



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Simulationen zwischen dem Eigenen und dem Anderen.
Bilder des *Indianers* in den kinder- und jugend-
literarischen Werken von Käthe Recheis

verfasst von / submitted by

Claudia Sackl, BA BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Deutsche Philologie UG 2002

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder

Mein spezieller Dank gebührt Herrn Prof. Wynfrid Kriegleder für die gewissenhafte und wertschätzende Betreuung der vorliegenden Masterarbeit, die konstruktiven gemeinsamen Gespräche und die wertvollen, aufschlussreichen Hinweise zur deutschsprachigen Indianer-Thematik.

Im Besonderen bin ich der STUBE und vor allem Dr.ⁱⁿ Heidi Lexe verpflichtet, die nicht nur mein Forschungsinteresse für Kinder- und Jugendliteratur (und letztlich auch die Werke von Käthe Recheis) geweckt haben, sondern mich auch stets in meinen Forschungsvorhaben – und darüber hinaus – bestärkt, gefördert und in jeder Hinsicht beherzt unterstützt haben.

Mein Dank gilt zudem auch Frau Prof. Alexandra Ganser-Blumenau, die mich mit Gerald Vizenors Theorien bekanntgemacht und mir das Studium der Darstellung von Native Americans und First Nations auf eindruckliche Weise nahegebracht hat.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: ‚Playing Indian‘ im deutschsprachigen Kontext.....	1
2. Der <i>Indianer</i> im Spannungsfeld postkolonialer und postmoderner Theorien.....	5
2.1. Zum postkolonialen Blick in und auf (deutschsprachige/r) Literatur	5
2.1.1. Postkoloniale Studien und Bilder des Anderen	7
2.1.2. Ikonografien des <i>Wilden Westens</i>	18
2.1.3. Der Mythos <i>Indianer</i> als hyperreale Simulation.....	27
2.1.4. Postkoloniale Theorien im deutschsprachigen Raum	37
2.2. Zum <i>Indianer</i> -Bild im deutschsprachigen Raum: (Kinder- und Jugend-)Literatur als diskursiver interkultureller <i>frontier space</i>	42
2.2.1. Kulturelle Felder der Kinder- und Jugendliteratur	45
2.2.2. Historische Entwicklung deutschsprachiger <i>Indianer</i> -Bilder.....	47
2.2.3. Zur Rolle von Käthe Recheis.....	55
2.2.4. Aktuelle kinder- und jugendliterarische Beispiele	59
3. Bilder des <i>Indianers</i> in den Publikationen von Käthe Recheis.....	65
3.1. Exotismus, Essentialismus und Infantilisierung: Stereotypisierende Darstellungs- strategien	66
3.1.1. Bedeutungsentleerte Fremdidyllen und visueller Exotismus.....	66
3.1.2. Zwischen motivischer Akkommodation und strategischem Essentialismus	74
3.2. Realismus, Naturalismus und Dokumentation: Ethnografische Darstellungs- strategien	80
3.3. Phantastik, Symbolik und Übersetzung: Mythologisierte Darstellungsstrategien	88
3.4. Diversität, Heterogenität und Ambivalenz: Differenzsensible Darstellungs- strategien	102
3.4.1. Transkulturelles Dazwischen und hybride Identitäten.....	102
3.4.2. Doppelte Vision und zirkulierende Widersprüche	110
4. Fazit: ‚Playing (post-)Indian‘ im kinder- und jugendliterarischen <i>frontier space</i>	120
Literaturverzeichnis.....	124
Abbildungsverzeichnis.....	140
Abstract (Deutsch).....	141
Abstract (English).....	142

1. Einleitung: ‚Playing Indian‘ im deutschsprachigen Kontext

Im März 2019 bat eine Kindertagesstätte in Hamburg die Eltern der von ihr betreuten Kinder, bei der Auswahl der Faschingskostüme „keine Stereotype [zu] bedienen[en]“¹, und erregte damit nicht nur regionales Aufsehen, sondern stieß zudem eine deutschlandweite öffentliche Diskussion über vorurteilsbewusste, diskriminierungssensible Verkleidungspraktiken an. Unter anderem legte die Kindertagesstätte in ihrem Schreiben den Eltern nahe, ihre Kinder nicht als *Indianer_innen*² zu verkleiden; denn diese „sogenannten ‚Indianer‘ gibt es nicht und gab es nie“³, so die Broschüre „Fasching vorurteilsbewusst Feiern!“ der Fachstelle Kinderwelten für vorurteilsbewusste Bildung und Erziehung:

Der Begriff wurde im Zuge der Kolonialisierung Nord- und Südamerikas der damaligen Bevölkerung aufgezwungen und steht somit in Zusammenhang mit der brutalen Vernichtung großer Teile dieser Personengruppe. Damals wie heute kennzeichnet(e) die so benannten Gruppen und Stämme eine Vielzahl unterschiedlicher Bräuche, Sprachen, Trachten und alltäglicher Handlungen. Sie mit einem Überbegriff zu benennen, ergibt so viel Sinn wie sich als „Europäer“ zu verkleiden und ein Kostüm mit Dirndl, Holzschuhen und Baskenmütze auszudenken – wobei hinzukommt, dass beispielsweise Federschmuck und Gesichtsbemalung mehr als eine dekorative Bedeutung haben. Das macht es noch respektloser, sie als Verkleidung zu benutzen.⁴

In den Medien wurde die Bitte der Hamburger Kindertagesstätte rasch als Verbot dargestellt und als solches zum Teil scharf kritisiert. Nicht zuletzt auch auf sozialen Medien entstand daraufhin eine intensive Debatte um die politische Korrektheit von (kindlichen) Faschingsverkleidungen, um rassistische Dimensionen von Karnevalspraktiken, individuelle Freiheiten in der Kostümwahl und deutschsprachige Spieltraditionen.⁵

¹ Schreiben der Kindertagesstätte Eulenstraße in Hamburg-Ottensen an die Eltern, zit. in: Mike Schlink und Wiebke Bromberg: Politisch korrekter Fasching Hamburger Kita verbietet Indianer-Kostüme! In: Hamburger Morgenpost vom 05.03.2019. <https://www.mopo.de/hamburg/politisch-korrekt-er-fasching-hamburger-kita-verbietet-indianer-kostueme--32163248> (06.07.2020).

² Begriffe wie ‚Indianer‘ oder ‚Wilder Westen‘ schreibe ich in Anlehnung an den indigenen Kulturtheoretiker Gerald Vizenor in dieser Arbeit kursiv, um ihre ideologisch-kulturelle Konstruiertheit hervorzuheben.

³ KiDs – Beratung & Kampagnen der Fachstelle Kinderwelten für Vorurteilsbewusste Bildung und Erziehung (Hg.): Fasching vorurteilsbewusst Feiern! Anregungen für eine diskriminierungssensible Praxis. Jänner 2016 (KiDs aktuell). https://www.vielfalt-mediathek.de/data/kids_aktuell_fasching.pdf (06.07.2020), S. 2.

⁴ Ebda.

⁵ Siehe u. a. Schlink/Bromberg (2019); Jürgen Knaube: Politisch korrekter Karneval. Alles Indianer? In: FAZ vom 07.03.2019. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/politisch-korrekt-er-karneval-vebot-des-indianer-kostuems-16075502.html> (06.07.2020); NDR.de: Indianer-Kostüme. „Es geht uns nicht um Verbote.“ In: NDR.de vom 06.03.2019. <https://www.ndr.de/nachrichten/info/Indianer-Kostueme-Es-geht-uns-nicht-um-Verbote.kinderfasching100.html> (03.12.2019); o. V.: Indianer-Kostüme zu verbieten, ist völlig überzogen und vor allem: Es führt am Ziel vorbei. Meinung. In: Stern vom 05.03.2019. <https://www.stern.de/panorama/gesellschaft/indianer-kostueme-in-der-kita-zu-verbieten--ist-voellig-ueberzogen--8607988.html> (06.07.2020); Mopo: Indianer-Kostüm-Verbot. Debatte erschüttert die Nachfahren amerikanischer Ureinwohner. In: Focus online vom 07.03.2019. https://www.focus.de/familie/erziehung/hamburg-indianer-kostuem-verbot-debatte-erschuettert-die-nachfahren-amerikanischer-ureinwohner_id_10420608.html (06.07.2020); Thomas Laschyk: Pseudo-Debatte

Dabei überrascht es wenig, dass dieserart „Entzauberung“⁶ des vor allem im deutschsprachigen Raum äußerst traditionsreichen „im Westen erfunden[en]“⁷ *Indianer*-Bildes⁸ auf Widerstand stößt. Aus postkolonialer Perspektive sind karnevalistische *Indianer*-Kostümierungen in jedem Fall in Bezug auf ihr rassistisches Potential zu hinterfragen: Laut dem Dakota-amerikanischen Historiker Philip J. Deloria produziert die Praxis des „playing Indian“⁹, die in Nordamerika eine noch längere und identitätspolitisch noch komplexere Geschichte als in Europa aufweist, wirklichkeitswirksame Bedeutungen, wenn sie Identität nicht nur imaginiert, sondern auch performativ erzeugt.¹⁰ Besonders im deutschsprachigen Raum erfreu(t)en sich die Figur des *Indianers* und die Welt des *Wilden Westens* nicht erst seit Karl Mays breitenwirksam rezipierten Publikationen, die ihren Verfasser zu einem der meistgelesenen Autoren deutscher Sprache machten, außergewöhnlicher Beliebtheit und prägen zum Teil bis heute die Spiel- und Vorstellungswelten von Kindern und Jugendlichen. Im Zuge dieser Prozesse wurde der *Indianer* in die Unterhaltungskultur von Kindern und Jugendlichen gleichermaßen wie in jene von Erwachsenen integriert, wobei sich das populäre Bild des *Indianers* von seinen real-existierenden Vorbildern löste und in seinen jeweiligen medialen Formen und Dramaturgien verselbstständigte.

Einen oftmals differenzierten und reflektierten Blick auf das transnationale kulturelle Konstrukt des *Indianers* und die realen Personen der Native Americans und First Nations nahm die österreichische Kinder- und Jugendbuchautorin Käthe Recheis ein. Von 1961 bis 2008 publizierte sie zahlreiche literarische Texte über nordamerikanische Indigene, die sich an unterschiedliche Altersgruppen richten und sich häufig einem stereotypen Zugriff auf den *Indianer* als das Andere bzw. Fremde entziehen. Einige ihrer *Indianer*-Texte, deren Gattungsformen von Bilderbüchern über Kinderromane und Jugendliteratur bis hin zu Mythenbearbeitungen sowie Textübersetzungen und -anthologien reichen, stellen innerhalb der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur insofern ein „Novum“¹¹ dar, als sie sich sowohl von der Tradition der

zum „Indianer-Kostüm“. Niemand hat ein Verbot gefordert. In: Der Volksverpetzer vom 07.03.2019. <https://www.volksverpetzer.de/analyse/indianer-kostuem/> (06.07.2020).

⁶ Petra Wagner in NDR.de (2019), o. S.

⁷ Ebda.

⁸ Der kursiv gesetzte Begriff ‚*Indianer*‘ wird im Folgenden in Form des generischen Maskulinums verwendet, da die dominanten *Indianer*-Simulationen vorwiegend männlich konnotiert sind. Gleichzeitig erleichtert diese Schreibweise die Lesbarkeit des Textes.

⁹ Vgl. Philip J. Deloria: *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press 1999, S. 7.

¹⁰ Vgl. ebda, S. 184.

¹¹ Martina Rényi: KulturKreis. Das literarische Bild des *Indianers* in ausgewählten Werken von Käthe Recheis. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): *Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis*. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 95-101, hier S. 96.

kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte, wie sie von Gina Weinkauff beschrieben wurde,¹² als auch von dem Gattungskontext der (meist klischeebehafteten) jugendliterarischen Abenteuerliteratur entfernen und stattdessen auch anti-essentialistische, ethnografische und differenzensible Herangehensweisen aufweisen. Meist erzählt Recheis dabei aus der Perspektive indigener Figuren, greift indigene mythologische Stoffe auf und siedelt insbesondere ihre Jugendromane vor einem zeitgeschichtlichen Hintergrund an.

Mithilfe der Überlegungen des Anishinabe-amerikanischen Schriftstellers und Kulturtheoretikers Gerald Vizenor, der westliche poststrukturalistische und postmoderne Theorien (insbesondere die Simulationstheorie von Jean Baudrillard) aus indigener postkolonialer Perspektive neu konzeptualisiert und *den Indianer* als koloniale Erfindung ohne außerliterarischen Referenten und ohne Entsprechung in indigenen Sprachen beschreibt,¹³ soll in dieser Arbeit untersucht werden, inwiefern Käthe Recheis' Texte hinter dominante Simulationen auf indigene Realitäten blicken. Mit Rückgriff auf weitere postkoloniale und kulturtheoretische Theorien soll gezeigt werden, inwiefern die mono- und multimodalen Narrative stereotype Repräsentationen von *Indianern* hinterfragen bzw. reproduzieren und mithilfe welcher Darstellungsstrategien sie der von Gerald Vizenor angesprochenen „native disanalogy“¹⁴ zwischen außersprachlicher Realität und literarischer Repräsentation entgegenwirken oder diese stabilisieren.

In einem einleitenden ersten Teil werden relevante postkoloniale Theorien und Konzepte vorgestellt und die Frage besprochen, inwiefern ein postkolonialer Blick auf Literatur im deutschsprachigen Kontext fruchtbar gemacht werden kann. Darüber hinaus wird gezeigt, welche dominanten Simulationen westliche und insbesondere deutschsprachige literarische Darstellungen von *Indianern* bis zum heutigen Tag beeinflussen. Um diese Prozesse eingehend zu erfassen und da ich Kolonialismus, oder vielmehr Kolonialismen in Anlehnung an Gabriele Dürbeck und Axel Dunker als „global[e] Phänomen[e]“ verstehe, die „nationale und nationalphilologische Grenzen überschreite[n]“¹⁵, wird in diesem Teil auch auf die US-amerikanische Entstehung der Ikonografien des *Wilden Westens* und des Mythos des *Indianers* eingegangen. Dabei

¹² Vgl. Gina Weinkauff: „Der große Geist möge alle Menschen Brüder sein lassen“. Indianergeschichten in der deutschsprachigen KJL der 1960er-Jahre. In: Petra Josting (Hg.): Bewegung, Aufbruch, Wendepunkte! Deutschsprachige KJL in den 1960er Jahren. München: kopaed 2014 (kjl&m 66), S. 22-29.

¹³ Vgl. Gerald Vizenor: *Fugitive Poses. Native American Indian Scenes of Absence and Presence*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1998; Gerald Vizenor: *Discursive Narratives*. In: Gerald Vizenor und A. Robert Lee (Hg.): *Postindian Conversations*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1999a, S. 79-95.

¹⁴ Gerald Vizenor: *Photography and Disanalogy*. In: Karsten Fitz (Hg.): *Visual Representations of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives*. Heidelberg: Winter 2012 (American Studies 218), S. 101-112, hier, S. 111.

¹⁵ Gabriele Dürbeck und Axel Dunker: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld: Aisthesis 2014 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 5), S. 9-15, hier S. 10.

wird einerseits diskutiert, wie die hyperrealen Konstruktionen des *grausamen, edlen, verschwindenden* bzw. *ökologischen Wilden*, die sich innerhalb der kulturellen Binaritäten von Natur/Kultur, Wildnis/Zivilisation bewegen, die westlichen und die spezifisch deutschsprachigen Vorstellungen vom *Indianer* geprägt haben. Andererseits werden diese Bilder – basierend auf Roland Barthes‘ Theorie der Mythenbildung – auf ihre mythologischen, semiotischen und semantischen Strukturen hin untersucht.

Auf welche Weise diese imaginären, fiktionalen Konstrukte in den Publikationen von Käthe Recheis verhandelt werden, wird im zweiten Teil der Arbeit, der eine kritische Re-Lektüre von Recheis‘ Texten vor dem Hintergrund indigener postkolonialer und postmoderner Theorien vornimmt, untersucht. Vor allem anhand von Romanen wie „Red Boy“ (EA 1967) oder „Der weite Weg des Nataiyu“ (EA 1978) soll gezeigt werden, mithilfe welcher Darstellungsstrategien sich einige von Recheis‘ Werken gegen traditionelle, essentialisierende, exotisierende Stereotype wenden, die prekären sozialen und politischen Realitäten nordamerikanischer Indigener thematisieren und die transkulturellen Dimensionen von ambivalenten, hybriden Identitätskonzeptionen zwischen den Kulturen aufzeigen. Für die narratologische Analyse wird das von dem französischen strukturalistischen Literaturwissenschaftler Gérard Genette entwickelte erzähltheoretische Modell herangezogen, das zwischen Modus (Fokalisierung) und Stimme (hier sind v. a. die Erzählebenen und die Unterscheidung zwischen homo- und heterodiegetischem Erzähler relevant) unterscheidet.¹⁶

Neben Recheis‘ Jugendromanen werden darüber hinaus auch ausgewählte multimodale Texte wie Bilderbücher, illustrierte Kinderromane und bebilderte Anthologien berücksichtigt, die sich an jüngere Leser_innen richten. Dabei stellt sich u. a. die Frage, inwiefern die unterschiedlichen Illustrationen in Zusammenspiel mit Recheis‘ Texten dominante Darstellungstraditionen reproduzieren, adaptieren oder unterlaufen. Nicht zuletzt werden Recheis‘ Publikationen auch im Kontext aktueller deutschsprachiger Kinder- und Jugendliteratur über *Indianer* betrachtet. Auf diese Weise soll die Komplexität der transnationalen Transferprozesse deutlich gemacht werden, innerhalb derer die Bilder des *Indianers* über unterschiedliche historische Kontexte hinweg generiert, adaptiert und reproduziert werden und die auch in den verschiedenen Werken von Käthe Recheis greifbar werden.

¹⁶ Vgl. Gérard Genette: Die Erzählung. Aus dem Franz. v. Andreas Knop. 3., durchg. und korr. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink 2010. Siehe hierzu auch Matías Martínez und Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. 11., überarb. und aktual. Aufl. München: C.H. Beck 2019.

2. Der *Indianer* im Spannungsfeld postkolonialer und postmoderner Theorien

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, wie (literarische und andere mediale) Repräsentationen des *Indianers* und stereotype Bilder vom *grausamen, edlen, verschwindenden* oder *ökologischen Wilden* im Kontext vielschichtiger kultureller Transfer- und Mediationsprozesse verhandelt werden und inwiefern dabei Brüche und Spannungen in den umstrittenen Machtgefügen kultureller Darstellungssysteme sichtbar werden. Der Begriff der ‚Repräsentation‘ ist in dieser Hinsicht im doppelten Sinne zu verstehen.

Im politischen Kontext meint Repräsentation das „öffentliche Vertreten bestimmter Interessen oder Ansichten einer Gruppe durch eine einzelne Person“¹⁷, während der Terminus in einem ästhetischen, medialen und philosophischen Kontext auf das darstellende „Wiedergegenwärtigmachen“¹⁸ von dem, was in diesem Fall unter dem Begriff ‚Indianer‘ verstanden wird, abzielt.¹⁹ Gerade im Hinblick auf marginalisierte Subjekte – wobei jedoch zumindest jene vor der US-amerikanischen und kanadischen Bundesregierung anerkannte indigene Nationen nicht als politische Minderheiten, sondern vielmehr als souveräne Nationen zu verstehen sind – erlangen beide Aspekte des Repräsentierens sowie ihr Zusammenspiel besondere (gesellschafts- und identitäts-)politische Brisanz.

2.1. Zum postkolonialen Blick in und auf (deutschsprachige/r) Literatur

Der Begriff des ‚postkolonialen Blicks‘ wurde im deutschsprachigen Raum von dem Literaturwissenschaftler Paul Michael Lützeler geprägt²⁰ und meint in dessen Sinne eine textimmanente „kritische Perspektive“ von literarischen Werken „sowohl auf koloniale als auch auf neokoloniale Machtasymmetrien“²¹. Als dieserart verstandener Terminus ist der ‚postkoloniale Blick‘ in die deutschsprachige Forschung eingegangen und zu einem häufig verwendeten Konzept geworden;²² bspw. suchte Lützeler, die Genese des postkolonialen Blicks in der deutschen

¹⁷ Dagmar von Hoff: Performanz/Repräsentation. In: Christina von Braun (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. Köln: Böhlau UTB 2005, S. 163-279, hier S. 276.

¹⁸ Ebda.

¹⁹ Zur Doppeldeutigkeit des Begriffs ‚Repräsentation‘ siehe auch Gayatri Chakravorty Spivak: Can the Subaltern Speak. In: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 271-313, hier S. 275.

²⁰ Vgl. Paul Michael Lützeler (Hg.): Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt. Berlin: Suhrkamp 1997; Paul Michael Lützeler: Schriftsteller und ‚Dritte Welt‘. Studien zum postkolonialen Blick. Tübingen: Stauffenburg 1998; Paul Michael Lützeler: Postkolonialer Blick. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 208f.

²¹ Lützeler (2017), S. 209.

²² Vgl. ebda, S. 208.

Gegenwartsliteratur nachzuvollziehen.²³ Der Begriff steht dabei in engem Zusammenhang mit Homi K. Bhabhas Konzept des Dritten Raums²⁴, bei dem es ebensowenig um eine „dialektische Aufhebung der Widersprüche in einer Synthese, sondern um einen Dialog, in dem Differenzen profiliert, anerkannt und toleriert werden“²⁵, geht.

Über Lützelers textimmanenten Fokus hinaus kann der Terminus des postkolonialen Blicks jedoch auch die analytische Herangehensweise an einen literarischen Text vor dem Hintergrund postkolonialer Theorien und Überlegungen fassen. Gerade im deutschsprachigen Raum, in dem kaum von einer postkolonialen Literatur im Sinne eines „writing back“²⁶ gesprochen werden kann, ist ein postkolonialer Blick *auf* Literatur, die selbst nicht immer einen postkolonialen Blick im Sinne Lützelers praktiziert, ein häufig angewandtes literaturwissenschaftliches Verfahren – seien es kontrapunktische Lektüren kanonischer deutschsprachiger Texte (im Sinne Edward Saids²⁷), das Offenlegen von (neo-)kolonial geprägten, eurozentristischen Darstellungsstrukturen in zeitgenössischen Texten oder Analysen des (auch bei Lützeler zur Sprache kommenden) kritischen postkolonialen Potentials von literarischen Texten. Dies korrespondiert mit dem Selbstverständnis vieler postkolonialer Theoretiker_innen und Literaturwissenschaftler_innen, die Postkolonialismus als Methode²⁸ oder ganz explizit als Lesestrategie²⁹ bzw. Lektürehaltung³⁰ betrachten. Vor diesem Hintergrund wird der Begriff des „postkolonialen Blicks“ daher im Folgenden als bidirektional verstanden: (1) als postkolonialer Blick *in* der Literatur gemäß Paul Michael Lützelers Sinn eines textimmanenten kritischen Potentials, wie es teilweise auch in den Werken von Käthe Recheis festgemacht werden kann (siehe dazu Kapitel 3); und (2) als postkolonialer Blick *auf* Literatur im Allgemeinen im Sinne einer postkolonialen Literaturkritik.

²³ Vgl. Lützeler (1998).

²⁴ Vgl. Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London/New York: Routledge 1994, S. 36f.

²⁵ Lützeler (2017), S. 209.

²⁶ Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2002 [1989]. Mehr dazu siehe Kapitel 2.1.4.

²⁷ Vgl. Edward W. Said: *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus 1993.

²⁸ Vgl. u. a. Bill Ashcroft: *Post-Colonial Transformation*. London/New York: Routledge 2001, S. 7.

²⁹ Vgl. u. a. Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2002), S. 186; Scott McLeod: *Beginning Postcolonialism*. Manchester/New York: Manchester UP 2000, S. 33 und 39.

³⁰ Vgl. u. a. Anna Babka und Axel Dunker: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur*. Bielefeld: Aisthesis 2013 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 4), S. 7-12, hier S. 8.

2.1.1. Postkoloniale Studien und Bilder des Anderen

Die vorwiegend aus dem Anglosächsischen und Angloamerikanischen in den deutschsprachigen Raum importierten postkolonialen Studien beschäftigen sich kritisch mit den Mechanismen und Folgen von „Kolonialismus und Imperialismus als ein europäisches wie außereuropäisches Gesamtphänomen“³¹. In dem transdisziplinären Forschungsfeld, das seine methodischen Einflüsse vorwiegend aus dem Poststrukturalismus – insbesondere der Diskursanalyse (Michel Foucault) und der Dekonstruktion (Jacques Derrida) –, der Psychoanalyse (v. a. Jacques Lacan, aber auch Sigmund Freud), dem Marxismus sowie dem Feminismus bezieht, kommen u. a. Überlegungen der Kultur-, Sprach- und Literaturwissenschaften, der Geschichts- und Politikwissenschaften, der Geografie, Soziologie, Ethnologie und Kulturanthropologie, sowie den Gender und Queer Studies zum Tragen. María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan verstehen postkoloniale Studien dabei als „eine Widerstandsform gegen die koloniale Herrschaft und ihre Konsequenzen“³², die in eurozentristische Narrative und hegemoniale Strukturen „intervenierte“³³ und sich so „den Komplexitäten und Widersprüchen historischer Prozesse“³⁴ zuwendet. Laut Ngũgĩ wa Thiong’o zielen sie insbesondere auf die „Dekolonisierung des Denkens“³⁵ im Sinne eines „overturning the dominant ways of seeing the world and representing reality“³⁶ ab. Dabei bleiben postkoloniale Theorien jedoch nicht der angeblichen Historizität von Kolonialismus verhaftet, sondern betonen die Kontinuität und Revitalisierung spezifischer Unterdrückungsmechanismen im Kontext aktueller neoliberaler hegemonialer Entwicklungen. Den rekolonisierenden und neokolonialen Tendenzen im Zuge der Globalisierung trägt das Präfix „post“ dabei insofern Rechnung, als es auf die anhaltenden Folgen der kolonialen Herrschaftsverhältnisse auch nach der politischen Dekolonisierung (im Sinne der nationalen Unabhängigkeit) abzielt. Anstatt einer chronologischen Abfolge nach dem Muster präkolonial > kolonial > postkolonial, bezeichnet der „diskurskritisch[e]“³⁷ Begriff ‚postkolonial‘ daher „all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day“³⁸

³¹ María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2., überarb. und erw. Aufl. Bielefeld: Transcript 2015, S. 16.

³² Ebda.

³³ Vgl. Graham Huggan: General Introduction. In: Ders. (Hg.): The Oxford Handbook of Postcolonial Studies. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 1-26, hier S. 12.

³⁴ do Mar Castro Varela/Dhawan (2015), S. 16.

³⁵ Ngũgĩ wa Thiong’o: Dekolonisierung des Denkens. Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur. Aus dem Engl. v. Thomas Brückner. Münster: Unrast 2017 [1986].

³⁶ McLeod (2000), S. 22.

³⁷ Doris Bachmann-Medick: Postcolonial Turn. In: Dies.: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 3. Aufl. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2009, S. 184-237, hier S. 185.

³⁸ Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2002), S. 2.

und betont die fortwährenden soziokulturellen, repräsentationspolitischen, psychischen, aber auch ökonomischen Gewalteffekte der europäischen Kolonisierungen.

Dabei wird Postkolonialismus nach Paul Michael Lützeler zu einer „neue[n] Lesart der Kolonialisierung als transkulturelle[r] globale[r] Prozeß“³⁹. Nach Encarnación Gutiérrez Rodríguez meint Postkolonialität bspw. jene „historische und insbesondere diskursive Verfasstheit“⁴⁰, in der sich nicht nur die ehemaligen Kolonien und die ehemaligen Kolonialmächte, sondern auch alle Länder Europas befinden: Im Jahr 1930 standen knapp 85 Prozent der gesamten Erdoberfläche unter aktiver oder vormaliger europäischer Kolonialherrschaft.⁴¹ Wenn daher basierend auf Maria do Mar Castro Varelas und Nikita Dhawans Überlegungen davon ausgegangen wird, dass es „keiner Region dieser Erde möglich [war], den Wirkungen kolonialer Herrschaft zu entkommen“⁴², ist im Wesentlichen die Befindlichkeit nahezu aller Nationen und Kulturen dieser Erde als postkolonial zu betrachten.

Ania Loomba problematisiert an dem Gebrauch des Begriffs ‚postkolonial‘ als Bezeichnung für ehemals kolonisierte Länder jedoch, dass der Terminus ‚kolonial‘ die Annahme nahelegt, diese Nationen seien erst durch den Kolonialismus entstanden bzw. bedeutsam geworden, obwohl die Kolonialperiode nur einen Teil im Kontinuum deren jeweiliger Geschichte darstellt.⁴³ Diese Problemlage berührt einige weitere wesentliche Kritikpunkte an dem oftmals inhomogen verwendeten, vielfach debattierten Begriff ‚postkolonial‘. Einerseits wird oft die Westzentriertheit der postkolonialen Theoriebildung selbst, deren führende Wissenschaftler_innen häufig aus dem ‚globalen Norden‘ kommen oder an den dortigen Universitäten ausgebildet wurden bzw. unterrichten, problematisiert. Gleichzeitig ist jedoch nicht außer Acht zu lassen, dass in den postkolonialen Studien selbst die Situiertheit von Wissen sowie die Notwendigkeit, die Perspektive der jeweiligen Forscher_innen (selbst-)kritisch zu reflektieren, von Anfang an betont werden.⁴⁴

In Anlehnung an den nicht-indigenen kanadischen Literaturwissenschaftler Sam McKegney bestrebe ich als Verfasserin der vorliegenden Arbeit und als *weiße* europäische

³⁹ Paul Michael Lützeler: Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs – Analyse – Kritik. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 25.

⁴⁰ Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 17-37, hier S. 30.

⁴¹ Vgl. ebda, S. 19f.

⁴² do Mar Castro Varela/Dhawan (2015), S. 21.

⁴³ Vgl. Ania Loomba: Colonialism/Postcolonialism. 3. Aufl. London: Routledge 2015 (The New Critical Idiom), S. 17.

⁴⁴ Vgl. Babka/Dunker (2014), S. 8.

Wissenschaftlerin – die in Österreich geboren und aufgewachsen, sowie an österreichischen Schulen und der Universität Wien in germanistischer, anglistischer und angloamerikanischer Literatur- und Kulturwissenschaft ausgebildet worden ist und aus dieser Perspektive über indigene Personen und Kulturen schreibt – die diskursive, kritische Position des ‚ally‘ einzunehmen:

An ally, in my understanding, is one who acknowledges the limits of her or his knowledge, but neither cowers beneath those limits nor uses them as a crutch. [...] An ally privileges the work of Native scholars, writers, and community members – not as a political gesture, but as a sincere attempt to produce the most effective criticism – yet she or he does not accept their work uncritically; she or he recognizes that healthy skepticism and critical debate are signs of engagement and respect, not dismissal. [...] ⁴⁵

Diese und weitere „strategies for ethical engagement“⁴⁶ für nicht-indigene Literaturwissenschaftler_innen hat Sam McKegney basierend auf einer Forderung der US-amerikanischen Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Jace Weaver, Craig S. Womack (Creek-Cherokee) und Robert A. Warrior (Osage) verfasst:

We need simpatico and knowledgeable Amer-European critical allies [...] we do not need modern literary colonizers. We only ask that non-Natives who study and write about Native peoples do so with respect and a sense of responsibility to Native community.⁴⁷

Wie u. a. auch Sam McKegney hervorhebt, muss darüber hinaus auch berücksichtigt werden, dass Kolonialismus sowie Post- und Neokolonialismus keine einheitlichen Phänomene darstellen. Denn obgleich sie als globale Prozesse verstanden werden, brachten bzw. bringen die einzelnen historischen und geografischen Bedingungen jeweils unterschiedliche Formen (neo-)kolonialer Beherrschung hervor. Aus diesem Grund wird in den postkolonialen Studien häufig betont, dass der Plural (Kolonialismen bzw. Postkolonialismen) eine angemessenere Bezeichnungsform wäre, da er die Heterogenität der verschiedenen Herrschaftsbeziehungen sichtbar macht. Viele postkoloniale Theoretiker_innen benutzen die genannten Termini – nachdem sie auf die Vielfalt der unterschiedlichen Kolonialismen hingewiesen haben – jedoch häufig nach wie vor in einem homogenisierenden Singular.

⁴⁵ Sam McKegney: Strategies for Ethical Engagement. An Open Letter Concerning Non-Native Scholars of Native Literatures. In: Deanna Reder und Linda M. Morra (Hg.): Learn, Teach, Challenge. Approaching Indigenous Literatures. Wilfrid Laurier University Press 2016, S. 79-87, hier S. 85.

⁴⁶ Ebda, S. 84.

⁴⁷ Jace Weaver, Craig S. Womack und Robert A. Warrior (Hg.): American Indian Literary Nationalism. Albuquerque: University of New Mexico Press 2006, S. 11, zit. in: Sam McKegney (2016), S. 85.

In jedem Fall gestalten sich die unterschiedlichen Ausprägungen von Kolonialismen nach Herbert Uerlings als „Syndrom[e] von Machtverhältnissen und damit verbundenen Repräsentationsformen“, die „die Kolonisierenden ebenso nachhaltig geprägt ha[ben] wie die Kolonisierten, wenn auch natürlich auf andere Weise“⁴⁸. Aus politisch-ökonomischer Perspektive werden Kolonialismen als „[the] settlement of territory, the exploitation or development of resources, and the attempt to govern the indigenous inhabitants of occupied lands“⁴⁹ definiert und als eine mögliche Manifestation von Imperialismus – „the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory“⁵⁰ – verstanden. In Ergänzung dazu gehen die stark kultur- und literaturwissenschaftlich orientierten postkolonialen Studien stets von einem interdependenten Verhältnis von materiellen und diskursiven kolonialen Praktiken aus, in dem erstere von letzteren ermöglicht, gerechtfertigt und aufrechterhalten wurden. María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan beschreiben Kolonialismen demnach als jene „Herrschaftsbeziehungen, die mit physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt durchgesetzt und über ‚Rasse-‘ und Kulturdiskurse legitimiert wurden“⁵¹.

Die postkolonialen Studien richten ihr Augenmerk daher häufig auf die Untersuchung kolonialer Diskurse⁵², die Herbert Uerlings als „die Gesamtheit der Regeln [...], nach denen auf dem kolonialen Feld Bedeutungen und mit ihnen verbundene Machteffekte performativ erzeugt werden“⁵³, definiert, und heben deren Bedeutung für die Stabilisierung der kolonialen Machtverhältnisse hervor. Während John McLeod Kolonialismus zum Beispiel sogar primär als Diskursverfahren („operation of discourse“⁵⁴) bezeichnet, argumentieren Chris Tiffin und Alan Lawson basierend auf Louis Althusser's Konzept von Ideologie und Anrufung („interpellation“)⁵⁵, dass Kolonialismen menschliche Individuen als koloniale Subjekte konstituieren, indem sie sie hegemonialen Repräsentationssystemen unterwerfen.⁵⁶ Diese wiederum konstruieren eine Hierarchie der Wissens- und Wahrheitsproduktion, die bestimmte Formen von Wissen reproduziert

⁴⁸ Herbert Uerlings: Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur: Perspektiven und Probleme. In: Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 17-44, hier S. 17.

⁴⁹ Elke Boehmer: Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors. Oxford: Oxford University Press 1995, S. 2.

⁵⁰ Said (1993), S. 8.

⁵¹ do Mar Casto Varela/Dhawan (2015), S. 27.

⁵² Nach Michel Foucault meinen Diskurse eine verkettete Menge von Aussagen, die Wahrheit, Wissen, Realität oder Normalität produzieren (vgl. Michel Foucault: Die Archäologie des Wissens. Aus dem Franz. v. Ulrich Köppen. 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015 [1969]).

⁵³ Uerlings (2005), S. 17.

⁵⁴ McLeod (2000), S. 37.

⁵⁵ Vgl. Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Aus dem Franz. v. Rolf Löper. Hamburg: VSA 1977.

⁵⁶ Vgl. Chris Tiffin und Alan Lawson: De-Scribing Empire. Post-Colonialism and Textuality. London/New York: Routledge 1994, S. 3.

respektive disqualifiziert.⁵⁷ An ebendiesem Knotenpunkt der Verbindungslinien zwischen Sprache, Diskurs, Wissen, Wahrheit und Macht sehen sich die postkolonialen Studien verortet:

Truth is never outside power, or deprived of power, the production of truth is a function of power [...]. The discourse of the post-colonial is therefore grounded on a struggle for power – that power focused in the control of the metropolitan language [...]. Power is invested in the language because it provides the terms in which truth itself is constituted.⁵⁸

Sprache als ein Repräsentationssystem, auf dessen Grundlage „Räume der Performativität und Akte der Intelligibilität initiiert und fundiert werden“⁵⁹, wird dabei als wirklichkeitsproduzierend verstanden.

Auch postmoderne Theorien betonen einen solchen konstruktivistischen Ansatz in Bezug auf die diskursive Produktion von Wahrheit und Wissen. Jean-François Lyotard hat mit den Begriffen ‚Metanarrativ‘ und ‚Meistererzählung‘ bspw. jene diskursiven Mechanismen beschrieben, mit denen aufklärerische Fortschritts- und moderne Wissenschaftstheorien Wahrheiten erzeugen, die darauf abzielen, bestimmte Formen von Wissen zu legitimieren.⁶⁰ Die „postmoderne Lage“⁶¹ wiederum bedingt laut Lyotard eine Skepsis gegenüber diesen Metanarrativen und strebt danach, zentralisierende Meistererzählungen zu unterlaufen:

Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘. Diese ist ohne Zweifel ein Resultat des Fortschritts der Wissenschaften; aber dieser Fortschritt setzt seinerseits diese Skepsis voraus. Dem Veralten des metanarrativen Dispositivs der Legitimation entspricht namentlich die Krise der metaphysischen Philosophie und der von ihr abhängigen universitären Institutionen. [...] Wir bilden keine sprachlich notwendiger Weise stabilen Kombinationen, und die Eigenschaften derer, die wir formen, sind nicht notwendigerweise mittelbar. [...] Es gibt viele verschiedene Sprachspiele – das ist die Heterogenität der Elemente. Sie führen nur mosaikartig zur Institution – das ist der lokale Determinismus.⁶²

Ato Quayson spricht in diesem Kontext von einer „antisystemic disposition“⁶³ des Postmodernismus, welche Gerald Vizenor in Anlehnung an Lyotard als „an invitation to narrative chance

⁵⁷ Vgl. Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 7-16, hier S. 7.

⁵⁸ Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2002), S. 165.

⁵⁹ Gutiérrez Rodríguez (2003), S. 18.

⁶⁰ Vgl. Jean Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hg. v. Peter Engelmann. 9., überarb. Aufl. Wien: Passagen 2019 [1979], S. 23f.

⁶¹ Ebda, S. 25.

⁶² Ebda, S. 24f.

⁶³ Ato Quayson: Postcolonialism and Postmodernism. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): A Companion to Postcolonial Studies. Malden: Blackwell 2005, S. 87-111, hier S. 91.

in a new language game“⁶⁴ definiert. Nicht zuletzt an Vizenors Theoriebildung (siehe Kapitel 2.1.3) wird deutlich, wie sich postmoderne und postkoloniale Theorien gegenseitig beeinflussen: Während die Postmoderne laut Paul Michael Lützeler „für die Toleranz eines Maximums von sog. kleinen Erzählungen (im Gegensatz zu modernen Totalitätsbestrebungen)“⁶⁵ plädiert, beschäftigt sich Postkolonialismus „mit den im Zeitalter der Globalisierung immer zahlreicher werdenden Überlappungen und Verkreuzungen der Zivilisationen, die zu neuen kulturellen Formationen führen.“⁶⁶

Aus postkolonialer Perspektive werden (kulturelle) Identitäten dabei nicht als essentialistische, vor-/außersprachliche, festschreibbare oder gar vorgegebene Entitäten verstanden, sondern als dynamische diskursive Konstruktionen: Innerhalb eines performativen Aktes bringt das Sprechen über das Andere dieses erst als solches hervor und mobilisiert es als Projektionsfigur für die eigenen Fantasien, das eigene Begehren und die eigenen Ängste.⁶⁷ Unter dem Begriff des „othering“ hat Gayatri Spivak nicht nur die diskursive Abhängigkeit von kolonisierendem Subjekt und kolonisiertem Objekt aufgezeigt, sondern auch deren reziprokes Zusammenwirken offengelegt: Während koloniale Diskurse die Kolonisierten erst durch ihre Benennung und Positionierung als soziale Realität produzieren, fungieren diese als das „konstitutive Außen“ für die eigene Identität, die ein objektifiziertes Anderes benötigt, um ihre Identitätsbildung und ihren überlegenen Subjektstatus zu bestätigen.⁶⁸ Den wirklichkeitskonstituierenden Aspekt von Imperialismen und Kolonialismen, die ihre eigenen Funktionsweisen zu verschleiern suchen, um hegemoniale Dominanzstrukturen zu naturalisieren und zu legitimieren, bezeichnet Spivak als „worlding“⁶⁹ (Welt machen).

Die dialektische Opposition zwischen dem Selbst und dem Anderen ist jedoch nicht erst im Kontext der europäischen Kolonialismen entstanden. Generell ist das Andere für jede Art von Identitätsbildung grundlegend, weil erst eine solche Abgrenzung die Definition und die Verortung des Selbst ermöglicht.⁷⁰ Das Studium von dieserart Binärstrukturen geht auf den strukturalistischen Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure zurück, der gezeigt hat, dass ein

⁶⁴ Gerald Vizenor: A Postmodern Introduction. In: Ders. (Hg.): Narrative Chance. Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures. Albuquerque: University of Mexico Press 1989, S. 3-17, hier S. 4.

⁶⁵ Lützeler (2005), S. 18.

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin: Post-Colonial Studies. The Key Concepts. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2000, S. 19f.

⁶⁸ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives. In: History and Theory 24/3 (1985), S. 247-272.

⁶⁹ Gayatri Chakravorty Spivak: A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge/London: Harvard University Press 1999, S. 114.

⁷⁰ Vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2000), S. 154.

sprachliches Zeichen erst in seiner Opposition zu anderen sprachlichen Zeichen Bedeutung erlangt.⁷¹ Die Kulturwissenschaften haben dieses Moment aufgegriffen, um jene Dualismen zu beschreiben, die in der westlichen binären Identitätslogik asymmetrische Machtverhältnisse zwischen kulturellen Dichotomien wie weiß/schwarz, Mann/Frau, Natur/Kultur etc. hervorbringen. Diese und andere koloniale bzw. westliche binäre Oppositionen sichtbar zu machen und aufzubrechen, ihre Widersprüche und Ambiguitäten offenzulegen und ihre Kontinuitäten in zeitgenössischen Formen von Diskriminierung aufzuzeigen, haben sich die postkolonialen Studien zum Ziel gesetzt.

Ein ähnlich dialektisches Verhältnis wie zwischen dem Selbst und dem Anderen macht Richard Terdiman in Bezug auf sein Begriffspaar von Diskurs und Gegendiskurs fest, innerhalb dessen sich die postkolonialen Studien häufig verorten.⁷² Nach Terdiman entstehen Diskurse immer erst innerhalb einer Struktur von gegendiskursiven Praktiken, die einander gegenseitig bedingen.⁷³ Dies bedeutet aus postkolonialer Perspektive zum Einen, dass postkoloniale Gegendiskurse auf ähnliche Weise wie koloniale Diskurse als Wissens- und Repräsentationssysteme begriffen werden, als „space[s] of enunciation“⁷⁴, die wiederum eigene Regeln der Diskursäußerung hervorbringen. Als solche sind auch postkoloniale Diskurse nicht außerhalb dominanter Machtdiskurse angesiedelt – auch wenn sie versuchen diese zu unterlaufen und zu destabilisieren –, sondern benötigen ebenso einer Sprache, die sie situiert und verständlich macht,⁷⁵ die selbst aber stets durch dominante Machtverhältnisse bestimmt ist. Wie bereits erwähnt, stellen die postkolonialen Studien in diesem Kontext auch selbstreflexive Fragen nach der Wissensproduktion und den Machtverhältnissen innerhalb der eigenen Disziplin.

Zum Anderen machen Terdimans Überlegungen deutlich, dass dominanten Diskursen immer schon die Möglichkeit subversiver Gegendiskurse eingeschrieben ist. Bereits Homi K. Bhabha beschrieb die höchst ambivalente „slippage“⁷⁶ kolonialer Diskurse, welche sich von innen heraus immer wieder selbst sabotieren: Während sie die Kolonisierten als eine soziale Realität des „Anderen“ erzeugen, das als solches einerseits erfassbar und erkennbar wird, auf das andererseits aber widersprüchliche koloniale Fantasien projiziert werden, entgleitet das kolonisierte

⁷¹ Vgl. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Aus dem Franz. v. Herman Lommel. Hg. v. Charles Bally und Albert Sechehaye. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter 2001 [1916], S. 76-92.

⁷² Z. B.: Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2002), S. 167.

⁷³ Vgl. Richard Terdiman: Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France. Ithaca/New York/London: Cornell University Press 1985.

⁷⁴ Ashcroft (2001), S. 13.

⁷⁵ Vgl. ebda, S. 46.

⁷⁶ Bhabha (1994), S. 128.

Subjekt stets aufs Neue der intendierten Abgeschlossenheit kolonialer Diskurse.⁷⁷ Denn in der komplexen, paradoxen und lückenhaften Logik des kolonialen Wahrheitsregimes kann es, wie Bhabha anhand der Konstruktion des *schwarzen* Subjekts veranschaulicht, beides gleichzeitig sein:

The black is both savage (cannibal) and yet the most obedient and dignified of servants (the bearer of food); he is the embodiment of rampant sexuality and yet innocent as a child; he is mystical, primitive, simple-minded and yet the most worldly and accomplished liar, and manipulator of social forces.⁷⁸

Um diese Ambivalenz zu aufzuheben, müssen Stereotype konstruiert werden, die das Andere in einer statischen Identitätskonzeption fixieren. Für die Aufrechterhaltung der Dominanz über diese Bedeutungskonstruktionen müssen koloniale (sowie jegliche Art hegemoniale) Diskurse laut Homi Bhabha die von ihnen produzierten Darstellungen jedoch stets wiederholen, sich gewissermaßen selbst zitieren:

An important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of ‚fixity‘ in the ideological construction of otherness. Fixity, as the sign of cultural/historical/racial difference in the discourse of colonialism, is a paradoxical mode of representation: it connotes rigidity and an unchanging order as well as disorder, degeneracy and demonic repetition. Likewise the stereotype, which is its major discursive strategy, is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always ‚in place‘, already known, and something that must be anxiously repeated.⁷⁹

Dabei bedient Bhabha einen Iterationsbegriff, wie er von dem französischen Poststrukturalisten Jacques Derrida in Weiterentwicklung von John Austins Sprechakttheorie⁸⁰ geprägt wurde und in zahlreichen geisteswissenschaftlichen Perspektiven (u. a. durch Judith Butler innerhalb der Gendertheorie⁸¹) Anschluss gefunden hat. Während Austin davon ausging, dass das Gelingen performativer Sprechakte von der Erfüllung bestimmter Konventionen abhängig sei und zitat-hafte Äußerungen daher aus seinen sprachphilosophischen Untersuchungen ausschloss, konnte Derrida zeigen, dass eben gerade das Gelingen performativer Sprechakte der permanenten Zitation des konventionellen Gebrauchs von Äußerungen bedarf. Laut Derrida kann kein performativer Akt gelingen, „wenn [seine] Formulierung nicht eine ‚codierte‘ oder iterierbare Äußerung“ wiederholt, wenn er „also nicht in gewisser Weise als ‚Zitat‘ identifizierbar wäre“⁸². Diese Iterationsstruktur identifiziert Bhabha im kolonialen Kontext wiederum als eine

⁷⁷ Vgl. ebda, S. 115f.

⁷⁸ Ebda, S. 118.

⁷⁹ Ebda, S. 94f.

⁸⁰ Vgl. John Austin: *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press 1962.

⁸¹ Vgl. Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 1990.

⁸² Jacques Derrida: *Signatur Ereignis Kontext*. In: Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2., überarb. Aufl. Wien: Passagen 1999, S. 325-352, hier S. 346.

ängstliche („anxious“⁸³) Wiederholung von kulturellen Stereotypen, die sich zwischen Angst und Begehren, Identifikation und Differenz bewegen. Um ihre Machtposition zu konsolidieren, müssen koloniale Diskurse ihre dominanten Identitätskonstruktionen demnach immer wieder innerhalb der von ihnen erzeugten Intelligibilitätsmuster performativ wiederholen.

Darüber hinaus betonen die postkolonialen Studien die verwobenen Geschichten („entangled histories“⁸⁴) der postkolonialen Welt, in deren „Ensemble von Verflechtungen“⁸⁵ präkoloniale und koloniale Strukturen sich wechselseitig beeinflussten und daher auch in der Geschichtsschreibung nicht voneinander getrennt gedacht werden können. Die moderne Geschichte sowie der postkoloniale Raum zeigt sich dabei als eine verflochtene und zugleich brüchige Palimpsest, die aus einer Serie von Tilgungen und Überschreibungen („a series of erasures and overwritings“⁸⁶) von Wissen besteht. Denn auch der koloniale Raumkonflikt ist vor dem Spiegel der reziproken Verbindung von materiellen und diskursiven Ebenen zu betrachten. Edward Said hat in diesem Kontext den Begriff der ‚imaginären Geografie‘ geprägt, der sich auf die diskursive Konstruktion postkolonialer Räume – in Saids Fall am Beispiel des Orients – als geografische Räume in der europäischen Fantasie bezieht.⁸⁷ Im Sinne einer solchen imaginären Geografie wurde das kolonisierte Land von Kolonialmächten, die sich selbst als dessen *Entdecker* darstellten, häufig als sogenanntes *terra nullius* (lat. niemandes Land, jedoch oft als ‚leeres Land‘ gelesen) konstruiert. Dieser bereits im Römischen Recht bekannte Rechtsbegriff erzeugte Hierarchien zwischen einem vermeintlich wilden, unkultivierten Raum und einem besiedelten, genutzten Raum und stilisierte die Kolonie als unberührte Natur. Die dieserart vollzogene diskursive Beseitigung der indigenen Bewohner_innen als rechtmäßige Landbesitzer_innen – die zudem häufig als integrativer, oftmals animalisierter Bestandteil einer kolonialen Landschaft, die den Kolonisator_innen zur freien Nutzung zur Verfügung steht, imaginiert wurden – schuf jene Rechtsgrundlage, die die Aneignung, Kolonisierung und Ausbeutung bewohnter (und nicht selten auch kultivierter) Gebiete legitimierte.⁸⁸

⁸³ Bhabha (1994), S. 100.

⁸⁴ Sebastian Conrad und Shalini Randeria: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer Postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M./New York: Campus 2002, S. 9-50, hier S. 17.

⁸⁵ Ebda.

⁸⁶ José Rabasa: *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press 1993, S. 181.

⁸⁷ Vgl. Said (1993).

⁸⁸ Vgl. Anna Johnston und Alan Lawson: *Settler Colonies*. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell 2005, S. 360-376; do Mar Castro Varela/Dhawan (2015), S. 27.

Besonders komplexe Diskurssysteme und Identitätspolitiken, innerhalb derer indigene und koloniale Identitätskonzeptionen, Metropole und Kolonie zunehmend durchlässig werden, kommen in sogenannten Siedlungskolonien wie den Amerikas, Neuseeland, Australien oder Südafrika zum Tragen, in welchen

billiges oder enteignetes Land unter Ausbeutung indigener Arbeitskräfte oder ‚eingeführter‘ Sklaven und Sklavinnen bearbeitet und von europäischen Farmern und Plantagenbesitzern verwaltet wurde [...], der überwiegende Teil der indigenen Bevölkerungen grausamen Genoziden zum Opfer fiel und die überlebenden Nachkommen zu einem Leben in Reservaten gezwungen wurden.⁸⁹

In dieser Form der Kolonisierung wird die indigene Bevölkerung „swamped by la large mass of colonial settlers who, after generations, no longer have a métropole to which to return“⁹⁰. Metropole und Kolonie werden so schrittweise geografisch deckungsgleich („geographically coextensive“⁹¹), nicht zuletzt da die Siedler_innen (d. h. die einstigen Kolonisator_innen bzw. Invasor_innen) meist zunehmend die (Diskurs-)Position der Kolonisierten als zweitklassige Bürger_innen und später sogar als politische/ökonomische Rival_innen ihres früheren Heimatlandes einnahmen.⁹² Die Vertreibung und der Genozid an der indigenen Bevölkerung wurde im nordamerikanischen Kontext dabei durch Narrative über das Verschwinden einer ‚aussterbenden Rasse‘⁹³ naturalisiert; nicht zufällig trägt z. B. auch James Fenimore Coopers populärer *Indianer*-Roman den Titel „Der Letzte der Mohikaner“ (OT: „The Last of the Mohicans: A Narrative of 1757“, EA 1826). Zugleich platzierten indigenisierende Narrative die Siedler_innen an der dieserart frei gemachten kulturellen und diskursiven Stelle der ‚Einheimischen‘ und desambiguierten so die Doppelbindung der Siedler_innen zwischen indigener Kolonie und kolonialer Metropole.⁹⁴ Der indigene US-amerikanische Literaturwissenschaftler Louis Owens fasst dieses Phänomen in Bezug auf Nordamerika folgendermaßen zusammen:

The impulse behind the invention of this space called ‚Indian‘ is the colonizer’s innate fear of what Heidegger termed ‚not-at-homeness‘ [‚Unheimlichkeit‘], the inexorable deracination that comes with colonial displacement. The goal is rather simply to

⁸⁹ do Mar Castro Varela/Dhawan (2015), S. 25.

⁹⁰ Jace Weaver: Indigenusness and Indigeneity. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): A Companion to Postcolonial Studies. Malden: Blackwell 2005, S. 221-235, hier S. 223.

⁹¹ Ebda.

⁹² Vgl. Johnson/Lawson (2005), S. 363.

⁹³ Während ‚Rasse‘ lange Zeit als biologisches Konzept verstanden wurde, haben u. a. Forscher_innen im Bereich der Critical Race Theory gezeigt, dass es sich dabei um ein soziokulturelles Konstrukt handelt, anhand dessen physische bzw. phänotypische Attribute (wie z. B. Hautfarbe, Aussehen, Verhalten) genetischen Unterschieden zugeschrieben werden (vgl. Mike Cole: Race and Racism. In: Michael Payne, Meenakshi Ponnuswami und Jennifer Payne (Hg.): A Dictionary of Cultural and Critical Theory. Oxford/Cambridge: Blackwell 1996, S. 449-453).

⁹⁴ Vgl. Johnson/Lawson (2005), S. 364f.

become the Indian and thereby achieve an intimate relationship with the place one inhabits.⁹⁵

Nicht nur vor diesem Hintergrund geraten die binären, linear-hierarchisch strukturierten Oppositionen zwischen Einheimischen/Eindringlingen, Zentrum/Rand und kolonisierendem Subjekt/kolonisiertem Objekt an ihre Grenzen. Um die unterschiedlichen Subjektpositionen, die Individuen innerhalb des komplexen Geflechts (siedlungs-)kolonialer Diskurssysteme einnehmen können, abzubilden, ziehen postkoloniale Theoretiker_innen häufig die von Gilles Deleuze und Félix Guattari entwickelte Metapher des Rhizoms⁹⁶ heran. Der von der botanischen Bezeichnung von pflanzlichen Wurzelgeflechten abgeleitete Begriff bezieht sich auf ein poststrukturalistisches, postmodernes Modell der Weltbeschreibung, in dem Wissen nicht binär-hierarchisch organisiert ist, sondern sich entlang von Kreuzungen, Überschneidungen und Querverbindungen strukturiert: „Ein Rhizom kann an jeder beliebigen Stelle gebrochen und zerstört werden, es wuchert entlang seiner eigenen oder anderen Linien weiter.“⁹⁷ In diesem Sinne ist die rhizomatische Struktur diskursiver (post-)kolonialer Konflikte besonders im Kontext von Siedlungs(-post-)kolonialismen sowohl als multidimensional, als auch als multirelational zu denken: In den USA und Kanada ist sie in die komplexen Verhältnisse politischer Unabhängigkeit (von der kolonialen Metropole Großbritannien bzw. Frankreich), indigener Souveränität (gegenüber der US-amerikanischen bzw. kanadischen Bundesregierung) und den anhaltenden (Gewalt-)Effekten von Diskursen, Praktiken und Politiken des (Neo-)Kolonialismus sowie der (kulturellen wie sprachlichen) Assimilierung und der (sozialen wie ökonomischen) Ausgrenzung indigener Personen und Nationen eingebettet.

⁹⁵ Louis Owens: *Mixedblood Messages. Literature, Film, Family, Place*. Norman: University of Oklahoma Press 1998, S. 116.

⁹⁶ Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Rhizom*. Aus dem Franz. v. Dagmar Berger. Berlin: Merve 1977.

⁹⁷ Ebda, S. 16.

2.1.2. Ikonografien des *Wilden Westens*

Auf welche Weise sich diese komplexen Prozesse mit kolonialistischen Repräsentationsstrategien verschränken, die bis heute auf unterschiedlichen Ebenen die internationale Bilderwelt prägen, haben nicht nur westliche Wissenschaftler_innen wie Michael Castro, Brian Dippie, Shepard Krech III. oder Roy Harvey Pearce, sondern auch indigene Theoretiker_innen wie Philip J. Deloria, Paula Gunn Allen, Thomas King, Louis Owens und nicht zuletzt Gerald Vizenor untersucht. Dabei sind die Figur des *Indianers* und die Subjektpositionen indigener Personen im Spannungsfeld jener sie umgebenden und definierenden Identitätsentwürfe zu denken, die im diskursiven Feld des nordamerikanischen, in der populären Imagination als *Wilder Westen* festgeschriebenen Gründungsraums hervorgebracht wurden und teilweise bis heute reproduziert werden. Laut dem Historiker Richard White sind es vor allem zwei dominante Erzählungen, die den „narrative space of the West“⁹⁸ grundlegend geprägt haben. Sowohl Frederick Jackson Turners Essay „The Significance of the Frontier in American History“ (1893) als auch William Frederick Codys Showreihe „Buffalo Bill’s Wild West“ (1883-1915), die 1890 auch durch Europa tourte und in den Shows von Carl Hagenbeck und dem Zirkusunternehmen Sarasani ihre deutschsprachigen Gegenüber fand, griffen auf bestehende Ikonografien ihrer Zeit zurück, die sie gleichsam mythisierten und einander diametral ergänzend reproduzierten.⁹⁹

Turners sogenannte „frontier thesis“ („The existence of an area of free land, its continuous recession, and the advance of American settlement westward explain American development.“¹⁰⁰) und sein spatiotemporales, prozesshaftes Konzept der *frontier* schrieben einerseits ein westliches Konzept von Fortschritt als „the onward and upward march of the human spirit through time, that keeps pressing ahead into new territory“¹⁰¹ fort. Zugleich trugen sie andererseits dazu bei, die historische Westexpansion der USA noch stärker zu mythisieren. Bereits der 1846 formulierte Gründungsmythos des ‚Manifest Destiny‘ wurde unter dem Deckmantel der Demokratisierung und Zivilisierung als politische Legitimationsstrategie gegenüber der Vertreibung, Ermordung und Assimilierung der indigenen Bevölkerung eingesetzt. Der von dem New Yorker Journalisten John L. O’Sullivan geprägte Begriff, der die Verbreitung europäischer Siedler_innen und die Inbesitznahme des gesamten nordamerikanischen Kontinents als

⁹⁸ Richard White: Frederick Jackson Turner and Buffalo Bill. In: James R. Grossman (Hg.): *The Frontier in American Culture. An Exhibition at the Newberry Library, August 26, 1994 – January 7, 1995*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1994. [E-Book], o. S.

⁹⁹ Vgl. ebda.

¹⁰⁰ Frederick Jackson Turner: *The Significance of the Frontier in American History*. In: *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1893*. Washington D.C.: Government Printing Office 1894, S. 199-227, hier S. 199.

¹⁰¹ Richard Dyer: *White. Essays on Race and Culture*. London/New York: Routledge 2013 [1997], S. 33.

„offenkundige Bestimmung“ der Vereinigten Staaten zeichnete, stellte in Verbindung mit biologischen und evolutionistischen Dogmen die territoriale Expansion der USA als lineare, naturwüchsige Entwicklung dar.¹⁰² Dabei wurde der von Turner beschriebene geografische sowie politische, ökonomische und gesellschaftliche Grenzraum der *frontier* vor allem für die USA zu einem zentralen nationalen Geschichtsmythos, in dem eine „amerikanische“ Identität erst (im Sinne Benedict Andersons) imaginiert und herausgebildet werden konnte.

Turners Denkfigur der *frontier* entwirft dabei eine Grenze zwischen Ordnung und Chaos, Zivilisation und Wildnis, Mensch und Natur, die nicht überschritten, sondern stetig verschoben und zurückgedrängt wird.¹⁰³ Zugleich Region und Zeitraum, Prozess und Mythos, bildete die dieserart historisch gefasste und im weiteren Verlauf mythisierte *frontier* jedoch durchaus hybride Grenzgängeridentitäten aus, die sich in dieser transkulturellen Kontaktzone („contact zone“¹⁰⁴) zwischen den Kulturen verorteten und bewegten.¹⁰⁵ Diesen *frontier space* begreift Louis Owens als einen physischen sowie diskursiven „space of extreme contestation [...], always unstable, multidirectional, hybridized, characterized by heteroglossia and indeterminate“¹⁰⁶:

Cultures can and indeed cannot do otherwise than come together and deal with one another, not only within the transcultural regions of frontiers or borders but also within the hybridized individual Vizenor's „crossblood“, who internalizes those frontier or border spaces [...], fracturing the self-reflexive minor of the dominant center, deconstructing rigid borders, slipping between the seams, embodying contradictions, and contradancing across every boundary.¹⁰⁷

Als eine solche psychologische *frontier* im Sinne eines kulturellen Zwischenraums¹⁰⁸ wirkt dieser fluide, sich ständig verschiebende Grenzraum auch nach dem von Frederick Jackson Turner (mit der vollständigen Erschließung der nordamerikanischen Landfläche) um das Jahr 1890 datierten Ende der physischen *frontier* bis heute weiter.¹⁰⁹

¹⁰² Vgl. hierzu auch Pamela Kort: „Die unbewältigte Vergangenheit des Mordes an den Indianern“. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): *I Like America. Fiktionen des Wilden Westens*. München: Prestel 2006, S. 44-67.

¹⁰³ Vgl. Dyer (2013), S. 33.

¹⁰⁴ Mary Louise Pratt: *The Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2010, S. 1.

¹⁰⁵ Vgl. Owens (1998), S. 25-41.

¹⁰⁶ Ebda, 25f.

¹⁰⁷ Ebda, S. 40f.

¹⁰⁸ Vgl. ebda, S. 41.

¹⁰⁹ In diesem Sinne invertiert Louis Owens jene bekannte Zeile, mit der Jean Baudrillard die Konstruktion und Produktion von Raum durch (koloniale) Praktiken des Kartografierens offenlegt: „Das Territorium ist der Karte nicht mehr vorgelagert, auch überlebt es sie nicht mehr.“ (Jean Baudrillard: *Agonie des Realen*. Aus dem Franz. v. Lothar Kurzawa und Volker Schaefer. Berlin: Merve 1978, S. 7f.) bzw. auf Englisch: „The territory no longer precedes the map, nor survives it.“ (Jean Baudrillard: *Simulacra and Simulation*. Aus dem Franz. v. Sheila Faria Glaser. 5. Aufl. Ann Arbor: University of Michigan Press 1997, S. 1) und beschreibt den von ihm konzipierten *frontier space* als Raum, der „both ‚precedes the map, [and] survives it‘“ (Owens [1998], S. 27).

Die mithilfe der Figuren des ‚mixedblood‘ (Louis Owens)¹¹⁰ oder des ‚crossblood‘ (Gerald Vizenor)¹¹¹ gefassten komplexen (indigenen wie westlichen) hybriden Identitätsentwürfe stehen jedoch in deutlichem Kontrast zu dem stereotypen Figurenarsenal des *Wilden Westens*, das sich traditionellerweise in dem Antagonismus zwischen *Cowboy* und *Indianer* verortet. Dem letzten dieses binären, vorwiegend männlich konnotierten Oppositionspaars kam bei Frederick Jackson Turner, der sich vorwiegend mit euroamerikanischer Identität und Geschichtsschreibung auseinandersetzte, nur eine periphere Rolle zu. In Buffalo Bills in Nordamerika und Europa aufgeführten Wild-West-Shows (1882-1906) hingegen – sowie auch in deren deutschsprachigen Entsprechungen, den Völkerschauen des Hamburger Tierhändlers Carl Hagenbeck (1874-1931) und den Vorstellungen des Zirkusunternehmens Sarrasani (1907-1945 und 2004-heute) – wurde der *Indianer* zum archetypischen Gegenspieler der *weißen* Siedler_innen stilisiert. Dabei griff Buffalo Bill auf bereits etablierte Motive aus den ‚captive narratives‘ und der ‚frontier literature‘ des 17. Jahrhunderts sowie den sogenannten Indian Wars des 18. und 19. Jahrhunderts zurück, die indigene Personen gemäß dem Topos des *grausamen Wilden* (*Savage Indian*)¹¹² als kriegerische, (nicht zuletzt für *weiße* Frauen) bedrohliche *Indianer* entmenslichten und animalisierten:

Buffalo Bill offered what to a modern historian seems an odd story of conquest: everything is inverted. His spectacles presented an account of Indian aggression and white defense; of Indian killers and white victims; of, in effect, badly abused conquerors. [...] The great military icons of American westward expansion are not victories, they are defeats: the Alamo and the Battle of the Little Bighorn.¹¹³

Buffalo Bills und das von Richard White hier angesprochene historiografische Narrativ der Rollenumkehr, in der die Invasor_innen zu Opfern werden, führt eine jener Darstellungsstrategien vor, die von Siedlungskolonisator_innen genutzt wurden, um ihre Handlungsstrategien zu legitimieren und ihre Identität zu stabilisieren. Als oppositioneller Identitätsentwurf diente der *grausame Wilde* der Konstruktion eines zivilisierten nationalen Selbst, das sich gegenüber dem *Indianer* als Personifikation von Freiheit und Zugehörigkeit in dem für die Kolonisator_innen noch fremden Kontinent in ein dialektisches Verhältnis von Abneigung und Sehnsucht/Begehren eingebettet sah.¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. Owens (1998), S. 40.

¹¹¹ Vgl. Gerald Vizenor: *Crossbloods. Bone Courts, Bingo, and Other Reports*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1990; Gerald Vizenor: *Landfill Meditation. Crossblood Stories*. Middletown: Wesleyan University Press 1991.

¹¹² Vgl. Roy Harvey Pearce: *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind*. Baltimore: Johns Hopkins Press 1965.

¹¹³ White (1994), o. S.

¹¹⁴ Vgl. Deloria (1999), S. 3.

Natürlich unterlief der *Cowboy* als archetypische *weiße* amerikanische Grenzübergangsidee einer mythisierten Nationalvergangenheit ebenso stereotypisierende Mythenbildungsprozesse wie der *Indianer*. Der Topos vom wortkargen, abenteuerlustigen Mann der Tat, der vor dem strengen Regelkorsett einer vom viktorianischen England geprägten Gesellschaft in die Freiheit einer gefährlichen Wildnis jenseits der besiedelten Zivilisation und Ordnung flieht, wurde dabei zu einer angloamerikanischen Ikone. Als solcher wurde der *Cowboy* ebenso wie der *Indianer* im Sinne seines Wiedererkennungswerts im Zuge von Popularisierung und Kommerzialisierung „artefaktualisiert“¹¹⁵. Cowboyhut vs. Federschmuck, Colt vs. Pfeil und Bogen, Chaps vs. franzenbesetzte Lederkleidung, sporenbesetzte Stiefel vs. bestickte Mokassins – die stereotypen Marker von *Cowboy* und *Indianer* wurden nicht erst von der Filmindustrie des 20. Jahrhunderts generiert, sondern gehen neben anderen (populär-)kulturellen Medien und Angeboten auch auf Buffalo Bills Wild-West-Shows zurück. Deren Begründer betätigte sich nicht nur als Bisonjäger und Militärscout, sondern identifizierte sich in seinen Shows auch wiederholt mit General Custer, der als Oberstleutnant ein Regiment der United States Army u. a. in den Indian Wars anführte. Nicht nur in dieser Hinsicht verschwammen in Buffalo Bills Darstellungen des *Wilden Westens* die Grenzen zwischen mimetisch inszenierter Fantasie und historisch gelebter Realität:

This ambiguity gave the Wild West its power. Buffalo Bill created what now seems a postmodern West in which performance and history were hopelessly intertwined. [...] Whereas Turner called forth well-known images in words, Buffalo Bill literally brought images to life. [...] Buffalo Bill presented actual Indians, who now inhabited their own representations. This was the most complicated kind of mimesis. Indians were imitating imitations of themselves. They reenacted white versions of events in which some of them had actually participated. [...] Buffalo Bill enacted history. For millions of people his representation of the West became the reality.¹¹⁶

Der häufig beschworene Realitätsanspruch der Wild-West-Shows ergab sich demnach gerade daraus, dass Buffalo Bill indigene Schauspieler_innen engagierte, die allein durch ihre Beteiligung an der Neuinszenierung von historischen Ereignissen, die sie selbst erlebt hatten, die Authentizität der Darstellung bekräftigten. Die Präsenz ihrer Person und ihres (artefaktualisierten) Körpers trug dabei wesentlich zu der verbreiteten Illusion bei, sie repräsentierten die letzten Zeugnisse einer vermeintlich *verschwindenden Rasse*.

Die komplexe Genealogie des *Wilden Westens* kann jedoch nur unzureichend anhand der beiden Pole von Frederick Jackson Turner und Buffalo Bill umrissen werden. Philip J. Deloria betont in diesem Kontext auch die frühen Manifestationen des *Wilden Westens* in

¹¹⁵ Owens (1998), S. 128.

¹¹⁶ White (1994), o. S.

protorodeo; theater; the dime novel; and a small but important tradition of traveling Indian performers, most famously those who toured England and France with the artist-showman George Catlin in the 1850s. Indian people of all tribes of course had performance traditions built around dance and religious practice, but these were meant for Indian audiences. First performances for non-Indians most likely came as part of diplomatic protocols. As contact zones became busier and more widely spread, non-Indian visitors increasingly took Native ceremonies as entertaining spectacles.¹¹⁷

Spätestens ab diesem Zeitpunkt wurden *Indianer*, wie u. a. Roy Harvey Pearce und Michael Castro gezeigt haben, in der euroamerikanischen Vorstellungswelt innerhalb der westlichen kulturellen Binarität von Wildnis und Zivilisation verortet und in unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen Topoi homogenisiert.¹¹⁸ Laut Joanne Sharp speisen sich diese bis heute reproduzierten Stereotypen aus Erinnerungsprozessen im Spannungsfeld der kolonialen Nostalgie (die das kulturelle Andere idealisiert) und der kolonialen Amnesie (die Andersheit als zu bezwingende, zu kontrollierende Abweichung positioniert), sowie aus deren Nachwirkungen in der postkolonialen Moderne.¹¹⁹ Die dieserart hervorgebrachten, popularisierten und kommerzialisierten Konfigurationen des *Indianers* als *grausamer* sowie *edler Wilder*, als *verschwindender Menschentypus* oder *ökologischer Heiliger* wurden – und werden immer noch – innerhalb komplexer multidirektionaler kultureller Transferprozesse verbreitet, reproduziert und adaptiert. Karsten Fitz hebt in diesem Kontext den transatlantischen, transnationalen Entstehungsprozess dieser mediatisierten Bilderwelt hervor.¹²⁰

So wurde der Topos des *edlen Wilden* (*Noble Savage*)¹²¹ in Ansätzen bspw. bereits in der griechischen Antike und später in der Zeit der französischen Aufklärung, u. a. von Jean-Jacques Rousseau in „Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes“ (1755), beschrieben und fand schließlich in James Fenimore Coopers Lederstrumpf-Romanen (EA 1823-1841) sowie in Karl Mays Figur des Winnetou (EA 1875-1910) seine exemplarischen literarischen Entsprechungen. Mit der Vorstellung eines *homme naturelle*, der in einem ursprünglichen, „wildem“ Zustand frei von zivilisatorischen Einflüssen lebt, versuchte Rousseau, einen seiner Ansicht nach verloren gegangenen historischen Naturzustand menschlichen Daseins zu rekonstruieren, dessen Charakteristika er in den indigenen Einwohner_innen

¹¹⁷ Deloria (1999), S. 57.

¹¹⁸ Vgl. Pearce (1965); Michael Castro: *Interpreting the Indian. Twentieth-Century Poets and the Native American*. Albuquerque: University of New Mexico Press 1983.

¹¹⁹ Vgl. Joanne Sharp: *Africa’s Colonial Present: Development, Violence, and Postcolonial Security*. In: Graham Huggan (Hg.): *Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. New York: Oxford University Press 2013, S. 235-252.

¹²⁰ Vgl. Karsten Fitz: *Transnational Contexts of and Perspectives on Studying Visual Representations of Native Americans. An Introduction*. In: Ders. (Hg.): *Visual Representation of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives*. Heidelberg: Winter 2012 (*American Studies* 218), S. 1-12, hier S. 1.

¹²¹ Siehe hierzu z. B. Ter Ellingson: *The Myth of the Noble Savage*. Oakland: University of California Press 2000.

Nordamerikas wiederzufinden meinte. Den *Indianer* versteht Rousseau demnach nicht als *edlen Wilden* im engeren Sinn, sondern vielmehr als letztes Verweisstück auf diesen Naturzustand menschlicher Existenz,¹²² das als solches bereits die Grundlage des erst viel später entstandenen Stereotypus des *ökologischen Indianers* (siehe unten) vorwegnimmt.

Besonders in der deutschsprachigen Imagination, in der der *Indianer* häufig zum Sympathieträger wurde bzw. wird, erhielt das Bild des *edlen Wilden* zentrale Bedeutung (siehe Kapitel 2.2). Im Sinne der diskursiven Freimachung der Position der ‚Einheimischen‘ (siehe Kapitel 2.1.1) wies der auf dem romantisierten Topos des *edlen Wilden* basierende Mythos des *verschwindenden Indianers (Vanishing Indian)*¹²³ in weiterer Konsequenz den vermeintlichen ‚Untergang‘ der *Indianer* zwar als tragisch aus, zeichnete ihn aber als natürlichen Prozess. Dieser wird gemäß der siedlungskolonialistischen Ideologie und des angeblich unaufhaltbaren Vorranschreitens der westlichen Zivilisation im Namen des *Manifest Destiny*, in dessen Angesicht sich der *Indianer* als aussterbende Lebensform erweist, als unvermeidlich dargestellt. Dass es die konkreten politischen und gesetzlichen Maßnahmen der europäischen Kolonialmächte und später der US-amerikanischen und kanadischen Bundesregierungen waren bzw. sind, die die genozidale Dezimierung der indigenen Population in Nordamerika durch gezielte Tötungen und eingeschleppte Krankheiten, Landraub, Vertreibung und Umsiedelungen, Assimilation und Ausbeutung verschuldet hatten – und auch nach wie vor durch die strategische gesetzliche Reduktion der sogenannten ‚Status Indians‘ vorantreiben¹²⁴ –, wird mithilfe dieses dominanten Narrativs verdeckt.

Besondere Bedeutung in der westlichen Fantasie erlangte auch der Topos des *ökologischen Indianers (Ecological Indian)*¹²⁵, der die angeblich tiefe mystische, harmonische Verbindung der nordamerikanischen Indigenen mit der Natur ins Zentrum rückt. In dem TV-Werbespot von „Keep America Beautiful“ aus 1971, der sich gegen Umweltverschmutzung ausspricht und dafür den von einem italienisch-amerikanischen Schauspieler dargestellten *Indianer* als Umweltmoralisten funktionalisiert, wurde der ästhetisierte *weinende Indianer (Crying Indian)*¹²⁶ zum Sinnbild für Umweltschutz und die Sehnsucht nach einer Harmonie zwischen Mensch und Natur ikonisiert. Die Kontinuität dieses im Zuge der Umweltschutzbewegung der 1970er- und

¹²² Vgl. Hartmut Lutz: „Indianer“ und „Native Americans“. Zur sozial- und literarhistorischen Vermittlung eines Stereotyps. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1985, S. 262f.

¹²³ Vgl. Brian Dippie: *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Middletown: Wesleyan University Press 1982.

¹²⁴ Vgl. Thomas King: *The Inconvenient Indian. A Curious Account of Native People in North America*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2013, S. 71-82.

¹²⁵ Vgl. Shepard Krech III.: *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: W.W. Norton 1999.

¹²⁶ Vgl. ebda.

1980er-Jahre besonders populären Topos ist jedoch auch im 21. Jahrhundert ungebrochen. Der Blick auf aktuelle (kinder- und jugend-)literarische Publikationen zeigt, dass der *Indianer* nach wie vor selbst in kulturtheoretisch und ethnografisch reflektierten Texten wie „Total verrückte Wörter“ von Nicola Edwards, Luisa Uribe und Beatrix Rohrbacher (2018) oder „Das Geheimnis der Schnee-Eule“ von Kirstin Breitenfellner und Bianca Tschaikner (2018) den prototypischen Vertreter jenes weitverbreiteten umweltrassistischen¹²⁷ Mythos darstellt, der nordamerikanischen indigenen Volksgruppen ein ökologisches Verständnis überstülpt, das auf der westlichen binären Opposition zwischen Natur und Kultur basiert und nicht zwangsläufig mit indigenen Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen Menschen, anderen Lebewesen und ihrer Umwelt übereinstimmt.¹²⁸ Das weitverbreitete Bild des *Indianers* als archetypischer Umweltschützer, der den ignoranten, unsensiblen *Weißten* die Liebe zur Natur lehrt, entbehrt aber nicht nur realhistorischer Vorbilder. Der Umwelthistoriker Richard Grove konnte zudem auch zeigen, dass die ersten Beispiele für Umweltschutz (im westlichen Sinne) auf europäische Kolonialmächte zurückgehen.¹²⁹

Laut Louis Owens basieren all diese Darstellungsstrategien auf der mythisierten und tragischen Alterität („otherness“)¹³⁰ des *Indianers*, den sie in einer vormodernen Vergangenheit festschreiben – unfähig, aus eigener Handlungsmacht entlang des linearen Kontinuums einer westlichen Vorstellung von Fortschritt (von Wildnis zu Zivilisation) voranzuschreiten:

Above all, the media have always been careful not to portray the Indian as a living, viable inhabitant of contemporary America. [...] As long as the world is encouraged to imagine that ‚real‘ Indians exist only in the past, it will be easier to ignore the presence of actual Indian people living today in reservation communities where health care and education are abominable, unemployment is commonly as high as 80 percent, and the teenage suicide rate is at least ten times what it is for white Americans.¹³¹

Bereits Roy Harvey Pearce machte die komplexen Verschränkungen zwischen diesen dominanten Darstellungssystemen und einem westlichen Zukunfts- und Geschichtsverständnis deutlich:

¹²⁷ Laut Graham Huggan und Helen Tiffin ist Umweltrassismus eine Form von ökologischem Imperialismus (vgl. Graham Huggan und Helen Tiffin: *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. New York/London: Routledge 2010, S. 4).

¹²⁸ Vgl. Krech (1999), S. 146; Greg Garrard: *Ecocriticism*. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2012 (The New Critical Idiom), S. 143.

¹²⁹ Vgl. Richard H. Grove: *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.

¹³⁰ Vgl. Owens (1998), S. 117.

¹³¹ Ebd., S. 117-130.

The Indian was the remnant of a savage past away from which civilized men had struggled to grow [...]. To study him was to study the past. To civilize him was to triumph over the past. To kill him was to kill the past.¹³²

Und auch Philip J. Deloria verweist auf die hegemoniale Verbindung von *Indianern* und Antimodernismus, gemäß derer der *Indianer* von jeglicher „contamination of the modern“¹³³ bewahrt werden soll.

Wenn sich der *Indianer* also auch in aktuellen Konzeptionen von kultureller Identität vermehrt als anachronistischer Mythos fortschreibt, sehen sich die realen indigenen Personen in einer statischen Vorstellung von einer homogenisierten *indianischen* Kultur fixiert, die kaum etwas mit ihren heterogenen, zeitgenössischen Lebensrealitäten zu tun hat: Als eine (er)fassbare Einheit steht *der Indianer* nicht nur im frappanten Gegensatz zu der Diversität der knapp 1.200 vor den Bundesregierungen offiziell anerkannten indigenen Nationen in den USA und Kanada, die sich nicht nur durch ihre vielseitigen kulturellen und gesellschaftlichen Charakteristika auszeichnen und verschiedenste Identitätskonzepte und Subjektpositionen beanspruchen, sondern gemäß ihrer unterschiedlichen politischen, rechtlichen und ökonomischen Ausgangslagen oft auch unterschiedliche (inner-)politische Ziele und Strategien verfolgen. Zudem stehen die dominanten westlichen Vorstellungen vom *Indianer* auch in keinerlei Relation zu den

actual living, surviving indigenous inhabitants of North America, the Native Americans or First Peoples, [who] represent a kind of omnipresent amorphous Frontier in which more than five hundred different cultures are incessantly involved in resistance, appropriation, assimilation, and dialogue with the dominant colonial culture. Such an infinitely unstable, dialogic space simply cannot be defined, much less occupied.¹³⁴

Nicht nur diese kulturellen und sozialen Konflikte dauern bis heute an, sondern ebenso der politische Kampf um die Souveränität der nordamerikanischen indigenen Nationen, die für ihre Unabhängigkeit von der US-amerikanischen bzw. kanadischen Bundesregierung (in Bezug auf Gesetzgebung, Verwaltung, Infrastruktur etc. auf ihren eigenen Territorien, den Reservaten) eintreten.

Beinahe ebenso kompliziert gestaltet sich in Nordamerika die Frage, wer sich überhaupt als ‚Indian‘¹³⁵ bezeichnen darf. Diese besitzt nicht nur eine multirelationale (vor wem?), sondern immer auch eine multimodale Dimension (auf welche Weise bzw. auf welcher Basis?):

¹³² Pearce (1965), S. 49.

¹³³ Deloria (1999), S. 166.

¹³⁴ Owens (1998), S. 116f.

¹³⁵ Sowohl in den USA als auch in Kanada stellt ‚Indian‘ die juristische Bezeichnung für Personen mit indigener Abstammung dar. In den meisten anderen Kontexten werden jedoch überwiegend die Begriffe ‚Native Americans‘ (USA) oder ‚First Nations‘ (Kanada) verwendet.

Abgesehen von den komplexen siedlungskolonialen Verschränkungen der Selbst- und Fremdzuschreibungen von Kolonisierten, Kolonisator_innen und Siedler_innen als ‚einheimisch‘ (siehe Kapitel 2.1.1) stellt sich erstens die Frage, vor wem sich eine Person als ‚Indian‘ ausweist. Wie die kanadische unterscheidet die US-amerikanische Bundesregierung zwischen ‚Status Indians‘ (in den USA: aufgrund der Mitgliedschaft in einer vor der Bundesregierung anerkannten indigenen Nation oder des Besitzes eines „Certificate of Degree of Indian Blood“ offiziell anerkannte Native Americans; in Kanada: unter dem „Indian Act“ offiziell anerkannte First Nations) und ‚Non-Status Indians‘ (nicht offiziell anerkannte bzw. ihrem Status entzogene Native Americans/First Nations).¹³⁶

In diesen Zusammenhängen ist die Frage der (anerkannten) Indigenität vor allem eine rechtliche und gerade in Bezug auf die Souveränität indigener Nationen von besonderer Bedeutung, während sie vor dem Hintergrund der Aufnahme in eine indigene Gemeinschaft stets auch eine Frage der Zugehörigkeit darstellt. Aber auch hier ist die Basis für die Zuerkennung des Mitgliedsstatus eine sehr unterschiedliche. Einige indigene Nationen erkennen Mitglieder nur aufgrund eines bestimmten ‚blood quantum‘ an; die Höhe des jeweils benötigten Blutanteils differiert hierbei jedoch ungemein. An ein solches biologisches Verständnis von Indigenität knüpfen auch jene Nationen an, die ihren Mitgliedern zusätzlich erlauben, ihre indigene Abstammung durch zumindest einen in den sogenannten „base rolls“ (Volkszählungslisten für indigene Personen von 1885-1940 sowie einige andere historische Dokumente, die Auskunft über deren Abstammung geben) erfassten Vorfahren nachzuweisen. Gleichzeitig nehmen manche Nationen auch Ehrenmitglieder ohne nachweisliche indigene Abstammung oder ‚blood quantum‘ auf.¹³⁷ Selbst die Abgrenzung und Bezeichnung der unterschiedlichen indigenen Kulturkreise und Nationen ist historischen und kulturellen Diskontinuitäten unterworfen, da ihre Namen und Grenzen größtenteils während der Kolonisierung von unterschiedlichen Fremdperspektiven künstlich fixiert wurden.¹³⁸

¹³⁶ Vgl. King (2013).

¹³⁷ Vgl. hierzu Kirsty Gover: Tribal Constitutionalism. States, Tribes, and the Governance of Membership. Oxford: Oxford University Press 2010.

¹³⁸ Siehe hierzu auch David M. Gordon und Shepard Krech III.: Introduction. Indigenous Knowledge and the Environment. In: Dies. (Hg.): Indigenous Knowledge and the Environment in Africa and North America. Athens: Ohio University Press 2012, S. 1-26, hier S. 17.

2.1.3. Der Mythos *Indianer* als hyperreale Simulation

Im kollektiven Bewusstsein wurde der *Indianer* laut Louis Owens nicht nur zu einem statischen Artefakt, sondern auch zu einem „contested space, a place of signification to be emptied out and reinhabited by Euramerica“¹³⁹. Auf ähnliche Weise argumentiert Philip J. Deloria in seiner Schilderung jener Prozesse, innerhalb derer die aus europäischer und euroamerikanischer Seite konstruierten und anschließend in die nationale (*weiße*) amerikanische Selbstkonzeption integrierten Vorstellungen vom *Indianer* aus unterschiedlichsten (US-amerikanischen, kanadischen, europäischen, aber auch indigenen) Perspektiven mit historisch sowie kulturell bedingten Stereotypen und Klischees bespielt wurden.¹⁴⁰ Dabei wurde der nordamerikanische Kontinent innerhalb des von Louis Owens so bezeichneten „deadly theme park in the Euramerican imagination“¹⁴¹ zu einem „free land‘ as Frederick Jackson Turner would call it for the manifest imagination in the process of creating its own hyperreality“¹⁴². Ebendiese Hyperrealität manifestiert sich in jenen teilweise widersprüchlichen Mythen, die sich nicht nur im bildlichen wie figurativen Sinn in literarischen Publikationen und anderen medialen Angeboten wiederfinden, sondern die von denselben auch wechselseitig perpetuiert und neu befüllt werden. Reiseberichte, Groschenromane und Cartoons, Gemälde, Fotografien und Postkarten, Völkerschauen, historische Reenactments und Wild-West-Shows legten bereits im 18. und 19. Jahrhundert die Grundsteine für jene „absolute fakes“¹⁴³, die Gerald Vizenor mit seinem postmodernen Konzept des „simulated *indian*“¹⁴⁴ beschreibt.

Mit seiner Theorie des simulierten, kursiv gesetzten *Indianers*, für die er westliche poststrukturalistische und postmoderne Theorien von Jean Baudrillard, Jacques Derrida und u. a. auch Umberto Eco aufgreift, versucht Vizenor in seinen zahlreichen essayistischen Publikationen jene homogenisierenden, bis heute wirksamen Mechanismen zu fassen, die die Bilder des *Indianers* innerhalb dominanter Darstellungssysteme seit Jahrhunderten prägen. Dabei versteht er den *Indianer* als westliche Erfindung („occidental invention“¹⁴⁵), deren Kommodifizierung profitable Simulationen („bankable simulations“¹⁴⁶) des Anderen erzeugt, die keine Entsprechung

¹³⁹ Owens (1998), S. 5.

¹⁴⁰ Vgl. Deloria (1999).

¹⁴¹ Owens (1998), S. 8.

¹⁴² Ebda.

¹⁴³ Gerald Vizenor (1989), S. 5.

¹⁴⁴ Vgl. Gerald Vizenor: *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1999b.

¹⁴⁵ Ebda, S. 11.

¹⁴⁶ Ebda.

in indigenen Sprachen und Kulturen besitzen und im Gegensatz zu der Vielfalt nordamerikanischer indigener Realitäten stehen:

The *indian* is a simulation, the absence of natives; the *indian* transposes the real, and the simulation of the real has no referent, memories, or native stories. [...] *indians* are the other, the names of sacrifice and victimry.¹⁴⁷

Dabei erweist sich der *Indianer*, wie u. a. auch der kanadische Historiker Daniel Francis ausführlich, nicht nur als kulturelles und politisches, sondern auch als sprachliches Konstrukt:

When Christopher Columbus arrived in America five hundred years ago he thought he had reached the East Indies so he called the people he met Indians. But really they were Arawaks, and they had as much in common with the Iroquois of the northern woodlands as the Iroquois had in common with the Blackfoot of the western Plains or the Haida of the Pacific Coast. In other words, when Columbus arrived in America there were a large number of different and distinct Indigenous cultures, but there were no Indians. The Indian is the invention of the European. [...] The Indian began as a White man's mistake, and became a White man's fantasy. Through the prism of white hope, fears, and prejudices, Indigenous Americans would be seen to have lost contact with reality and to have become ‚Indians‘; that is, anything non-Natives wanted them to be.¹⁴⁸

Laut Gerald Vizenor wurde der *Indianer* dabei zu einem „loan word of dominance“¹⁴⁹, das hegemoniale Machtverhältnisse stabilisiert. Mit Rückgriff auf Umberto Ecos Konzept der Hyperrealität beschreibt Vizenor die (kulturwissenschaftliche) Vermarktung dieses Zeichens ohne Referenten: „Tribal cultures [...] have been invented as ‚absolute fakes‘ and consumed in social science monologues.“¹⁵⁰

In seiner Kritik westlicher *Indianer*-Bilder knüpft Vizenor zudem wesentlich an die Simulationstheorie des französischen Soziologen und Philosophen Jean Baudrillard an. Dieser bezeichnete die postmoderne Gesellschaft als ein Zeitalter der Simulation, in dem sprachliche und andere mediale Zeichen nicht mehr (nur) auf die außersprachliche Wirklichkeit referieren, sondern vielmehr selbstreferentiell verfahren und dieserart eine künstliche (Hyper-)Realität simulieren:

[Es] öffnet sich die Ära der Simulation durch Liquidierung aller Referentiale [...]. Es geht um die Substituierung des Realen durch das Zeichen des Realen [...]. Das Reale erhält nie wieder die Gelegenheit, sich zu produzieren [...]. Das Hyperreale ist von nun an [...] vor jeder Trennung von Realem und Imaginärem sicher [...]. [D]ie

¹⁴⁷ Vizenor (1998), S. 15-27. [Herv. i. O.]

¹⁴⁸ Daniel Francis: „Introduction“ and „Marketing the Imaginary Indian“ from *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*. In: Deanna Reder und Linda M. Morra (Hg.): *Learn, Teach, Challenge. Approaching Indigenous Literatures*. Wilfrid Laurier University Press 2016, S. 139-153, hier S. 142.

¹⁴⁹ Ebda, S. 14.

¹⁵⁰ Vizenor (1989), S. 5.

Simulation [stellt] die Differenz zwischen ‚Wahrem‘ und ‚Falschem‘, ‚Realem‘ und ‚Imaginärem‘ immer wieder in Frage.¹⁵¹

Den von Baudrillard beschriebenen Aspekt des Verschwimmens von Realem und Imaginärem greift Gerald Vizenor in seiner Theoriebildung auf, wenn er den *Indianer* als ein hyperreales ideologisch-kulturelles Konstrukt beschreibt, das sich aus euroamerikanischen Fantasien speist. Das von Jean Baudrillard beschriebene Moment, in dem das außersprachliche/außermediale Reale durch ein sprachliches/mediales Zeichen für dieses Reale ersetzt wird, denkt Vizenor dabei aus indigener postkolonialer Perspektive weiter und über den Kontext der Postmoderne hinaus.

„Simulieren heißt fingieren, etwas zu haben, was man nicht hat“¹⁵², schreibt Jean Baudrillard in seinem einflussreichen Text „Die Agonie des Realen“ (1978). Auf ähnliche Weise verweist die Simulation des *Indianers* nach Vizenor eben nicht auf die Präsenz, sondern vielmehr auf die Abwesenheit des Indigenen, des Menschen hinter der Maske einer künstlich fabrizierten, entindividualisierten Identitätskonzeption des ‚Anderen‘. Mit Bezug auf Jacques Derridas Konzept der Simultaneität von Präsenz und Absenz beschreibt Vizenor den *Indianer* als

a discoverable museum absence. [...] Natives are the real, the ironies of the real, and an unnamable sense of presence, but simulations are the absence, and so the *indian* is an absence, not a presence. You see, *indians* are simulations of the discoverable other [...]. That is to say, the simulations of the other have no real origin, no original reference, and there is no real place on this continent that bears the meaning of that name.¹⁵³

In dem umkämpften Terrain („contested space“)¹⁵⁴ der kulturellen Bedeutungskonstruktion wurde bzw. wird der *Indianer* demnach zu einer hypertragischen („hypotragic“¹⁵⁵) Simulation von Wirklichkeit, die über Jahrhunderte von unterschiedlichen ineinandergreifenden kulturellen Diskurs- und Darstellungssystemen hervorgebracht, reproduziert, adaptiert und distribuiert wurde. Im Zuge der auch von Louis Owens beschriebenen Artefaktualisierung indigener Identität¹⁵⁶ wurden stereotype *indianische* Attribute wie dekorative Federn, Perlen und Knochen, gefranste Ledergewänder und bunte Webstoffe, Friedenspfeife und Kriegsbeil, Pfeil und Bogen zu Markern simulierter *Indigenität* und objektifizieren ihre Träger_innen zu Zeugnissen einer (simulierten) materiellen Kultur.¹⁵⁷

¹⁵¹ Baudrillard (1978), S. 9f.

¹⁵² Ebda, S. 10.

¹⁵³ Gerald Vizenor (1999a), S. 85. [Herv. i. O.]

¹⁵⁴ Owens (1998), S. 5.

¹⁵⁵ Vizenor (1989), S. 9.

¹⁵⁶ Vgl. Owens (1998), S. 128.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu auch Vizenor (1998), S. 160.

Laut Alexandra Ganser leistet Gerald Vizenor mit seiner „alterNative postmodern theory“¹⁵⁸ einen wesentlichen Beitrag im Prozess der postkolonialen Dezentrierung des traditionellen westlichen Repräsentationsvertrags (der Annahme, dass sich hinter jeder wie auch immer garteten textuellen Darstellung eine Realität befindet, die dieser Repräsentation zugrundeliegt) und dessen Überführung in eine postmoderne Perspektive.¹⁵⁹ Zugleich ist hervorzuheben, dass Vizenor zentrale Thesen und Überlegungen der postmodernen Theorien über die westliche Epistemologie sowie über den geschichtlichen Zeitraum der Postmoderne hinaus weiterdenkt, indem er sie (1) in indigene epistemologische Kontexte und (2) bidirektional in andere temporale Dimensionen – sowohl historisierend (in die Vergangenheit) als auch vorwärtsgerichtet (in die Zukunft) – transponiert und ihnen dadurch implizit (bis zu einem gewissen Grad) einen Universalstatus zuschreibt. Mit seiner Theorie problematisiert Vizenor ganz grundlegend das (westliche) Konzept der Repräsentation (von Realität) und eröffnet damit eine breitere, nicht-eurozentristische Perspektive auf die komplexen Funktions- und Operationsweisen von Stereotypisierung im Allgemeinen, die auch in anderen Kontexten – über das spezifische Konzept des *Indianers* hinaus – fruchtbar gemacht werden kann.

So können Vizenors Überlegungen bspw. auch im Zusammenhang von Roland Barthes‘ Theorie der Mythenbildung gelesen werden. Dabei eröffnen die Thesen des französischen Philosophen und Literaturkritikers nicht nur einen detaillierteren Blick auf die Mikromechanismen, die in den von Vizenor analysierten Simulationen des *Indianers* zum Tragen kommen. Zugleich führen Vizenors Untersuchungen auch ein über Jahrhunderte und bis heute wirkmächtiges Fallbeispiel für die von Barthes beschriebenen Prozesse vor: In Bezug auf die diskursive und mediale Darstellung von *Indianern* spricht Gerald Vizenor von einer „native disanalogy“¹⁶⁰ zwischen Realität (außersprachlichem/-medialem Signifikat) und Repräsentation (sprachlichem/medialem Signifikant), die durch die Simulationen des *Indianers* hervorgebracht wird und die m. E. nicht zuletzt auf die Disanalogie zwischen sprachlichem Zeichen und mythischer Bedeutung im Sinne Roland Barthes‘ zurückzuführen ist. Vizenor beschreibt die Präsenz der Indigenen in den simulativen Darstellungen des *Indianers* als eine ironisch gebrochene, da sie als Menschen hinter ihren mythologisierten Repräsentationsformen stets abwesend bleiben und nur als simulierte *Indianer*, als die ‚Anderen‘, anwesend sind. Im kollektiven Bewusstsein wurde der *Indianer* auf diese Weise zu einem Mythos, den ich im Folgenden im Sinne Roland

¹⁵⁸ Alexandra Ganser: Gerald Vizenor. Transnational Trickster of Theory. In: Birgit Daewes und Alexandra Hauke (Hg.): Native North American Survivance and Memory. The Vizenor Continuum. London: Routledge 2016, S. 16-33, hier S. 19.

¹⁵⁹ Vgl. ebda, S. 21.

¹⁶⁰ Vizenor (2012), S. 111.

Barthes‘ als „parasitäre“¹⁶¹ Form verstehe, insofern er von seinem Sinn als sprachliches Zeichen¹⁶² entleert und mit euroamerikanischen und europäischen sowie spezifisch deutschsprachigen Imaginationen neu befüllt wurde bzw. wird.

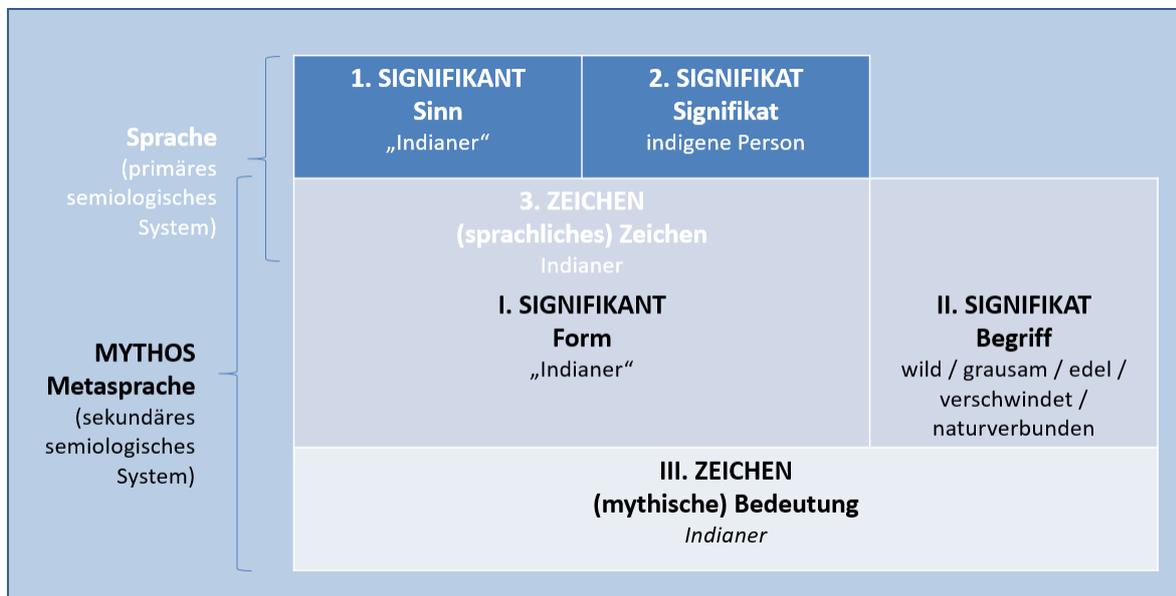


Abb. 1: Mythos *Indianer* (Modell nach Roland Barthes)

Der nach dem Vorbild Vizenors kursiv gesetzte *Indianer* steht in der „Metasprache“¹⁶³ des Mythos (siehe Abb. 1) damit nicht mehr für eine einzelne reale Person, d. h. die/der Bezeichnete hinter dem sprachlichen Ausdruck, sondern ist nur mehr als mythische Bedeutung sichtbar: Die sprachliche Bezeichnung ‚Indianer‘ wird in dem sekundären semiologischen System des Mythos durch mythisierte Begriffe wie *grausam*, *edel*, *wild*, *naturverbunden*, *verschwindend* etc. „deformiert“¹⁶⁴. Diese neuen Bedeutungen wurden (bzw. werden bis heute) durch Mechanismen der Distribution, Vermarktung und Popularisierung einem breiten Massenpublikum zugänglich gemacht, durch Wiederholungen und performative Reproduktionen gefestigt und dadurch naturalisiert.

Die im Kontext der Mythenkonstruktion vollzogene Bedeutungsverschiebung ist also nicht nur semiologischen, sondern auch semantischen Prozessen unterworfen. Als Illustration können an dieser Stelle Jochen Dubiels Überlegungen zu jenen Verfahren, die das Andere bzw. Fremde zur Projektionsfläche eigener Sehnsüchte und Ängste machen, dienen. Mit Blick auf die

¹⁶¹ Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Aus dem Franz. v. Horst Brühmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010 [1957], S. 262.

¹⁶² Sprache verstehe ich hier gesamtheitlich als diskursive Äußerung, die sowohl mündliche Rede und Schriftsprache, als auch bildliche und performative Darstellungen wie Fotografie, Film oder Schauspiel umfassen kann.

¹⁶³ Barthes (2010), S. 259.

¹⁶⁴ Vgl. ebda, S. 268.

Völkerschauen des 19. Jahrhunderts argumentiert der deutsche Literaturwissenschaftler, dass die „semiologisch-ontologische Differenz“, die in der semiotischen Unterscheidung zwischen Repräsentation („die Signifikation des Gegenstandes durch einen oder mehrere Signifikanten“) und Präsentation („die Nivellierung von Signifikant und Signifikat, also die reale Präsenz des Gegenstandes“) begründet liegt, „kein spezifisches Problem der Fremddarstellung“¹⁶⁵ darstellt: Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde, verhinderte die physische Präsenz der ‚Fremden‘ in den Völkerschauen und Wild-West-Shows die Projektion exotistischer Fantasien nicht, sondern trug vielmehr dazu bei, deren Darstellungen zu beglaubigen.¹⁶⁶ Daher schlägt Dubiel vor, nicht wie der anglistische Literaturwissenschaftler Erhard Reckwitz von einer „semiologischen Machtergreifung“¹⁶⁷ – wie sie mit Rückgriff auf Jean Baudrillard beschrieben werden kann – zu sprechen, sondern stattdessen die hier zum Tragen kommenden Prozesse als „semantisch[e] Machtergreifung“ zu begreifen, im Zuge derer der koloniale Blick „der Fremde einen *Sinn* [oktroziert], welcher ihrem Eigenen fremd ist.“¹⁶⁸

Diese Argumentation erscheint nicht zuletzt dann schlüssig, wenn sie im Kontext der oben aufgefächerten Mechanismen der Mythenkonstruktion betrachtet werden. Deren besondere Dynamik kann meiner Ansicht nach jedoch nur mit Blick auf das Zusammenspiel von semiologischen und semantischen Machtergreifungsprozessen gefasst werden: Basierend auf Roland Barthes‘, Jean Baudrillards, Gerald Vizenors und Jochen Dubiels Überlegungen kann der Mythos bzw. können die Mythen des *Indianers* als transnationale Konstruktionen verstanden werden, die im freien (Versteck-)Spiel zwischen (mythisierter) Form und (sprachlichem) Sinn immer neu geformt werden, wenn sie innerhalb multidimensionaler, nicht-linearer Transfer- und Mediationsprozesse stabilisiert, adaptiert und reproduziert werden. Ob *edler* oder *grausamer Wilder*, *verschwindender* oder *ökologischer Indianer* – in jedem Fall werden die Grenzen zwischen den Realitäten indigener Personen und den Darstellungen von *Indianern* (d. h. zwischen Präsentation und Repräsentation) instabil, wenn diese zunehmend konvergieren, sich überlagern und dadurch (in der Vorstellungswelt) gegenseitig austauschbar werden. Indem die diesertypisch mythisierte Form ‚Indianer‘ jedoch nach wie vor an ihrem ursprünglichen sprachlichen Sinn und dem damit verbundenen Signifikat ‚indigene Person‘ zehrt – und dadurch ihren

¹⁶⁵ Jochen Dubiel: Manifestationen des „postkolonialen Blicks“ in kultureller Hybridität. In: Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 45-68, hier S. 50.

¹⁶⁶ Vgl. White (1994); Ames (2006).

¹⁶⁷ Erhard Reckwitz: Postcolonially ever after. Bemerkungen zum Stand der Postkolonialismustheorie. In: *Anglia* 118 (2000), S. 1-40, hier S. 6.

¹⁶⁸ Dubiel (2005), S. 50. [Herv. C. S.]

vermeintlichen Authentizitätsanspruch stets autoreferentiell bekräftigt –, verbirgt sie sich selbst und ihren anachronistischen Konstruktionscharakter hinter der mythischen Bedeutung.

Die Vorstellung von einem ‚authentischen‘ *Indianer* sowie generell die Illusion von Authentizität wird auch von indigenen postkolonialen postmodernen Theoretiker_innen problematisiert. Gerald Vizenor ebenso wie Louis Owens oder Philip J. Deloria haben in ihren Untersuchungen gezeigt, dass reale indigene Personen oftmals vor dem Hintergrund vereinheitlichender Mythen gemäß den von dominanten Darstellungskonventionen hervorgebrachten westlichen Erwartungshaltungen beurteilt werden. Die performative Iteration dieser Erwartungshaltungen wirkt in weiterer Konsequenz realitätsproduzierend: Um als ‚authentischer‘ *Indianer* erkannt zu werden, müssen Indigene häufig dominante, zumeist *weiße* Simulationen von *Indigenität* bedienen, die sowohl auf topografischer und faunistischer, als auch auf kulturmaterieller und physiognomischer Ebene wirken. Dabei wird das Reale durch das Hyperreale substituiert, das sprachliche Zeichen ‚Indianer‘ von der mythischen Bedeutung ‚*Indianer*‘ abgelöst. Der deutsche Belletristik- und Sachbuchautor Thomas Jeier führt dies am Beginn seines Jugendromans „Das Geheimnis der Anasazi“ (EA 1998) – der über weite Teile jedoch den Topos des antimodernen *edlen Wilden*, der gleichsam ein exotischer Fremder bleibt, und den starren binären Antagonismus von den stereotyp gezeichneten (bösen) *Cowboys* und (guten) *Indianern* fortschreibt – vor:

Wie viele andere Navajos lebte [Johnny] von den Touristen, die nach New Mexico kamen, um echte Indianer zu sehen. Seine Halsketten, Armreife und Ringe waren wunderschön und er hatte längst herausgefunden, dass mehr zu verdienen war, wenn er faire Preise berechnete. [...] Ein weiterer Vorteil war sein kantiges Gesicht, das an die Indianer aus den Bilderbüchern erinnerte. Weil die meisten Touristen sich einen Prärieindianer wie Crazy Horse vorstellten, trug er tagsüber eine Federhaube, obwohl sein Volk nur Stirnbänder und kunstvolle Knoten im Nacken kannte.
„Die Weißen wollen betrogen werden“, meinte er mit einem verschmitzten Lächeln.¹⁶⁹

Um seinen ökonomischen Erfolg zu sichern, spielt der indigene Johnny *Indianer* und ist sich – anders als die meisten von ihm getäuschten *weißen* Tourist_innen – seines gezielt eingesetzten Rollen- und Schauspiels an der porösen Grenze von Authentizität und Inszenierung durchaus bewusst.

Basierend auf diesem komplexen Spannungsfeld zwischen Original und Simulation argumentiert Gerald Vizenor, dass die (literarische oder wie auch immer geartete ästhetische, diskursive sowie performative) Darstellung von indigenen Personen und Kulturen nicht auf die Rekonstruktion einer ‚authentischen‘ Wirklichkeit vor oder außerhalb von Stereotypen abzielen soll

¹⁶⁹ Thomas Jeier: *Das Geheimnis der Anasazi*. Wien: Carl Ueberreuter 1998, S. 26.

und kann: „The authentic *indians* are oxymora“¹⁷⁰, betont er wiederholt in seinen Texten. Um der von Vizenor diagnostizierten „native disanalogy“¹⁷¹ entgegenzuwirken, ist vielmehr ein kritischer Blick auf die „ruins of representation“¹⁷², die Jean Baudrillard wie auch Gerald Vizenor beschrieben haben, das Offenlegen dominanter Darstellungsstrukturen und die kritische Intervention¹⁷³ in deren Bedeutungs- und Identitätskonstruktionen notwendig.

In Bezug auf den deutschsprachigen Raum hat sich u. a. der Kultur- und Literaturwissenschaftler Hartmut Lutz mit der Authentizitätsproblematik des *Indianers* auseinandergesetzt. In einem euphemistischen Kommentar zu dem Bedürfnis nach Authentizität und der Angst vor Inauthentizität bezeichnet er die deutschsprachige Faszination für *Indianer* als „Indianertümelei“¹⁷⁴. Angelehnt an das Konzept der ‚Deuschtümelei‘, das sich über eine übertriebene ethnozentrische bzw. nationalistische Betonung einer idealisierten deutschen Wesensart lustig macht, mobilisiert der Begriff der ‚Indianertümelei‘ bzw. dessen englische Entsprechung ‚Indianthusiasm‘¹⁷⁵ (eine Kombination aus den englischen Termini ‚Indian‘ und ‚enthusiasm‘) ähnliche ironische Untertöne:

German ‚Indianthusiasm‘ is racialized, in that it refers to Indian-ness as an essentializing bioracial and concomitantly, cultural ethnic identity that ossified into stereotype. It tends to historicize Indians as figures of the past, and it assumes that anybody ‚truly Indian‘ will follow cultural practices and resemble in clothing and physiognomy First Nations people before or during first contact. Relatively seldom does *Indianertümelei* focus on contemporary Native American life. For over two hundred years Germans have found *Indianer* so fascinating that even today an Indian iconography is used in advertising. [...] There is a marked Indian presence in German everyday culture, even down to the linguistic level, where sentences like „ein Indianer weint nicht“ (an Indian doesn't cry), „ein Indianer kennt keinen Schmerz“ (an Indian braves pain) [...] have become part of everyday speech.¹⁷⁶

Ein Phänomen, in dem die komplexen Verschränkungen von Realität und Imagination und die verzweigten, vielschichtigen Transferprozesse kultureller Bedeutungsproduktion im deutschsprachigen Raum auf besondere Weise wirksam werden, sind die bereits im vorangegangenen Kapitel angesprochenen Wild-West-Shows von Buffalo Bill, Carl Hagenbeck oder dem Zirkus Sarrasani des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Als die „beherrschende Logik der

¹⁷⁰ Vizenor (1998), S. 146.

¹⁷¹ Vizenor (2012), S. 111.

¹⁷² Vizenor (1998), S. 160; Vizenor (1999b), S. 12.

¹⁷³ Vgl. hierzu auch Ganser (2016), S. 23.

¹⁷⁴ Lutz (1985), S. 270.

¹⁷⁵ Hartmut Lutz: German Indianthusiasm. A Socially Constructed German National(ist) Myth. In: Colin G. Calloway, Gerd Gemunden und Susanne Zantop (Hg.): *Germans and Indians: Fantasies, Encounters, Projections*. Lincoln 2002, S. 167-184, hier S. 167.

¹⁷⁶ Ebda, S. 169. [Herv. i. O.]

deutschen Rezeption“ dieser Shows beschrieb der Kultur- und Medienwissenschaftler Eric Ames jene „Vivifikation“¹⁷⁷, im Zuge derer die deutschsprachigen Zuschauer_innen imaginäre Bilder vom *Indianer*, die sich aus fiktionalen (v. a. literarischen) Vorbildern wie den Romanen von James Cooper, Friedrich Gerstäcker oder Karl May speisten, auf die Darsteller_innen in den Wild-West-Shows – und im weiteren Verlauf auch auf indigene Personen generell – übertrugen:

Für viele deutsche Zuschauer schienen die Wild-West-Shows fiktive Figuren in lebende Wesen zu verwandeln. In ihren Augen ‚bewahrten‘ die Darsteller nicht, wie die ethnografischen Museen es für sich behaupteten, die Spuren indianischer Stämme, die vermutlich schon untergegangen waren oder am Rande des Untergangs standen, sondern sie gaben Figuren Leben, die es in der Realität nie gegeben hatte [...]. In Deutschland bewirkten die Wild-West-Shows trotz aller Bekundungen, die historische Realität wiedergeben zu wollen, und ohne es beabsichtigt zu haben die Vivifikation eines fiktionalen Universums. Und es war nicht der so oft beschworene Realitäts- und Authentizitätsanspruch, sondern eben dieser fiktionale Aspekt des amerikanischen Spektakels, der eine so unwiderstehliche Faszination auf die Vorstellungskraft des deutschen Publikums ausübte, der für den künftigen Erfolg der [...] Wild-West-Show von Bedeutung war.¹⁷⁸

Die von Ames als „kreative Verbindung“¹⁷⁹ zwischen den fiktionalen Figuren des *Wilden Westens* und der „physischen Präsenz“¹⁸⁰ der indigenen Darsteller_innen bezeichnete Aneignung der amerikanischen Darbietungen durch die deutschsprachigen Zuschauer_innen machte die Wild-West-Shows zu „Vorlagen zur imaginativen Identifikation“¹⁸¹, durch welche die Vorstellungen vom *Wilden Westen* aus der eigenen Fantasie auf die tatsächlichen Menschen übertragen wurden.

Die Darstellungssysteme des europäischen (und insbesondere des deutschsprachigen) Raums waren also bereits im 19. Jahrhundert durch selbstreferentielle fiktionale Repräsentationen des Realen als Ersatz für gelebte Erfahrungen geprägt und generierten seitdem Erwartungshaltungen, gemäß derer die reale indigene Person vor der Folie der medialen Produktion beurteilt wurde und teilweise bis heute beurteilt wird. Durch die Popularisierung und Kommodifizierung der dabei konstruierten transnationalen Mythen und Stereotype entstanden die massenhaft distribuierten und vermarkteten ‚profitablen Simulationen‘ des *Indianers*, von welchen Gerald Vizenor spricht und welche sich entlang jener instabilen Grenzen zwischen Realität und

¹⁷⁷ Eric Ames: Cooper-Welten. Zur Rezeption der Indianer-Truppen in Deutschland, 1885-1910. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): *I Like America. Fiktionen des Wilden Westens*. München: Prestel 2006, S. 213-229, hier S. 214.

¹⁷⁸ Ebda, S. 222.

¹⁷⁹ Ebda, S. 217.

¹⁸⁰ Ebda.

¹⁸¹ Ebda.

Repräsentation bewegen, die von westlichen Theoretiker_innen wie Jean Baudrillard, Umberto Eco, Guy Debord oder Marshall McLuhan mit dem Begriff der ‚Hyperrealität‘ beschrieben wurden. Aber auch wenn die hier wirksamen naturalisierten, ideologisch-kulturellen Erwartungshaltungen, die u. a. Philip J. Deloria in seinem Buch „Indians in Unexpected Places“ (2004) detailliert untersucht hat, stets innerhalb (neo-)kolonialer Macht- und Dominanzverhältnissen existieren, bewegen sie sich dennoch in politischen, ökonomischen und rechtlichen Strukturen, die immer auch Raum für jenes Unerwartete bereitstellen, das dominante Erwartungen sichtbar macht und infrage stellt.¹⁸² Inwiefern dieses Unerwartete auch in die deutschsprachige (Kinder- und Jugend-)Literatur, insbesondere die Texte von Käthe Recheis, einfließt oder ob darin eine ähnliche Disanalogie in Bezug auf das Verhältnis von außersprachlicher Realität und literarischer Repräsentation (im Sinne Gerald Vizenors) festzustellen ist, wie sie in der dominanten Mythenkonstruktion des *Indianers* zum Tragen kommt, wird in den folgenden Kapiteln untersucht. Zunächst soll jedoch der Einsatz von postkolonialen Theorien in der Analyse von deutschsprachiger (Kinder- und Jugend-)Literatur reflektiert werden.

¹⁸² Vgl. Deloria (1999), S. 11.

2.1.4. Postkoloniale Theorien im deutschsprachigen Raum

Während sich die germanistische Literaturwissenschaft im deutschsprachigen Raum zuerst nur zögerlich mit Kolonialismen und postkolonialen Theorien auseinandergesetzt hatte, waren es vor allem Impulse aus der amerikanischen, südafrikanischen, westafrikanischen und indischen Germanistik, die die Übertragung der postkolonialen Studien auf deutschsprachige Kontexte initiiert haben.¹⁸³ Nicht zuletzt auch durch Anstöße der interkulturellen Germanistik¹⁸⁴ und *schwarzer* feministischer Denker_innen¹⁸⁵ hat sich mittlerweile auch in der deutschsprachigen Forschung eine eigenständige postkoloniale Perspektive herausgebildet, die laut Gabriele Dürbeck seit der Jahrtausendwende ein „breite[s] Gegenstandsfeld und spezifisch[e] Analyse-kategorien“¹⁸⁶ ausdifferenziert hat.

Nachdem Oliver Lubrich und Rex Clark im Jahr 2002 feststellten: „German Studies are going postcolonial“¹⁸⁷, sprach Doris Bachmann-Medick 2009 sogar von einem „postcolonial turn“¹⁸⁸ in der Germanistik. Auch wenn manche eine solche gesamtheitliche Diagnose als voreilig betrachten,¹⁸⁹ wirken postkoloniale Ansätze „zunehmend auf die Kernbereiche der Germanistik ein und [stoßen] eine reflexive Debatte über das Selbstverständnis des Fachs in einer zunehmend transnationalen, postmigrantischen, globalisierten Welt an“¹⁹⁰. Laut Gabriele Dürbeck und Axel Dunker haben sich die postkolonialen Studien mittlerweile als „eigenständiges Feld in der kulturwissenschaftlichen Germanistik etabliert und stellen eine produktive Herausforderung für das Selbstverständnis des Fachs dar“, weshalb mit Blick auf den „distinkte[n] Charakter in Bezug auf Forschungsansatz und Gegenstandsbereich“ von einer „postkolonialen Germanistik“ als Teilfeld der Disziplin¹⁹¹ gesprochen werden könne. Dennoch befindet sich die Kanonisierung der postkolonialen Germanistik derzeit noch in den Anfängen, liegen doch erst wenige spezifische Einführungen oder Grundlagenwerke – wie z. B. „Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung“ von María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2005),

¹⁸³ Vgl. Axel Dunker: Einleitung. In: Ders. (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 7-16, hier S. 7; sowie Gabriele Dürbeck: Deutsche und internationale Germanistik. In: Dirk Götsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 38-53, hier S. 38.

¹⁸⁴ Siehe hierzu u. a. Alois Wierlacher und Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart: Metzler 2003.

¹⁸⁵ Für einige Beispiele hierzu siehe Dürbeck (2017).

¹⁸⁶ Ebda, S. 39.

¹⁸⁷ Oliver Lubrich und Rex Clark: German Studies Go Postcolonial. In: Eighteenth-Century-Studies 35/4 (2002), S. 625-664, hier S. 625.

¹⁸⁸ Vgl. Bachmann-Medick (2009), S. 186.

¹⁸⁹ Vgl. Gisela Febel: Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS 2012, S. 229-248, hier S. 243.

¹⁹⁰ Gabriele Dürbeck (2017), S. 38.

¹⁹¹ Dürbeck/Dunker (2014), S. 9.

„Schlüsselwerke der Postcolonial Studies“ (2012) hg. von Julia Reuter und Alexandra Karentzos, „Handbuch Postkolonialismus und Literatur“ (2017) hg. von Dierk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck oder „Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren“ (2019) hg. von Gabriele Dürbeck und Axel Dunker – in deutscher Sprache vor.

Dass postkoloniale Forschungszusammenhänge in der deutschsprachigen Germanistik nach wie vor häufig einen Randbereich bilden, hat vermutlich auch mit der über lange Zeit und teilweise leider noch immer verbreiteten Auffassung, dass die europäischen Kolonialismen für die deutschsprachige Geschichte, Kultur und Literatur nur wenig relevant sei, zu tun. Dennoch beobachten Forscher_innen im deutschsprachigen Raum zunehmend eine sich etablierende „postkoloniale Erinnerungskultur“¹⁹², die sich u. a. mit kolonialen Straßennamen und Denkmälern sowie der Rolle von deutschsprachigen Städten als Kolonialmetropolen auseinandersetzt. Tatsächlich bildete Deutschland Ende des 19. Jahrhunderts das viertgrößte europäische Kolonialreich mit Kolonien in Afrika (im heutigen Namibia, Kamerun, Togo, Tansania, Burundi und Ruanda), dem Pazifik (auf den Inseln Neuguinea und Samoa) und Asien (in der chinesischen Provinz Kiautschou).¹⁹³ Obwohl Österreich-Ungarn zwar keine direkten Kolonien im Sinne von politisch und wirtschaftlich abhängigen Territorien in Übersee besaß, ordnete sich das Habsburgerreich mit seinen kolonialen Ambitionen in Ostafrika, China, Indien und Indonesien durchaus in den europäischen Imperialismus ein. Darüber hinaus waren auch Länder wie die Schweiz, „die nie als Kolonialmacht aufgetreten sind“¹⁹⁴, tief in die wirtschaftlichen Unternehmungen des Kolonialismus wie den Sklavenhandel verstrickt.

Grundsätzlich geht es, wie Axel Dunker schreibt, bei Kolonialismus jedoch „nicht nur um die konkrete Landnahme und die Besiedelung des fremden Territoriums durch Europäer, sondern auch um eine diskursive Praxis, die sich zum größten Teil innerhalb Europas und keineswegs nur in den Kolonien abspielt.“¹⁹⁵ Herbert Uerlings räumt diesbezüglich sogar ein, dass ein „Kolonialismus ohne Kolonien“ die Virulenz eines kolonialen Diskurses nicht nur nicht verhindert, sondern gelegentlich sogar noch gesteigert hat.¹⁹⁶ In diesem Sinne wirken auch im gesamten deutschsprachigen Raum bis heute jene Kultur- und Wissenstraditionen, die koloniale Gewaltformen institutionalisiert und in Form von kulturellen Praktiken wie Völkerschauen oder Freak

¹⁹² Dürbeck (2017), S. 42.

¹⁹³ Vgl. Sebastian Conrad: Deutsche Kolonialgeschichte. München: C.H. Beck 2008, S. 22.

¹⁹⁴ do Mar Castro Varela/Dhawan (2015), S. 21.

¹⁹⁵ Dunker (2005), S. 9.

¹⁹⁶ Uerlings (2005), S. 40.

Shows und (populär-)kulturellen Medien wie Fotografien, Reiseberichten oder Romanen auch in Deutschland, Österreich und der Schweiz verbreitet haben, weiter fort. Der immer noch häufig vertretenen Ansicht, dass Postkolonialität mit der gesellschaftlichen Realität des deutschsprachigen Raums wenig bis gar nichts zu tun hätte, stellt bspw. die Migrationsforscherin Katerina Kratzmann eine empirische Untersuchung entgegen, die belegt, dass die koloniale Identitätspolitik, deren Annahme der kulturellen Überlegenheit und die daraus resultierenden Bilder des Fremden in der österreichischen Geschichte und Imagination bis heute kontinuierlich nachwirken.¹⁹⁷

Während also einerseits direkter, indirekter und nicht zuletzt auch imaginärer Kolonialismus voneinander differenziert werden müssen, unterscheidet die Forschung auch zwischen externem und internem Kolonialismus.¹⁹⁸ In Bezug auf Österreich-Ungarn wird in dieser Hinsicht auch von einer Binnenkolonisierung des Balkans gesprochen.¹⁹⁹

Zugleich betont die deutschsprachige postkoloniale Forschung jedoch, dass bei der Übertragung postkolonialer Theoriekonzepte und Überlegungen aus dem englischsprachigen (bzw. spanisch- oder französischsprachigen) Raum stets die spezifischen nationalen und historischen Kontexte des jeweiligen Landes berücksichtigt werden müssen. Denn die Geschichte der deutschsprachigen Länder zeichnet sich nicht nur durch die historischen Phasen europäischer Kolonialherrschaft aus, sondern hat sowohl in Deutschland als auch in Österreich und der Schweiz unterschiedliche Formen politischer Herrschaft unterlaufen,

von denen alle einerseits extrem verschiedene, andererseits aber auch wieder miteinander verwandte Formen biopolitischer Praxen [...] nicht nur „rassisch“ sondern auch sozialdarwinistisch markierten Gruppen praktizierten. Daneben existierten jeweils verschiedene, aber dennoch miteinander verwandte auf symbolischer Ebene zu verortenden „economies of Otherness“ (Nichols 1994: 204), die das politische Imaginäre ebenso wie die individuellen Affekte im Bezug auf verschiedene Arten von Differenz beeinflussen.²⁰⁰

¹⁹⁷ Vgl. Katerina Kratzmann: Bilder des Fremden im Diskurs um irreguläre Migration in Österreich: Ein Erbe des Kolonialismus? In: Wolfgang Müller-Funk und Birgit Wagner (Hg.): Eigene und andere Fremde. „Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Raum. Wien: Turia + Kant 2005, S. 180-191.

¹⁹⁸ Siehe z. B. Stephen Howe: Empire. A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press 2002; Charles Pinderhughes: Toward a New Theory of Internal Colonialism. In: Socialism and Democracy 25 (2011), S. 235-256.

¹⁹⁹ Siehe hierzu u. a. Maria Torodova: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt: WBG 1999.

²⁰⁰ Hito Steyerl: Postkolonialismus und Biopolitik. Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext. In: Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 38-55, hier S. 41.

Mit Rückgriff auf das von Bill Nichols im Kontext der Dokumentarfilmtheorie entwickelte Konzept der „economies of Otherness“²⁰¹ macht Hito Steyerl auf die komplexen Verflechtungen diskursiver Systeme und politischer sowie ökonomischer Machtregime im deutschsprachigen Raum aufmerksam und beschreibt diese als biopolitisch agierende „mentale Raumzeiten“, die „die Wahrnehmung und Produktion von Differenz“ strukturieren und sich „in Formationen des Herrschaftswissens ebenso wie in der Alltags- und Populärkultur sowie in jüngerer Zeit vor allem auch in Form globalisierter Medienlandschaften“²⁰² manifestieren. In der „Schichtung verschiedenster ineinander reflektierender ‚economies of Otherness‘“ beobachtet er, wie sich im deutschsprachigen Raum koloniale Geschichten mit „Geschichten des Exils, der Diaspora, antikolonialer Allianzen mit den Nationalsozialisten, ebenso wie der späteren Arbeitsmigration und der kaum theoretisierten informellen Migration durch Studium und Heirat“²⁰³ zu ineinander widerhallenden und gleichzeitig mehrfach gebrochenen ‚economies of Otherness‘ verzweigen. Diese vielschichtigen, ambivalenten, transnationalen Überlagerungen in der kulturellen Konstruktion von Alterität werden auf besondere Weise z. B. in den *Indianer*-Romanen von Fritz Steuben (d. i. Erhard Wittek) sichtbar. Dessen erfolgreiche, „ethno- und historiografisch ambitioniert[e]“²⁰⁴ Romanserie über den Shawnee-Häuptling Tecumseh (EA 1930-1951) mobilisiert *indianische* Narrative für nationalistische, deutschvölkische Propagandazwecke.²⁰⁵ Und auch die deutsche Schriftstellerin Liselotte Welskopf-Henrich verarbeitet in ihrem Romanzyklus „Die Söhne der großen Bärin“ (EA 1951-1962) laut Gina Weinkauff ihre eigenen politischen Erfahrungen aus dem antifaschistischen Widerstand.²⁰⁶

Eine direkte Übertragung anglistisch und angloamerikanisch geprägter Theorien des Postkolonialismus mag angesichts dieser „dissonanten Echos“²⁰⁷ zwischen kolonialen Biopolitiken und anderen politischen Systemen und Dominanzverhältnissen zwar problematisch erscheinen.²⁰⁸ Dass nationale historische, kulturelle und politische Spezifika in der Beschäftigung mit Postkolonialität stets berücksichtigt werden müssen, wird in den postkolonialen Studien jedoch ohnehin wiederholt betont. Denn kolonialistische, rekolonisierende sowie neokoloniale

²⁰¹ Vgl. Bill Nichols: *Representing Reality. Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1991.

²⁰² Steyerl (2003), S. 41.

²⁰³ Ebda, S. 42.

²⁰⁴ Weinkauff (2014), S. 23.

²⁰⁵ Siehe dazu auch Lutz (1985), 384-414.

²⁰⁶ Vgl. hierzu auch Weinkauff (2014), S. 26; Gina Weinkauff: *Ent-Fernungen. Fremdwahrnehmung und Kulturtransfer in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur seit 1945. Band 1: Fremdwahrnehmung. Zur Thematisierung kultureller Alterität in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur seit 1945*. München: Iudicium 2006, S. 2.

²⁰⁷ Steyerl (2003), S. 49.

²⁰⁸ In diesem Zusammenhang werden bspw. immer wieder die Unterschiede zwischen dem angloamerikanischen und dem deutschsprachigen ‚Rasse‘-Konzept betont.

Herrschaftsformen gestalte(te)n sich an jedem Ort und zu jeder Zeit auf sehr unterschiedliche Weise. Wenn es zudem, wie bei Käthe Recheis' *Indianer*-Texten, um literarische Publikationen geht, die sich zentral mit Volksgruppen auseinandersetzen, die bis heute wesentlich von europäischen und euroamerikanischen (Neo-)Kolonialismen geprägt werden, erscheinen der Rückgriff auf und die Produktivierung von angloamerikanischen und indigenen postkolonialen Theorien m. E. durchaus sinnvoll und legitim – wenn nicht sogar notwendig –, solange der deutschsprachige Kontext ausreichend berücksichtigt wird.

In jedem Fall erweisen sich postkoloniale Perspektiven auch im deutschsprachigen Zusammenhang als unerlässlich für die Historisierung und die Kritik rassifizierender und rassistischer Praktiken, Strukturen und Diskurse, die sich über Jahrhunderte in Wechselwirkung zwischen kolonialen und anderen asymmetrischen (rassifizierten) Machtverhältnissen herausgebildet haben. Anette Dietrich begreift postkoloniale Ansätze in diesem Zusammenhang als

eine Art Spurensuche nach Effekten und Hinterlassenschaften der kolonialen Geschichte, die das gesellschaftliche Bewusstsein durchziehen. Das Vermächtnis der Vergangenheit ist in das gesellschaftliche Gedächtnis der Gegenwart eingeschrieben. Diese Vergangenheit sichtbar zu machen, ist eine Voraussetzung, um in der Gegenwart intervenieren zu können.²⁰⁹

Postkolonialen Theorien machen nicht zuletzt auch auf die Interdependenz zwischen Kolonisierten und Kolonisator_innen aufmerksam und leisten einen zentralen Beitrag für die (selbst-)kritische Reflexion des als überlegen konstruierten europäischen (bzw. euroamerikanischen) Subjekts und dessen *weißer* Privilegien, die sich laut Ina Kerner über epistemische, institutionelle sowie personale Dimensionen erstrecken.²¹⁰ Darüber hinaus ermöglichen sie laut Stuart Hall einen doppelten Blick auf postkoloniale Gesellschaften und verdeutlichen, dass die globalen transkulturellen Prozesse der (Neo-)Kolonisierungen die kolonisierenden Gesellschaften ebenso stark geprägt haben bzw. prägen wie jene der (ehemals) Kolonisierten.²¹¹

²⁰⁹ Anette Dietrich: *Weißer Weiblichkeiten. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*. Bielefeld: Transcript 2007, S. 29.

²¹⁰ Vgl. Ina Kerner: *Critical Whiteness Studies. Potentiale und Grenzen eines wissenspolitischen Projekts*. In: *Feministische Studien* 31/2 (2016), S. 278-292, hier S. 288-290.

²¹¹ Vgl. Stuart Hall: *When was ‚the Post-Colonial‘? Thinking at the Limit*. In: Ian Chambers und Lidia Curti (Hg.): *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London/New York: Routledge 1996, S. 242-260.

2.2. Zum *Indianer*-Bild im deutschsprachigen Raum: (Kinder- und Jugend-)Literatur als diskursiver interkultureller *frontier space*

Wie in Kapitel 2.1 gezeigt wurde, speisen sich die Erwartungshaltungen, die aus unterschiedlichen Perspektiven an den *Indianer* herangetragen werden, aus komplexen, kulturell konstruierten, historisch gewachsenen und in transnationale Vermittlungs-, Distributions- und Adaptionsprozesse eingebetteten Dynamiken. In Bezug auf den deutschsprachigen Kontext tragen Hartmut Lutz, Florentine Strzelczyk und Renae Watchman einerseits der transhistorischen Kontinuität von *Indianer*-Mythen sowie andererseits den distinkten historischen und (gesellschafts-)politischen Bedingungen, unter welchen diese hervorgebracht wurden, Rechnung:

Different strands of historical experiences, anxieties, and projections have fuelled German Indianthiasm throughout the twentieth century and continue to do so in the twenty-first. They include imaginings of wideopen landscapes unspoiled by humans that, since the nineteenth century, have been increasingly hard to find in an ever-more-crowded Europe. They conjure up romantic notions of an idealized authentic humanity, rooted in the desire to return to a pre-industrial state in the face of the belated and accelerated Industrial Revolution in Germany in the late 1800s [...]. To be sure, *Indianer* had been fixed firmly in the German collective consciousness over a time spanning Imperial, Weimar, and Nazi Germany into the Cold War, a divided Germany, and continuing on into the present day.²¹²

Während der *Indianer* im Zuge der Kolonisierung und der nationalen Identitätsbildung in den USA und in Kanada in der Opposition zum vermeintlich zivilisierten Eigenen als das ausgelagerte, *wilde* Andere fixiert wurde, wurde Amerika in der deutschsprachigen Imagination häufig zu einem Zufluchtsraum und Sehnsuchtsort²¹³ idealisiert. Letztere Vorstellungen stehen im Gegensatz zu dem gewaltvollen physischen sowie ideologischen Konflikt zwischen den *weißen* Siedler_innen und den indigenen Bewohner_innen Nordamerikas, der sich im Sinnbild der stetig gen Westen voranschreitenden *frontier*²¹⁴ nicht nur topografisch manifestierte, sondern auch in die euroamerikanische Selbstkonzeption integriert wurde, um zentrale nationale Mythen zu festigen. Im deutschsprachigen Raum hingegen wurde der vermeintlich in Freiheit und Harmonie mit der Natur lebende *Indianer* vorwiegend zu einem Sympathieträger, mit dem sich Schriftsteller_innen wie Leser_innen, d. h. sowohl Produzent_innen als auch Rezipient_innen kultureller und medialer Angebote, oftmals identifizierten.

²¹² Hartmut Lutz, Florentine Strzelczyk und Renae Watchman: Introduction. In: Dies. (Hg.): Indianthiasm. Indigenous Responses. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2020, S. 1-32, hier 13f.

²¹³ Vgl. Karl Markus Kreis: Deutsch-Wildwest. Die Erfindung des definitiven Indianers durch Karl May. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): I Like America. Fiktionen des Wilden Westens. München: Prestel 2006, S. 249-273, hier S. 249.

²¹⁴ Vgl. Turner (1893).

Die Darstellung indigener Figuren – v. a. die Produktion von Texten von *weißen* Verfasser_innen über indigene Personen – bringt dabei heikle identitäts- und repräsentationspolitische Herausforderungen mit sich. Bereits Stuart Hall konstatierte in einem seiner einflussreichsten Essays: „Practices of representation always implicate the positions from which we speak or write – the positions of *enunciation*.“²¹⁵ In einem solchen Kontext wird die kulturelle Appropriation indigener Perspektiven häufig dahingehend kritisiert, dass westliche Personen dabei *für* (d. h. anstelle von) indigene(n) Stimmen *über* indigene Personen sprechen und letztere dieserart eigentlich zum Schweigen bringen würden; selbst wenn sie für diese – im Sinne der von Sam McKegney beschriebenen diskursiven Position des ‚ally‘²¹⁶ (siehe Kapitel 2.1.1) – Partei ergreifen. Neben der Frage, wer mediale und literarische Bilder des *Indianers* konstruiert und wer über die Autorität dieser Darstellungen verfügt, stellen sich in dieser Hinsicht auch Fragen nach dem Anspruch auf und der Zuschreibung von Authentizität. Nicht nur Leser_innen, sondern auch Literaturkritiker_innen sowie Autor_innen selbst tendieren oft dazu, Texten von (Reise-) Schriftsteller_innen, die wie Liselotte Welskopf-Henrich, Thomas Jeier und nicht zuletzt Käthe Recheis viele Male selbst nach Nordamerika gereist, vor Ort für ihre Publikationen recherchiert und mit indigenen Personen in teilweise engen Kontakt getreten sind, mehr Wahrheitsgehalt zuzuschreiben als jenen von Verfasser_innen, die wie Karl May oder Sophie Wörishöffer (d. i. Sophie Andresen) ihre Erzählungen aus einer distanzierten Perspektive ausschließlich am Schreibtisch entworfen haben.

Tatsächlich wird in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur nicht immer nur ‚*Indianer* gespielt‘. Immer wieder treten an die Stelle der Selbstdefinition durch das fremde Andere auch respektvolle, (selbst-)kritische Darstellungen kultureller Differenzen im Sinne eines inter- und transkulturellen „crossreading“²¹⁷, wie es von dem indigenen Literaturwissenschaftler Louis Owens beschrieben wurde:

the way in which all of us engage texts across some kind of cultural boundary or conceptual horizon. [...] More and more we will be required to read across lines of cultural identity around us and within us. It is not easy but it is necessary, and the rewards are immeasurable.²¹⁸

In seinen Überlegungen mobilisiert Owens das expansionistisch und kolonialistisch geprägte Sinnbild der *frontier* (siehe dazu Kapitel 2.1.2), das er sich aus indigener sowie transkultureller

²¹⁵ Stuart Hall: Cultural Identity and Diaspora. In: Jonathan Rutherford (Hg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart 1990, S. 222-237, hier S. 222. [Herv. i. O.]

²¹⁶ Vgl. McKegney (2016), S. 85.

²¹⁷ Owens (1989), S. 5.

²¹⁸ Ebda, S. 5-11.

Perspektive wieder aneignet. Im Gegensatz zum Konzept eines hermetisch abgeschlossenen, statischen *indianischen* Territoriums („Indian Territory“²¹⁹), das Native Americans und First Nations in der hegemonialen, essentialisierenden Bezeichnung ‚Indianer‘ und dem anachronistischen Mythos *Indianer* festzuschreiben sucht, bietet sich das amorphe, dynamische Dazwischen der *frontier* nach Owens auf besondere Weise an, um multidirektionale transkulturelle Diskurse zu initiieren und kulturelle Identitäten zu reimaginieren:

Beyond the frontier is the incomprehensible ‚other‘. To inhabit that frontier is to somehow accommodate a radical alterity, the internalization of which leads dangerously in the direction of psychic disintegration or schizophrenia. To make that space inhabitable, it is necessary to map it, that is, figuratively to appropriate it and imagine fixed boundaries, make it conform to a metanarrative. In the American [and the European (Anm. C. S.)] imagination, the Indian still inhabits, and represents, Indian Territory. This territory is the West of unlimited potential for the Euramerican imagination, where the past can be cast aside and the self reimaged in relation to a vast landscape [...] it is a safe place, not the wilderness realm of psychic disintegration [...] but a region bounded by discourse, articulated and controlled.²²⁰

Der Raum eines reimaginierten *frontier space* hingegen, so argumentiert Owens mit Rückgriff auf Jean Baudrillard, „both ‚precedes the map, [and] survives it“²²¹. Als transkulturelle Kontaktzone im Sinne Mary Louise Pratts²²² ist dieser kulturelle, psychologische sowie imaginäre „space of extreme contestation“²²³ von Bakhtin’schen Heteroglossien und Polylogen geprägt:

Cultures can and indeed cannot do otherwise than come together and deal with one another, not only within the transcultural regions of frontiers or borders but also within the hybridized individual [...], who internalizes those frontier or border spaces [...], fracturing the self-reflexive minor of the dominant center, deconstructing rigid borders, slipping between the seams, embodying contradictions, and contradancing across every boundary.²²⁴

Das spezifische postkoloniale (und im weiteren Sinne interkulturelle) Potential von Literatur, die ihrerseits selbst als koloniales bzw. westliches Konstrukt zu betrachten ist, liegt laut Herbert Uerlings in diesem Kontext in der „spielerische[n] Inszenierung kultureller Differenzen bzw. ihrer Repräsentationsformen, die deren Geltungsanspruch – im Medium der Fiktion – suspendiert.“²²⁵ In den Zwischenräumen von Bedeutungskonstruktion und Bedeutungsaufhebung, von einem (subversiven) Spiel mit und einer Verfestigung von dominanten Vorstellungs- und

²¹⁹ Ebda, S. 45.

²²⁰ Ebda, S. 44f.

²²¹ Ebda, S. 27. Siehe hierzu auch Fußnote 109.

²²² Vgl. Pratt (2010).

²²³ Owens (1989), S. 26.

²²⁴ Ebda, S. 40.

²²⁵ Uerlings (2005), S. 32.

Darstellungssystemen, bewegen sich auch jene Texte, die sich mit (der Repräsentation von) *Indianern* auseinandersetzen. Dieserart (kinder- und jugend-)literarische Publikationen *von* deutschsprachigen Autor_innen *für* deutschsprachige Leser_innen sollen in dieser Arbeit als eine Art diskursiver *frontier space* (im Sinne Louis Owens) verstanden werden: als literarischer Grenzraum des kulturellen Aufeinandertreffens, in dem kulturelle Identitätswürfe verhandelt, interkulturelle Dialoge angestoßen und hybride, ambivalente Subjektpositionen eingenommen werden können.

2.2.1. Kulturelle Felder der Kinder- und Jugendliteratur

Innerhalb der (internationalen) Kinder- und Jugendliteraturforschung werden die potentiellen Definitionsparameter von Kinder- und Jugendliteratur bis heute vielfach diskutiert.²²⁶ Der deutsche Kinder- und Jugendliteraturforscher Hans-Heino Ewers legt in diesem Kontext dar, dass es sich bei Kinder- und Jugendliteratur keinesfalls um ein „klar umgrenztes Gegenstandsfeld“²²⁷ oder gar um eine „kohärente Textgattung“²²⁸ handelt, weshalb es „eine allumfassende, in jeder Hinsicht und zu allen Zeiten gültige Definition dieses kulturellen Phänomens nicht geben kann und [...] es auch gar nicht sinnvoll ist, danach zu suchen“²²⁹. Für die mehrfachen, sich zwar zu großen Teilen überlappenden, in manchen Hinsichten aber auch sehr divergierenden kulturellen Felder der Kinder- und Jugendliteratur schlägt Ewers daher „nicht eine, sondern eine Serie von Definitionen“²³⁰ vor.

Diese verortet er in unterschiedlichen Maßen in bzw. zwischen dem von ihm so bezeichneten Handlungs- und Symbolsystem von Kinder- und Jugendliteratur. Auf der Handlungsebene unterscheidet Ewers u. a. zwischen der von Kindern und Jugendlichen faktisch konsumierten Literatur (intendierte und nicht-intendierte Kinder- und Jugendlektüre) und jener Literatur, die aus Sicht der Erwachsenen von Kindern und Jugendlichen konsumiert werden soll (intentionale Kinder- und Jugendliteratur). Letztere kann sich in Form einer adressatenspezifischen

²²⁶ Vgl. u. a. Kimberley Reynolds: *Children's Literature. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2011; M. O. Grenby: *The Origins of Children's Literature*. In: M. O. Grenby und Andrea Immel (Hg.): *The Cambridge Companion to Children's Literature*. New York: Cambridge University Press 2009, S. 3-18; Maria Nikolajeva: *Verbal and Visual Literacy. The Role of Picturebooks in the Reading Experience of Young Children*. In: Nigel Hall, Joanne Larson und Jackie Marsh (Hg.): *Handbook of Early Childhood Literacy*. London: Sage 2003, S. 235-248; Hans-Heino Ewers: *Literatur für Kinder und Jugendliche: Eine Einführung in grundlegende Aspekte des Handlungs- und Symbolsystems Kinder- und Jugendliteratur*. München: Wilhelm Fink 2000.

²²⁷ Ewers (2000), S. 2.

²²⁸ Ebda, S. 5.

²²⁹ Ebda, S. 2.

²³⁰ Ebda.

Verwendung von bereits bestehenden Texten oder in eigens für Kinder- und Jugendliche verfassten Texten (spezifische Kinder- und Jugendliteratur) manifestieren.²³¹ In diesem Zusammenhang sind die asymmetrischen Kommunikations- und Machtverhältnisse in der weitgehend von Erwachsenen bestimmten Produktion, Publikation und Distribution von einer Literatur für kindliche und jugendliche Leser_innen hervorzuheben.²³² Auf der Symbolebene hingegen thematisiert Ewers neben dem Konzept einer an die präsumtiven Leser_innen akkommodierten Literatur (kind- und jugendgemäße Literatur) auch die literarische und literarästhetische Bildungsfunktion von Kinder- und Jugendliteratur als struktural einfacher Literatur (Anfänger_innen- und Einstiegsliteratur). Dabei wird Kinder- und Jugendliteratur zwar als integraler Bestandteil des gesamten Literaturfelds betrachtet, gleichzeitig wird ihr jedoch eine eigenständige poetische und literarästhetische Verfasstheit zugesprochen.²³³

Die *Indianer*-Texte von Käthe Recheis ordnen sich auf beiden Seiten dieser Typologie ein. Bei jenen von der österreichischen Autorin selbst verfassten Texten, handelt es sich einerseits um intentionale Kinder- und Jugendliteratur. Gleichzeitig zeichnen sich diese Werke auch durch ihre jeweiligen textimmanenten, poetologischen Merkmale als Kinder- bzw. Jugendliteratur aus (siehe Kapitel 2.2.3 sowie Abschnitt 3). Zudem kommt in den von Recheis übersetzten und in ihrer „Indianerbibliothek“-Reihe herausgegebenen Texten, die von indigenen Autor_innen stammen und sich im Original meist nicht spezifisch an Kinder oder Jugendliche richten, sowie in ihren Texten für jüngere Leser_innen eine adressatenspezifische (Neu-)Ausrichtung zum Tragen (siehe in Abschnitt 3 vor allem die Kapitel 3.1.2 und 3.3).

²³¹ Vgl. Ebda, S. 2f.

²³² Vgl. Emer O’Sullivan: *Kinderliterarische Komparatistik*. Heidelberg: Winter 2000, S. 117-119; Reynolds (2011), S. 54.

²³³ Vgl. Ewers (2000), S. 4f. Siehe hierzu auch Reynolds (2011), S. 2; Nikolajeva (2003), S. xi-xvi.

2.2.2. Historische Entwicklung deutschsprachiger *Indianer*-Bilder

Laut Hartmut Lutz basieren die *Indianer*-Bilder des deutschsprachigen Raums einerseits auf spanischen sowie französischen, später v. a. auch angloamerikanischen Vorbildern, andererseits entwickelten sie aber auch spezifisch deutschsprachige Charakteristika.²³⁴ Dabei bereiteten insbesondere die französischen Vorstellungen vom *edlen Wilden* oder *homme naturel* bereits im 18. Jahrhundert die „philosophische Ausstattung“²³⁵ der deutschsprachigen *Indianer*-Imagination. Darüber hinaus konnte Wynfrid Kriegleder zeigen, wie zentrale euroamerikanische Nationalmythen sowie deren expansionistische, paternalistische Attitüden und Legitimationsnarrative nicht nur die deutschsprachigen Amerikaromane des frühen 19. Jahrhunderts von Charles Sealsfield, Sophie von La Roche oder Henriette Frolich prägten, sondern auch kanonisierte Texte wie „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ (EA 1821) von Johann Wolfgang von Goethe beeinflussten:

[T]he earlier novels wholeheartedly embrace the notion that the vast continent of Northern America is there to be civilised – which is to say: Europeanised. The Indians are considered as representatives of a lower social and cultural order that will either voluntarily join the new, European order of things or else disappear.²³⁶

Dass nicht einmal der zu derselben Zeit in den deutschsprachigen Ländern einsetzende Anti-Amerikanismus dieses kolonialistisch geprägte *Indianer*-Bild ablösen konnte, veranschaulicht Kriegleder in demselben Beitrag.²³⁷

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet das Stereotyp des *Noble Savage* wieder vermehrt Eingang in die deutschsprachige Literatur, deren Autor_innen und Leser_innen sich zunehmend mit den als Opfer der Modernisierung stilisierten *Indianern* identifizierten.²³⁸ Dies kulminierte nach Hartmut Lutz in einer mit anderen Ländern bzw. Sprachräumen kaum zu vergleichenden, bis ins 20. Jahrhundert andauernden *Indianer*-Faszination,²³⁹ die zu einer enormen Popularität von *Indianer*-Figuren führte, die als entleerte Klischees zu freien Projektionsflächen für Wünsche, Fantasien und Sehnsüchte wurden.²⁴⁰ Der (Kinder- und Jugend-)Literatur kommt dabei eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu, sind die dominanten Vorstellungen vom

²³⁴ Vgl. Lutz (1985), S. 244.

²³⁵ Ebda, S. 257.

²³⁶ Wynfrid Kriegleder: The American Indian in German Novels Up To The 1850s. In: German Life and Letters 53/4 (2000), S. 487-498, hier S. 487.

²³⁷ Vgl. ebda, S. 494.

²³⁸ Vgl. ebda, S. 498.

²³⁹ Vgl. Lutz (2002).

²⁴⁰ Vgl. hierzu Weinkauff (2014), S. 22; Lutz (1985), S. 354f.

Indianer im deutschsprachigen Raum neben Werken aus der Bildenden Kunst und performativen Inszenierungen doch wesentlich von literarischen Quellen geprägt.²⁴¹

Vor diesem Hintergrund ist auch die deutschsprachige Kinder- und Jugendliteratur, die sich mit der Figur des *Indianers* bzw. mit indigenen Personen, Kulturen und Realitäten auseinandersetzt, zu betrachten. Das in zahlreichen Variationen auch für ein erwachsenes Lesepublikum (re-)produzierte Genre des *Indianer*-Romans nimmt in diesem Kontext eine zentrale Stellung ein. Als Subgattung der Abenteuerliteratur weist es charakteristische Handlungsmuster, Figurenkonstellationen und Motivkomplexe auf, deren Merkmale Gina Weinkauff folgendermaßen zusammenfasst:

die Tendenz zur epischen Breite, ein auf der Grundlage positiv bzw. negativ gefärbter exotischer Stereotype konstruiertes Ensemble von grausam-animalischen bzw. tapfer-edlen Indianerfiguren respektive Stämmen, ein entsprechendes Arsenal von weißen Sonderlingen, Schurken und (positiven) Helden, eine Reihe feststehender abenteuerlich-exotischer Handlungsmotive, das Pathos des Abgangs auf ein dem Untergang geweihtes Volk und der Anspruch auf realistische, sachgerechte Darstellung.²⁴²

Die Romane von James Fenimore Cooper, insbesondere sein Lederstrumpf-Zyklus (dt. EA 1824-1841), wurden auch von deutschsprachigen Leser_innen breitenwirksam rezipiert. Die auch in anderen Ländern Europas verbreitete Begeisterung für Coopers Erzählungen, die Ray Allen Billington auf prägende Weise als „Coopermania“²⁴³ bezeichnete, führte zu einer steigenden Anzahl von Übersetzungen weiterer *Indianer*-Texte von anderen amerikanischen Schriftsteller_innen wie George Catlin oder Nathaniel Hawthorne sowie zahlreicher Reisebeschreibungen von anderssprachigen europäischen Autor_innen ins Deutsche.²⁴⁴ Während Coopers *Indianer*-Figuren stereotype *indianische* Charakterzüge und Sprechweisen etablierten – Coopers fiktionale *Indianer*-Sprache prägt teilweise bis heute die stereotype *Indianer*-Rhetorik –, beeinflussten vor allem bildliche Darstellungen wie die Gemälde von George Catlin (1796-1872), Karl Bodmer (1809-1893) oder Balduin Möllhausen (1825-1905) und später auch die Fotografien von Edward Curtis (1868-1952) das dominante äußere Erscheinungsbild des *Indianers*.²⁴⁵ Diese nicht selten höchst stilisierten sowie inszenierten Visualisierungen waren in erster Linie von den nordamerikanischen indigenen Nationen aus den Plains und der Prärie wie den Lakota und Dakota (*Sioux*), den Ndee/Inday/Diné (*Apachen*), den Niitsitapi/u. a. (*Blackfoot*

²⁴¹ Vgl. Lutz (1985), S. 7.

²⁴² Weinkauff (2014), S. 22.

²⁴³ Ray Allen Billington: *Land of Savagery / Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*. New York/London: Norton 1981, S. 30.

²⁴⁴ Vgl. Lutz (1985), S. 270.

²⁴⁵ Mehr dazu siehe ebda, S. 154, 173, 177 sowie 314.

bzw. *Blackfeet*) oder den Ayisiniwok/Nehiyawok/u. a. (*Cree*)²⁴⁶ inspiriert, die vom 17. bis zum 19. Jahrhundert nach der Einführung des Hauspferdes durch spanische Konquistadoren und europäische Siedler_innen nomadische Reiterkulturen entwickelten. Gemeinsam brachten diese Darstellungen das nicht nur im deutschsprachigen Raum dominante Stereotyp des *Prärie-Indianers*²⁴⁷, der im kegelförmigen Tipi lebt, fransenbesetzte Lederkleidung sowie teilweise üppigen Federschmuck trägt und auf dem Rücken eines Mustangs auf Büffeljagd geht, hervor.

Dieser im (westlichen) kollektiven Bewusstsein als authentisch markierten *Indianer*-Darstellung, die die vielfältigen indigenen Kulturen Nordamerikas auf einen entindividualisierten, homogenisierten Typus reduziert, bediente sich auch ein Großteil der von westlichen Autor_innen verfassten *Indianer*-Texte, die ihrerseits nicht selten explizit oder implizit in der Nachfolge von James Fenimore Cooper – bzw. im deutschsprachigen Kontext wohl eher in der Nachfolge von Karl May – standen. Bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts waren laut Hartmut Lutz somit

der Hintergrund und das Perzeptionsinventar für deutsche Indianerdarstellungen sowie die psychologisch-kognitiven Grundlagen für die hiesige Indianertümelei abgesteckt. Deutsche Bildungsreisende und darstellende Künstler kamen im weiteren Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts demnach bereits mit ‚ideologischem Gepäck‘, d. h. relativ fest umschriebenen Erwartungen gegenüber der amerikanischen Urbevölkerung, in die Vereinigten Staaten, und ihre bereits eurozentrisch (indianertümelnd) gefilterten Beobachtungen wurden von Literaten mittels einer ebenfalls bereits vermittelten Wahrnehmungsstruktur aufgenommen, literarästhetisch oder populär-sensationalistisch gebrochen und weiterverbreitet.²⁴⁸

Die andauernde Popularität von Coopers Lederstrumpf-Reihe und deren literarischen Nachfolgern führte im deutschsprachigen Raum schon bald zu einem Anstieg von spezifisch für jugendliche Leser_innen verfassten *Indianer*-Romanen, die von einem Authentizitätsanspruch, der auf die Vermittlung von ethnografischem und teilweise historischem Wissen abzielt, zeugen.²⁴⁹

Dieser ethnografische Wirklichkeitsanspruch ist jedoch gleichermaßen wie die Illusion von Authentizität zu problematisieren: In der Anthropologie haben sich ethnografische Texte längst

²⁴⁶ Die jeweiligen Eigenbezeichnungen der indigenen Nationen, die den dominanten, hier kursiv und in Klammern gesetzten Fremdbezeichnungen vorangestellt werden, wurden aus dem Verzeichnis indigener Nationen und Sprachen „Native Languages of the Americas“ (zusammengestellt von Laura Redish und Orrin Lewis: <http://www.native-languages.org/home.htm> [08.07.2020]) entnommen und stellen oft nur eine Auswahl aus der Vielzahl unterschiedlicher Selbstbezeichnungen der verschiedenen indigenen Nationen in den USA und Kanada dar.

²⁴⁷ Vgl. hierzu auch Dana Weber: Staged Indians. Representations of Native Americans in German Theater and Karl-May-Festivals. In: Karsten Fitz (Hg.): Visual Representation of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives. Heidelberg: Winter 2012 (American Studies 218), S. 163-178, hier S. 163f.

²⁴⁸ Lutz (1985), S. 270.

²⁴⁹ Vgl. Weinkauff (2014), S. 22-24.

von dem von Jean Baudrillard provokant formulierten Duktus, das „Leben der Ethnologie implizier[e] den Tod ihres Objektes“²⁵⁰, gelöst und sind sich durchaus des „conundrum of the subjection of the Other to the Western gaze“²⁵¹ bewusst. Demgemäß verstehen sie sich selbst weitgehend als partielle, fragmentierte, fabrizierte, ja teils fingierte und stets ideologisch geformte Wahrheiten:²⁵²

[A] series of historical pressures have begun to reposition anthropology with respect to its ‚objects‘ of study. Anthropology no longer speaks with automatic authority for others defined as unable to speak for themselves [...]. Other groups can less easily be distanced in special, almost always past, or passing, times – represented as if they were not involved in the present world systems that implicate ethnographers along with the peoples they study.²⁵³

Nichtdestotrotz betonen auch aktuelle deutschsprachige Autor_innen wie Antje Babendererde oder Thomas Jeier immer noch gerne den vermeintlichen Wahrheitsgehalt ihrer jugendliterarischen *Indianer*-Darstellungen. Für eine ähnliche Argumentationslinie wurde vor allem jener deutsche Schriftsteller berüchtigt, der den vermutlich wesentlichsten Beitrag zur „Eingemeindung des Indianerromans“²⁵⁴ in die deutschsprachige Jugendliteratur leistete. Der Vielschreiber Karl May trug mit seinen Abenteuerromanen auf mehreren Ebenen, sowohl direkt als auch indirekt, zur hiesigen Etablierung dieser Gattung bei:

Erstens als Verfasser einiger (wenn auch vergleichsweise weniger) Indianerromane mit jugendliterarischer Adressierung; zweitens als Verfasser zahlreicher Indianerromane, die zwar nicht explizit an Jugendliche adressiert waren, aber einen deutlich auf diese Altersgruppe ausgerichteten textimmanenten Adressatenentwurf erkennen ließen und vorzugsweise als Jugendlektüre reüssierten und drittens als Feindbild der Jugendschriftenbewegung. [... S]o fungierte dessen Name in der Folge wieder und wieder als Negativ-Folie, die es den Vertretern alternativer Gattungsvarianten erlaubt, die eigenen Ansprüche ins rechte Licht zu rücken.²⁵⁵

In seinen zahlreichen *Indianer*-Texten – allen voran seine Winnetou-Trilogie (EA 1893) – rekurriert Karl May auf den Heldentypus des Greenhorns, der sich im fremden, fernen *Wilden Westen* einem langwierigen Bewährungs- und Initiationsprozess unterziehen muss und schließlich zum omnipotenten Westmann entwickelt.²⁵⁶ Laut dem Populärkultur-Forscher Hans-Otto

²⁵⁰ Baudrillard (1978), S. 16.

²⁵¹ Michael Meyer: Introduction. Word & Image – Gaze & Spectacle. In: Ders. (Hg.): Word & Image in Colonial and Postcolonial Literatures and Cultures. Amsterdam/New York: Rodopi 2009 (Cross Cultures: Readings in the Post/Colonial Literatures in English 116), S. xvii-xliii, hier S. xx.

²⁵² Vgl. James Clifford: Introduction. Partial Truths. In: James Clifford und George E. Marcu (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press 1986, S. 1-26, hier S. 6f.

²⁵³ Ebda, S. 9f.

²⁵⁴ Weinkauff (2014), S. 22.

²⁵⁵ Ebda, S. 22f.

²⁵⁶ Vgl. ebda, S. 22.

Hügel steht dabei nicht so sehr die Spannung und der Held als Figur im Zentrum, sondern dessen präzise choreografierte Inszenierung, d. h. der Held als Schauspieler²⁵⁷ – eine These, die sich durchaus schlüssig in die kulturellen Konventionen der in Kapitel 2.1.2 und 2.1.3 erläuterten performativen Inszenierung und Iteration der Figurenstereotypen des *Wilden Westens* einordnet.

Während der im nordamerikanischen Raum über lange Zeit perpetuierte Topos des *grausamen Wilden* nur in einzelnen antagonisierten Figuren Mays Einzug findet, mobilisiert der deutsche Autor umso häufiger das romantisierende Bild des *edlen Wilden*, das sich im weiteren Verlauf auch in der meist mit *Indianern* sympathisierenden deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur etablierte. Hartmut Lutz, der Winnetou als „deutsche[n] Kleinbürger im Indianerkostüm“ bezeichnet, hält diesen jedoch für „kein[en] edle[n] Wilde[n] alter Ordnung“, sondern für einen sogenannten „apple Indian“ („red outside, white inside“). Von ihm zum ‚dancing Indian‘, zum exotischen Schauobjekt, ist es nur noch ein ökonomischer Schritt.²⁵⁸ In jedem Fall schreibt Karl May in seinen Büchern aus einer Perspektive europäischer *weißer* Überlegenheit, die mitleidig auf ein dem Untergang geweihtes Volk blickt, das nur von der westlichen Zivilisation geläutert und auf den rechten Pfad gebracht werden kann. Diesem anachronistischen, auch in den USA und Kanada weitverbreiteten Pathos entsprechend lässt May Winnetou im Angesicht des Todes schließlich zum Christentum konvertieren und schreibt so die dominante, in einem westlichen Geschichtsbewusstsein verankerte Logik von Fortschritt fort. Auch wenn die in den 1960er-Jahren mit dem französischen Pierre Brice (Winnetou) und dem US-amerikanischen Lex Barker (Old Shatterhand) in den Hauptrollen breitenwirksam verfilmten Bücher als populärer Lesestoff für Jugendliche mittlerweile wohl größtenteils ausgedient haben, speist sich die deutschsprachige *Indianer*-Imagination bis heute zu einem großen Teil aus den von Karl Markus Kreis als „very specific German“²⁵⁹ bezeichneten *Indianer*-Darstellungen von Karl May und seiner international bekannten Figur des edlen *Apachen*-Häuptling Winnetou.

Obwohl der deutsche Autor Fritz Steuben (d. i. Erhard Wittek) bereits in den 1930er-Jahren eine über einen längeren Zeitraum, mehrere Ausgaben und einige Übersetzungen in andere Sprachen erfolgreiche „ethno- und historiografisch ambitionert[e]“²⁶⁰ *Indianer*-Serie rund um

²⁵⁷ Vgl. Hans-Otto Hügel in Manuela Kalbermatten: Vom Reiz des Fraglosen Siegs in der Abenteuerwelt. Gespräch mit Populärkultur-Forscher Hans-Otto Hügel. In: Buch & Maus 1 (2012b), S. 6-8, hier S. 7.

²⁵⁸ Lutz (1985), S. 354.

²⁵⁹ Karl Markus Kreis: German Postcard Indians. From the Wild West to Mother Earth. In: Karsten Fitz (Hg.): Visual Representations of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives. Heidelberg: Winter 2012 (American Studies 218), S. 85-100, hier S. 86.

²⁶⁰ Weinkauff (2014), S. 23.

den Shawnee-Häuptling Tecumseh veröffentlicht hatte, die die historisch belegte Figur heroisch überhöht und die *Indianer*-Thematik für deutschnationalistisches Gedankengut instrumentalisiert, löste sich der deutschsprachige *Indianer*-Roman erst Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend vom Genre der Abenteuerliteratur.²⁶¹ Eine zentrale Rolle erhielten in diesem Kontext die Texte der deutschen (Jugendbuch-)Autorinnen Anna Müller-Tannewitz und Liselotte Welskopf-Henrich.²⁶² In ihrem in der DDR publizierten Jugendroman „Blauvogel. Wahlsohn der Irokesen“ (EA 1950) setzte sich Anna Müller-Tannewitz mit den Bräuchen und Lebensweisen der Haudenosaunee auseinander. In Anlehnung an angloamerikanische ‚captivity narratives‘ vollzieht der Text den inneren kulturellen Konflikt eines *weißen* Siedlerjungen nach, der von einem Stamm der Haudenosaunee entführt wird und sich nach seiner Rückkehr zu seiner Familie nicht mehr in der Welt der *Weißen* zurechtfindet. Während Liselotte Welskopf-Henrich in ihrem Romanzyklus „Die Söhne der großen Bärin“ (EA 1951-1963) noch der heterodiegetisch erzählten, nullfokalisierten Abenteuerliteratur und der programmatischen Überlegenheit der *weißen* Zivilisation verschrieben war,²⁶³ fokalisiert die Autorin ihre darauffolgenden Texte, die Gina Weinkauff als „literarische Pionierleistung“²⁶⁴ bezeichnet, aus unterschiedlichen Figurenperspektiven und schreibt dabei verstärkt auch zeitgeschichtliche Ereignisse in ihre Erzählungen ein. Noch bevor Käthe Recheis in Österreich ihren bekannten realistischen Jugendroman „Der weite Weg des Nataiyu“ (EA 1978) veröffentlichte, der sich mit den Praktiken und Zuständen an sogenannten Indian Residential Schools auseinandersetzt, beschäftigte sich Welskopf-Henrich in ihrem in der DDR publizierten Gegenwartsromanzyklus „Blut des Adlers“ (EA 1966-1980) mit den Lebensverhältnissen der Dakota und Lakota in der Pine Ridge Reservation. Unter anderem thematisierte sie darin auch die Besetzung von Alcatraz durch 89 Lakota im Jahr 1969 und jene des Wounded Knee vier Jahre danach durch das American Indian Movement.

Ähnlich wie Liselotte Welskopf-Henrich und Käthe Recheis verfasste auch der Schweizer Jugendbuchautor Werner J. Egli mehrere Bücher über nordamerikanische Indigene für Erwachsene und Jugendliche. Vor dem spannungsgeladenen Hintergrund eines tot aufgefundenen *Navajo*-Mannes in einem Hopi-Reservat verhandelt der magisch-realistische Gegenwartsroman „Der Adler und sein Fänger“ (EA 1993) die Hopi-Kultur des jugendlichen Ich-Erzählers im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne, (wirklichkeitswirksamem) Traum und (magischer) Realität, sowie zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Indigene Kulturen werden dabei ganz selbstverständlich als dynamisch betrachtet: als sich stets neu erfindende

²⁶¹ Vgl. Lutz (1985), S. 384-410.

²⁶² Vgl. Weinkauff (2014), S. 24.

²⁶³ Mehr dazu siehe ebda, S. 25f.

²⁶⁴ Ebda, S. 27.

Kulturen, die sich an Veränderungen mit Kreativität anpassen, eigenständige Handlungs- und Widerstandskraft besitzen und individuelle, heterogene Identitätswürfe entfalten. Auf diese Weise untergräbt Eglis Roman eurozentristische Denkstrukturen, wonach von der westlichen Zivilisation abweichende Entwicklungsformen „nicht als solche wahrgenommen, sondern als Mangel an Fortschritt und Verhaftung in der Tradition“, die dem modernen Westen vermeintlich antagonistisch gegenübersteht, „gewertet werden“²⁶⁵. Der in Tucson Jura studierende Protagonist und Erzähler Lenny wird im Text als hybride Grenzgängerfigur entworfen, die sich sowohl zwischen den Welten des (rural geprägten) *Indianer*-Reservats und der (verstärkt urban kodierten) *weißen* USA, als auch – als wandernder Geist – über die Grenzen von Raum, Zeit und Realität hinweg bewegen kann. Dabei spielt Lenny nicht nur gekonnt ironisch mit den stereotypen Hollywood-Mythen von *Indianern* und *Cowboys*, sondern dekonstruiert neben dem Klischee des naturliebenden, naturschützenden *ökologischen Indianers* auch die verfestigten dominanten Korrelationen von indigener Spiritualität und westlicher Profanität.²⁶⁶

Mit den jugendliterarischen Publikationen von Liselotte Welskopf-Henrich, Käthe Recheis und Werner J. Egli entstanden im späten 20. Jahrhundert also auch im deutschsprachigen Bereich zunehmend Texte, die die damalige politische Aufbruchsstimmung in Bezug auf die Darstellung und Wahrnehmung der Native Americans und First Nations, die sich nicht nur in Nordamerika sondern auch in einem internationalen Kontext bemerkbar machte, aus einer weitgehend kulturtheoretisch reflektierten Perspektive verhandeln. Derartige Romane für jugendliche Leser_innen müssen jedoch mit Gina Weinkauff sowohl auf adressatenspezifischer als auch auf textimmanenter Ebene von dem Genre der kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte differenziert werden. Dessen Erzählungen bleiben in historischer, geografischer sowie kultureller Hinsicht größtenteils unbestimmt, da sie weniger von einem ethnografischen oder historischen Authentizitätsanspruch als von einer romantischen Kindheitsutopie,²⁶⁷ die das Kind als ursprüngliches, vorrationales, reines Wesen in den Sphären des Wunderbaren, Emotionalen und Natürlichen verortet,²⁶⁸ geprägt sind. Dabei fällt auf, dass das idealisierte Kindheitsbild der Romantik von einem moralisch unschuldigen, naiven Kind, das sich in idyllischer Harmonie mit der umgebenden Welt und sich selbst befindet, deutliche Parallelen zu dem romantisierten Bild des in

²⁶⁵ Sieber (2012), S. 100.

²⁶⁶ Siehe hierzu auch Claudia Sackl: Identitäten zwischen Mythos und Realität. *Indianer* und *Cowboys* in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur. In: Victoria Asschenfeldt und Ortwin Pelc (Hg.): *Cowboys und Indianer – Der Wilde Westen im Kinderzimmer*. Husum: Husum Druck- und Verlagsgesellschaft 2019, S. 72-80.

²⁶⁷ Vgl. Weinkauff (2014), S. 24f.

²⁶⁸ Vgl. hierzu Hans-Heino Ewers: *Romantik*. In: Reiner Wild (Hg.): *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*. Stuttgart: Metzler 1990, S. 99-138.

Einklang mit der Natur lebenden *Indianers* und dessen zugrundeliegenden Topos des *edlen Wilden* aufweist.

Der Kinderbuchklassiker „Fliegender Stern“ (EA 1959), in dem die deutsche Autorin Ursula Wölfel von einem sechsjährigen, ethnisch nicht genauer differenzierten *Prärie-Indianer* erzählt, verknüpft bspw. das Ausbleiben der Büffel, die wegen ihrer Häute bis zum Ende des 19. Jahrhunderts von *weißen* Siedlern exzessiv gejagt und erlegt wurden, mit einem kindlichen Bewahrungsmotiv. Aufgrund der dargestellten Konflikte kann die fiktionale fremdkulturelle Welt zwar nicht – wie später in einigen kinderliterarischen *Indianer*-Geschichten von Käthe Recheis – als eine idyllische bezeichnet werden, bietet aber dennoch einen geschützten Raum für das kindliche Abenteuer. Das „indianische Kolorit“ ermöglicht dabei nicht nur die „Konstruktion einer überschaubaren erzählten Welt“, die „Schutz und Geborgenheit [spendet] und [...] zugleich Freiräume für kindliche Abenteuer [bietet]“²⁶⁹, wie Gina Weinkauff ausführt. Es erzeugt zudem auch einen hermetisch abgeschlossenen Raum, in dem Fliegender Stern und sein Stamm zu den einzigen Vertreter_innen des Menschentypus *Indianer* homogenisiert werden und als solche in repräsentativer Opposition zu den zwar in Gut und Böse geteilten, ferner aber ebenfalls unbestimmt bleibenden *weißen* Siedler_innen stehen. Ein Bewusstsein für die Existenz anderer indigener Völker oder anderer kultureller Kontexte fehlt in der kindlichen Erzählerstimme gänzlich. Stattdessen wird der kindliche Protagonist gemäß dem romantischen Kindheitsbild als Hoffnungsträger²⁷⁰ inszeniert. Letztlich sind es jedoch nicht nur die erwachsenen Figuren, die entscheidend zur Lösung der Probleme beitragen,²⁷¹ sondern insbesondere der *weiße*, den *Indianern* gut gesinnte Arzt, der diesen erst zeigen muss, wo sich die letzten Büffel befinden. Den viktimisierten *Indianern* wird dadurch nicht nur die eigenständige Handlungsfähigkeit abgesprochen, sondern es wird zudem suggeriert, dass sie in ihrer passiven Hilflosigkeit ohne die Unterstützung der sich ihrer annehmenden *Weißten* gar nicht überleben könnten.

In der Nachfolge von Ursula Wölfels enorm erfolgreichem Text etablierte sich im deutschsprachigen Raum die Gattung der *Indianer*-Geschichte für jüngere Leser_innen.²⁷² In deren Tradition stehen auch einige der kinderliterarischen Texte von Käthe Recheis wie „Der kleine Biber und seine Freunde“, „Sinopah und das Pony“, „Kleiner Bruder Watomi“, „Kleiner Wa-gusch“ oder „Bruder der Bären“.

²⁶⁹ Weinkauff (2014), S. 24.

²⁷⁰ Vgl. ebda.

²⁷¹ Vgl. ebda.

²⁷² Vgl. ebda, S. 23ff.

2.2.3. Zur Rolle von Käthe Recheis

Zwischen 1961 und 2008 publizierte die vielfach ausgezeichnete österreichische Kinder- und Jugendbuchautorin Käthe Recheis neben anderen zahlreichen Werken mehr als 25 Texte über die Geschichte und Gegenwart nordamerikanischer indigener Nationen, die sich an unterschiedliche Altersgruppen richten und sich über verschiedenste Gattungsformen – von Bilder- und Erstlesebüchern über Kinder- und Jugendromane bis hin zu Mythenbearbeitungen und (teilweise selbst übersetzten) Textanthologien – erstrecken. Nicht nur innerhalb der österreichischen Kinder- und Jugendliteratur werden ihre *Indianer*-Darstellungen als „Novum“²⁷³ bezeichnet, oft werden ihre wertschätzenden, respektvollen Herangehensweisen gelobt und in einer sprachlichen sowie kulturellen „Mittlerposition“²⁷⁴ verortet. Im Zuge ihrer Übersetzungs- und Herausgebere Tätigkeit machte Recheis zudem als „Sprachrohr“²⁷⁵ indigener literarischer Stimmen deren Texte und Mythen nicht nur in einem kinder- und jugendliterarischen Kontext für deutschsprachige Leser_innen zugänglich.

Über viele Jahre hinweg beschäftigte sich Käthe Recheis mit den Kulturen und Literaturen, den sozialen und politischen Realitäten der indigenen Bevölkerung Nordamerikas. Bereits 1960 reiste sie zum ersten Mal in nach Kanada, wo sie in Ottawa an dem Weltkongress des ICMC (International Catholic Migration Committee) teilnahm. Darauf folgten zahlreiche weitere berufliche sowie private Reisen auf den nordamerikanischen Kontinent und intensive Freundschaften mit Native Americans und First Nations, wie bspw. dem Abenaki-amerikanischen Schriftsteller Joseph Bruchac, der Recheis den Namen *Molsemwôbisqua* (engl. White Wolf Woman) gab.²⁷⁶ Im Zuge dessen akquirierte die Autorin zahlreiche englischsprachige Publikationen – darunter u. a. ‚as-told-to‘-(Auto-)Biografien indigener Personen, traditionelle mythologische Erzählungen, historische wie zeitgenössische literarische Texte von indigenen Schriftsteller_innen ebenso wie Zeitschriften oder auch Originaltexte von Schüler_innen aus von Native Americans gegründeten Schulen –, die sich zu einer umfassenden Sammlung einer „indianische[n] Fachbibliothek“²⁷⁷ zusammenschlossen.

²⁷³ Rényi (2013), S. 96.

²⁷⁴ Marlene Zöhrer: Die Stimme des Donnervogels. Ein illustratorischer Vergleich. In: Heidi Lexa und Kathrin Wexberg (Hg.): Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 125-136, hier S. 127.

²⁷⁵ Lene Mayer-Skumanz in dies.: Freundschaft mit Indianern. Ein Interview mit Käthe Recheis von Lene Mayer-Skumanz (1988). In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 70-72, hier S. 72.

²⁷⁶ Vgl. Kerstin Gittinger: Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Ausstellung im StifterHaus. Linz: StifterHaus 2017 (Literatur im StifterHaus 29), S. 60-71.

²⁷⁷ Georg Bydlinski: „Ich dachte, ich wäre ein Wolf“ – Käthe Recheis‘ dreifache Indianerbibliothek. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 11-25, hier S. 13.

Ihre ersten eigenen literarischen Texte, die sich mit indigenen Figuren und Kulturen auseinandersetzen, verfasste die 1928 in Oberösterreich geborene und 2015 im Alter von 87 Jahren verstorbene Käthe Recheis in jener politischen sowie auch literarischen und literaturwissenschaftlichen Umbruchszeit, die in den 1960er- und 1970er-Jahren ein erneuertes amerikanisches und europäisches Interesse an nordamerikanischen indigenen Werten, Kulturen und Literaturen entstehen ließ. Internationale Aufmerksamkeit erreichten diese v. a. durch das 1968 gegründete American Indian Movement sowie die Besetzungen von Alcatraz (1969) und Wounded Knee (1973). 1980 gründete Käthe Recheis zudem gemeinsam mit ihrem Bruder Romed Recheis einen gemeinnützigen Verein zur Unterstützung von selbstgeführten indigenen Schulen in Nordamerika (wie derzeit die Twin Buttes Highschool der Zuni in New Mexico oder das First Nations Development Institute in Colorado) und Bolivien (ein Bildungs- und Sozialprogramm für die indigene Bevölkerung in San Ignacio de Velasco). Heute wird der Verein von Andreas Scherney als Obmann weitergeführt.²⁷⁸

Als Mitbegründerin und über mehrere Jahrzehnte hinweg zentrales Mitglied der sogenannten ‚Gruppe‘ (nicht zu verwechseln mit der ‚Wiener Gruppe‘ rund um H. C. Artmann), einem österreichischen Autor_innen- und Illustrator_innen-Kollektiv im Bereich der Kinder- und Jugendliteratur, zu dem neben Käthe Recheis u. a. auch Hans Domenego (d. i. Helmut Leiter), Wilhelm Meissel, Vera Ferra-Mikura, Friedl Hofbauer, Hilde Leiter, Mira Lobe, Christine Nöstlinger, Lene Mayer-Skumanz und Renate Welsh gehörten, setzte sich Recheis zudem für eine moderne, literarisch anspruchsvolle Kinder- und Jugendliteratur ein. Die Treffen in Recheis‘ Wohnung im II. Wiener Gemeindebezirk, bei denen sich die Mitglieder über aktuelle Neuerscheinungen und literarische Strömungen, Schreibprozesse und Kritiken austauschten, junge Schreibende und Illustrierende förderten, gemeinsam innovative Spracharbeit leisteten und für einen neuen Stellenwert der Kinder- und Jugendliteratur eintraten,²⁷⁹ wurden für viele zum „Sinnbild für die ‚goldenen Jahre der KJL in Österreich‘“²⁸⁰. Die Aufbruchsstimmung dieser Jahre und der damit verbundene Wandel in Bezug auf den ästhetischen, politischen und pädagogischen Anspruch von Kinder- und Jugendliteratur manifestierte sich nicht nur in gemeinsamen Publikationen der ‚Gruppe‘ wie z. B. „Das Sprachbastelbuch“ (EA 1975), sondern auch

²⁷⁸ Vgl. Andreas Scherney: „Daß Menschen dir wohlgesinnt sind, ist mehr wert als Reichtum.“ Ein persönlicher Bericht über Käthe Recheis‘ humanitäres Wirken. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 27-37.

²⁷⁹ Vgl. Georg Huemer: Zwischen Nostalgie und politischer Wirklichkeit. Käthe Recheis und die Gruppe der Wiener Kinder- und JugendbuchautorInnen. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 125-146.

²⁸⁰ Ebda, S. 136.

im Selbstverständnis ihrer Mitglieder als „BrückenbauerInnen“²⁸¹ zwischen einer Lebenswelt voller komplexer gesellschaftspolitischer Themen und den jungen Leser_innen ihrer literarischen Texte.

Recheis' ausgeprägter gesellschaftspolitischer und humanistischer Zugang zeigt sich auch in ihrem kritischen Bewusstsein für die politischen, sozialen und kulturellen Situationen der indigenen Nationen Nordamerikas sowie in ihrer selbstreflexiven Perspektive gegenüber ihren eigenen internalisierten Vorstellungen vom *Indianer*. In einem Interview mit Lene Mayer-Skumanz sagt sie:

Die romantischen Vorstellungen verschwanden, als ich auf Reisen nach Nordamerika mit der Wirklichkeit konfrontiert wurde. Es war aber keine Enttäuschung, im Gegenteil, die Zuneigung und Faszination vertiefte sich, vielleicht gerade deshalb, weil ich nicht mehr versuchte, Indianer meinem Idealbild anzupassen, sondern sie so anzunehmen, wie sie sind. [...] Indianer wurden immer in ein Klischeebild gepreßt. [...] Die einstigen Ureinwohner sind zu einer Minderheit geworden, von einer aggressiven, verständnislosen Mehrheit auf subtilere Weise als früher unterdrückt und ausgebeutet. Trotzdem nehmen sie den geistigen Kampf um ihre Rechte als Menschen auf, erinnern sich ihrer alten Werte und Moralvorstellungen.²⁸²

Dabei begreift Käthe Recheis die Welt nach eigener Aussage als eine, „die sich stets verändert, wandelt, im Aufbruch ist“²⁸³, und betont dennoch stets die Kontinuitäten von Rassismus und Unterdrückung. In ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Österreichischen Jugendbuchpreises 1988 verweist sie ganz explizit auf die ideologischen Wurzeln, politischen Ausprägungen und gesellschaftspolitischen Vermächtnisse der europäischen Kolonialismen:

Die nationalsozialistische Rassentheorie hat eine Geisteshaltung auf eine grauenhafte Spitze getrieben, die aber – und das machen wir uns nicht immer bewußt – in ganz Europa und auch anderswo zu finden war. Ende des vorigen Jahrhunderts gab es in Amerika eine Gruppe von Frauen und Männern, die sich „Freunde der Indianer“ nannten und die das Unrecht gutmachen wollten, das den Ureinwohnern ihres Landes zugefügt worden war. Ich wollte meinen Augen nicht trauen, als ich in ihren Schriften die allen Ernstes angestellte Überlegung fand, ob unser wertvolles „arisches“ Blut vom indianischen Blut verfälscht werden dürfte. Die Tragödie, die der Kolonialismus für die Bevölkerung ganzer Erdteile bedeutete, wäre ohne diesen Rassenhochmut nicht möglich gewesen.²⁸⁴

²⁸¹ Ebda, S. 130.

²⁸² Käthe Recheis in Lene Mayer-Skumanz (1995), S. 70.

²⁸³ Käthe Recheis: ... der jungen Leser Wegen. In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 11f., hier S. 12.

²⁸⁴ Käthe Recheis: Grundhaltung Hoffnung. Rede anlässlich der Verleihung des Österreichischen Jugendbuchpreises (1988). In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 27f., hier S. 28.

Dabei reflektiert Recheis nicht nur immer wieder selbstkritisch ihren Zugriff auf *Indianer* als literarischen Stoff,²⁸⁵ sondern wendet sich in ihren literarischen Texten auch gezielt gegen etablierte *Indianer*-Stereotype, womit sie in Österreich laut Heidi Lexe eine neue kinder- und jugendliterarische „Tradition [...], die auf persönlichem Interesse, Recherche, Involviertheit und vor allem Respekt fußt“²⁸⁶, begründete:

Prägend [...] bleibt in allen Erzählformen die Wahl der kindlichen Perspektive. Sie wird nicht genutzt, um Kindern etwas in den Mund zu legen oder problemorientiert bereit zu machen für die Realität, sondern entspricht jener „Literatur des Daseinseins“ [...], die Hans-Heino Ewers als charakteristisch für das literarisch autonome Kinderbuch beschreibt.²⁸⁷

Im Zentrum von Recheis' Schreiben stehen in diesem Sinne die Diversität der indigenen Nationen Nordamerikas sowie die Individualität indigener Personen. Tatsächlich wirken viele ihrer Texte, wie in Kapitel 3 gezeigt werden soll, einem anachronistischen, exotisierenden, essentialistischen Blick auf *Indianer_innen* als homogenisierte Andere entgegen und verfolgen dokumentarisch-realistische sowie differenzsensible Darstellungsstrategien. Vor allem Recheis' Jugendromane entwerfen heterogene und individualisierte indigene wie *weiße* Figuren, die sich einer binären Polarisierung in naturverbunden/zivilisatorisch, rein/verdorben, gut/böse entziehen. Ihr bekannter phantastischer Roman „Der Weiße Wolf“ (EA 1982), aber auch ihr früherer Text „Die Hunde Wakondas“ (EA 1964) verarbeitet zudem indigene mythologische Stoffe. Gleichzeitig fließen jedoch auch Elemente des Topos des *ökologischen Indianers* besonders in ihre Werke für jüngere Leser_innen ein.

In die deutschsprachige Buchlandschaft haben sich neben Recheis' Texten über die Nachkriegszeit – „Das Schattennetz“ (EA 1964) und „Lena. Unser Dorf und der Krieg“ (EA 1987) – auch ihre beiden großen phantastischen Romane „Wolfsaga“ (EA 1994) und „Der Weiße Wolf“ eingeschrieben. Ihre anderen *Indianer*-Texte nehmen im deutschsprachigen Raum zwar eine besondere Stellung ein und haben insbesondere das Genre der kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte wesentlich geprägt;²⁸⁸ mittlerweile sind jedoch auch bekannte Werke wie „Der weite

²⁸⁵ Vgl. u. a. Käthe Recheis in Alfred Pittertschatscher: „Ich habe schon immer geschrieben...“. Die Berufung zur Schriftstellerin. In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 13-19, hier S. 16.

²⁸⁶ Lexe (2016), hier S. 164.

²⁸⁷ Heidi Lexe: Molse-mawa. Laudatio zur Eröffnung der Ausstellung „Molse-mawa. Käthe Recheis – Leben und Werk“ im Tiefspeicher der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien am 10. März 1998. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 105-110, hier S. 109. (Heidi Lexe zitiert in dieser Passage Hans-Heino Ewers: Kinderliterarische Erzählformen im Literarisierungsprozeß. Überlegungen zum Formenwandel westdeutscher epischer Kinderliteratur. In: Günter Lange und Wilhelm Steffens (Hg.): Moderne Formen des Erzählens in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart unter literarischen und didaktischen Aspekten. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, S. 11-24, hier S. 21.)

²⁸⁸ Weinkauff (2006), S. 214.

Weg des Nataiyu“ (EA 1978, NA 1990 und 2008) und „Der Weiße Wolf“ (EA 1982, NA 1987, 1993 und 2011), Kinderromane wie „Sinopah und das Pony“ (EA 1963, NA 1993 und 2003) oder „Die kleine Maisblüte“ (EA 1989, NA 2003), aber auch neuere Publikationen wie „Pfeiljunge und Geisterhunde“ (EA 2003) nur mehr antiquarisch erhältlich. Die einzigen derzeit im regulären Buchhandel verfügbaren *Indianer*-Titel von Käthe Recheis sind das Bilderbuch „Kleiner Bruder Watomi“ (20. Aufl. der NA 1988, mit Ill. von Monika Laimgruber aus der EA 1974) sowie die Kinderbücher „Der kleine Biber und seine Freunde“ (11. Aufl. der NA 2018, mit Ill. von Herbert Lentz aus der EA 1963), „Kleiner Wa-gusch“ (19. Aufl. der NA 2017, mit Ill. von Astrid Krömer aus der EA 1987) und „Bruder der Bären“ (NA 2019, mit Ill. von Franz Hoffmann aus der EA 1997).²⁸⁹ In öffentlichen österreichischen Bibliotheken wie den Büchereien Wien finden sich jedoch auch zahlreiche der bereits vergriffenen realistischen kinderliterarischen und phantastischen *Indianer*-Texte von Käthe Recheis – vorwiegend in den jeweiligen Neuausgaben mit neuen Illustrationen von Astrid Vohwinkel, Astrid Krömer und Veronica Bilotta –, nicht jedoch Recheis' realistische jugendliterarische *Indianer*-Romane.²⁹⁰

2.2.4. Aktuelle kinder- und jugendliterarische Beispiele

Während mit den Texten von Käthe Recheis, Liselotte Welskopf-Henrich und Werner J. Egli Ende des 20. Jahrhunderts bereits einige kulturtheoretisch weitgehend reflektierte und differenzierte Publikationen über Native Americans und First Nations auf dem deutschsprachigen Buchmarkt erhältlich waren, wird erkennbar, dass die originär deutschsprachige Kinder- und Jugendliteratur nach der Jahrtausendwende wieder vorwiegend von klischeebehafteten Motiven geprägt ist. Wie ich bereits an anderer Stelle gezeigt habe, finden sich innerhalb der eigenen Literaturproduktion kaum kinder- oder jugendliterarische Texte, die sich auf Augenhöhe und zugleich auf ernsthafte, differenzierte Weise mit den aktuellen bzw. historischen ökonomischen, politischen, sozialen oder kulturellen Situationen von nordamerikanischen Indigenen und Problematiken wie struktureller Benachteiligung oder systemischer Diskriminierung auseinandersetzen, ohne diese als bessere, aber zugleich hilflose und daher bemitleidenswerte Personen zu inszenieren.²⁹¹ Im Gegensatz dazu entwerfen im angloamerikanischen Raum (v. a. indigene Kinder- und Jugendbuch-)Autor_innen wie z. B. Sherman Alexie, Joseph Bruchac, Louise Erdrich, Thomson Highway, Jenny Kay Dupois, Thomas King oder Erika T. Wurth

²⁸⁹ Siehe Mediensuche unter <https://www.buecher.de> [letzte Abfrage am 27.07.2020].

²⁹⁰ Siehe Mediensuche im Katalog der Büchereien Wien unter <https://buechereien.wien.gv.at> [letzte Abfrage am 27.07.2020].

²⁹¹ Vgl. Sackl (2019). Einige der Überlegungen in diesem Kapitel basieren auf diesem Beitrag.

durchaus vielschichtige, zumeist hybridisierte Figuren, beanspruchen den ehemals kolonialen Raum der *frontier* und begreifen (kulturelle) Identität als multidimensional, wandelbar und ambivalent.

Mithilfe indigener Erzählstrategien wie dem Trickster(ismus) oder der Ironie verfassen sie selbstermächtigende Narrative dessen, was Gerald Vizenor – in Verschmelzung der englischen Termini ‚survival‘ und ‚resistance‘ – als „survivance“ bezeichnet hat: Mit diesem Begriff beschreibt Vizenor eine aktive Präsenz indigener Stimmen, Identitäten und Kulturen, die mehr ist als „survival, more than endurance or mere response; [...] survivance is an active repudiation of dominance, tragedy and victimry“²⁹². Indigene Kulturen und deren (postkoloniale bzw. antikoloniale Widerstands-)Praktiken versteht Vizenor in diesem Sinn als lebendig, dynamisch und oppositionell. Innerhalb einer solchen „continuance of native stories“²⁹³ manifestiert sich indigene *suivance* in sprachlich-diskursiven, narrativen Formen des Widerstands, die Vizenor mit dem Begriff der „narrative dissidence“²⁹⁴ beschreibt und deren primäre Treibkraft jene des Tricksters ist. Als eine androgyne, ambivalente und liminale Figur bzw. entkörperlichte narrative Strategie verhandelt und überschreitet der Trickster fixierte Grenzen und Dichotomien; er verschränkt „conflicting world views and value systems and thereby create[s] new forms of identity [...] located in a border space of continuing re-invention of the self“²⁹⁵. Laut Vizenor konstituiert der Trickster eine „comic trope“²⁹⁶,

a semiotic sign [that] is imagined in narrative voices, a communal rein to the unconscious, which is comic liberation [...]. The trickster is agonistic imagination and aggressive liberation, a ‚doing‘ in narrative points of view and outside the imposed structures.“²⁹⁷

Als eine „transgressive figure of the thresholds between various worlds, as well as a mythical embodiment of cultural, ontological, gendered, and other ambiguities, of doublings and exchange, of formal fluidity and the paradoxical“²⁹⁸ tritt der Trickster dabei nicht immer als Figur auf, sondern manifestiert sich oftmals in ästhetischen Verfahrensweisen. Dieserart Tricksterdiskurse finden in jenen „stories of survivance“²⁹⁹ Ausdruck, die nach Vizenor die hypertragischen („hypotragic“³⁰⁰) Stereotype, welche indigenen Personen von dominanten

²⁹² Vizenor (1998), S. 15.

²⁹³ Vizenor (1999b), S. vii.

²⁹⁴ Vizenor (1989), S. 6.

²⁹⁵ Ganser (2016), S. 25.

²⁹⁶ Vizenor (1989), S. 9.

²⁹⁷ Ebda, S. 13.

²⁹⁸ Ganser (2016), S. 24.

²⁹⁹ Vizenor (1998), S. 15.

³⁰⁰ Vizenor (1989), S. 9.

Darstellungssystemen übergestülpt werden, unterlaufen. Der sogenannte *postindian*³⁰¹ stellt in diesem Zusammenhang eine von Vizenor geprägte, ebenfalls simulative indigene Identitätskonzeption dar, die über den mythifizierten *Indianer* hinausgeht und mit dessen Zuschreibungen spielt. Denn Widerstand und die Überwindung dominanter Simulationen kann laut Vizenors Argumentationslinie nur auf der Ebene der Simulation selbst erfolgen. Bereits Roland Barthes schrieb in „Das semiologische Abenteuer“ (1988): „Die beste Waffe gegen den Mythos ist in Wirklichkeit vielleicht, ihn selbst zu mythifizieren, das heißt, einen künstlichen Mythos zu schaffen.“³⁰² Dieserart konstruierte, künstliche Mythen entwirft Gerald Vizenor mit seinen Konzepten des *postindian* und der *survivance*.

Literarische Erzählungen einer solchen *survivance* rezipiert auch Käthe Recheis und würdigt sie in ihrer bereits zitierten Rede zur Verleihung des Österreichischen Jugendbuchpreises, wengleich sie indigenen Kulturen dabei eine Naturnähe unterstellt, die deren idealisierte Wertevorstellungen vermeintlich bedingt:

Ihres Landes, ihrer Kultur, ihrer Identität beraubt, hätten sie [=nordamerikanische Indigene (Anm. C. S.)] jeden Grund zur Verzweiflung, zur Selbstaufgabe. Liest man jedoch ihre zeitgenössische Literatur, findet man unzählige Gedichte und Geschichten, von denen man glauben könnte, sie seien in einer heilen Umwelt entstanden: Gedichte und Geschichten voll Liebe und Ehrfurcht für das Leben, den Menschen, die Natur. Beschwören nun diese Schriftsteller etwas, das es nicht gibt, sind sie wirklichkeitsfremd, wollen sie die Realität nicht wahrhaben? Nein, so ist es nicht. Sie greifen etwas auf, das vorhanden ist, formulieren eine Grundhaltung, der man auch in der tristesten ihre Reservationen begegnet. In der Betonung dieser Werte sehen sie ihre Chance für die Zukunft. Um nicht der Resignation zu verfallen und damit der Selbstaufgabe, weisen sie ganz bewußt – auch in der Erziehung ihrer Kinder – auf das Heile in der unheilen Welt hin.³⁰³

Zumindest einzelne dieser indigenen kinder- bzw. jugendliterarischen Texte, wie z. B. Joseph Bruchacs biografisches Bilderbuch „Sie nannten ihn Slon-he. Die Geschichte des Sitting Bull“ (EA 1994, dt. 1997 von Käthe Recheis), Louise Erdrichs historischer Kinderroman „Ein Jahr mit sieben Wintern“ (EA 1999, dt. 2001 von Sylke Hachmeister) oder Sherman Alexies tragikomischer Jugendroman „Das absolut wahre Tagebuch eines Teilzeit-Indianers“ (EA 2007, dt. 2009 von Gerald Jung und Katharina Orgaß) liegen als Übersetzungen auch in deutscher Sprache vor.

³⁰¹ Vgl. Vizenor (1999a), S. 84; Vizenor (1999b), S. 6.

³⁰² Roland Barthes: Das semiologische Abenteuer. Aus dem Franz. v. Dieter Hornig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 121.

³⁰³ Recheis (1995), S. 27.

Diesseits des Atlantiks hingegen rekurren Kinder- und Jugendbuchautor_innen, wenn sie über Native Americans und First Nations schreiben, vorwiegend auf stereotype Darstellungsstrategien. Die deutsche Autorin Antje Babendererde hat in den letzten zwei Jahrzehnten bspw. eine Reihe realistischer Jugendromane verfasst, die ihre weiblichen Protagonistinnen zwar immer wieder mit den eigenen Vorurteilen und Fantasien gegenüber *Indianern* konfrontieren, die aber vorwiegend einem eindimensionalen, linearen, (neo-)kolonialistisch geprägten, paternalistischen Schema folgen. Dessen Formelhaftigkeit bringt Manuela Kalbermatten auf den Punkt: „Unglückliches Stadtmädchen trifft ‚Native American‘, verliebt sich und erlebt vor exotischer Naturkulisse abenteuerliche Wochen, ehe sie, an Leib und Seele geläutert, heimkehrt.“³⁰⁴ Zwar werden die *weißen* Ich-Erzählerinnen in Publikationen wie „Indigosommer“ (2009) oder „Julis Schatten“ (2012) im Angesicht der (für die fiktionalen *Indianer* nicht selten prekären) Wirklichkeit häufig zur Korrektur ihrer auf westlichen Metanarrativen basierenden Erwartungshaltungen angeleitet. Dennoch instrumentalisieren die Texte die jeweiligen *indianischen* Figuren zumeist aus westlicher Perspektive für ihre Narrative des Erwachsenwerdens und des Findens der eigenen Geschlechtsidentität, der Wiederentdeckung bzw. -aneignung der Natur und der weiblichen Körperlichkeit,³⁰⁵ sowie des generellen Aufräumens mit fremdkulturellen Vorurteilen. Vor dem Hintergrund der Dichotomien von Stadt vs. Natur, Zivilisation vs. Wildnis entspinnen sie kulturelle Konflikte, die letztlich nicht der differenzierten Darstellung nordamerikanischer indigener Kulturen und Identitätsentwürfe, sondern vielmehr dem Eigenen, d. h. der *weißen* Identitätsformation, dienen.

Einem besonders ausgeprägten, oftmals ganz explizit formulierten kulturvermittelnden Duktus folgen die Texte des deutschen Belletristik- und Sachbuchautors Thomas Jeier. Seine Jugendromane wie „Wo die Feuer der Lakota brennen“ (2001) oder „Wohin der Adler fliegt“ (2010) verflechten ihre bewegenden Geschichten stets mit historischen Figuren, Ereignissen und Diskursen und legen im Zuge dessen kulturelle sowie politische Mechanismen der Ausgrenzung, Misshandlung und Assimilierung häufig auf vielschichtige Weise offen. Der von den detailliert recherchierten Texten implizit erhobene ethnografische Wahrheitsanspruch kann jedoch nicht nur aufgrund der immer wieder auftretenden Perpetuierung von dominanten westlichen Normen und Gender-Stereotypen nicht gehalten werden: Durchwegs bleibt die überlegene, pädagogisierende Perspektive des *weißen* westlichen Autors bzw. Erzählers sowie der *weißen* Figuren, die sich der infantilisierten *Indianer_innen* bereitwillig annehmen und den vermeintlich

³⁰⁴ Manuela Kalbermatten: Reifeprozesse zwischen Wildnis und Zivilisation. *Indianer* in aktuellen Jugendbüchern. In: Buch & Maus 1 (2012a), S. 10-13, hier S. 10.

³⁰⁵ Vgl. hierzu auch ebda, S. 10-12.

Naiven, Verblendeten oder Getäuschten eifrig zur Hilfe eilen, im Text manifest. Manuela Kalbermatten beschreibt Jeiers Figuren in diesem Zusammenhang sogar als

stereotypisiert bis zur Karikatur: der menschenverachtende Indianerhasser, der unfähige Günstling, die naive Romantikerin und der mit Sympathie geschilderte, aber infantilisierte Indianer, der nicht Bildung sucht, sondern „den verworrenen Träumen eines selbst ernannten Propheten“ glaubt und im Geistertanz seinem Untergang entgegen torkelt.³⁰⁶

Dabei wird der *Indianer* in der Position des aus dem Eigenen ausgelagerten Anderen festgeschrieben und bleibt damit trotz aller Sympathie letztendlich ein distanzierter Fremder.

Neben dem *Indianer* widmet sich Thomas Jeier – der auch zahlreiche, zum Teil stark klischeebedienende Sachbücher zur Geschichte und Kultur der *Indianer* (es kann hier kaum von ‚indigenen Personen‘ die Rede sein) und des *Wilden Westens* verfasst hat – in seinen fiktionalen wie faktualen Texten auch Variationen der kulturellen Fremde aus Asien sowie Afrika und reiht sich damit in ein Muster ein, das in der internationalen Kinder- und Jugendliteratur nach 2000 keinesfalls eine Ausnahme darstellt. Nicht nur in kommerziell äußerst erfolgreichen Kinderbuchreihen wie „Die drei ???“ (seit 1964), „Das magische Baumhaus“ (seit 1992) oder „Die Zeitdetektive“ (seit 2005) werden der *Indianer* und der *Wilde Westen* zur „Kulisse für das auf Dekor und Setting reduzierte ‚Anderer‘, das in der Reihe kulturelle, abenteuerliche Fremde neben Piraten, Dinosauriern und Co. platziert“³⁰⁷ wird. Auch andere kinderliterarische Texte von durchaus etablierten Schriftsteller_innen wie Erna Sassen gehen oft nicht über eine „touristische Konsumation des Fremden“³⁰⁸ hinaus. In dem neuesten Kinderroman der niederländischen Autorin, „Ein Indianer wie du und ich“ (2019), wird der *Indianer* bspw. zu einer bedeutungsentleerten Folie für ein nicht eindeutig identifizierbares kulturelles Fremdes und so auf seine essentielle, artefaktualisierte Andersheit beschränkt: Nach der Ankunft des neuen, verschwiegenen Mädchens Aisha in der Schulklasse ist dem passionierten kindlichen *Indianer*-Experten Boaz sofort klar, dass er ein lebendes Objekt seiner Leidenschaft vor sich haben muss. Es folgen schrittweise Annäherungen der beiden, die mit Boaz‘ freien Assoziationen zu seinem Lieblingsfilm „Der mit dem Wolf tanzt“ (1990)³⁰⁹, willkürlich eingeflochtenen Referenzen auf die Bräuche der mittelamerikanischen Mayas und einigen informativen, teilweise aber auch

³⁰⁶ Ebda, S. 12.

³⁰⁷ Sackl (2019), S. 78.

³⁰⁸ Claudia Sackl: Simulationen des Anderen? Textliche und bildliche ‚Indianer‘-Darstellungen in den Werken von Käthe Recheis. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): Unter Wölfen. Käthe Recheis. Literatur und Politik. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 149-169, hier S. 160.

³⁰⁹ Zu „Dances with Wolves“ als Reenactment des kolonialen Unterfangens in Nordamerika hinter der Maske eines revisionistischen, politisch korrekten Western siehe Owens (1998), S. 144.

kolonialistische Großmachtattitüden in Erinnerung rufenden Sachinformationen über nord-, mittel- und südamerikanische indigene Kulturen durchsetzt sind und sich zu einem schwammigen Konzept von Fremdheit zusammenfügen, in dem andersartige, nicht-westliche Kulturen ineinander verschwimmen und damit gegenseitig austauschbar werden. Bei Aisha und den Leser_innen möchte Boaz mit seinem Wissen über *Indianer* punkten, obwohl erstere gar keine nordamerikanische Indigene ist, sondern nur in Boaz' aus stereotypisierenden Darstellungstraditionen gespeisten Imagination zu einer solchen stilisiert wird: Tatsächlich, so erfährt man am Ende, ist Aisha vor dem Krieg in Syrien geflüchtet.

Eine zwar nicht weniger von Stereotypen gezeichnete, aber gekonnt parodistisch mit diesen spielende Variation der Rollenbilder des *Wilden Westens* stellt „Es war einmal Indianerland“ (2011) von dem deutschen Jugendbuchautor Nils Mohl dar. Der erste Teil von Mohls Stadtrand-Trilogie verflucht seine realistische Erzählung einer adoleszenten Ich-Suche im Angesicht prekärer familiärer sowie sozialer Verhältnisse einerseits mit gattungscharakteristischen Elementen des Western – und all dessen überzogenen Klischees und Figurenbildern –, sowie andererseits mit Genrelementen des auf den Motiven der Bewährung und der Reifung aufbauenden jugendliterarischen *Indianer-Romans*³¹⁰, wie sie auch bei Karl May zu finden sind: Der Vater des 17-jährigen Mauser, der in der zubetonierten Stadtrandprärie zwischen sanierungsbedürftigen Hochhäusern wohnt, professioneller Boxer ist und als Ich-Erzähler von sich selbst im Sinne eines Alter Egos in der dritten Person spricht, ist verschwunden. Er hat nach einem heftigen Streit seine Partnerin erwürgt, deren Körper Mauser schließlich in der Wohnung vorgefunden hat. Hinsichtlich dieser existentiellen (Identitäts-)Krise vollzieht sich nicht nur die erzählperspektivische und spannungskonstituierende Spaltung in Mauser und Ich, sondern auch die Inszenierung des Erzählers als in Lebensfragen und Liebesdingen unerfahrenes ‚Grünhorn‘, das von einer mystischen, nicht näher individualisierten, immer wieder auftauchenden *Indianer*-Figur verfolgt und von einer als erfahrene Westfrau stilisierten Edda mit breitkrempigem Hut und wehendem Mantel geleitet wird. Auch wenn der Text dabei den Mythos von *Greenhorn*, *Indianer* und *Cowboys* für sein Narrativ der Identitätssuche eines *weißen* Jugendlichen instrumentalisiert, werden die Stereotype jedoch zugleich ironisiert sowie teilweise auch unterlaufen und so zu einer Parodie dominanter kultureller sowie medialer Klischees übersteigert.

³¹⁰ Vgl. Weinkauff (2014), S. 23.

3. Bilder des *Indianers* in den Publikationen von Käthe Recheis

Die österreichische Germanistin und Filmredakteurin Martina Rényi bezeichnet Käthe Recheis' literarisches Werk als „geprägt von einer Kultur des Widerstandes“³¹¹, die aus einem Anliegen des Nicht-Vergessens heraus entsteht. Sowohl in Recheis' Selbstzeugnissen sowie in vielen ihrer literarischen Texte – insbesondere in jenen, die sich an ein älteres Lesepublikum richten – wird der Anspruch, die sozial wie politisch prekären Situationen nordamerikanischer indigener Nationen abzubilden, sichtbar. In diesem Zusammenhang kritisiert die österreichische Autorin nicht nur die koloniale „Auslöschung des indianischen Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses“³¹², sondern zeigt auch auf, wie deren Folgen bis in die Gegenwart hineinwirken. Immer wieder versucht sie in ihren Texten, auf die indigenen, hybriden und v. a. menschlichen Realitäten hinter der Maske der dominanten euroamerikanischen Simulationen zu blicken:

Indianer wurden immer in ein Klischeebild gepreßt. [...] Ich weiß durch viele persönliche Gespräche, daß Indianer sich nichts mehr wünschen, als endlich als „Menschen“ respektiert zu werden – mit ihren Vorzügen, aber auch mit ihren Schwächen.³¹³

Dabei erkennt Recheis nicht nur die historischen Gewalteffekte der Kolonisierungen an, sondern betont auch deren soziale, kulturelle und ökonomische Kontinuitäten sowie die anhaltenden (identitäts- und gesellschafts-)politischen Konflikte, welchen sich die indigenen Menschen und Nationen Nordamerikas täglich stellen:

Ich brauche nicht darüber zu sprechen, wie die Eroberung Amerikas vor sich gegangen ist, wir alle wissen längst, daß es der wohl größte Völkermord der Geschichte war. Weniger bekannt ist das Leid der Ureinwohner Nordamerikas, nachdem sie ihres Landes, ihrer Lebensgrundlagen beraubt und in Reservationen zusammengedrängt waren – die Mißachtung und Zerstörung ihrer kulturellen, geistigen und religiösen Werte, die rücksichtslose Umerziehung ihrer Kinder in den Schulen der Weißen. Wenn man diese generationenlange Unterdrückung kennt, die bis in unsere Gegenwart herein reicht, mutet es wie ein Wunder an, daß Indianer überhaupt überlebten und daß sie noch immer – jetzt mit geistigen Waffen – um die Bewahrung ihrer Identität und um die Anerkennung ihrer menschlichen Rechte kämpfen.³¹⁴

Gleichzeitig jedoch sind auch stereotypisierende Repräsentationsverfahren in Recheis' kinder- und jugendliterarischen Publikationen festzumachen. In manchen ihrer Texte perpetuiert sie bspw. durchaus das Stereotyp des *ökologischen Indianers* und schreibt sich in die von James Fenimore Cooper und Karl May etablierte Tradition *indianischer Rhetorik* ein: Obwohl ihre

³¹¹ Rényi (2013), S. 95.

³¹² Käthe Recheis in Mayer-Skumanz (1995), S. 71.

³¹³ Käthe Recheis in ebda, S. 70.

³¹⁴ Käthe Recheis: „Wie konnte es geschehen...“. Rede anlässlich der Preisverleihung des Kinder- und Jugendbuchpreises des Unterrichtsministeriums (1992). In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 82f., hier S. 82.

indigenen Figuren zwar nicht „Howgh“ sagen oder von sich selbst in der dritten Person sprechen, werden sie doch immer wieder mit einer metaphernreichen Sprache ausgestattet, wie in den unterschiedlichen Zitaten in den folgenden Kapiteln sichtbar wird. In diesem zweiten Teil der Masterarbeit sollen nun jene Darstellungsstrategien analysiert werden, die in den Publikationen von Käthe Recheis – einerseits in ihren Texten, sowie andererseits in den von unterschiedlichen Illustator_innen produzierten Bildern – zum Tragen kommen. Hierfür werden jeweils einige zentrale Titel exemplarisch herangezogen.

3.1. Exotismus, Essentialismus und Infantilisierung: Stereotypisierende Darstellungsstrategien

Besonders in Käthe Recheis' früheren Werken sowie in ihren an jüngere Leser_innen adressierten Texten sind immer wieder auch essentialisierende, stereotypisierende Darstellungsstrategien festzumachen, die den *Indianer* überhöhen und dabei zum „Gegenstand eigenmotivierter Betrachtung“³¹⁵ machen. Wie u. a. der kanadische Historiker Daniel Francis betont, dient die Idealisierung des *Indianers* nur selten der Verherrlichung der Native Americans und First Nations selbst, sondern meist vielmehr der Kritik der eigenen Gegenwart der Verfasser_innen.³¹⁶ Auch Gabriele Dürbeck betont, dass literarische Annäherungen an das Fremde und Konstruktionen von Alterität häufig die Funktion haben, „kollektive nationale, kulturelle oder geschlechtliche Identitäten des Deutschen und des Europäers zu entwerfen, und damit mehr über sich selbst als über das Fremde aussag[en].“³¹⁷

3.1.1. Bedeutungsentleerte Fremdidyllen und visueller Exotismus

In den überschaubaren, idealisierten Erzählwelten von Recheis' frühen kinderliterarischen Texten „Der kleine Biber und seine Freunde“ (EA 1963), „Sinopah und das Pony“ (EA 1963) oder „Kleiner Bruder Watomi“ (EA 1974) wird das kindliche Abenteuer in einen überschaubaren Alltag eingebettet, in dem indigene Kulturen zwar auch für sich selbst, d. h. nicht nur in Bezug zur westlichen Welt, auftreten dürfen. Zugleich wird die *indianische* Lebenswelt jedoch in einen scheinbar realitätsfernen, weil so gut wie konfliktfreien, geborgenen Natur-Raum enthoben. Eine Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen findet dabei kaum statt; stattdessen wird

³¹⁵ Dubiel (2005), S. 49.

³¹⁶ Vgl. Francis (2016), S. 144.

³¹⁷ Dürbeck (2014), S. 45.

die hermetisch abgeschlossene und geschützte rurale Idylle gemäß der Gattungstradition der kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte³¹⁸ zu einem seiner kulturellen Bedeutungen weitgehend entleerten (Bewährungs-)Raum für kindliche Abenteuer_innen, der – wenn überhaupt – in erster Linie in Hinblick auf seine belebte, beseelte Natur und die idealisierte Naturnähe der *indianischen* Figuren von Bedeutung ist.

In „Der kleine Biber und seine Freunde“ ist die Handlung bspw. in den nördlichen Wäldern Nordamerikas rund um eine kulturell nicht näher identifizierte indigene Familie angesiedelt, deren Lebensweisen und Bräuche den westlichen Leser_innen zwar in kurzen Passagen wie der folgenden nähergebracht werden: „Die Rinde der Birken ist für die Indianer in den großen Wäldern im Norden sehr wertvoll. Aus Birkenrinde, die sie mit Erlenblättersaft gelb färben, bauen sie ihre Zelte, sie machen Boote daraus, Teller, Schüsseln und noch vieles andere.“³¹⁹ Gleichzeitig treten dieserart kulturelle Bedeutungen jedoch vor jenen Abenteuern in den Hintergrund, die der heterodiegetische Erzähler zunächst aus der anthropomorphisierten Perspektive eines jungen Bibers, der durch einen Sturm von seiner Tierfamilie getrennt und schließlich von der indigenen Familie aufgenommen und gepflegt wird, fokalisiert. Als das indigene Mädchen Opeki und ihr Bruder Kleiner Bär den Biber entdecken, öffnet sich der Wissenshorizont des Erzählers zu einer weitgehend unfokalierten Narrationsweise, die nicht nur Einblicke in die Gedanken- und Gefühlswelten mehrerer Figuren liefert, sondern auch kulturvermittelnde Kommentare wie die oben zitierte Passage in den Text integriert. Erzählt wird dabei aus einer distanzierten, extradiegetischen, die fremde Kultur beobachtenden, westlichen Außenperspektive, die indigene Personen als ‚Indianer‘ bezeichnet und als solche bis zu einem gewissen Grad auch homogenisiert:

Der kleine Indianer trug ein Hemd aus Leder und eine Hose aus Leder. Er hieß Kleiner Bär. Seine Schwester hatte zwei schwarze Zöpfe und ein rotes Band im Haar. Sie wurde Rotkehlchen genannt – Opeki –, so sagen die Indianer in ihrer Sprache. Die Indianerkinder wohnten am Ufer des Baches in einem Zelt aus Birkenrinde. Das hatte ihr Vater gebaut. Er war ein Jäger. In den großen Wäldern gab es viele Tiere. Jeden Morgen verließ der Vater das Zelt und ging auf die Jagd, damit seine Familie nicht hungern musste. Die Mutter kochte, nähte die Kleider und hielt das Zelt sauber. Opeki und Kleiner Bär hatten keine Spielkameraden. Viele, viele Tage musste man wandern, bis man zum nächsten Dorf kam. Ganz allein lebte die Indianerfamilie in dem großen Wald. Opeki wünschte sich daher eine kleine Schwester, und Kleiner Bär wollte einen Bruder haben. Es war ihnen aber niemals langweilig. Opeki und ihr Bruder gingen in den Wald und spielten miteinander und waren die besten Freunde. Jeden Tag

³¹⁸ Vgl. Weinkauff (2014), S. 24f.

³¹⁹ Käthe Recheis: *Der kleine Biber und seine Freunde*. Ill. v. Herbert Lentz. Wien/Innsbruck: Obelisk 2009 [1963], S. 38.

entdeckten sie etwas Neues. Sie sahen viele bunte Vögel, Hirsche, Eichhörnchen und andere Tiere.³²⁰

Der entlegene, von *wilder* Natur umgebene Lebensraum der *Indianer*-Familie – die im Text im Sinne einer westlichen Kernfamilie sowie westlicher Genderrollen europäisiert wird, während indigene ‚kinship‘-Beziehungen weitgehend ausgeblendet werden – wird dabei als zivilisationsferner Sehnsuchtsort idealisiert, in dem sich die (*Indianer*-)Kinder spielend erproben können. Mit Blick auf das neugeborene Geschwisterchen wird ihre Interaktion mit dem Biberjungen mit einem moralisierten Lernprozess parallel geführt, in dem Opeki und Kleiner Bär nicht nur lernen, sich um andere zu kümmern und Verantwortung zu übernehmen, sondern auch lernen, ihre Umwelt und ihre Mitmenschen mit ihren naturgegebenen Wesenszügen anzunehmen und wertzuschätzen. Die *indianische* Familie wird dabei in einer harmonischen, beinahe symbiotischen Eintracht mit der Natur verortet, die sich an manchen Textstellen durch fehlende kulturelle Spezifizierungen zu historisch nicht haltbaren Generalisierungen zuspitzt: „In der Heimat von Opeki und Kleiner Bär, in den großen Wäldern im Norden von Amerika, wächst in den Seen der wilde Wasserreis. *Die Indianer bauen keine Felder an, sie fahren mit ihren Booten auf den See und sammeln die Körner ein.*“³²¹ Im Gegensatz dazu trägt Recheis bspw. in ihren 26 bzw. 36 Jahre später veröffentlichten Texten „Kleine Maisblüte“ (EA 1989; siehe Kapitel 3.2) und „Nimm mich mit, großer Adler!“ (EA 1999) der historisch belegten Tatsache Rechnung, dass zahlreiche nordamerikanische indigene Kulturen durchaus bereits vor den europäischen Kolonisierungen des nordamerikanischen Kontinents unterschiedliche Formen von Agrikultur betrieben und Nutzpflanzen auf eigens dafür angelegten Feldern kultivierten. Offenkundig extradiegetische Passagen wie der oben zitierte Textausschnitt aus „Der kleine Biber und seine Freunde“, die auf einen allwissenden westlichen heterodiegetischen Erzähler hindeuten und v. a. in Recheis‘ früheren *Indianer*-Texten zu finden sind, erinnern hingegen an jene ethnozentristische Logik, die Gayatri Spivak mit dem Begriff des „worlding“³²² (Welt machen) beschrieben hat und auf deren Basis im Zusammenhang der europäischen Kolonialismen ein logozentrisches Wissen über die Welt im Allgemeinen und das ‚Andere‘ im Besonderen produziert wird.

Ihren wahrscheinlich bekanntesten kindlichen Lern- und Bewährungsraum mit „indianischem Kolorit“³²³ entwirft Käthe Recheis in dem Bilderbuch „Kleiner Bruder Watomi“, dessen Protagonist als der jüngere von zwei Brüdern mehrere episodenhaft aufeinanderfolgende

³²⁰ Ebda, S. 25f.

³²¹ Recheis (2009), S. 30. [Herv. C. S.]

³²² Vgl. Spivak (1999), S. 112-197.

³²³ Weinkauff (2014), S. 24.

Bewährungsproben durchlaufen muss. Vor dem Vorbild des großen Bruders, der „alles besser“³²⁴ kann, und der Folie einer sich wiederholenden Text- sowie Handlungsstruktur wird Watomi auf dem Weg vom unschuldigen, behüteten Kind zum mutigen, autonomen Jugendlichen, der innerhalb des Textes noch unabgeschlossen bleibt, einem mehrstufigen Initiationsritus³²⁵ unterzogen, den Recheis vor dem Hintergrund eines *indianischen* Settings inszeniert. Die ersten Bewährungsmomente enden noch in Watomis gepeinigtem Rückzug: Vor dem großen Büffel flüchtet er sich auf einen Baum, anstatt ihn zu erschießen und die wilden Bienen, an deren Honigwaben er zu gelangen versucht, greifen den unbeholfenen Eindringling zornig an. Dabei wird der (für westliche Leser_innen) ferne, fremde Ort zu einem beispielhaften Raum für moralische Lektionen und kindliche Bewährung, der einerseits durch seine lebensweltliche Distanzierung aus dem Eigenen ausgelagert und einem Verfremdungsprozess unterzogen wird, und andererseits durch seine Exotisierung eine besondere erzählerische Spannung erzeugt:

Und als Watomi seinen Kummer erzählt hatte, dachte der Großvater nach und sagte: „Jeder möchte gerne groß sein. Aber manchmal ist es besser, wenn man klein ist.“ Watomi dachte, so etwas kann nur jemand sagen, der selber groß ist und nicht klein. / Watomi ging fort, weit fort, setzte sich hinter einen Busch und hatte noch immer Kummer. Da kam ein Wagen dahergerumpelt, auf dem saßen zwei fremde Männer. Die hatten schwarze Bärte und trugen große Hüte und sehen überhaupt ganz anders aus. Watomi guckte hinter dem Busch hervor. Er war froh, dass der Busch groß und er selber klein war. /

Hinter dem Wagen, an einem Strick angebunden, lief ein weißes Pferd, das hatte einen schwarzen Fleck auf der Stirn. Watomi schaute, kniff die Augen zu und schaute noch einmal und wollte es nicht glauben. Es war Schwarzfleck. Die fremden Männer hatten Schwarzfleck gestohlen. Der Wagen fuhr an dem Busch vorbei. Watomi sprang heimlich hinten hinauf. Auf dem Wagen waren Kisten und Säcke und ein leeres Fass. Watomi kroch hinein. Er war froh, dass das Fass groß und er selber klein war.³²⁶

Während kulturelle indigene Bedeutungen in „Kleiner Bruder Watomi“ sich für den Text weder auf inhaltlicher noch auf struktureller Ebene als von erzähltechnischer Relevanz erweisen, treten diese auch in Monika Laimgrubers Illustrationen in der Originalausgabe in den Hintergrund. Die ausschnitthaften, mit matten Farben zurückhaltend kolorierten Bilder behalten den vom Text offen gelassenen Raumentwurf bei und konzentrieren sich, parallel zum Text, ganz auf das kindliche Erleben des Protagonisten. In Synchronie mit der im Text beschriebenen „Bienenstichnase“³²⁷ Watomis tritt die gerötete, riesenhaft angeschwollene Nase in seinem

³²⁴ Käthe Recheis: Kleiner Bruder Watomi. Ill. v. Monika Laimgruber. Wien: Herder 1974, o. S.

³²⁵ Vgl. Arnold van Gennep: Übergangsriten. Aus dem Franz. v. I. Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M.: Campus 1986.

³²⁶ Recheis (1974), o. S.

³²⁷ Ebda, o. S.

tränenüberströmten Gesicht aus einem Blickwinkel kindlich-überzeichneten Empfindens in das Zentrum der Bilddarstellung (siehe Abb. 2).

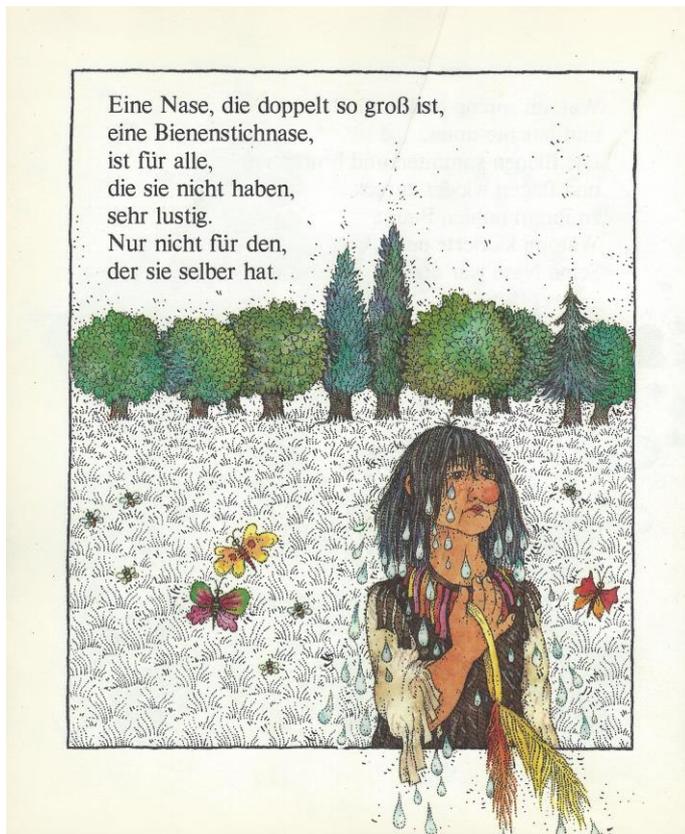


Abb. 2: Illustration von Monika Laimgruber zu „Kleiner Bruder Watomi“ von Käthe Recheis, © Wien: Herder 1974, o. S.

Im Gegensatz dazu stehen die farbintensiven Panoramaansichten von Astrid Krömer in der Neuausgabe des Bilderbuchs aus dem Jahr 2000, die eindrucksvolle Bilder des US-amerikanischen Monument Valley, das in der Populärkultur zur prototypischen Landschaft des *Wilden Westen* stilisiert wurde, in eine koloniale Vergangenheit projizieren und Recheis' Text auf diese Weise mit einer kolonialistisch geprägten Raumperspektive überschreiben.³²⁸ Den klassischen Klischees entsprechend setzen die Illustrationen das weite, leere Land der Prärie vor dem Horizont spektakulärer Sonnenauf- bzw. -untergänge bildgewaltig in Szene und rufen bekannte Gemälde von amerikanischen und europäischen *Indianer*-Malern wie Albert Bierstadt, Karl Bodmer oder George Catlin in Erinnerung (siehe Abb. 3). Krömers Bilder evozieren damit jene anachronistische, simulierte *indianische* Topografie, die in Bezug auf das dominante *Indianer*-

³²⁸ Vgl. Claudia Sackl: Simulierte Erinnerungen des Anderen. Zur transnationalen Multidirektionalität von *Indianer*-Bildern am Beispiel der Illustrationen zu Werken von Käthe Recheis. In: Gabriele von Glasenapp, André Kagelmann und Ingrid Tomkowiak (Hg.): Kulturelles Gedächtnis reloaded? (Re-)Inszenierungen von Erinnerung in Kinder- und Jugendmedien. Stuttgart: Metzler 2021. [im Druck]

Stereotyp des *Prärie-Indianers* in historischen Bilddarstellungen und nicht zuletzt auch in Hollywoodfilmen und anderen populärkulturellen Texten und Medien festgeschrieben wurde.

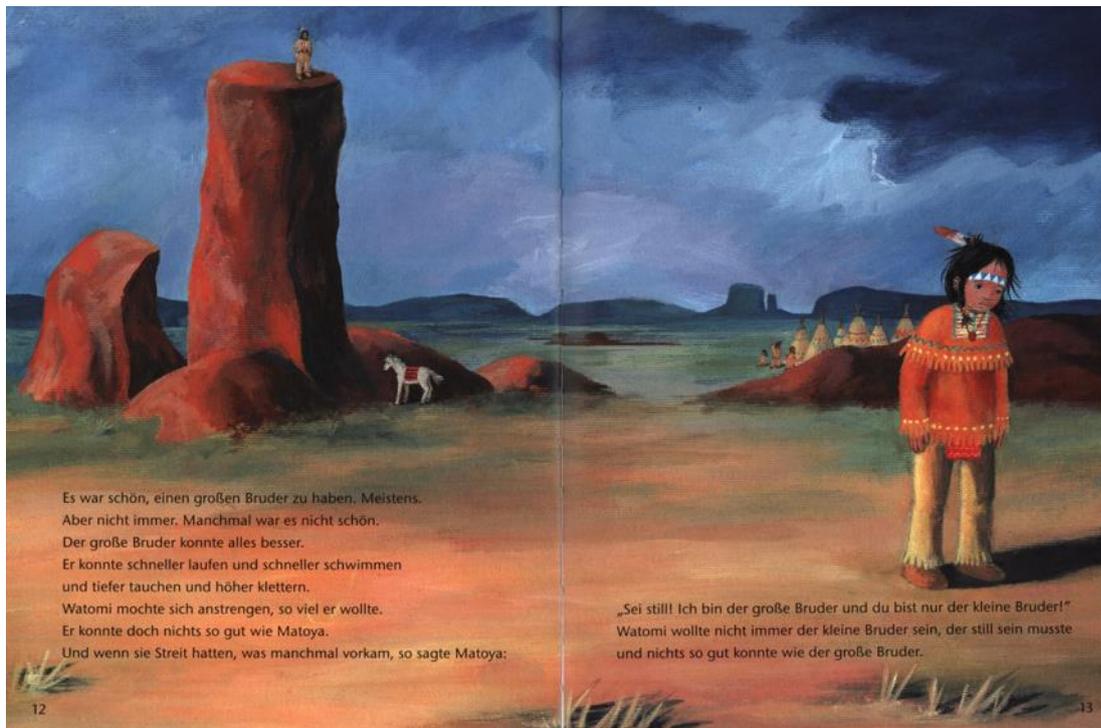


Abb. 3: Illustration von Astrid Krömer zu „Kleiner Bruder Watomi“ von Käthe Recheis, © Freiburg: Herder 2000, 12f.

Der Begriff der ‚imaginären Topografie‘ wird hier in Analogie zu Edward Saids Konzept der ‚imaginären Geografie‘³²⁹ (siehe Kapitel 2.1.1) als diskursive Konstruktion gebraucht und als symbolischer Raum verstanden, dem gleichzeitig eine konkrete topografische Ausformung eingeschrieben ist. Die spezifisch *indianische* imaginierte Topografie manifestiert sich dabei zumeist in Darstellungen der nordamerikanischen Plains und erinnert nicht selten an die spektakulären Felsformationen des Monument Valley oder des Arches National Park im Südwesten der USA, die nicht nur zu konventionalisierten Signifikanten für die Prärie als das *wilde* Land der *frontier* (siehe Kapitel 2.1.2), sondern – in Verbindung mit bzw. in Weiterführung von diesen Bedeutungsebenen – auch zu leicht identifizierbaren Markern für *Indigenität* und *indianische* Lebenswelt im Allgemeinen wurden. Gemäß eines von kolonialen Diskurssystemen hervorgebrachten disjunktiven, dissoziativen Zeitverständnisses³³⁰ wird dabei außer Acht gelassen, dass in prä- und frühkolonialen Zeiten nur wenige indigene Nationen in den kargen, kaum

³²⁹ Vgl. Said (1993).

³³⁰ Vgl. hierzu Michael Rothberg: Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies. In: Graham Huggan (Hg.): The Oxford Handbook of Postcolonial Studies. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 359-379, hier S. 360. In Bezug auf verschiedene Illustrationen zu Werken von Käthe Recheis habe ich die unterschiedlichen Formen der von Michael Rothberg beschriebenen disjunktive Temporalität bereits an anderer Stelle genauer analysiert (siehe Sackl [2021]).

fruchtbaren nordamerikanischen Plains lebten, in welchen sich heute jedoch – nach den gewaltsamen Umsiedlungen und Deportationen hunderttausender Native Americans – die meisten *Indianer*-Reservate befinden. Eine ähnliche *indianische* Topografie kann auch in Recheis‘ mythisch-phantastischem Roman „Der Weiße Wolf“, der in Kapitel 3.3 genauer untersucht wird, identifiziert werden.

Am Beispiel der Neuauflage von „Kleiner Bruder Watomi“ wird zudem jene Entwicklung ersichtlich, die ich im Rahmen einer diachronen Betrachtung der unterschiedlichen illustrierten Ausgaben von Recheis‘ kinderliterarischen *Indianer*-Texten bereits an anderer Stelle untersucht habe.³³¹ Dabei wurde deutlich, dass die Klischeebilder aus den Illustrationen zu Recheis‘ frühen Publikationen aus den 1960er- und 1970er-Jahren, die in der Zeit von 1980 bis 2000 weitgehend von den ethnografischen Herangehensweisen von Alicia Sanja, Franz Hoffmann und Karen Holländer (siehe Kapitel 3.2) abgelöst wurden, nach der Jahrtausendwende wieder den Großteil der Bilder, die Recheis‘ Texten hinzugefügt wurden, prägen. Diese Entwicklung, im Zuge derer eine „touristische Konsumation“³³² des bildsprachlich spektakulär inszenierten Fremden und die Selbstdefinition über das exotisierte Andere an die Stelle realistischer Darstellungen und der Akzeptanz von kulturellen Differenzen treten, ist auch im Kontext aktueller deutschsprachiger Jugendliteratur über *Indianer* zu betrachten (siehe Kapitel 2.2.4).

Die in vielen deutschsprachigen kinder- und jugendliterarischen Publikationen des 21. Jahrhunderts zu beobachtende Rückkehr zu einer visuellen exotisierenden „Oberflächenästhetik“³³³, die auf ein wiedererkennbares, stereotypisiertes, artefaktualisiertes *Indianer*-Bild setzt, soll an dieser Stelle durch einen exemplarischen Vergleich der ersten und der neuesten Illustrationen zu „Der kleine Biber und seine Freunde“ veranschaulicht werden. In der Erstausgabe von 1963 verzichteten Herbert Lentz‘ schwarze Tusche-Bilder – die 2009 und 2018 in zwei (bis heute nach wie vor lieferbaren³³⁴) Neuauflagen nochmals aufgelegt wurden – zugunsten von infantilisierenden, romantisierenden Darstellungsstrategien auf eine realitätsnahe Repräsentation der nordostamerikanischen *Wald-Indianer* aus Käthe Recheis‘ Text. Die überzeichnete, auf das Kindchenschema rekurrende, bildsprachliche Verniedlichung der *indianischen* Figuren kulminiert in europäisierten, puppenartigen bis erotisierten Darstellungen von schmallmündigen *Indianer*-Mädchen und pausbäckigen *Indianer*-Jungen (siehe Abb. 5). Diese werden in einem unbestimmten, arbiträren Setting verortet, das auf die Repräsentation konventionalisierter

³³¹ Vgl. Sackl (2018).

³³² Ebda, S. 160.

³³³ Lexe (2016), S. 170.

³³⁴ Siehe Mediensuche unter <https://www.buecher.de> [letzte Abfrage am 27.07.2020].

Indianer-Attribute wie fransenbesetzte Lederbekleidung, federngeschmückte Kopfbänder und das spitz zulaufende, zumeist aus Tierhäuten und Holzstäben gebaute Tipi der *Prärie-Indianer* zurückgreift. Vor letzterem wird der Pfeife rauchende *Indianer*-Vater platziert und mit klischeehaft mürrischem Gesichtsausdruck proträtiert, obwohl im Text weder von dessen Gesichtszügen noch von einer *Indianer*-Pfeife oder einem Tipi die Rede ist: Als Opeki zu dem „Zelt aus Birkenrinde“³³⁵ zurückkommt, sitzt der Vater gerade „in der Sonne und putzte sein Gewehr“³³⁶ (siehe Abb. 4).



Abb. 4: Illustration von Herbert Lentz zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien/Innsbruck: Obelisk 2009 [EA Wien: Herder 1963], S. 84f.

Ähnlich wie Herbert Lentz reduziert und abstrahiert auch Astrid Vohwinkel in ihren schwarz-weißen Tuschevignetten für die 2005 publizierte Neuauflage von „Der kleine Biber und seine Freunde“ die nordamerikanische Waldlandschaft sowie die kulturelle Lebenswelt der Figuren, oder spart diese beinahe zur Gänze aus. In den Vordergrund ihrer kleinformatigen Bild Darstellungen rückt stattdessen die anthropomorphisierte Figur des Bibers und das kindliche Abenteuer. Wenn indigene Figuren überhaupt gezeigt werden, werden ihre Gesichtszüge verniedlicht und weitgehend europäisiert, sodass lediglich dominante artefaktualisierte Marker von

³³⁵ Recheis (2009), S. 25.

³³⁶ Ebda, S. 86.

Indigenität wie federngeschmücktes Haar und fransenbesetzte Lederkleidung die Figuren als *Indianer* ausweisen (siehe Abb. 6).



Abb. 5: Illustration von Herbert Lentz zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien/ Innsbruck: Obelisk 2009 [EA Wien: Herder 1963], S. 27



Abb. 6: Illustration von Astrid Vohwinkel zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Freiburg: Herder 2005, S. 19

In Bezug auf die Raumdarstellung der erwähnten Illustrationen kann zusammengefasst werden, dass die geografische Umgebung nach der Jahrtausendwende in den meisten Bildern zu Käthe Recheis‘ Texten entweder kaum bis gar nicht visualisiert wird, wie z. B. in Astrid Vohwinkels Vignetten zu den Neuausgaben von „Der kleine Biber und seine Freunde“ und „Sinopah und das Pony“. Wenn das landschaftliche Lebensumfeld der indigenen Figuren hingegen durchaus zur bildlichen Darstellung kommt, findet es zumeist Ausdruck in stereotypisierten imaginären *indianischen* Topografien, wie bspw. in Astrid Krömers Illustrationen zu der Neuauflage von „Kleiner Bruder Watomi“.

3.1.2. Zwischen motivischer Akkommodation und strategischem Essentialismus

Gemäß der von Gina Weinkauff beschriebenen Gattungstradition der kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte (siehe Kapitel 2.2.2) rekurriert Käthe Recheis in einigen ihrer *Indianer*-Texte für jüngere Leser_innen auf die Kindheitsutopie der Romantik und nimmt dabei eine motivische

Akkommodation vor. Hans-Heino Ewers beschreibt das in der Kinder- und Jugendliteratur häufig zu beobachtende Moment der Akkommodation als die Anpassung literarischer Texte an ihre Zielgruppe, welche sich in „unterschiedlichen Graden der Kinder- und Jugendgemäßheit von Literatur“³³⁷ manifestiert. Einerseits kann sich diese Akkommodation laut Ewers auf der formalstilistischen Ebene an den sprachlichen und intellektuellen Bedürfnissen bzw. Decodierungsfähigkeiten der Leser_innen (d. h. im Sinne der Textverständlichkeit) ausrichten. Andererseits kann sie auch im Hinblick auf deren thematische und inhaltliche Interessen (d. h. im Sinne der Textattraktivität) vollzogen werden.³³⁸ Letztere Variante beinhaltet von Seiten der Autor_innen bzw. Verleger_innen immer auch Mutmaßungen über kindliche Vorlieben und Abneigungen, welche sich aus deren jeweiligen Vorstellungen von Kindheit bedingen.

Auf ebendieser Ebene ist auch die in Käthe Recheis‘ kinderliterarischen *Indianer*-Texten zum Tragen kommende Akkommodation in Bezug auf die Darstellung nordamerikanischer indigener Personen und Kulturen zu verorten. Anders als in Recheis‘ Jugendromanen werden die kindlichen Protagonist_innen darin – im Sinne des romantischen Kindheitsbildes – häufig in ruralen *indianischen* Idyllen platziert, in welchen sie Bewährungsproben unterzogen werden (siehe Kapitel 3.1.1) und/oder *Indianer* als naturverbunden und umweltbewusst idealisiert werden. In „Sinopah und das Pony“ wird das *Indianer*-Dorf bspw. als Manifestation eines „einfachen, noch im Einklang mit der Natur stehenden Leben[s]“³³⁹ idealisiert:

Vor zweit Tagen erst hatten die Indianer ihr Zeltdorf aufgebaut. Sie waren lange durch die Prärie gewandert auf der Suche nach einem neuen Sommerlagerplatz. Jedes Jahr im Frühling wanderten Sinopahs Eltern und die anderen Familien durch die Prärie, ihre Heimat. Sie brachen die Zelte ab, banden die Zeltstangen an ihre Pferde und ließen sie wie hölzerne Schlitten nachschleifen. Sie flochten zwischen den Stangen ein Weidengeflecht und packten die Kessel und Töpfe darauf, ihre Bettdecken und alles, was sie besaßen. Sie zogen über weite Wiesen und über grasbewachsene Hügel, vorbei an kleinen Wäldchen, an Flüssen und Bächen mit klarem kaltem Wasser. Falke und Habicht kreisten auf dem blauen großen Himmel der Prärie. Auf den Wiesen weideten Büffel, Antilopen und Hirsche. Nachts verließen die Wölfe ihre Verstecke, und in den Wäldern spielten die schwarzen und braunen Bärenjungen.³⁴⁰

Die detaillierten, ausführlichen Schilderungen des Aufbruchs der *Indianer*-Familie, die in der Tradition nomadischer indigener Reiterkulturen – wie sie u. a. unter den Dakota und Lakota (*Sioux*), Nakota (*Assiniboine*), den Niitsitapi/u. A. (*Blackfoot*) oder den Apsaaloke/Absaroke

³³⁷ Ewers (2000), S. 4.

³³⁸ Vgl. ebda, S. 200.

³³⁹ Käthe Recheis, zit. in: Peter Schneck: Käthe Recheis. In: Klaus Doderer (Hg.): Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur. Personen-, Länder- und Sachartikel zu Geschichte und Gegenwart der Kinder- und Jugendliteratur. Bd. 3. Beltz: Weinheim/Basel 1979, S. 141f., hier S. 142.

³⁴⁰ Käthe Recheis: Sinopah und das Pony. Ill. v. Herbert Lentz. Hamburg: Oetinger 1963, S. 10f.

(*Crow*) nach der Einführung des europäischen Hauspferdes in Nordamerika entstanden waren – durch die nordamerikanischen Plains ziehen, erzeugen den Anschein einer ethnografisch-dokumentierenden Perspektive. Im weiteren Textverlauf überträgt sich dieser Anspruch auf die nachfolgenden Passagen, die eine romantisierete, reich bevölkerte Natur zeigen, deren Bewohner_innen in Frieden und Harmonie neben- und miteinander leben. *Der Indianer* wird dabei weitgehend aus einer distanzierten, heterodiegetischen Erzählperspektive homogenisiert, während vermeintlich *indianische* Werte ebenso generalisiert und als Gegenentwurf zu einer westlichen, von Materialismus und Kapitalismus geprägten Gesellschaft idealisiert werden:

Die Mutter trat vor das Zelt und sah ihren Kindern nach. Sie freute sich. Die Sonne schien so hell. Im Lager sangen die Mädchen bei der Arbeit. Die Blätter der Weiden glänzten. Meine Kinder werden gute Indianer, dachte die Mutter. Denn nicht jener ist bei den Indianern angesehen und geachtet, der ein großes schönes Zelt besitzt und viele Kleider, viele Waffen und viele Pferde. Das alles kommt den Indianern nicht wichtig vor. Sie sagen: Der ist ein angesehener Mann, der von seiner Jagdbeute den anderen schenkt und seine Kleider dem gibt, der keine hat. Und wenn einer im Lager sich satt isst und ein anderer neben ihm hungert oder wenn einer im Lager am Feuer sitzt und ein anderer hat kein Feuer und friert, ach, da müßte sich jener, der sich satt isst und nicht friert, sehr schämen.³⁴¹

In ethnografisch-kulturvermittelndem Duktus wird den dieserart typisierten *Indianern* eine befriedete, von Altruismus und Solidarität geprägte Lebensweise zugeschrieben, die jedoch historisch gesehen – v. a. (aber nicht nur) in dieser verallgemeinerten Form – nicht haltbar ist. Laut Gina Weinkauff fungiert das „fremdkulturelle Milieu“ in dieserart „moralische[n] Erzählungen, deren Überzeugungskraft aus der stimmigen Verbindung von Figurenkonzeption, Milieu- und Landschaftsimpressionen herrührt“, als „eine Art pädagogische Provinz“, in der die „Welt, in der die Indianerkinder dieser Erzählungen zu Hause sind, [...] das Gute in ihnen gleichsam naturwüchsig hervor[bringt]“³⁴². Nina Schindler fasst Recheis' Darstellungsweisen in ihren frühen *Indianer*-Texten folgendermaßen zusammen:

Das sind zum einen die trotz schwieriger äußerer Bedingungen gewaltfrei gestalteten Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern, zum anderen das achtungsvolle und harmonische Zusammenleben mit der Natur, des weiteren die Besinnung auf (*indianische*) Traditionen und auf Werte, die denen der Weißen oft überlegen erscheinen, wird doch mit „Lebensqualität“ etwas anderes verbunden als die Jagd nach Besitz und Macht.³⁴³

³⁴¹ Ebda, S. 46f.

³⁴² Weinkauff (2014), S. 25.

³⁴³ Nina Schindler: *Indianer und Inuit gestern und heute in der Kinder- und Jugendliteratur der BRD*. In: Malte Dahrendorf (Hg.): *Kinder- und Jugendliteratur. Material*. Berlin: Volk und Wissen 1995, S. 137-146, hier S. 138.

Die Ähnlichkeiten zum romantisierenden Topos des *ökologischen Indianers* (siehe Kapitel 2.1.2) sind hier nicht zu übersehen und können in besonderem Ausmaß in Recheis' frühen Texten, die sich an jüngere Leser_innen richten, wie z. B. „Sinopah und das Pony“ oder „Der kleine Biber und seine Freunde“, festgemacht werden. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Umweltschutzbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre halten Elemente dieses Stereotyps aber auch in Recheis' spätere *Indianer*-Texte Einzug, in welchen *Indianer*-Figuren immer wieder als idealisierter Gegenpol zu westlichem Kapitalismus und Materialismus positioniert werden. Selbst in den sonst sehr differenzierten realistischen bzw. phantastischen Jugendromanen „Red Boy“ (EA 1967), „Der weite Weg des Nataiyu“ (EA 1978) und „Der Weiße Wolf“ (EA 1982), die in Kapitel 3.3 und 3.4 genauer untersucht werden, kommt gelegentlich eine romantisch-tragische ökologische Idealisierung einzelner *Indianer*-Figuren sowie der einst befriedeten, später von *weißen* Siedler_innen ge- bzw. zerstörten Natur zum Tragen.

Besonders in Recheis' Jugendromanen, aber auch in kinderliterarischen Texten wie „Kleine Maisblüte“ (EA 1989; siehe Kapitel 3.2) scheint dies jedoch nicht so sehr auf kinderliterarische Akkomodationsprozesse, sondern vielmehr auf den Einsatz eines sogenannten strategischen Essentialismus, wie ihn die postkoloniale Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak³⁴⁴ beschrieben hat, zurückzuführen zu sein. In der folgenden Passage aus „Der weite Weg des Nataiyu“ stellt sich die romantisierte Darstellung der reich und dicht besiedelten Landschaft, während die Pikuni-Jungen von Soldaten aus ihrem Dorf zur Umerziehung in ein *Indianer*-Internat gebracht werden, bspw. gegen das kolonialistische Narrativ der *terra nullius* (siehe Kapitel 2.1.1):

Am frühen Nachmittag erreichten die Wagen wieder die offene Prärie; nichts als wogende Wiesen ringsum und ein riesiger Horizont, der sich flirrend in der Ferne auflöste. [...] Der üppige Grasboden dämpfte das Räderrollen und Hufgeklapper. Die Spur blieb lange zu sehen, ein dunkler Streifen im Grün. Scharen von Präriehühnern flogen auf. [...] Gabelbockantilopen stoben in weiten Sprüngen davon, die Spiegel am Hinterteil auf und ab tanzende weiße Flecken. Oben am Himmel sah Nataiyu die keilförmigen Züge der Gänse auf dem Weg nach Norden. Und immer wieder Präriehundsiedlungen. Oft schien das ganze Land von ihren weitverzweigten Höhlen und Gängen untergraben zu sein. [...] Die Sonne begann sich zu neigen. Pferde, Wagen und Menschen warfen lange, schräge Schatten, die mitzogen und von jedem Erdbuckel oder Grasbüschel verzerrt wurden.³⁴⁵

Die Nützlichkeit und Notwendigkeit eines solchen strategischen Essentialismus im Kampf um Unabhängigkeit im Angesicht kolonialer und neokolonialer Unterdrückung betonte bereits

³⁴⁴ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: In a Word. Interview with Ellen Rooney. In: *Outside in the Teaching Machine*. New York/London: Routledge 1993, S. 1-24, hier S. 3-7.

³⁴⁵ Käthe Recheis: *Der weite Weg des Nataiyu*. Freiburg: Herder 2008 [1978], S. 16f.

Gazatri Spivak; und auch in Bezug auf die Selbstdarstellung indigener Gruppen ist der strategische Gebrauch eines positiven Essentialismus im Hinblick auf ein konkretes (gesellschafts-)politisches Interesse in vermehrtem Ausmaß zu beobachten: „Such strategic essentialism is increasingly employed by indigenous groups as they assert their identity, sovereignty, even their primacy in a given location.“³⁴⁶ Auf ähnliche Weise betonen auch die ‚Dunklen Leute‘ in Recheis‘ Jugendroman „Der Weiße Wolf“ ihre tiefe, ganzheitliche Verbindung zur Natur (bzw. zu allem, was sie umgibt), um ihre Überlegenheit gegenüber den ‚Hellhaarigen‘ zu demonstrieren und damit dem innerfiktional dominanten Narrativ der Inferiorität der ‚Dunklen Leute‘ entgegenzuwirken:

Den Hellhaarigen ist es immer schwer gefallen, den Sinn unserer Worte zu begreifen, so klug sie auch sonst sein mögen. Für uns ist das anders. Wir lernen schon als Kinder darauf zu horchen, wie andere Wesen sich verständigen, denn alles hat seine Sprache, Nanischkaá, alles, was da wächst, die Vierbeiner und die Geflügelten, der Wind, der Donner, der Blitz und der Regen, das Wasser und das Feuer. Dieses Wissen besitzen die Hellhaarigen nicht.³⁴⁷

Die komplexen Verflechtungen von realistischen Darstellungen, historischer ‚Authentizität‘ und strategischem Essentialismus verortet Gesa Mackenthun in einem Spannungsverhältnis von politischen Interessen, wirklichkeitswirksamer Effektivität und ideologischen Überzeugungen:

Der romantische Naturmythos vom ‚ökologischen Indianer‘ ist zwar theoretisch-historisch als ein koloniales Konstrukt zu entlarven; in einem von kulturellen Essentialismen durchdrungenen Rechtsdiskurs ist er jedoch strategisch wertvoller als eine wissenschaftliche und realistischere Sicht auf die Komplexität indianischer Epistemologien.³⁴⁸

In den Texten von Käthe Recheis bewegen sich die ökologischen Idealisierungen des *Indianers* im Spannungsfeld zwischen einem solchen strategisch eingesetzten Essentialismus und der Darstellung von fernen bzw. fremden, ihrer kulturellen Bedeutungen jedoch entleerten Idyllen, die geschützte Räume für kindliche Bewährungs- und Lernprozesse bieten (siehe Kapitel 3.1.1).

Gleichzeitig ist die Mobilisierung des positiven Stereotyps des *ökologischen Indianers* gerade in Recheis‘ frühen Texten wie „Der kleine Biber und seine Freunde“ oder „Sinopah und das Pony“ wohl auch ihrer anfänglichen Naivität als *weißer* Autorin, die über fremde Kulturen schreibt, zuzuschreiben. Über ihre ersten *Indianer*-Texte sagte Recheis in einem Interview:

³⁴⁶ Weaver (2005), S. 227.

³⁴⁷ Käthe Recheis: *Der Weiße Wolf*. Ill. v. Stuart Matthews. Wien: Herder 1982, S. 28f.

³⁴⁸ Gesa Mackenthun: Essentialismus, strategischer. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. Stuttgart: Metzler 2017, S. 142-144, hier S. 143.

Ich würde mich jetzt nie wieder trauen, so einfach drauf los zu fabulieren über andere Völker und andere Menschen, trotzdem stehe ich noch irgendwie zu dieser Geschichte. Damals war eine ganz andere Zeit. Vom nicht-europäischen Standpunkt aus andere Völker und andere Kontinente zu beschreiben, das stand damals überhaupt noch nicht zur Debatte. [...] Man darf aber, wenn man sich dem Beruf des Schriftstellers verschrieben hat, nicht in dieser Naivität bleiben. Man muß sie verlieren!³⁴⁹

Diese retrospektive Korrektur ihres zunächst exotisierenden, idealisierenden und essentialisierenden Blicks auf Native Americans und First Nations zeugt von Recheis' zunehmender Selbstreflexion hinsichtlich ihres literarischen Zugriffs auf nordamerikanische Indigene (siehe hierzu auch Kapitel 2.2.3). Im Gegensatz dazu stehen die nachhaltig exotisierenden und essentialisierenden Tendenzen des deutschsprachigen Buchmarkts, in dem es gerade jene in Bezug auf die Darstellung indigener Menschen und Kulturen zu problematisierenden Texte aus Recheis' früher Schreibperiode sind, die über die Jahre hinweg von unterschiedlichen Verlagen in verschiedenen Ausgaben mehrfach aufgelegt wurden und die auch nach wie vor im Buchhandel erhältlich sind.

³⁴⁹ Käthe Recheis in Pittertschatscher (1995), S. 16.

3.2. Realismus, Naturalismus und Dokumentation: Ethnografische Darstellungsstrategien

In Bezug auf Käthe Recheis' *Indianer*-Texte wird in der Sekundärliteratur wiederholt der ethnografische Anspruch der österreichischen Autorin hervorgehoben.³⁵⁰ Dieser wird bereits in ihrem ersten *Indianer*-Text „Kleiner Adler und Siebenstern“ (EA 1961), in dem der Dakota-Junge Kleiner Adler und dessen Freundin Siebenstern mit den immer weiter nach Westen vordringenden *weißen* Siedler_innen konfrontiert werden, ersichtlich. Gleichzeitig erinnert der Text aber auch an Ursula Wölfels kurz davor erschienenen Kinderbuchklassiker „Fliegender Stern“ (EA 1959), wie bereits Gina Weinkauff beobachtet:

Auch hier überbringt ein Indianerjunge eine Friedensbotschaft, die er mithilfe des Medizinmannes unter den Angehörigen seines Stammes verbreitet. [...] Hinsichtlich ihres Wirklichkeitsmodells, das sich in den vergleichsweise präziseren zeitlichen, räumlichen und kulturellen Referenzen und in einem der Erzählung beigefügten Glossar manifestiert, weicht die Erzählung aber von ihrem Vorläufer ab. Sie weist also einerseits Merkmale der kinderliterarischen Indianergeschichte auf, andererseits gründet sie auf dem Authentizitätsanspruch des jugendliterarischen Indianerromans. Entsprechend schwanken die Mindestaltersempfehlungen bei den verschiedenen Ausgaben des Buches zwischen acht und zwölf Jahren.³⁵¹

Während Recheis in ihrem ersten *Indianer*-Text also noch an die kinderliterarische Tradition deutschsprachiger *Indianer*-Geschichten, wie sie Wölfels „Fliegender Stern“ repräsentiert, anschließt, etabliert sie darin bereits jene ethnografischen Darstellungsstrategien, die sie in ihren darauffolgenden Publikationen vermehrt mobilisiert und die laut Weinkauff charakteristisch für jugendliterarische *Indianer*-Romane sind: Trotz seinem Rückgriff auf den Topos des *ökologischen Indianers* zeichnet sich „Kleiner Adler und Siebenstern“ durch präzise historische, ethnografische und geografische Bezüge aus, die sich u. a. in dem der Erzählung angefügten Glossar manifestieren.

Auch in vielen anderen *Indianer*-Texten erklärt Käthe Recheis kulturspezifische und fremdsprachliche Begriffe nicht nur in Form von lexikalischen Erläuterungen im Fließtext, sondern auch in ausführlicher Form am Ende ihrer Bücher: entweder in einem glossarischen Anhang wie in „Kleiner Adler und Siebenstern“ oder „Die Hunde Wakondas“, oder in einem ausformulierten Nachwort wie in „Kleine Maisblüte“ oder „Der weite Weg des Nataiyu“. Beide dieser Varianten erläutern aus kolonialkritischer, kulturtheoretisch reflektierter sowie differenzierter Perspektive historische und kulturelle Hintergründe, betonen oftmals die *survivance*

³⁵⁰ Siehe hierzu z. B. Rényi (2013); Zöhner (2013); Lexe (2016).

³⁵¹ Weinkauff (2014), S. 24f.

nordamerikanischer indigener Kulturen (siehe Kapitel 2.2.4) und zeugen von jenem kulturvermittelnden, ethnografischen Blick, der Recheis' Texten häufig immanent ist. Im Nachwort zu „Kleine Maisblüte“ schreibt die Autorin zum Beispiel:

In ihrer eigenen Sprache nennen die Papago sich Tohono-Aw-aw-tam, das heißt Wüstenvolk. Den Apachen hatten sie den Namen Obi gegeben. [...] Die Papago wurden nicht vertrieben und umgesiedelt wie so viele andere indianische Völker Nordamerikas, sie leben noch immer auf ihrem eigenen Land. In ihrer Reservation herrscht jedoch Armut. Die alten Lebensformen wurden zerstört. Der Zusammenhalt der Großfamilien ging verloren. Die Methoden der modernen Landwirtschaft machen den kargen Wüstenboden mehr und mehr unfruchtbar. Wie die anderen Indianer versuchen aber auch die Papago heute, ihr altes Kulturgut wieder neu zu beleben und für sich und ihre Kinder eine bessere Zukunft zu schaffen.³⁵²

Der 1989 mit Illustrationen von Alicia Sancha publizierte Kinderroman literarisiert aus kulturhistorischer Perspektive den Lebensrhythmus einer Tohono O'odham-Siedlung (*Papago*) in prä- bzw. frühkolonialen Zeiten. Vor dem Hintergrund des kindlichen Erlebens schildert der Text die alltäglichen Lebensrealitäten einer nordamerikanischen indigenen Nation aus der Sonora-Wüste, die sich über die heutigen US-amerikanischen Bundesstaaten New Mexico und Arizona sowie Teile Mexikos erstreckt, und verdeutlicht dabei, dass die Geschichte des nordamerikanischen Kontinentes nicht erst mit der Ankunft der *weißen* Siedler_innen in der *Neuen Welt* beginnt. Mithilfe einer konsequenten innertextlichen Perspektivenumkehr familiarisiert er aus dem Blickwinkel eines jungen indigenen Mädchens zudem die für deutschsprachige Leser_innen fremde indigene Kultur (und verfremdet zugleich implizit den Blick auf die eigene). Die heterodiegetische Erzählung beschreibt den landwirtschaftlichen Jahreszyklus eines Familienverbandes der Tohono O'odham, der sich durch das Bestellen, Pflegen und Ernten ihrer Mais-, Kürbis- und Bohnenfelder strukturiert. Mit kulturhistorischer Genauigkeit stellen Text und Bild die runden Kuppelhütten und die Flechtkunst der Tohono O'odham, ihre Arbeitsabläufe, -teilung und -utensilien, sowie ihre Ernährungsweisen und Zubereitungsmethoden dar und machen so die differenzierte ethnografisch-dokumentarische Herangehensweise des Buches, die u. a. an Louise Erdrichs Darstellungsstrategien in ihrem historischen Kinderroman „Ein Jahr mit sieben Wintern“ (EA „The Birchbark House“ 1999, dt. 2001) erinnert, sichtbar. Sehr detailliert schildert der Erzähler bspw., wie die süßen Kaktusfrüchte gedörrt werden:

Nicht weit vom Lagerplatz entfernt, gab es ein ganzes Feld von Tshi-orim-Kakteen. Manchmal standen sie so dicht, daß sie zu einem stachelgespickten, undurchdringlichen Dickicht wurden. Die Frauen brachten mit vorne gespaltenen Kaktusrippen die Früchte ab und schlugen dann die Stacheln mit Zweigen herunter. Heller Morgen und die größeren Mädchen halfen dabei mit. Kleine Maisblüte blieb mit den jüngeren

³⁵² Käthe Recheis: Kleine Maisblüte. Ill. v. Alicia Sancha. Wien: Dachs 1989, S. 78f..

Kindern im Lager. Sie sammelten Brennholz und schleppten Grasbüschel herbei. Die Großmutter und die alten Frauen hoben inzwischen Gruben aus und legten faustgroße Steine und Reisig hinein. Am Nachmittag wurde das Reisig angezündet. Die Großmutter hockte neben ihrer Grube und warf Zweig um Zweig in die Flammen. Den ganzen Nachmittag durfte das Feuer nicht ausgehen. Wirbelwind und Kleine Maisblüte liefen immer wieder um Brennholz. Am Abend, als die Früchtesammlerinnen mit vollen Körben ins Lager kamen, waren die Steine glühend heiß geworden. Tante Regenbogenwolke und die Mutter holten sie mit Stöcken heraus und entfernten Asche und Glut. Die Großmutter polsterte die Grube mit Gras aus und legte abwechselnd je eine Schicht Kaktusfrüchte, heiße Steine und Gras hinein. Ganz zuletzt deckte sie die Grube mit Erde zu.³⁵³

Das Leben der Tohono O’odham-Siedlung porträtiert der Text als in enger Verbindung zur Natur stehend und als von großer Wertschätzung für diese geprägt. Dies scheint insofern schlüssig, da die Tohono O’odham in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Natur und Wetter stehen:

„Mais und Kürbis und Bohnen und alles, was wächst, ist mit uns verwandt“, fuhr der Großvater fort.

„Auch die Tiere sind unsere Verwandten. Tötet kein Tier, meine Enkelkinder, wenn ihr nicht hungrig seid. Sammelt nicht mehr Früchte, als ihr zur Nahrung braucht. Teilt immer mit den anderen im Dorf. Solange ihr das tut, werden Pflanzen und Tiere, Regen und Wind uns freundlich gesinnt sein.“

[...] Kleine Maisblüte konnte gut verstehen, warum der Großvater sagte, daß die Pflanzen Verwandte der Menschen seien. Verwandte sorgten füreinander. Mais, Bohnen und Kürbis und alles, was in der Wüste wuchs, sorgten dafür, daß keiner im Dorf Hunger litt.³⁵⁴

Gleichzeitig wird an Stellen wie diesen jedoch eine Idealisierung des Verhältnisses zwischen den indigenen Figuren und der Natur im Sinne des *ökologischen Indianers* und eines strategischen Essentialismus (siehe Kapitel 3.1.2) sichtbar. Das Zusammenleben der Tohono O’odham mit anderen indigenen Nationen hingegen idealisiert der Text nicht, sondern zeichnet es als geprägt von Solidarität aber auch von Feindschaft, wie z. B. mit den Inde (*Apachen*). Diese bezeichnet die Erzählinstanz – wie die Tohono O’odham in ihrer Sprache – als ‚Obi‘ und verpflichtet sich dieserart konsequent einer Fokalisierung aus der Sicht der Tohono O’odham, wobei weitgehend aus der Perspektive von Kleine Maisblüte berichtet wird, teilweise aber auch Innensichten in andere Figuren der Tohono O’odham-Siedlung dargelegt werden. Gleichzeitig muss jedoch festgehalten werden, dass indigene Namen im Erzähltext gemäß westlicher Traditionen immer wieder mithilfe onomatopoetischer Schreibweisen (wie z. B. in „Tohono-Aw-aw-tam“³⁵⁵) verschriftlicht werden.

³⁵³ Ebda, S. 45f.

³⁵⁴ Ebda, S. 9-13.

³⁵⁵ Ebda, S. 78.

In ihren an Karen Holländers Schraffuren aus „Die Stimme des Donnervogels“ erinnernden Illustrationen greift Alicia Sancha in „Kleine Maisblüte“ die kulturhistorisch differenzierte Perspektive von Recheis‘ Text auf. Ihre detailreichen schwarzen Tuschezeichnungen, die in ihrer stilistisch-formalen und motivischen Umsetzung die Flechtkunst der Tohono O’odham integrieren, zeigen die indigenen Figuren in ihren kulturspezifischen Lendenschurzen und knielangen Röcken, anstatt auf stereotype, homogenisierende Attribute wie Federschmuck oder franzenbesetzte Lederkleidung zurückzugreifen (siehe Abb. 7 und 8).



44

Abb. 7: Illustration von Alicia Sancha zu „Kleine Maisblüte“ von Käthe Recheis © Wien: Dachs 1989, S. 44

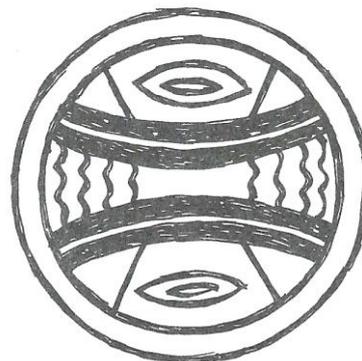


Abb. 8: Illustration von Alicia Sancha zu „Kleine Maisblüte“ von Käthe Recheis © Wien: Dachs 1989, S. 26

Damit reiht sich Sancha in jene differenzierte, historisch-kritische Darstellungstradition ein, der zugleich ein dokumentarischer Aspekt innewohnt und die Marlene Zöhrer in Bezug auf jene Illustrationen beobachtet, die in den 1990er-Jahren für Recheis‘ Werke angefertigt wurden. Mit besonderem Blick auf die Illustrationen von Hilde Leiter (EA 1983) und Karen Holländer (NA 1997) für das Bilderbuch „Die Stimme des Donnervogels. Geschichten der Indianer“, in dem Recheis zehn Mythen aus unterschiedlichen nordamerikanischen indigenen Kulturen nacherzählt, diagnostiziert sie einen

allgemeinen Wandel im Umgang mit der indianischen Kultur, der sich [...] in Gesellschaft, Politik, Bildender Kunst und Literatur [...] vollzogen hat. Das romantisierende Indianerbild wird immer stärker von einer differenzierten Auseinandersetzung mit der

indianischen Kultur abgelöst, die nach einer wirklichkeitsnahen Darstellung strebt, Rechte und historische Fakten akzeptiert [... und] die Diversität der unterschiedlichen Indianerstämme, die in der romantisierenden Darstellung von einem wirksamen und leicht identifizierbaren, typisierten Bild verdrängt wurde, in das Blickfeld des Betrachters [bzw. der Betrachterin rückt].³⁵⁶

Während Hilde Leiter in ihren Illustrationen auf stereotypisierende, exotisierende Repräsentationsverfahren, wie sie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert wurden, zurückgreift,³⁵⁷ entspringen Karen Holländers Bilder jener ethnografischen Herangehensweise, die sie auch in dem wenig später erschienenem Bilderbuch „Nimm mich mit, großer Adler!“ (EA 1999) verfolgt.³⁵⁸

Ähnlich elaborierte, realistische Figurenporträts und geografisch sowie botanisch genaue Landschaftsdarstellungen wie bei Karen Holländer und Alicia Sancha finden sich auch in den naturalistischen Illustrationen zu „Der kleine Biber und seine Freunde“ (NA 1992) und „Sinopah und das Pony“ (NA 1993) von Franz Hoffmann. Seine impressionistisch anmutenden, teilweise monochromen, teilweise farbigen Aquarell- und Tuschebildern zeigen die indigenen Figuren einerseits in Frontalansichten, die an historische Porträtmalereien und Fotografien erinnern. Die Gesichtszüge der Figuren werden dabei weder infantilisiert, noch werden ihre äußerlichen Attribute wie das „Hemd [...und die] Hose aus Leder“ des Bruders sowie die „schwarze[n] Zöpfe und [das] rot[e] Band“³⁵⁹ der Schwester exotisiert, oder – wie in Herbert Lentz‘ Illustrationen zu der Erstausgabe von „Der kleine Biber und seine Freund“ (siehe Kapitel 3.1.1) – mit stereotypen *Indianer*-Attributen überschrieben. Andererseits zeichnen sich Hoffmanns Illustrationen auch durch ihre ausschnitthaften Momentaufnahmen aus, die zwar auf das kindliche Erleben fokussieren, aber gleichzeitig einzelne Elemente der Umgebung ins Bild setzen (siehe Abb. 9). Dabei zeigen sie unter anderem, dass das im Text erwähnte „Zelt“ nicht zwangsläufig – wie in den Bildern von Herbert Lentz und Astrid Vohwinkel – das klassische, aus Tierhäuten gefertigte, kegelförmige Tipi bezeichnen muss: Das im Text nicht genauer beschriebene „Zelt aus Birkenrinde“³⁶⁰ stellt Hoffmann als kuppelförmiges Wigwam dar, wie es durchaus von indigenen Kulturen aus den nördlichen nordamerikanischen Wäldern (wie bspw. den Anishinabe oder den Abenaki) genutzt wurde (siehe Abb. 10).

³⁵⁶ Zöhler (2013), S. 133f.

³⁵⁷ Für eine ausführliche Analyse siehe hierzu Zöhler (2013).

³⁵⁸ Siehe hierzu auch Sackl (2018).

³⁵⁹ Käthe Recheis: *Der kleine Biber und seine Freunde*. Ill. v. Franz Hoffmann. 17., überarb. Aufl. Wien: Herder 1992, S. 18.

³⁶⁰ Ebda.

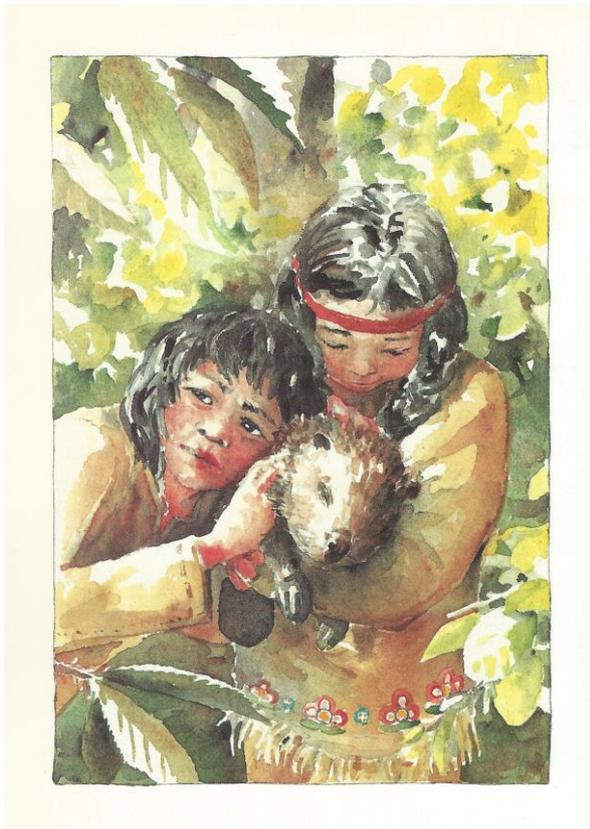


Abb. 9: Illustration von Franz Hoffmann zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1992, S. 22

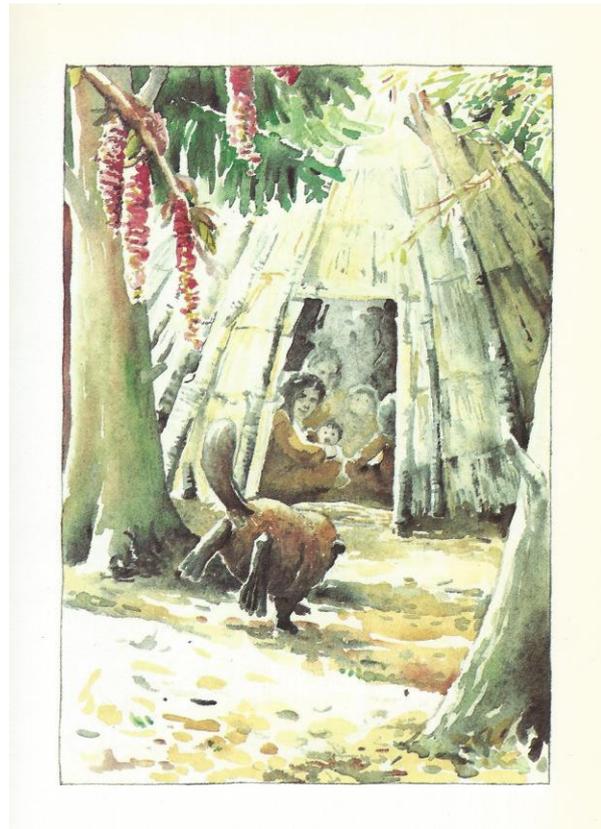


Abb. 10: Illustration von Franz Hoffmann zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1992, S. 71

An vereinzelt Stellen finden sich jedoch auch in Franz Hoffmanns – wie auch in Alicia Sanchas – Illustrationen romantisierende Bilder von einer weiten, größtenteils unbesiedelten nordamerikanischen Landschaft, die einen spektakulären Sonnenauf- bzw. -untergang vor einem stereotypisierten tier- und menschenentleerten Horizont inszenieren. Dieserart Ikonografie weist, wie in Kapitel 3.1.1 gezeigt wurde, nicht nur bis heute eine ungebrochene, sondern im 21. Jahrhundert sogar eine gesteigerte Kontinuität auf.

Wie bereits in Kapitel 2.2.2 ausgeführt wurde, sind jedoch auch der ethnografische Duktus und der daraus entstehende Wirklichkeitsanspruch von Darstellungen fremder Kulturen zu problematisieren: „Cultures‘ do not hold still for their portraits. Attempts to make them do so always involve simplification and exclusion, selection of a temporal focus, the construction of a particular self-other relationship, and the imposition or negotiation of a power relationship.“³⁶¹ Anthropologische und ethnografische Äußerungen können demnach nie als restlos objektive Dokumentationen betrachtet werden, sondern müssen stets auf ihre vermeintlich absolute und selbstverständliche Autorität hin hinterfragt werden. In Bezug auf den *Indianer* kritisiert v. a.

³⁶¹ Clifford (1986), S. 9f.

Gerald Vizenor die oft gelobten ethnografischen Darstellungsstrategien von literarischen Texten und anderen Kunstformen bzw. Medien. Laut ihm ist der *Indianer* eine „simulation of ethnographic portraiture“³⁶², welche Vizenor wiederum als „the narrative closures of the seen over the heard, the simulation of icons over chance, emblems over totemic names, manners over the native tease, and the desire of the scriptural over the performance of oral narratives“³⁶³ beschreibt. Vor diesem Hintergrund müssen auch jene Werke von Käthe Recheis betrachtet werden, die von – oft durchaus differenzierten – ethnografischen Herangehensweisen geprägt sind.

Innerhalb der Diegese stellt Recheis die kulturelle Distanz und Differenz ihrer diskursiven Position als *weißer* Verfasserin und jene ihrer deutschsprachigen Leser_innen nur selten explizit in den Vordergrund.³⁶⁴ Zudem verzichten ihre Texte weitgehend auf Eingriffe in die Diegese in Form von Fußnoten oder Aussprachehilfen bzw. Wortübersetzungen in Klammern. Begriffe aus indigenen Sprachen werden zumeist durch nachgestellte Appositionen übersetzt bzw. interpretiert, wie z. B. „,Hechetu alo! Hechetu welo! – So ist es! So ist es wahrhaft!“³⁶⁵. Derartige Einfügungen sowie jene Einschübe eines extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählers, die indigene Kulturen und Traditionen aus einer übergeordneten Beobachterperspektive als *Indianer* homogenisieren und vor allem in Recheis‘ früheren Texten wie „Der kleine Biber und seine Freunde“, „Sinopah und das Pony“ oder auch „Red Boy“ vermehrt vorkommen, machen den kulturübergreifenden Zugriff der Texte und ihren Blick von außen auf Native Americans und First Nations jedoch auch innerhalb der Diegese offenkundig. Ähnliche Formen auktorialer Eingriffe („authorial intrusion“³⁶⁶) in den Erzähltext analysieren Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin in ihrem Standardwerk der postkolonialen Literaturwissenschaft „The Empire Writes Back“ (1989) am Beispiel der eingeklammerten Übersetzung des Igbo-Wortes ‚obi‘:

The implicit gap between *obi* [] (hut) in fact disputes the putative reference of the words and establishes *obi* as a cultural sign. The retention of the Igbo word perpetuates the metonymic function of the cross-cultural text by allowing the word to stand for the latent presence of Igbo culture. The requisite sense of difference is implicitly recorded in the gap [] between the word and its referent, a ‚referent‘ which (ironically) accords the english [sic!] word the status of the ‚real‘.³⁶⁷

³⁶² Vizenor (1998), S. 162.

³⁶³ Ebda, S. 148.

³⁶⁴ Eine subversive, erzählperspektivische Ausnahme stellen in diesem Kontext, wie in Kapitel 3.4 gezeigt wird, die Jugendromane „Red Boy“ und „Der weite Weg des Nataiyu“ dar.

³⁶⁵ Käthe Recheis: Die Hunde Wakondas: Ill. v. Margret Rettich. Hamburg: Oetinger 1964, S. 20.

³⁶⁶ Ashcroft/Griffiths/Tiffin (1989), S. 60.

³⁶⁷ Ebda, S. 60f.

Solche Konstruktionsprozesse von kultureller Alterität bewerten die Verfasser_innen zwar nicht grundsätzlich als negativ; laut ihnen ist es ebendiese Leerstelle zwischen Signifikant und Signifikat, die im Text kulturelle Identität und Differenz erzeugt. Die im obigen Zitat beschriebene Verschiebung von Realem und Imaginärem (auch im Sinne Jean Baudrillards) von dem fremdsprachlichen Ausdruck auf die eigensprachliche Übersetzung macht jedoch auch in Recheis' Texten die von Gerald Vizenor problematisierte Absenz – oder zumindest die nur bedingte Präsenz – indigener Kultur, die in diesen Fällen auf ihre Bedeutung als ‚kulturelles Zeichen‘ reduziert wird, deutlich. Mit Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin gesprochen bleibt die Integration von fremdkulturellen und -sprachlichen Elementen dabei eine ‚latente Präsenz‘ der anderen, fremden Kultur, die von einer westlichen Erzählstimme vermittelt und übersetzt werden muss, sodass indigene Sprachen und Kulturen im Text nur bis zu einem gewissen Grad für sich selbst stehen können.

Texte wie „Kleine Maisblüte“ und „Der weite Weg des Nataiyu“ hingegen verzichten weitgehend auf derlei Einschübe und vollziehen eine konsequente Inversion vom Eigenen und Fremden, die der Literaturwissenschaftler Sven Werkmeister als eine „Perspektivenumkehr [...], die im Modus der fremden Fremdwahrnehmung, im Annähern an einen fremden Blick auf die eigene Kultur die Relativität und gegenseitige Spiegelung kultureller Ausdrucks- und Vermittlungsformen in Spiel bringt“³⁶⁸, beschreibt. In Kapitel 3.4.2 wird diese Erzählform, in der das „fremdkulturelle Potenzial eines ‚anderen Blicks‘ auf das Eigene“³⁶⁹ offenkundig wird, in Bezug auf Recheis' Jugendroman „Der weite Weg des Nataiyu“ ausführlich analysiert.

³⁶⁸ Sven Werkmeister: Die Frage der Schrift und die Medialität der Kultur. Herausforderungen für eine postkoloniale Literaturwissenschaft. In: Gabriele Dürbeck und Axel Dunker (Hg.): Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren. Bielefeld: Aisthesis 2014 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 5), S. 106-141, hier S. 140.

³⁶⁹ Ebda.

3.3. Phantastik, Symbolik und Übersetzung: Mythologisierte Darstellungsstrategien

In mehreren ihrer kinder- und jugendliterarischen Publikationen greift Käthe Recheis mythologische Erzählungen und Motive der Native Americans und First Nations auf, die präkolonialen sowie postkolonialen oralen Traditionen entstammen, über viele Generationen hinweg mündlich weitergegeben wurden und später in zahlreichen großteils englischsprachigen Textsammlungen verschriftlicht wurden. Im Zuge dessen übersetzte Recheis eine Vielzahl englischsprachiger Texte von indigenen Schriftsteller_innen wie z. B. Joseph Bruchac, Charles Alexander Eastman, Paula Gunn Allen, Linda Hogan, N. Scott Momaday, Simon J. Ortiz, Leslie Marmon Silko, Luther Standin Bear (Mato Najin) oder Zitkala-Sa und bereitete sie in Anthologien für ein deutschsprachiges Publikum auf: Während sich die gemeinsam mit dem österreichischen Autor und Anglisten Georg Bydlincki herausgegebenen und übersetzten Bände „Weißt du, daß die Bäume reden“ (1983), „Freundschaft mit der Erde“ (1985), „Zieh einen Kreis aus Gedanken“ (1990) und „Kreisender Adler, singender Stern“ (1996) eher an erwachsene Leser_innen richten, ist die vierteilige Reihe „Käthe Recheis Indianerbibliothek“ (1987-1991) explizit an Kinder und Jugendliche adressiert. Die Bandbreite der in letzterer von Recheis herausgegebenen und (mit-)übersetzten Texte reicht von kinderliterarisch aufbereiteten indigenen Mythen und Legenden (Band 1 und 3) bis hin zu historischen Kindheits- und Erfahrungsberichten von Native Americans (Band 2 und 4).

Darüber hinaus entstanden im Zuge von Recheis' Auseinandersetzung mit indigenen Mythen auch mehrere literarische Einzelpublikationen sowie Textsammlungen, in welchen die österreichische Autorin mythologische Geschichten aus den Erzähltraditionen unterschiedlicher indigener Kulturkreise in eigenen Worten nacherzählt. Dabei spiegelt bereits die Text- bzw. Mythenauswahl in Bilderbüchern wie „Nimm mich mit, großer Adler!“ (EA 1999), Kinderromanen wie „Bruder der Bären“ (EA 1997) und Textanthologien wie „Die Stimme des Donnervogels. Geschichten der Indianer“ (EA 1983) oder „Pfeiljunge und Geisterhunde. Indianermärchen“ (EA 2003) nicht nur die Diversität indigener nordamerikanischer Nationen, sondern auch deren vielfältige geografische Verbreitung innerhalb des nordamerikanischen Kontinents wider: Neben den Niitsitapi/u. a. (*Blackfoot* bzw. *Blackfeet*) aus der Prärie und den Zuni (*Pueblo*) aus dem Südwesten sind u. a. auch die Abenaki von der Nordostküste, die Tlingit von der Nordwestküste sowie die Haudenosaunee (*Irokesen*) aus den Gebieten rund um Ontario-, Huron- und Eriesee vertreten. Darüber hinaus wird der dokumentarisch-ethnografische Anspruch der meisten der oben genannten Publikationen einerseits durch den Anhang der Bücher, der die von Recheis verwendeten Vorlagen und Quellen aufführt und belegt, sowie andererseits durch die oft

ausführlichen Nachworte expliziert. Letztere kontextualisieren nicht nur die mythologischen Erzählungen und die indigenen Kulturkreise, aus welchen erstere stammen, sondern erläutern auch fremdsprachliche Begriffe bzw. fremdkulturelle Konzepte in Form eines Fließtextes oder Glossars. Die Vielfalt nordamerikanischer indigener Kulturkreise gleichermaßen wie der historisch-kritische Umgang mit Quellen werden auch in Recheis' (und Bydlinskis) Übersetzungen von Texten indigener Schriftsteller_innen sichtbar.

Marlene Zöhler hebt in diesem Kontext hervor, dass es sich bei den von Recheis ins Deutsche übertragenen Mythen nicht um „Geschichten über Indianer sondern [um] Geschichten von Indianern“³⁷⁰ handelt, die durch Recheis' Übersetzung (und Bearbeitung) als „Kulturgut [...] konservier[t]“ und „einem Zielpublikum, das einem anderen Kulturkreis entstammt, vertraut [gemacht werden]“.³⁷¹ Gleichzeitig beinhaltet der Übertragungsprozess ins Deutsche jedoch auch Bearbeitungsschritte, die sowohl auf sprachlicher als auch auf kultureller Ebene anzusiedeln sind. Im Vergleich zu den Textübersetzungen für die „Indianerbibliothek“ oder die drei erwähnten Gedichtbände werden indigene Texte und mythologische Erzählungen in Recheis' Mythenbearbeitungen bzw. -neuerzählungen wie „Die Stimmen des Donnervogels“ oder „Pfeiljunge und Geisterhunde“ deutlich umfassenderen Übersetzungs-, Übertragungs- und Adaptionprozessen unterzogen. Sie werden nicht nur vom Englischen ins Deutsche übertragen, sondern unterliegen auch narrativen Eingriffen, wenn unterschiedliche Versionen einer Geschichte in Recheis' Nacherzählungen einfließen, Kürzungen und Umstrukturierungen der Ausgangstexte vorgenommen und einzelne Handlungs-, Figuren- und Motivelemente verändert werden. In Büchern wie „Nimm mich mit, großer Adler!“ oder „Pfeiljunge und Geisterhunde“ führt dies u. a. dazu, dass die Geschichten mit Rückgriff auf westliche Gattungskonzepte als „Märchen“ betitelt werden, während sich der Erzählduktus der deutschsprachigen Textversionen an westliche Märchentraditionen annähert. Während eine detaillierte Analyse der in diesen Werken zum Tragen kommenden Übersetzungs- und Übertragungsprozesse den Horizont dieser Arbeit übersteigen würde, sollen im Folgenden einzelne Aspekte exemplarisch thematisiert werden.

In Bezug auf „Die Stimme des Donnervogels“ argumentiert Marlene Zöhler, dass die „heterogene Herkunft“³⁷² der darin versammelten Texte insofern wahrnehmbar bleibt, als die

sprachlichen Eigenheiten des Ausgangstextes, der unter anderem durch die mündliche Tradierung geprägt ist, wie auch fremdkulturelle Vorstellungen und Besonderheiten

³⁷⁰ Zöhler (2013), S. 125.

³⁷¹ Ebda, S. 126.

³⁷² Ebda.

[...] spürbar [bleiben], obschon Recheis ihre Textversionen stilistisch an die deutschsprachige Märchen- und Mythen-tradition anlehnt.³⁷³

Ähnliches trifft zu weiten Teilen auch auf die Texte in „Nimm mich mit, großer Adler!“ und „Pfeiljunge und Geisterhunde“ zu. Laut Zöhler zeichnen sich Recheis' Textfassungen, die im Sinne Anne Bohnenkamps die kulturelle und sprachliche Differenz der Ausgangstexte erhalten bzw. zur Darstellungen bringen, daher als ‚phänotypisch hybrid‘³⁷⁴ aus und können als solche „[h]insichtlich einer angestrebten interkulturellen Kommunikation [...] eine Mittlerposition einnehmen, interkulturelles Lernen ermöglichen und den Brückenschlag zwischen den unterschiedlichen Kulturkreisen unterstützen.“³⁷⁵ Eine ausführliche vergleichende Untersuchung der Originaltexte und der deutschsprachigen Übersetzungen könnte in diesem Kontext Aufschluss über die damit verbundenen sprachlichen wie kulturellen Übersetzungsvorgänge geben und damit verbundene Fragen nach der Erhaltung fremdkultureller Elemente, dem Grad der Eingliederung in westliche literarische und epistemologische Traditionen sowie dem Grad der Hybridität der Übersetzungen geben. Denn es muss auch festgehalten werden, dass die Erhaltung bzw. Repräsentation des Fremdkulturellen nicht per se kulturtheoretisch reflektierte, differenzsensible Darstellungsverfahren bedingt, sondern auch rassistisches oder zumindest stereotypisierendes Potential besitzt. Fremdkulturelle Elemente können bspw. dann exotisierende und/oder essentialisierende Funktionen erhalten, wenn indigene Menschen wie in mehreren von Recheis' neuerzählten Mythen durch die Verwendung des Begriffs ‚Indianer‘ homogenisiert werden.

Als exemplarisches Beispiel soll an dieser Stelle der Beginn der titelgebenden ersten Erzählung in „Pfeiljunge und Geisterhunde“ herangezogen werden und mit dem Beginn einer englischsprachigen Textfassung des Mythos der Dakota verglichen werden. Der englischsprachige Text „The Orphan Boy and the Elk Dog“ – der u. a. von dem ungarisch-österreichisch-amerikanischen Künstler Richard Erdoes und dem indigenen Kulturanthropologen Alfonso Ortiz (Tewa Pueblo) in dem Band „American Indian Myths and Legends“ (1984)³⁷⁶ basierend auf einer mündlichen Nacherzählung des *weißen* US-amerikanischen Ethnologen und Historikers George Bird Grinnell und anderen oralen Quellen des frühen 20. Jahrhunderts verschriftlicht

³⁷³ Ebda.

³⁷⁴ Vgl. Anne Bohnenkamp: ‚Hybrid‘ statt ‚verfremdend‘? Überlegungen zu einem Topos der Übersetzungstheorie. In: Peter Colliander (Hg.): Linguistische Aspekte in der Übersetzungswissenschaft. Tübingen: Groos 2004, S. 9-26.

³⁷⁵ Zöhler (2013), S. 127.

³⁷⁶ Dieser Band befindet sich auch unter den in „Pfeiljunge und Geisterhunde“ im Anhang angegebenen Quellen, weshalb davon ausgegangen werden kann, dass Recheis (zumindest u. a.) diese Textversion als Ausgangstext verwendet hat.

wurde – beginnt mit dem Satz „In the days when people had only dogs to carry their bundles, two orphan children, a boy and his sister, were having a hard time.“³⁷⁷ Den hier verwendeten neutralen Begriff ‚people‘ wird in Recheis‘ Neuerzählung in „Pfeiljunge und Geisterhunde“ mit dem fremdkulturellen Marker ‚Indianer‘ ersetzt: „In den alten Zeiten gab es im Land der Indianer keine Pferde.“³⁷⁸ Anders als der Erzähler in der englischsprachigen Textversion, der aus einer indigenen Perspektive heraus berichtet, wird Recheis‘ Fassung von einer westlichen Erzählinstanz vermittelt, die die Personen, über die sie erzählt, nicht einfach als ‚Menschen‘ bezeichnet, sondern von Beginn an als ‚Andere‘ ausweist. Gleichzeitig wird mit der Benennung der Pferde das zentrale Motiv der Geschichte vorweggenommen und in einen westlichen kulturellen Kontext übersetzt. Während im Ausgangstext an keiner Stelle das Wort ‚horse‘ fällt, sondern vielmehr von den titelgebenden ‚Elk Dogs‘ die Rede ist, wird dieses fremdkulturelle Element – das im Titel sowie im weiteren Verlauf der Erzählung durchaus in Form des Begriffs ‚Geisterhunde‘ enthalten ist – in Recheis‘ Übersetzung getilgt und durch einen den westlichen Leser_innen geläufigen Begriff ersetzt. Demnach führt hierbei auf der einen Seite ein „einbürgernde[r]“³⁷⁹ Übersetzungsvorgang zu einer Reduktion phänotypischer Hybridität sowie zu einer stereotypisierenden Homogenisierung indigener Kulturen; auf der anderen Seite erzeugt die Einfügung eines fremdmarkierenden Begriffs eine kulturelle Distanzierung und eine (zumindest temporäre) Verkehrung der Erzählperspektive.

Mit Blick auf das Zielpublikum ihrer Mythenbearbeitungen passt Recheis ihre Ausgangstexte also zum einen auf stilistischer Ebene an eine deutschsprachige Märchentradition sowie auf erzählerischer Ebene teilweise an eine eurozentristische, beobachtende Außenperspektive an. Zum anderen werden ihren Neuerzählungen in „Die Stimme des Donnervogels“ oder „Pfeiljunge und Geisterhunde“ auch Bilder von deutschen bzw. österreichischen Illustrator_innen zur Seite gestellt, die die fremdkulturellen Elemente der Texte auf unterschiedliche Weise aufgreifen. Zu diesen Illustrationen liegen bereits mehrere detaillierte Untersuchungen vor,³⁸⁰ weshalb an dieser Stelle nicht genauer darauf eingegangen wird. Stattdessen soll im Folgenden der Blick auf Recheis‘ mythisch-phantastische³⁸¹ Erzählweisen gerichtet werden, die sich ebenfalls aus

³⁷⁷ Richard Erdoes und Alfonso Ortiz: *The Orphan Boy and the Elk Dog*. In: Dies. (Hg.): *American Indian Myths and Legends*. New York: Pantheon 1984, S. 53-60, hier S. 53.

³⁷⁸ Käthe Recheis: *Pfeiljunge und Geisterhunde*. Indianermärchen. Ill. v. Michael Ruppel. Stuttgart: Thienemann-Esslinger 2003, S. 8.

³⁷⁹ Bohnenkamp (2004), S. 23.

³⁸⁰ Vgl. Zöhrer (2013); Sackl (2018); Sackl (2021).

³⁸¹ Vgl. Weinkauff (2014), S. 25.

ihrer Verarbeitung nordamerikanischer indigener mythologischer Stoffe bzw. Motive speisen und die die Autorin bereits 1964 mit ihrem Kinderroman „Die Hunde Wakondas“ begründete.

In ihrem publikationshistorisch gesehen vierten *Indianer*-Text erzählt Recheis von der Domestizierung der Pferde durch indigene Kulturkreise in den Plains. Die Erzählung wird konsequent aus der Perspektive des Dakota-Jungen Mato fokalisiert und von einer extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählerinstanz vermittelt, die jedoch nur selten offenkundig in das Geschehen eingreift, sondern weitgehend hinter die Diegese zurücktritt. In diese werden immer wieder mythologische Elemente der Dakota-Kultur eingeflochten:

Die Tipis, die Zelte, waren kreisförmig angeordnet mit einem großen freien Tanzplatz in der Mitte. Das Beratungszelt, bedeckt mit Malereien, überragte alle anderen. Jede Linie und jeder Kreis, jedes Dreieck und jedes Viereck hatte symbolische Bedeutung. Über dem Eingang wachte der Donnervogel, schwarz auf weißem Grund, das Sinnbild Wakondas, des Großen Geheimnisses. Die Zeichen der vier Himmelsrichtungen waren farbige Felder: blau für den Westen, wo die mächtigen Donnerwesen wohnen, die Regenwolken zum Land der Dakota senden, damit das Leben nicht stirbt; rot für den Osten der jede Nacht den Stern der Morgendämmerung, den Tröster, erscheinen läßt; weiß für den Norden, das Heim Wahsi-yahs, des kalten Winterwindes; gelb für den Süden, der den Sommer schickt.³⁸²

An dieser Stelle greift der Text das mehrschichtige Symbol des ‚Dakota Circle of Life‘ auf: Für die Dakota stellt der Kreis ein heiliges Symbol dar, das u. a. für das Eingebettet-Sein des Menschen in seine Umgebung steht. Gleichzeitig erhält die Zahl 4 eine besondere Bedeutung. Der Dakota Circle of Life wird üblicherweise als viergeteilter Kreis repräsentiert, dessen Abschnitte durch die vier Farben weiß, rot, gelb und schwarz (bzw. blau in Darstellungen für Kinder) unterschieden werden. Diese wiederum symbolisieren u. a. die vier Himmelsrichtungen (Norden, Osten, Süden, Westen), die vier Elemente (Luft, Erde, Feuer, Wasser), die vier Jahreszeiten (Frühling, Sommer, Herbst, Winter), den Tagesablauf (Morgen, Mittag, Abend, Nacht), den menschlichen Lebenszyklus (Kindheit, Jugend, Erwachsene, Alter) sowie die für die Dakota zentralen Aspekte des Menschen (emotional, mental, physisch, spirituell).³⁸³ Diese ineinander verschränkten Bedeutungsebenen schreibt der Erzähler in die Diegese ein und lässt dabei die fremdkulturellen Elemente – ähnlich wie in „Kleine Maisblüte“ (siehe Kapitel 3.2) – ohne ausführende extradiegetische Erzählereinschübe weitgehend für sich stehen.

³⁸² Recheis (1964), S. 11.

³⁸³ Vgl. Michelle Pantel und Lezlie Goudie Cloutier: Whitecap Dakota Circle of Life Teachings. In Consultation with Whitecap Dakota Elders. In: Whitecap Dakota Lessons vom 22.01.2018. <https://dakotalessons.ca/wp-content/uploads/2018/01/Whitecap-Dakota-Circle-of-Life-Teachings.pdf> (27.05.2020).

„Die Hunde Wakondas“ berichtet unter anderem von dem real-historischen Konflikt zwischen den Dakota und den Anishinabe (*Ojibwe*), die von den immer weiter nach Westen vordringenden Siedler_innen aus ihren ancestralen Lebensräumen vertrieben wurden und daher immer weiter in die Gebiete der Dakota vordrangen. In weiterer Folge sahen sich die Dakota – wie mehrere andere indigene Kulturkreise – dazu gezwungen, in das großteils unfruchtbare Land der nordamerikanischen Plains auszuweichen. Dort gestaltete sich das (Über-)Leben für sie besonders schwierig, weshalb das aus Europa eingeführte und von der indigenen Bevölkerung (wieder) domestizierte Pferd eine besondere Bedeutung erlangte. Es erleichterte nicht nur die Büffeljagd, sondern auch die nunmehr nomadische Lebensweise dieser einst sesshaften indigenen Völker und trug so wesentlich zu ihrem Überleben bei. Diese komplexen kulturhistorischen Hintergründe macht Recheis im Anhang aus einer kulturvermittelnden Außenperspektive transparent und vermittelt dabei einen kolonialkritischen Zugang.³⁸⁴ Zudem werden in einem Glossar nicht nur die im Erzähltext verwendeten Begriffe der Dakota erklärt, sondern auch indigene mythologische Konzepte sowie kulturelle Aspekte erläutert.

Gina Weinkauff räumt dabei jedoch ein, dass Recheis auch in „Die Hunde Wakondas“

einmal mehr die Geschichte einer moralischen Entwicklung [erzählt]. Und trotz der historischen Situierung und obgleich die Handlung komplizierter ist als diejenige der anderen kinderliterarischen Indianergeschichten der Verfasserin, haben wir es wiederum mit einem sehr überschaubaren, mehr symbolhaft als realistisch konzipierten Handlungsraum zu tun.³⁸⁵

Während der Text zwar einerseits Motive der Bewährung, ein überschaubares Setting und moralische Erzählmuster aufweist, bleibt die Integration kultureller Bedeutungen und indigener Mythen jedoch andererseits konsequent der indigenen Perspektive verpflichtet:

„O Brüder, Freunde“, rief Tatonka-schako, „wir verließen die grünen Hügel im Land der aufgehenden Sonne, die schattigen Wälder und die blühenden Wiesen. Um unserer Feinde willen, der Hahatonwan, verließen wir die Erdhütten unserer Väter [...]. Das Land aber verschließt sich vor uns, das wasserarme; die Sommersonne verbrennt das Gras und die Quellen versiegen. Mühsam jagen wir den Büffel. Doch es geschah, daß man uns sagte, ein geheimnisvoller Hund sei im Grasland erschienen, schnell wie die Antilope und stark wie der Büffel. Und geduldig trage er Lasten und Menschen, der Hund Wakondas. [...]“³⁸⁶

³⁸⁴ Vgl. Recheis (1964), S. 152f.

³⁸⁵ Weinkauff (2006), S. 209.

³⁸⁶ Recheis (1964), S. 20f.

Begriffe wie ‚Hahatonwan‘ (die Bezeichnung der Dakota für die Anishinabe)³⁸⁷ bleiben innerhalb der Diegese ohne Erklärung oder Übersetzung für sich stehen und werden erst im glossarischen Anhang erläutert.

Dabei speist sich der Roman nicht nur aus indigenem kulturellen Wissen, sondern auch aus indigenen Erzähltraditionen: In vielen indigenen Kulturen wie den Dakota oder Lakota, die aus ihren fruchtbaren Lebensräumen im Osten in die kargen Plains vertrieben worden waren, erzählen Mythen wie die bereits erwähnte Legende „The Orphan Boy and the Elk Dog“³⁸⁸ von der ‚Entdeckung‘ und Domestizierung des Pferdes. Dieses wurde häufig in der Figuration eines Hundes imaginiert und mit Namen wie Elk Dog, Spirit Dog oder Sacred Dog bezeichnet. „Die Hunde Wakondas“, das Gina Weinkauff als die „innovativste Indianergeschichte aus dem Frühwerk der Autorin“³⁸⁹ bezeichnet, greift diese Mythen auf und verschränkt sie mit einer magisch-realistischen Erzählweise. Diese gründet auf einem „realistischen Wirklichkeitsmodell“³⁹⁰, auf dessen Basis der Text – wie Weinkauff mit Rückgriff auf die Terminologie Franz K. Stanzels ausführt –

die mythischen Deutungen [der] für die Lebensweise der Indianer überaus folgenreichen Ereignisse in Form der Gedanken des jugendlichen Protagonisten zur Sprache [bringt]. Diese werden weithin in personaler Erzählweise vermittelt, die auktorialen Erklärungen sind so zurückhaltend, dass der Leser sich vor ähnliche Herausforderungen gestellt sieht, als hätte er es mit einer fantastischen Erzählung zu tun.³⁹¹

Damit legt Recheis den Grundstein für jene Erzähltradition, die sie sie knapp 20 Jahre später in „Der Weiße Wolf“ weiterentwickelt und die Gina Weinkauff als „mythischfantastisch“³⁹² bezeichnet.

Recheis‘ 1982 mit Illustrationen von Stuart Matthews veröffentlichter phantastischer Jugendroman „Der Weiße Wolf“, der laut Heidi Lexe als „ein deutschsprachiger Klassiker des phantastischen Romans gelten [darf], der auf den strukturellen Aspekten von Weltenwechsel und Heldenreise beruht und dabei die Motive von Bewährung und Erlösung mit einbezieht“³⁹³, entwirft eine detailliert ausgearbeitete, mit indigenen mythologischen Stoffen und Motiven sowie

³⁸⁷ Vgl. William W. Warren: *History of the Ojibway People*. 2. Aufl. St. Paul: Minnesota Historical Society Press 2009, S. 79.

³⁸⁸ Vgl. Erdoes/Ortiz (1984), S. 53-60.

³⁸⁹ Weinkauff (2014), S. 25.

³⁹⁰ Ebda.

³⁹¹ Ebda.

³⁹² Ebda.

³⁹³ Heidi Lexe: *Der Weiße Wolf*. Motivische und genrespezifische Aspekte eines phantastischen Romans. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik*. Symposium. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 75-90, hier S. 80.

verfremdeten kulturellen und historischen Referenzen angereicherte Allegorie der europäischen Kolonisierung des nordamerikanischen Kontinents. Verortet wird diese in einer phantastischen Welt, die gemäß Maria Nikolajevas Zwei-Welten-Modell literarischer Phantastik³⁹⁴ als eine sekundäre Welt bezeichnet werden kann, die „(der High Fantasy entsprechend) mit eigener Topografie, eigener Geschichte, eigener Religion und eigener Sprache ausgestattet ist“³⁹⁵. Heidi Lexe betont in diesem Zusammenhang, dass Recheis

ihr Szenario konkurrierender Lebens- und Gesellschaftsformen [...] in einen größeren menschheitsgeschichtlichen Zusammenhang [stellt]. Die Geschichtlichkeit ihrer Welt [...] wird zeichenhaft von den Erfahrungen des Kolonialismus und des Mordes an indigenen Völkern bestimmt. Die Mythen dieser indigenen Völker schreibt sie in den Roman nicht nur mit ein, sondern lässt sie zum Ausgangspunkt jener Queste werden, auf der der Handlungsverlauf des gesamten Romans beruht.³⁹⁶

Der Beginn des heterodiegetisch erzählten Romans, der die Perspektive des *weißen* jugendlichen Protagonisten Thomas fokalisiert, ist jedoch in der primären Welt angesiedelt. Darin folgt Thomas einer fremden, entkörperlichten Stimme – die, wie sich später herausstellen wird, Onari gehört – bis zu einem Waldrand, an dem ihm der titelgebende Weiße Wolf erscheint. Immer tiefer führt ihn dieser in den Wald hinein, bis sich Thomas verirrt. Als er sich schließlich zur Rast auf einer Lichtung niederlässt, hat Thomas einen Traum, aus dem er innerhalb der Diegese zwar wieder erwacht, zugleich greifen an dieser Stelle jedoch Realität und Fantasie auf eine Weise ineinander, die – wie bereits Ernst Seibert mit Rückgriff auf Ernst Blochs Überlegungen in „Das Prinzip der Hoffnung“ vermutet hat³⁹⁷ – auch eine Deutung der darauffolgenden Ereignisse als Wach- bzw. Tagtraum zulässt:

Er ging zu ein paar Büschen am Rand der Wiese, streckte sich im Schatten aus und verschränkte die Arme unter dem Kopf. Bevor er weiterwanderte, wollte er eine kurze Rast machen. Irgendwo flötete ein Vogel – immer die gleiche Melodie: ein paar Trillertöne, die in einem langgezogenen, lockenden Ruf endeten. Das Vogellied schläfernte Thomas ein, seine Augen schlossen sich ganz von selber. Bald war er fest eingeschlafen. Er hatte einen Traum, und das Merkwürdige an diesem Traum war, daß er glaubte, wach zu sein. [...] Als er erwachte, stand die Sonne viel tiefer als zuvor. Er mußte stundenlang geschlafen haben. Der Traum war noch immer so lebendig, daß Thomas enttäuscht war, den Weißen Wolf nicht neben sich zu sehen. Er schaute schlaftrunken um sich. An der Stelle, wo der Weiße Wolf gesessen hatte, war kein Grashalm niedergebogen und keine Blume geknickt. Das ist noch lange kein Beweis, daß er nicht da

³⁹⁴ Vgl. Maria Nikolajeva: *The Magic Code. The Use of Magical Patterns in Fantasy for Children*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988.

³⁹⁵ Lexe (2018), S. 81.

³⁹⁶ Ebda.

³⁹⁷ Vgl. Ernst Seibert: Wachtraum als poetisches Modell im Roman *Der Weiße Wolf*. Oder: Das Prinzip der Hoffnung in der Kinderliteratur. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): *Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis*. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 86-93.

war, dachte Thomas. Hier ist alles anders. Ein ganzer Wald verschwindet, als hätte es ihn nie gegeben. Wo bin ich bloß hingekommen? Vielleicht träume ich die ganze Zeit und weiß es nur nicht.³⁹⁸

Im Sinne einer solchen Interpretation wäre die darauffolgende Romanhandlung mit Gérard Genette auf einer metadiegetischen Erzählebene zu verorten. Liest man die folgenden Ereignisse – wie u. a. Heidi Lexe – jedoch nicht als Traum, wäre der Wald als jene phantastische Schwelle zu bezeichnen, über die Thomas in die sekundäre Welt gelangt.

In dieser soll Thomas gemeinsam mit Onari aus Din und Eldar aus Aran deren beide Länder von der Herrschaft des Großen Gond befreien, der in Nachfolge des Schwarzen Meisters mit eiserner Hand über das Land Aran regiert und die Dinadan aus ihrem Land zu vertreiben sucht, um an dessen Rohstoffe zu gelangen. Diesem Erlösungsmotiv zugrundegelegt wird ein Mythos der Dinadan: der „Uralte Spruch“, der besagt, dass drei Kinder aus drei verschiedenen Völkern die (sekundäre) Welt aus ihrer Unterdrückung führen können.³⁹⁹ In Bezug auf die fiktionale kulturelle und politische Historizität der sekundären und primären Welt entwirft der Text dabei eine Allegorie der europäischen Kolonisierung von Amerika, die auf ein phantastisches Zwei-Welten-Modell übertragen und im Zuge dessen mehrfachen Verfremdungsprozessen unterzogen wird: Sowohl die Menschen aus dem Land Din als auch jene aus dem Land Aran zählen zu der einheimischen Bevölkerung der sekundären Welt, in die der Schwarze Meister einst aus der ‚Welt Jenseits‘ gekommen ist. Mit sich brachte er nicht nur die ‚zivilisatorischen‘ Errungenschaften der primären Welt, wie den Minenbau, den Pflug oder das Rad, die hellhaarigen Bewohner_innen des Landes Aran lehrte er zudem auch seine Sprache sowie westliche Formen kapitalistischer Wertevorstellungen und vernunftbasierter Rationalität. Sein selbsternannter Nachfolger, der Große Gond, konstruierte in weiterer Folge eine Ideologie rassistischer Überlegenheit, mithilfe derer er seine Expansionsvorhaben ausgehend von dem neuen kolonialen Zentrum, der Stadt Gondarit, zu legitimieren sucht: „Er sagte, das Volk von Aran sei auserwählt, von einem Ende der bekannten Welt bis zum anderen zu herrschen, und es sei der Wunsch des Meisters, das Wilde Land zu erobern und die Dunklen Leute aus den Wäldern zu vertreiben.“⁴⁰⁰

Den kettenhemdtragenden ‚Hellhaarigen‘ aus dem Land Aran stehen dabei die ‚Dunklen Leute‘ aus dem Land Din gegenüber, die Mokassins und mit bunten Vogelfedern bestickte Kleidung

³⁹⁸ Recheis (1982), S. 11f.

³⁹⁹ Vgl. ebda, S. 43.

⁴⁰⁰ Ebda, S. 30.

aus Leder tragen, ihre langen Haare zu Zöpfen flechten und mit Pfeil und Bogen kämpfen.⁴⁰¹ Aber nicht nur die Attribuierung dieser klassischen *Indianer*-Artefakte und die körperliche Markierung durch Haut- und Haarfarbe weisen die Dunklen Leute, die sich selbst ‚Dinadan‘ nennen, als *indianisch* aus. Der Begriff ‚Dinadan‘ ist außerdem von dem indigenen Wort ‚Diné‘ (Menschen), der Selbstbezeichnung der *Navajo* aus dem Südwesten der heutigen USA, abgeleitet und auch die Sprache der Dinadan erinnert in ihrer Lautlichkeit an die Sprache der Diné (‚Diné bizaad‘: Sprache der Menschen), die zu den süd-athapaskischen Sprachen der Na-Dené-Sprachfamilie gehört. Darüber hinaus wird in die Raum- und Landschaftsdarstellung der sekundären Welt eine *indianische* Topografie (siehe Kapitel 3.1.1) eingeschrieben, die die Schluchten des Canyon de Chelly und die Wüsten des Monument Valley im Navajo-Nation-Reservat zu jener verdorrten, trostlosen, „schreckerregenden phantastischen Welt“⁴⁰² überformt, in der die Bewährungsreise der Protagonst_innen verortet wird:

Als die Sonne höher stieg, färbte sich die Schlucht rötlich. Die Felsterrassen waren zerklüftet, manchmal an den Rändern abgebröckelt. Immer wieder tauchten neue Kegel, Pyramiden, Klippen und Türme auf, ihre Konturen überschnitten einander und leuchteten in den verschiedensten Rottönungen. Thomas kam es vor, als sei in der Schlucht ein wunderliches Gebirge, das aus dem Innern der Erde herauswuchs.⁴⁰³

Die Landschaften entlang der tektonischen Bruchlinien im Südwesten der heutigen USA werden dabei nicht nur zur Vorlage für den literarischen Raumentwurf in ‚Der Weiße Wolf‘, sondern auch zur grundlegenden Inspirationsquelle für den Roman, wie Recheis – vielleicht wenig überraschend – mit Rückgriff auf eine kinematografische Metapher berichtet: „Ich hatte eine Anfangsidee, die sich nicht weiterentwickelte. Erst 1976, als ich im Südwesten der USA war und einen Tag lang in der bizarren, orangefarbenen Felsenwelt des Bryce-Canyon herumwanderte, fing die Geschichte an, wie ein Film vor mir abzurollen.“⁴⁰⁴ Die spektakulären Felsformationen von Grand Canyon, Bryce Canyon und Arches National Park, die nicht zuletzt durch zahlreiche filmische Darstellungen die Ikonografie des *Wilden Westens* geprägt haben (siehe Kapitel 2.1.2), werden zudem auch in den Illustrationen von Stuart Matthews direkt aufgegriffen (siehe Abb. 11).

⁴⁰¹ Vgl. ebda, S. 19-31.

⁴⁰² Lexe (2018), S. 84.

⁴⁰³ Recheis (1982), S. 76.

⁴⁰⁴ Käthe Recheis: Wie mein Leben mein Schreiben bestimmte und mein Schreiben mein Leben. Rede in der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am 04.07.1997. Hg. v. Freundeskreis des Instituts für Jugendbuchforschung. Jahressgabe 1997, S. 17.

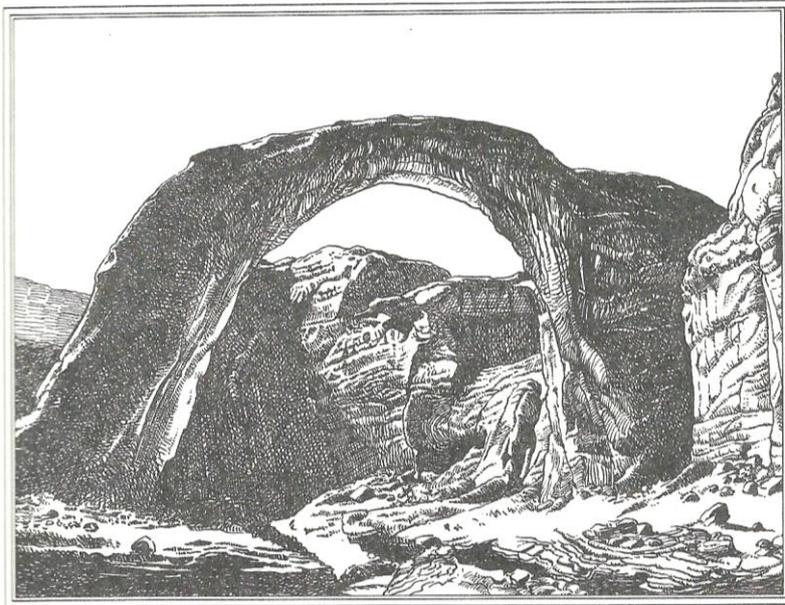


Abb. 11: Illustration von Stuart Matthews zu „Der Weiße Wolf“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1982, S. 107

Neben der sprachlichen und topografischen Markierung überträgt der Text aber auch kulturelle *indianische* Zuschreibungen und Wertevorstellungen auf die Dinadan und greift dabei nicht nur den modernen Topos des *ökologischen Indianers* auf, sondern flicht auch Elemente des von Jean-Jacques Rousseau beschriebenen *homme naturel* (siehe Kapitel 2.1.2) in die Figurendarstellungen ein. Bereits Heidi Lexe beobachtet in diesem Kontext:

Sowohl das Land Din, als auch die Dinadan repräsentieren einen menschheitsgeschichtlichen Urzustand, den Käthe Recheis an das Bild eines paradiesischen Gartens bindet. Onari verfügt dementsprechend nicht nur über ein besonderes Sensorium für die Schöpfung selbst, sondern auch für die unterschiedlichen Sprachen, in denen die (magischen) Geschöpfe der sekundären Welt sich artikulieren – seien es nun Vogel-laute oder Sprachvarietäten menschlicher (oder menschenähnlicher) Figuren, deren Bedeutung Onari intuitiv erfasst.⁴⁰⁵

Diese textimmanente ursprungshafte Naturnähe von Onari und ihrem Volk wird von der dominanten Ideologie des Schwarzen Meisters und des Großen Gond gemäß kolonialistischer Metanarrative als *Wildheit* stigmatisiert und in binärer Opposition zum *zivilisierten* Aran positioniert: „Sie fingen an uns zu verachten, weil wir keine Felder bearbeiteten und keine Häuser aus Stein bauten, und sie nannten unser gutes Land Din das Wilde Land.“⁴⁰⁶ Diese Zuschreibung wird innerhalb der Diegese zwar dekonstruiert und – wie es Lexe formuliert – „einem postkolonialen Blick unterworfen“⁴⁰⁷:

⁴⁰⁵ Lexe (2018), S. 83.

⁴⁰⁶ Recheis (1982), S. 28.

⁴⁰⁷ Lexe (2018), S. 81.

„[...] Die Bewohner von Aran nennen uns die Dunklen Leute aus dem Wilden Land. Für uns aber ist dieses Land nicht wild. Wenn wir davon sprechen sagen wir, es ist das Land, wo alle Geschöpfe in Frieden leben, Zweibeiner und Vierbeiner und Geflügelte, Baum und Gras und Stein. [...]“⁴⁰⁸

Dennoch ist Recheis' Weltentwurf in „Der Weiße Wolf“, wie u. a. in der folgenden Textstelle erkennbar wird, von einem strategisch gebrauchten positiven Essentialismus (siehe Kapitel 3.1.2) geprägt:

„[...] Einst waren wir Dinadan glücklich in unseren Wäldern, in unserem Land Din. Vierbeiner und Geflügelte jeder Art bevölkerten es, und Bäume und Pflanzen trugen reichlich Frucht. Wir waren den Vierbeinern und den Geflügelten dankbar, daß sie uns zur Nahrung dienten, und wir waren allem, was da wuchs, dankbar, daß es uns Früchte und Samen gab. Unsere Hütten bauten wir aus Laub und Zweigen, und für unsere Feuer sammelten wir dürres Holz, denn wir wollten nicht Hand an einen lebenden Baum legen. Und die Bäume dankten es uns und boten uns Schutz vor Wind und Regen und Schnee.

Aadoó-inda adaan, vor langer, langer Zeit, Nanischkaá, fand ein Mann aus deiner Welt den Wald der Schlafenden Bäume, er überschritt die geheimnisvolle Grenze und kam in das Land Aran und lehrte die Hellhaarigen die Künste seiner Welt. In deiner Welt, Nanischkaá, müssen die Menschen sehr viel wissen. Trotzdem beneiden wir sie nicht. An den Hellhaarigen können wir sehen, daß es nichts nützt, Wissen zu haben, wenn man nicht imstande ist, es weise zu gebrauchen. [...]“⁴⁰⁹

Anhand der symbiotischen, von großem Respekt geprägten Beziehung der Dinadan zur Natur, die Onaris Großvater Takota in dieser Passage beschreibt, sowie ihres ganzheitlichen systemischen Weltverständnisses⁴¹⁰, die sich aus Elementen der westlichen Bilder des *ökologischen Indianers* und des *homme naturelle* speisen, werden in „Der Weiße Wolf“ dominante westliche Zivilisations- und Fortschrittgedanken dekonstruiert. Zudem unterläuft die zitierte Schilderung einer präkolonialen Lebenswelt den kolonialistischen Topos der *terra nullius* (siehe Kapitel 2.2.1).

Entsprechend der von Michael Rothberg beschriebenen Multidirektionalität postkolonialer Erinnerungsprozesse⁴¹¹ verschränkt der Roman seine Kolonialismuskritik darüber hinaus mit einer Faschismuskritik, die ebenso auf der Verfremdung historischer Referenzen und Symbole beruht. Dabei werden zwei unterschiedliche, historisch und kulturell spezifische „economies of Otherness“⁴¹² (siehe Kapitel 2.1.4) miteinander verflochten und die Vorstellung einer „simplified identitarian topography“⁴¹³ im Sinne Michael Rothbergs unterlaufen. Am Beispiel medialer

⁴⁰⁸ Recheis (1982), S. 25.

⁴⁰⁹ Ebda, S. 26.

⁴¹⁰ Siehe hierzu u. a. ebda, S. 28f.

⁴¹¹ Vgl. Rothberg (2013).

⁴¹² Vgl. Steyerl (2003).

⁴¹³ Rothberg (2013), S. 373.

Erinnerungspraktiken, die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg und die algerischen Unabhängigkeitskämpfe miteinander verschränken, führt der US-amerikanische Literatur- und Kulturwissenschaftler die disjunktiven und kombinatorischen Verfahrensweisen postkolonialer Gedächtnisformen vor, die Erinnerung innerhalb „a dynamic in which multiple pasts jostle against each other in a heterogeneous present, and where communities of remembrance disperse and reconvene in new non-organic forms“⁴¹⁴ einerseits auseinandernehmen und andererseits (neu) zusammensetzen.⁴¹⁵ In Bezug auf „Der Weiße Wolf“ hat Heidi Lexe bereits gezeigt, wie der Große Gond in Aran eine faschistische „Volksgemeinschaft etabliert, die auf einem Führerprinzip basiert“, das durch das populistische, „demagogische Talent“⁴¹⁶ des Großen Gond ermöglicht wird. Dieser wird wiederum von Schachtar, der im Roman das „personifiziert[e] Bö[s]e“⁴¹⁷ repräsentiert und Andersdenkende verfolgen und in den „Dunklen Kammern des Todes“⁴¹⁸ ermorden lässt, manipuliert. Im Zuge dessen wurde in Aran ein institutionelles sowie ziviles, sich selbst regulierendes und reproduzierendes Überwachungssystem etabliert, in dem „einer den anderen verdächtig[t ...] der Nachbar den Nachbar fürchte[t ... und] Freunde einander [...] nicht vertrauen“⁴¹⁹. Nicht nur in dieser Hinsicht erinnert das Herrschaftssystem des Großen Gond an das nationalsozialistische Regime im Dritten Reich. Als Hoheitszeichen dient den Herrschenden die ‚Sonnenfahne‘ des in Aran bereits vor der Ankunft des Schwarzen Meisters verehrten Sonnengottes Lissien-Aroi: ein rotes Sonnensymbol auf gelbem Hintergrund, das mit Heidi Lexe als „Pendant zum emblematischen ‚Sonnenrad‘ der NationalsozialistInnen, dem Hakenkreuz“⁴²⁰, gedeutet werden kann. Dem kolonialen Machtzentrum rund um den Großen Gond werden dabei faschistische Tendenzen eingeschrieben, die mithilfe verfremdeter außerliterarischer Verweisstrukturen über den Kontext der Kolonisierungen des nordamerikanischen Kontinents hinaus einen zweiten, historisch und kulturell differenten Bezugspunkt etablieren, der mit ersterem in Austausch tritt.

Eine solche produktive, transnationale und transkulturelle Übereinanderschichtung von in geografischer, politischer, ökonomischer sowie sozialer Hinsicht unterschiedlichen „mentale[n] Raumzeiten“⁴²¹ versteht Michael Rothberg als

⁴¹⁴ Ebda, S. 372.

⁴¹⁵ Vgl. ebda, S. 372f.

⁴¹⁶ Lexe (2018), S. 85.

⁴¹⁷ Ebda.

⁴¹⁸ Recheis (1982), S. 70.

⁴¹⁹ Ebda, S. 332.

⁴²⁰ Lexe (2018), S. 86.

⁴²¹ Steyerl (2003), S. 41.

an unavoidable component of political struggle and a potential resource in ongoing movements for decolonization and justice in today's globalized world [...]. Taking into account the transnational and transcultural dynamics of empire disrupts models of memory premised on the boundedness of groups and nations and provides a ‚displaced angle‘ on the canons of cultural memory. [...] Memory emerges not only from the closed field of organically defined groups and the sacred sites of national monumentality, but also in the very tensions and ruptures of imperial conquest and traumatic violence that dislocate space, time, and identity.⁴²²

Auf ähnliche Weise hallen in „Der Weiße Wolf“ die Machtverhältnisse, Alteritätskonstruktionen und Oppressionsformen der Kolonisierungen Amerikas sowie jene des Deutschen Reichs vor dem Hintergrund eines dislozierten, verfremdeten Blickwinkels auf literarisch verarbeitete real-historische Vergangenheiten ineinander wider. Die rassistischen Ideologien der Herrschenden speisen sich in diesem Sinne sowohl aus kolonialistischen Metanarrativen wie z. B. der Doktrin der *terra nullius*, der Opposition von *Wildnis* und *Zivilisation* sowie westlichen Fortschrittsgedanken, als auch aus faschistischen bzw. nationalsozialistischen Metanarrativen *weißer* (bzw. deutschnationaler) Überlegenheit, die u. a. auf Eugenik basieren und sich in der Verfolgung von Andersdenkenden manifestieren. Recheis' Roman verschränkt diese unterschiedlichen auf rassistischen Logiken basierenden Unterdrückungsmechanismen und zeigt so ihre gegenseitigen Resonanzen gleichermaßen wie ihre jeweiligen inhärenten Widersprüche auf.

Am Ende dürfen die Dinadan in ihr anzestrales Land, das nach dem Sieg über den Kolonialherren und der Demontierung des faschistischen Systems wieder in voller Pracht erblüht, zurückkehren. An die Stelle von historisch-realistischen politischen Reparationen oder juristischen Konsequenzen tritt damit das „Moment des Verzeihens“⁴²³ und eine utopisch-phantastische Imagination der Verständigung und Versöhnung zwischen einst verfeindeten, kulturell differnten Völkern.

⁴²² Rothberg (2013), S. 373-376.

⁴²³ Lexe (2018), S. 86.

3.4. Diversität, Heterogenität und Ambivalenz: Differenzsensible Darstellungsstrategien

Die vielschichtigen (post-)kolonialen Konstruktions- und Dekonstruktionsweisen kultureller Differenz rücken vor allem in Käthe Recheis' realistischen Jugendromanen in den Vordergrund. Laut dem Germanisten Herbert Uerlings realisiert Literatur ihr „postkoloniales Potential“ dann,

wenn die Darstellung kultureller Differenzen verbunden wird mit einer künstlerischen Organisation der Redevielfalt, die zu einer Verfremdung kolonialer Darstellungs- und Verstehensroutinen führt. Literatur kann koloniale Binäroptionen, die durch Abstraktion und Reduktion, Generalisierung und Bewertung, Hierarchisierung etc. entstanden sind, in ein multidifferentielles Spiel überführen. Sie kann z.B. durch Individualisierung eine Rücknahme der kolonialen Abstraktion vollziehen, die den einzelnen fürs Ganze einer Ethnie nimmt und so die Vielfalt der Differenzen und Zugehörigkeiten auslöscht [...]. Literatur kann, über Verfahren der Intertextualität, Interlingualität, Intermedialität, durch Dialogizität, Stimmenvielfalt u.a.m. die Rede ‚über‘ andere mit anderen Stimmen konfrontieren [...].⁴²⁴

Besonders in den Romanen „Red Boy“ (EA 1967) und „Der weite Weg des Nataiyu“ (EA 1978), die in den folgenden zwei Kapiteln untersucht werden sollen, stehen die Individualität, die Vielstimmigkeit und die Diversität indigener Kulturen sowie die Heterogenität, die Dialogizität und die Ambivalenz kultureller Identitäten im Zentrum der literarischen Darstellung.

3.4.1. Transkulturelles Dazwischen und hybride Identitäten

Käthe Recheis' Jugendroman „Red Boy“ verhandelt Fragen nach den Abgrenzungen und Entgrenzungen vom Eigenen und Fremden und zeigt die transkulturellen Dimensionen von hybriden, ambivalenten Identitätsentwürfen zwischen den Kulturen auf: Der vom heterodiegetischen Erzähler ausschließlich David genannte Protagonist wurde nach dem Tod seines leiblichen *weißen* Vaters von einer Gemeinschaft der Inde (*Apachen*) aufgezogen, die ihm aufgrund seiner roten Haare den Namen Schi-intcina (der rote Junge) gaben. Bereits mit dieser Bezeichnung führt der Text jene binäre, an Hautfarbe (und andere kulturelle Zuschreibungen vermeintlich biologischer Merkmale) gekoppelte, rassistische Konstruktion von *rot/weiß* ad absurdum, die er mithilfe der ambivalenten Diskursfigur des ‚going native‘⁴²⁵ destabilisiert:

The construction of native cultures as either primitive or degenerate in a binary discourse of colonizer/colonized led, especially at the turn of the century, to a widespread fear of ‚going native‘ amongst the colonizers in many colonial societies. [...] The

⁴²⁴ Uerlings (2005), S. 32.

⁴²⁵ Vgl. hierzu Ashcroft/Griffiths/Tiffin (2000), S. 115; sowie zu ‚going native‘ in der deutschsprachigen Literatur Christof Hamann und Magdalena Kibling: Going native. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 149-153.

threat is particularly associated with the temptation posed by inter-racial sex, [... but] can also encompass lapses from European behaviour, the participation in ‚native‘ ceremonies, or the adoption or even enjoyment of local customs in terms of dress, food, recreation and entertainment.⁴²⁶

Das Dazwischensein des *weißen* rothaarigen David/Schi-intcina löst dabei auf beiden Seiten des ‚cultural gap‘ immer wieder Unverständnis und Irritationen aus, denn sowohl für die *weiße* als auch für die indigene Gemeinschaft zeigt sich das Moment des ‚going native‘ als Bedrohung. Zum einen bedingt es das Fremdwerden der eigenen (*weißen*) Kultur im Sinne der obigen Definition von Bill Ashcroft, Garreth Griffiths und Helen Tiffin. Zum anderen wirkt David/Schi-intcinas biologische Abstammung auch auf seine indigene Familie unheimlich, die sich in seiner Person täglich mit den ihnen zumeist feindlich gesinnten *weißen* Siedler_innen konfrontiert sieht:

Wäre es nach Kaye-tena gegangen, er hätte ihn sofort wieder in das Dunkel einer nicht mehr bestehenden Vergangenheit verschwinden lassen, den toten Mann unter dem Mesquitogesträuch, bei dem er das Kind David gefunden hatte. Nur wurde Kaye-tena, als sie ins Lager zurückgekehrt waren, in den Wochen nach dem Überfall, allzu oft von den anderen daran erinnert. Sie sprachen es nicht mit Worten aus, aber Blicke und Gebärden der Tschoka-nene-Leute sagten es. Nicht ein Apache, nicht Kaye-tena war Schi-intcinas Vater, sondern ein Mann vom Volk der Helläugigen. Sie verziehen es David nicht, daß er selbst es gewesen war, der ihnen das wieder in Erinnerung gerufen hatte. Seine Gegenwart im Lager ließ sie das Elend ihres Volkes keinen Augenblick mehr vergessen. Zuerst fühlten sie sich nur unbehaglich, aber später konnten sie ihn nicht mehr an ihren Hütten vorübergehen sehen, ohne vor Zorn gegen die Weißen erfüllt zu werden. Solange Schi-intcina im Lager war, konnten sie nicht mehr friedlich leben, sich nicht mehr sicher fühlen.⁴²⁷

Immer häufiger richten sich die Anfeindungen der Inde gegenüber den ‚Helläugigen‘ auch gegen David/Schi-intcina und werden dabei zunehmend aggressiver.⁴²⁸ Immer stärker sehen sie ihre Angst vor und die Bedrohung durch die *weißen* Siedler_innen und die Regierung in seinem rothaarigen, helläugigen Körper manifestiert. Der drohenden Exklusion aus der Inde-Gemeinschaft kommt David/Schi-intcina mit seiner selbstgewählten (temporären) Flucht jedoch zuvor.

Im Sinne einer adoleszenten Bewährung wird er nach seinem Aufbruch alleine in der ‚Wildnis‘⁴²⁹ auf die Probe gestellt, muss Hunger, Durst und Wahnträume durchleiden, um sich von seinen Adoptiveltern zu lösen. Innerhalb dieses Initiationsritus muss er sich, nachdem er bei dem *weißem* Siedler Thomas und dessen Enkelin Mary-Anne Aufnahme findet, nicht nur an

⁴²⁶ Ashcroft/Griffiths/Tiffin (1998), S. 115.

⁴²⁷ Käthe Recheis: Red Boy. Mödling: St. Gabriel 1967, S. 66f.

⁴²⁸ Vgl. ebda, S. 65f. und 71f.

⁴²⁹ Ebda, S. 82.

westlichen Lebensweisen und Kulturtechniken versuchen, sondern auch seine indigenen wie westlichen Eltern wiederholt verleugnen, um schließlich jenes hybridisierte Ich-Bild zu entwickeln, das er an seinen zwei Vätern festmacht:

Am Anfang hielten ihn die Entschlossenheit und der feste Wille aufrecht, den Grund zu finden, warum man ihn verstoßen hatte, zu entdecken, wer er selbst war: der Sohn zweier Väter, feindlicher Väter. [...] Er wußte, daß er nicht Schi-intcina gewesen war, David hatte ihn sein Vater genannt. Ein fremder Mann war gekommen und hatte ihn fortgetragen. Dieser fremde Mann war Kaye-tena gewesen. [...] Er versuchte, das Gesicht seines eigenen Vaters in sich wachzurufen, aber der Tote nahm das Gesicht Kaye-tenas an. Er sagte das Wort Vater, nicht in der Apachensprache, in jener anderen vergessenen Sprache, und er meinte Kaye-tena damit. Er hatte zwei Väter, und sie waren ein Vater für ihn.⁴³⁰

Als „David Red Boy“⁴³¹ kann letztlich auch er beides zugleich sein und sich selbst sowie sein Umfeld mit seinem identitätslogischen Ich-Verständnis versöhnen, indem er sich nicht nur seine indigene und *weiße* kulturelle Identität, sondern auch die auf rassistische Zuschreibungen zurückgehende Bezeichnung ‚Red Boy‘ aneignet. Mit Blick auf die inhärenten Paradoxien dieser aus kolonialen und postkolonialen Strukturen gespeisten Identitätskonstruktion und die Wandelbarkeit von kultureller Identität im Allgemeinen bleibt jedoch gleichzeitig jenes Moment der Unheimlichkeit bestehen, das der deutsche Philosoph Martin Heidegger als das Gefühl des Nicht-Zuhause-Seins⁴³² bezeichnet hat:

„Wie einer von den Hellen Augen hast du ausgesehen. Fast hätte ich dich nicht erkannt.“

Wie einer von den Hellen Augen hatte er ausgesehen? Bei Thomas und Mary-Anne war er ein Helläugiger gewesen. Und ich bin es noch immer, setzte eine innere Stimme in David fort. Wie kann das sein, daß ich ein Indianer bin und doch auch ein Helläugiger? Soll ich es Tejon sagen? Nein, es würde ihn beunruhigen, er könnte es nicht verstehen.

„Nun“, scherzte er statt dessen, „und wie sehe ich jetzt aus?“

„Jetzt bist du wieder ein Inde“, antwortete Tejon ernst, „nur...“

„Was denn? Sag es!“

„Zu bleich bist du. Da!“ Und er zeigte auf Davids Oberkörper. David sah sich prüfend an. Er war nicht mehr so braun wie früher. Er hatte zu oft ein Hemd getragen.

„In ein paar Tagen, du wirst sehen, da merkt man nichts mehr.“

[...]

„Ich hatte Angst, als ich dich sah, dort bei dem Haus. Ich hatte Angst, du würdest nicht mehr heimkommen mit mir. Aber jetzt weiß ich, daß du mein Schikis [=Bruder (Anm. C. S.) geblieben bist.“⁴³³

⁴³⁰ Ebda, S. 79f.

⁴³¹ Ebda, S. 144.

⁴³² Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. 11., unveränd. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer 1967 [1927].

⁴³³ Recheis (1967), S. 155f.

Im Angesicht (post-)kolonialer Formen von ‚displacement‘ und Heimischwerden prägt die von Heidegger in „Sein und Zeit“ (1927) beschriebene ursprüngliche Angst des In-der-Welt-Seins auch (post-)koloniale Identitätskonzeptionen, wie sie in (ehemaligen) Siedlungskolonien entworfen und verhandelt wurden bzw. werden.⁴³⁴ Nicht zuletzt auch aufgrund seiner in Erinnerungsbruchstücke fragmentierten Biografie oszilliert David/Schi-intcina in beiden Kulturen permanent zwischen Zugehörigkeit und Befremdlichkeit, Identifikation und Andersheit, Heimlichkeit und Unheimlichkeit, wodurch sein Ich-Verständnis auf existentielle Weise infragegestellt wird:

Wer bin ich? fragte sich David. Er war Schi-intcina, der Sohn Kaye-tenas. Aber eine Erinnerung quälte ihn. Sie war verschwommen wie wandernde graue Nebelfetzen, die aus der Ferne festen Gebilden gleichen, sich aber auflösen, je näher man kommt: die Erinnerung an einen anderen Vater, der kein Apache gewesen war.⁴³⁵

Über die Jahre von der Sonne braun gebrannt und der englischen Sprache nicht (mehr) mächtig, ist er für die *weißen*, auf äußerliche Merkmale fixierten Soldaten aber dennoch niemand anderer als ein gefangener *Wilder*.⁴³⁶ Und auch David/Schi-intcina selbst ist davon überzeugt, dass seine Identität und Zugehörigkeit nicht (nur) an seiner Abstammung festzumachen sind:

Die Farbe der Haare, der Augen, ein Gesicht, das den anderen Gesichtern nicht glich, was bedeutete das gegen die vielen Jahre der Gemeinschaft, die David mit seiner Apachenfamilie verbrachte.⁴³⁷

„Bist du nun einer von ihnen, Schi-intcina?“

„Nein, ich bin ein Inde.“

„Du bist der Sohn eines Helläugigen.“

„Und wenn ich auch der Sohn eines Helläugigen bin, ich bin ein Inde.“⁴³⁸

Mit Blick auf die vieldiskutierte Debatte um ‚nature vs. nurture‘ – der strittigen Frage der Vormachstellung von biologischer Abstammung oder kultureller Sozialisierung – zeigt sich (kulturelle) Identität in „Red Boy“ nicht als statisch, abgeschlossen oder essentialistisch, sondern als dynamisch, wandelbar und durchaus auch ambivalent.

Auf ähnliche Weise begreift der britische Soziologe Stuart Hall, basierend auf dem ‚différance‘-Begriff von Jacques Derrida⁴³⁹, (kulturelle) Identität als wiederholte (selbst- sowie fremdbestimmte) Positionierung in einem sozialen Gefüge, das sich aus historischen, kulturellen wie

⁴³⁴ Vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin (1989), S. 81f.

⁴³⁵ Recheis (1967), S. 73.

⁴³⁶ Vgl. ebda, S. 84.

⁴³⁷ Ebda, S. 10.

⁴³⁸ Ebda, S. 115.

⁴³⁹ Vgl. Jacques Derrida: Die différance. In: Ders.: Randgänge der Philosophie. Aus dem Franz. v. Gerhard Ahrens et al. 2., überarb. Aufl. Wien: Passagen 1999, S. 31-57.

politischen Machtverhältnissen bedingt und dadurch permanenten Transformationen unterliegt: als ein Sich-Positionieren und Positioniert-Werden im Spannungsfeld von Macht und Mythos, Geschichte und Erinnerung, das (die eigene) Andersheit zu einem inneren Zwang werden lässt.⁴⁴⁰ Der stets mit seiner jeweiligen innerlichen wie äußerlichen Andersheit konfrontierte David/Schi-intcina fühlt sich in Recheis' Roman zunehmend fremd: gegenüber den *Weiß*en, gegenüber den *Apachen*, gegenüber sich selbst. Dennoch verortet er sein Zuhause wiederholt explizit in der Inde-Gemeinschaft, die er letztlich nur deshalb immer wieder verlässt, weil diese ihn nicht bei sich haben will. Mit den Bräuchen der *Weiß*en ist er nicht vertraut und möchte sich auch nicht vertraut machen; das Essen mit Gabel und Messer, das Sitzen auf einem Stuhl fällt ihm bis zum Ende schwer und selbst die scheinbar harmonische Zugehörigkeit bei Thomas und Mary-Anne erleidet wiederholt Brüche. Immer wieder treibt ihn eine unbestimmte Rastlosigkeit und seine Sehnsucht nach dem Land, den Bräuchen und der Gesellschaft der Inde hinaus in von *Weiß*en unbesiedelte Gebiete, wo er sich tage- und nächtelang verliert:

Glitzernd bestäubt standen David und sein Pferd endlich im Freien. Es war klar geworden. Davids Atem und der Atem des Ponys froren sofort zu kleinen Wolken. Die Hochebene vor ihnen war in eine makellose Schneedecke gehüllt, der die blauen Schatten des Morgens Tiefe und Form verliehen. So liebte David sein Land! Eine unzugängliche Festung war es, und es gehörte dem Volk der Inde, kein Helläugiger konnte sie je daraus vertreiben.⁴⁴¹

An Stellen wie diesen wird jenes positive rassistische Stereotyp des in tiefer Verbindung zu der schönen, reichen Natur stehenden *Indianers* sichtbar, den Recheis im Sinne eines strategischen Essentialismus (siehe Kapitel 3.1.1) teilweise auch in Texten wie „Red Boy“ mobilisiert.

Darüber hinaus erweist sich der vorliegende Text jedoch als äußerst sensibel und reflektiert gegenüber rassistischen Zuschreibungen. So unterscheidet er bspw. konsequent die historische Fremdbezeichnung ‚Apachen‘ von der Selbstbezeichnung der ‚Inde‘ und legt die Arbitrarität biologischer Zuschreibungen u. a. mithilfe jenes Begriffs offen, mit dem die Inde westliche Siedler_innen bezeichnen. Indem sie *Weiß*e nicht etwa als ‚Hellhäutige‘, sondern vielmehr als ‚Helläugige‘ bezeichnen, wird das vermeintlich stabile Unterscheidungsmerkmal der Hautfarbe – die sich im Text gemäß der Sonnenexposition auch immer wieder verändert und dadurch als relativ und wandelbar erweist – dekonstruiert.

Gleichzeitig jedoch erweckt der extradiegetisch-heterodiegetische Erzähler, der den Text weitgehend aus dem Blickwinkel von David/Schi-intcina vermittelt, den Anschein, vorwiegend aus

⁴⁴⁰ Vgl. Hall (1990).

⁴⁴¹ Recheis (1967), S. 136.

einer westlichen Perspektive zu sprechen, und weist in Abschnitten zudem Züge einer Nullfokalisierung auf: Zum einen kann die Erzählerstimme flexibel in die Innensichten unterschiedlichster (indigener, *weißer* sowie hybrider) Figuren eintauchen und scheint dennoch stets mehr als diese zu wissen. Zum anderen benutzt sie zuweilen Bezeichnungen und Begrifflichkeiten wie ‚Apachen‘ (anstatt ‚Inde‘), „dieses Volk“⁴⁴², „Indianerpony“⁴⁴³ oder „Indianertrott“⁴⁴⁴, die aus indigener Perspektive wohl kaum – sofern nicht ironisch – verwendet werden würden und deren Gebrauch den Eindruck einer distanzierten, beobachtenden, westlichen Außenperspektive vermitteln.⁴⁴⁵ Diese teilweise widersprüchliche Erzählweise zeugt im Roman von einem unaufgelösten Spannungsverhältnis zwischen einer indigenen und einer westlichen Perspektive, die vereinzelt in kolonialistisch geprägte Denkstrukturen zurückfällt.

Dennoch zeigt „Red Boy“ nicht nur die physischen sondern auch die psychologischen sowie epistemischen Gewalteffekte der Kolonisierungen auf, thematisiert die ökonomischen Abhängigkeiten nomadischer indigener Nationen, die zu sesshaften Bauer_innen umerzogen und in Reservationen gesperrt werden sollen, und erinnert an den Wert aller Menschen(-leben). Der Text legt offen, wie kolonialistische Denkstrukturen die dominanten Bilder des *Indianers* konditioniert haben und entlarvt den *Indianer* als wandelbare, arbiträre Zuschreibung.⁴⁴⁶ Gleichzeitig vermeidet er eine pauschale Idealisierung indigener Personen und Kulturen. Allen Positionen des nur vermeintlich binären ‚cultural gap‘ werden sowohl Ignoranz und Vorurteile gegenüber den jeweiligen Anderen, als auch Verständnis für diese sowie Hybridisierungsprozesse eingeschrieben, sodass die (Neben- sowie Haupt-)Figuren keine typisierten, eindeutig antagonisierten Einheitscharaktere bilden, sondern stets heterogene, gebrochene Identitäten bleiben. Ebenso wenig verweilt der Text bei einer einseitigen, polarisierenden Schilderung von Elend und Armut in den *Indianer*-Reservierungen, sondern literarisiert die kulturelle Kontaktzone⁴⁴⁷ als jenen hybriden, ambivalenten *frontier space*⁴⁴⁸, in dem die Grenzen zwischen den scheinbar dichotomen Kulturen verschwimmen und transkultureller Austausch erfolgen kann.⁴⁴⁹

Die Toleranz und Akzeptanz kultureller Differenzen auf Augenhöhe stehen auch in den postkolonialen Studien im Zentrum einer postkolonialen Programmatik der Überwindung (neo-)

⁴⁴² Ebda, 37.

⁴⁴³ Ebda, 35 und 89.

⁴⁴⁴ Ebda, 93.

⁴⁴⁵ Dabei ist jedoch anzumerken, dass der Terminus „Indianer“ vom Erzähler meist nur in jenen Kapiteln bzw. Passagen verwendet wird, in welchen die Leser_innen aus den Augen westlicher Figuren sehen.

⁴⁴⁶ Vgl. u. a. Recheis (1967), S. 121.

⁴⁴⁷ Vgl. Pratt (2010).

⁴⁴⁸ Vgl. Owens (1989), S. 27.

⁴⁴⁹ Siehe hierzu auch die Einleitung zu Kapitel 2.2.

kolonialer Strukturen, Machtgefälle und Vorurteile. Diese soll jedoch weder, so warnt Homi Bhabha, in einem gepflegten Rückzug und Sich-gegenseitig-in-Ruhe-Lassen noch in einem euphorischen Feiern von Diversität münden, sondern den konfliktären, umkämpften Charakter der differenten Kategorien des ‚in-between‘ und ‚beyond‘ betonen, mithilfe deren Dynamiken im „Third Space of enunciation“⁴⁵⁰ kulturelle Differenzen verhandelt werden.⁴⁵¹ Mit seinem vielzitierten, vielbesprochenen Konzept des Dritten Raums beschreibt Bhabha einen Prozess des Aushandelns kultureller Zeichen und Bedeutungen, der unaufhörlich zwischen der Behauptung und dem Hinterfragen von Identität oszilliert:

The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation, in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of cultures as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People. [...] It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality and ‚purity‘ of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity. [...] It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew.⁴⁵²

Für Bhabha ist Hybridität in ihrem Wirken als der ‚Dritten Raum des Aussprechens‘ ein Grundprinzip von Kultur, das als jenes inkommensurable Dazwischen zu verstehen ist, in dem Bedeutungen noch nicht festgelegt und fixiert sind.⁴⁵³

Im Gegensatz zu den Konzepten der Multi- oder Interkulturalität, die in ihrem Bemühen um interkulturelles Verstehen noch stärker einem Herder‘sehen Kulturbegriff⁴⁵⁴ verschrieben sind, liegt dem Konzept der Transkulturation⁴⁵⁵ ein Verständnis von Kultur zugrunde, wie es auch postkoloniale Theoretiker_innen wie Stuart Hall oder Homi Bhabha vertreten. Sie verstehen Kulturen nicht als separate, statische, homogene Entitäten, die einander oppositionell gegenüberstehen, sondern als dynamische, nicht-lineare, ambivalente Artikulationsräume, in welchen

⁴⁵⁰ Bhabha (1994), S. 37.

⁴⁵¹ Vgl. ebda, S. 20-39.

⁴⁵² Ebda, S. 37.

⁴⁵³ Vgl. Jonathan Rutherford: The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart 1990, S. 207-221, hier S. 211.

⁴⁵⁴ Vgl. Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Wiesbaden: Fourier 1985 [1744-1803].

⁴⁵⁵ Vgl. Pratt (2010), S. 7; Mary Louise Pratt hat ihr Konzept der Transkulturation aufbauend auf Fernando Ortiz‘ Theorie der ‚transculturación‘ entwickelt (vgl. Fernando Ortiz: Contrabunteo cubano del tabaco y el azúcar. Madrid: Cátedra 2002 [1940]).

Bedeutungen und Zeichen immer wieder aufs Neue performativ und dialogisch verhandelt werden: „Cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other.“⁴⁵⁶ In diesem Kontext bezeichnet Bhabha die jahrhundertelangen permanenten kulturellen Hybridisierungsprozesse, die im Zeitalter der Globalisierung immer stärker beschleunigt werden, als jenes Translationale, in dem das Fremde ins Eigene integriert wird und das Unheimliche im Vertrauten auftaucht.⁴⁵⁷ Kulturelles ‚Übersetzen‘ versteht Bhabha in diesem Zusammenhang als Erfahrungen des Befremdens oder (Sich-selbst-)Fremdwerdens:

By translation I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness in relation to itself. In that sense there is no ‚in itself‘ and ‚for itself‘ within cultures because they are always subject to intrinsic forms of translation.⁴⁵⁸

In diesem ständigen interkulturellen, aber v. a. auch intrakulturellen Über-Setzen erlangt die Denkfigur des Weder-noch, die Käthe Recheis auch in ihrem Jugendroman „Red Boy“ literarisiert, eine besondere Bedeutung. Die anfangs vexierbildartig gespaltene Kippfigur David/Schintcina morphet im Text schrittweise zu einer Figur des Dritten Raums, die als David Red Boy ihre inneren Widersprüche nicht aufhebt (d. h. nicht vollkommen neutralisiert), sondern akzeptiert und miteinander auszuhandeln lernt.

Kulturelle Hybridität wird in „Red Boy“ jedoch nicht zu einer Modeerscheinung, wie sie spätestens Anfang des 21. Jahrhunderts mit dem in Homi Bhabhas Nachfolge entstandenen, durchaus kritisch zu betrachtenden „Hype um Hybridität“⁴⁵⁹, der dem kulturell Hybridem einen „exotischen Mehrwert“⁴⁶⁰ zuschreibt, auch im westlichen Mainstream angekommen ist. Die Figur des David Red Boy zeigt vielmehr, dass es sich bei dem Prozess des Heimischwerdens in einer fremden Kultur bzw. einer Kultur, in die man nicht hineingeboren ist, keinesfalls nur um eine Form der Maskerade oder Travestie, sondern um eine entscheidende Frage der Identität handelt. Die dabei zum Tragen kommenden ambivalenten Hybridisierungsprozesse und das Changieren zwischen einem ausschließenden Weder-noch und einem inklusiven Sowohl-als-auch literarisiert Käthe Recheis in ihrem bereits in den 1960er-Jahren publizierten Text auf vielschichtige und avancierte Art.

⁴⁵⁶ Bhabha (1994), S. 35f.

⁴⁵⁷ Ebda, S. 37-39.

⁴⁵⁸ Homi Bhabha in Rutherford (1990), S. 210.

⁴⁵⁹ Kien Nghi Ha: Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: Transcript 2005.

⁴⁶⁰ Hansjörg Bay: Migrationsliteratur (Gegenwartsliteratur III). In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 323-332, hier S. 329.

3.4.2. Doppelte Vision und zirkulierende Widersprüche

Ebenso differenziert geht Käthe Recheis' gut eine Dekade später verfasster Text „Der weite Weg des Nataiyu“ vor, der sich mit den prekären zeitgeschichtlichen sozialen, kulturellen sowie politischen Realitäten von Native Americans und First Nations auseinandersetzt. Der multiperspektivische Jugendroman erzählt von dem Pikuni⁴⁶¹-Jungen Nataiyu, der zu Beginn der Handlung von einer US-amerikanischen Soldatengruppe gemeinsam mit einigen anderen Jungen aus seiner indigenen Gemeinschaft unter falschem Vorbehalt zur Umerziehung in ein *Indianer*-Internat gebracht wird. Das einschneidende, traumatisierende Ereignis ihres Abtransports wird mit Sensibilität für dessen unmittelbare Auswirkungen auf die emotionale wie körperliche Befindlichkeit der Jungen, deren Innensicht mit Blick auf alltägliche Kleinigkeiten offengelegt wird, beschrieben:

Keiner der Jungen hatte auf einer der Wanderungen seiner Sippe die großen Berge überschritten, das Hügelland war ihnen unbekannt, sie wussten nicht, welche Stämme hier lebten. Das Grasland war unendlich weit fort, und die Familien waren so fern, dass sie sich nicht mehr vorstellen konnten, jemals wieder heimzukommen. Sie sprachen kaum noch miteinander, die meiste Zeit hockten sie still da, sogar Ponoka hatte es aufgegeben, ihnen Mut zuzusprechen. Das ständige Rütteln und Schütteln des fahrenden Hauses machte sie krank, und alle litten unter dem Mangel an Bewegung; noch nie in ihrem Leben waren sie gezwungen gewesen, tagelang untätig zu sitzen. Sie vermissten das morgendliche Bad im Bach und das frische klare Wasser zum Trinken, jenes Wasser, das der Hagere ihnen brachte, war lau und abgestanden.⁴⁶²

Vom späten 19. Jahrhundert bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurden indigene Kinder in den USA und Kanada auf sogenannte Indian Residential Schools geschickt, die von dem staatlichen Bureau of Indian Affairs (USA) und dem Department of Indian Affairs (Kanada) sowie anderen, oftmals religiösen Institutionen ins Leben gerufen wurden, um den Kindern ihre indigene Kultur abzuerziehen, ihnen stattdessen die Bräuche der *Weiß*en beizubringen und sie dieserart zu *zivilisieren*. „Kill the Indian, and save the man“ – so formulierte Capt. Richard H. Pratt (1840-1924), der Gründer des ersten *Indianer*-Internats in Nordamerika (der 1879 ins Leben gerufenen Carlisle Indian School), in seiner berühmt gewordenen Rede von 1892 mit einem Verweis auf den vielzitierten Ausspruch von Gen. Philip H. Sheridan (1831-1888) die Programmatik der „assimilation through total immersion“: „A great general has said that the only good Indian is a dead one. In a sense, I agree with the sentiment, but only in this: that all the Indian there is in the race should be dead.“⁴⁶³ Hunderttausende indigene Kinder

⁴⁶¹ Die Pikuni oder Piikani bilden eine der größten Nationen der Niitsitapi (*Blackfoot* bzw. *Blackfeet*).

⁴⁶² Recheis (2008), S. 31.

⁴⁶³ Richard H. Pratt: Official Report of the Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction. 1892, S. 46-59, abgedruckt in Richard H. Pratt: Americanizing the American Indians. Writings by the „Friends of the

wurden dafür (nicht selten mit Gewalt) von ihren Familien(-verbänden) getrennt und in meist weit entfernte Internatsschulen gebracht, wo ihnen jegliche Praktizierung oder Zur-Schau-Stellung indigener Kultur (durch Kleidung, Sprache, Rituale etc.) untersagt, ihre Haare kurz geschnitten und Englisch bzw. Französisch als Pflichtsprache eingeführt wurde. Mit dem Ziel, sie zum Christentum zu konvertieren, mussten die Kinder kirchlichen Messen und Zeremonien beiwohnen und die Bibel studieren. Dabei erlebten zahlreiche indigene Kinder nicht nur physische Gewalt in Form von körperlichen Bestrafungen und sexuellem Missbrauch, sondern waren unter den schlechten Lebensbedingungen auch besonders anfällig für Krankheiten. Mehrere Tausend Kinder starben in den kanadischen und US-amerikanischen Schulen u. a. an den Märsen, an Lungenentzündungen oder an Tuberkulose; die genaue Anzahl der Todesfälle ist aufgrund der ungenauen Buchführung vieler Schulen und der nachlässigen Bestattung der verstorbenen Kinder bis heute unklar. Jene, die überlebten, litten aufgrund der erfahrenen Traumata nicht selten an posttraumatischen Belastungsstörungen und konnten sich oft nur schwer in ihre indigene Gemeinschaften – die sie gemäß der ihnen indoktrinierten Ideologie nun selbst europäisieren bzw. amerikanisieren sollten – reintegrieren.⁴⁶⁴ Diese institutionalisierte Assimilierungspolitik wurde in Nordamerika per Gesetz (1884 in Kanada, 1891 in den USA) verpflichtet. Erst 1978 erhielten indigene Eltern in den Vereinigten Staaten mit dem Indian Welfare Act das Recht, ihre Kinder nicht auf eine Residential School schicken zu müssen. 2015 erklärte die kanadische Truth and Reconciliation Commission schließlich, dass das Schulsystem einen kulturellen Genozid zu verantworten hat.⁴⁶⁵ Eine vergleichbare Untersuchungskommission gibt es in den USA bisher noch nicht.

„Der weite Weg des Nataiyu“ literarisiert einen solchen kulturellen Identitätsverlust und führt vor, wie dessen Ausformungen der sprachlichen Kolonisierung, kulturellen Abwertung und Infantilisierung, aber auch die strategische sowie individuelle ökonomische Ausbeutung und Benachteiligung von Native Americans (und First Nations) auf die systematische Zerstörung indigener Kulturen abzielte: Nachdem der Großteil ihrer Väter in den *Indianer*-Kriegen getötet worden sind, kämpfen die Pikuni um ihr Überleben. Nach der fast vollständigen Ausrottung der

Indian“ 1990-1900. Cambridge: Harvard University Press 1973, S. 260.

⁴⁶⁴ King (2013), 54-166; Truth and Reconciliation Commission of Canada: Canada's Residential Schools. The History, Part 1: Origins to 1939: The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Bd. 1. Montreal et al.: McQuill-Queen's University Press 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Vol-ume_1_History_Part_1_English_Web.pdf (11.07.2020); Truth and Reconciliation Commission of Canada: Canada's Residential Schools. The History, Part 2: 1939 to 2000: The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Bd. 1. Montreal et al.: McQuill-Queen's University Press 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Volume_1_History_Part_2_English_Web.pdf (11.07.2020).

⁴⁶⁵ Vgl. Truth and Reconciliation Commission of Canada: Honouring the Truth, Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Executive_Summary_English_Web.pdf (11.07.2020).

Büffel durch die *weißen* Siedler_innen sind mehr als die Hälfte der Pikuni in der Reservation im Winter verhungert. Die von der Regierung geschickten Decken und Rinder haben sie nur in Ausnahmefällen erreicht, denn unter den nicht selten korrupten Indian Agents ist es ein weit verbreiteter Usus, die vom Staat für die Indigenen zur Verfügung gestellten Produkte zu unterschlagen. Den Alkoholismus, in den sich v. a. die in oder nahe *weißen* Siedlungen lebenden indigenen Figuren im Angesicht dieser empfundenen (kulturellen wie ökonomischen) Aussichtslosigkeit flüchten, zeichnet der Text nicht zuletzt durch das Erzeugen von Empathie zu einer durchaus nachvollziehbaren, wenn auch kritisch zu beurteilenden Bewältigungsstrategie.⁴⁶⁶

In der *Indianer*-Schule, in der Nataiyu nahezu alles, selbst die rigide, regelmäßige Anordnung der Betten und Tische, fremd erscheint, müssen die Pikuni-Jungen ihre identitätsstiftenden Attribute ablegen. Sie müssen sich ihrer Pikuni-Kleidung, ihrer langer Haare sowie ihres indigenen Namens entledigen und bekommen westliche Kleidung und einen neuen, englischen Namen:

Nataiyu konnte es einfach nicht verstehen, warum er an diesem warmen Tag so viele verschiedene Kleidungsstücke tragen sollte: zwei Hosen übereinander, ein Hemd, eine Jacke ohne Ärmel, eine Jacke mit Ärmel, kratzende Fußkleider. Und wie hart und schwer der Stoff von Rock und Hose waren! [...] Die Jackenärmel schnitten ihm in die Achselhöhlen. Der Hemdkragen schnürte ihm den Hals zu. [...] Die Frau und der fremde Pikuni-Junge verteilten Wasichu-Schuhe. Nataiyu hockte sich auf den Boden und tastete unglücklich das steife, harte Leder ab. Wie sollte er, der die leichten Mokassins gewöhnt war, die sich weich und geschmeidig dem Fuß anpassten, in solch unförmigen Gebilden gehen können? Er versuchte, die dicke Sohle zu biegen und entlockte ihr dabei einen hässlichen knarrenden Ton.

„In ein paar Tagen hast du gelernt, damit zu gehen“, sagte jemand zu ihm. Nataiyu schaute auf. Vor ihm stand der fremde Junge.

„Als sie mich herbrachten, wollte ich sterben“, fuhr der Junge fort. „A-wah-heh – verlier nicht den Mut!“⁴⁶⁷

Die Sprache der Pikuni, die der Junge hier noch verwendet und die in der beigefügten Apposition für deutschsprachige Leser_innen übersetzt wird, wird im Internat später verboten sein. Stattdessen müssen die Jungen das lateinische Alphabet sowie die englische Sprache lesen und schreiben lernen und die US-amerikanische Hymne singen.

Dabei legt der multiperspektivisch erzählte Roman die Artifizialität der von kolonialistischen Ideologien geprägte Unterscheidung zwischen *wild* und *zivilisiert* offen, indem er die Blickwinkel unterschiedlicher Fokalisierer einander gegenüberstellt und miteinander in Dialog treten

⁴⁶⁶ Vgl. Recheis (2008), S. 45f.

⁴⁶⁷ Ebda, S. 37f.

lässt. Auf den oben zitierten Abschnitt aus der Sichtweise von Nataiyu folgt bald jene der Schulleiterin:

Rebecca Thompson blickte auf die vor ihren Pulten sitzenden Blackfeetjungen. Es war ein feierlicher Augenblick für sie. Diese Jungen hier waren ihr anvertraut worden, unter ihrer Führung würden sie ein neues Leben beginnen. Sie würden die barbarischen Sitten vergessen, die Heimstätten, in denen sie nicht viel besser als Tiere gehaust hatten. Hinter ihnen lagen Unwissenheit, Dämonenglaube und das ganze Elend eines kulturell tiefstehenden Volkes ohne höhere Ideale; sie standen an der Schwelle eines zivilisierten Daseins. Was für ein Unterschied bestand jetzt schon zwischen den in Büffelhäuten gehüllten jungen Wilden von gestern und den sauber gewaschenen, ordentlich gekleideten Schülern von heute Morgen!⁴⁶⁸

Dabei zeigt der Text die horriblen Ausmaße einer Ideologie auf, die indigene Personen entmündigt, ihnen ihre Humanität, menschliches Fühlen und Denken abspricht und die Umerziehung anhand *weißer* Werte und Bräuche als das höchste Gut stilisiert: Die ehemals nomadischen, vermeintlich barbarischen Nicht-Christ_innen sollen in den *Indianer*-Schulen assimiliert und in sesshafte Bauer_innen verwandelt werden. Kritisch hinterfragt der Roman jene dominante Narrative, die diese Umerziehung als die einzig mögliche Rettung für eine dem vermeintlichen Verderben ausgelieferte, als Spektakel inszenierte *Indianer-Rasse* glorifiziert.⁴⁶⁹ Dabei legt die Autorin nicht nur die rechtshistorischen Hintergründe der implementierten kolonialistischen Doktrinen offen, wie z. B. jene der auf dem Römischen Recht basierenden *terra nullius* (siehe Kapitel 2.1.1), sondern verdeutlicht auch die Unterschiede (und Gemeinsamkeiten) zwischen indigenen und westlichen ökonomischen sowie gesellschaftlichen Prinzipien. Konsumorientierter Kapitalismus und solidarisches Teilen, (westlicher) Individualismus und (indigenes) ‚kinship‘ bleiben jedoch nicht in binärer Opposition, sondern treten durch die mehrperspektivische, polyphone Textstruktur und die hybriden Identitätswürfe der Figuren miteinander in Austausch.

Während der Stolz der *Weißer* dabei zunehmend Brüche erleidet, wird deren vermeintliche Überlegenheit anhand von Nataiyus schrittweisen Aufbegehrens- und Widerstandsmomenten, die sich auf unterschiedlichen Ebenen manifestieren, dekonstruiert. Bereits bei seinem Abtransport aus seinem Pikuni-Dorf prägt er sich in einem ersten Akt des Widerstandes die Landschaft ein, um für seine bereits zu diesem Zeitpunkt geplante Flucht vorbereitet zu sein.⁴⁷⁰ Im Wagon stimmt er ein Pikuni-Lied an, das den anderen Jungen die Angst vertreiben und sie

⁴⁶⁸ Ebda, S. 41.

⁴⁶⁹ Vgl. hierzu u. a. ebda, S. 32, 59, 99, 163, 177.

⁴⁷⁰ Vgl. ebda, S. 12.

untereinander solidarisierten soll, woraufhin er schließlich den bewussten Entschluss zum aktiven Widerstand fasst:

Nataiyu hatte aus dem Fahrennden Haus der Wasichu sehen gelernt. Einige Zeit war er fast benommen von der Erkenntnis, dass es an ihm selber lag, ob er den Wasichu und ihren Künsten hilflos ausgeliefert war, oder ob er sich dagegen behaupten konnte. Ganz selbstverständlich fasste er den Entschluss, sich nicht von ihnen töten zu lassen. Er würde heimkehren, was immer auch geschehen sollte!⁴⁷¹

In der Schule werden zunächst das Moment des Verweigerns (von Ehrfurcht, eines *weißen* Namens, sowie der englischen Schrift) und jenes der Imagination zu zentralen Elementen seines Widerstandes. Doch schon bald merkt Nataiyu, dass er sich die Werkzeuge der *Weißen* aneignet und für seine Zwecke nutzen kann, ohne dass die Siedler_innen es bemerken.⁴⁷² Ganz in diesem Sinne muss sein erster Versuch, lediglich mithilfe indigener Werkzeuge – heimlich schnitzt er sich für seinen Ausbruch Pfeil und Bogen – aus der Vorherrschaft der *Weißen* auszubrechen, scheitern. Im Sinne Gerald Vizenors *survivance* (siehe Kapitel 2.2.4) lernt Nataiyu jedoch, sich zu adaptieren und zu erneuern, wodurch er sich ermächtigen und seine Selbstbestimmung zurückerlangen kann.

Die Affirmation seiner eigenen kulturellen Identität wird dabei zu einer Form des Widerstandes, die sich in Nataiyus Ich-Sagen gegenüber Daniel manifestiert:

„Im Mond des Jungen Grases kamen die Soldaten der Wasichu und führten mich fort. Sie fragten mich nicht, ob ich mich ihnen gehen wollte. Kun-Ahki, deine Mutter, gab mir einen neuen Namen. Sie fragte mich nicht, ob ich diesen Namen haben wollte. Sie sagte, ich müsste ein Wasichu werden, und wieder fragte sie mich nicht. Ich bin ein Pikuni und mein Name ist Nataiyu. Wenn du zu Kun-Ahki kommst, dann sag es ihr!“⁴⁷³

Für seine (zumindest innerhalb der Erzählung) erfolgreiche Flucht vor den Gefahren der kulturellen Assimilation benötigt Nataiyu jedoch Hilfe von außen. Auf seinem Weg zurück in das Dorf der Pikuni wird Nataiyu nicht nur von Eliza, der jüngsten Tochter von Major Young, begleitet, sondern auch von jenem vielleicht letzten Cowboy, der in dem Roman die Diskursfigur des ‚going native‘ (siehe Kapitel 3.4.1) verkörpert. Der den Pikuni freundschaftlich verbundene Toby Crackit erscheint wie ein übriggebliebenes Relikt aus der bereits der Vergangenheit angehörenden *frontier*, das nun, da die Zeiten der *frontier* zu Ende sind, das Feld räumen muss: Am Ende des Romans wird er bezeichnender Weise von einem *weißen* Freund aus Geldgier

⁴⁷¹ Ebda, S. 22.

⁴⁷² Vgl. ebda, S. 70-74.

⁴⁷³ Ebda, S. 203.

ermordet, während Nataiyus Familie nach Kanada aufbricht, wo sie sich eine weniger radikale Assimilationspolitik und Anschluss an ebenfalls emigrierte *Blackfeet* erhoffen.

Käthe Recheis' differenziertester Text über Native Americans weist dabei noch weniger offenkundige extradiegetische Erzählereinschübe als „Red Boy“ und nur mehr in äußerst vereinzeltten Ausnahmefällen Allgemeinplätze wie „Wie alle Indianer liebten die Jungen Geschichten“⁴⁷⁴ auf. Abwechselnd erzählt „Der weite Weg des Nataiyu“ aus den unterschiedlichen Blickwinkeln westlicher, indigener und hybrider Figuren, deren Gedanken und Handlungsmotivationen auf eine Weise dargelegt werden, dass sowohl innere Logiken deutlich werden, aber auch Unstimmigkeiten und Widersprüche ihren Platz finden. Dabei literarisiert der Text die kommunikativen Prozesse im ‚Dritten Raum des Aussprechens‘⁴⁷⁵: jener Bhabha'schen kulturellen Kontaktzone, die der Roman als (Zwischen-)Ort des sprachlichen wie kulturellen Ver- und Aushandelns entwirft, in dem verschiedene Stimmen dialogisch das Wort ergreifen. Im Sinne von Michail Bachtins Konzept der Polyphonie⁴⁷⁶ machen die vielschichtigen Bedeutungsaushandlungen dieser unterschiedlichen Stimmen ihre inhärenten Differenzen und Widersprüche nicht nur sichtbar, sondern stellen kulturelle Differenz zugleich „als je einzigartige und veränderliche Konstellation verschiedener Identitätsfaktoren [...] nicht mehr als das dem ‚Eigenen‘ gegenüberstehende ‚Andere‘, sondern als eine Qualität die alle auszeichnet“⁴⁷⁷, dar. Dadurch zeigt der Text, dass kulturelle Differenz und identitätslogische Positionierungen nie einheitlich oder stabil sind, sondern stets in einem in einem offenen, dynamischen und dialogischen Prozess ausgehandelt werden.

Auch die Figurenzeichnung bricht mit den binären Strukturen zwischen *Indianer/Weiße, Wilde/Zivilisierte*, deren komplexe, teilweise hybride und ambivalente Subjektpositionen an unterschiedlichen Stellen des (inter- bzw. trans-)kulturellen Rhizoms (siehe Kapitel 2.1.1) verortet und durchwegs als differenzierte, oftmals gebrochene Charaktere repräsentiert werden. Beispielsweise weiß sich der Indian Agent, Major Young, der die Pikuni in der Reservation mit Lieferungen von der Bundesregierung versorgen soll, nicht gegen seine entschlossene, herrische Tochter durchzusetzen. Diese verkauft die Decken und Lebensmittel, die für die Pikuni bestimmt sind, an *weiße* Siedler_innen, um persönlichen finanziellen Profit daraus zu schlagen. Um die Situation zu ertragen, flüchtet sich Major Young zunehmend in Alkoholkonsum und

⁴⁷⁴ Ebda, S. 110.

⁴⁷⁵ Vgl. Bhabha (1994), S. 37.

⁴⁷⁶ Vgl. Michail Bachtin: Probleme der Poetik Dostoevskijs. Aus dem Russ. v. Adelheid Schramm. Frankfurt a. M.: Ullstein 1985 [1929].

⁴⁷⁷ Sieber (2012), S. 107f.

kommt auch seinen Pflichten der Berichterstattung an die Regierung nicht mehr nach. Während Harriet zunächst nur auf ihr eigenes Wohl bedacht zu sein scheint, macht Recheis zugleich deutlich, dass auch sie sich in einer komplexen, schwierigen (wenn auch im Vergleich zu den Indigenen privilegierten) Situation befindet. Innerhalb des harschen Patriarchats des nordamerikanischen Westens schafft sie es, sich aus eigener (wenn auch moralisch bedenklicher) Handlungskraft als (*weiße*) Frau zu ermächtigen und durch die gewonnene finanzielle Absicherung eine machtvolle Position gegenüber ihrem zukünftigen Ehemann einzunehmen. Zudem werden auch Harriets Abnehmer_innen psychologisch differenziert porträtiert: Larkin kauft zwar bei Harriet ein, weil er seine Familie über die Runden bringen muss, ist aber kein eindimensionaler *Indianer*-Hasser, sondern schätzt die Pikuni durchaus. Auf diese Weise zeigt der Text, zu welchen Taten Menschen aufgrund prekärer äußerer Bedingungen und existentieller Bedrohungen der eigenen Familie fähig sein können.

Ebenso wenig wie alle *weißen* Figuren in „Der weite Weg des Nataiyu“ durch und durch schlecht oder moralisch korrumpiert sind, bewertet der Text indigene Figuren pauschal als (von Natur aus) gut. Die unter verfeindeten indigenen Nationen verbreitete Praxis des Stehlens (von Nahrung, Pferden etc.) wird an einer Stelle sogar implizit mit dem Landraub der *weißen* Siedler_innen an indigenen Nationen verglichen.⁴⁷⁸ Zudem haben auch viele indigene Figuren falsche, homogenisierte Vorstellungen von *den Weißen* und tragen so ebenfalls zur kulturellen Separation und Perpetuierung gegenseitiger Vorurteile bei. Zugleich bleiben selbst die vorurteilsbehaftetsten *weißen* Figuren keine leeren Stereotype, sondern werden psychologisch ausgeleuchtet und evozieren zwar keine Sympathie, an manchen Stellen aber durchaus empathisches Mitleid bzw. psychologisches Verständnis. Sogar Rebecca Thompson sorgt sich auf ihre Weise und innerhalb ihrer Überzeugungen ehrlich für die indigenen Kinder:⁴⁷⁹ Die von kolonialistischen Vorstellungen geprägte Gründerin der *Indianer*-Schule, für die die Zivilisierung der indigenen Kinder und das Austreiben derer „barbarischen Sitten“⁴⁸⁰ ein persönliches Anliegen sind, versteht sich als „Anwalt dieser dunkelhäutigen schwarzäugigen Naturkinder“⁴⁸¹. Aus ihrer Position kolonialistischer Überlegenheit sieht sie sich zwischen Fürsorge und Verachtung, Mitleid und Ekel für die *Indianer* hin- und hergerissen und möchte sich und ihre Schule für die Pikuni-Jungen durchaus verbessern bzw. lebenswerter machen. Gleichzeitig steht auch sie unter äußerem Druck und muss sich gewissen Vorgaben der Regierung unterordnen.

⁴⁷⁸ Vgl. Recheis (2008), S. 54.

⁴⁷⁹ Vgl. ebda, S. 84.

⁴⁸⁰ Ebda, S. 116.

⁴⁸¹ Ebda, S. 47.

Wie bereits erwähnt, integriert der Text auch mehrere hybride Figuren in die fiktionale Erzählwelt. So spricht zum einen die Lehrerin Caddy Colter die Sprache der Pikuni, da sie als Kind einige Jahre in einer Pikuni-Siedlung gelebt hat, von welcher sie aufgenommen wurde, nachdem sie sich verirrt hatte. Aber nicht nur in sprachlicher Hinsicht kommt Caddy Colter in der Schule eine Mittlerposition zwischen der oft engstirnigen *weißen* Schulleiterin und den verunsicherten, ihrer Familie und ihrer Kultur entrissenen Pikuni-Jungen zu. Caddy Colter kennt darüber hinaus auch die religiösen Bräuche und Überzeugungen der Pikuni, fühlt sich in der Gesellschaft der Pikuni-Jungen wie zu Hause und trägt selbst lieber Mokassins als die harten, klöbigen Stiefel der *Weißen*. Dennoch wagt sie nicht, ihre Zeit bei den Pikuni offenkundig zu schätzen, da das dominante Narrativ der *wilden Indianer* zu übermächtig ist.⁴⁸² Als kulturelle Vermittlerin vermag sie nicht nur, sich in die Perspektive der Pikuni einzufühlen, sondern ermöglicht den Jungen auch ein Gefühl der Heimlichkeit (im Sinne des Zu-Hause-Seins) in der fremden, teilweise sogar feindlichen Umgebung der *Indianer*-Schule: Sie nennt die Kinder weiterhin bei ihren Pikuni-Namen und spricht trotz dem Verbot der Schulleiterin heimlich mit ihnen in ihrer Sprache. Auf der anderen Seite des Spektrums zeigt die Figur des Daniel Byrne, den Rebecca Thompson als Pflegesohn bei sich aufgenommen hat, da sich sein alkoholkranker *weißer* Vater nach dem Tod von Daniels Pikuni-Mutter nicht für ihn sorgen konnte, dass kulturelles Verständnis keinesfalls auf genetischer Abstammung fußen muss. Trotz seiner indigenen Herkunft versteht der Mitbegründer der *Indianer*-Schule die Pikuni und ihre Kultur nicht so gut wie die *weiße* Caddy. Zugleich zeigt er aber, dass eine Akzeptanz kultureller Differenzen auch ohne ein vollkommenes Verständnis möglich ist, wenn er Otaki trotz der Einwände seiner Pflegemutter und obwohl er ihr Bedürfnis, zu den Pikuni zurückzukehren, selbst zunächst nicht nachvollziehen kann, hilft.⁴⁸³

Dabei zeigt „Der weite Weg des Nataiyu“, dass sich die (topografischen wie kulturellen) Sphären der Kolonisor_innen und jene der Kolonisierten im siedlungskolonialen Raum nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich an zahlreichen Stellen und auf unterschiedliche Weise miteinander verschränken. Der Jugendroman resignifiziert die simulativen Topoi des *edlen, grausamen* und *verschwindenden Wilden* und imaginiert indigene Kulturen als dynamische, sich stets transformierende und sich selbst neu erfindende – auch wenn dies die Aneignung fremder kultureller, das Eigene alterisierender Elemente beinhaltet. Darüber hinaus lotet der Text die Grenzen zwischen den Erzählstimmen und deren Subjektpositionen, zwischen Sehen und Gesehen-Werden aus. Mithilfe wiederholter erzählperspektivischer Inversionen und der damit

⁴⁸² Vgl. ebda, S. 190.

⁴⁸³ Vgl. ebda, S. 182.

einhergehenden Familiarisierung des Fremden und der Verfremdung des Eigenen, das durch die ständigen Perspektivenwechsel wiederum familiarisiert respektive defamiliarisiert wird, bringt er statische Definitionen von *uns* und *den Anderen*, vom Fremden und Vertrauten ins Wanken.

Es ist ebendiese zirkulierende, dialektische doppelte Vision („double vision“⁴⁸⁴), wie sie Homi Bhabha im Kontext der Mimikry beschrieben hat, mithilfe derer sich der Roman an das Oxymoron der Darstellung fremder Kulturen annähert: Laut Jochen Dubiel ist jegliche diskursive Auseinandersetzung mit dem Fremd(kulturell)en in eigene kulturspezifische Denktraditionen und Vorverständnisse eingebettet, von welchen sich diese nie vollständig loslösen kann. An die Stelle eines absoluten Verstehens der kulturellen Fremde kann daher nur die „Suche nach einem literarischen Kompromiß, der weder die Usurpation des Fremden noch seine unangetastete Beibehaltung zur Folge hat“⁴⁸⁵, treten. Diesen Kompromiss, den Dubiel mit dem Konzept der Hybridität identifiziert, beschreibt er als geprägt von einer stetigen „Enthüllung des Unheimlichen im heimlich Vertrauten“⁴⁸⁶. Diese Darstellungsstrategie macht sich „Der weite Weg des Nataiyu“ v. a. in seiner multiperspektivischen Erzählform zunutze. Aber auch die kolonialistische Tendenz, indigene Namen lautmalerisch zu verschriftlichen, macht der Text in der wiederholten onomatopoetischen Schreibung jener westlichen Namen, die den Pikuni-Jungen in der *Indianer*-Schule gegeben werden, – wie z. B. in „Dscho-nä-ssän“⁴⁸⁷ – lächerlich. In diesem Bhabha’schen Doppelblick manifestiert sich jene Dialektik kultureller Hybridität, die im Sinne Bhabhas zwischen der Aufrechterhaltung und der Auflösung von Gegensätzlichkeiten oszilliert und sich einer synthetischen Verschmelzung von unterschiedlichen heterogenen Perspektiven entzieht.

Während diese Mechanismen in „Red Boy“ auf der fiktionalen, diegetischen Ebene (im Kontext von David/Schi-intcinas Heimisch-Werden im unheimlichen Raum seiner Doppelidentität) mobilisiert werden, greift das Moment der wiederholenden Verunsicherung und der zirkulierenden Widersprüche in „Der weite Weg des Nataiyu“ nicht nur innerhalb der Erzählfiktion unter den Romanfiguren, sondern auch auf außerfiktionaler, außerdiegetischer Ebene. Durch die ständige Relativierung des zuvor Gesagten werden die (westlichen) Leser_innen wiederholt verunsichert und mit dem Fremden im Eigenen⁴⁸⁸, dem Unvertrauten im vermeintlich Vertrauten

⁴⁸⁴ Bhabha (1994), S. 88.

⁴⁸⁵ Dubiel (2005), S. 51.

⁴⁸⁶ Ebda, S. 67.

⁴⁸⁷ Recheis (2008), S. 67.

⁴⁸⁸ Vgl. Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*. Aus dem Franz. v. Xenia Rajewsky. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 198.

konfrontiert. Auf diese Weise kann die Dichotomie zwischen dem Fremden und dem Eigenen nachhaltig destabilisiert werden und kulturelles Verständnis gefördert werden.

Denn laut dem deutschen Philosophen Helmuth Plessner ist Verstehen eben „nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt.“⁴⁸⁹ Anstatt einen unmittelbaren westlichen Blick auf das ‚authentische Andere‘ vorzutäuschen, enttäuscht der Roman in seinen Sprüngen zwischen indigenen, westlichen und hybriden Perspektiven immer wieder aufs Neue die jeweiligen Erwartungshaltungen. Durch textimmanente, meist implizite Reflexionen der „eigene[n] perspektivische[n] Unzulänglichkeiten“⁴⁹⁰ werden einerseits die Metanarrative der Kolonialismen und des Westens infragegestellt. Andererseits wird durch die Literarisierung Bhabha’scher doppelter Visionen eine Annäherung an die für deutschsprachige Leser_innen fremde Kultur der Pikuni ermöglicht, die eine vollständige Assimilation an westliche Denkstrukturen jedoch zugleich verweigert. Abwechselnd lädt der Text zwar zu einem voyeuristischen Blick auf die jeweils fremde Kultur ein, frustriert diesen aber zugleich und kehrt ihn auf sein Gegenüber um, nur um diese Perspektive danach erneut zu relativieren. Anstatt eine singuläre, lineare, statische Bedeutung festzuschreiben, eröffnen die unterschiedlichen Figurenperspektiven in ihrem Zusammenspiel polyphone und teilweise widersprüchliche Bedeutungsebenen, die im Lektüreprozess unbeständig bleiben und verschiedene, ambivalente Deutungsvarianten gleichzeitig zulassen. Ohne die Figuren zu Klischeefolien blinder *Indianer*-Hasser, passiver Opfer oder idealisierter Naturkinder zu verflachen, zeigt der Roman die komplexen, von Machtmechanismen bestimmten Abhängigkeiten zwischen kultureller Identitätskonstruktion und ökonomischen, sozialen sowie politischen Bedingungen auf und stellt erstere nicht als eindeutig, sondern als multipel und manchmal auch paradox dar.

⁴⁸⁹ Helmut Plessner: Mit anderen Augen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 88-104, hier S. 102, zit. in: Dubiel (2005), S. 59.

⁴⁹⁰ Dubiel (2005), S. 67.

4. Fazit: ‚Playing (post-)Indian‘ im kinder- und jugendliterarischen *frontier space*

Immer wieder argumentieren postkoloniale bzw. interkulturelle Theoretiker_innen wie Gerald Vizenor oder Jochen Dubiel, dass fremdkulturelles Verstehen gleichermaßen wie eine ‚authentische‘ Darstellung von *Indianern* bis zu einem gewissen Grad ein Oxymoron bilden. Am Beispiel der Werke von *Indianer*-Malern und -Fotografen wie George Catlin, Charles Bird King, Karl Bodmer oder Edward Curtis hat Gerald Vizenor gezeigt, wie *Indianer* in derartigen Bildern letztlich als Simulation ethnografischer Darstellungen „poselocked in portraiture, intaglio, photogravure“⁴⁹¹ bleiben. Leinwand und Kamera werden dabei zu Instrumenten institutioneller Machtausübung – und nicht zuletzt auch von Kolonisierungen – und sind als solche natürlich nie neutrale Medien. Wie u. a. die ghanaisch-amerikanische Informatikerin Joay Adowaa Buolamwini sowie kürzlich auch die US-amerikanische Kunsthistorikerin Sarah Lewis gezeigt haben, schlägt sich rassistische Voreingenommenheit bzw. Bias bereits in den Belichtungsalgorithmen von Digitalkameras sowie in Softwares zur Gesichtserkennung nieder.⁴⁹² Und auch westliche Sprachen (insbesondere jene ehemaliger Kolonialmächte) sowie westliche literarische Darstellungskonventionen können sich in ihren Zugriffen auf indigene Stoffe und Motive ihrer fremdkulturellen, teils kolonialistischen Strukturen nur schwer entledigen. Ideologische Ein- und Fortschreibungen von kolonialen Machtverhältnissen und rassistischen Mustern in das Sprach- bzw. Darstellungswerkzeug, wie sie sich z. B. auf besondere Weise in dem Begriff des ‚Indianers‘ im Deutschen (bzw. ‚Indian‘ im Englischen) verdichten, verdeutlichen die Notwendigkeit, im Angesicht (neo-)kolonisierender Sprachen Neologismen wie in Gerald Vizenors postmodernen Konzepten des *postindian* und der *survivance*⁴⁹³ zu bilden.

Diesen subversiven Widerstandsstrategien nähert sich Käthe Recheis insbesondere in ihren realistischen Jugendromanen „Der weite Weg des Nataiyu“ und „Red Boy“ an, die mithilfe von Erzählformen wie der Multiperspektivität oder hybridisierenden Darstellungsstrategien wie der Diskursfigur des ‚going native‘ die Eindeutigkeit und Stabilität kultureller Identitätskonstruktion unterlaufen, sich gegen dominante Erzählungen des „narrative space of the West“⁴⁹⁴ wenden, die Intelligibilitätsmuster kolonialer Diskurse durchbrechen und den simulativen Charakter kanonischer *Indianer*-Bilder offenlegen. Aber auch einige andere Texte der österreichischen

⁴⁹¹ Vizenor (1998), S. 162.

⁴⁹² Vgl. u. a. Joy Adowaa Buolamwini: Gender Shades. Intersectional Phenotypic and Demographic Evaluation of Face Datasets and Gender Classifiers. MIT 2017 [Diss]; Sarah Lewis: The Racial Bias Built Into Photography. In: The New York Times vom 25.04.2019. <https://www.nytimes.com/2019/04/25/lens/sarah-lewis-racial-bias-photography.html> (11.07.2020).

⁴⁹³ Vgl. Vizenor (1999b).

⁴⁹⁴ White (1994), o. S.

Autorin wie das Bilderbuch „Die Stimme des Donnervogels“, die Textanthologie „Pfeiljunge und Geisterhunde“, der realistische Kinderroman „Kleine Maisblüte“, der magisch-realistische Kinderroman „Die Hunde Wakondas“ oder der phantastische Jugendroman „Der Weiße Wolf“ setzen sich kritisch mit den historischen Ausformungen und den Kontinuitäten von (Post-)Kolonialismus in Nordamerika sowie mit der Diversität, den (mythologischen bzw. zeitgenössischen) Erzählungen und der *survivance* indigener Kulturen auseinander.

Obwohl sich Käthe Recheis im Zuge ihres literarischen Schaffens intensiv mit den historischen wie zeitgenössischen kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Realitäten der indigenen Bevölkerung Nordamerikas auseinandergesetzt und darüber hinaus ihren Zugriff als *weiße* europäische Autorin auf indigene Menschen und Kulturen als literarische Stoffe, Themen und Motive zunehmend selbstkritisch reflektiert hat, sind jedoch nicht nur ihre ersten *Indianer*-Texte, sondern auch einige ihrer späteren Publikationen – zumindest in Auszügen – aus postkolonialer Sicht zu problematisieren. Eine stringente chronologische Entwicklung in ihrem *Indianer*-Bild ist nicht festzumachen; vielmehr sind die zu beobachtenden Veränderungen in Recheis' *Indianer*-Darstellungen häufig auf die adressatenspezifischen Ausrichtungen der jeweiligen Texte zurückzuführen, die unterschiedliche Darstellungsstrategien bedingen.

Obgleich sich Recheis' Werke zumeist jenen anachronistischen Metanarrativen widersetzen, die *Indianer* als eine *aussterbende Rasse* festschreiben, und durchaus über jene stereotype, artefaktualisierte Darstellung des *Prärie-Indianers* hinausgehen, die über jahrhundertelange Prozesse hinweg im westlichen Bewusstsein als ‚authentisch‘ markiert wurde, mobilisieren sie immer wieder auch essentialisierende und oft positive Stereotype wie den Mythos des *ökologischen Indianers*. Teilweise haben diese die Funktion, sich dominanten Diskurssystemen im Sinne eines strategischen Essentialismus entgegenzustellen, in einigen Fällen bedient die Idealisierung und Provinzialisierung des *Indianers* jedoch auch ein spezifisches romantisierendes und exotisierendes Interesse, das laut Gina Weinkauff „nach 1945 vorwiegend im westlichen deutschsprachigen Raum entstanden war“⁴⁹⁵. Viele von Recheis' Texten für jüngere Leser_innen wie „Der kleine Biber und seine Freunde“, „Sinopah und das Pony“ oder „Kleiner Bruder Watomi“ nehmen dabei eine motivische adressatenspezifische Akkomodation vor und nähern sich in ihren Weltentwürfen sowie *Indianer*-Bildern dem romantischen Kindheitsideal – und in Verbindung damit den Stereotypen des *edlen Wilden*, des *homme naturelle* und des

⁴⁹⁵ Weinkauff (2006), S. 213f.

ökologischen Indianers – an. (Eine hervorzuhebende Ausnahme stellt in dieser Hinsicht v. a. der Kinderroman „Kleine Maisblüte“ dar.)

Die Illustrationen, die diesen Texten zur Seite gestellt werden, verstärken deren teilweise infantilisierenden, idealisierenden und exotisierenden Zugang zumeist zusätzlich. Illustrator_innen wie Herbert Lentz, Astrid Vohwinkel oder Astrid Krömer verniedlichen und europäisieren die Gesichtszüge indigener Figuren weitgehend, sodass lediglich dominante artefaktualisierte Marker von *Indigenität* die Figuren und das Setting als *indianisch* ausweisen. Nur in einzelnen Fällen nehmen die Bilder in Recheis' Büchern – wie z. B. die meisten Illustrationen von Karen Holländer, Alicia Sancha, Franz Hoffmann oder Michael Ruppel – eine kulturhistorisch reflektierte Position ein. Die unterschiedlichen Ausgaben mit verschiedenen Illustrationen zu demselben Text fügen sich dabei in einer „Serie von Tilgungen und Überschreibungen“⁴⁹⁶ zu einer mehrschichtigen und zugleich brüchigen Palimpsest zusammen.

Auf ähnliche Weise werden auf der Textebene westliche und deutschsprachige Wissenstraditionen mit indigenem Wissen – das laut David Gordon und Shepard Krech III. selbst als dynamischer Palimpsest zu betrachten ist, in dem sich gleichermaßen präkoloniale indigene wie koloniale und postkoloniale, lokale und globalisierte Strukturen widerspiegeln⁴⁹⁷ – verflochten. Dabei setzen sich vor allem jene Publikationen, die sich an ein älteres Publikum richten, auf differenzierter Ebene mit historischen und kulturellen Aspekten auseinander, sodass in Werken wie „Red Boy“, „Der weite Weg des Nataiyu“ oder auch „Der Weiße Wolf“ ein postkolonialer Blick im Sinne Paul Michael Lützelers⁴⁹⁸ festgemacht werden kann. Während in Recheis' kinderliterarischen Texten *indianische* (Abenteuer- und Alltags-)Räume oft hermetisch abgeschlossen und nur selten *weiße* oder gar hybride Figuren eingeführt werden, rückt in ihren jugendliterarischen Publikationen die Inszenierung interkultureller Dialoge und transkultureller (Zwischen-)Räume ins Zentrum der Darstellung. Gleichzeitig wird auf der narrativen Ebene jene distanzierende westliche extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz, die in ihren kinderliterarischen Texten immer wieder in den Vordergrund tritt, verstärkt zurückgenommen.

In jedem Fall erweist sich der *Indianer* auch in Käthe Recheis' Werken als ein „contested space“⁴⁹⁹ im Sinne Louis Owens', der aus unterschiedlichen Perspektiven mit Bedeutung, Erwartungen, Fantasien und Ängsten befüllt wird. Bemerkenswert scheint dabei, dass Recheis'

⁴⁹⁶ Rabasa (1993), S. 181.

⁴⁹⁷ Gordon/Krech (2012), S. 2.

⁴⁹⁸ Vgl. Lützeler (1997); Lützeler (1998); Lützeler (2017).

⁴⁹⁹ Owens (1989), S. 5.

realistische Jugendromane, die vorwiegend aus der Sicht ihres männlichen indigenen bzw. hybriden Protagonisten erzählt werden, beide mit der Perspektive jenes *weißen* Mädchens enden, das als (potentielle) Vermittlerin zwischen den Kulturen Hoffnung in die Zukunft trägt: In „Der weite Weg des Nataiyu“ ist dies Eliza, die jüngste Tochter von Mayor Young, die im Gegensatz zu ihrer älteren Schwester und ihrem Vater den Pikuni gegenüber äußerst aufgeschlossen ist, von Kindheit an regelmäßig mit ihnen interagiert und sich durchwegs freundlich, verständnisvoll und hilfsbereit zeigt. In „Red Boy“ wiederum erhält Mary-Anne, die junge Enkelin des *weißen* Thomas, bei dem David/Schi-intcina für längere Zeit gelebt hat, und die abschließend noch einmal David Red Boys Bikulturalität affirmiert, das letzte Wort. Beide Romane stellen damit Identifikationsfiguren für *weiße* Leser_innen zur Verfügung, die kulturellen Differenzen mit Interesse, Respekt, Toleranz, Empathie und – soweit möglich – Verständnis begegnen.

Aber nicht nur Recheis' realistische Jugendromane machen dominante Erwartungshaltungen und (neo-)kolonialistische Diskurse sichtbar bzw. stellen sie infrage. Auch Publikationen wie „Kleine Maisblüte“, „Der Weiße Wolf“ oder „Pfeiljunge und Geisterhunde“ eröffnen vielseitige Möglichkeiten für ein postkoloniales kulturelles ‚crossreading‘ im Sinne Louis Owens⁵⁰⁰, in dessen amorphen *frontier space* kulturelle Identitäten verhandelt, hybride, liminale Subjektpositionen (re-)imaginiert, multiple, wandelbare oder sogar widersprüchliche (Be-)Deutungsebenen integriert und inter- bzw. transkulturelle Dialoge – über das Medium der Fiktion – initiiert werden können. Gleichzeitig erweist sich der diskursive *frontier space* der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur über *Indianer* – in dem *weiße* europäische Autor_innen aus einer historisch gewachsenen sowie kulturell und sprachlich bedingten fremden Perspektive über Native Americans und First Nations schreiben – als ein besonderer „space of extreme contestation“⁵⁰¹, in dem kulturelle Differenzen zwar durchaus immer wieder (im Sinne Herbert Uerlings⁵⁰²) spielerisch inszeniert werden, in dem das ‚playing *Indian*‘ jedoch kaum einmal zu einem postmodernen Spiel mit dem *postindian* wird.

⁵⁰⁰ Vgl. ebda, S. 5-11.

⁵⁰¹ Ebda, S. 26.

⁵⁰² Vgl. Uerlings (2005), S. 32.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Alexie, Sherman: Das absolut wahre Tagebuch eines Teilzeitindianers. Aus dem Amerikan. v. Gerald Jung und Katharina Orgaß. München: dtv 2018.

Arthur, Robert et al: The Three Investigators-Reihe [dt. Die drei ???]. New York: Random House 1964-.

Babendererde, Antje: Lakota Moon. Würzburg: Arena 2007.

Babendererde, Antje: Indigosommer. Würzburg: Arena 2009.

Babendererde, Antje: Julischatten. Würzburg: Arena 2012.

Bruchac, Joseph: Sie nannten ihn Slon-he. Die Geschichte des Sitting Bull. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis. Ill. v. Rocco Baviera. Wien/Freiburg: Herder 1997.

Cooper, James Fenimore: Lederstrumpf-Reihe. Aus dem Amerikan. v. Richard Zoozmann. Köln: Anaconda Verlag 2013 [1827-1841].

Der mit dem Wolf tanzt. Film v. Kevin Costner. USA und UK 1990.

Egli, Werner J.: Der Adler und sein Fänger. Würzburg: Arena 1993.

Erdoes, Richard und Alfonso Ortiz: The Orphan Boy and the Elk Dog. In: Dies. (Hg.): American Indian Myths and Legends. New York: Pantheon 1984, S. 53-60.

Erdrich, Louise: Ein Jahr mit sieben Wintern. Aus dem Amerikan. v. Silke Hachmeister. Berlin: FISCHER Sauerländer 2001.

Jeier, Thomas: Das Geheimnis der Anasazi. Wien: Ueberreuter 1998.

Jeier, Thomas: Wo die Feuer der Lakota brennen. Wien: Ueberreuter 2001.

Jeier, Thomas: Wohin der Adler fliegt. Das Leben der Elaine Goodale. Wien: Ueberreuter 2010.

Lenk, Fabian: Die Zeitdetektive-Reihe. Ravensburg: Ravensburger 2005-.

May, Karl: Winnetou I-III. Radebeul: Karl-May-Verlag 1992 [1893].

Mohl, Nils: Es war einmal Indianerland. Hamburg: rowohlt rotfuchs 2011.

Müller-Tannewitz, Anna: Blauvogel: Wahlsohn der Irokesen. Berlin: Neues Leben 1950.

Pope Osborne, Mary: Magic Tree House-Reihe [dt. Das magische Baumhaus]. New York: Random House 1992-.

Recheis, Käthe: Kleiner Adler und Siebenstern. Wien: Herder 1961.

Recheis, Käthe: Der kleine Biber und seine Freunde. Ill. v. Herbert Lentz. Wien/Innsbruck: Obelisk 2009 [1963].

Recheis, Käthe: Der kleine Biber und seine Freunde. Ill. v. Franz Hoffmann. 17., überarb. Aufl. Wien: Herder 1992.

Recheis, Käthe: Der kleine Biber und seine Freunde. Ill. v. Astrid Vohwinkel. Freiburg: Herder 2005.

Recheis, Käthe: Sinopah und das Pony. Ill. v. Herbert Lentz. Hamburg: Oetinger 1963.

Recheis, Käthe: Sinopah und das Pony. Ill. v. Franz Hoffmann. Wien: Herder 1993.

Recheis, Käthe: Sinopah und das Pony. Ill. v. Astrid Krömer. Freiburg: Herder 2004.

Recheis, Käthe: Das Schattennetz. Wien: Herder 1964.

Recheis, Käthe: Die Hunde Wakondas: Ill. v. Margret Rettich. Hamburg: Oetinger 1964.

Recheis, Käthe: Red Boy. Mödling: St. Gabriel 1967.

Recheis, Käthe: Kleiner Bruder Watomi. Ill. v. Monika Laimgruber. Wien: Herder 1974.

Recheis, Käthe: Kleiner Bruder Watomi. Ill. v. Astrid Krömer. Freiburg: Herder 2000.

Recheis, Käthe: Der weite Weg des Nataiyu. Freiburg: Herder 2008 [1978].

Recheis, Käthe: Der Weiße Wolf. Ill. v. Stuart Matthews. Wien: Herder 1982.

Recheis, Käthe: Die Stimme des Donnervogels. Geschichten der Indianer. Ill. v. Hilde Leiter. 1983.

Recheis, Käthe: Die Stimme des Donnervogels. Geschichten der Indianer. Ill. v. Karen Holländer. 1997.

Recheis, Käthe: Kleiner Wa-gusch. Ill. v. Astrid Krömer. Mödling: St. Gabriel 1987.

Recheis, Käthe: Lena. Unser Dorf und der Krieg. Wien: Herder 1987.

Recheis, Käthe: Kleine Maisblüte. Ill. v. Alicia Sancha. Wien: Dachs 1989.

Recheis, Käthe: Kleine Maisblüte. Ill. v. Veronica Bilotta. Wien: Dachs 2003.

Recheis, Käthe: Wolfsaga. Ill. v. Karen Holländer. Wien: Herder 1994.

Recheis, Käthe: Bruder der Bären. Ill. v. Franz Hoffmann. Innsbruck: Obelisk 1997.

Recheis, Käthe: Nimm mich mit, großer Adler! Ill. v. Karen Holländer. Wien: Herder 1999.

Recheis, Käthe: Pfeiljunge und Geisterhunde. Indianermärchen. Ill. v. Michael Ruppel. Stuttgart: Thienemann-Esslinger 2003.

Recheis, Käthe (Hg.): Der Windadler und andere Geschichten der Abenaki. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis. Ill. v. Christina Oppermann-Dimow. Freiburg: Herder 1987 (Indianerbibliothek 1).

Recheis, Käthe (Hg.): Bevor die Büffel starben. Das abenteuerliche Leben der Krähenindianer. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Inge Hornisch. Wien: Herder 1988 (Indianerbibliothek 2).

Recheis, Käthe (Hg.): Der rote Schwan und andere Geschichten der Indianer aus alter Zeit. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Helga Zoglmann. Ill. v. Christina Oppermann-Dimow. Freiburg: Herder 1989 (Indianerbibliothek 3).

Recheis, Käthe (Hg.): Die Kinder der Prärie. In der Schule der Weißen. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Helga Zoglmann. Freiburg: Herder 1991 (Indianerbibliothek 4).

Recheis, Käthe und Georg Bydlinski (Hg.): Weißt du, dass die Bäume reden. Weisheit der Indianer. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Georg Bydlinski. Mit Begleittexten v. Lene Mayer-Skumanz und Originalfotos v. Edward S. Curtis. Wien: Herder 1983.

Recheis, Käthe und Georg Bydlinski (Hg.): Freundschaft mit der Erde. Der indianische Weg. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Georg Bydlinski. Mit Begleittexten der Herausgeber_innen und Originalfotos v. Edward S. Curits u. a. Wien: Herder 1985.

Recheis, Käthe und Georg Bydlinski (Hg.): Zieh einen Kreis aus Gedanken. Texte und Bilder vom Leben der Indianer. Aus dem Amerikan. v. Käthe Recheis und Georg Bydlinski. Mit Farbfotos v. R. Görger, R. Mandl, E. Ottinger, K. Raach, K. Recheis und B. Widder. Wien: Herder 1990.

Recheis, Käthe und Georg Bydlinski (Hg.): Kreisender Adler, singender Stern. Alltag und Spiritualität der Indianer. Mit Begleittexten der Herausgeber_innen und Fotos v. Edward S. Curtis, Andreas Horvath, Reinhard Mandl, Käthe Recheis u. a. Wien: Herder 1996.

Sassen, Erna: Ein Indianer wie du und ich. Aus dem Niederl. v. Rolf Erdorf. Ill. v. Martjin van der Linden. Stuttgart: Freies Geistesleben 2019.

Steuben, Fritz: Tecumseh-Reihe. Dresden: Tosa Verlag 1965 [1930-1939].

Welskopf-Henrich, Liselotte: Die Söhne der Großen Bärin-Reihe. Berlin: Altberliner Verlag 1951-1962.

Welskopf-Henrich, Liselotte: Blut des Adlers-Reihe. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1966-1980.

Wölfel, Ursula: Fliegender Stern. Stuttgart: Thienemann-Esslinger 1959.

Sekundärliteratur

Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Aus dem Franz. v. Rolf Löper. Hamburg: VSA 1977.

Ames, Eric: Cooper-Welten. Zur Rezeption der Indianer-Truppen in Deutschland, 1885-1910. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): I Like America. Fiktionen des Wilden Westens. München: Prestel 2006, S. 213-229.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2002 [1989].

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin: Post-Colonial Studies. The Key Concepts. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2000.

Ashcroft, Bill: Post-Colonial Transformation. London/New York: Routledge 2001.

Austin, John: How to Do Things with Words. Cambridge: Harvard University Press 1962.

Babka, Anna und Axel Dunker: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur. Bielefeld: Aisthesis 2013 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 4), S. 7-12.

Bachmann-Medick, Doris: Postcolonial Turn. In: Dies.: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 3. Aufl. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2009, S. 184-237.

Bachtin, Michail: Probleme der Poetik Dostoevskijs. Aus dem Russ. v. Adelheid Schramm. Frankfurt a. M.: Ullstein 1985 [1929].

Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Aus dem Franz. v. Horst Brühmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010 [1957].

Barthes, Roland: Das semiologische Abenteuer. Aus dem Franz. v. Dieter Hornig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

Baudrillard, Jean: Agonie des Realen. Aus dem Franz. v. Lothar Kurzawa und Volker Schaefer. Berlin: Merve 1978.

Baudrillard, Jean: Simulacra and Simulation. Aus dem Franz. v. Sheila Faria Glaser. 5. Aufl. Ann Arbor: University of Michigan Press 1997.

Bay, Hansjörg: Migrationsliteratur (Gegenwartsliteratur III). In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 323-332.

Bhabha, Homi K.: The Location of Culture. London/New York: Routledge 1994.

Bhabha, Homi K.: Globale Ängste. In: Peter Weibel und Slavoj Žižek (Hg.): Inklusion : Exklusion – Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration. Wien: Passagen 1997, S. 19-41.

- Billington, Ray Allen: *Land of Savagery / Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*. New York/London: Norton 1981.
- Bloch, Ernst: *Werkausgabe. Band 5: Das Prinzip der Hoffnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985 [1885-1977].
- Boehmer, Elke: *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press 1995.
- Bohnenkamp, Anne: ‚Hybrid‘ statt ‚verfremdend‘? Überlegungen zu einem Topos der Übersetzungstheorie. In: Peter Colliander (Hg.): *Linguistische Aspekte in der Übersetzungswissenschaft*. Tübingen: Groos 2004, S. 9-26.
- Buolamwini, Joy Adowaa: *Gender Shades. Intersectional Phenotypic and Demographic Evaluation of Face Datasets and Gender Classifiers*. MIT 2017 [Diss].
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 1990.
- Bydlinski, Georg: ‚Ich dachte, ich wäre ein Wolf‘ – Käthe Recheis‘ dreifache Indianerbibliothek. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium*. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 11-25.
- Castro, Michael: *Interpreting the Indian. Twentieth-Century Poets and the Native American*. Albuquerque: University of New Mexico Press 1983.
- Clifford, James: Introduction. Partial Truths. In: James Clifford und George E. Marcu (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press 1986, S. 1-26.
- Cole, Mike: Race and Racism. In: Michael Payne, Meenakshi Ponnuswami und Jennifer Payne (Hg.): *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Oxford/Cambridge: Blackwell 1996, S. 449-453.
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer Postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M./New York: Campus 2002, S. 9-50.
- Conrad, Sebastian: *Deutsche Kolonialgeschichte*. München: C.H. Beck 2008.
- de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Aus dem Franz. v. Herman Lommel. Hg. v. Charles Bally und Albert Sechehaye. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter 2001 [1916].
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Rhizom*. Aus dem Franz. v. Dagmar Berger. Berlin: Merve 1977.
- Deloria, Philip J.: *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press 1999.

- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Aus dem Franz. v. Gerhard Ahrens et al. 2., überarb. Aufl. Wien: Passagen 1999.
- Dietrich, Anette: Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld: Transcript 2007.
- Dippie, Brian: *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Middletown: Wesleyan University Press 1982.
- do Mar Castro Varela, María und Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2., überarb. und erw. Aufl. Bielefeld: Transcript 2015.
- Dubiel, Jochen: Manifestationen des „postkolonialen Blicks“ in kultureller Hybridität. In: Axel Dunker (Hg.): *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 45-68.
- Dunker, Axel: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 7-16.
- Dürbeck, Gabriele und Axel Dunker: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld: Aisthesis 2014 (*Postkoloniale Studien in der Germanistik* 5), S. 9-15.
- Dürbeck, Gabriele: Deutsche und internationale Germanistik. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. Stuttgart: Metzler 2017, S. 38-53.
- Dyer, Richard: *White. Essays on Race and Culture*. London/New York: Routledge 2013 [1997].
- Ellingson, Ter: *The Myth of the Noble Savage*. Oakland: University of California Press 2000.
- Ewers, Hans-Heino: Romantik. In: Reiner Wild (Hg.): *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*. Stuttgart: Metzler 1990, S. 99-138.
- Ewers, Hans-Heino: Kinderliterarische Erzählformen im Literarisierungsprozeß. Überlegungen zum Formenwandel westdeutscher epischer Kinderliteratur. In: Günter Lange und Wilhelm Steffens (Hg.): *Moderne Formen des Erzählens in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart unter literarischen und didaktischen Aspekten*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, S. 11-24.
- Ewers, Hans-Heino: *Literatur für Kinder und Jugendliche: Eine Einführung in grundlegende Aspekte des Handlungs- und Symbolsystems Kinder- und Jugendliteratur*. München: Wilhelm Fink 2000.
- Febel, Gisela: Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS 2012, S. 229-248.

Fitz, Karsten: Transnational Contexts of and Perspectives on Studying Visual Representations of Native Americans. An Introduction. In: Ders. (Hg.): Visual Representation of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives. Heidelberg: Winter 2012 (American Studies 218), S. 1-12.

Foucault, Michel: Die Archäologie des Wissens. Aus dem Franz. v. Ulrich Köppen. 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015 [1969].

Francis, Daniel: „Introduction“ and „Marketing the Imaginary Indian“ from The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture. In: Deanna Reder und Linda M. Morra (Hg.): Learn, Teach, Challenge. Approaching Indigenous Literatures. Wilfrid Laurier University Press 2016, S. 139-153.

Ganser, Alexandra: Gerald Vizenor. Transnational Trickster of Theory. In: Birgit Daewes und Alexandra Hauke (Hg.): Native North American Survivance and Memory. The Vizenor Continuum. London: Routledge 2016, S. 16-33.

Garrard, Greg: Ecocriticism. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2012 (The New Critical Idiom).

Genette, Gérard: Die Erzählung. Aus dem Franz. v. Andreas Knop. 3., durchg. und korr. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink 2010.

Gittinger, Kerstin: Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Ausstellung im StifterHaus. Linz: StifterHaus 2017 (Literatur im StifterHaus 29).

Gordon, David M. und Shepard Krech III.: Introduction. Indigenous Knowledge and the Environment. In: Dies. (Hg.): Indigenous Knowledge and the Environment in Africa and North America. Athens: Ohio University Press 2012, S. 1-26.

Gover, Kirsty: Tribal Constitutionalism. States, Tribes, and the Governance of Membership. Oxford: Oxford University Press 2010.

Grenby, M. O.: The Origins of Children's Literature. In: M. O. Grenby und Andrea Immel (Hg.): The Cambridge Companion to Children's Literature. New York: Cambridge University Press 2009, S. 3-18.

Grove, Richard H.: Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860. Cambridge: Cambridge University Press 1995.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 17-37.

Ha, Kien Nghi: Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: Transcript 2005.

Hall, Stuart: Cultural Identity and Diaspora. In: Jonathan Rutherford (Hg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart 1990, S. 222-237.

Hall, Stuart: When was ‚the Post-Colonial‘? Thinking at the Limit. In: Ian Chambers und Lidia Curti (Hg.): *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London/New York: Routledge 1996, S. 242-260.

Hamann, Christof und Magdalena Kißling: Going native. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. Stuttgart: Metzler 2017, S. 149-153.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 11., unveränd. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer 1967 [1927].

Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden: Fourier 1985 [1744-1803].

Howe, Stephen: *Empire. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press 2002; Charles Pinderhughes: *Toward a New Theory of Internal Colonialism*. In: *Socialism and Democracy* 25 (2011), S. 235-256.

Huemer, Georg: Zwischen Nostalgie und politischer Wirklichkeit. Käthe Recheis und die Gruppe der Wiener Kinder- und JugendbuchautorInnen. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium*. Linz: Stifter-Haus 2018 (*Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich* 23), S. 125-146.

Huggan, Graham: General Introduction. In: Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 1-26.

Huggan, Graham und Helen Tiffin: *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. New York/London: Routledge 2010.

Johnston, Anna und Alan Lawson: *Settler Colonies*. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell 2005, S. 360-376.

Kalbermatten, Manuela: Reifeprozesse zwischen Wildnis und Zivilisation. Indianer in aktuellen Jugendbüchern. In: *Buch & Maus* 1 (2012a), S. 10-13.

Kalbermatten, Manuela: Vom Reiz des Fraglosen Siegs in der Abenteuerwelt. Gespräch mit Populärkultur-Forscher Hans-Otto Hügel. In: *Buch & Maus* 1 (2012b), S. 6-8.

Kerner, Ina: *Critical Whiteness Studies. Potentiale und Grenzen eines wissenspolitischen Projekts*. In: *Feministische Studien* 31/2 (2016), S. 278-292.

KiDs – Beratung & Kampagnen der Fachstelle Kinderwelten für Vorurteilsbewusste Bildung und Erziehung (Hg.): *Fasching vorurteilsbewusst Feiern! Anregungen für eine diskriminierungssensible Praxis*. Jänner 2016 (KiDs aktuell). https://www.vielfalt-mediatek.de/data/kids_aktuell_fasching.pdf (06.07.2020).

King, Thomas: *The Inconvenient Indian. A Curious Account of Native People in North America*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2013.

Knaube, Jürgen: Politisch korrekter Karneval. Alles Indianer? In: FAZ vom 07.03.2019. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/politisch-korrekt-karneval-vebot-des-indianer-kostuems-16075502.html> (06.07.2020).

Kort, Pamela: „Die unbewältigte Vergangenheit des Mordes an den Indianern“. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): *I Like America. Fiktionen des Wilden Westens*. München: Prestel 2006, S. 44-67.

Kratzmann, Katerina: Bilder des Fremden im Diskurs um irreguläre Migration in Österreich: Ein Erbe des Kolonialismus? In: Wolfgang Müller-Funk und Birgit Wagner (Hg.): *Eigene und andere Fremde. „Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Raum*. Wien: Turia + Kant 2005, S. 180-191.

Krech III., Shepard: *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: W.W. Norton 1999.

Kreis, Karl Markus: Deutsch-Wildwest. Die Erfindung des definitiven Indianers durch Karl May. In: Pamela Kort und Max Hollein (Hg.): *I Like America. Fiktionen des Wilden Westens*. München: Prestel 2006, S. 249-273.

Kreis, Karl Markus: German Postcard Indians. From the Wild West to Mother Earth. In: Karsten Fitz (Hg.): *Visual Representations of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives*. Heidelberg: Winter 2012 (*American Studies* 218), S. 85-100.

Kriegleder, Wynfrid: The American Indian in German Novels Up To The 1850s. In: *German Life and Letters* 53/4 (2000), S. 487-498.

Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst. Aus dem Franz. v. Xenia Rajewsky*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

Laschyk, Thomas: Pseudo-Debatte zum „Indianer-Kostüm“. Niemand hat ein Verbot gefordert. In: *Der Volksverpetzer* vom 07.03.2019. <https://www.volksverpetzer.de/analyse/indianer-kostuem/> (06.07.2020).

Lewis, Sarah: The Racial Bias Built Into Photography. In: *The New York Times* vom 25.04.2019. <https://www.nytimes.com/2019/04/25/lens/sarah-lewis-racial-bias-photography.html> (11.07.2020).

Lexe, Heidi: Molve-mawa. Laudatio zur Eröffnung der Ausstellung „Molve-mawa. Käthe Recheis – Leben und Werk“ im Tiefspeicher der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien am 10. März 1998. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): *Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis*. Wien: Praesens 2013 (*Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich* 15), S. 105-110.

Lexe, Heidi: *Der Weiße Wolf*. Motivische und genrespezifische Aspekte eines phantastischen Romans. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik. Symposium*. Linz: StifterHaus 2018 (*Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich* 23), S. 75-90.

Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*. 3. Aufl. London: Routledge 2015 (*The New Critical Idiom*).

Lubrich, Oliver und Rex Clark: German Studies Go Postcolonial. In: *Eighteenth-Century-Studies* 35/4 (2002), S. 625-664.

- Lutz, Hartmut: „Indianer“ und „Native Americans“. Zur sozial- und literarhistorischen Vermittlung eines Stereotyps. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1985.
- Lutz, Hartmut: German Indianthiasm. A Socially Constructed German National(ist) Myth. In: Colin G. Calloway, Gerd Gemunden und Susanne Zantop (Hg.): Germans and Indians: Fantasies, Encounters, Projections. Lincoln 2002, S. 167-184.
- Lutz, Hartmut, Florentine Strzelczyk und Renae Watchman: Introduction. In: Dies. (Hg.): Indianthiasm. Indigenous Responses. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2020, S. 1-32.
- Lützel, Paul Michael (Hg.): Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt. Berlin: Suhrkamp 1997.
- Lützel, Paul Michael: Schriftsteller und ‚Dritte Welt‘. Studien zum postkolonialen Blick. Tübingen: Stauffenburg 1998.
- Lützel, Paul Michael: Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs – Analyse – Kritik. Bielefeld: Aisthesis 2005.
- Lützel, Paul Michael: Postkolonialer Blick. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 208f.
- Liotard, Jean Francois: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hg. v. Peter Engelmann. 9., überarb. Aufl. Wien: Passagen 2019 [1979].
- Mackenthun, Gesa: Essentialismus, strategischer. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler 2017, S. 142-144.
- Martínez, Matías und Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. 11., überarb. und aktual. Aufl. München: C.H. Beck 2019.
- Mayer-Skumanz, Lene: Freundschaft mit Indianern. Ein Interview mit Käthe Recheis von Lene Mayer-Skumanz (1988). In: Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis (1995), S. 70-72.
- McKegney, Sam: Strategies for Ethical Engagement. An Open Letter Concerning Non-Native Scholars of Native Literatures. In: Deanna Reder und Linda M. Morra (Hg.): Learn, Teach, Challenge. Approaching Indigenous Literatures. Wilfrid Laurier University Press 2016, S. 79-87.
- McLeod, Scott: Beginning Postcolonialism. Manchester/New York: Manchester UP 2000.
- Meyer, Michael: Introduction. Word & Image – Gaze & Spectacle. In: Ders. (Hg.): Word & Image in Colonial and Postcolonial Literatures and Cultures. Amsterdam/New York: Rodopi 2009 (Cross Cultures: Readings in the Post/Colonial Literatures in English 116), S. xvii-xliii.
- Mopo: Indianer-Kostüm-Verbot. Debatte erschüttert die Nachfahren amerikanischer Ureinwohner. In: Focus online vom 07.03.2019. https://www.focus.de/familie/erziehung/hamburg-indianer-kostuem-verbot-debatte-erschuettert-die-nachfahren-amerikanischer-ureinwohner_id_10420608.html (06.07.2020).

NDR.de: Indianer-Kostüme. „Es geht uns nicht um Verbote.“ In: NDR.de vom 06.03.2019. <https://www.ndr.de/nachrichten/info/Indianer-Kostueme-Es-geht-uns-nicht-um-Verbote,kin-derfasching100.html> (03.12.2019).

Nichols, Bill: *Representing Reality. Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1991.

Nikolajeva, Maria: *The Magic Code. The Use of Magical Patterns in Fantasy for Children*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988.

Nikolajeva, Maria: *Verbal and Visual Literacy. The Role of Picturebooks in the Reading Experience of Young Children*. In: Nigel Hall, Joanne Larson und Jackie Marsh (Hg.): *Handbook of Early Childhood Literacy*. London: Sage 2003, S. 235-248.

o. V.: Indianer-Kostüme zu verbieten, ist völlig überzogen und vor allem: Es führt am Ziel vorbei. Meinung. In: Stern vom 05.03.2019. <https://www.stern.de/panorama/gesellschaft/indianer-kostueme-in-der-kita-zu-verbieten--ist-voellig-ueberzogen--8607988.html> (06.07.2020).

O'Sullivan, Emer: *Kinderliterarische Komparatistik*. Heidelberg: Winter 2000.

Ortiz, Fernando: *Contrabunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra 2002 [1940].

Owens, Louis: *Mixedblood Messages. Literature, Film, Family, Place*. Norman: University of Oklahoma Press 1998.

Pantel, Michelle und Lezlie Goudie Cloutier: *Whitecap Dakota Circle of Life Teachings*. In *Consultation with Whitecap Dakota Elders*. In: *Whitecap Dakota Lessons* vom 22.01.2018. <https://dakotalessons.ca/wp-content/uploads/2018/01/Whitecap-Dakota-Circle-of-Life-Teachings.pdf> (27.05.2020).

Pearce, Roy Harvey: *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind*. Baltimore: Johns Hopkins Press 1965.

Pittertschatscher, Alfred: „Ich habe schon immer geschrieben...“. Die Berufung zur Schriftstellerin. In: *Die Rampe. Porträt 95*. Käthe Recheis (1995), S. 13-19.

Plessner, Helmut: *Mit anderen Augen*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 88-104.

Pratt, Mary Louise: *The Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2010.

Pratt, Richard H.: *Official Report of the Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction*. 1892, abgedruckt in Richard H. Pratt: *Americanizing the American Indians. Writings by the „Friends of the Indian“ 1990-1900*. Cambridge: Harvard University Press 1973, S. 260.

Quayson, Ato: *Postcolonialism and Postmodernism*. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell 2005, S. 87-111.

Rabasa, José: *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press 1993.

Recheis, Käthe: „Wie konnte es geschehen...“. Rede anlässlich der Preisverleihung des Kinder- und Jugendbuchpreises des Unterrichtsministeriums (1992). In: *Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis* (1995), S. 82f.

Recheis, Käthe: ... der jungen Leser Wegen. In: *Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis* (1995), S. 11f.

Recheis, Käthe: Grundhaltung Hoffnung. Rede anlässlich der Verleihung des Österreichischen Jugendbuchpreises (1988). In: *Die Rampe. Porträt 95. Käthe Recheis* (1995), S. 27f.

Recheis, Käthe: Wie mein Leben mein Schreiben bestimmte und mein Schreiben mein Leben. Rede in der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am 04.07.1997. Hg. v. Freundeskreis des Instituts für Jugendbuchforschung. Jahrgabe 1997.

Reckwitz, Erhard: Postcolonially ever after. Bemerkungen zum Stand der Postkolonialismustheorie. In: *Anglia* 118 (2000), S. 1-40.

Redish, Laura und Orrin Lewis: *Native Languages of the Americas*. <http://www.native-languages.org/home.htm> (08.07.2020).

Rényi, Martina: KulturKreis. Das literarische Bild des Indianers in ausgewählten Werken von Käthe Recheis. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): *Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis*. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 95-101.

Reynolds, Kimberley: *Children's Literature. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2011.

Rothberg, Michael: Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies. In: Graham Huggan (Hg.): *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press 2013, S. 359-379.

Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Aus dem Franz. und hg. v. Philipp Rippel. Ditzingen: Reclam 1998 [1755] (Reclams Universal-Bibliothek 1770).

Rutherford, Jonathan: The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg.): *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart 1990, S. 207-221.

Sackl, Claudia: Simulationen des Anderen? Textliche und bildliche ‚Indianer‘-Darstellungen in den Werken von Käthe Recheis. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis. Literatur und Politik*. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 149-169.

Sackl, Claudia: Identitäten zwischen Mythos und Realität. *Indianer* und *Cowboys* in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur. In: Victoria Asschenfeldt und Ortwin Pelc (Hg.): *Cowboys und Indianer – Der Wilde Westen im Kinderzimmer*. Husum: Husum Druck- und Verlagsgesellschaft 2019, S. 72-80.

Sackl, Claudia: Simulierte Erinnerungen des Anderen. Zur transnationalen Multidirektionalität von *Indianer*-Bildern am Beispiel der Illustrationen zu Werken von Käthe Recheis. In: Gabriele von Glasenapp, André Kagelmann und Ingrid Tomkowiak (Hg.): *Kulturelles Gedächtnis reloaded? (Re-)Inszenierungen von Erinnerung in Kinder- und Jugendmedien*. Stuttgart: Metzler 2021. [im Druck]

Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus 1993.

Scherney, Andreas: „Daß Menschen dir wohlgesinnt sind, ist mehr wert als Reichtum.“ Ein persönlicher Bericht über Käthe Recheis‘ humanitäres Wirken. In: Kerstin Gittinger und Sonja Loidl (Hg.): *Unter Wölfen. Käthe Recheis – Literatur und Politik*. Symposium. Linz: StifterHaus 2018 (Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich 23), S. 27-37.

Schindler, Nina: Indianer und Inuit gestern und heute in der Kinder- und Jugendliteratur der BRD. In: Malte Dahrendorf (Hg.): *Kinder- und Jugendliteratur*. Material. Berlin: Volk und Wissen 1995, S. 137-146.

Schlink, Mike und Wiebke Bromberg: Politisch korrekter Fasching Hamburger Kita verbietet Indianer-Kostüme! In: *Hamburger Morgenpost* vom 05.03.2019.
<https://www.mopo.de/hamburg/politisch-korrekt-fasching-hamburger-kita-verbietet-indianer-kostueme--32163248> (06.07.2020).

Schneck, Peter: Käthe Recheis. In: Klaus Doderer (Hg.): *Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur*. Personen-, Länder- und Sachartikel zu Geschichte und Gegenwart der Kinder- und Jugendliteratur. Bd. 3. Beltz: Weinheim/Basel 1979, S. 141f.

Seibert, Ernst: Wachtraum als poetisches Modell im Roman *Der Weiße Wolf*. Oder: Das Prinzip der Hoffnung in der Kinderliteratur. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): *Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis*. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 86-93.

Sharp, Joanne: *Africa's Colonial Present: Development, Violence, and Postcolonial Security*. In: Graham Huggan (Hg.): *Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. New York: Oxford University Press 2013, S. 235-252.

Sieber, Cornelia: Der „dritte Raum des Aussprechens“ – Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: „The Location of Culture“. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS 2012, S. 97-108.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*. In: *History and Theory* 24/3 (1985), S. 247-272.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak*. In: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 271-313.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *In a Word. Interview with Ellen Rooney*. In: *Outside in the Teaching Machine*. New York/London: Routledge 1993, S. 1-24.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard University Press 1999.

Steyerl, Hito: Postkolonialismus und Biopolitik. Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext. In: Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 38-55.

Steyerl, Hito und Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast 2003, S. 7-16.

Terdiman, Richard: Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France. Ithaca/New York/London: Cornell University Press 1985.

Tiffin, Chris und Alan Lawson: De-Scribing Empire. Post-Colonialism and Textuality. London/New York: Routledge 1994.

Torodova, Maria: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt: WBG 1999.

Truth and Reconciliation Commission of Canada: Canada's Residential Schools. The History, Part 1: Origins to 1939: The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Bd. 1. Montreal et al.: McQuill-Queen's University Press 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Volume_1_History_Part_1_English_Web.pdf (11.07.2020).

Truth and Reconciliation Commission of Canada: Canada's Residential Schools. The History, Part 2: 1939 to 2000: The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Bd. 1. Montreal et al.: McQuill-Queen's University Press 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Volume_1_History_Part_2_English_Web.pdf (11.07.2020).

Truth and Reconciliation Commission of Canada: Honouring the Truth, Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. 2015. http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Executive_Summary_English_Web.pdf (11.07.2020).

Turner, Frederick Jackson: The Significance of the Frontier in American History. In: Annual Report of the American Historical Association for the Year 1893. Washington D.C.: Government Printing Office 1894, S. 199-227.

Uerlings, Herbert: Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur: Perspektiven und Probleme. In: Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld: Aisthesis 2005, S. 17-44.

van Gennep, Arnold: Übergangsriten. Aus dem Franz. v. Ilaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M.: Campus 1986.

Vizenor, Gerald: A Postmodern Introduction. In: Ders. (Hg.): Narrative Chance. Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures. Albuquerque: University of Mexico Press 1989, S. 3-17.

Vizenor, Gerald: Crossbloods. Bone Courts, Bingo, and Other Reports. Minneapolis: University of Minnesota Press 1990.

Vizenor, Gerald: *Landfill Meditation. Crossblood Stories*. Middletown: Wesleyan University Press 1991.

Vizenor, Gerald: *Fugitive Poses. Native American Indian Scenes of Absence and Presence*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1998.

Vizenor, Gerald: *Discursive Narratives*. In: Gerald Vizenor und A. Robert Lee (Hg.): *Postindian Conversations*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1999a, S. 79-95.

Vizenor, Gerald: *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 1999b.

Vizenor, Gerald: *Native Liberty. Natural Reason and Cultural Survivance*. Lincoln/London: University of Nebraska Press 2009.

Vizenor, Gerald: *Photography and Disanalogy*. In: Karsten Fitz (Hg.): *Visual Representations of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives*. Heidelberg: Winter 2012 (*American Studies* 218), S. 101-112.

von Hoff, Dagmar: *Performanz/Repräsentation*. In: Christina von Braun (Hg.): *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Köln: Böhlau UTB 2005, S. 163-279.

wa Thiong'o, Ngũgĩ: *Dekolonisierung des Denkens. Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur*. Aus dem Engl. v. Thomas Brückner. Münster: Unrast 2017 [1986].

Warren, William W.: *History of the Ojibway People*. 2. Aufl. St. Paul: Minnesota Historical Society Press 2009.

Weaver, Jace: *Indigenusness and Indigeneity*. In: Henry Schwarz und Sangeeta Ray (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell 2005, S. 221-235.

Weaver, Jace, Craig S. Womack und Robert A. Warrior (Hg.): *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press 2006.

Weber, Dana: *Staged Indians. Representations of Native Americans in German Theater and Karl-May-Festivals*. In: Karsten Fitz (Hg.): *Visual Representation of Native Americans. Transnational Contexts and Perspectives*. Heidelberg: Winter 2012 (*American Studies* 218), S. 163-178.

Weinkauff, Gina: *Ent-Fernungen. Fremdwahrnehmung und Kulturtransfer in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur seit 1945. Band 1: Fremdwahrnehmung. Zur Thematisierung kultureller Alterität in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur seit 1945*. München: Iudicium 2006.

Weinkauff, Gina: „Der große Geist möge alle Menschen Brüder sein lassen“. Indianergeschichten in der deutschsprachigen KJL der 1960er-Jahre. In: Petra Josting (Hg.): *Bewegung, Aufbruch, Wendepunkte! Deutschsprachige KJL in den 1960er Jahren*. München: kopaed 2014 (*kj&m* 66), S. 22-29.

Werkmeister, Sven: Die Frage der Schrift und die Medialität der Kultur. Herausforderungen für eine postkoloniale Literaturwissenschaft. In: Gabriele Dürbeck und Axel Dunker (Hg.): Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren. Bielefeld: Aisthesis 2014 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 5), S. 106-141.

White, Richard: Frederick Jackson Turner and Buffalo Bill. In: James R. Grossman (Hg.): The Frontier in American Culture. An Exhibition at the Newberry Library, August 26, 1994 – January 7, 1995. Berkeley et al.: University of California Press 1994. [E-Book]

Wierlacher, Alois und Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart: Metzler 2003.

Zöhrer, Marlene: Die Stimme des Donnervogels. Ein illustratorischer Vergleich. In: Heidi Lexe und Kathrin Wexberg (Hg.): Der genaue Blick. Weltbild und Menschenbild im Werk von Käthe Recheis. Wien: Praesens 2013 (Kinder- und Jugendliteraturforschung in Österreich 15), S. 125-136.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Mythos <i>Indianer</i> (Modell nach Roland Barthes)	31
Abb. 2: Illustration von Monika Laimgruber zu „Kleiner Bruder Watomi“ von Käthe Recheis, © Wien: Herder 1974, o. S.....	70
Abb. 3: Illustration von Astrid Krömer zu „Kleiner Bruder Watomi“ von Käthe Recheis, © Freiburg: Herder 2000, 12f.....	71
Abb. 4: Illustration von Herbert Lentz zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien/Innsbruck: Obelisk 2009 [EA Wien: Herder 1963], S. 84f.	73
Abb. 5: Illustration von Herbert Lentz zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Freiburg: Innsbruck: Obelisk 2009 [EA Wien: Herder 1963], S. 27.....	743
Abb. 6: Illustration von Astrid Vohwinkel zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien/Herder 2005, S. 19.....	77
Abb. 7: Illustration von Alicia Sancha zu „Kleine Maisblüte“ von Käthe Recheis © Wien: Dachs 1989, S. 44.....	83
Abb. 8: Illustration von Alicia Sancha zu „Kleine Maisblüte“ von Käthe Recheis © Wien: Dachs 1989, S. 26.....	83
Abb. 9: Illustration von Franz Hoffmann zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1992, S. 22.....	85
Abb. 10: Illustration von Franz Hoffmann zu „Der Kleine Biber und seine Freunde“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1992, S. 71.....	85
Abb. 11: Illustration von Stuart Matthews zu „Der Weiße Wolf“ von Käthe Recheis © Wien: Herder 1982, S. 107.....	98

Abstract (Deutsch)

Von 1961 bis 2008 publizierte die österreichische Autorin Käthe Recheis zahlreiche literarische Werke über nordamerikanische Indigene, die sich an unterschiedlichste Altersgruppen richten, verschiedenste Gattungsformen umfassen und sich zu weiten Teilen einem stereotypen Blick auf den *Indianer* als das Andere entziehen. Einige ihrer Werke entfernen sich sowohl von der deutschsprachigen Tradition der kinderliterarischen *Indianer*-Geschichte als auch von dem nicht selten klischeebehafteten Genre der jugendliterarischen Abenteuerliteratur und weisen stattdessen anti-essentialistische, ethnografische und differenzsensible Herangehensweisen auf.

Mit Rückgriff auf die Überlegungen des Anishinabe-amerikanischen Schriftstellers und Kulturtheoretikers Gerald Vizenor, der westliche poststrukturalistische und postmoderne Theorien (insbesondere die Simulationstheorie von Jean Baudrillard) aus indigener Perspektive neu konzeptualisiert und den *Indianer* als koloniale Erfindung ohne außersprachlichen Referenten beschrieben hat, untersucht die vorliegende Arbeit exemplarische mono- und multimodale Texte von Käthe Recheis. Im Zentrum der Analyse steht die Frage, inwiefern die ausgewählten Texte dominante Darstellungen von *Indianern* reproduzieren bzw. hinterfragen und mithilfe welcher Darstellungsstrategien sie der von Gerald Vizenor angesprochenen Disanalogie zwischen außersprachlicher Realität und literarischer Repräsentation entgegenwirken bzw. diese aufrechterhalten.

Neben der kritischen Re-Lektüre von Käthe Recheis' Publikationen vor dem Hintergrund indigener postkolonialer und postmoderner Theorien wird in der vorliegenden Arbeit auch die historische, transnationale sowie die spezifisch deutschsprachige Genese des Mythos *Indianer* beleuchtet. Dabei wird einerseits diskutiert, wie die hyperrealen Konstruktionen des *grausamen, edlen, verschwindenden* bzw. *ökologischen Wilden* die westlichen Vorstellungen vom *Indianer* geprägt haben. Andererseits werden diese Bilder – basierend auf Roland Barthes' Theorie der Mythenbildung – auf ihre mythologischen, semiotischen und semantischen Strukturen hin untersucht.

Abstract (English)

Between 1961 and 2008, the Austrian author Käthe Recheis published a number of books about North American indigenous people, which comprise a variety of genres and which are addressed to readers of different ages. Many of these works refuse a stereotypical perspective onto the *indian* as the Other, diverging from both from the German tradition of the *indian* novel for children and the genre of the young adult adventure novel. Instead, several of Recheis' texts exhibit narrative strategies of anti-essentialism and ethnography as well as a sensitivity for cultural difference.

This master thesis investigates a selection of Käthe Recheis's monomodal and multimodal publications, drawing on Gerald Vizenor's theory of the 'simulated *indian*'. Reconceptualizing poststructural and postmodern theories (especially Jean Baudrillard's theory of simulation) from an indigenous viewpoint, the Anishinaabe writer and scholar has described the *indian* as a colonial invention lacking any extralinguistic referent. This thesis analyzes to what extent the selected texts reproduce or challenge these dominant forms of representation and how they counteract or reaffirm the disanalogy between the extralinguistic realities of Native Americans and First Nations and the literary representations of the *indian*, as it has been delineated by Gerald Vizenor.

Before presenting this critical re-reading of Recheis's publications against the backdrop of indigenous postcolonial and postmodern theories, the thesis also examines the historical and transnational genesis of the myth(s) of the *indian* as well as their development in German-speaking countries. On the one hand, it discusses how the hyperreal constructions of the *savage*, the *noble*, the *vanishing*, and the *ecological indian* have shaped Western imaginations. On the other hand, it explores the mythological, semiotic, and semantic structures of these images based on Roland Barthes's theory of the creation of myths.