchsetzung des römisch-katholischen Christentums in den asiatischen Regionen erfolgte bis in die 40er Jahre des 16. Jahrhunderts nicht immer gewaltsam oder

erzwungen. Trotzdem gab es Handlungen und Gesetze die den Katholizismus stärken sollten und andere Religionen benachteiligten, um dem Christentum Vorteile zu verschaffen (Vgl. Boxer 1961:37). Am Anfang bestanden die Privilegien, die Christen in den verschiedensten Bereichen verschafft wurden, in Landschenkungen, Steuersenkungen und der Möglichkeit in der Verwaltung ein Amt zu erlangen (Vgl. Stein 2002:111).

An den Aufnahmekriterien für Novizen in die Kirche kann man die Veränderung der Grundstimmung während der Expansion gegenüber den fremden Kulturen ausmachen. Wenn anfangs noch eine relative Toleranz und Akzeptanz anderer Religionen und Kulturen bestand, veränderte sich dies Mitte des 16. Jahrhunderts radikal. Obwohl es 1518 noch die Bischofsweihe eines Afrikaners gegeben hatte, war dies kurze Zeit später nicht mehr möglich. Vor allem auch wegen des Einflusses des Jesuiten Valignano, er “[...] lehnt[e] die Aufnahme von Indern in den Orden ab, ‚weil alle diese dunklen Rassen sehr dumm und lasterhaft sind [...]. Auch von Mischlingen und den im Land geborenen Weißen sollten wir so wenige wie möglich aufnehmen [...].’“ (Valignano zit. in Reinhard 1983:67 u. Feldbauer 2003:97) Die Franziskaner erlaubten den Eintritt von Novizen in ihren Orden dann, wenn die christlichen Vorfahren vier Generationen zurückreichten, bei muslimischen oder heidnischen Vorfahren, war dies nicht erlaubt (Vgl. Boxer 1961:43).⁴¹

Ursprünglich vertrat die Krone die Position, dass alle Christen gleich behandelt werden sollten (Vgl. Boxer 1961:43). Die Gesetze zur Gleichheit aller Christen, egal welcher Hautfarbe, waren jedoch auf ihre eigene Weise diskriminierend. Als im Jahre 1567 eine erste Kirchenversammlung in Goa stattfand, wurde beschlossen, „[...] that all Christians, whether white or coloured, should have no social contacts with Muslims, Hindus, Buddhists, or with Gentiles in general. Intermarriage with adherents of these religions was, of course forbidden; and all contacts with non-Christians were to be limited to essential business dealings only.“ (Boxer 1961:38). So hätten also Familien, deren Verwandte einer anderen Religion angehörten, diese nicht mehr sehen dürfen und andere soziale Interaktionen wären erschwert worden. Es hielt sich jedoch kaum jemand an diese Gesetze (Vgl. ebda.). Weder an die Gesetze, die beschlossen, dass man keine soziale Kontakte zu Menschen anderer Religionen haben sollte, noch an die, dunkelhäutige und

⁴¹ Diese Regel findet sich unter den Statuten der *limpieza de sangre* wieder. Somit hat der franziskanische Orden in Asien, diese in Kapitel 5.3 genauer erläuterten Statuten, der rassistischen Diskriminierung in sein Regelwerk aufgenommen.

„weiße“ Christen gleich zu behandeln. *Mestiços* und Portugiesen, die in Asien geboren waren, mussten eine unvergleichlich größere Durchsetzungskraft aufbringen und sich als „Weiße“ behaupten, um bessere Posten zu erlangen und als gleichwertige Portugiesen angesehen zu werden. Ansonsten wurden sie von Festland-Portugiesen „nigger“ genannt (Vgl. Boxer 1961:43), auch wenn sie keine dunklere Haut hatten.

Gesetze kümmerten sich somit einerseits um die Privilegierung von Portugiesen und Christen, diskriminierten jedoch wiederum asiatische Christen sowie Portugiesen, die nicht in Portugal geboren worden waren. Aber auch anderen Religionen sollte über Gesetze die Ausübung erschwert werden. Der erste Schritt der Portugiesen, andere Religionen zu schwächen, fand Ende der 1540er Jahre statt, als in Goa eine Steuer auf Moscheen und Hindutempel angesetzt wurde, die mehrere Sakralbauten in den Bankrott führte. Bald darauf wurden noch härtere Maßnahmen getroffen.

„[...] temples, shrines, mosques and sacred places were often destroyed by the Portuguese, so that the practice of any religion other than Roman Catholic Christianity became very difficult, and at times impossible, on Portuguese colonial soil.“ (Boxer 1961: 38f)

Neben den Gesetzen und der Inquisition gab es also auch direkte Gewaltauswirkungen diskriminierender Politik im Estado da Índia, die sich gegen die Einheimischen des Überseeimperiums und ihre Religionen wandten, damit das Christentum, als Mittel für die Expansion, gestärkt würde. So wurde unter dem Vizekönig Constantino de Bragança (1558-61) 1561 ein Gesetz aufgestellt, welches die hinduistischen Kulte unter Strafe setzte; im Zuge dessen wurden ungefähr 900 Hindutempel in Bardes, Tisvadi und Salsette (Vgl. Subrahmanyam 1993:230) sowie andere hinduistische Requisiten zerstört und der Besitz zweiterer geahndet (Vgl. Stein 2002:112).

Eines der weitaus radikalsten Gesetze, welches seinen Ursprung in der katholischen Kirche hatte und eine Stärkung des Christentums suchte, besagte, dass alle Waisenkinder in christlichen Haushalten oder Institutionen aufgezogen werden sollten. Problematisch war die Tatsache, dass sobald der Vater eines Kindes starb, das Kind bereits als Waise eingestuft wurde, auch wenn andere Verwandte oder gar die Mutter noch lebten. Dies verursachte viele familiäre Tragödien (Vgl. Boxer 1961:38).

5.3 *Limpieza de sangre* und die Inquisition

Die rechtliche Diskriminierung nicht-katholischer Religionen und fremder Kulturen in unterschiedlichen Graden war charakteristisch für das portugiesische Überseeempire. Eine der grausamsten Auswirkungen dieser rassistischen Hierarchisierung waren die Statuten der *limpieza de sangre* und bald darauf die Inquisition.

Im 15. Jahrhundert versuchten urbane Minderheiten konkurrierende Handelsfamilien mit Hilfe rassistischer Argumente zu vertreiben. Eine nicht-kastillische Herkunft wurde mit Hilfe der Erklärung, dass „Blut rein sein müsse“ unterminiert. Bald darauf wurden die Statuten der *limpieza de sangre* in Toledo 1449 aufgestellt. Ab nun sollte niemand in den Dienst der katholischen Kirche aufgenommen werden, dessen Ahnen Juden, Mauren oder Häretiker waren (Vgl. Kamen 1993:1), aber auch die Amtsausübung im Stadtrat war jüdischen Neubekehrten verwehrt (Vgl. Hering Torres 2006:36). Immer mehr Institutionen nahmen diese Statuten in ihre Politik auf: z.B. 1482 die Universität St. Bartolomeo in Salamanca, 1488 die Universität von Santa Cruz in Valladolid. Neben der Verwehrung des Zugangs zu Universitäten, wurde es des Weiteren unmöglich für Menschen „unreinen Blutes“ öffentliche Stellen zu erlangen oder in Ritterorden einzutreten (Vgl. Hering Torres 2006:15). Prinzipiell wurden die Statuten also verwendet um die Aufnahme in höhere Ämter zu erschweren. Wer nicht nachweisen konnte, dass in der Linie über vier Großväter, kein „fremdes“ Blut zu finden sei, erhielt keinen Posten: „[...] and it only required a baseless rumour (in the pre-documentary age, rumour was cosidered sufficient proof) of having a converso in some distant and undocumented corner of the family for the application to fail.“ (Kamen 1993:4). Jedoch waren die Statuten der *limpieza de sangre* nicht, wie häufig angenommen, tatsächlich im Staat oder in der Kirche gesetzlich verankert, sondern nur in privaten Gesellschaften, einzelnen Orden und Stadträten (Vgl. Kamen 1993:6).

„Die Konstruktion des Ideengutes der *limpieza de sangre* ist das Ergebnis eines theologischen Rechtfertigungsversuches – eines Versuches, welcher die Normativität der *limpieza de sangre* als juristische Kategorie und die daraus resultierende neue soziale Realität durch die *doctrina cristiana* samt ihres biologischen Argumentationsarsenals legitimieren sollte.“ (Hering Torres 2006:181)

Mit diesem Zitat möchte ich aufzeigen, dass die katholische Kirche in ihrem Glauben, die einzig wahre Religion zu sein, eine Doktrin geschaffen hat, die die Diskriminierung anderer Religionen nicht nur legitimierte, sondern auch institutionalisierte. Obwohl ich keine Belege für meine These gefunden habe, weisen die zeitliche Nähe und eine miteinander korrelierende Vorgehensweise, eine Verbindung zwischen der *limpieza de sangre* und der Inquisition auf. Die Inquisition wandte die Statuten der *limpieza de sangre* auf Andersgläubige an; statt dass diesen „nur“ der Zugang zu Universitäten, Ämtern und Orden verwehrt wurde, wurden sie auch verfolgt, eingesperrt und umgebracht.

Die Inquisition begann erst im Jahre 1550 offiziell die Statuten der *limpieza de sangre* einzusetzen und erst 1572 wurden sie legitimiert. Trotzdem wurden zum Christentum Bekehrte weiterhin in geistliche Berufe aufgenommen, da viele Familien die Zuständigen mit finanziellen Mitteln bestachen, um ihren Söhnen und Töchtern eine klerikale Tätigkeit zu ermöglichen. Die Inquisition ging von den Dominikanern aus und war eine erste biologistisch legitimierte Diskriminierung „fremder“ Völker. Die Jesuiten kritisierten diese Politik. Lediglich von 1593-1608 verboten sie unter hohem externen Druck den Zugang von ehemalige Juden in ihre Konvente (Vgl. Subrahmanyam 1993:84).

Mit der Verfolgung der Juden in Spanien 1492 setzte die Inquisition ein. Viele Juden konvertierten zu jener Zeit zum Christentum (so wurden sie zu Neu-Christen), um der Exekution oder dem Exil zu entgehen. Bald „[...] verfielen die spanischen Adligen [...] auf die Idee einer unüberwindlichen Schranke des »Blutes« [...]“ (Memmi 1992:160) So konnten auch zum Christentum bekehrte Juden weiterhin verfolgt werden. Viele flüchteten nach Portugal, wo sie dem König eine beträchtliche Summe zahlten, um dort verweilen zu dürfen (Vgl. Grigulevič 1995:354).⁴² Nachdem ausgehend vom Papst und João III die Inquisition 1536 auch Portugal erreichte, fanden sie über die Expansion der Portugiesen und der Unterstützung des Königs eine Möglichkeit, ins Exil zu flüchten (Vgl. dos Guimarães Sá 2007:265f). Die Inquisition, als rassistische Institution, die von der Kirche initiiert wurde, erreichte Jahre später aber auch die Gebiete in Übersee. Die portugiesische Inquisition im Estado da Índia wurde um 1560 eingeführt und verfolgte vor

42 „König Johann II. führte Krieg in Afrika und benötigte dafür geld; deshalb öffnete er die portugiesische Grenze für die spanischen Juden und nahm von jedem acht Gold-Cruzados. Wer diese Summe zahlte, erhielt das Recht auf einen achtmonatigen Aufenthalt in Portugal. Nach Ablauf dieser Frist versprach der König zusätzlich eine kostenlose Überfahrt nach Afrika.“ (Grigulevič 1995:354)

allem Juden und Neu-Christen (neben ehemaligen Juden, auch jüngst konvertierte Muslime und Hindus).

Obwohl ein großer Teil der Aufzeichnungen portugiesischer Inquisition in den Lissabonner Archiven bei den Erdbeben 1755 und 1820 durch die aufständische Bevölkerung der portugiesischen Hauptstadt zerstört wurde, blieben über 36,000 dokumentierte Fälle zwischen 1540 und 1765 erhalten. 1,500 Menschen wurden demnach zum Tode verurteilt. „Wer Widerspenstigkeit zeigte, den vernichtete man ohne Gericht und Untersuchung.“ (Grigulevič: 1995:374). Die dokumentierten Zahlen sind vermutlich verschwindend klein im Vergleich zu der Anzahl der unter dem Vorwand des Kampfes gegen die Häresie tatsächlich getöteten Kolonialisierten. Diese Zählung der Todesverurteilungen aus den lückenhaften Aufzeichnungen berücksichtigt auch nicht die zu Tausenden in den Gefängnissen Verstorbenen (Vgl. Boxer: 1969:268).

Eine Art von institutionalisiertem Rassismus im Estado da Índia, der von der Kirche ausging, fand seinen Ursprung somit in der Verfolgung der Juden in Europa und verbreitete sich im Weiteren auf grausame Weise auf die Juden und Neu-Christen im Exil, *renegados*,⁴³ die asiatischen Völker, ihre Religionen und Hautfarben.

5.5 Die Rolle der Kirche in der Konstruktion von Rassen

„The clash of colour, caste, and creed [...] inevitably resulted from the irruption of the Portuguese and of militant Roman Catholic Christianity [...].“ (Boxer 1961:23)

Die Mission, diskriminierende Gesetze und Gewaltauswirkungen des Christentums haben in Asien die Grundsteine für eine rassistische Kolonialherrschaft geprägt. Außerdem hat der Einfluss der Kirche in der Kolonie einen großen Teil zur Unterscheidung und für Erklärungsmuster von „Rassen“ beigetragen.

In der Expansion manifestierte sich eine Art religiöse Intransigenz gegenüber allen Religionen, die nicht katholisch waren. Anfänglich kann man davon ausgehen, dass die Portugiesen im 15. Jahrhundert auf tolerante Weise mit den Afrikanern Kontakte geknüpft hatten, „[...] im Zuge der atlantischen Expansion [entwickelten sich jedoch] massive

⁴³ Als Abtrünnige der portugiesischen Kolonialherrschaft und durch die Konversion zu anderen Religionen, waren sie besonders beliebte Opfer (Vgl. Subrahmanyam 1990:255).

Vorurteile gegen >Neger<, die sich im 16. Jahrhundert dann auf alle dunkelhäutigen Menschen erstreckten.“ (Feldbauer 2003:95f)

Die Dualität der Konvertierung der Kolonialiserten und deren Hierarchisierung und Diskriminierung durch rassistische Merkmale möchte ich mit folgendem Zitat zusammenfassen:

„Religiöse Toleranz war in der portugiesischen Überseegesellschaft ausgeschlossen. [...] Hingegen hat die portugiesische Kolonialideologie bis zuletzt behauptet, das portugiesische Kolonialreich sei, im Gegensatz zu Niederländern und Angelsachsen auf rassistischer Toleranz aufgebaut. Wer sich kulturell – und das heißt in der frühen Neuzeit in erster Linie religiös – assimiliert, wird vollwertiges Mitglied der portugiesischen Gemeinschaft. [...] Doch genaueres Zusehen lehrt, dass es sich anders verhält.“(Reinhard 1983:67)

Die Anfangs existierenden Gesetze zur Gleichheit aller Christen wurden bereits angeführt. Trotzdem hat die Kirche zu den verschiedensten, komplexen Hierarchisierungsmodellen der Kolonialgesellschaft mit einem beachtlichen Anteil auch zu rassistischen Theoriekonzepten beigetragen. Boxer hingegen erkennt eine andere Wechselwirkung zwischen der portugiesischen Politik und dem Christentum. Die Jesuiten, die eigentlich keine Rassentrennung in der Theorie vorsahen, übernahmen in Asien und Afrika unter dem Druck der portugiesischen Krone eine rassistische Unterteilung der Gesellschaft. Wenn gegen einen solchen Rassismus gehandelt wurde, so waren die italienischen Priester die Vorreiter. Ambivalenter Weise bestand der italienische Missionar Alessandro Valignano, welcher Inder als „brutale Biester“ bezeichnete und davon abgeraten hatte, Asiaten in den Orden aufzunehmen, einige Zeit später, 1582, auf die Aufnahme von Japanern in den jesuitischen Orden (Vgl. Boxer 1961:42). Häufiger findet man in der Literatur jedoch Hinweise darauf, dass Jesuiten und Priester anderer Orden versuchten, die Bevölkerung nach rassistischen Mustern zu unterteilen, als dass sie von der Krone dazu gezwungen wurden.

6. Entdeckungsliteratur über das Estado da Índia

„Der Kolonialherr macht die Geschichte und weiß, daß er sie macht. Und weil er sich ständig auf die Geschichte seines Mutterlandes bezieht, gibt er deutlich zu verstehen, daß er hier der Vorposten seines Mutterlandes ist. Die Geschichte die er schreibt, ist also nicht die Geschichte des Landes, das er ausplündert, sondern die Geschichte seiner eigenen Nation, in deren Namen er raubt, vergewaltigt und aushungert.“ (Fanon 1981:43)

Frantz Fanon konstatiert in diesem Zitat, dass Texte die portugiesische Zeitzeugen verfassten Zeichen für die Macht der Kolonialherrschaft darstellten. Den Autoren⁴⁴ war es unmöglich eine objektive Geschichte zu erzählen, dies rührt auch daher, dass ein/e AutorIn ein Subjekt ist. Jegliche Geschichtsschreibung ist von der persönlichen Entwicklung und den äußeren Einwirkungen der Gesellschaft und der Zeit auf den/die SchreiberIn geprägt. Wenn die äußere Entwicklung wie in diesem Fall eine Kolonialherrschaft (ein asymmetrisches System) darstellt, so müssen gewisse hierarchische Deutungsmuster der produzierten Lektüre immanent sein.

Weiters stellen schriftliche Zeugnisse der Kolonialzeit kulturwissenschaftliche Produkte dar, welche einerseits passiv die Gedanken und Verhaltensweisen der expandierenden Gesellschaft gegenüber den kolonisierten Ländern deutlich machen, andererseits aktiv für die Meinungsbildung und im Weiteren für die Taten dieser Gesellschaft prägend waren. Somit stellt die Entdeckungsliteratur, dieser Begriff soll hier die verschiedenen Arten von schriftlichen Belegen der portugiesischen Expansionszeit zusammenfassen, eine essentielle Analysebasis dar, anhand der man rassistische Denkmuster entdecken, interpretieren und dekonstruieren kann.

Die portugiesischen Reisenden, im 16. und 17. Jahrhundert, schrieben auf vielfältige Weise ihre Erlebnisse im Estado da Índia nieder. Einerseits verfassten Seeleute Logbücher, welche ihnen halfen das Meer und dessen Strömungen zu verstehen. Es wurden Karten angefertigt und Häfen eingezeichnet, um zu wissen welche befreundeten Herrschern gehörten oder unter der eigenen Vorherrschaft standen. Andererseits schrieben Händler Abhandlungen darüber wieviele Waren, woher, wohin befördert wurden.

⁴⁴ Es handelt sich bei überlieferter Literatur aus der portugiesischen Expansion hauptsächlich um männliche Autoren.

Reisende lieferten die sogenannte Reiseliteratur, einerseits waren dies geographische Berichte über die Orte, die sie besuchten und die kürzesten sowie gefahrlosesten Routen dorthin, andererseits Quellen über Schiffsunglücke, die Berichte Überlebender und ihr Leid (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:377f). Weiters wurden die Völker und neuen Kulturen beschrieben. Denn all dies war für die Europäer unbekannt und neu und weckte die Neugier der Schriftsteller. Diese Beschreibungen wurden weit verbreitet und von vielen gelesen. Sie widerspiegeln einerseits die Gesellschaft, andererseits trugen sie dazu bei, bestimmte diskriminierende Standpunkte gegenüber den asiatischen Völkern zu verfestigen. Solche Texte haben in meiner Arbeit immer wieder als Quelle gedient, um den inhärenten Rassismus in der portugiesischen Kolonialgesellschaft im Estado da Índia zu verdeutlichen.

In diesem Kapitel möchte ich im Speziellen auf Chroniken und epische Literatur eingehen. Chroniken waren meist Werke, die von den Königen in Auftrag gegeben wurden, um die Eroberungsgeschichte im besten Licht erscheinen zu lassen. Es sollte eine Geschichte der Expansion geschrieben werden, die gleichzeitig eben diese legitimieren sollte (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:358). Häufig wurden diese von Autoren geschrieben, die Portugal nie verlassen hatten. Als Beispiele habe ich die „Décadas da Ásia“ von João de Barros und die „Décadas“ von Diogo do Couto ausgewählt. Epische Literatur über die Expansion der Portugiesen in Asien transportierte ebenso wie die Chroniken Bilder, Wirklichkeiten und Stereotype, wie ich am Beispiel der „Peregrinação“ Pintos und der „Lusiaden“ von Camões, zeigen werde. Die Autoren, welche ich diskutieren werde waren geprägt von ihren Ideologien, ihrem Glauben, ihrer Sprache und ihrer Kultur (Vgl. Curto 2007:343). Deshalb erscheint es mir zu Anfang dieses Kapitels noch wichtig, die Bedeutung der Sprache in der portugiesischen Kolonialherrschaft herauszustreichen, um zu verstehen, wie wichtig die niedergeschriebene Sprache für die Reproduktion von Deutungsmustern – hierzu zähle ich auch den Rassismus – ist. Relevant für diese Reproduktionen ist die Sprache und dass diese ein kulturelles Produkt darstellt, welches das Weltbild jedes/r Einzelnen prägt. In der portugiesischen Expansion hatte die Sprache eine übergeordnete Rolle inne. Mit einer Diskussion über diese möchte ich nun einleiten.

6.1 Die Bedeutung der Sprache im Estado da Índia

„What was, perhaps, more important and was certainly more lasting, was that they spread the use of the Portuguese language as a commercial lingua franca all along the coast.“ (Boxer 1961:25).

In der Expansion der Portugiesen, war die Sprache einer der wichtigsten Faktoren dafür, warum sie ihre Herrschaft solange halten konnten. Schon ab dem 15. Jahrhundert, in den Anfängen der Expansion der Portugiesen, verbreitete sich die portugiesische Sprache rasant. Egal wo die Portugiesen ihre Schiffe vor Anker legten, wurde ihre Sprache weitergegeben und als Kommunikationsmittel zwischen den Völkern eingesetzt. Zuerst nur in Afrika, wo die Portugiesen sich erst an der Küste ansiedelten, aber später auch ins Landesinnere zogen,⁴⁵ bald aber verbreitete sich das Portugiesisch durch den Handel schnell im ganzen Gebiet des Indischen Ozeans. Somit ist als erster Faktor der Verbreitung des Portugiesischen im Estado da Índia der militärische zu erkennen. Durch die Expansion, Einnahme von Stützpunkten und den Einsatz von Portugiesisch als offizielle Amtssprache wurde das Portugiesisch erstmals eingeführt. Über den Handel, als zweiten Faktor, wurde die Sprache zur Lingua Franca. Den dritten Faktor stellte die Mission dar (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:373). Die Verbreitung des Christentums brachte den Aufbau von Spitälern, Schulen⁴⁶ und weiteren sozialen Einrichtungen. So wurde es letztendlich notwendig, dass jeder der im Estado lebte, die Sprache zumindest rudimentär lernen musste (Vgl. de Sousa Rebelo:372f).

Dominanz drückt sich auch in Sprache aus. Nicht nur dadurch, dass in Ämtern, in der Bürokratie und in technischen Einrichtungen die Sprache des Kolonisators gesprochen wurde, sondern weil vor Allem elitäre Bevölkerungsschichten im Estado nun Portugiesisch sprachen, wurde das Portugiesisch aufgewertet und es kam zu einer deutlicheren Trennung zwischen den „Rassen“ bzw. Klassen.

Für den Kolonisierten war es unerlässlich in seinem Kampf der Assimilation und Anerkennung in dieser Gesellschaft Portugiesisch zu erlernen. Zwar ergab sich dadurch

45 Die Portugiesen, die sich in Afrika ansiedelten wurden *tangomãos* oder *lançados* genannt (ebda.). Diese Kategorien näher zu erläutern, wäre ein ergänzender Punkt für mein Kapitel über die Bevölkerungsstruktur des Estado da Índia. Auf Grund fehlender Literatur würde eine Ausweitung jedoch den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen.

46 Die erste Schule wurde von Albuquerque in Cochin gebaut, in ländlichen Gegenden in der Nähe von Goa wurden zwischen 1545 und 1548 Grundschulen im Auftrag des damaligen Vizekönigs Dom João de Castro aufgebaut. Diese sollten die Verbreitung der portugiesischen Sprache begünstigen (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:372)

der Vorteil der Zweisprachigkeit, andererseits wurde die eigene Sprache, weniger wichtig oder sogar unwichtig und die Kolonialsprache notwendig, um Grenzen der sozialen und ökonomischen Möglichkeiten auszuweiten. Memmi erklärt dies so:

„Der Besitz von zwei Sprachen ist nicht nur der Besitz von zwei Werkzeugen, er bedeutet die Teilhabe an zwei verschiedenen seelischen und kulturellen Welten. Und gerade hier *liegen die beiden Welten, die durch die beiden Sprachen symbolisiert und getragen werden, miteinander im Konflikt [...]*.“ (Memmi 1994:102)

In den Kolonisierten wird ein Zwiespalt hervorgerufen, der die hierarchischen Verhältnisse der Gesellschaft in einem inneren Kampf widerspiegelte. Der/die Kolonisierte steht zu seiner/ihrer Kultur und zu seiner/ihrer Tradition, aber er/sie kann ohne die fremde Sprache, kein normales Leben mehr führen. Die fremde Kultur nimmt die religiösen, politischen und kulturellen Gebiete ein, man/frau muss die Sprache sprechen, um sich eingliedern zu können; all dies im Wissen, unterdrückt zu werden. Trotzdem dominierte die portugiesische Sprache in den Überseegebieten und wurde, wie bereits erwähnt, als Lingua Franca akzeptiert. Diese Dominanz der Sprache bedeutete für die portugiesische Kolonialbevölkerung und die Geschichtsschreiber jener Zeit ein überhöhtes Selbstverständnis, das sich auf die Literatur niederschlug. Für die Niederländer, welche Mitte des 17. Jahrhunderts die Portugiesen aus Asien verdrängten, bildete die portugiesische Sprache lange eine Hürde für die Übernahme der Kolonien. So verlangte der König von Ceylon (dem heutigen Sri Lanka), obwohl er mit den Holländern verbündet war, alle Dokumente und Briefe in portugiesischer Sprache zu erhalten; Texte auf Holländisch verweigerte er (Vgl. Boxer 1961:55f). Erst im 18. Jahrhundert, als die Briten die politische und ökonomische Vormachtstellung in Asien erlangten, verlor das Portugiesische an Bedeutung. Nur in den Gebieten, welche weiter unter portugiesischer Herrschaft standen, wurde weiterhin Portugiesisch gesprochen: Goa, Damão, Diu, Macao und Timor (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:373). Bis in die heutige Zeit erinnern portugiesischen Sprachteile in jenen Gebieten an die portugiesische Kolonialherrschaft in Asien. Wenn auch sonst wenig aus dieser Kolonialherrschaft zurückblieb, kann konstatiert werden, dass unter Anderem die Propagierung der Mischehen in Asien zum Überleben der portugiesischen Sprache geführt hat.

6.2 Erste Werke über den Estado und die Chroniken

In der portugiesischen Literatur des 16. Jahrhunderts lassen sich viele Werke über den Estado da Índia finden. Hier sollen einige Ausgewählte Erwähnung finden. Gerade zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde Entdeckungsliteratur immer angesehener und verbreiteter: „[...] not simply that it gave Europe many informed descriptions of non-European lands and peoples, but also that it structured the genre on the basis of the practical interests of merchants, soldiers and crown officials,“ (Rubiés 2000:2). Die wichtigsten Frühwerke zu jener Zeit waren und sind die „Suma Oriental“ (1512) von Tomé Pires, nebst dem „Livro“ (1516) von Duarte Barbosa. Diese beiden Werke wurden nicht nur in Portugal und Spanien gelesen, sondern sogar in Venedig. Leider waren sie schwer zu besorgen und nur in Manuskriptform zu erhalten. In Venedig wurden sie im Jahre 1550-1559 endlich von Giovanni Battista Ramusio mit dem Werk „Delle navigationi et viaggi“ in eine kompakte Form gebracht: in drei Bänden, erlangten die „Suma Oriental“ und das „Livro“ so, eine erweiterte Leserschaft. Mitte des 16. Jahrhunderts wurden dann die ersten Chroniken über die Expansion Portugals verfasst; die berühmtesten davon: „Historia do descobrimento e conquista da Índia pelos Portuguezes“ (1551) von Fernão Lopes de Castanheda (ca. 1500-1559), die „Décadas da Ásia“ von João de Barros (1496-1570), ein Werk, dass aus 10 Büchern besteht, die zwischen 1498 und 1542 verfasst wurden, und Gaspar Correias (1495?-1565?) „Lendas da Índia“ (ca. 1580), die die Zeit zwischen 1497 und 1542 behandeln (Vgl. de Sousa Rebelo:367). Castanheda schrieb sein Werk über die Seereise Vasco da Gamas bis zu dem Konflikt mit dem *zamorin* in Calicut in 1504. Es war das erste Werk über jene Geschichte und hatte enormen Erfolg: es wurde ins Französische, Spanische, Italienische und Englische übersetzt. Die Adeligen Portugals wurden hingegen in ein schlechtes Bild gerückt, weswegen sein Werk bald aus dem Umlauf gezogen und umgeschrieben wurde. In der Version von 1551 wurde noch Dom João II für die Expansion geehrt, 1554 Dom Manuel „der Glückliche“ (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:368). Barros, selbst ein Edelmann, war ein Autor, der im Gegensatz zu Castanheda die Linie der Adeligen vertrat. Seine „Décadas da Ásia“ zeigen, wie wichtig die Entdeckungen in Übersee für das portugiesische Königreich waren und konzentrieren sich auf die positiven Aspekte der Kolonisation (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:370). Correias Vorliebe hingegen galt den exotischen Bildern und der Beschreibung der Einheimischen. Unter seinen Zeitgenossen war er ein sehr umstrittener und kontroverser Autor. Er stellte bereits in seiner Einleitung fest, dass seine Chroniken realitätsbewusster seien, da er selbst überall gewesen sei und alles gesehen hätte. Barros hingegen beschimpft er als

Autor des Hörensagens. Correia schreibt aus der Sicht eines portugiesischen Siedlers in Asien, einem *casado*, er dramatisiert gerne und vermischt Chronik mit Narration (Vgl. Subrahmanyam 2005b:144f). Als letzten Autor in diesem Überblick möchte ich Diogo do Couto (1542-1616) vorstellen, er war ein portugiesischer Geschichtsschreiber, der in Indien gelebt hat. Er war ein Freund von Luís de Camões und gegenüber der portugiesischen Expansion sehr kritisch eingestellt. In seinem Werk „O soldado pratico“ verfasste er eine kritische Auseinandersetzung über die Missstände im Estado da Índia bereits im Jahre 1611; da diese Haltung unter den Kolonialherren jedoch nicht gerne gesehen war, kam das Buch erst 1790 in den Druck (Reinhard 1983:63f). In Folge habe ich zwei Autoren gewählt, deren Werke ich genauer analysieren möchte, die „Décadas da Ásia“ von João de Barros und die „Décadas“ von Diogo do Couto. Da sich Barros einerseits mit den Mischehen auseinandersetzte, andererseits eine unkritische Betrachtung aus der Sicht der Oberschicht vertrat, ist sein Werk in jeder Hinsicht wichtig für eine nähere Diskussion und Interpretation. Do Couto der versuchte Barros' Arbeit fortzusetzen gilt jedoch als kritischer Autor. Die Verbindung und der Gegensatz dieser beiden Autoren war für meine Auswahl ausschlaggebend.

6.2.2 Die „Décadas da Ásia“ von João de Barros

Barros brachte 1551 den ersten Band der „Décadas da Ásia“ über die Portugiesen in Übersee heraus. Er befasst sich mit „[...] rivalries within the empire, notably between the private interests trading with Cochin and the partisans of a strong imperial system centered in Goa, and of the extent of intermarriage between Portuguese men and indigenous women,“ (Curto 2007:321). In der historischen Betrachtung seines Werkes erkennt man, dass für ihn das Christentum eine geschichtliche Autorität darstellt (Vgl. Curto 2007:322). Die zentrale Thematik seines Werkes stellt die Glorifizierung der Entdecker dar. „By the middle of the sixteenth century, this sort of praise singing to the great founders of the empire was becoming common. Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar Correia, and other authors competed in the same field, writing texts that established hierarchies of heroes and events,“ (Curto 2007:323). So werden alle Heldentaten der portugiesischen Entdecker titulierte und aufgezeigt. Wie auch in anderen Werken jener Zeit werden hauptsächlich jene Entdecker bei ihrem Namen genannt. Die asiatischen Herrscher werden grundsätzlich nur mit ihrem Titel beschrieben. Außerdem ist die historische Beschreibung der Taten auf portugiesisch-zentristische Weise ausgeführt.

Bei Barros erkennt man anhand der Beschreibung der Einheimischen eine stereotypisierende Sichtweise wie ich an folgendem Beispiel aufzeigen möchte:

In der zweiten Dekade im ersten Buch, Kapitel III beschreibt Barros wie Tristão da Cunha die Insel Çocotorino in Ostafrika besucht. Im Zusammentreffen mit den Einwohnern der Insel, betitelt er sie als *naturais* (Eingeborene), weder ist ein Name für das Volk aufzufinden noch werden die Einwohner als solches gesehen. Jedoch unterstehen jene *naturais*, wie andere Völker der Gegend dem Xequê, dem König. Die anfängliche Beschreibung des Volkes wirkt recht objektiv. Zuerst wird die Ernährung erläutert: Mais, Datteln und Milch, die sie auf verschiedene Arten verarbeitet essen und trinken. Danach ist es für Barros wichtig ihre Religion herauszustreichen, sie sind nämlich Christen (Cristãos Jacobitas da casta dos Abexins). Unzufrieden ist er mit der Einhaltung der religiösen Bräuche (peró que muitas cousas não guardam de seus costumes). Einzig haben sie Namen von Aposteln und ihre Frauen heißen Maria. Das Kreuz verehren sie. Sie beten dreimal täglich Halleluja, aber sie sind beschnitten, was wiederum auf andere religiöse Einflüsse hindeutet. Dann beschreibt Barros die Statur der *naturais*. Die Männer seien groß und stark und die Frauen ebenso, aber jene seien heller bzw. „weißer“ (alvas). Die Stärke der Frauen rühre daher, dass sie genauso kämpften wie ihre Männer und ein Gerücht besage, dass sie früher Amazonen gewesen seien, welche ohne Männer lebten (Vgl. Barros 1945:216). Nun erscheint nach der Beschreibung der Kleidung ein plötzlicher Bruch der Objektivität:

„O traje geral dêles é de panos que fazem, e outros se vestem de peles do gado que tem; é gente mui bestial, vive em lapas no alto afastados do mar, sue peleja é ás pedradas com fundas, e alguns tem espadas de ferro morto.“ (Barros 1945:217)⁴⁷

Plötzlich werden die *naturais* als bestialisch dargestellt. Obwohl sie Stoffe herstellen können und Christen sind, leben sie in Felsenhöhlen und kämpfen mit rudimentären Waffen. Obwohl alle Christen gleich sein sollten, erklärt Barros, über das nicht Einhalten der Riten und Bräuche die Unzulänglichkeit des Volkes ebenbürtig mit den Portugiesen zu sein. Dies jedoch nicht allein durch das Herausstreichen der technologischen Unterschiede, sondern vor Allem in dem er sie *bestial* nennt. Außerdem wird in dieser

47 Freie Übersetzung der Verfasserin: „Das meist getragene Gewand besteht aus selbst gemachten Stoffen, andere tragen Rinderleder; es sind sehr bestialische Leute, sie leben in Felsenhöhlen auf der Höhe des Meeresspiegels und ihre Waffen stellen Steinschleudern dar und manche haben gar Wurfspieße aus unbearbeitetem Eisen.“

Analyse deutlich, dass die *naturais* unwichtig sind, weder erhalten sie einen Namen, noch erfährt man wer sie wirklich sind, nur was sie sind. Dies wird ein immer wieder auftauchendes Phänomen in den kommenden Analysen sein.

6.2.4 Die „Décadas“ von Diogo do Couto

Diogo do Couto versuchte mit seinem Werk „Décadas“ die Arbeit von Barros fortzusetzen und wählte ein ähnliches chronologisches System. Seine Geschichte des Estado endet im Jahre 1600. Er schrieb vor Allem über das administrative System im Estado da Índia, „[...] showing how the administrators cared more about their private interests than the crown's.“

Do Couto sah die Gesellschaft der *casados*, als eine idealisierte solidarische Gemeinschaft an, die *fidalgos* hingegen, waren ihre Rivalen und Ausbeuter. Subrahmanyam sieht jedoch ein Problem in der Kritik do Coutos, da dieser viel zu stark in die Überseegesellschaft integriert war, sei es ihm nicht möglich gewesen eine objektive Kritik der sozialen Konflikte zu liefern (Subrahmanyam 1993:235).

In der fünften Dekade, im 12. Kapitel beschreibt do Couto von der Entdeckung der Inseln um Japan und die Völker auf die sie trafen, so wie ihre Riten und Bräuche. Seine Erläuterung zeigt auf wie unterschiedlich Inselvölker im Gegensatz zu den Japanern gesehen wurden. Die Inselvölker werden als *naturais* bezeichnet, die „Natürlichen“ oder auch „Urvölker“. Auch wenn in der Beschreibung ihrer Sekten und Vorstellungen vom Tod die jeweiligen Namen der Völker ausgeführt werden, werden sie alle als *naturais* gesehen und somit verallgemeinert. Diese Pauschalisierung zeigt auf, dass diese Völker für do Couto eine minderwertige Kategorie darstellten. Er belächelt ihre Riten: je mehr Arme die Götter hätten, desto wichtiger wären sie. Der Glaube an die Wiedergeburt und auch die Sitte Menschenfleisch zu essen werden als Sünden an den Pranger gestellt (Vgl. do Couto 1947:29ff). Die Japaner hingegen als ein Volk mit weit zurückreichender Geschichte und modernen Handelsgütern werden immer bei ihrem Namen genannt. Dennoch werden sie als feindlich dargestellt, da das Anlegen und Handeln in Japan den Portugiesen verwehrt wurde. Insofern ist es nicht zu verwundern, dass er das Kapitel mit einer Aufzählung der Sünden und Todsünden der Japaner beendet, die unter keinen Umständen toleriert werden können:

„Os pecados principais que ante os Japões há, são, fornicar, furtar, matar, beber, mentir: pera êstes vícios tem suas purificações, por esmolas, por ofícios, orações, e por romagens; mas os pecados, que não tem absolvição, são, traição, e morte do pai; [...]. E isto baste dos Japões.“ (do Couto 1947: 37)⁴⁸

Da vor dieser Auflistung kaum von den Japanern berichtet wird, liegt die Aufmerksamkeit do Coutos auf den Sünden der Japaner und nicht auf ihren Errungenschaften (die er in seinem Bericht übergeht). Dies zeigt eine negative Sichtweise auf die Japaner auf. Insbesondere wenn man bedenkt, dass herumhuren, stehlen, töten, trinken und lügen Handlungen darstellten und darstellen, welche nicht nur unter den Japanern geläufig waren und sind.

6.3 Theaterstücke, Satiren und Romane

Die epische Literatur wird heute häufig negativ sanktioniert. Sie wird als fiktiv und unwahr abgestempelt. Außerdem stellt sie eine Art von Massen- und Populärkulturprodukt dar, welches von der „verwissenschaftlichen“ Elite verachtet wird. Vergessen wird dabei, dass Autoren ihre Gesellschaft widerspiegeln, reproduzieren und gestalten (Vgl. Müller-Funk 2002:28f). Deswegen erscheint es mir von Relevanz hier die wichtigsten Literaten zur Zeit des Estado da Índia vorzustellen:

Einer der ersten Schriftsteller, die über die Expansion der Portugiesen in Asien schreibt, ist Gil Vicente (1460/70-1536?). Seine Werke stellen Theaterstücke dar, welche er für die Unterhaltung bei Hofe, unter Dom Manuel (1495-1521) und Dom João III (1521-1557), schrieb. Im Gegensatz zu ihm, war Francisco Sá de Miranda (1487-1558) ein viel gereister Mann. Dieser war ein Freund von Dom João III, doch trotz Angeboten in der Administration des Reiches zu arbeiten, versuchte er eine unabhängige Stimme im Land zu bleiben. Seine Briefe und Satiren, die er an den König und Freunde geschrieben hatte, „[...] are vigorous pieces of social criticism, molded in traditional meter, in which he exposes the behavior of the courtiers who disguised their real intentions,“ (de Sousa Rebelo 2007:365). Die Expansion der Portugiesen nach Übersee, sah er als sehr negativ an, da sie viele schlechte Seiten der Kolonisatoren zum Vorschein brachten (*evils*). Ein Resultat, welches

⁴⁸ Freie Übersetzung der Verfasserin: „Die wichtigsten Sünden die es unter den Japanern gibt sind herumhuren, stehlen, töten, trinken, lügen: für diese Süchte kann man jedoch Buße tun: mit Almosen, den Besuch von Gottesdiensten, mit Gebeten und Pilgerreisen. Aber jene Sünden, die keine Absolution erhalten können sind Verrat und der Tod des Vaters durch Opferung; [...] Und damit genug von den Japanern.“

er verabscheute, war die Sklaverei. Andererseits befürwortete er das neue Wissen, welches durch die Expansionsbestrebungen angesammelt wurde (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:365f). Einer der nächsten wichtigen Autoren stellt Fernão Mendes Pinto (1510?-1583) dar. Er schrieb die „Peregrinação“, welche 1569 fertiggestellt und 1614 posthum in Lissabon veröffentlicht wurde. Sein Buch ist ein autobiographischer und doch fiktionaler Roman. Reise- und Kampfberichte, aber auch Schiffbrüche drehen sich rund um den Erzähler. In seinem Roman wird der Protagonist zwar idealisiert – er überlebt unzählige Schiffbrüche und Gefangenschaften – die portugiesische Kolonialgesellschaft jedoch nicht verherrlicht, da er sehr wohl von vielen Missständen berichtet und Kritik am Kolonialismus übt. Inwiefern in seinem Werk Kategorisierungen und Hierarchisierungen reproduziert worden sind, werde ich im Folgenden Kapitel untersuchen. Luís de Camões hingegen glorifizierte das Estado da Índia und die Expansion der Portugiesen.⁴⁹ Sein Patriotismus führte auch dazu, dass er zwischen 1549-1551 in Nordafrika diente. Dies war notwendig, um als *soldado* nach Indien fahren zu können.⁵⁰ Camões verließ am 26. März 1553 Lissabon, um nach Goa zu reisen. Obwohl er schon vor der Überfahrt angefangen hatte „As Lusiadas“ zu schreiben beendete er sie erst im Jahre 1557 in Macao. Das Buch wurde jedoch nicht vor 1572 gedruckt, weil er erst 1570 aus dem Estado da Índia nach Lissabon zurückgekehrt war (Vgl. Falmbigl 2004:18ff). Als Leser der „Décadas“ von Barros und anderen Chroniken, verlieh er der Geschichte mit seinen „As Lusiadas“ eine gewisse Poesie. Es werden die Anfänge der portugiesischen Entdeckungsgeschichte, mit ihren Helden, in Reimform beschrieben. Die Werke von Fernão Mendes Pinto und Luís de Camões möchte ich nun zur Interpretation näher beleuchten.

6.3.1 Die „Peregrinação“ von Fernão Mendes Pinto

Als Kritik an der Kolonialgesellschaft und Beschreibung von Missständen ist die „Peregrinação“ von Mendes Pinto nicht unbedingt ein Beispiel für Literatur, die darauf aus ist, die ausgebeuteten Bewohner der afrikanischen und asiatischen Gebiete zu diskriminieren. Trotzdem lassen sich auch bei Mendes Pinto hierarchisierende Sichtweisen eines Kolonisators wiederfinden. In Kapitel 23 bis 25 erzählt der Protagonist des Buches über eine Begegnung mit Einheimischen. Vom Reich Aarù aufgebrochen fuhren er und

49 Seine Geburtsdaten und sein Geburtsort sind sehr umstritten: Er ist 1524 (Vgl. Falmbigl 2004:18) oder 1531 (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:375) entweder in Lissabon (Vgl. Falmbigl 2004:18) oder Coimbra (Vgl. Freiherr von Taube in: Camões 1979:5) geboren worden. Gestorben ist er nach de Sousa Rebelo im Jahre 1580.

50 Jene Portugiesen die nach Indien reisen wollten und nicht genügend finanzielle Mittel aufbringen konnten, mussten in Nordafrika Kriegsdienst geleistet haben, um unter der Krone als *soldados* zu dienen.

seine Kollegen mit dem Schiff Fluss abwärts durch arme Gegenden „[...] até hũa aldea que está junto da barra, que terá obra de quinze ou vinte casas de palha, & de gente muyto pobre que naquella terra se não sustenta de outra cousa se não de matar lagartos [...]“ (Mendes Pinto 1983:68).⁵¹ Die Einheimischen werden hier als sehr arm beschrieben, die sich von nichts Anderem ernährten als von Eidechsen. Eine herabblickende Sichtweise erkennt man an der unfundierten Aussage, dass die Bewohner Eidechsen als einziges Nahrungsmittel hätten. Viel mehr Beachtung schenkt er ihnen auch nicht. Nach einem Schiffbruch mitten im Nirgendwo, bei dem von 28 Personen neben ihm nur vier weitere überlebten, suchten sie verletzt, hungrig und müde nach Zivilisation. Als sie nach neun Tagen endlich an ein Flussdelta kamen und Schiffe sahen, stürzten sie sich ins Wasser und baten um Hilfe: „Os que vinhaõ na barçaça, em nos vêdo leuaraõ remo, & despois de estarẽ hũ pouco quedos, vendo o triste & miserauel estado em ã astauamos, & entendendo ã eramos gente perdida no mar, se chegaraõ mais perto, & nos perguntaraõ o que queriamos, nos lhe respondemos que eramos Christaõs naturaes de Malaca, & ã vindo de Aarũ nos perderamos auia ja noue dias, pelo que lhe pediamos pelo amor de Deus ã nos quisessem levar consigo para onde quer que fossem.“ (Mendes Pinto 1983:71).⁵² Nachdem die Fischer die Verfassung der Schwimmenden erkannten, kamen sie näher und die Nottragenden baten um Hilfe. In Folge werden die Fischermänner als misstrauisch und geldgierig bezeichnet, denn, um den Protagonisten und seine Freunde zu retten, verlangten sie Schätze von den Männern. Da die Schwimmer nichts bei sich hatten, baten sie in ihrer Verzweiflung darum, als Gefangene genommen zu werden. In ihrer Gefangenschaft schreibt Mendes Pinto von schlimmen Misshandlungen und schrecklichen Erfahrungen. Im Endeffekt konnte der Protagonist nur gerettet werden, weil er auf einen maurischen Händler traf, der den Kontakt mit Portugiesen bereits gewohnt war, und er diesen überreden konnte, ihn frei zukaufen und nach Malakka zu bringen, wo er großzügig dafür entlohnt werden würde (Vgl. Mendes Pinto 1983:72ff). Abgeleitet kann man sagen, dass die Einheimischen einerseits als arm – wobei diesen prinzipiell, wie bei do Couto, kaum Beachtung geschenkt wurde, weil sie keine Handelsgüter besaßen und ihre Kultur sowieso als „unzivilisiert“ erachtet wurde – andererseits als hinterlistig und böse dargestellt wurden, wohingegen der im Estado da Índia ansässige muslimische Händler

51 Freie Übersetzung der Verfasserin: „Bis zu jenem Dorf sehr armer Leute, welches aus 15 bis 20 Strohütten bestand, wo sich die Menschen von Eidechsen ernährten.“

52 Freie Übersetzung der Verfasserin: „Als wir von den Seemännern im Kahn gesehen wurden und sie erkannten, in welch traurigem und miserablen Zustand wir waren, verstehend, dass wir verlorene Leute im Meer waren, kamen sie näher und fragten uns, was wir wollten. Wir antworteten, dass wir christliche Eingeborene aus Malakka und von Aarũ kommend bereits seit neun Tagen verirrt seien, und baten sie im Namen und der Liebe Gottes, dass sie uns mit sich nehmen sollten, wohin sie wollten.“

ein sehr positives Bild als Helfer und Freund erhält. Dies verwundert in Anbetracht der Tatsache, dass die Portugiesen prinzipiell die Freundschaft mit den Hindus in Indien suchten und versuchten das Monopol der muslimischen Händler zu brechen. Mendes Pinto kritisiert hier somit die Politik der Krone gegenüber den Muslimen. Außerdem zeigt die „Peregrinação“ „[...] the misery and pain of many Portuguese [...]“ (de Sousa Rebelo 2007:380) im Gegensatz zu „As Lusiadas“ von Camões.

6.3.2 „As Lusiadas“ von Luís de Camões

„Die volkssprachliche portugiesische Literatur ist natürlich [...] voll von dichterischer Verherrlichung der Helden und der nationalen Größe.“ (Reinhard 1983:64)

Wenn eine Emporhebung der kolonialen Gesellschaft durch Poesie geschieht, kann man/frau eine abwertende Sicht auf die Kolonialbevölkerung wahrnehmen. Dies stellt den zweiten Schritt zur Sozialisierung des Rassismus dar. Zur Wiederholung: Memmi sieht die Sozialisierung des Rassismus in drei Schritten bestätigt, einerseits in der Aufzeigung von Unterschieden, in der Steigerung dieser Unterschiede zu Gunsten des Kolonisators und letztendlich in der Absolutsetzung dieser Unterschiede.

Als Beispiel hierfür werde ich „As Lusiadas“ von Camões heranziehen. In diesem Buch wird, wie in den meisten Werken jener Zeit auch von der nationalen Größe Portugals gesprochen. Es werden die Menschen und Helden seines eigenen Landes besungen, selten wird jedoch auf einzelne Individuen eingegangen (Vgl. de Sousa Rebelo 2007:375). Angeblich war sein Buch sogar ausschlaggebend für das positive Selbstverständnis der Portugiesen. Wobei man sich jedoch bewusst sein sollte, dass Camões selbst in Indien und mit do Couto befreundet gewesen war, und daher auch kritische Ansätze in seinem Text verbirgt. Trotzdem handelt es sich bei „As Lusiadas“ um einen Text, der die ganze Nation verherrlicht und „fremde“ Gesellschaften diskriminiert (Vgl. Reinhard 1983:65).

„E vós, ó bem nascida segurança
Da Lusitana antiga liberdade,
E não menos certíssima esperança
De aumento da pequena Cristandade;
Vós, ó novo temor da Maura lança,
Maravilha fatal da nossa idade,
Dada ao mundo por Deus, que todo o mande,
Para do mundo a Deus dar parte grande: [...]”⁵³ (Camões: 1979, S 24)

In diesem Auszug aus “As Lusiadas” kommt neben der Verherrlichung des eigenen Volkes, auch Camões Einstellung der Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen, vor allem des Islam heraus. Es sei wichtig die Mission fortzuführen auf jede Art und Weise: „Auf Mehrung der geringen Christenscharen,/ Ihr, neuer Schrecken lanzenkundiger Mohren“. Die Begrifflichkeit „Maura“ bedeutet einerseits übersetzt von Freiherr von Taube „Mohr“, was afrikanische Heiden bezeichnen würde, andererseits in der portugiesischen Sprache auch Mauren benennt, welche Muslime waren. Beide Kulturen sollten sich vor dem Christentum fürchten, denn hier wird offensichtlich, dass Gewalt angewendet werden musste, damit die „Auserkorenen“ die Freiheit Portugals wahren konnten und Gott vom „größeren Teil“ angebetet werden würde. Die religiöse Legitimation für die Expansion der Portugiesen wird hier aufgezeigt und wie die Herangehensweise der Portugiesen, zu jener Zeit, von den PortugiesInnen selbst, als zivilisatorische Mission gesehen wurde. In der Bezeichnung der Portugiesen als die „Auserkorenen“ setzt Camões den Unterschied zu den Völkern der besetzten Gebiete absolut. Diese sind nicht auserkoren, sie sind keine Christen und somit sind sie „minderwertig“ und Gewalt darf gegen sie angewendet werden, um die „Gute Sache“ zu verbreiten.

6.4 Rassistische Merkmale in der Entdeckungsliteratur

Als Beispiel für rassistische Merkmale in der Entdeckungsliteratur aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die sich mit der Kolonialzeit befassen, möchte ich mich der Namensgebung

⁵³ “Und Ihr, o Zuversicht, so wohlgeboren,/ Die Freiheit Lusitanien zu wahren,/ Nicht weniger auch zur Hoffnung auserkoren/ Auf Mehrung der geringen Christenscharen,/ Ihr, neuer Schrecken lanzenkundiger Mohren,/ Zum Wunder uns gesetzt in unseren Jahren,/ Das Gott, der alles lenkt, zur Welt gesendet,/ Daß deren größeren Teil Ihr zu ihm wendet: [...]” (Freiherr von Taube in Camões 1979:25)

der Akteure widmen. Jerome Branche gibt als exemplarisches Beispiel aus Alejo Carpentiers „Ecué-Yamba-O“ *El negro Antonio* an. Dies ist in jenem Werk der Name eines Kolonisierten und es fällt auf, dass dieser mit seiner Hautfarbe beschrieben ist. „Part of its underlying function, rather, is to point him out from among the anonymous mass of negros, even as it confirms whiteness and the binary names of the (white) patriarchal tradition as normative,“ (Branche 2006:1). In der Verwendung asymmetrischer Gegenbegriffe artikuliert sich die Bedeutungskonstruktion unterschiedlicher Hautfarben als Unterscheidungskriterium für soziale Gruppen. „‚Weiß‘ als Selbstbezeichnung einer Gruppe wird zunehmend zu einem Machtfaktor gegenüber anderen, die in der Farbenskala als ‚nicht weiß‘ oder ‚weniger weiß‘ eingeordnet werden. So wird der Ein- und Ausgrenzungsprozesse durch Hautfarbe wachsende Bedeutung zugeschrieben.“ (Gomes 2008:40). In kolonialen Texten ist nicht wichtig wer jemand ist (*whoness*), außer er gehört der Kolonialmacht an, sondern was jemand ist (*whatness*). Darum wurde auch in den vorangegangenen analysierten Texten darauf verwiesen, wie etwas beschrieben wurde. Besonders deutlich wird dies in den „Décadas“ von Barros. Die portugiesischen Seeleute und Adelige, die die Expansion voranschreiten lassen werden alle beim Namen genannt und ihre familiären Verhältnisse, Geschwister und Ahnen werden aufgezählt (Vgl. Barros 1945:8). Auf der Gegenseite, den Einheimischen des Estado da Índia werden bis auf die Titel der Könige und Führungsfiguren, selten Namen von Gesandten, Händlern oder Offizieren genannt. In Ostafrika wird die Bevölkerung allgemein mit *mouros* (Mauren) bezeichnet (Vgl. Barros 1945:202ff). Barros und Do Couto sprechen beide von den *naturais* als was sie sind, nämlich Eingeborene, mehr ist nicht wichtig, bei Mendes Pinto sind sie vor Allem arm. Die Japaner bei do Couto werden als Sünder beschrieben, dies sagt jedoch wenig darüber aus, wer sie sind. Obwohl sie also sehr wohl einer entwickelten Kultur angehören, wird ihr *whatness* hervorgehoben, dies ist was koloniale Texte ausmacht. Inwiefern ist dies aber bereits rassistisch. Rassismus lässt sich wie bereits erwähnt an drei Faktoren ausmachen, einerseits in der Beschreibung des Anderen, der positiven Hervorhebung des Eigenen durch die Herabsetzung des Anderen anhand der Beschreibung und letztendlich in dem Vorteile aus dieser Machtstellung gezogen werden. Wenn der Kolonisierte anhand seiner Hautfarbe beschrieben wird z.B.: „coloured woman“ (Freyre 1961:49), „brown men (Velho 1987:55 zit. in Subrahmanyam 1993:56 u. in Subrahmanyam 1997:130) „Their [Chinesen; Anmerkung der Verfasserin) colour is between yellow and tan.“ (Bramanti 1970 zit. in Subrahmanyam 1993:229), dann wird der phänotypische Unterschied dazu genutzt, das „Weiß“ sein hervorstreichen und die

Macht zu legitimieren. Insofern kann man von einem inhärenten Rassismus in den Texten jener Zeit sprechen.

Die Chroniken, welche nach 1550 von Portugiesen verfasst wurden, vor allem Diogo do Couto interessierte sich sehr für die vorhandenen Unterteilungen innerhalb der portugiesischen Kolonialbevölkerung, auch wenn sie nicht offiziell waren (Vgl. Subrahmanyam 1993:220f). Der Gouverneur von Macao (ca. 1650) und Autor Manuel Tavares Bocarro unterteilt die *casados* noch weiter in *casados pretos* und *casados brancos* („schwarze“ und „weiße“ Verheiratete), sowie *naturais da terra* – die „Urbevölkerung“, aber eigentlich einfach die ehemaligen *casados* (Vgl. Subrahmanyam 1993:221). In der Reproduktion solcher Kategorien, haben diese Autoren dazu beigetragen, dass sich die Idee der Unterteilung von Menschen in „Rassen“ und Klassen fortführt. Dies stellt eine immer wieder kehrende Problematik von chronologischen Werken dar. Einerseits ist eine genaue Wiedergabe der Geschichte mit allen Details notwendig, andererseits kann sie durch eben dieses „rassistische“ Strukturen in der Gesellschaft festigen. Die einzige Möglichkeit sich dem zu entziehen, besteht in einer kritischen Analyse solcher Kategorien.

7. Conclusio

Anhand meiner Hypothesen werde ich die Arbeit hier kurz zusammenfassen. Gleich zu Anfang war es mir möglich meine zweite Hypothese zu bestätigen: Im Estado da Índia herrschte Gewalt und auch Rassismus war anhand der Analyse sozialer Kontexte erkennbar. Inwiefern Gewalt als negatives Instrumentarium zu erkennen sei, ist jedoch fraglich. Im 16. und 17. Jahrhundert war sie exekutiv gesehen legal und üblich und dies nicht nur für die Portugiesen, sondern auch für den Rest der Welt. Meine dritte Hypothese, welche Rassismus in der Bevölkerungsstruktur des Estado vorzufinden gedachte, lässt sich anhand folgender Zusammenfassung verifizieren: Rassismus im Estado da Índia war vor Allem im Kontext der Mischehen zu erkennen, wo die Nachkommen einer sozialen und legislativen Diskriminierung ausgesetzt waren, nur weil sie nicht Portugiesen aus Portugal waren. Insofern waren ihnen Privilegien – von der Besetzung hoher Ämter und Landschenkungen, bis hin zu finanziellen Vorzügen – vorenthalten. In Beschreibungen der Bevölkerungsstruktur ließen sich stereotype Wahrnehmungen und hierarchische Einteilungen wiederfinden, welche auf rassistische Meinungstendenzen in der Kolonialgesellschaft hinweisen. Nicht nur innerhalb der portugiesischen Kolonialbevölkerung wurden Diskriminierungen vorgefunden, sondern auch in der Beschreibung der einheimischen Bevölkerung des Estado da Índia. Einerseits wurde Afrikanern nur die Möglichkeit als Sklaven zu dienen gegeben, andererseits die Mauren und die Araber als hinterlistig bezeichnet, die Inder waren als hervorragende Diebe attribuiert. Anstatt sich mit den jeweiligen Kulturen auseinander zusetzen, wurden somit Attribute gesetzt, um Leitfäden zu erstellen, wie man mit den verschiedenen Völkern umzugehen habe. Chinesen wurden als gute Köche bezeichnet und Japaner als intelligent mit olivener Hautfarbe (Vgl. 4.4). Positive Attribute werden hier unreflektiert benutzt und letztendlich zum eigenen Nutzen eingesetzt. Ob die Völker Asiens nun negativ oder positiv beschrieben werden bleibt sich somit gleich. Wichtig ist nur die herrschende Position der Portugiesen zu rechtfertigen und die anderen Völker mit der Produktion einer Vielzahl von stereotypisierenden Denkmustern zur eigenen Verwendung zu dominieren.

In meiner Analyse der Entdeckungsliteratur erkennt man ähnliche Merkmale eines immanenten Rassismus in der Kolonialgesellschaft. So werden Völker selten beim Namen

genannt, sondern als *naturais* (die Natürlichen, die Eingeborenen) bezeichnet. Beschreibungen sind Klassifizierungen unterlegen und es geht vielmehr darum *was* die Völker sind, als *wer* sie sind. Insbesondere die Kategorisierungen innerhalb der Kolonialgesellschaft manifestierten sich über die Werte der katholischen Religion. Über den immensen Einfluss derjenigen sollten einerseits alle Christen als gleich und andererseits als Portugiesen gelten. Dies geschah auch im Hinblick auf eine Vergrößerung der portugiesischen Herrschaftsbevölkerung. Letztendlich wurden Christen jedoch nicht gleich als Christen gesehen und erst recht nicht als Portugiesen. Dies wurde vor Allem von der höheren Klasse der *fidalgos* eingesetzt, um in den drei Jahren ihres Überseeaufenthaltes unbeschränkten Zugang zu hohen Ämtern und Ländereien zu erhalten. Die *casados* oder *solteiros* hingegen wollten ihre eigenen Privilegien als portugiesische Herrschaftsklasse gegenüber den Asiaten wahren. Gesetze wurden eingelegt, um diese Privilegien zu sichern und asiatische Christen sowie im Estado geborene Portugiesen zu diskriminieren. Asiatische Christen wurden nicht in den Kirchendienst aufgenommen und im Estado geborene Portugiesen wurden „nigger“ genannt (Vgl. 5.2). Insofern hat sich auch meine vierte Hypothese bestätigt, dass durch den Einfluss des Christentums, rassistische Handlungsmuster verbreitet wurden. Allerdings habe ich herausgearbeitet, dass jene, die sich für die Rechte der Einheimischen einsetzten, ebenfalls Christen waren. Vor Allem die Jesuiten. Insofern könnte man durch die enge Verstrickung der Krone mit dem Christentum auch vermuten, dass sich die Gesandten des Königs von Portugal religiöse Ideen so richteten, dass sie diese verwenden konnten, um einen im Gedankengut bereits immanenten Mythos der Minderwertigkeit aller fremden Kulturen zu Nutze zu machen. Die gegenseitige Bedingung könnte jedoch auch umgekehrt ausgelegt werden. Meine letzte Hypothese über die widerspiegelnde und reproduzierende Wirkung von Literatur, unterliegt den Theorien der heutigen Kulturwissenschaften, welche besagen, dass jegliche Medien die Gesellschaft widerspiegeln und reproduzieren. In meinen analysierten Werken bin ich auf Merkmale gestoßen, die dies bestätigen. Als soziales Phänomen, welches Rassismus im Zusammentreffen verschiedener Gruppen darstellt, lässt sich dieser auch in der portugiesischen Expansion nach Asien finden, wie an Hand der vorangegangenen Beispiele verdeutlicht wurde. Insofern stellt sich meine erste und wichtigste Hypothese als richtig heraus. Auf Grund der kolonialen Begebenheiten und der Notwendigkeit ein Herrschaftsverhältnis zu Gunsten der Portugiesen zu legitimieren, beantwortet sich letztendlich warum Rassismus sich im Estado da Índia manifestieren musste.

III. Literaturverzeichnis

- Alden, Dauril (2000): Charles R. Boxer (1904-2000). In: *The Hispanic American Historical Review*, Jg. 80, H. 4, S. 945–949. Online verfügbar unter http://muse.jhu.edu/journals/hispanic_american_historical_review/v080/80.4alden.pdf, zuletzt geprüft am 01.07.2009.
- Barros, João de (1968): *O descobrimento da Índia. Ásia, Década I, livro IV*. Lisboa: Seara Nova.
- Barros, João de (1945): *Décadas. Selecção, prefácio e notas de António Baião. Vol II*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.) (2007): *Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800*. New York: Cambridge University Press.
- Bielefeld, Uli (1991a) (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Altern Welt?* Hamburg: Junius Verlag.
- Bielefeld, Uli (1991b): *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Altern Welt?* Hamburg: Junius Verlag. S. 97-128.
- Boxer, Charles R. (1961): *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825. A Succinct Survey*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Boxer, Charles R. (1963): *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press.
- Boxer, Charles R. (1965): *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800*. Madison and Milwaukee: The University of Wisconsin Press.
- Boxer, Charles R. (1969): *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson.
- Boxer, Charles R. (1975): *Mary and Misogyny – Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815 – some facts, fancies and Personalities*. London: Duckworth.
- Bramanti, Vanni (Hg.) (1970): *Lettere da Vari Paesi, 1570 – 1588, di Filippo Sassetti*. Milan: Longanesi. (zit. In Subrahmanyam 1993)
- Branche, Jerome C. (2006): *Colonism and Race in Luso-Hispanic Literature*. Columbia, London: University of Missouri.
- Cabral, Pedro Álvares (1938): *The voyage of Pedro Álvares Cabral to Brazil and India*. London: Kalkylt Society. (zit. in de Silva 1999)

- Camões, Luís de (1979): Die Lusiaden. Vorwort u. Übersetzung von Freiherr von Taube, Otto. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Couto, Diogo do (1947): Décadas. Selecção, prefácio e notas de António Baião. Lisboa: Livraria, Editora Sá da Costa.
- Curto, Diogo Ramada (2007): Portuguese Imperial and Colonial Culture. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.): Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800. New York: Cambridge University Press, S. 314–357.
- Daus, Roland (1983): Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Disney, Anthony (2007): Portuguese Expansion, 1400-1800. Encounters, Negotiations, and Interactions. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.): Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800. New York: Cambridge University Press, S. 283–313.
- Falmbigl, Patrick (2004): Die Lusíadas des Luís de Camões (1572). Eine historisch-kritische Untersuchung. Wien: Diplomarbeit der Universität Wien (Betreuer: Prof. Edelmayer).
- Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Feldbauer, Peter (2001): Portugal in Asien. In: Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried; Morrissey, John (Hg.): Vom Mittelmeer zum Atlantik. Die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion. Wien: Verlag für Geschichte und Politik Wien, S. 227–253.
- Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried; Morrissey, John (Hg.) (2001): Vom Mittelmeer zum Atlantik. Die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion. Wien: Verlag für Geschichte und Politik Wien.
- Feldbauer, Peter (2003): Estado da Índia. Die Portugiesen in Asien 1498-1620. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Freyre, Gilberto (1933): Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: o.V. (zit. in Skidmore 2002)
- Freyre, Gilberto (1961): The Portuguese and the Tropics. Suggestions inspired by the Portuguese methods of integrating autochthonous peoples and cultures differing from the European in a new, or Luso-tropical complex of civilisation. Lisbon: Executive Committee for the Commemoration of the Vth Centenary of the Death of Prince Henry the Navigator.
- Freyre, Gilberto (1966): Interação Eurotropical. Aspectos de alguns dos seus vários processos, inclusive o lusotropical. In: Journal of Inter-American Studies, Jg. 8, H. 1, S. 1–10. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/165210>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.

- Friedman, J.B. (1994): Cultural readings in medieval world maps. In S.S. Schwartz (Hg.): *Implicit understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 64-95. (zit. in de Silva 1999)
- Fülop-Miller, René (1929): *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Kulturhistorische Monographie. Leipzig, Zürich: Grethlein & Co.
- Godinho, Vitorino Magalhães (1978): L'émigration portugaise (Xveme-XXeme siècles) – une constante structurelle et les réponses au changements du monde. In: *Revista de História Económica e Social*, 1. (zit. in Subrahmanyam 1993)
- Gomes, Bea (2008): Rassistische Denkkonzepte im iberischen Entdeckungsdiskurs: 15.-17. Jahrhundert. In: Gomes, Bea; Schicho, Walter; Sonderegger, Arno (Hg.): *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien: Mandelbaum Verlag (10), S. 27–44.
- Grigulevič, Iosif R. (1995): *Ketzer, Hexen, Inquisitoren*. Freiburg: Ahriman.
- Guimarães Sá, Isabel dos (2007): Ecclesiastical Structures and Religious Action. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.): *Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800*. New York: Cambridge University Press, S. 255–282.
- Hering Torres, Max Sebastián (2003): „Limpieza de Sangre“ - Rassismus in der Vormoderne? In: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 3 (1), S 20–37. (zit. in Gomes 2008)
- Hering Torres, Max Sebastián (2006): *Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der Frühen Neuzeit*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Hund, Wulf D. (2006): *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot. (zit. in Sonderegger 2008)
- Kamen, Henry (1993): A crisis of conscience in Golden Age Spain. the Inquisition against 'Limpieza de Sangre'. Revised English version of 'Una crisis the conciencia en la Edad de Oro en España: Inquisición contra "Limpieza de Sangre"'. In: Variorum (Hg.): *Crisis and Change in Early Modern Spain*. Great Yarmouth: Galliard (Printers) Ltd (Collected Studies Series), Bd. 415, S. VII 1-29.
- Kaul, H. Kumar (1997) (Hg.): *Travellers' India – An Anthropology*. New Dehli: Oxford University Press.
- Knefelkamp, Ulrich (1986): *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes. Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts*. Gelsenkirchen: Verlag Andreas Müller.
- Lehners, Jean-Paul (2001): Die Anfänge der portugiesischen Expansion. In: Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried; Morrissey, John (Hg.): *Vom Mittelmeer zum Atlantik. Die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion*. Wien: Verlag für Geschichte und Politik Wien, S. 165–187.

- Melber, Henning (2008): Im Geiste der Aufklärung: Kolonialismus und Rassismus als Erblasten Europas. In: Gomes, Bea; Schicho, Walter; Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum Verlag (10), S. 176–190.
- Memmi, Albert (1992): Rassismus. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Memmi, Albert (1994): Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Portraits. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Mendonça, Délio de (2002): Conversion and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Miles, Robert (1989): Racism. London, New York: Routledge.
- Miles, Robert (1991): Die Idee der „Rasse“ und Theorien über Rassismus. In: Bielefeld, Uli: Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Jenius. S. 189-220.
- Müller-Funk, Wolfgang (2002): Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien, New York: Springer Verlag.
- Needell, Jeffrey D. (1995): Identity, Race, Gender, and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre. In: The American Historical Review, Jg. 100, H. 1, S. 51–77. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/2167983>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.
- Newitt, Malyn (2005): A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668. London, New York: Routledge.
- Nohlen, Dieter (Hg.) (2000): Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Pastells, Pablo (1927): Catalogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas. Vol. III. Barcelona: o.V. (zit. in Boxer 1965:65)
- Pearson, Michael N. (1987): The Portuguese in India. In: The new Cambridge History of India, I.1. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Pinto, Fernão Mendes (1983): Peregrinação. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa de Moeda.
- Plattner, Felix Alfred (1955): Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus. Auf den Spuren katholischer Missionare. Zürich, Freiburg i. Br.: Atlantis Verlag.
- Plattner, Felix Alfred (1963): Indien. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Raman, Shankar (2002): Framing India. The Colonial Imaginary in Early Modern Culture. Stanford: Stanford University Press.

- Ramusio, Giovanni Battista (1978-9): Navigazioni e Viaggi. Volumes I u. II, Hg. Marica Milanese. Turin: Giulio Einaudi. (zit. in Subrahmanyam 1990)
- Ravenstein, E. G. (1898): A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama. London: Hakluyt Society. (zit. in Wolff 1998)
- Reinhard, Wolfgang (1983): Geschichte der europäischen Expansion. Band 1. Die Alte Welt bis 1818. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Rex, John (1982): Racism and the Structure of Colonial Societies. In: Ross, Robert (Hg.): Racism and Colonialism. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, S. 199–218.
- Ross, Robert (1982): Reflection on a Theme. In: Ross, Robert (Hg.): Racism and Colonialism. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, S. 1–9.
- Rubiés, Joan-Pau (2000): Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russel-Wood, A. J. R. (2007): Patterns of Settlement in the Portuguese Empire. 1400-1800. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.): Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800. New York: Cambridge University Press, S. 161–196.
- Salentiny, Fernand (1977): Aufstieg und Fall des portugiesischen Imperiums. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau Nachf. GesmbH.
- Santa Maria, Agostinho de, O.E.S.A (o.J.): História da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India, e do Imperio Lusitano do Oriente. o.O.: o.V. (zit. in Boxer 1965)
- Saraiva, José Hermano (Hg.) (n.d.): Ditos Portugueses Dignos de Memória: História íntima do Século XVI. Lissabon: o.V. (zit. in Subrahmanyam 1997)
- Silva, Chandra Richard de (1999): Indian Ocean but not African Sea. The Erasure of East African Commerce from History. In: Journal of Black Studies, Jg. 29, H. 5, S. 684-694. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/2645859>, zuletzt geprüft am 06.05.2009
- Silva Correia, Germano da (1948-1958): História da colonização portuguesa na Índia. Vol. I-VII. Barcelona: o.V. (zit. in Boxer 1975:74 u. Boxer 1961:58f)
- Skidmore, Thomas E. (1988): Gilberto Freyre (1900-1987). In: The Hispanic American Historical Review, Jg. 68, H. 4, S. 803–805. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/2515682>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.
- Skidmore, Thomas E. (2002): Raízes de Gilberto Freyre. In: Journal of Latin American Studies, Jg. 34, H. 1, S. 1–20. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/3875385>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.
- Slessarev, Vsevolod: Prester John. The Letter and the Legend. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Snowden, F.M. (1970): *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- Snowden, F.M. (1983): *Before Colour Prejudice: The Ancient View of the Blacks*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sonderegger, Arno (2008): Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs: Eine Skizze. In: Gomes, Bea; Schicho, Walter; Sonderegger, Arno (Hg.): *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien: Mandelbaum Verlag (10), S. 10–26.
- Sousa Rebelo, Luís de (2007): *Language and Literature in the Portuguese Empire*. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (Hg.): *Portuguese Oceanic Expansion. 1400-1800*. New York: Cambridge University Press, S. 358–389.
- Spence, Jonathan D. (1984): *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin Books. (zit. in Subrahmanyam 1990)
- Stein, Jürgen (2002): *Christentum und Kastenwesen. Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Indien*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.
- Strozzi, Piero (1895): Lettera die Piero Strozzi, scritta dal castello di Goa il 20 dezembro 1510 a Andrea suo Padre Firenze. In: Uzielli, Gustavo: *Piero di Andrea Strozzi: Viaggiatore fiorentino del secolo delle scoperte. Memorie della Società Geografica Italiana*, Jg. 5. o.O: o.V. (zit. in Subrahmanyam 1990)
- Subrahmanyam, Sanjay (1990): *The Political Economy of Commerce. Southern India 1500-1650*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay (1993): *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*. London, New York: Longman.
- Subrahmanyam, Sanjay (2005a): *Explorations in Connected History, From the Tagus to the Ganges*. New Delhi: Oxford University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay (2005b): *On World Historians in the Sixteenth Century*. In: *Representations*, Jg. 91, S. 26–57. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/4490856>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.
- Subrahmanyam, Sanjay (1997): *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Velho, Álvaro (1987): *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*. Lisbon: Neves Águas. (zit. in Subrahmanyam 1993 u. Subrahmanyam 1997)
- Wilder, Gary; Memmi, Albert (1996): *Irreconcilable Differences. A conversation with Albert Memmi*. In: *Transition*, H. 71, S. 158–177. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/2935279>, zuletzt geprüft am 11.03.2009.

Wolff, Robert S. (1998): Da Gama's Blundering. Trade Encounters in Africa and Asia during the European 'Age of Discovery'. 1450-1520. In: The History Teacher, Jg. 31, H. 3, S. 297-318. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/494876>, zuletzt geprüft am 06.05.2009.

Wright, Jonathan (2005/2006): Die Jesuiten. Mythos Macht Mission. Essen: Magnus Verlag.

Županov, Ines G. (2003): Currents and Counter-Currents: Jesuit geopolitics in Asia (16th century). Paris: CNRS / CEIAS at EHESS. Online verfügbar unter <http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Currents%20and%20Countercurrents%202003.pdf>, zuletzt geprüft am 19.06.2009.

Županov, Ines G. (2004): Compromise: India 1500-1650. In: Pochia Hsia, Ronnie (Hg.): The Blackwell Companion to the History of the Reformation World. London, Oxford: kein Verlagsangabe. S. 353–372. Online verfügbar unter <http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Blackwell%20Companion%202004.pdf>, zuletzt geprüft am 27.05.2009.

Zurara, Gomes Eannes de (1896): The Chronicle of the Discovery and Conquest of Huinea, 2 vols., Hg. u. Vorwort von Beazley, Charles Raymond u. Prestage, Edgar. London: The Hakluyt Society. (zit. in Wolff 1998)

Weitere Quellen:

Cuyvers, Luc (1998a): Vorstoß nach Afrika. 1. Folge der Sendereihe: Vasco da Gama und Portugals Aufbruch ins Unbekannte. 3SAT. Deutsche Bearbeitung (NDR 2000): Lengwenus, Wolf. 21.05.2009, 12:00 Uhr, ca. 45 min.

Cuyvers, Luc (1998b): Ums Kap der Guten Hoffnung. 2. Folge der Sendereihe: Vasco da Gama und Portugals Aufbruch ins Unbekannte. 3SAT. Deutsche Bearbeitung (NDR 2000): Lengwenus, Wolf. 21.05.2009, 12:45 Uhr, ca. 45 min.

Cuyvers, Luc (1998c): Der Seeweg nach Indien. 3. Folge der Sendereihe: Vasco da Gama und Portugals Aufbruch ins Unbekannte. 3SAT. Deutsche Bearbeitung (NDR 2000): Lengwenus, Wolf. 21.05.2009, 13:30 Uhr, ca. 45 min.

Cuyvers, Luc (1998d): Der Ferne Osten. 4. Folge der Sendereihe: Vasco da Gama und Portugals Aufbruch ins Unbekannte. 3SAT. Deutsche Bearbeitung (2000): Lengwenus, Wolf. 21.05.2009, 14:15 Uhr, ca. 45 min.

IV. Anhang

i. Abstract

1. Deutsch

Noch im Jahre 1998 bei der EXPO in Lissabon wurde der 500 jährigen Entdeckung der Seeroute nach Indien von Vasco da Gama gedacht. Zu diesem Anlass wurde auch eine Sendereihe produziert, welche die Eroberung der Portugiesen des asiatischen Bereiches thematisiert. In dieser Dokumentation wird jedoch kaum von Gewalt oder Rassismus von Seiten der Portugiesen gesprochen. Diese Arbeit zeigt anhand sozialhistorischer Untersuchungen auf, dass der Mythos der rassismus- und gewaltfreien Kolonialmacht Portugal, der bis heute unter Anderem durch Verschweigen reproduziert wird, nicht stimmt. Dies wird am Beispiel des Estado da Índia, dem Kolonialreich der Portugiesen von Anfang des 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts, welches sich von Ostafrika bis zu den Gewürzinseln erstreckte, aufgezeigt. Mithilfe eines allgemeinen Rassismusbegriffs, der an die Theorien von Albert Memmi angelehnt ist, wird diese Analyse erst möglich. Denn das Wort Rassismus war in der Kolonialzeit noch nicht vorhanden. Jedoch lässt sich Rassismus selbst im Aufeinandertreffen verschiedener Gruppen und somit Völkern immer wieder finden, denn die Angst des Menschen vor dem Fremden bestimmt dieses soziale Phänomen. In der Kolonialzeit kommt hinzu, dass ein Herrschaftsanspruch legitimiert werden muss. Neben dem Mythos, welcher die fremden Völker als minderwertig darstellt, nahm in der portugiesischen Expansion die Religion diese Rolle ein. Durch die enge Verknüpfung der portugiesischen Krone mit dem katholischen Christentum entstehen religiöse Vorstellungen, welche stereotypisierende und rassistische Denkmuster und Gesetze fördern. Die Analyse dieser Arbeit beschäftigt sich vor Allem damit die Zusammenhänge und die Auswirkungen dieses institutionalisierten Rassismus erkennbar zu machen. Einerseits wird die Bevölkerungsstruktur analysiert, um dem angeblich positiven Beispiel für Integration: den Mischehen, entgegenzutreten zu können. Andererseits werden die Mission und die Institution der Kirche im Estado da Índia betrachtet. Im letzten Punkt dieser Arbeit, wird anhand einer kulturwissenschaftlichen Analyse deutlich gemacht, wie Sprache und somit Entdeckungsliteratur stereotypisierende und rassistische Denkmuster widerspiegelt und reproduziert.

2. English

At the EXPO 1998 in Lisbon the Portuguese commemorated the discovery of the sea route to India by Vasco da Gama. A television documentary financed by the EXPO was therefore produced concerned of demonstrating the heroic deeds of the Portuguese. This thesis disproves with a social-historical analysis the myth of a racism- and violence-free colonial power of Portugal that survived till today on the case of the Estado da Índia: the colonial empire of the Portuguese between the early 16th and the middle of the 17th century, which extended from East-Africa till the Spice Islands. Although the word racism didn't exist at this time, an analysis gets possible by using a general definition of racism, based on the theories of Albert Memmi. Racism is to be found whenever different groups or people get together, because the fear of the unknown determines this social phenomenon. To legitimate power in the colonial times on the one hand the myth that foreign cultures were inferior was produced and on the other hand religion was used. The close relation between the Portuguese Crown and the roman-catholic Christianity produced stereotyping and racist patterns and in succession laws. The analysis of this thesis shows coherences and effects of this institutionalised racism. First there will be an analysis of the structure of population, to disprove the supposedly positive example for integration: miscegenation in form of promoted interracial marriages. Second it will be looked at the mission and the institution of the church in the Estado. Last a cultural studies approach is used to show how language and literature reflects and reproduces stereotyping and racist patterns.

ii. Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN:

Name: Jennifer Maria Jerabek
Geburtsdatum: 17.05.1984
Geburtsort: Wien

AUSBILDUNG:

Februar 2008 Teilnahme am Kurs „Advanced Conflict Transformation“ bei Johan Galtung am EPU (European University Center for Peace Studies) (25.2-29.2)
Februar 2005 – Juni 2005 Erasmusaufenthalt an der Universidad Complutense de Madrid
Dezember 2004 Erste Diplomprüfung Internationale Entwicklung
Seit Oktober 2002 Studentin an der Universität Wien, Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung, Nebenfach: Kulturwissenschaften / Cultural Studies; Portugiesisch Modul
Juni 2002 Matura
WS 2000 Auslandssemester in New York City: Fiorello H. La Guardia High School of Music and Art and Performing Arts
September 1994 – Juni 2002 Akademisches Gymnasium Wien

PRAKTIKA:

Seit 06/2009 Praktikantin und Redakteurin in der Frauensolidarität
09/2007 Praktikum im Friedenszentrum Burg Schlaining – ÖSFK
Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung und in der Friedensbibliothek

SPRACHEN:

Muttersprachen: Deutsch, Spanisch
Fließend: Englisch
Basiskenntnisse: Französisch, Portugiesisch, Italienisch
Passiv: Latein