

Import/Export. Gebrochene Heilsversprechen zwischen Südamerika und Europa

Karin Harrasser

Seit mittlerweile über 500 Jahren gehen Heilsversprechen zwischen Europa und Südamerika hin und her. Eingebettet waren sie von Beginn an in Missionierungs- und Kultivierungsprojekte, die die indigene Bevölkerung zu Untertanen der spanischen Krone und zu Mitgliedern der katholischen Kirche umformen sollten und die die militärische Unterwerfung und ökonomische Ausbeutung *Abya Yalás* begleiteten. Am Export der Heiligen Schrift und vielgestaltiger barocker Künste war eine ganze Reihe religiöser Orden beteiligt. Der Gesellschaft Jesu, den Jesuiten, kam jedoch eine besondere Rolle als Avantgarde der Missionsarbeit zu. Der Orden hat zudem wie kein anderer durch seine extensive Kommunikations- und Publikationstätigkeit wichtige Grundlagen für das große europäische Interesse an all dem transatlantischen ›Neuen‹ gelegt und damit gleichzeitig für die Verbreitung der Erfolge der eigenen intellektuellen und organisatorischen Unternehmungen gesorgt. Dieser Wissenstransfer fand in Europa zum einen in den viel gelesenen Reiseberichten der Missionare Niederschlag (vgl. Borja-Gonzalez 2011, Dürr 2007). Zum anderen wurden in der Verwaltungskommunikation moderne Formen der Regierung erfunden und verhandelt (vgl. Friedrich 2011).¹ Das betraf im Kern die in Übersee gegründeten indigenen Siedlungen, die so genannten ›Reduktionen‹, von denen dieser Beitrag handelt. Der prägnanteste Ausdruck eines missionarisch-administrativen Utopismus findet sich wahrscheinlich in José Manuel Peramás' im 18. Jahrhundert auf lateinisch verfassten *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius* (Peramás 1946 [1791]). Der Jesuit propagierte die Guaraní-Missionen als Verwirklichungen von Platons Idealstaat; sowohl die von Plato favorisierte organisch-ständische Gliederung, als auch die ökonomische Struktur einer auf Gemeingut bauenden Solidargemeinschaft sah er in den Reduktionen, in denen die bis dahin weitgehend nomadisch lebenden Gruppen angesiedelt wurden, verwirklicht. Es wurde also nicht nur christliches Heil exportiert, auf dem Rückweg kam es zu einem Import utopischer und später sozialrevolutionärer Gesellschaftsideen aus Südamerika

.....
1 Die Zirkulation wissenschaftlichen Wissens wäre ein weiteres umfangreiches Thema, dem ich mich hier nicht widmen kann, vgl. etwa Prieto 2011, Figueroa/Ledezma 2005.

nach Europa, der sich in den Kommentaren von Montesquieu über Voltaire bis Karl Kautsky über die jesuitischen Siedlungen, die im heutigen Paraguay, Argentinien und Bolivien liegen, nachlesen lässt (vgl. Lange 1982, Harrasser/Rath 2016). Vor Ort, in den Missionen selbst, kam es zu vielfältigen lokalen, zum Teil subversiven, Aneignungen der Glaubensinhalte, der kulturellen Importe und der Methoden der Verwaltung. Und noch die Faszination der Ethnolog~innen des 20. Jahrhunderts für indigene Messianismen, etwa in Hélène Clastres in diesem Heft auszugsweise abgedruckten Studie zum Prophetismus der Tupi-Guaraní, ist Teil dieses Export/Import-loops. Mich interessieren hier die langen Wellen dieser Faszinationsgeschichte, aber auch die konkreten Dynamiken des Zusammentreffens europäischer Projekte, Projektionen und Begehrensstrukturen mit den indigenen, historisch spezifischen, spirituellen Vorstellungen und Praktiken. Die »Indigenisierung der Moderne« (Sahlins 1999), das zeigt die Forschung zu den jesuitischen Missionen, hat nicht erst im 20. Jahrhundert eingesetzt, sondern war eine stete Begleiterin kolonialer Kulturpolitik.² Umgekehrt bedeutet das, dass Modernisierung und Kolonisierung in Übereinstimmung mit feministischen Studien (z.B.: Federici 2012) und mit den Heuristiken der *coloniality/modernity-group* (z.B.: Quijano 2007, Mignolo 2012) als systematisch ineinandergreifende Dynamiken zu verstehen sind. Es wird außerdem deutlich werden, dass die heilsbringenden Europäer~innen nicht selten die eigentlichen Heilssuchenden waren, während die Heilempfänger~innen ihre eigenen Vorstellungen von einem guten Leben verteidigten und weiterentwickelten (und ihre Heilsbringer~innen dafür nicht zwingend als dienlich erachteten). Ich beginne mit zwei aktuellen Episoden, die das Untersuchungsfeld abstecken und die Diskussion des historischen Materials anleiten.

Tierras Prometidas I

San José de Chiquitos ist eine jener sechs Gemeinden im östlichen Tiefland Boliviens, die aufgrund ihrer jesuitischen Geschichte und ihren materiellen Hinterlassenschaften 1990 zum UNESCO-Weltkulturerbe erklärt worden sind. Die Siedlung wurde 1750 gegründet, um die sprachlich hoch diverse Bevölkerung sesshaft zu machen und zu evangelisieren. Das *master narrative*, das einem überall in Chiquitos begegnet, besteht darin, dass daraus nach der Ausweisung der Jesuiten (1767) eine hybride, indigen-christliche »Missionskultur« (Block 1997) entstanden sei, die die Region immer noch präge. Vor Ort ist spürbar, dass diese Geschichtsinterpretation bis heute eine sensible und umstrittene Angelegenheit in der bolivianischen Kulturpolitik darstellt. Denn die Missionskultur steht, manchmal explizit, manchmal implizit, mit der nationalen Strategie der Reindigenisierung in Konflikt. Die opulent renovierten Missionskomplexe der Dörfer stellen jedoch eine wichtige Einnahmequelle der Region dar, da sie, wie auch das biennale Festival für Barock- und Renaissance-Musik, zahlende, *weiße* Gäste aus aller Welt anziehen.

.....
 2 Die kritische Missionsforschung ist äußerst umfangreich und kann hier nur angedeutet werden. Zwei deutschsprachige Sammelbände zur kritischen Einordnung der jesuitischen Mission wären Sievernich et al. 1992, Meier 2005; zu den lokalen Entscheidungsprozessen: Fechner 2015. Zu den einzelnen südamerikanischen Missionsgebieten publiziert die von Carlos A. Page herausgegebene *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* zweimal jährlich neue Forschungsbeiträge.

Bei meinem Besuch in San José im Dezember 2019 waren dort allerdings kaum Gäste anzutreffen, denn aufgrund der politischen Unruhen nach den ungültigen Wahlen im Herbst ist der Tourismus beinahe zum Erliegen gekommen. Ich bin zu Weihnachten nach Chiquitos gereist, um rund um die Feiertage einen Einblick in die alltägliche Musikpraxis, für die die Reduktionen berühmt sind, zu bekommen. In San José ist als Teil der Reaktivierung der Missionskultur seit den 1990er Jahren ein Jugendorchester gegründet worden, das regelmäßig in Bolivien und in Europa auftritt. Die Messen, an denen ich teilnahm, waren alle sehr gut besucht, aber in Ritual und Musik schlicht. Das Orchester hörte ich an den Weihnachtsfeiertagen nie spielen. Der betagte Pfarrer von San José ist Österreicher, predigte schwer verständlich und gesungen wurde *Stille Nacht, Heilige Nacht* auf Spanisch. Mit einem jungen Bratschisten sprach ich über das Orchester, in dem er inzwischen als Lehrer arbeitet. Seine Arbeit erfülle ihn und er sei der einzige von zehn Geschwistern, der ein halbwegs geregeltes Einkommen hat. Wir sprachen über seine Liebe zur Musik, über seine bevorzugten Komponisten und über Musikhochschulen in Europa. Wie im Fall von *La Sistema* in Venezuela ist klassische Musik für ihn ein Versprechen auf sozialen Aufstieg.



Abb. 1: Aushang auf der Tür des Gemeindeamts von San José de Chiquitos, Aufnahmeantrag der Kooperative *Tierras Prometidas I*, Foto: KH 2019.

Ein weiteres Versprechen begegnet mir auf einem Aushang auf der Tür des Gemeindegamts von San José. Es ist ein Antrag auf Aufnahme einer Landwirtschaftskooperative in die zentrale Gewerkschaft landwirtschaftlicher Arbeiter *Los Tigres Chiquitanos*. Der Name der Kooperative ist: *Tierras Prometidas I*. Der Aushang erinnert daran, wie stark die Gewerkschaften in den letzten Jahren in Bolivien geworden sind, aber auch daran, dass Landfragen, auch im Bolivien des MAS (*Movimiento al Socialismo*) und von Evo Morales weiterhin im Zentrum zahlreicher politischer Auseinandersetzungen stehen. In der Chiquitanía drehen sich diese Konflikte um die Verlegung einer Öl-Pipeline, den Bau der transamerikanischen Autobahn, um Goldschürfrechte aber auch um die Ansiedlung von neuen Bewohner~innen aus dem andinen Hochland. Es sind Projekte, die zum Teil im krassen Widerspruch zu den in der Verfassung festgehaltenen Rechten auf kommunale Landnutzung stehen und die im Tiefland große Enttäuschung bezüglich der Regierung Morales bewirkt haben (vgl. Hindery 2014).

Das Land ohne Übel im Verfassungsrang

In der bolivianischen Verfassung von 2009 sind acht indigene Prinzipien festgehalten, die den ethischen Referenzrahmen für den plurinationalen Staat Bolivien bilden:

»I. Der Staat übernimmt und fördert als ethisch-moralische Prinzipien der pluralistischen Gesellschaft: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (nicht faulenzten, nicht lügen und nicht stehlen), *suma qamaña/vivir bien* (›Besseres Leben‹), *ñandereko* (das harmonische Leben), *teko kavi* (das gute Dasein), *ivi maraei* (das Land ohne Übel) und *qhapaj ñan* (der edle Weg oder das edle Leben)« (Verfassungsgebende Versammlung Boliviens 2019 [2013]: 13, Kursivierungen KH).

Drei der Prinzipien, *ñandereko*, *teko kavi*, *ivi maraei*, sind aus dem Guaraní-Wortschatz entnommen, die übrigen Prinzipien kommen aus dem Quechua oder Aymara. Die Vielfalt indigener Gruppen und Sprachfamilien Boliviens soll damit gewürdigt werden, gleichzeitig werden die Konzepte durch die Hineinnahme in die Verfassung als ›indigene Traditionen‹ generalisiert. Mich interessiert hier der letzte Ausdruck: *ivi maraei*, das Land ohne Übel. Wie kommt ein Wort aus dem Guaraní der im brasilianischen Mato Grosso ansässigen *Apapocúva* in die bolivianische Verfassung? Die Anthropolog~innen Diego Villar und Isabelle Combès haben gezeigt, wie der Ausdruck *ivi maraei* sich seit 1914 in einem ›Garten der Pfade, die sich verzweigen‹ (so Villar und Combès 2013: 203 in Anlehnung an Jorge Luis Borges) vervielfältigt hat. Der erste Text, in dem der Ausdruck (in der Schreibweise *yvy maräey*) verwendet, übersetzt und erläutert wurde, ist *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt* (Nimuendajú Unkel 1914) des deutschen, autodidaktischen Ethnologen Curt Nimuendajú Unkel. Nimuendajú Unkel war Optik-Feinmechaniker bei Zeiss, bevor er, seiner Leidenschaft folgend, 1905 nach Brasilien ging und dort verschiedene Guaraní-Gruppen erforschte, mit denen er lebte. Sein Guaraní-Name übersetzt sich als ›der, der seinen Platz gefunden hat‹ und er ist damit einer von vielen Europäer~innen, die in Südamerika *ihr* Land ohne Übel gefunden zu haben glaub(t)en. Nimuendajú Unkel berichtet in der Vorrede zu den aufgezeichneten

Mythen über seine Begegnung mit den letzten Überlebenden von Guaraní-Gruppen, die sich Ende des 19. Jahrhunderts auf den Weg in das *Land ohne Übel* gemacht hatten:

»Durch Visionen und Träume inspirierte Medizinmänner traten als Propheten des nahen Weltuntergangs auf, sammelten in mehr oder weniger großer Zahl Anhänger um sich und begaben sich mit diesen unter Medizintänzen und Zaubergesängen auf die Suche nach dem ›Land ohne Schlechtes‹, welches einige, der Tradition zufolge im Mittelpunkt der Erde, die meisten jedoch im Osten, jenseits des Meeres vermuteten« (ebd.: 287).

Sein Auftrag, erteilt von der brasilianischen Regierung, hatte darin bestanden, die Reste der heilssuchenden Gruppen dazu zu animieren, in die Guaraní-Reservation am Rio Araribá zu übersiedeln, was aber nicht gelang:

»Ingrimmig sahen sie zu, wie eine Bahnlinie am Ufer des Itariry entlang, gerade über die lange Reihe der Gräber ihrer Vorfahren hin, in Angriff genommen wurde, und, die Wortbrüchigkeit der Regierung verfluchend, schwuren sie, da zu sterben, wo sie geboren wurden, und wo die Gebeine ihrer Väter liegen. Das wird sich bald erfüllt haben« (ebd.: 289).

Unkel Nimuendajú agiert im doppelten Sinn als Retter: im Sinne der ethnographischen Rettung der Mythenbestände »bevor es zu spät ist« (Gruber 1970) und im Sinne der Bewahrung der letzten Überlebenden vor noch mehr Übel. Den Überlebenden scheint jedoch die Erinnerung an die enttäuschten Heilsversprechen der Vorfahren als symbolischer Anker verlässlicher, als die neuen Versprechen der Regierung auf eine weltliche Erlösung.

Hier ist das Narrativ des *Lands ohne Übel* noch eng abgegrenzten Gruppen zugeordnet, im weiteren Verlauf seiner Karriere in der Ethnologie wird es, unter Hinzuziehung räumlich und zeitlich weit verstreuter Belege von Alfred Métraux zu einer Erzählung über die »indianischen Messiasse« des Gran Chaco (dt. Métraux 2001: 11–58); auf die wiederum u.a. Pierre und Hélène Clastres' Studien aus den 1970er Jahren antworteten und die ihren weiteren Niederschlag in einer Vielzahl von geduldigen und genauen Ethnographien des bolivianischen Tieflands fanden. So dokumentierten etwa Jürgen Riester und Bernd Fischermann Erzählungen und Wanderungen von drei Wellen der so genannten *Loma Santa*-Bewegung und orteten bei sehr verschiedenen (größtenteils nicht-guaranisprachigen) Gruppen in Chiquitos und Moxos (Bolivien) millenaristische Tendenzen. Zum einen handelt es sich also beim *Land ohne Übel* zweifelsohne um einen »ethnologischen Mythos« (Villar/Combès 2013), um eine Art fachinterne Legendenbildung, die zwischen Übergeneralisierung und Mikronarrativ oszilliert. Zum anderen hat aber die Erzählung weit über fachinterne Diskussionen ausgegriffen: So gibt es zahllose Comics, Romane, Filme zu dem Topos und seit 2009 nun auch den Eintrag in der bolivianischen Verfassung.

Gebaute und musizierte Heilsökonomie

Was aber war das Besondere der Reduktionen, die bis heute für ein *weißes* Publikum so faszinierend sind? Sie können durchaus als gebaute Realisierungen heilsökonomischer Konzepte des Barock aufgefasst werden, aber sie waren auch Resultat eines großangelegten Regierungsprojekts der spanischen Krone (vgl. zum Folgenden Harrasser/Rath 2016). Die rechtliche Basis für den Siedlungsbau bildeten die *Leyes de Indias*, die im Buch 6 die Anlage der Reduktionen regeln (vgl. Paredes 1681, Buch 6). Seit den *Leyes de Burgos* von 1512 versuchte die Spanische Krone in den Territorien in Übersee Gesetze durchzusetzen, die die indigene Bevölkerung vor den brutalsten Zugriffen der Konquistadoren, Plantagenbesitzer und Bergbauunternehmer schützen sollten. Die Gesetze beinhalteten jedoch auch eine ganze Reihe von Verboten (z.B. der Ausübung der Religion, der Praxis der nomadischen Lebensweise) und Vorschriften, die aus ihnen gute Untertanen und Christen machen sollten. In den rational geplanten, an urbanen Mustern orientierten Siedlungen sollte die indigene Bevölkerung geschützt *und* verwaltbar gemacht werden (zu einzelnen Aspekten vgl. Harrasser 2018). Die bauliche Ordnung der Reduktionen kann man als die Insverksetzung einer viele Lebensbereiche umfassenden Regierungsform verstehen. So wurde zeitliche Disziplin in den Gesetzen durch die Anweisung zur Errichtung von Sonnenuhr und Glockenturm verankert. Juristische Disziplin, der Respekt vor Autoritäten, wurde als zentral erachtet und hierfür ein *cabildo* (der Dorfrat) eingesetzt, der sich aus Angehörigen der lokalen Eliten zusammensetzte. Zur neuen Ordnung gehörten auch das Familienmodell der Kernfamilie und die Monogamie. Außerdem galten Lesen und Schreiben als Vorbedingungen für ein geordnetes Gemeinwesen, ebenso wie die Musikpraxis, in die das ganze Dorf einbezogen wurde. Musikinstrumente wurden von den *padres* an die entlegensten Orte gebracht, es wurden Orchester gegründet und Musikinstrumentenwerkstätten für Trompeten, Geigen, und Orgeln entstanden an mehreren Orten.³ Guillermo Wilde (2007) stellt mit Blick auf die Guaraní-Reduktionen im heutigen Paraguay heraus, dass die »musikalische« Organisation der Dörfer insofern ordnungsstiftend wirkte, als im gemeinsamen Praktizieren von Musik das versprochene Heil sinnlich wahrnehmbar wurde und gleichzeitig die neue soziale Ordnung eingeübt werden konnte, indem die von den *padres* angestrebte Zeit- und Körperdisziplin geprobt und aufgeführt wurde. Er skizziert eine »politische Anthropologie des Missionsklangs« (ebd.), die begrifflich fasst, wie Konzept und Praxis von Orchestern und Chören, in denen jede~r ihre~seine definierte Rolle für den Gesamtklang übernimmt, als Regierungspraxis zu verstehen sind. Es waren hoch wirksame didaktische Maßnahmen, um die Verschmelzung der Pflicht an Gott und der Pflichterfüllung für die Gemeinschaft wahrnehmbar und darstellbar zu machen. Alle mit Musik in Zusammenhang stehenden Aufgaben waren außerdem gewissermaßen verbeamtete Berufe. Das Abschreiben der Noten unternahmen

3 Neuere Studien, z.B. Waisman 2011 und Toelle 2018 arbeiten ebenfalls die Beherrschungsfunktion der kolonialen Musikpraxis plastisch heraus, anders als von der ersten Generation von Forscher~innen werden inzwischen neben der Musik die *soundscape*s der Missionsdörfer miteinbezogen und die medientechnischen Voraussetzungen der musikalischen Praxis (Verschriftlichung, Aufführungsparameter) einer kritischen Befragung unterzogen.

extra dafür ausgebildete Schreiber, die Sorge für die musikalische Begleitung von Messen und weltlichen Feiern oblag dem *maestro de capilla* (vgl. dazu Fechner 2015).

Entscheidend für die Organisation der Reduktionen, im Unterschied etwa zum Modell der Plantagenwirtschaft (vgl. Harrasser/Rath 2016), waren die Verzahnung von weltlicher und geistlicher Führung und ein Modus des Regierens, den man mit Giorgio Agamben (2010) »liturgisch« nennen kann. Agamben macht darauf aufmerksam, dass das Christentum mit der Liturgie eine antike Praxis beerbt hat, in der der Dienst an der Gemeinschaft und der Dienst an Gott zusammenfielen. Der griechische Begriff *leitourgia* (*laos*, Volk und *ergon*, Werk) meinte alle möglichen »Dienstleistungen für das Gemeinwesen«, vom Tempeldienst bis zur technischen Aufrechterhaltung der Gymnasien (ebd.: 9). Das optimale Zusammenwirken aller Elemente der Welt wurde zudem im Barock als Teil des Heilsplans und als Aktualisierung des göttlichen Willens verstanden (vgl. Agamben 2012); erst nach und nach (im Verlauf mehrerer Jahrhunderte) entstand daraus die Idee einer alle physische Abläufe regulierenden Zivilregierung (vgl. Vogl 2015). Insbesondere bei Gottfried Wilhelm Leibniz findet man praktische Beispiele für eine göttliche Ökonomie des »effizienten Verwirklichens« aller weltlichen Möglichkeiten. Bei ihm sind es die Mechaniker, die Geometer und die *patres familias*, die eine Welt schaffen, in der »alle Teile – in der Zeit und im Raum – fugenlos zueinanderpassen und in der jede kleinste Veränderung eines Körpers auf die Totalität aller anderen zurückwirkt [...]« (ebd.: 44). Die zeitgleich entstehenden jesuitischen Reduktionen können als konkreter Experimentierraum für solcherart theologisch-ökonomische Theorien gelten und in den gebildeten, rechnenden, planenden und sorgenden jesuitischen *padres* kann man durchaus eine Verkörperung dieses Theologen-Ökonomen sehen. Mit Blick auf die Verbeamtung der Musiktreibenden könnte man sogar sagen, dass es eine Strategie der Jesuiten war, eine ›Verbeamtung‹ der indigenen Bevölkerung zu betreiben: Nicht nur erhielten die lokalen Eliten Verwaltungsposten, die gesamte Dorfbevölkerung wurde in Tätigkeitsgruppen eingeteilt, auf distinkte Orte verteilt, mit je spezifischen Aufgaben versehen, um den weltlichen Kultivierungsplan als Heilsplan zu verwirklichen. Diese Ordnung spiegelte sich in den wohlgeordneten Chören und Orchestern wieder, mehr noch: Sie machte sich in ihrer Geordnetheit unmittelbar als Harmonie hörbar.

The Mission: Hollywood in Concepción

In Concepción in Chiquitos befindet sich ein kleines, aber berühmtes Archiv, in dem Partituren aufbewahrt sind, die in Chiquitos im 18. und 19. Jahrhundert geschrieben worden sind. Es sind an die 5.500 Blätter, größtenteils ist europäische Barockmusik, geistliche, wie weltliche, notiert. Die Partituren sind Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts gesammelt, später archiviert und der Forschung zugänglich gemacht worden.⁴ Bis dahin hatten die

4 Die Bestände des Archivs sind gut erforscht und teilweise ediert. Maßgeblich ist die Editions-Arbeit von Piotr Nawrot S.V.D. und der Stiftung APAC in Santa Cruz, die die Editionen vertreibt. Um eine kritische musikwissenschaftliche Erforschung der Archivs haben sich u.a. Bernardo Illari (z.B. 1998) und Leonardo Waisman (2000, 2005) verdient gemacht.

Bewohner~innen der umliegenden Dörfer sie an verstreuten Orten aufbewahrt. Die Partituren sind auch nach der Ausweisung des Ordens 1767 wieder und wieder kopiert worden und sie waren nachweislich in einigen Gemeinden bis vor kurzem in Gebrauch (vgl. Waisman 1999). Der rekonstruierte Missionskomplex in Concepción beherbergt außerdem ein kleines Museum, das die Geschichte des Städtchens dokumentiert. Es finden sich Musikinstrumente aus dem 18. Jahrhundert, hölzerne Christusfiguren und Heiligenfiguren, die im Zuge von Prozessionen durch die Stadt getragen werden. Es werden auch dokumentarische Aufnahmen gezeigt: Bilder der Kirche vor ihrer Renovierung unter der Leitung von Hans Roth, Bilder der Kirchengemeinde und ein, so die Bildlegende, »traditionelles Musikensemble« mit Geige, Flöte und Trommel. Links dieses Bildes hängt ein weiteres in gleicher Größe, im gleichen Rahmen, ebenfalls schwarz-weiß. Es ist ein Filmstill aus Roland Joffés vielfach prämierten Film *The Mission* (1986) und zeigt jene Szene, in der Jeremy Irons als Jesuitenpater Gabriel die Guaraní mit der Oboe aus dem Wald lockt. Der Film handelt von der Befriedung und Konversion der Guaraní und von ihrem Kampf zunächst gegen die Missionierung, dann gegen die Sklavenjäger. Robert De Niro konvertiert als Rodrigo Mendoza, den Vorgang spiegelnd, im Laufe des Films vom Sklavenhändler zum Gläubigen und Verteidiger des Dorfes gegen die spanischen Truppen. Der Film spielt in einer Region, die von Concepción 1.500 km Luftlinie entfernt liegt, gedreht wurde er großteils in Kolumbien und an den Iguazú Wasserfällen, an der Grenze zu Brasilien.



Abb. 2: Museum von Concepción, Chiquitos, Foto: KH 2018.

In dem *filmstill* aus einem Hollywood-Film, das im Museum von Concepción zu einer dokumentarischen Fotografie »umgerahmt« worden ist, klingt die jesuitische Berichterstattung aus dem 17. und 18. Jahrhundert weiter. Gerade das Narrativ der Errettung des verderbten Europäers (De Niro) durch den Kontakt mit den »unschuldigen« Indigenen hat tiefe Wurzeln, nicht zuletzt in der jesuitischen Gründungslegende von Ignacio de Loyola, der nach einer Kriegsverletzung und als Resultat der direkten, spirituellen Begegnung mit Gott vom *military man* und Lebemann zum Heiligen und Ordensgründer wurde und diese Konversion in den – von allen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu mehrfach zu absolvierenden Exerzitien – formalisierte. Die Begegnung mit Gott und die Begegnung mit den Guaraní als ultimative Transformationserfahrungen werden in *The Mission* in der

Figur Mendoza überblendet. Selbsttransformation als Heilsprogramm taucht als Motiv auch in den Berichten der Missionare aus dem Barock auf. So etwa in den Briefen des *padres* Martin Schmid, SJ. Bevor er aus der Schweiz nach Chiquitos kam, war er weder ein professioneller Musiker noch Architekt, aber als Missionar brachte er sich selbst und den Neugetauften eine Vielzahl von Instrumenten bei: Trompete, Zither, Flöten, Violine, Orgel. Er wurde ein versierter Instrumentenbauer, Musiker und Architekt. Es waren die Mission und die Begegnung mit einer ihm unbekanntem Welt, die in ihm neue Fähigkeiten wachrief: »sodass wir hier mehr wissen als wir wissen und dass wir mehr Fähigkeiten haben, als wir haben.«⁵

Der Mythos der friedlichen und produktiven Strategie von Verführung und kultureller Akkommodation, die der Orden als komplementäres Programm zu den Exzessen der Unterwerfung seitens der Konquistadoren, der Erpressung von Arbeitskraft durch die *encomienderos* und der zwar verbotenen, aber vielfach praktizierten Sklavenjagd entwarf, wurde ebenfalls von Beginn an systematisch verbreitet. Die Erzählung einer friedlichen Eroberung findet seine Deckung im Konzept der *Conquista Spiritual* der Jesuiten, so der Titel einer Darstellung der Unternehmungen durch Antonio Ruiz de Montoya (1892 [1639]). Die musikalische *Conquista* fand in David ihre vorbildliche biblische Figur: Mit seiner *kinnor* (einer Harfe) konnte er bekanntlich Saul von einem Dämon heilen, wie die Missionare ihre Täuflinge von den alten Glaubensvorstellungen zu ›heilen‹ trachteten. Eine andere häufige Referenz ist Orpheus mit seiner Fähigkeit, wilde Tiere mit Musik zu zähmen. Beide Figuren sind im Bild aus *The Mission* mitaufgerufen. Es scheint mir symptomatisch, dass selbst diejenigen, die die Regierungstechniken der Jesuiten als »Diktatur der Milde« (Fülöp-Miller 1929: 355) kritisierten, diesen Mythos weiterspinnen. Noch in René Fülöp-Millers viel gelesenen Buch aus dem frühen 20. Jahrhundert findet sich folgende Passage:

»Als die ersten Jesuiten die Flüsse entlang in die Urwälder von Paraguay vorgedrungen waren, schien zunächst jedes Missionswerk unmöglich, denn die Indianer zogen sich immer scheu vor ihnen zurück. Bald aber bemerkten die Patres, daß, wenn sie in ihren Kähnen geistliche Lieder sangen, alsbald hier und dort Eingeborene aus dem Dickicht auftauchten, die ihnen zuhörten und ein ganz besonderes Wohlgefallen an diesen Klängen erkennen ließen. Mit dieser Beobachtung hatten die Missionare aber zugleich auch schon das geeignete Mittel gefunden, um die Indianer aus ihren Wäldern hervorzulocken: Von nun an nahmen die Missionare auf ihren Fahrten Musikinstrumente mit und spielten und sangen, soviel sie konnten« (ebd.: 351).

Die politisch-heilstheologischen Grundlagen der Missionierung muten – aus heutiger Perspektive – widersprüchlich an. Zum einen sah man sich im Recht zu missionieren, da unterstellt wurde, dass die Indigenen des Tieflands (im Unterschied etwa zu den Inkas) überhaupt keine Religion besäßen (vgl. dazu auch Clastres 2020, i.d.H.). Zumindest ließen sich dort keine schriftlichen oder bildlichen (Er)zeugnisse von Gottheiten finden. Die

5 »[u]t sciamus hic plus quam sciamus, possumus plus quam possumus«, Brief an P. Joseph Schumacher, SJ, San Rafael Chiquitos, 10. Oktober 1744 (Schmid 1988).

Mission wird aber durch die permanente Sorge unterminiert, dass die Konvertiten gar nicht wirklich Christen geworden wären und stets drohten, wieder in ihre alte Lebensweise zurückzufallen. Eduardo Viveiros de Castro hat überzeugend dargelegt, wie aus diesem Widerspruch bei den Jesuiten eine Proto-Theorie von Religion als Kultur entstand: Religion wurde zunehmend nicht mehr als gegebene Wahrheit, sondern als Ensemble von Praktiken verstanden, die man manipulieren kann (Viveiros de Castro 2017: 167f.). Es gab weitere, spekulative Legitimationserzählungen, wie etwa die, dass die Bewohner~innen Amerikas schon vor langer Zeit vom Apostel Thomas bekehrt worden seien, der als Pai Sumé mit dem geheimnisvollen Ort Paititi assoziiert wurde (vgl. Combès 2011). Die indigenen Glaubensvorstellungen sind in dieser Version eine Art verwildertes Christentum, das nun neu kultiviert werden müsse. Eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen indigenen Kosmologien und christlicher Heilslehre wurden hierfür ins Feld geführt, wobei der Blick der Missionare durch ihre theologische Brille wohl nicht sehr verlässlich ist. Juan Patricio Fernández, von dem ein viel gelesener, in mehrere Sprachen übersetzter Bericht stammt, schildert beispielsweise die körperlichen und geistlichen Techniken, mittels derer man bei den *Maniacas* zum Priester wurde (vgl. auch Harrasser 2018.) Er spricht von »Übungen und Verzückungen« (Fernández 1729: 305), ein Vokabular, das einem Jesuiten, der durch die ignatianischen Exerzitien gegangen ist, vertraut erscheinen musste. Im Zuge von Ritualen wären, so Fernandez weiter, heilige Flüssigkeiten (»Weyh-Wasser«) im Spiel und man beginge »Messen« für eine, wie Fernández sie nennt, »teuflische Trinität« (ebd.). Insgesamt ergibt sich ein Szenario, das ein Vexierbild des jesuitischen Katholizismus ist, in dem die Verehrung der heiligen Jungfrau eine herausragende Stellung einnimmt und die ekstatische Begegnung mit Gott als Ergebnis von elaborierten körperlichen und geistigen Übungen einen Schlüsselmoment der Glaubenswahrheit darstellt. Umgekehrt, das stellt Griffiths (2006) fest, mussten die jesuitischen *padres* aus Perspektive der Indigenen ihren eigenen heiligen Männern (und Frauen) nicht unähnlich erschienen sein. Griffiths geht soweit, die religiösen Praktiken der Jesuiten als »christliche Magie« zu bezeichnen, und er nennt die Jesuiten »christliche Schamanen« (ebd.: 185, 208).

Obwohl die Topoi der Lüsternheit, der Trunksucht und der Gefräßigkeit (die sich auch auf Menschenfleisch erstreckt) Legion waren, blieb die angebliche Unverdorbenheit und Natürlichkeit der Bewohner~innen Amerikas eine Leitvorstellung des Heilsimports in Europa. Die Indigenen wurden als vorbildliche Kontrastfolie zu der von der Kirche kritisierten Dekadenz der spanischen Adelligen idealisiert, vor deren schlechtem Einfluss sie in den Reduktionen per Gesetz geschützt werden mussten (Spanier~innen durften sich nur sehr kurz in den Reduktionen aufhalten). Die Erzählungen aus den Reduktionen stellten auch insofern eine Heilsrücksendung dar, als in Südamerika am solidarischen Ideal von Ordensgemeinschaften angelehnte Gemeinwesen gegründet wurden, die als Evidenz für die Kultivierbarkeit und Erziehbarkeit des Menschen Eingang in die europäische Diskussion fanden (vgl. dazu Lange 1982). In der europäischen Rezeption wurden die Reduktionen dergestalt zur Projektionsfläche von Gesellschaftskritik, zum Raum der Wünsche und zur Bühne der Erprobung von ökonomischen, ästhetischen, politischen und pädagogischen Erziehungsexperimenten: eine Bühne, auf der im Mechanismus der ›Veränderung‹ letztlich immer der Triumph europäischer Kultivierungsmodelle zu besichtigen war.

Noch einmal: The Mission

Wie wirkmächtig dies alles bis in die Gegenwart ist, ist in einer denkwürdigen Quelle nachzulesen: Im publizierten Tagebuch von Daniel Berrigan zu den Dreharbeiten von *The Mission*. Berrigan war ein US-amerikanischer Jesuit, Friedensaktivist und Dichter. Der Befreiungstheologie nahestehend war er Teil der Arbeiterpriesterbewegung und der Pflugscharbewegung. Am 9. September 1980 drang er mit anderen Geistlichen in eine Atomwaffenfabrik der *General Electric* in King of Prussia ein. Es wurden Sprengkopfhülsen mit Hämmern zerstört und eigenes Blut auf Werkzeichnungen und Werkzeuge gegossen. Danach verharrten die Eindringlinge im Gebet bis zu ihrer Festnahme. Die Mitglieder der *Acht von der Pflugschar* wurde in einem Aufsehen erregenden Prozess zu Gefängnisstrafen zwischen drei und 10 Jahren verurteilt. Nach der Verbüßung von eineinhalb Jahren Haft wurde Berrigan flugs Berater und auch Darsteller in Roland Joffés *The Mission*. In seinem Tagebuch hadert er entsprechend mit den Widersprüchen zwischen seinem Engagement für eine Hollywoodproduktion und den ›wahren Zielen‹ der jesuitischen Mission. Koloniale, kapitalistische Expansion und Mission erscheinen in seinen Meditationen als scharf unterschiedene Modi und die Mission wird als humanistisches Unternehmen, dem es um die Verteidigung der Unterdrückten geht, idealisiert:

»The Paraguayan ›reducciones‹ began, it is worth noting, not through the romantic confabulations of Rousseau, or the theories of Taine, or pre-Marxian analysis. There was an altogether lucky conjunction of two factors, neither of which could have been arbitrarily created. The first was the humanism of the Jesuits, their sensible and compassionate tradition; in its purest form, it owes everything to the ›gospel of the underdog‹, to which the Jesuits were strangely and inordinately attached. Then there was the limitless wilderness to which they could flee, the victimized and the Jesuits« (Berrigan 1986: 60).

Berrigan hält folglich die heroische Widerständigkeit der Jesuiten und ihre Solidarität mit den Missionierten hoch. Dieses Erbe anzutreten resonierte mit seinem sozialen und politischen Engagement und nicht mit Hollywood. Er versteigt sich dann auch in seltsame Analogiebildungen:

»Who of our own day were entitled to be named the lawful descendants of the Jesuits we portrayed in the film? We conjured up a noble gallery, from the priests we met in the barrios of Cartagena, to explorers, climbers of Mt. Everest, to space walkers. And then came the conscientious heroes and martyrs, Dr. King, Gandhi and the ›cloud of witnesses‹ of our century« (ebd.: 61).

Neben einer Fortsetzung des Narrativs indigener Unschuld artikuliert sich eine neue Heilserwartung: Von den Reduktionen Widerstand lernen. Im Film selbst wird Widerständigkeit freilich einmal mehr von den europäischen *padres* verkörpert und nicht so sehr von den Indigenen. Umso aufschlussreicher ist, was Asunción Ontiveros Yulquila,

ein *Kolla*-Aktivist aus Nordargentinien, im *making-of* des Filmes über die damals aktuellen Kämpfe der indigenen Bevölkerung sagt.⁶

Aber zuerst: Wie kommt Asunción Ontiveros Yulquila als *Kolla* in einen Film über die Guaraní-Missionen? Große Teile von *The Mission* wurden 1985 in der Nähe von Santa Marta an der kolumbianischen Karibikküste gedreht. Zum einen, weil in Paraguay Alfredo Stroessner eine Militärdiktatur betrieb, die die Arbeit am Film sehr schwierig gemacht hätte; zum anderen, weil in den Augen des Regisseurs Roland Joffé, auch das wird im *making-of* gesagt, die realen Guaraní zu sehr verelendet seien, als dass sie die ›edlen, unverdorbenen Guaraní‹ darstellen hätten können. So wurde also ein ganzes Dorf kolumbianischer Wounaan vom Chocó an der Pazifikküste nach Santa Marta an der Karibikküste geflogen. Ein Dorf wurde für sie errichtet und die Wounaan wurden in Guaraní-Kostüme gesteckt. Die Reduktion wurde ebenfalls in der Nähe von Santa Marta neu aufgebaut. Roland Joffé stellte zwar Anthropolog~innen und Sozialarbeiter~innen ein, um den Wounaan möglichst gute Arbeits- und Lebensbedingungen zu bieten, aber er profitierte selbstverständlich von den günstigen Produktionsbedingungen in Kolumbien, das in den 1980er Jahren von Paramilitarismus, Drogen- und Guerillakrieg heimgesucht war. Nicht nur Daniel Berrigan war bewusst, dass damit koloniale Dominanz inklusive Klassismus und Rassismus perpetuiert wurde – im krassen Gegensatz zum egalitären Mythos der Reduktionen.

Asunción Ontiveros Yulquila tritt im *making-of* als Fürsprecher der Wounaan auf. Er spricht von »nuestros pueblos en Colombia«, obwohl ihn kulturell mit den Wounaan, die an Flüssen und Stränden im Nordwesten Kolumbiens siedeln, nur wenig verbindet. Die Verbindung ist die historisch geteilte Unterdrückungserfahrung. Er spricht, so könnte man sagen, nicht in seiner Rolle als Gründer des *Centro Kolla* in Buenos Aires, sondern als Vorsitzender des *Consejo Indio de Sudamérica* (CISA), dem es darum zu tun war, politischen Druck zur Durchsetzung von Indigenenrechten auf internationaler Ebene aufzubauen. Während er seine Rede hält, in der er von der Situation der Wounaan zu allgemeineren Fragen nach indigener Selbstbestimmung übergeht, ist er ebenfalls als Guaraní verkleidet.



Abb. 3: Asunción Ontiveros Yulquila auf dem Set von *The Mission*, im *Making-of-the Mission*, Filmstill, o.J. (2007)

6 *The making of Roland Joffé's The Mission* (1986), enthalten auf der DVD-Edition von 2007, online: <https://www.youtube.com/watch?v=oVvkdV3ytbc&t=15s> (02.09.2019).

Ohne es direkt anzusprechen entfaltet sich in seiner Beschreibung der Lebenssituation der Wounaan im Chocó und in Valle de Cauca der immanente Widerspruch der Faszination des globalen Nordens für indigenen Widerstand: Der Grundkonflikt im Chocó und im Valle de Cauca ist, wie fast überall, derjenige um Landnutzung. Ontiveros beschreibt plastisch jene Prozesse der Vertreibung, die bis heute die politische Gewalt gegen die indigene Bevölkerung in Kolumbien prägen: Mangels Eigentumstiteln können sie ihre Territorien nicht vor *landgrabbing* durch Bergbauunternehmen und die Agroindustrie schützen, sie werden wieder und wieder vertrieben und sind in Kolumbien in der Klemme zwischen internationalem Großkapital und verschiedenen legalen und illegalen bewaffneten Truppen. Insbesondere der schwer zugängliche Chocó ist nach wie vor ein Tummelplatz legaler und illegaler ökonomischer Aktivitäten. Die prekäre Lebenssituation der Wounaan war und ist also unmittelbar verbunden mit dem, was Ulrich Brand und Markus Wissen »imperiale Lebensweise« (Brand und Wissen 2017) nennen: Das *outsourcing* von Ausbeutung an den globalen Süden.

Trotz diesen eminenten und alltäglich gelebten Verwicklungen von ›modernen‹ und ›indigenen‹ Welten hält sich hartnäckig ein Bild von Indigenität, das Alcida Ramos (1994) als das des »hyperrealen Indios« benennt und das auch der Film bedient: Der~die Indigene, der~die makellos und ursprünglich, naturverbunden als der~die große Andere der ›Moderne‹ figurieren kann, aber so nirgendwo real existiert. Indigenes Leben ist, wie Marshall Sahlins (1999) und Jonathan Friedman (2007) betonen, genauso modern, genauso geprägt von komplexen Überlebensstrategien, technischen Medien und interethnischen Dynamiken, wie dasjenige der von ihnen so genannten »urbanen Kosmopoliten«. Ursprünglichkeit und Makellosigkeit sind Heilsversprechen für den globalen Norden; ein Narrativ, das erlaubt, in einer diffusen Melancholie des Verlusts des Paradieses zu verharren, anstatt die eigenen, konkreten politischen Verstrickungen (und die konkreten politischen Forderungen der Indigenen) ins Auge zu fassen. *The Mission* ist nicht nur auf der Ebene der Narration, sondern auch vor der Folie seiner Produktionsbedingungen in diesem Spiegelkabinett an Heilsversprechen gefangen.

Heilsversprechen, dekolonial?

Wie ließe sich die Perspektive auf die Missionen anders denken? Wie über die Narrative von Errettung durch *padres*, Ethnolog~innen und Hilfsorganisationen hinauskommen? In den letzten Jahren sind seitens der Ethnologie Vorschläge zu einer Symmetrisierung von indigenen Konzepten und modernen Epistemen vorgebracht worden, die ich zum Abschluss aufgreifen möchte. Dabei geht es nicht um die Einebnung von Unterschieden, sondern darum, indigene Metaphysiken auf der gleichen Ebene zu behandeln wie europäische Philosophie und Kulturtheorie. Philippe Descola und Eduardo Viveiros de Castro haben sich, beide basierend auf ihre Feldforschungen im Amazonas, prononciert für indigene Metaphysiken als gleichwertiges Gegenüber westlichen Denkens stark gemacht (vgl. Descola 2013, Viveiros de Castro 2017, 2019). Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass Viveiros de Castros »multinaturaler Perspektivismus«, allerdings weniger in seinen eigenen Texten, als in denen seiner Nachfolger~innen, zu Übergeneralisierung tendiere und Tugenden einer historisch informierten Sozial- und Kulturanthropologie, die

interethnische Prozesse und lokale Spezifika untersucht, zu vergessen droht: Übrig bliebe ein diffuses Bild »amerindischer Kosmologie«, das lokale und historische Unterschiede einebene. Es bestehe eine Tendenz »to flatten down (if not deny) their inventiveness and aesthetic sophistication and to ignore their specific historical trajectories. Essentialism may be an apt label for such an approach« (Ramos 2012: 483). Unter der Hand würde nicht nur die große Diversität indigener Lebens- und Denkweisen homogenisiert, sie würden auch ihrer Historizität beraubt: Einmal mehr mutierten sie – und das ist angesichts der explizit gegenläufigen Intention der Autor~innen tragisch – noch einmal zu den Anderen des Westens, zu Menschen ohne Geschichte, ein Vorgang den Johannes Fabian so überzeugend in *Time and the Other* (Fabian 1983) dargestellt hat.

Angesichts dessen lohnt es sich, daran zu erinnern, dass die politische Hoffnung, die an der Aufwertung indigener Denkweisen hängt, ebenfalls eine Geschichte hat. Bereits angedeutet habe ich die Substruktur der »salvage anthropology« (Gruber 1970), die, indem sie das Verschwinden von Ethnien dokumentiert und betrauert, Anklage gegen die politische, kulturelle und ökonomische Dominanz des globalen Nordens erhebt. Dies blieb lange der *basso continuo* in der Diskussion indigener Messianismen (von Unkel Nimuendajú über Métraux zu Pierre und Hélène Clastres). Unkel Nimuendajú ist als Regierungsbeamter für die traurige Aufgabe zuständig, die wenigen Überlebenden der Suchenden nach dem *Land ohne Übel* in Reservate zu verbringen, Métraux bietet eine soziologische Interpretation: Millenarismus als Antwort auf ökonomische Ausbeutung und politische Gewalt, eine Widerstandsstrategie der Entrechteten. Bei Pierre und Hélène Clastres ist die Faszination für den Befreiungskampf spürbar, aber es kommt etwas anderes hinzu, nämlich eben jener Versuch der Symmetrisierung indigener Konzepte der bei Viveiros de Castro Programm wird; etwa wenn Pierre Clastres bei den Tupi-Guaraní eine Alternative zur Souveränitätslehre europäischer Prägung ortet (vgl. Sztutman 2017). Die Clastres' verstehen die Erzählungen der Tupi-Guaraní nicht als Mythen im Sinn einer Vorstufe zu historischem oder philosophischem Denken, sondern als performative Sprechakte, in denen Vorgeschichte, Geschichte und Metaphysik sich gemeinsam entfalten und gegenwärtige Probleme und Krisen adressieren (ebd., vgl. Lowrey 2020, i.d.H.).

Kann man daraus etwas für die verschachtelten Heilsversprechen in Chiquitos ableiten? Mit Blick auf die Rolle, die demonstrative, kollektive Bewegungen, im Wortsinn, bis heute für Boliviens Politik spielen, möchte ich abschließend einige Hinweise liefern: Migrationsbewegungen mit dem Ziel, den *Loma Santa*, den heiligen Berg, das *Land ohne Übel* zu erreichen, sind, wie bereits erwähnt, gut dokumentiert. Seit 1900 sind zumindest drei große Wanderungen verschiedener Sprachgruppen festgehalten. Die erste Welle fand während des Chaco-Krieges (1932) statt, weitere folgten, bis hinein in die 1970er Jahre. Riester (1976) identifiziert synkretistische Elemente in Narrativ und Praxis der Suche nach dem heiligen Berg: Der Messias Guachoco sah sich als Verkörperung des christlichen Gottes; die Jungfrau Maria und christliche Symbole wie das Kreuz wurden mitgetragen. Genauso wichtig waren aber indigene Elemente wie Tanz, Gesang und Trommelschlagen. Anders als bei den Guaraní-Propheten scheint jedoch eine klar deklarierte Opposition zur Welt der Herrschenden, der *Weißten*, der *karaiyana* entscheidend für die Bewegungen: Das Land ohne Übel ist das Land, das *nicht von den Weißten besetzt* ist, der Ort an dem man *nicht* für die Weißten arbeiten muss, ein Ort, an dem man dem permanenten Diebstahl und Abwertung durch die »*raza maldita*«, die verfluchte Rasse, entgehen kann

(ebd.: 311). Es ist dieser deutlich dekoloniale *spin*, der dem Konzept einen Platz in der Verfassung sicherte. Das *Land ohne Übel* wäre mithin das synkretistische Korrelat zum Glutkern der Utopien des globalen Nordens, dass eine andere Welt überhaupt möglich ist.

Die Geschichte lässt sich aber noch direkter zu Ende erzählen, denn ein historisch entscheidendes Ereignis auf dem Weg zum plurinationalen Staat war aus Sicht der ostbolivianischen Indigenen-Organisationen die *Marcha por el Territorio y la Dignidad* im Jahr 1990. 300 Vertreter~innen verschiedener Gruppen aus dem Departamento Beni machten sich damals von Trinidad aus auf dem Weg nach La Paz, um für Landrechte und kulturelle Selbstbestimmung zu kämpfen. Ich möchte die strukturellen Parallelen zum Aufbruch in das *Land ohne Übel* nicht überstrapazieren, aber Forderungen und Rhetorik des Marschs weisen Ähnlichkeiten auf. Bevor der Marsch sich in Bewegung setzte, versammelte man sich in der Kathedrale von Trinidad zur Segnung. Der Pfarrer, Monseñor Manuel Eguiguren, ermutigte die Protestierenden zu ihrem Aufbruch ins »gelobte Land« (Nogales Carvalho 2019). Auf Spanisch heißt das gelobte Land *tierra prometida*, versprochenes Land. Anstatt die Reihe gebrochener Heilsversprechen fortzusetzen, wäre es an der Zeit, den Rechtsanspruch, die Garantie, die in einem Versprechen liegt, ernst zu nehmen. Vom immer wieder aufs neue enttäuschten Heilsversprechen zu einem Rechtsanspruch auf Land, ein Anspruch der sich auch nicht länger auf Reinheit und Ursprünglichkeit von Indigenität gründet, sondern auf die Anerkennung einer historisch gewordenen Ungerechtigkeit als Grundlage für Rechtsansprüche – das ist ein langer und gewundener Weg. Es ist ein Weg, der im Bolivien der Gegenwart, heimgesucht von internationalen Investitionsbegehren und inmitten der aktuellen politischen Unwägbarkeiten mit einiger Persistenz verfolgt wird, wie das Dokument an der Tür der Gemeindeverwaltung in San José beweist.

Zum Busterminal bin ich dann übrigens mit dem Fahrer Nummer 3 der *Asociación de Mototaxis Ernesto Che Guevara* gefahren.

Literatur

- AGAMBEN, Giorgio (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt/Main: Fischer.
- AGAMBEN, Giorgio (2012): *Opus Dei. Archäologie des Amtes (Homo Sacer II.5)*, Frankfurt/Main: Fischer.
- BAKER, Geoffrey/KNIGHTON, Tess (2011) (Hg.): *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- BERRIGAN, Daniel (1986): *The Mission. A Film Journal*, San Francisco: Harper & Row.
- BLOCK, David (1997): *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Traditions, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660–1880*, Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- BORJA GONZALEZ, Galaxis (2011): *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BRAND, Ulrich/WISSEN, Markus (Hg.) (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*, München: oekom verlag.
- CLASTRES, Hélène (2020): »Das Land ohne Übel. Der Tupi-Guaraní-Prophetismus (Auszug)«. In diesem Heft, übers. v. Paul Maercker, 118–125.

- COMBÈS, Isabelle (2011): »Pai Sumé, el rey blanco y el paititi«. In: *Anthropos* 106, 99–114.
- DESCOLA, Philippe (2013): *Jenseits von Natur und Kultur*, Frankfurt/Main.: Suhrkamp.
- DÍAZ, Mónica (Hg.) (2017): *To be Indio in Colonial Spanish America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- DÜRR, Renate (2007): »Der ›Neue Welt-Bott‹ als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung«. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 34, 441–466.
- FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- FECHNER, Fabian (2015): *Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762)*, Regensburg: Schnell + Steiner.
- FEDERICI, Silvia (2012): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien: Mandelbaum.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio (1729): *Erbauliche und angenehme Geschichten derer Chiquitos, und anderer von den Patribus der Gesellschaft Jesu in Paraquaria neu-bekehrter Völker; [...]*, Wien: Paul Straub.
- FIGUEROA, Luis Millones/LEDEZMA, Domingo (Hg.) (2005): *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt/Main: Iberoamericana Vervuert.
- FOUCAULT, Michel (2004): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FRIEDMAN, Jonathan (2007): »Indigeneity: Anthropological Notes on a Historical Variable«. In: *Indigenous Peoples. The Challenge of Indigeneity, Self-determination and Knowledge*, hg. v. Henry Minde. Delft: Eburon, 29–48.
- FRIEDRICH, Markus (2011): *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt/Main, New York: Campus.
- FÜLÖP-MILLER, René (1929): *Macht und Geheimnis der Jesuiten. Eine Kultur- und Geistesgeschichte*, Berlin: T. Knauer.
- GRIFFITHS, Nicholas (2006): *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas 1492–1700*. Großbritannien: Selbstverlag.
- GRUBER, Jacob W. (1970): »Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology«. In: *American Anthropologist* 72: 6, 1289–1299.
- HARRASSER, Karin/RATH, Gudrun (2016): »Arbeit und die Grenzen des Lebens. Zur Kolonialität und Modernität von Plantage und jesuitischer Reduktion«. In: *Historische Anthropologie* 24: 2, 216–239.
- HARRASSER, Karin (2018): »Riskante Praktiken der Bekehrung. Die musikalische Kolonisierung der Sinne«. In: *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*, hg. v. Burkhard Liebsch, Hamburg: Meiner, 61–81.
- HINDERY, Derrick (2014): *From Enron to Evo. Pipeline Politics, Global Environmentalism, and Indigenous Rights in Bolivia*, Tucson: University of Arizona Press.
- ILLARI, Bernardo (Hg.) (1998): *Música barroca del Chiquitos jesuítico: Trabajos leídos en el Encuentro de Musicólogos*. Santa Cruz de la Sierra: Primer Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana »Misiones de Chiquitos«.

- LANGE, Thomas (1982): »Soutanenkasernerne oder heiliges Experiment. Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil«. In: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, hg. v. Karl-Heinz Kohl und Berliner Festspiele, Berlin: Fröhlich + Kaufmann, 210–223.
- LOWREY, Kathleen (2020): »Wrong about the Land Without Evil but right about shamanism. The lasting legacy of Hélène Clastres«. In diesem Heft, 126–129.
- MEIER, Johannes (2005): *Sendung-Eroberung-Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- MÉTRAUX, Alfred (2001): *Kult und Magie der Indianer Südamerikas. Magier und Missionare am Amazonas*, Gifkendorf: Merlin Verlag.
- MIGNOLO, Walter D. (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Berlin, Wien: Turia + Kant.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt (1914): »Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní«. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 284–403.
- NOGALES CARVALHO, Guillermo (2019): »La histórica marcha por el territorio y la dignidad«. In: *La Palabra del Beni*, 24.8.2019, <https://lapalabradelbeni.com.bo/trinidad/la-historica-marcha-por-el-territorio-y-la-dignidad/> (03.09.2019).
- PAREDES, Julian de (Hg.) (1681): *Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias*. Madrid: Iulian de Paredes.
- PERAMÁS, José Manuel (1946 [1791]): *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires: Emecé.
- PRIETO, Andrés I. (2011): *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- QUIJANO, Aníbal (2007): »Coloniality and Modernity/Rationality«. In: *Cultural Studies* 21: 2, 168–178.
- RAMOS, Alcida Rita (1994): »The Hyperreal Indian«. In: *Critique of Anthropology* 14: 2, 153–171.
- RAMOS, Alcida Rita (2012): »The Politics of Perspectivism«. In: *Annual Review of Anthropology* 41: 1, 481–494.
- RIESTER, Jürgen/FISCHERMANN, Bernd (1976): *En busca de la Loma Santa*, La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (1892 [1639]): *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.
- SAHLINS, Marshall (1999): »What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century«. In: *Annual Review of Anthropology* 28, i–xxiii.
- SCHMID, Martin (1988): *Pater Martin Schmid SJ, 1694–1772. Seine Briefe und sein Wirken*, Zug: Kalt-Zehnder.
- SIEVERNICH, Michael et al. (Hg.) (1992): *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz: Grünewald.
- STÖCKLEIN, Joseph (Hg.) (1726): *Der Neue Welt-Bott. Mit allerhand nachrichten deren Missionarii Soc. Jesu. [...]*, Augspurg und Grätz: Philips, Martins und Joh. Veith seel. Erben Buchhandlung.

- SZTUTMAN, Renato (2017): »When Metaphysical Words Blossom. Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought«. In: *Common Knowledge* 23: 2, 325–344.
- TOELLE, Jutta (2018): »Mission Soundscapes. Demons, Jesuits and Sounds in Antonio Ruiz de Montoya's Conquista Espiritual (1639)«. In: *Empire of the Senses. Sensory Practices and Modes of Perception in the Atlantic World*, hg. v. Daniela Hacke und Paul Musselwhite, Leiden: Brill, 67–87.
- Verfassungsgebende Versammlung Boliviens (2019 [2013]): *Politische Verfassung. Plurinationaler Staat von Bolivien*, Großburgwedel: Botschaft des Plurinationalen Staates von Bolivien in Berlin.
- VILLAR, Diego/COMBÈS, Isabelle (2013): »La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito«. In: *Tellus* 13: 24, 201–225.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2017): *Die Unbeständigkeit der wilden Seele*, Wien, Berlin: Turia + Kant.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2019): *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*, Berlin: Merve.
- VOGL, Joseph (2015): *Der Souveränitätseffekt*, Berlin, Zürich: diaphanes.
- WAISMAN, Leonardo J. (1999): »Sus voces no son tan puras como las nuestras. La ejecución de la música de las misiones«. In: *Resonancias* 4, 50–57.
- WAISMAN, Leonardo J. (2000): »Cuál manuscrito? ¿Cuál archivo? Dilemas del musicólogo en Chiquitos«. In: *Anais. III Simpósio Latino-Americano de Musicologia*. Curitiba: Fundação cultural de Curitiba, 167–80.
- WAISMAN, Leonardo J. (2005): »El cordero de los cielos viene a ver a los Chiquitos: Repertorio musical y significación política del Corpus en las misiones jesuíticas«. In: *Educación y evangelización. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, hg. v. Carlos Page, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 471–76.
- WAISMAN, Leonardo J. (2011): »Urban Music in the Wilderness. Ideology and Power in the Jesuit reducciones, 1609–1767«. In: *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, hg. v. Geoffrey Baker/Tess Knighton, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 208–229.
- WILDE, Guillermo (2007): »Toward a Political Anthropology of Mission Sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries«. In: *Music and Politics* 1: 2. doi: <http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0001.204> (03.12.2019).

Filmographie

- JOFFÉ, Roland (1986): *The Mission*, GB.
 DVD-Ausgabe D/E von 2007 mit dem Making-Of, Arthouse/Studiocanal.