

Zwischen Welten und Worten: Transkulturelle Übersetzungsprozesse in der Jesuitenmission des 18. Jahrhunderts bei Florian Paucke

Stober, Ulrich Samuel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Stober, U. S. (2024). *Zwischen Welten und Worten: Transkulturelle Übersetzungsprozesse in der Jesuitenmission des 18. Jahrhunderts bei Florian Paucke*. Marburg: Büchner-Verlag. <https://doi.org/10.14631/978-3-96317-934-1>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ULRICH SAMUEL STOBER

ZWISCHEN WELTEN UND WORTEN

Transkulturelle Übersetzungsprozesse
in der Jesuitenmission des
18. Jahrhunderts bei Florian Paucke



BÜCHNER

Zwischen Welten und Worten



Dr. Ulrich Stober studierte Geschichte und Germanistik in Tübingen und war Promotionsstipendiat der Gerda Henkel Stiftung. Er ist zur Zeit Studienreferendar an einem Tübinger Gymnasium.

Ulrich Samuel Stober

Zwischen Welten und Worten

Transkulturelle Übersetzungsprozesse
in der Jesuitenmission des 18. Jahrhunderts
bei Florian Paucke



BÜCHNER-VERLAG
Wissenschaft und Kultur

Die Druckauflage wurde gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf,
und der Zentraleuropäischen Provinz der Gesellschaft Jesu e. V.

Ulrich Samuel Stober

Zwischen Welten und Worten

Transkulturelle Übersetzungsprozesse in der Jesuitenmission des 18. Jahrhunderts
bei Florian Paucke

ISBN (Print) 978-3-96317-369-1

ISBN (ePDF) 978-3-96317-934-1

DOI 10.14631/978-3-96317-934-1

Erschienen 2024 bei: Buechner-Verlag eG, Marburg

Korrektorat: Dr. Volker Manz

Satz und Umschlaggestaltung: DeinSatz Marburg | mg

Bildnachweis Umschlag: Praktiken der Mocobier*innen zu Pferd, StiBZ, 420, Rolle 3

© Stift Zwettl



Dieses Werk erscheint unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Die Bedingungen der Creative-Commons-
Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen
Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos
und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen
Rechteinhaber.

Printausgabe:

Druck und Bindung: Totem.com.pl, Inowroclaw, Polen

Die verwendeten Druckmaterialien sind zertifiziert als FSC-Mix.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über
<http://dnb.de> abrufbar.

www.buechner-verlag.de

Inhalt

Vorwort und Danksagung	9
I Einleitung	11
1 Zur Forschung: Mission und Kulturkontakt	15
2 Sprachliche und kulturelle Übersetzungsprozesse	27
3 Quellengrundlage	32
4 Aufbau der Untersuchung	40
II Kontexte – Historiographische und biographische Aspekte zu Florian Paucke und das Gran-Chaco-Tal ...	43
1 Florian Paucke	43
2 Der Gran Chaco und die Reduktion San Javier	59
III Schreibpraktiken im Bericht des Florian Paucke	69
1 Philologische Analyse und Manuskriptentstehung	70
1.1 Handschriftenbeschreibung	70
1.2 Von drei zu sechs Teilen. Die Überarbeitung des Manuskripts zur Drucklegung.....	74
1.3 Pauckes Bilderkorpus	87
1.4 Interpiktoriale Bezüge	98
1.5 Pauckes Zeichnungen als Bildernotizbuch	100
2 Schreiben und Beschreiben	102
2.1 Der Zwetttler Codex – ein Reisebericht?	102
2.2 Ironie und Komik als rhetorische Strategie	106
2.3 Zweisprachige Passagen	113
2.4 Vergleiche	116
3 Fazit	124

IV Koalition und Konfliktmanagement	
in der Kontaktzone	127
1 Der Gran Chaco als Kontaktzone. Variierende Konflikte und Interessenlagen	127
2 Die Gründung von San Javier – drei Perspektiven	132
2.1 Die Gründung von San Javier bei Martin Dobrizhoffer	133
2.2 Die Gründung von San Javier nach Francisco Burgés	135
2.3 Die Gründung von San Javier bei Paucke	136
3 Mit Vertrauen und Belohnung. Die Auseinandersetzung der Jesuiten mit den Kaziken	140
3.1 Die Gesellschaft der Mocobier*innen aus der Perspektive der Jesuiten	140
3.2 Das Ringen um Vertrauen – Konflikte innerhalb der Reduktion	141
3.3 Mate, ein Belohnungssystem zur Aufhebung der indigenen Hierarchien	147
4 Konflikte mit der lokalen spanischen Bevölkerung	150
4.1 Zwischen gegenseitiger Hilfe und Rivalität	150
4.2 »Leibcompagnie Jesu, unter dem Hauptmann Loyola«. Der Kontakt mit den Spanier*innen zwischen militärischem Dienst und moralischer Bedrohung	154
5 Innerjesuitische Konflikte	167
5.1 Der Kampf um Zuständigkeiten und Einflusspositionen in der Reduktion	167
5.2 Konflikte zwischen den Reduktionen	171
6 Fazit	173
V Im Anfang war das Wort. Sprache und Spracherwerb	
in der Reduktion	175
1 Praktiken des Spracherwerbs einer nicht verschrifteten Sprache	180
1.1 Spracherwerb über Wortlisten	183
1.2 Indigene Akteure als Vermittler von Sprache	187
1.3 Pauckes ethnographische Beschreibung der Sprache der Mocobier	190

2	Sprache und Kommunikation im Missionskontext	197
2.1	Übersetzer*innen als Mittel zur Überwindung der Sprachgrenze	197
2.2	Zwischen Wortneuschöpfung und Umschreibung, Religiöse Begrifflichkeiten bei den Mocobier*innen....	202
2.3	Das »würkliche der Sprach«. Predigt und Gottesdienstnachbesprechung	211
3	Fazit	214

VI | Essen, Kleidung und Geschlechterrollen.

	Kulturelle Übersetzung im Missionsalltag	215
1	Gott schmecken in allen Dingen. Ernährung im Bericht des Florian Paucke	221
1.1	Essen als Marker von Differenz	224
1.2	Essen als Situation des Begegnens und des Lernens ..	233
1.3	Fazit	246
2	Kleidung	247
2.1	Transkulturelle Perspektiven auf Kleidung und soziale Schichtung	250
2.2	Kleidung und Scham	268
2.3	Hybridisierung von Kleidung	273
2.4	Fazit	291
3	Die <i>gender frontier</i> – Geschlechterrollen aus jesuitischer Perspektive in der Reduktion San Javier	292
3.1	Die Gesellschaftsform der Mocobier*innen	293
3.2	Die Rolle der mocobischen Frauen in San Javier	297
3.3	Mocobier und Missionare – transkulturelle Männlichkeitsbilder	315
3.4	Fazit	316

VII 	Schlussbetrachtungen	317
	Der Zwettler Codex 420	318
	Methodische Reflexion	319
	Paucke als Akteur	320
	Der Gran Chaco als Kontaktzone	321
	Spracherwerb in der Mission	322

Essen und Bekleidung als Beispiele kultureller Übersetzung im Missionsalltag	323
Ausblick	325
Anhang	327
Abkürzungsverzeichnis	329
Quellen und Literaturverzeichnis	331
Archivquellen	331
Gedrucktes Quellenmaterial und Forschungsliteratur .	332
Internetmaterial	365
Abbildungsverzeichnis	367
Register	369
Personen	369
Orte	369
Begriffe und Themen	371

Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2022 von der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen und im Wintersemester 2022/23 verteidigt. Für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet. Sie wäre wie das ganze Projekt nicht möglich gewesen ohne die großartige Unterstützung meiner Betreuerin Prof. Dr. Renate Dürr, die schon in den Jahren zuvor mein Interesse an den Jesuiten und der Andersartigkeit der Frühen Neuzeit geweckt hat. Mein Zweitbetreuer Prof. Dr. Georg Braungart offenbarte mir bereits im Studium, dass man Literaturwissenschaft spannend interdisziplinär verbinden kann.

Drei Jahre wurde ich durch ein Promotionsstipendium vollumfänglich von der Gerda Henkel Stiftung gefördert. Auch die Drucklegung bezuschusste die Stiftung großzügig. Ebenso übernahm die Zentraleuropäische Provinz der Gesellschaft Jesu e. V. einen Anteil der Produktionskosten, sodass ich selbst keine finanzielle Belastung hatte. Das ist ein großes Privileg, für das ich sehr dankbar bin. Mareike Gill vom Büchner-Verlag begleitete das Projekt von der Verlagsanfrage bis zur Drucklegung mit stetem Interesse und vielen hilfreichen Vorschlägen. Insgesamt war die Betreuung beim Büchner-Verlag ganz prima und ließ keine Wünsche offen.

Nicht nur die Jesuitenmissionare, auch ich habe mich für diese Arbeit durch viele Worte und Welten bewegt. Dabei hatte ich einige wichtige Reisegefährte*innen. Zunächst möchte ich allen Mitarbeiter*innen in den von mir besuchten Archiven danken, allen voran Dr. Andreas Gamerith vom Stift Zwettl, der meine unermüdlichen Anfragen zu Paucke stets umfassend beantworten konnte. Mehrere Archivreisen waren von (zufälligen) Begegnungen mit Kolleg*innen und Freund*innen geprägt. Gerne erinnere ich mich an die schöne Zeit in Sevilla mit Dr. Adrian Masters, lustige Stunden in Rom mit Dr. Thomas Schader und gute Gespräche in Prag bei Assoc. Prof. Petr Sláma, Ph. D.

Auf vielen Etappen konnte ich erste Thesen oder Kapitel zur Diskussion stellen. Dafür danke ich den Teilnehmer*innen des regelmäßigen Cambridge-Tübingen Workshops von Prof. Dr. Ulinka Rublack und Prof. Dr. Renate Dürr, bei denen ich einmal am St. Johns College in Cambridge und einmal in Tübingen präsentieren durfte. Wertvolle Impulse habe ich von den Diskutant*innen der Kolloquien von Prof. Dr. Markus Friedrich (Hamburg), Prof. Dr. Marian Füssel

(Göttingen), Prof. Dr. Stefanie Gänger (Heidelberg) sowie dem DFG-Netzwerk »Grenzgänger im »Paraquarischen Blumengarten« erhalten. Dr. Fabian Fechner unterstützte mich mit vielen hilfreichen Ideen, unermüdlicher Beratung und dem Korrekturlesen, Prof. Dr. Ulrike Strasser, Prof. Dr. Stefan Hanß und Dr. Sky Johnston gaben mir spannende Denkanstöße und Dr. Corinna Gramatke sorgte für die Übersendung von Quellenmaterial aus dem AGN.

Weiter gilt mein Dank allen lieben Menschen aus dem Seminar für Neuere Geschichte in Tübingen, allen voran meinem langjährigen Bürokollegen Louis-David Finkeldei. Weitere Korrekturleser*innen und Co-Kaffeetrinker*innen waren Prof. Dr. Christina Brauner, Prof. Dr. Philip Hahn, Manuel Mozer M. A., Dr. Jan Ruhkopf, Christoph Schlemmer M. A., Simon Siemianowski M. A. und Anna Weininger M. A. – ohne sie hätten die letzten Jahre nur halb so viel Spaß gemacht.

Meine Eltern haben mich in allen Situationen kompromisslos unterstützt – dafür ein herzliches Danke! Euch ist die Arbeit gewidmet. Zu guter Letzt geht mein großer Dank und all meine Zuneigung an Mona und Marlies – ihr wisst, wofür.

I | Einleitung

Die Stadt San Javier in Argentinien beging 2019 mit einem Festakt den 300. Geburtstag des aus Schlesien stammenden Jesuiten Florian Paucke.¹ In diesem Zuge eröffnete sie die erste Station des *Paseo Histórico Cultural y Ecológico ›Florian Paucke‹*. Dieser Rundweg präsentiert einige Zeichnungen des Missionars in großformatiger Reproduktion, um Wissen über die Geschichte der Stadt und der dort lebenden indigenen Gruppe der Mocobier*innen² zu vermitteln.³ In seinen Zeichnungen, von denen Paucke einige vermutlich noch vor Ort in Spanischamerika anfertigte, dokumentierte der Missionar die Flora und Fauna des Gran Chaco und Alltagspraktiken der Mocobier*innen. Daneben finden sich auch Ansichten und Szenen aus der ehemaligen Reduktion San Javier. Die über

-
- 1 Vgl. den Mitschnitt der Feierlichkeiten zum 300. Geburtstag von Florian Paucke unter: <https://www.youtube.com/watch?v=HduVuZbgCtM> (letzter Zugriff 18.09.2023).
 - 2 Die Studie verwendet geschlechtergerechte Sprache. Das gebietet sich insbesondere daher, da die Gesellschaft der Mocobier*innen in der Reduktion in zahlenmäßig gleichem Geschlechterverhältnis lebten. Auch in den Quellen finden sich immer wieder Unterscheidungen nach dem Geschlecht. Dennoch wird das Gender-Sternchen nicht blind verwendet, sondern der Darstellung in den Quellen angepasst, um keine Verzerrung herzustellen. Die Verwendung inklusiver Sprache soll nicht Machtgefälle, die zwischen den Geschlechtern herrschten, egalisieren. Bei einer reinen Männergruppe schreibe ich bspw. ›Mocobier‹, werden lediglich Frauen erwähnt, schreibe ich ›Mocobierinnen‹. Bei Nennung beider Geschlechter schreibe ich ›Mocobier*innen‹. Das gilt auch für Personengruppen, bei denen es wahrscheinlich ist, dass sie alle Geschlechter mit einschlossen.
 - 3 Eine ausführliche und kritische Diskussion der Bezeichnung »Indigene*r« findet sich bei Daniel KARCH, *Entgrenzte Gewalt in der kolonialen Peripherie. Die Kolonialkriege in »Deutsch-Südwestafrika« und die »Sioux Wars« in den nordamerikanischen Plains* (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 107), Stuttgart 2019, S. 10–14. Karchs Überlegungen folgend spricht diese Arbeit jenseits der Quellenterminologie von ›Indigenen‹ und ist sich dabei des Konstruktionscharakters und der damit evozierten scheinbaren Einheitlichkeit des Begriffs bewusst. Indigene*r wird an dieser Stelle nicht als Gegenpol zu einer scheinbar überlegenen Kultur verstanden, da das dem der Studie zugrunde liegenden Verständnis von Transkulturalität widersprechen würde. Vgl. dazu Laila ABU-ER-RUB u. a., *Introduction. Engaging transculturality*, in: dies. (Hg.), *Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies*, London, New York 2019, S. xxiii–xliv, hier S. xxviii. Zur Frage nach heutiger Indigenität vgl. Laura R. GRAHAM, H. Glenn PENNY (Hg.), *Performing Indigeneity. Global histories and contemporary experiences*, Lincoln 2014.

zweihundert Jahre alten Zeichnungen sollen als vermittelndes Element dienen. Eine Sprecherin der *Fundación Florián Paucke* benannte als Ziel des Rundwegs, Brücken zu schlagen: einerseits zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart des Ortes San Javier, andererseits zwischen den unterschiedlichen lokalen Kulturen.⁴ Ebenfalls 2019 veranstaltete die Stadt, angelehnt an die Feierlichkeiten zu Paucke, ein Fest zum 276-jährigen Bestehen von San Javier. Auch hier stand Paucke, wenngleich er an der Gründung 1743 nicht beteiligt war, im Zentrum: Die Zeit seiner Anwesenheit in San Javier von 1752 bis 1767 seien 15 glorreiche Jahre gewesen, habe Paucke doch versucht, die Sitten und Gebräuche der Indigenen zu verstehen und so ihr Vertrauen zu gewinnen.⁵

Dass Pauckes Werk im Zentrum der Feierlichkeiten stand, ist nicht verwunderlich. Schon zuvor war der Missionar, insbesondere durch seine Zeichnungen, einer breiteren Öffentlichkeit in Argentinien bekannt. Neben einer Ausstellung, die seit 2009 regelmäßig gezeigt wird, finden sich seine Zeichnungen auch in einem großformatigen Bildband. Der Band eröffnete eine Reihe, die unter dem Motto »Compartir lo que somos« (Miteinander teilen, was wir sind) anlässlich der Zweihundertjahrfeier der Mairevolution im Jahr 2010 begründet wurde.⁶ Pauckes Werk dient so als identitätsstiftendes Moment.

Der schlesische Jesuit Florian Paucke ist in Argentinien somit nicht nur von historischer, sondern auch von kulturpolitischer Bedeutung – ein Vermittler zwischen Worten und Welten. Im deutschsprachigen Raum hingegen ist der Missionar höchstens einem Fachpublikum bekannt. Umfassende Studien und Interpretationen seines Berichts über seinen beinahe zwanzigjährigen Aufenthalt in der Reduktion San Javier, im Norden des heutigen Argentinien, mit dem

-
- 4 Bericht über die Eröffnung des Paseo Histórico Cultural y Ecológico ›Florián Paucke‹, unter: <https://sanjavierahora.blogspot.com/2019/09/se-inauguro-en-san-javier-el-primer.html> (letzter Zugriff 18.09.2023). Im Gegensatz zu dieser Aussage, die mit einem essentialistischen Kulturverständnis von zwei Kulturen vor Ort ausgeht, die als Entitäten die letzten Jahrhunderte überstanden haben, liegt dieser Studie ein prozessuales Verständnis von Kultur zugrunde.
 - 5 Bericht über die Feierlichkeiten zum 276-jährigen Bestehen von San Javier, unter: <http://www.airedelinterior.com/articulo-1570-san-javier-cumple-276-anos-de-su-fundacion.html> (letzter Zugriff 18.09.2023).
 - 6 Zur Geschichte der argentinischen Unabhängigkeitsbewegung vgl. Sandra CARRERAS, Barbara POTTHAST, Eine kleine Geschichte Argentiniens, Frankfurt a.M. 2013, insb. S. 51–54. Der Fokus auf 200 Jahre argentinische Nationalgeschichte wird in den beiden anderen Publikationen der Reihe – Marta BONAUDO, Darío MACOR (Hg.), *Signos santafesinos en el bicentenario, Santa Fe/Argentina 2012*; Luis PRIAMO, *Santa Fe entre dos siglos. Fotografías 1860–1910, Santa Fe/Argentina 2013* – noch stärker deutlich. Neben diesen prägnanten Beispielen gibt es weitere TV- und Webdokumentationen über Paucke. In San Javier und Umgebung dient Paucke auch als Namensgeber für Schulen, einen Kanuverein sowie ein Hostel und einen Minimercado.

Titel *Hin und Her. Hin süsse, und vergnügt, her bitter und betrübt*⁷ stehen bisher noch aus. Das nur in einem 1146 Seiten starken Manuskript überlieferte Werk ist auf mehreren Ebenen eine »crónica singular«⁸: Um die 200 Zeichnungen aus der Hand Florian Pauckes sowie ausführliche Schilderungen bilden einen einzigartigen und bis dato nur ansatzweise ausgewerteten Quellenschatz. Pauckes Bericht ist jedoch keine glatte Erzählung. Die eigentliche Schreibe am heute überlieferten Manuskript begann erst nach seiner Rückkehr nach Böhmen. Allerdings nutzte Paucke Notizen aus seiner Zeit in der Reduktion. Durch so entstandene Brüche auf der Textebene und damit verbundene unterschiedliche Zeitebenen innerhalb des Textes vereint er verschiedene Momente der Erfahrung im Reduktionsalltag. Damit stellt der Bericht für die Untersuchung transkultureller Übersetzungsprozesse in der Missionspraxis der Frühen Neuzeit eine außerordentlich aufschlussreiche Quelle dar.⁹ Paucke fand sich nach der Abreise in verschiedensten Welten wieder, war umgeben von unterschiedlichsten Worten. All diese Erfahrungen musste er nun für Menschen verarbeiten, die all das nicht erlebt hatten. So schrieb er: »Man muss beobachten die Zeiten, dero Veränderlichkeit alle Menschen, und Länder unterworfen sind.«¹⁰ Diese

-
- 7 Der vollständige Titel lautet: *Hin und Her. Hin süsse, und vergnügt, Her bitter und betrübt*. Das ist: Treu gegebene Nachricht durch einen im Jahr 1748 aus Europa in West-America, namentlich in die Provinz Paraguay abreisenden, und im Jahr 1769 nach Europa zurück kehrenden Missionarium. In welcher er besonders seinen in der Provinz Gran Chaco unter denen Indianen Mocobier, oder so genannten Guaycurú 18-jährigen Aufenthalt, seine Arbeiten, benannter Indianer Heyden- und Christenthum, Zuruckreise in Europa, wie auch des Landes Witterung, Erdreich, Gewässer, Früchte, Wälder, Thier, Vögel, Fische, kriechende und fliegende Ungeziefer, samt anderen fremden und Artigen Beschaffenheiten erzehlet; mit verschiedenen Kupfern untermenget, in Sechs Theile zergliedert.
- 8 Susanna ZANETTI, *Las »Memorias« de Florian Paucke. Una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino*, in: *América sin nombre* 18 (2013), S. 178–189, hier S. 178.
- 9 Schon 1981 beobachtete Justin Stagl, dass Reiseberichte »wie ein Steinbruch ausgebeutet« würden. Die Reiseberichtsforschung überwand diese positivistische Tendenz jedoch in den 1990er Jahren. Vgl. dazu Justin STAGL, *Das Reisen als Kunst und als Wissenschaft (16.–18. Jahrhundert)*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 108 (1981), S. 15–34, hier S. 15; Michael HARBSMEIER, *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen*, in: Antoni MAÇZAK, Hans Jürgen TEUTEBERG (Hg.), *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung (= Vorträge anlässlich des Wolfenbütteler Symposiums, Bd. 9)*, Wolfenbüttel 1982, S. 1–31; Michael HARBSMEIER, *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der frühen Neuzeit (= Historische Studien, Bd. 12)*, Frankfurt a. M., New York 1994.
- 10 *StiBZ*, 420, S. 3. Die vorliegende Arbeit zitiert Paucke immer nach der Handschrift. Korrekturen des Schreibers wurden, insofern sie für die Analyse nicht relevant oder nicht

Veränderlichkeit der Zeiten bietet die Möglichkeit, Spracherwerb und kulturelle Auseinandersetzung, Worte und Welten in der Jesuiten-Reduktion innerhalb einer breiten Zeitspanne zu untersuchen. Paucke versuchte in seinen Beispielen immer, das Typische der Einzelsituation herauszustellen. Die verschiedenen Phasen interkulturellen Kontakts werden anhand dieser Einzelsituationen sehr gut erkennbar. Damit können in besonderer Weise Aushandlungsprozesse zwischen unterschiedlichen Interessengruppen sowie Momente des Kulturkontakts sichtbar gemacht werden.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Studie an. Sie untersucht am Beispiel Pauckes, wie und unter welchen Voraussetzungen die Auseinandersetzung der Missionare mit indigenen Menschen stattfand. Dafür wird die Reduktion und das umliegende Gebiet als vielschichtige Kontaktzone rekonstruiert.¹¹ Im Zentrum der Studie stehen Kommunikationsprozesse sowie sprachliche und kulturelle Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen Akteuren. Die grundlegende Frage lautet, auf welche Art und Weise Kommunikation zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung in hierarchisch abhängigen Positionen stattfand. Die Machtverhältnisse sind in erster Linie von einer Hierarchie der Kolonisatoren gegenüber den Indigenen geprägt. Doch gab es ebenso Abhängigkeiten der Missionare von den Indigenen, etwa was Orientierung, Versorgung und Schutz anging. Damit sind weitere Fragen nach dem Missionsalltag, dem Spracherwerb, der Auseinandersetzung mit indigener Bekleidung und Ernährung sowie mit unterschiedlichen Vorstellungen von Geschlechterrollen verbunden. Die Studie versteht sich insofern nicht als Biographie, vielmehr dient Pauckes Leben als Kontext für eine akteurszentrierte, mikrohistorische Analyse. Dabei bildet die Missionspraxis als Übersetzung den interpretatorischen Rahmen. Der Untersuchungszeitraum umfasst sowohl Pauckes Zeit in Spanischamerika als auch seine Schreibezeit im Böhmen der 1770er Jahre.

sinnverändernd sind, stillschweigend übernommen.

- 11 Zur Kontaktzone vgl. Mary Louise PRATT, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991), S. 33–40; Mary Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992; Judith BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Supplement 107), Göttingen 2015; Stephanie WODIANKA, Christoph BEHRENS (Hg.), *Chaos in the contact zone. Unpredictability, improvisation and the struggle for control in cultural encounters* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 94), Bielefeld 2017; Pascal FIRGES, Tobias P. GRAF, *Exploring the contact zone. A critical assessment from the perspective of early modern Euro-Ottoman history*, in: Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), *Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies*, London, New York 2019, S. 109–121.

1 Zur Forschung: Mission und Kulturkontakt

Florian Paucke versuchte, zwischen unterschiedlichen Vorstellungen und Deutungen zu übersetzen. Dabei stellten für ihn gute Kenntnisse der Sprache der Mocobier*innen und ein Verständnis ihrer kulturellen und religiösen Praktiken eine, wenn nicht die zentrale Voraussetzung für die Mission zum Christentum dar. Die jesuitischen Beschreibungen des Missionsalltags im Allgemeinen zeichneten oftmals ein dichotomes Bild von einer geordneten Missionsstation und einer wilden Peripherie. Dem Narrativ der jesuitischen Quellen folgend, proklamierte insbesondere die ältere Missionsgeschichte eine Transformation der indigenen Lebensweise in eine christlich dominierten Ordnung. Der Spracherwerb der Jesuiten, die Etablierung einer Generalsprache sowie die erfolgreiche Vermittlung des Christentums hätten diesen Transformationsprozess unter Berücksichtigung unterschiedlicher Akkommodationsmöglichkeiten erst ermöglicht.¹² Die Frage, wie Kommunikation gelingen konnte, begleitet und geleitet von Aspekten der Aneignung und Ablehnung, des Verstehens und Missverstehens, können diese Deutungen jedoch nicht beantworten. Pauckes Bericht erlaubt hier einen Einblick in Kommunikationsprozesse und -situationen inner- und außerhalb der Reduktion und widerspricht an vielen Stellen klaren Zuschreibungen. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher als Puzzleteil in der neueren Forschung zu Kommunikation und Kulturkontakt in der Mission, die einen wichtigen Bestandteil der neueren Wissensgeschichte darstellt.

Forschungen zum Jesuitenorden haben in den letzten Jahren Konjunktur.¹³ Einerseits scheinen die Missionsgeschichte und insbesondere der Jesuitenorden an aktuelle globalgeschichtliche Fragestellungen sehr gut anschlussfähig zu sein.¹⁴ Der Orden war eine global agierende Institution, zugleich aber prägten

12 Guillermo WILDE, *The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (17th and 18th Centuries)*, in: Aliocha MALDAVSKY u. a. (Hg.), *Space and conversion in global perspective (= Intersections, Bd. 35)*, Leiden, Boston 2015, S. 175–213, hier S. 178–179.

13 Das lässt sich vor allem an der mittlerweile unüberblickbaren Menge an Publikationen zu diesem Thema festmachen. Der vorliegende Forschungsüberblick fasst die für die Studie relevanten, einschlägigen Publikationen zusammen. Zur Geschichte der Jesuiten allgemein vgl. Markus FRIEDRICH, *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München, Berlin, Zürich 2016; prägnant auch Markus FRIEDRICH, *Die Jesuiten. Von Ignatius von Loyola bis zur Gegenwart*, München 2021. Vgl. auch zu zahlreichen Aspekten des Ordens: Ines G. ŽUPANOV (Hg.), *The Oxford handbook of the Jesuits*, New York 2019; Thomas WORCESTER (Hg.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008.

14 Weitere Überlegungen bei Robin MACDONALD, *Christian missions and global encounters*, in: Andrew LYNCH, Susan BROOMHALL (Hg.), *The Routledge history of emotions in Europe. 1100–1700*, London, New York 2020, S. 320–334. Insgesamt wird aktuell viel zur Verbindung von Globalität und Mission geforscht. Vgl. Ulinka RUBLACK (Hg.),

ihn viele lokale Akteure, die sowohl untereinander als auch mit der Ordensleitung im Austausch standen.¹⁵ Andererseits gibt es eine sehr gute Überlieferungslage jesuitischer Quellen, bedingt durch die regelmäßige briefliche Ordenskommunikation zwischen den Standorten vor Ort und der Ordenszentrale in Rom sowie den vielen weiteren Berichten von Jesuitenmissionaren aus allen Teilen der Welt.¹⁶ Die Frage nach der Auseinandersetzung der Jesuiten mit zahlreichen ihnen unbekanntem kulturellen Praktiken in den Missionsgebieten hat in letzter Zeit eine Verschiebung erfahren. Ältere Arbeiten hatten vor allem den ›Erfolg‹ der Missionare im Blick, in diesem Kontext also die Christianisierung der Indigenen. Darüber hinaus wurde die jesuitische Missions- und Ordensgeschichte lange Zeit von Jesuiten selbst verfasst.¹⁷ Das so entstandene Bild des Jesuitenordens zeichnete eine Institution, die straff von oben nach unten organisiert war. Somit wurde zwar eine Organisation mit globaler Außenwirkung sichtbar, es verstellte jedoch den Blick auf das unterschiedliche Vorgehen von Jesuitenmissionaren zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sowie auf variierende lokale Bedingungen.

In der neueren Missionsgeschichte stehen Fragen nach interkulturellem Austausch, wechselseitiger Beeinflussung und der *agency* aller Beteiligten, inklusive verschiedener lokaler Bevölkerungsgruppen in den Missionen, im Zentrum.¹⁸

Protestant empires. Globalizing the Reformations, Cambridge, New York 2020; Katharine GERBNER, Christian slavery. Conversion and race in the protestant Atlantic world (= Early American studies), Philadelphia 2018; Rebekka HABERMAS, Richard HÖLZL (Hg.), Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln, Weimar, Wien 2014.

- 15 Vgl. Antje FLÜCHTER, Translating Catechisms, Translating Cultures. An Introduction, in: Antje FLÜCHTER, Rouven WIRBSER (Hg.), Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World, Boston, Leiden 2017, S. 3–48, hier S. 10.
- 16 Markus FRIEDRICH, Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773, Frankfurt a. M. 2011; Galaxis BORJA GONZÁLEZ, Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd. 226), Göttingen 2011.
- 17 Antonio ASTRAIN, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, Madrid 1912–1925; z. T. neu herausgegeben als Antonio ASTRAIN, Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay, Asunción 1996; Pablo PASTELLS S. J., Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias, Madrid 1912.
- 18 Ute FENDLER, Changing Perspectives. The Other, the Self, the In-Between of the Jesuit Experience in the Eighteenth Century, in: Clorinda DONATO u. a. (Hg.), Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities (= UCLA Clark Memorial Library series), Toronto 2014, S. 219–242; Joseph A.

Jesuitenmissionare werden als *cultural brokers* interpretiert.¹⁹ Dabei kommen Akteure, Netzwerke und Räume auch über die Grenzen der jeweiligen Missionsgesellschaft hinaus in den Blick. Für diese globale, oftmals auch vergleichende Perspektive auf Verflechtung in der Missionsgeschichte gibt es rezente Beispiele.²⁰ Mit diesen Zugängen öffnete sich die neue Missionsgeschichte auch für kultur- und sozialgeschichtliche sowie wirtschafts- und verwaltungsgeschichtliche Fragestellungen.

Bei der Frage nach einer globalen Verflechtungsgeschichte von Mission drängt sich die Verbindung zum Wissens- und Kulturtransfer geradezu auf.²¹

GAGLIANO (Hg.), *Jesuit encounters in the New World. Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549–1767* (= Bibliotheca Instituti Historici SJ, Bd. 50), Rome 1997; Mark HÄBERLEIN, Alexander KEESE (Hg.), *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert)* (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 97), Stuttgart 2010; Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions* (= Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 80), Boston 2018.

- 19 Der Begriff des *cultural broker* taucht erstmals bei Richter auf. Vgl. Daniel K. RICHTER, *Cultural Brokers and Intercultural Politics. New York-Iroquois Relations 1664–1701*, in: *Journal of American History* 75 (1988), S. 40–67. Spätere Auseinandersetzungen finden sich bei Nancy L. HAGEDORN, *Brokers of Understanding. Interpreters as Agents of Cultural Exchange in Colonial New York*, in: *New York History* 76 (1995), S. 379–408; Korinna SCHÖNHÄRL, »Wie tief der kern dieses Volkes dem antiken wesen verwandt ist«. »Cultural Brokers« und ihre Strategien zur Vermittlung des Unbekannten, in: *Historische Zeitschrift* 310 (2020), S. 285–305.
- 20 HABERMAS/HÖLZL, *Mission*; Helge WENDT, *Mission transnational, trans-kolonial, global. Perspektivverschiebungen in der Missionsgeschichtsschreibung*, in: *Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte* 105 (2011), S. 95–116; Karolin WETJEN, Linda RATSCHILLER (Hg.), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Göttingen 2018.
- 21 Ulrich VAN DER HEYDEN, Andreas FELDTKELLER (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert* (= Geschichte, Bd. 19), Stuttgart 2012; Helge WENDT (Hg.), *The globalization of knowledge in the Iberian colonial world* (= Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Proceedings, Bd. 10), Berlin 2016; Heike LIEBAU u. a. (Hg.), *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle 2010; Clorinda DONATO u. a. (Hg.), *Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities* (= UCLA Clark Memorial Library series), Toronto 2014; Markus FRIEDRICH, Alexander SCHUNKA (Hg.), *Reporting Christian missions in the eighteenth century. Communication, culture of knowledge and regular publication in a cross-confessional perspective*, Wiesbaden 2017; Antje FLÜCHTER, Rouven WIRBSER (Hg.), *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Boston, Leiden 2017; HSIA, *Companion*; ŽUPANOV, *Handbook*. Vgl. auch den jüngsten Forschungsüberblick zu diesem Thema: Renate DÜRR, *Akkommodation und Wissenstransfer. Neuerschrei-*

In der neueren Missionsgeschichte sind mehrere einschlägige Tendenzen festzustellen. Im Gegensatz zur älteren Sichtweise eines einseitigen Transfers einer europäisch-christlichen Kultur in die jeweiligen Wirkungsorte der Missionare geht die Forschung heute von einem interdependenten und dynamischen Austauschprozess von Wissen aus.²² Die uneindeutige Kategorie ›Wissen‹ wird durch die Frage nach Wissenspraktiken und dem Alltag vor Ort in der Mission präzisiert.²³ Auch relativiert sich die Kategorie des außereuropäischen Fremden, indem gezeigt werden konnte, dass Jesuiten auch innerhalb Europas Missionsbemühungen als notwendig ansahen.²⁴ Die Analyse der lokalen Verhältnisse führte darüber hinaus zu einer Neubewertung der Frage nach Zentrum und Peripherie. Die neuere Verwaltungsgeschichte konnte zeigen, dass Entschei-

-
- nungen zur Geschichte der Jesuiten in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung 44 (2017), S. 487–509.
- 22 Vgl. zur Verflechtungsgeschichte Sebastian CONRAD u. a. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2013; Renate DÜRR, *Wechselseitiger Kulturtransfer. Jesuiten und Guaraní in den Reduktionen von Paraguay (1609–1768)*, in: Ingrid BAUMGÄRTNER (Hg.), *Nation – Europa – Welt. Identitätswürfe vom Mittelalter bis 1800 (= Zeitsprünge, 11.3/4)*, Frankfurt a. M. 2007, S. 422–440; Menja HOLTZ u. a., *Begegnungen auf der Spur. Eine neue Perspektive auf Kulturkontakt und Materialität*, in: *Saeculum* 66 (2016), S. 177–188; WETJEN/RATSCHILLER, *Verflochtene Mission*.
- 23 Daraus folgten einschlägige Studien beispielsweise zum Thema Kartographie: Ulrike STRASSER, *Die Kartierung der Palaosinseln. Geographische Imagination und Wissenstransfer zwischen europäischen Jesuiten und mikronesischen Insulanern um 1700*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 197–230; Irina SALADIN, *Karten und Mission. Die jesuitische Konstruktion des Amazonasraums im 17. und 18. Jahrhundert (= Historische Wissensforschung, Bd. 12)*, Tübingen 2020; zur Heilkunde vgl. Sabine ANAGNOTOU, *Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung (= Sudhoffs Archiv, Beiheft 60)*, Stuttgart 2011.
- 24 Zum Ansatz des *Provincialising Europe* vgl. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton [u. a.] 2000. Für die Binennmission der Jesuiten vgl. Jennifer SELWYN, *A paradise inhabited by devils. The Jesuits' civilizing mission in early modern Naples*, Aldershot 2004; Daniel STDLER, *Heiligkeit aushandeln. Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (1560–1790) (= Campus historische Studien, Bd. 75)*, Frankfurt a. M. 2017; Marc VENARD, *«Vos Indes sont ici». Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVIIe siècle*, in: Guy DUBOSCQ, André LATREILLE (Hg.), *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours (XIIIe–XXe siècles)*. Actes du Colloque de Lyon 29–31 mai 1980 organisé par la Société d'Histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français, Paris 1984, S. 83–89. Auch die vorliegende Studie kann zeigen, dass Florian Paucke auf der Hinreise in Europa mit vergleichbaren Alteritätskonstruktionen an Aspekte von Sprache, Essen und Bekleidung heranging.

dungsprozesse vor Ort relevanter waren, als bisher angenommen wurde.²⁵ Das verstärkte die Spannung zwischen der globalen und lokalen Ordensorganisation. In diesem Zusammenhang rücken auch Fragen von Herrschaft sowie das Verhältnis von Indigenen und Spanier*innen in den Fokus.²⁶ Mit der »missionarischen Gesellschaft« prägte Helge Wendt einen Begriff, mit dem Indigene, Missionare sowie weitere an der Mission beteiligte Akteur*innen als »soziale Gemeinschaft im kolonialen Kontext« verstanden werden können.²⁷ Auf diese Weise kann eine analytische Dichotomie zwischen Indigenen und Missionaren überwunden werden. Jüngst gerieten Männlichkeitskonstruktionen und Geschlechterbilder innerhalb des Ordens²⁸ sowie die Frage nach der Rolle von Emotionen in den Blick. Das erlaubte eine neue Sichtweise auf die Missionare, die klare Zuschreibungen sowie ein einheitliches, starres Bild *der* Jesuiten vermeidet.²⁹ Der Zugriff einer *global microhistory* erlaubt es, allgemeine Debatten innerhalb und außerhalb des Ordens an konkrete Beispiele vor Ort anzuschließen.³⁰

-
- 25 FRIEDRICH, Arm; Fabian FECHNER, Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762) (= Jesuitica, Bd. 20), Regensburg 2015.
- 26 Barbara GANSON, The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata, Stanford/Cal. 2003; Arndt BRENDECKE, Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft, Göttingen 2011; FRIEDRICH, Arm.
- 27 Helge WENDT, Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung (= Geschichte, Bd. 17), Stuttgart 2011, S. 15. David Blocks Konzept der »Mission Culture« war ein weiterer Versuch, das Zusammenspiel der unterschiedlichen Akteure vor Ort zu beschreiben. Vgl. David BLOCK, Mission culture on the upper Amazon. Native tradition, Jesuit enterprise & secular policy in Moxos, 1660–1880, Lincoln 1994.
- 28 Nadine AMSLER, Jesuits and Matriarchs. Domestic Worship in Early Modern China, Seattle 2018; Ulrike STRASSER, Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys, Amsterdam 2020.
- 29 Yasmin HASKELL, Raphaële GARROD (Hg.), Changing hearts. Performing Jesuit emotions between Europe, Asia, and the Americas (= Jesuit studies – Modernity through the prism of Jesuit history, Bd. 15), Leiden, Boston 2019; Renate DÜRR, Ulrike STRASSER, Wissensgenerierung als emotionale Praktik. Ethnographisches Schreiben und emotionalisiertes Lesen in Joseph Stöckleins S.J. Neuem Welt-Bott, in: Historische Anthropologie 28 (2020), S. 354–378. Überlegungen zur Emotion als Praktik wurden maßgeblich geprägt von Monique Scheer; vgl. Monique SCHEER, Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion, in: History and Theory 51 (2012), S. 193–220; Monique SCHEER, German »Shouting Methodists«. Religious Emotion as Transatlantic Cultural Practice, in: Karen VALLGÅRDA u. a. (Hg.), Emotions and Christian Missions. Historical Perspectives (= Palgrave Studies in the History of Emotions), London 2015, S. 45–72.
- 30 Vgl. dazu Clossy prägnant: »Nowhere is this remarkable relation between »world« and »local« Christianity clearer than in mission history.« Luke CLOSSEY, Salvation and globalization in the early Jesuit missions, Cambridge 2010, S. 3. Missionsgeschichte als *global microhistory* »lenkt den Blick auf kleine lokale Einheiten«, diese bilden die »Basis für exemplarische Untersuchungen globalhistorischer Kategorien wie etwa Verflechtung,

Der Aufbau einer stabilen, lang andauernden missionarischen Gesellschaft hing zu einem großen Teil von der Fähigkeit der beteiligten Akteure ab, sich sprachlich zu verständigen.³¹ Lange Zeit war es vor allem die historische Linguistik, die sich unter der Bezeichnung ›Missionarslinguistik‹ mit den linguistischen Arbeiten von Missionaren auseinandersetzte.³² Sprache und Übersetzung als Moment der gelungenen wie auch misslungenen Verständigung sind auch Themenfelder der neueren Missionsgeschichte³³ sowie allgemein der Kulturgeschichte³⁴.

Übersetzung und Aneignung als die eine Seite, Abgrenzung, Abwertung und Ablehnung als die andere des freiwilligen und erzwungenen Kulturkontakts.« Vgl. DÜRR, Akkommodation, S. 488. Weitere Literatur zur *global microhistory* vgl. Angelika EPPLÉ, Globale Mikrogeschichte. Auf dem Weg zu einer Geschichte der Relationen, in: Ewald HIEBL, Ernst LANGTHALER (Hg.), Im Kleinen das Große suchen. Mikrogeschichte in Theorie und Praxis. Hans Haas zum 70. Geburtstag (= Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes 2012), Innsbruck, Wien, Bozen 2012, S. 37–47; Francesca TRIVELLATO, Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?, in: California Italian Studies 2 (2011); John GHOBRIAL, The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory, in: Past & Present 222 (2014), S. 51–93.

- 31 Sabine HÜBNER, Ohne Antwort. (Nicht-)Verstehen am Beispiel von Gesprächsdarstellungen in der missionarischen Berichterstattung des 18. Jahrhunderts, in: International Yearbook for Hermeneutics 16 (2017), S. 265–282.
- 32 Wulf OESTERREICHER, Roland SCHMIDT-RIESE, Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenbruch der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 116 (2017), S. 62–100; Klaus ZIMMERMANN, Missionarslinguistik in kolonialen Kontexten. Ein historischer Überblick, in: Thomas STOLZ u. a. (Hg.), Sprache und Kolonialismus. Eine interdisziplinäre Einführung zu Sprache und Kommunikation in kolonialen Kontexten, Berlin, Boston 2016, S. 169–191; Klaus ZIMMERMANN, Birte KELLERMEIER-REHBEIN (Hg.), Colonialism and missionary linguistics (= Koloniale und postkoloniale Linguistik, Bd. 5), Berlin, Boston 2015; Roland SCHMIDT-RIESE, Grammatiken auf amerikanischem Boden. Bausteine einer virtuellen Bibliothek, in: Jan-Dirk MÜLLER u. a. (Hg.), Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit (= Pluralisierung und Autorität, Bd. 21), Berlin 2010, S. 303–320; Even HOVDHAUGEN, Otto ZWARTJES (Hg.), Missionary linguistics. Lingüística misionera. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March, 2003 (= Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series III, Studies in the history of the language sciences, Bd. 106), Amsterdam, Philadelphia/Pa. 2004; Otto ZWARTJES (Hg.), Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI–XVII) (= Portada hispánica, Bd. 7), Amsterdam 2000; Henrike FOERTSCH, Spracharbeit zwischen Theorie und Praxis. Frühneuzeitliche Jesuiten in Südostindien, Nordwestmexiko und Peru, in: Reinhard WENDT (Hg.), Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation (= ScriptOra, Bd. 104), Tübingen 1998, S. 75–130; Bartomeu MELIÀ, El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria (= Biblioteca paraguaya de antropología, Bd. 5), Asunción 1993.

Neue Perspektiven auf den Wissenstransfer befeuerten ebenso die Diskussionen um die Rolle der Jesuiten in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit.³⁵ Dabei stand vor allem auch der Beitrag der Missionare zur europäischen Wissensgesellschaft im Zentrum.³⁶ Jüngere Arbeiten konnten zeigen, dass Spiritualität und Gottesdienst nicht vom Wissenserwerb zu trennen sind.³⁷

- 33 MELIÀ, Guaraní; Juan Carlos ESTENSSORO FUCHS, César ITIER, *Languages indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale*, in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45 (2015), S. 9–151; Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579–1724*, Cambridge/Mass., London 2007; Angélica OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (s. XVI–XVIII)*, Asunción 2006; Bernd HAUSBERGER, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko* (= Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberamerikanischen Länder, Bd. 6), Wien, München 2000; Edward G. GRAY, *New World Babel. Languages and Nations in Early America*, Princeton/N.J. 1999; Jakob BAUMGARTNER, *Evangelisierung in indianischen Sprachen. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben*, in: Michael STEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, S. 313–347. Jüngere Arbeiten deuten unter Bezugnahme auf unsichere Wissensbestände (vgl. z. B. Martin MULSOW, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012) auch Nicht-Verstehen als Kommunikationssituation. Vgl. Fabian FECHNER, *Aloe in Amerika, oder: Wie neu ist die Neue Welt? Schattierungen und Funktionen des Nichtverstehens im Kulturkontakt*, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 16 (2017), S. 219–241.
- 34 Renate DÜRR, *Luther and Acosta. The Challenge of Translation*, in: *Wolfenbütteler Forschungen* 164 (2021), S. 265–284; Wiebke Röben de Alencar XAVIER, Ulrike ZEUCH, *Einleitung. Was heißt ›kulturelle Übersetzung‹ in Bezug auf Brasilien im 18. Jahrhundert?*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts* 34 (2010), S. 155–162; Renate DÜRR, *Übersetzung als Wissenstransfer. Das Beispiel des Guaraní-Wörterbuchs von Antonio Ruiz de Montoya SJ (1639–1640)*, in: Mark HÄBERLEIN, Alexander KEESE (Hg.), *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert)* (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 97), Stuttgart 2010, S. 31–46; Renate DÜRR, *Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J.*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 161–196; Peter BURKE, Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007; Peter BURKE, *Languages and communities in early modern Europe* (= The 2002 Wiles lectures given at the Queen's University, Belfast), Cambridge, New York 2004.
- 35 John W. O'MALLEY (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, sciences, and the arts, 1540–1773*, Toronto/Ont. 2006; Luis Millones FIGUEROA, Domingo LEDEZMA (Hg.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (= *Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia*, Bd. 12), Frankfurt a.M. 2005; Mordechai FEINGOLD, *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge/Mass. 2003.
- 36 Andrés I. PRIETO, *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810*, Nashville 2011; Simon DITCHFIELD, *What did natural history have to do with salvation? José de Acosta, SJ (1540–1600) in the Americas*, in: *Church History* 46

Ein weiteres zentrales Thema der neueren Missionsgeschichte sind Fragen nach dem Ablauf der sogenannten Akkommodation. Markus Friedrich beschreibt Mission präzise als »systematische Kulturarbeit«³⁸. Lange Zeit wurde die von Roberto de Nobili (1577–1666) und weiteren Missionaren entwickelte Methode der Akkommodation als statisches Vorgehen der Jesuiten verstanden.³⁹ Neuere Forschungen zeigen jedoch, dass es »nicht die *eine*, global gleiche jesuitische Akkommodation an und für sich«⁴⁰ gab, sondern dass Adaption und Transkulturation von Praktiken auf der lokalen Ebene integraler Bestandteil aller Missionsunternehmen waren.⁴¹ Akkommodation wird als Lernprozess und basierend auf der Kommunikation vor Ort und immer unter Einbezug lokaler Akteur*innen verstanden.⁴² Das primäre Ziel der Missionare war jedoch immer die Christianisierung der Bevölkerung. Der Versuch, sich mit den Praktiken vor Ort auseinanderzusetzen, darf nicht mit einem heutigen Verständnis von Tole-

(2010), S. 144–168; Steven J. HARRIS, *Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773*, in: *Isis* 96 (2005), S. 71–79; Antonella ROMANO, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540–1640)* (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 306), Rome, Paris 1999.

- 37 Mark A. WADDELL, *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*, London 2016. Auch Irina Saladin zeigt das anschaulich am Beispiel jesuitischer Amazonaskarten. Vgl. SALADIN, *Karten*.
- 38 FRIEDRICH, *Die Jesuiten* (2016), S. 451. Zur Akkommodation ausführlich bei FRIEDRICH, *Die Jesuiten*, S. 506–513.
- 39 Ines G. ŽUPANOV, Pierre-Antoine FABRE (Hg.), *The rites controversies in the early modern world* (= *Studies in Christian mission*, Bd. 53), Leiden, Boston 2018.
- 40 Antje FLÜCHTER, *Mission als Grenzüberschreitung. Die Wahrnehmung französischer Jesuiten in Südindien am Vorabend des Kolonialismus*, in: Christine ROLL u. a. (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung* (= *Frühneuzeit-Impulse*, Bd. 1), Köln, Weimar, Wien 2010, S. 501–523, hier S. 506 (Herv. im Orig.).
- 41 FLÜCHTER, *Translating*, S. 14. Eine gute Diskussion des Themas findet sich auch bei Joan-Pau RUBIÉS, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 76 (2005), S. 237–280; Liam M. BROCKEY, *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, London 2014, S. 278–325.
- 42 DÜRR, *Akkommodation*, S. 498. Renate DÜRR, *Found in Translation – the Search for Similarities between Cultures at the Time of the Reformations*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 108 (2017), S. 191–201. Dürr bewertet das Hin und Her zwischen Akzeptanz und Ablehnung bei José de Acosta als Lernprozess desselben. Michael MÜLLER, *Eine »deutsche Elite« im Zeichen des Kreuzes. Zentraleuropäische Jesuitenmissionare in Ibero-Amerika im 17./18. Jahrhundert*, in: Markus A. DENZEL (Hg.), *Deutsche Eliten in Übersee (16. bis frühes 20. Jahrhundert)* (= *Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit*, Bd. 27), St. Katharinen 2006, S. 139–172, hier S. 170.

ranz und Dialog vermischt werden. Das sollte bei der Quellenanalyse immer berücksichtigt werden, um nicht in etwaige anachronistische Fallgruben zu treten.⁴³

Die Jesuitenprovinz Paraguay mit den beständigen Guaraní-Reduktionen, die in der älteren Forschung auch als sogenannter ›Jesuitenstaat‹ bekannt waren, steht im Zentrum zahlreicher Forschungen.⁴⁴ Die den dortigen Missionen zugrunde liegende Idee der Reduktionen, also eigens errichteter Missionsdörfer, in denen mehrere tausend Indigene unter der geistlichen Betreuung von einem oder zwei Missionaren lebten, wurde oftmals verklärt. In einer solchen Sichtweise stellten die Reduktionen geradezu einen Idealzustand des menschlichen

- 43 Diego RAMADA CURTO, *Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 74 (2005), S. 3–22, hier S. 9f. Zum Umgang mit Toleranz in der Frühen Neuzeit vgl. Filomena Viviana TAGLIAFERRI, *Tolerance Re-Shaped in the Early-Modern Mediterranean Borderlands. Travellers, Missionaries and Proto-Journalists (1683–1724)*, Boca Raton/Fla. 2018, insbesondere Kap. I, *Tolerance before Tolerance*, S. 9–74.
- 44 Eine ausführlich kommentierte Bibliographie bis in die frühen 1990er Jahre bieten Bartomeu MELIÀ, Liane Maria NAGEL, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica*, Asunción 1995. Weitere zentrale Titel sind Wolf LUSTIG, *Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt. Fiktionen über den »Jesuitenstaat« in Paraguay*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 91 (2007), S. 102–117; Frederik J. REITER, *They built Utopia. The Jesuit Missions in Paraguay 1610–1768*, Potomac 1995; Pierre Antoine FABRE, Bernard VINCENT, *Missions religieuses modernes. »Notre lieu est le monde«* (= Collection de l'École Française de Rome, Bd. 376), Rom 2007; Massimo LIVI-BACCI, Ernesto J. A. MAEDER, *The Missions of Paraguay. The Demography of an Experiment*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2004), S. 185–224; Ernesto MAEDER, *Aproximación a las Misiones Guaraníticas*, Buenos Aires 1996; Ernesto MAEDER, *Historiografía sobre las misiones jesuíticas de guaraníes. Evaluación del último quinquenio*, in: *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y Cultura* 2 (1995), S. 99–112; Ernesto J. MAEDER, *Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768–1850)* (= Colecciones MAPFRE 1492, Bd. 7/Colección realidades americanas, Bd. 11), Madrid 1992; Thomas LANGE, *Soutanenkaserne oder heiliges Experiment? Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil*, in: Karl-Heinz KOHL (Hg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, S. 210–223; Michael MÜLLER, *Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay*, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock* (= Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 8), Wiesbaden 2005, S. 179–222; Manuel M. MARZAL, *¿Las misiones jesuitas, una utopia posible?*, in: Sandra NEGRO, Manuel M. MARZAL (Hg.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, [Quito] 1999, S. 489–504; Peter Claus HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weissenhorn 1994; MELIÀ, Guaraní; Bartomeu MELIÀ, *Und die Utopie fand ihren Ort ... Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay*, in: Michael SIEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, S. 413–430.

Miteinanders dar, frei von Gewalt und ohne Hierarchien.⁴⁵ Es ist aber eindeutig festzuhalten, dass die Reduktionen fest im Kolonialgefüge der spanischen Krone verankert waren. Neben dem wirtschaftlichen Austausch dienten die Reduktionen auch dem Schutz der spanischen Siedlungen, einerseits, indem sie Indigene in Grenzgebieten an einem Ort banden, andererseits durch militärische Unterstützung der Spanier.

Der Alltag in der Reduktion jenseits von Missionierung und Katechese ist bisher noch nicht umfassend untersucht. Das hängt auch mit der Überlieferungslage zusammen: Missionsberichte thematisierten häufig vor allem die religiösen Komponenten des Reduktionslebens. Lange Zeit wurde in der Missionsforschung ein besonderer Fokus auf die spezifische Herkunft der Missionare gelegt. So verwundert es nicht, dass in der deutschsprachigen Forschungslandschaft lange deutschsprachige Missionare im Zentrum standen. Der Schwerpunkt auf die deutschsprachigen Missionare findet sich ebenso in der argentinischen Forschung. Häufig wurde dabei ein biographischer Zugang gewählt.⁴⁶ Ursächlich ist die enge wissenschaftliche und politische Vernetzung zwischen Argentinien und Deutschland im frühen 20. Jahrhundert.⁴⁷ Damit setzt sich

-
- 45 Philip CARAMAN, *Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay*, München 1979; Stefan DIGNATH, *Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay 1609–1767*, Frankfurt a. M. 1978. Aus ideengeschichtlicher Perspektive Girolamo IMBRUGLIA, *The Jesuit missions of Paraguay and a cultural history of Utopia (1568–1789)*, übers. v. Mark Weyr (= *Studies in Christian mission*, Bd. 51), Leiden, Boston 2017.
- 46 Johannes MEIER, *Totus mundus nostra fit habitatio. Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*, Mainz, Stuttgart 2007; Albrecht CLASSEN, *Early history of the Southwest through the eyes of German-speaking Jesuit missionaries. A transcultural experience in the eighteenth century*, Lanham/Mad. 2013; Karl KOHUT, María Cristina TORALES PACHECO (Hg.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (= *Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia*, Bd. 16), Frankfurt a. M. 2007; Johannes MEIER (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit*, Münster 2005; Klaus SCHATZ, »Hier finde ich meinen armen leidenden Jesus in diesen armen verlassenen Indianern«. Der »Jesuitenstaat« im Spiegel der Berichte deutscher Jesuitenmissionare, Frankfurt a. M. 1992; Klaus SCHATZ, *Die südamerikanischen Jesuitenreduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare*, in: Klaus KOSCHORKE, Johannes MEIER (Hg.), »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (= *Studien zur außereuropäischen Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)*, Bd. 3), Göttingen 2000, S. 167–181; Eduardo O. DÜRNHOFER, *Expulsión de los jesuitas. Un alemán entre los indios*, in: *Historia* (Buenos Aires) 16 (1996), S. 77–89; Guillermo FURLONG, *La acción de los Jesuitas alemanes en la Argentina*, Buenos Aires 1961; Viktor HANTZSCH, *Der Anteil der deutschen Jesuiten an der wissenschaftlichen Erforschung Amerikas*, in: Hermann BARGE (Hg.), *Studium Lipsiense. Ehrengabe, Karl Lamprecht dargebracht*, Berlin 1909, S. 270–285.
- 47 Diesem Umstand ist auch die frühe spanischsprachige Paucke-Edition geschuldet. Ein weiteres Beispiel in diese Richtung ist René GICKLHORN, *Der Zwetler Codex 420. Über*

aber auch ein Quellennarrativ in der Forschung fort, dem zufolge die deutschen Missionare besonders belastbar und sprachaffin waren. Schon während ihres Bestehens waren die Reduktionen in Paraguay von einer mythischen Aura umgeben, und alsbald rückte die Provinz Paraguay ins Zentrum antijesuitischer Polemiken in Europa.⁴⁸ Der Vorwurf lautete, die Jesuiten versuchten in ihren abgeschiedenen Dörfern ein staatsähnliches Gebilde mit einem sagenhaften König Nikolaus I. als Anführer zu errichten.⁴⁹

Die neuere Forschung zeichnet so ein vielschichtiges Bild der jesuitischen Missionstätigkeit. Nicht nur rücken neue Missionsorte in den Blick, auch neue Fragestellungen und neu berücksichtigte Akteur*innen tragen dazu bei, den Jesuitenorden als vielschichtiges *global player* zu zeichnen.

Insbesondere im 18. Jahrhundert changierten die Berichte von Missionaren häufig zwischen Missionsberichten, die den Fokus auf die Bemühungen der Missionare legten, und Reiseberichten. Immer wieder wurden Jesuiten in der Forschung daher als ›Proto-Ethnographen‹ gedeutet. Tatsächlich lässt sich feststellen, dass beispielsweise die reichweitenstarke Missionszeitschrift *Der Neue Welt-Bott* ein »Marktplatz der Informationen« war und weit mehr als nur reine Missionsberichte publizierte.⁵⁰ Die vorliegende Studie verortet sich daher auch im Kontext der Reiseberichtsforschung. Diese erlebte in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren eine Neuausrichtung.⁵¹ Reiseberichte wurden nicht mehr

das Leben und Wirken des Paters Florian Paucke SJ, in: Südamerika. Drei-Monatsschrift in deutscher Sprache der Deutschsprechenden in Südamerika 18 (1968), S. 108–112.

- 48 Christine VOGEL, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenklärung (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 207), Mainz 2006; Franz OBERMEIER, Antijesuitische Drucke über Südamerika und die Jesuitenreduktionen in Paraguay, in: Wolfenbüttler Notizen zur Buchgeschichte 31 (2006), S. 23–34.
- 49 Felix BECKER, Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert (= Lateinamerikanische Forschungen, Bd. 8), Köln, Wien 1980; Felix BECKER, Un mito jesuítico. Nicolas I, rey del Paraguay, Asunción 1987.
- 50 Renate DÜRR, Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung, in: Zeitschrift für historische Forschung 34 (2007), S. 441–466.
- 51 Für die literaturwissenschaftliche Perspektive auf (meist deutschsprachige) Reiseberichte vgl. Peter J. BRENNER (Hg.), Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Frankfurt a. M. 1989; Peter J. BRENNER, Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 2), Tübingen 1990; Wolfgang NEUBER, Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der frühen Neuzeit (= Philologische Studien und Quellen, Bd. 121), Berlin 1991; Andrea Voss, Reisen erzählen. Erzählrhetorik, Intertextualität und Gebrauchsfunktionen des adligen Bildungsreiseberichts in der Frühen Neuzeit (= Neue Bremer Beiträge, Bd. 20), Heidelberg 2016.

nur als Beschreibungen fremder Gesellschaften, sondern als Spiegel des Verfassers sowie seiner Herkunft gedeutet.⁵² Allerdings konnte diese Perspektive zu eurozentrischen Verengungen führen sowie zu der Annahme, dass das Berichtete nur die Sicht des Reiseberichtverfassers sei und dass es vornehmlich um die Wahrnehmung und Aneignung des Fremden gehe.⁵³ Dabei sind zwei Dinge hervorzuheben: Erstens ist der alleinige Fokus auf die Dichotomie von Identität und Alterität zu einfach und verstellt den Blick auf vielfältige »Interaktions- und Wahrnehmungsformen«.⁵⁴ Zweitens, und das scheint noch wichtiger, erscheint der Reisebericht so als alleiniges Produkt eines männlichen Europäers, das sich aus seinem Vorwissen und seinen Erfahrungen vor Ort zusammensetzt. Diese Erfahrungen vor Ort entstanden jedoch nicht durch alleiniges Beobachten oder Dokumentieren. Vielmehr war die Grundlage all dieser Erfahrungen Kommunikation mit unterschiedlichsten Akteur*innen. »Nach anfänglichem Staunen und Unverständnis [war] gegenseitige Wahrnehmung und auch Kommunikation nicht einfach, aber möglich.«⁵⁵ Europäische Akteur*innen formulierten also nicht nur Fragen aus ihrem Vorwissen, vielmehr entstanden die Fragen und Themen, die in Reiseberichten verhandelt wurden, als ein Produkt der Erfahrung und Kommunikation vor Ort.⁵⁶ Kommunikation ist somit nicht nur die Grundlage für den Export von Wissen aus der betreffenden Region, sondern vielmehr rahmen und formen indigene Lebenswelten die Fragen, die die europäischen Akteure stellten. Reiseberichte müssen somit als ein Zusammenspiel vieler unterschiedlicher Akteur*innen interpretiert werden.

Davon ausgehend haben jüngere Studien die These aufgestellt, dass es, auch wenn keine direkten Zeugnisse indigener Akteur*innen überliefert sind, doch möglich ist, indigene Wissensbestände aus den Quellen zu rekonstruieren, ohne

52 HARBSMEIER, Reisebeschreibungen; HARBSMEIER, *Wilde Völkerkunde. Eine Übersicht über diese Debatten* findet sich bei Teresa PINHEIRO, *Aneignung und Erstarrung. Die Konstruktion Brasiliens und seiner Bewohner in portugiesischen Augenzeugenberichten 1500–1595* (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 89), Stuttgart 2004, S. 13–16.

53 Vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Von Kolumbus bis Cook. Aspekte einer Literatur- und Erfahrungsgeschichte des überseeischen Reisens*, in: Michael MAURER (Hg.), *Neue Impulse der Reiseforschung* (= Aufklärung und Europa. Beiträge zum 18. Jahrhundert), Berlin 1999, S. 97–131, hier S. 122.

54 Antje FLÜCHTER, *Die Vielfalt der Bilder und die eine Wahrheit. Die Staatlichkeit Indiens in der deutschsprachigen Wahrnehmung (1500–1700)* (= Kulturgeschichten, Bd. 6), Affalterbach 2020, S. 44; Jürgen OSTERHAMMEL, *Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert*, in: Wolfgang REINHARD u. a. (Hg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung* (= Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft, Bd. 7), Berlin 1989, S. 9–42.

55 FLÜCHTER, *Vielfalt*, S. 46.

56 Hubert KNOBLAUCH, *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte* (= Materiale Soziologie, Bd. 5), Berlin, New York 1995.

dabei Machtungleichheiten und Hierarchien außer Acht zu lassen.⁵⁷ Interkulturelle Begegnungen basieren »auf dem Zusammenspiel von Diskurs und Erfahrung«⁵⁸. Reiseberichte stehen somit immer auch in einem Spannungsfeld zwischen einem realgeschichtlichen Hintergrund und der Konstruktion der Erzählung. Sie sind dabei »nicht als von der Realität entfernte Erdichtungen zu betrachten, sondern als Versionen der kolonialen Wirklichkeit, die in realen Kommunikationszusammenhängen und in realen politischen und historischen Kontexten entstanden.«⁵⁹ Durch eine breite Kontextualisierung sowie das Lesen der Quellen »gegen den Strich« ist es möglich, Erfahrungen der Akteure von Topik zu unterscheiden. Ein möglicher Zugang, der auch in dieser Studie gewählt wird, ist der der Brüche. Flüchter nutzt in ihrer Arbeit das Konzept der Leerstellen, um genau solche Brüche sichtbar zu machen.⁶⁰ Im Gegensatz zu Flüchters breit angelegter Studie untersucht die vorliegende Arbeit mikrohistorisch ein Beispiel in einem konkreten Raum mit einer konkreten Anzahl an Akteur*innen. Florian Paucke erstellte die Texte und Bilder zu unterschiedlichen Zeiträumen und an unterschiedlichen Orten. Das erlaubt es, unterschiedliche Ebenen der Erfahrungen und Sichtweisen auf die jeweiligen Gruppierungen vor Ort herauszuarbeiten.

2 Sprachliche und kulturelle Übersetzungsprozesse

Übersetzung wird in dieser Arbeit als grundlegendes Element jeglicher Kommunikation, insbesondere aber in sprachlich und kulturell differenten Situationen verstanden. Der lange Aufenthalt der Jesuitenmissionare in den Re-

57 Bronwen DOUGLAS, *Science, Voyages, and Encounters in Oceania, 1511–1850* (= Palgrave Studies in Pacific History), Basingstoke 2014; FLÜCHTER, *Vielfalt*, S. 45 f. Vgl. als rezente Beispiele auch Rafael GAUNE, *Making the Indigenous Speak. The Jesuit Missionary Diego de Rosales in colonial Chile, 17th Century*, in: Sergio BOTTA (Hg.), *Manufacturing otherness. Missions and indigenous cultures in Latin America*, Newcastle upon Tyne 2013, S. 95–119; Cintia Rosso, *Las celebraciones indígenas desde una perspectiva etnobotánica histórica. El caso de los mocovíes de la reducción de San Javier durante el siglo XVIII*, in: Chungara, *Revista de Antropología Chilena* 47 (2015), S. 645–657; Laura DIERKSMEIER u. a. (Hg.), *Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800*, Tübingen 2021.

58 DÜRR/STRASSER, *Wissensgenerierung*, S. 354.

59 PINHEIRO, *Aneignung*, S. 24.

60 FLÜCHTER, *Vielfalt*. Ein Zugang über Brüche findet sich auch bei Christina BRAUNER, *Beim »König« von Anomabo. Audienzen an der westafrikanischen Goldküste als Schauplatz afrikanischer Politik und europäischer Konkurrenz (1751/2)*, in: Peter BURSCHEL, Christine VOGEL (Hg.), *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2014, S. 269–310.

duktionen und ihr Ansatz, dass eine gute Kenntnis der lokalen Sprachen⁶¹ und ein Verständnis der jeweiligen kulturellen Praktiken eine, wenn nicht die zentrale Voraussetzung für die Mission zum Christentum darstellte, eröffnen die Möglichkeit, Missionspraxis als Übersetzung zu interpretieren. Dabei können Missionsstationen unter Berücksichtigung aller beteiligten Akteur*innen beispielhaft als Kontaktzone ausgewertet werden, um damit einen Beitrag zu der Kernfrage zu leisten, wie Kommunikation und damit wechselseitige Verständigung und wechselseitiges Verstehen von kulturell verschieden geprägten Menschen möglich war. Die *postcolonial studies* waren vor allem von der Prämisse ausgegangen, dass im Kulturkontakt aus europäischer Perspektive nur eurozentrische Vorstellungen reproduziert werden konnten und damit kein wirklicher kultureller Austausch stattfinden konnte.⁶² Neuere Forschungen fragen nun nach konkreten Erfahrungen vor Ort sowie dem Einfluss weiterer Akteur*innen und deuten die europäischen Schilderungen – unter Berücksichtigung aller bestehenden Hierarchien – als Übersetzungsprozesse.

Die im *cultural turn* der Translationswissenschaften und dem *translational turn* der Kulturwissenschaften aufgebrachten Perspektiven auf Sprache und Kultur als Referenz- und damit Deutungssysteme sind grundlegend für die Frage nach Übersetzungsprozessen. Übersetzung wurde zunächst in der klassischen Translationswissenschaft von einem engen textgebundenen Verständnis zu einem erweiterten Übersetzungsbegriff geöffnet und so für die Kulturwissenschaften interessant.⁶³ Doris Bachmann-Medick postulierte 2006 konkrete Ansätze eines *translational turn*, die sie in den Folgejahren sukzessive theoretisch

-
- 61 Andrea DAHER, De los Intérpretes a los Especialistas. El uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII, in: Guillermo WILDE (Hg.), *Saberes de la conversión*, Buenos Aires 2011, S. 61–80; Peter BURKE, The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe, in: John W. O'MALLEY (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, sciences, and the arts, 1540–1773*, Toronto/Ont. 2006, S. 24–32.
- 62 Edward W. SAID, *Culture and imperialism*, New York 1994; Anthony PAGDEN, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology (= Cambridge Iberian and Latin American studies)*, Cambridge 1991; Anthony PAGDEN, *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, New Haven 1998, vgl. zu diesen Debatten FECHNER, Aloe, S. 219; DÜRR, Sprachreflexion.
- 63 Ovidi CARBONELL CORTÉS, Sue-Ann HARDING, Introduction. Translation and Culture, in: Sue-Ann HARDING, Ovidi CARBONELL CORTÉS (Hg.), *The Routledge Handbook of Translation and Culture*, Oxon, New York 2018, S. 1–14. Für eine geschichtswissenschaftliche Perspektive vgl. Birgit WAGNER u. a. (Hg.), *Übersetzungen (= Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Bd. 2)*, Bielefeld 2012; Simone LÄSSIG, Übersetzung in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 38 (2012), S. 189–216.

erweiterte.⁶⁴ Aus ihren Überlegungen ergeben sich insbesondere zwei wichtige Punkte, die das Konzept der kulturellen Übersetzung vom Ansatz des wechselseitigen Kulturtransfers abheben.

Im Transfer erscheinen Sender und Empfänger sehr klar identifizierbar.⁶⁵ Gleichzeitig impliziert Kulturtransfer, dass etwas von einem Ort zum anderen bewegt wird, es also so etwas wie eine Kultur als Entität gibt, aus der Elemente verschoben werden können. Dieser apriorischen Setzung stellt Sebastian Conrad die Forderung entgegen, die »performative Entstehung in der Praxis der Interaktion zu lokalisieren«, was durch die Analyse dynamischer Prozesse zu erreichen sei.⁶⁶ Unter Annahme eines prozessualen Kulturverständnisses, dass Kultur etwas ist, das sich durch Kommunikation und Praktiken jederzeit verändert, bilden sich vielfältige Verflechtungen, denen eine starre dichotomische Entgegensetzung von Kulturen nicht gerecht wird.⁶⁷ Übersetzung geht vielmehr

64 Doris BACHMANN-MEDICK (Hg.), *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*, Berlin 2006, S. 238–283; Doris BACHMANN-MEDICK, Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines ›translational turn‹, in: Andreas GIPPER, Susanne KLENGEL (Hg.), *Kultur – Übersetzung – Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften*, Würzburg 2008, S. 141–160; Doris BACHMANN-MEDICK, *Transnationale Kulturwissenschaften. Ein Übersetzungskonzept*, in: René DIETRICH u. a. (Hg.), *Lost or Found in Translation? Interkulturelle/internationale Perspektiven der Geistes- und Kulturwissenschaften*, Trier 2011, S. 53–72.

65 Michael WERNER, Bénédicte ZIMMERMANN, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607–636. Birgit Wagner schlägt beispielsweise vor, dass Übersetzung oft auch mit ›Aneignung‹ gleichgesetzt werden könne. Damit ist jedoch wieder die Gefahr einer Sicht auf Übersetzung als einseitigen Akt gegeben. Vgl. Birgit WAGNER, Ein Muttermal, so schön wie ein Amberstückchen. Das Verhältnis von sprachlicher und kultureller Übersetzung, diskutiert am Beispiel von Antoine Gallands *Mille et une nuits*, in: Lavina HELLER (Hg.), *Kultur und Übersetzung. Studien zu einem begrifflichen Verhältnis*, Bielefeld 2016, S. 261–274.

66 Sebastian CONRAD, Vergleich, Transfer, transnationale und globalgeschichtliche Perspektiven. Geschichte der Geschichtsschreibung jenseits des Nationalstaates (am japanischen Beispiel), in: Jan ECKEL (Hg.), *Neue Zugänge zur Geschichte der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2007, S. 230–254, hier S. 250.

67 Zum Konzept der Verflechtung in der Globalgeschichte vgl. CONRAD u. a., Eurozentrismus. Pascal Boyer definiert bspw. Kultur als etwas, das durch Kommunikation entsteht: »People communicate with other people, they meet individuals with similar oder different notions or values, they change or maintain or discard their ways of thinking because of these encounters, and so forth, what we call their ›culture‹ is the outcome of all these particular encounters.« Vgl. Pascal BOYER, *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*, New York 2001, S. 30. Das Kulturverständnis der vorliegenden Studie ergänzt diesen Ansatz noch um die Praktiken. Vgl. dazu Julia REUTER, *Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis*, in: Karl H. HÖRNING, Julia REUTER (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld 2004, S. 239–252.

von einer Gleichzeitigkeit aus, die alle Beteiligten je auf eigene Weise verändert.⁶⁸ Dies hebt ferner auch die wesentliche Rolle von Praktiken und deren Akteur*innen in der Analyse von Kulturen hervor. Diese sind, anknüpfend an die Idee von Kommunikation als Grundlage allen Handelns, einer permanenten Übersetzung ausgesetzt.⁶⁹ Kulturelle Übersetzung ist ein multidirektionaler und fortlaufender Prozess, der nicht nur das Übersetzte, sondern auch die Übersetzer*innen selbst verändert.⁷⁰ Der Verortung dieser Übersetzungsprozesse im Dazwischen wurde in der Forschung unterschiedlich begegnet: Ob die ›Hybride‹ oder der ›Dritte Raum‹ von Homi Bhabha⁷¹, der *middle ground* von Richard White⁷² oder die *contact zone* von Mary Louise Pratt⁷³, immer ging es um Aushandlungsspielräume und -prozesse. Bachmann-Medick betont darüber hinaus die Notwendigkeit, vor allem an »Bedeutungskämpfen und Übersetzungswiderständen«⁷⁴ anzusetzen. Gleichzeitig muss aber festgehalten werden, dass der fixierte Blick auf Alteritätskonstruktionen die Möglichkeit, nach Ähnlichkeiten zu fragen, zunächst einmal blockiert. Den Vorteil, auch die Konstruktion von Ähnlichkeit in die historische Analyse miteinzubeziehen, hat

-
- 68 Vgl. auch Tobias Winnerling, der Kultur als Analysekatgorie komplett negiert und Kulturräume »als allmählich ineinander übergehende Flickenteppiche von Praktiken unterschiedlicher Herkunft« deutet. Vgl. Tobias WINNERLING, Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542–1574, Göttingen 2014, S. 30.
- 69 Vgl. Christina LUTTER, What Do We Translate, when We Translate? Context, Process, and Practice as Categories of Cultural Analysis, in: Doris BACHMANN-MEDICK (Hg.), The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective (= Concepts for the Study of Culture, Bd. 4), Berlin, Boston 2014, S. 155–170, hier S. 161.
- 70 Doris BACHMANN-MEDICK, Translation. A concept and model for the study of culture, in: Birgit NEUMANN, Ansgar NÜNNING (Hg.), Travelling concepts for the study of culture (= Concepts for the Study of Culture, Bd. 2), Berlin, Boston 2012, S. 23–43 Vgl. auch der jüngst erschienene Sammelband des DFG-Schwerpunktprogramms ›Übersetzungskulturen‹: Regina TOEPFER u. a. (Hg.), Übersetzen in der Frühen Neuzeit. Konzepte und Methoden/Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period (= Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit, Bd. 1), Berlin, Heidelberg 2021.
- 71 Homi K. BHABHA u. a., Die Verortung der Kultur (= Stauffenburg discussion, Bd. 5), Tübingen 2000; Homi K. BHABHA, The third space, in: Jonathan RUTHERFORD (Hg.), Identity. Community, culture, difference, London 1990, S. 207–221; Doris BACHMANN-MEDICK, Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung, in: Claudia BREGER, Tobias DÖRING (Hg.), Figuren der/des Dritten (= Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Bd. 30), Amsterdam 1998, S. 19–36.
- 72 Richard WHITE, The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815 (= Cambridge studies in North American Indian history), Cambridge 1991.
- 73 PRATT, Arts; PRATT, Imperial Eyes.
- 74 BACHMANN-MEDICK, Übersetzung, S. 150.

jüngst Osterhammel betont.⁷⁵ Die Notwendigkeit eines *tertium comparationis* bei Vergleichen ist auch bei Übersetzungsprozessen gegeben. Zum Verständnis des Anderen wird oftmals versucht, (scheinbar) Bekanntes zu identifizieren. Im Hinblick auf Mission wird das besonders deutlich. Zur Vermittlung des Christentums an Indigene war die Suche nach rudimentären, anschlussfähigen Ähnlichkeiten zwingend notwendig, um den zu Missionierenden Konzepte verdeutlichen zu können. Allerdings muss die Frage nach Vermittlung nur im Sinne eines positiven Brückenschlags ebenso mit Vorsicht gehandhabt werden; Ähnlichkeiten konnten schnell Teil eines Abwertungsdiskurses werden.⁷⁶ Eine Sensibilisierung sowohl für Alteritäts- als auch für Ähnlichkeitskonstruktionen gleichermaßen scheint der angemessene Weg zu sein.⁷⁷

Der in dieser Arbeit gewählte Begriff der Übersetzungsprozesse reflektiert diese wichtigen Impulse der jüngeren Forschung, indem der Fokus auf die Vorgänge der Übersetzung gelegt wird. Die zu beantwortende Frage lautet damit, *wie* Bedeutung kulturell produziert wurde und wie Kulturkontakte, Austauschprozesse und Konflikte ausgehandelt wurden, sprich, welche Formen von Kommunikation auf welche Weise möglich waren. Über einen praxeologischen Zugriff rücken sowohl Handlungen als auch Handelnde in den Mittelpunkt, potentielle ›Ausgangs-‹ und ›Zielkulturen‹ sind dagegen von geringerem Interesse. Die Studie verwendet den Begriff *transkulturelle Übersetzungsprozesse*.⁷⁸ Der von Fernando Ortiz und Wolfgang Welsch eingeführte Begriff der Transkulturalität bietet sich aufgrund des Kulturverständnisses der Arbeit sowie ihrer Annahme einer verflochtenen Geschichte an.⁷⁹ Damit soll insbesondere betont werden, dass sich in den Übersetzungsprozessen nicht essentialistische Kultur-

75 Jürgen OSTERHAMMEL, Ähnlichkeit – Divergenz – Konvergenz. Für eine Historiographie relationaler Prozesse, in: Dorothee KIMMICH, Anil BHATTI (Hg.), Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma, Konstanz 2015, S. 75–92.

76 Vgl. BACHMANN-MEDICK, Übersetzung, S. 142.

77 Vgl. DÜRR, Akkommodation, S. 488. Die Bedeutung von Kommunikation und Übersetzung hat Renate Dürr in ihren Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Mission hervorgehoben. Auf Erkenntnisse der Translationswissenschaften zurückgreifend, arbeitet sie drei Übersetzungsprozesse heraus: Zunächst stellt sie fest, dass jegliche Kommunikation immer schon eine Übersetzung sei. Diese als *individuelle Übersetzungsprozesse* bezeichneten Vorgänge reflektieren, dass Inhalte immer in die Sinnhorizonte anderer übersetzt werden. Handelt es sich um interlinguale Kommunikation, eröffnet sich eine weitere Ebene, die der *sprachlichen Übersetzungsprozesse*. Die letzte Ebene ist die der *kulturellen Übersetzungsprozesse*, wenn Inhalte der Kommunikation mindestens einer der Kommunikationspartner*innen unbekannt sind. Vgl. DÜRR, Sprachreflexion, S. 196.

78 Dabei bezieht sie sich auf Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), *Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies*, London, New York 2019.

79 Fernando ORTIZ, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Durham/N.C., London 1995 [1940]; Wolfgang WELSCH, *Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: *Information Philosophie* 2 (1992), S. 5–20.

praktiken begegnen, sondern dass durch Kommunikation und Kontakt eine Vermischung entsteht, die nicht in einzelne Komponenten aufgeteilt werden kann. Ein solcher Zugriff steht vor dem Paradox, dass theoretisch die Existenz von Kulturen als eigenständigen Entitäten verneint wird, für die Analyse transkultureller Übersetzungsprozesse aber eine Momentaufnahme erforderlich ist, in der es scheinbar verschiedene Kulturen gibt. Wichtig ist, dass es sich dabei um eine Momentaufnahme handelt, die beispielsweise in den Quellen fixiert ist, die aber nicht allgemein als statisch gelten kann. Dem gesamten transkulturellen Übersetzungsprozess liegt eine prozessuale Dynamik zugrunde.⁸⁰ Ein Kritikpunkt am Konzept der Übersetzungsprozesse ist die scheinbare Beliebigkeit, mit der Dinge Teil eines solchen Prozesses sein können. Gerade hinter dieser Offenheit verbirgt sich jedoch das eigentliche Potential eines Übersetzungszugriffs. Übersetzung ist der Prozess, der alle Beteiligten verändert. Auf diese Art und Weise können alle möglichen Praktiken in die Übersetzungsprozesse hineingezogen werden. In jedem Fall ist es dann aber unbedingt notwendig, sehr klar zu definieren, was in der jeweiligen Fallstudie Gegenstand der Übersetzung ist.

3 Quellengrundlage

Im Zentrum dieser Arbeit steht die 1146 Manuskriptseiten umfassende zeitgenössische Abschrift von Florian Pauckes Bericht, auch bekannt als Codex 420, die sich heute im Zisterzienserstift Zwettl in Niederösterreich (Abbatia B. M. V. de Clara Valle in Austria, Waldviertel, Niederösterreich) unter der Signatur StiBZ 420 befindet.⁸¹ In diese Abschrift sind 104 Zeichnungen Pauckes nachträglich eingeklebt. Die Vorlage der Abschrift sowie weitere Vorlagen Pauckes, etwa ein mögliches Schiffstagebuch, Notizen aus der Mission etc., sind nicht überliefert. Ein weiteres wichtiges Quellenkorpus stellen die – sich ebenfalls in Zwettl befindenden – übrigen Zeichnungen Pauckes dar, die in unterschiedlichen Formaten von großen Schautafeln bis hin zu Zeichnungen auf der Rückseite von Kartenspielen vorliegen.⁸²

Das Manuskript kann auf eine lange Herausgeber*innenhistorie zurückblicken. 1829 publizierte der damalige Abt des Zisterzienserstifts Zwettl, Johann Frast, eine Zusammenfassung des Textes unter dem Titel *Pater Florian Pauke's*

80 Vgl. ABU-ER-RUB u. a., Introduction, S. xxvi. Weitere Überlegungen, wie dynamische Prozesse greifbar werden können, bei Monika DOMMANN, Alles fließt. Soll die Geschichte nomadischer werden?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), S. 516–534.

81 StiBZ, 420.

82 Eine ausführliche Quellenkritik findet sich in Kap. III.1.

*Reise in die Missionen und Geschichte der Missionen St. Xaver und St. Peter*⁸³. Der Fokus dieser 164 Seiten langen Ausgabe ist eindeutig am Titel erkennbar. Neben der Tatsache, dass er die naturgeschichtlichen Abschnitte ausließ, zog er »das weitläufige zusammen« und »übersetzte die veraltete Sprache in unsere Gegenwärtige.«⁸⁴ Durch die Kürzungen gingen die Überschriften sowie in den ersten zwei Teilen die tagebuchartige Struktur verloren. Der ethnographische Teil wiederum wurde bis auf die Exempla Pauckes gekürzt und zum Teil auch paraphrasiert. So wird der Versuch deutlich, die Erlebnisse auf die Person des Missionars zu reduzieren und allgemeine Naturbeobachtungen sowie Beschreibungen der Lebensweise der Mocobier*innen anderen enzyklopädischen Werken zu überlassen.

In seinem Vorwort legte Frast den Grundstein für die bis heute immer wieder aufgebrauchte enge Beziehung Pauckes zu Zwettl, wo er angeblich »mehrmal seine Freunde besuchte«⁸⁵. Frast bezeichnete ihn gar als »Hausfreund«⁸⁶ des Stifts. Auch die Frage nach dem Scheitern des Publikationsprojekts wusste Frast zu beantworten: Paucke habe einen Verleger gesucht, jedoch »überall die niederschlagende Antwort« bekommen, dass viele Inhalte seines Werkes schon bekannt und darüber hinaus in Pauckes Fall zu langatmig und wiederholend formuliert seien.⁸⁷ Die Zeichnungen Pauckes seien als Geschenk an das Stift gekommen, ebenso wie einige weitere Gegenstände aus der Reduktion, von denen Frast aber nur eine Fischgräte zum Aderlass konkret benannte.⁸⁸ All diese Punkte wurden aber von Frast nicht belegt.

Die Ausgabe von Frast bildete die Grundlage für eine zehnteilige Serie im zweiten Jahrgang der Zeitschrift *Thusnelda. Zeitschrift für Bildung und Unterhaltung der Jugend, insbesondere der weiblichen* aus dem Jahr 1841.⁸⁹ Ab dem 9. Januar

83 Johann FRAST (Hg.), Pater Florian Pauke's Reise in die Missionen nach Paraguay und Geschichte der Missionen St. Xaver und St. Peter. Aus der Handschrift Paukes, Wien 1829.

84 Ebd., S. V.

85 Ebd., S. VI.

86 Ebd., S. IV.

87 Ebd., S. V.

88 Für die Zeichnungen als Geschenk vgl. ebd., S. VI, die Gegenstände nennt er auf S. IV.

89 Heinrich Ernst PÖSCHL (Hg.), *Thusnelda. Zeitschrift zur Bildung und Unterhaltung der Jugend, insbesondere der weiblichen*. Bd. 1, Lieferung 1–12, Wien 1841. Die *Thusnelda* ist unter dem Genre der ›Familienzeitschriften‹ zu fassen, das in der Mitte des 19. Jahrhunderts seine Blütezeit erlebte. Vgl. Nina REUSCH, *Populäre Geschichte im Kaiserreich. Familienzeitschriften als Akteure der deutschen Geschichtskultur 1890–1913* (= *Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen/History in Popular Cultures*, Bd. 16), Bielefeld 2015, S. 58. Weitere Literatur bei Manuela GÜNTER, *Im Vorhof der Kunst. Mediengeschichten der Literatur im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2018; Frank BÖSCH, *Zwischen Populärkultur und Politik. Britische und deutsche Printmedien im 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 45 (2005), S. 549–584; Ulrich KINZEL, *Die Zeitschrift und die Wiederbelebung der Ökonomik. Zur ›Bildungspreste‹ im 19. Jahrhundert*, in:

veröffentlichte diese wöchentlich erscheinende Zeitschrift einen Abschnitt über Paucke unter der Kategorie »Reisen«. Damit publizierte sie Pauckes Erlebnisse mit dem Fokus auf die Reise in die Mission und die dortigen Fremdheitserfahrungen. Allerdings, das betonte das Vorwort vor dem ersten Textauszug, sollten Reiseberichte nicht um »der angenehmen Anekdoten wegen« gelesen werden, sondern sie seien auch von einem wissenschaftlichen Nutzen.⁹⁰ Entsprechend wurden Leser*innen aufgefordert, die Reise mithilfe von Karten nachzuvollziehen. Textlich orientierten sich die Ausgaben an Frast; eine Heranziehung des Originalmanuskripts fand wohl nicht statt. Frasts Titel findet sich im Vorwort wieder.⁹¹ Sprachlich wurde Frasts Text geglättet und noch einmal gekürzt. Zur besseren Orientierung innerhalb des Textes ergänzte der Herausgeber eigene Zwischenüberschriften, die die Etappen von Pauckes Reise markierten. In der Einteilung in Kapitel sowie in den Kürzungen sind eigene Schwerpunktsetzungen erkennbar. Insgesamt ist die Zusammenfassung in 59 Kapitel aufgeteilt. Die ersten 19 schildern Pauckes Reise bis nach San Javier. Die Kapitel 20 bis 27 erzählen von den Mocobier*innen und der Gründung San Javiers. Dabei erhielt jeder der drei zentralen Kaziken ein eigenes Kapitel, in dem er vorgestellt wurde. Die übrigen 32 Kapitel schließlich berichten von Pauckes Wirken in der Mission, von seinem Unterricht, seinen Taufen, seinen wirtschaftlichen Tätigkeiten, der Kriegsführung und schließlich vom Kampf gegen die Pocken. Nach zehn Ausgaben und einer breiten Schilderung von Pauckes Aktivitäten vor Ort endete am 20. März 1841 der letzte Auszug relativ abrupt mit dem Beschluss von 1767, die Jesuiten auszuweisen. Im Nachgang wurde noch kurz erwähnt, dass Paucke gerade im Begriff gewesen sei, eine zweite Reduktion zu gründen, und dass er nach seiner Rückkehr seine Freunde in Zwettl besucht und ihnen seine Zeichnungen zum Geschenk gemacht habe.⁹² Dass die *Thusnelda* ihren Bildungsauftrag verinnerlicht hatte, lässt sich daran ersehen, dass Informationen ergänzt wurden, die Paucke nicht weiter ausführte oder die Frast gestrichen hatte und bei denen angenommen wurde, dass sie den Leser*innen unbekannt waren. Fremdwörter und dergleichen wurden beispielsweise genauer beschrieben und erklärt.⁹³

Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 67 (1993), S. 669–716; Dieter BARTH, Das Familienblatt. Ein Phänomen der Unterhaltungspresse des 19. Jahrhunderts, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 15 (1975), S. 121–316.

90 Pöschl, *Thusnelda*, 9.1.1841, S. 22.

91 Vgl. *Thusnelda*, 9.1.1841, S. 22.

92 *Thusnelda*, 20.3.1841, S. 168.

93 Ein Eintopf, die Olla Podrida, wurde bspw. genauer spezifiziert: »ein Lieblingsgericht der Spanier, welche aus verschiedenen, in kleine Stücke zerschnittenen Fleischarten besteht, wozu viel Speck gethan wird.« Vgl. *Thusnelda*, 16.1.1841, S. 44. Ebenso wurde bspw. der Begriff Kazike mit »Fürst/Anführer« erklärt. Vgl. Pöschl, *Thusnelda*, 23.1.1841, S. 55.

Florian Pauckes Erlebnisse wurden noch in weiteren Zeitschriften publiziert. Drei Ausgaben des *Katholischen Wahrheitsfreundes*, herausgegeben vom Paulusverein in Graz, stiegen mit ihren Schilderungen *in medias res* bei Pauckes Ankunft in Spanischamerika ein und ließen »seine sehr anziehend beschriebenen Reiseabenteuer« aus.⁹⁴ Erklärtes Ziel dieser Erzählung war es, den Leser*innen die Gründung einer Reduktion sowie den Verdienst des Jesuitenordens in Spanischamerika zu verdeutlichen. Die drei Teile basierten in gekürzter Form auf der Ausgabe von Frast. 1855 wurde Pauckes Leben von Hermann Emmerich in den *Hausblättern* nacherzählt. Dabei stand die Leistung des deutschen Missionars im Zentrum, und Emmerich betonte, dass er mehr durch Zufall auf Pauckes Geschichte in der Frast'schen Ausgabe gestoßen sei.⁹⁵

1870 erschien eine Neuauflage von *Hin und Her*, herausgegeben von dem Jesuiten Andreas Kobler. Im Vorwort schrieb Kobler, ursprünglich habe er die Absicht verfolgt, das gesamte Manuskript ohne Eingriffe zu veröffentlichen; nachdem er aber seine Kopie erhalten habe, habe er sich doch daran gesetzt, den Text umzuarbeiten und »in ein besseres Deutsch« zu übersetzen.⁹⁶ Dabei veränderte er die Erzählperspektive von einem Ich-Erzähler hin zu einem personalen und zum Teil auch auktorialen Erzähler. Regelmäßig wurden aber einzelne Passagen direkt zitiert (»Wir wollen nun P. Baucke selbst hören«⁹⁷). Kobler unterteilte seine Ausgabe in sechs Kapitel, die jeweils wieder Unterkapitel hatten. Allerdings nahm er eine eigene Einteilung vor und folgte nicht zwingend Pauckes Kapiteln.⁹⁸ An verschiedenen Stellen im Text kommentierte Kobler sein eigenes Vorgehen in der Textredaktion, etwa wenn er schrieb, welche Tiere er auslassen werde.⁹⁹ Kobler ist auch derjenige, der die Schreibform ‚Baucke: in die

94 Das Wirken der Jesuiten in Amerika, in: *Katholischer Wahrheitsfreund*, 9.1.1851, Sp. 1–5, Zitat Sp. 3; Das Wirken der Jesuiten in Amerika. Fortsetzung, in: *Der katholische Wahrheitsfreund*, 11.1.1851, Sp. 1–7; Das Wirken der Jesuiten in Amerika. Schluß, in: *Der katholische Wahrheitsfreund*, 14.1.1851, Sp. 1–4.

95 Hermann EMMERICH, Ein deutscher Mann unter den Wilden Südamerikas, in: *Hausblätter* 1 (1855), S. 464–480, hier S. 466.

96 Andreas KOBLER (Hg.), *Pater Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay (1748–1766)*. Nach dessen eigenen Aufzeichnungen, Regensburg, New York, Cincinnati 1870, S. VI.

97 Ebd., S. 416.

98 Kapitel eins beinhaltet die Reise bis nach San Javier. Daraufhin wird im zweiten Kapitel der Gran Chaco mit seiner Tier- und Pflanzenwelt präsentiert. Anschließend thematisiert Kobler das ethnographische Wissen über die Mocabier*innen. Erst im vierten Kapitel geht es um Pauckes Aufenthalt und Wirken. Das fünfte Kapitel widmet sich dem Christentum der Indigenen und berichtet hier, anders als Paucke, von den Taufen der Kaziken. Das sechste und letzte Kapitel schließlich behandelt die Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay.

99 KOBLER, Pater, S. 128.

Forschung einführte. Dabei verwies er auf das Zwertler Manuskript, in dem an einer Stelle von »Florian Baucke« die Rede ist.¹⁰⁰

Koblers Ausgabe ist die erste, die sieben Abbildungen nach den Paucke'schen Zeichnungen beigibt. Dabei handelt es sich um vier handkolorierte und drei nicht-kolorierte Lithographien.¹⁰¹ Pauckes Zeichnungen wurden dabei den damaligen Sehgewohnheiten angepasst. Vor allem die Körperproportionen der Indigenen wurden detaillierter und muskulöser dargestellt. Die Bildbeschriftungen wurden nicht übernommen. Zusätzlich handelte es sich oft um Ausschnitte oder Neuankordnungen.¹⁰² Die Mocobierin ist gar ein Amalgam aus zwei von Paucke nebeneinander gezeichneten Büsten.¹⁰³

Augustin Bringmann schließlich brachte als ersten Band der Reihe »Missionsbibliothek« im Herder Verlag in Freiburg 1908 eine weitere gekürzte Ausgabe heraus. Der Fokus lag hierbei vor allem darauf, die Geschichte des »deutschen Missionärs« zu erzählen.¹⁰⁴ Bringmann griff an vielen Stellen auf die Ausgabe von Frast zurück, ebenso kehrte er zu einer personalen Erzählinstanz zurück. Er begründete das damit, dass Kober mit seiner Ausgabe den Text zwar zugänglicher gemacht habe, doch dabei ein Teil des Charmes von Pauckes Erzählweise verloren gegangen sei.¹⁰⁵ Das schmale Bändchen wird durch 25 Abbildungen sowie eine Karte Paraguays ergänzt. Die Abbildungen zeigen einzelne

100 StiBZ, 420, S. 787. Ungeachtet dessen findet sich ansonsten in allen Jesuitenkatalogen sowie auf der Profess-Urkunde und weiteren Dokumenten immer die Schreibweise »Paucke«.

101 Die Motive sind: 1. eine Carreta, also ein Transportwagen (koloriert), 2. zwei Büsten von Mocobier*innen, einmal die einer Frau und einmal die eines Mannes (koloriert), 3. Kleidung der Mocobier (koloriert), 4. Waffen der Mocobier, 5. Reitzzeug der Mocobier, 6. Abbildung der Reduktion San Javier, 7. ein Kazike (koloriert).

102 Der Kazike wird bspw. ohne die dazugehörige Kazikin abgebildet. Vgl. KOBLER, Pater, S. 514. Die Zeichnung von Paucke findet sich im StiBZ, 420, S. 492a (Abb. 18). Darüber hinaus werden Pfeilbogen und Speer vertauscht.

103 Vgl. KOBLER, Pater, S. 241; StiBZ, 420, S. 472b (Abb. 32).

104 Augustin BRINGMANN (Hg.), P. Florian Baucke. Ein deutscher Missionär in Paraguay (1749–1768) (= Missionsbibliothek, Bd. 1), Freiburg i. Br. 1908 Diese Ausgabe ist im Kontext des Kulturkampfes und des ultramontanen Katholizismus zu verorten. Zur Rolle der Jesuiten vgl. FRIEDRICH, Die Jesuiten (2021), S. 82–97. Die aufgeheizte Stimmung im und nach dem Kulturkampf zeigt sich in der zeitgenössischen dezidiert protestantischen polemischen Perspektive auf die Jesuitenmission bei Pfothenhauer und der Reaktion von Huonder auf dieselbe. Vgl. J. PFOTHENHAUER, Die Missionen der Jesuiten in Paraguay. Ein Bild aus der älteren römischen Missionsthätigkeit, zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Werte römischer Mission, sowie ein Beitrag zur Geschichte Südamerika, Gütersloh 1891–1893; Anton HUONDER, Pastor Pfothenhauer und die »Erziehungsgrundsätze der Jesuiten«. Ein Beitrag zur Würdigung des Werkes »Die Missionen der Jesuiten in Paraguay«, Berlin 1896.

105 BRINGMANN, Baucke, S. V.

Pauckes Zeichnungen entnommene Elemente. Sie sind an passender Stelle in den Textfluss eingefügt.¹⁰⁶

Von großer Wichtigkeit für die spanischsprachige Forschung zum Gran Chaco und zu Paucke ist die 1942 bis 1944 von Edmundo Wernicke herausgegebene Übersetzung des Paucke-Manuskripts. Für diese Edition wurden der Text und die Zeichnungen fotokopiert und nach Buenos Aires gesendet. Dort wurde der Text transkribiert, übersetzt und die Zeichnungen rekoloriert. Das Ergebnis ist eine solide kritische Edition in Übersetzung, die den gesamten Text inklusive der Marginalien mit weiteren Kommentaren sowie alle Zeichnungen des Manuskripts und weitere aus Pauckes Hand publizierte.¹⁰⁷ An manchen Stellen scheint es sprachliche Übersetzungsschwierigkeiten gegeben zu haben, insbesondere bei Mundartbegriffen.¹⁰⁸ Bis heute bildet der Text dieser Übersetzung die Grundlage für die spanischsprachige Forschung.¹⁰⁹

Eine erste vollständige Edition erschien 1959 bis 1966.¹¹⁰ Die Herausgeberin Etta Becker-Donner edierte *Hin und Her* aus einem ethnologischen Interesse an den indigenen Gruppierungen des Chaco-Gebiets. Neben der problematischen Einschätzung von Paucke als bäuerlichem Naivling lassen sich auch handwerkliche Kritikpunkte an der Edition anführen. Zum einen wurde die Anordnung der Kapitel verändert, um eine chronologische Erzählung von der Hinreise Pauckes bis zu seiner Ausweisung zu erhalten. Die Umklammerung des ethnographischen Teils durch die Erfahrungsgeschichte des Jesuiten wurde damit aufgehoben. So wurde versucht, künstlich eine Trennung zwischen einem vermeintlich biographischen und einem ethnologischen Teil des Textes herzustellen. Darüber hinaus wurden Korrekturen im Manuskript stillschweigend eingearbeitet. Da Paucke das Manuskript in seiner Entstehungszeit mehrmals überarbeitete und somit verschiedene Bearbeitungsstufen erkennbar sind, ist ein Apparat, der die Korrekturen ebenso wie gestrichene Passagen verzeichnet, unabdingbar zum Verständnis der Handschrift. Dieser fehlt allerdings bei Becker-Donner. Auch fehlen die Marginalien, die in der Handschrift zur ersten

106 Von dieser Ausgabe ist 2005 eine portugiesische Übersetzung erschienen: Augustin BRINGMAN [sic], Pe. F. Paucke, O grande missionário dos mocovís, übers. v. Arthur Rabuske, São Leopoldo 2005.

107 Florián PAUCKE, Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovís, 1749–1767 (= Publicación/Universidad Nacional de Tucumán, 324, 334, 349,2), hg. v. Edmundo WERNICKE, Tucumán, Buenos Aires 1942–1944.

108 GICKLHORN, Zwettler Codex, S. 108.

109 2010 wurden die Zeichnungen in einem Bildband noch einmal hochauflösender und mit der Originalfarbgebung publiziert. Der Text von Wernicke wurde dieser Ausgabe auf einem CD-ROM-Datenträger beigelegt. Vgl. Florián PAUCKE, Hacia allá y para acá, Santa Fe/Argentina 2010.

110 Florian PAUCKE, Zwettler Codex 420. Hin und Her. Hin süsse und vergnügt, her bitter und betrübt, hg. v. Etta BECKER-DONNER, Wien 1959–1966.

grundlegenden Strukturierung des Textes dienten, in dieser Ausgabe komplett. Damit geht einerseits die Möglichkeit verloren, die ursprüngliche Textstruktur nachzuvollziehen, andererseits – und das wiegt weitaus schwerer – sind einige Passagen überhaupt nur mithilfe der Marginalien verständlich, so etwa, wenn Paucke im Text schreibt: »[...] ein anderer Vogel hat [...]« und die Marginalie den Namen des entsprechenden Vogels verzeichnet. Rechtschreibung und Zeichensetzung wurden unsystematisch korrigiert. Insbesondere längere Sätze wurden gekürzt, indem Strichpunkt (;) zu Punkt (.) korrigiert wurde. All diese Eingriffe, die durch die Herausgeberin nicht markiert wurden, sowie das gewählte Layout suggerieren einen geglätteten, klar strukturierten Text, den es so nicht gibt.¹¹¹ Schließlich bietet die Edition keine vollständige Abbildung aller zeichnerischen Werke Pauckes. Lediglich die im Codex 420 eingebundenen Handzeichnungen finden sich bei Becker-Donner, allerdings wurden sie neu angeordnet. Einige sind in Farbe gehalten, der Großteil jedoch in Schwarz-Weiß. Trotz all dieser zum Teil seit Jahren bekannten Mängel steht eine den heutigen wissenschaftlichen Standards entsprechende Neuausgabe noch aus. Aufgrund der genannten Kritikpunkte an der bestehenden Edition entstand die vorliegende Arbeit auf der Basis des Manuskripts.

Zur Kontextualisierung des Berichts wurden für die vorliegende Studie zahlreiche Quellen aus europäischen und argentinischen Archiven ausgewertet. Von großer Bedeutung sind Parallelberichte aus der Reduktion San Javier von Missionaren, die mit Paucke gemeinsam dort arbeiteten. Die Berichte sind in einem zeitgenössischen, von Joaquín Camaño zusammengestellten und mit Marginalien versehenen Konvolut von Jesuitica aus Paraguay erhalten.¹¹² Für die vorliegende Arbeit relevant sind erstens Francisco Burgés' *Relación de la*

111 Darüber hinaus sind einige Überschriften in der Edition fehlerhaft, da die Marginalien nur eine Kurzform der Überschriften darstellen. Die vollständigen Überschriften finden sich im Index am Anfang des Codex. An einer Stelle wurde auch eine von Paucke ursprünglich gestrichene Überschrift genutzt (S. 34: Von dem Seehafen, und seiner Stadt Malaga ...). Zudem wurden nicht mehr alle Überschriften in den Text eingefügt. Um einen kohärenten Text zu erhalten, hat Becker-Donner im fünften Teil die von Paucke festgelegten Überschriften, denen aber noch keine Seite im Manuskript zugewiesen war, eigenmächtig eingefügt, ohne das an irgendeiner Stelle zu verzeichnen.

112 Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Cataluña, ARX.HIST S. I. CATALUNYA AC/MI 02, Joaquín Camaño, Konvolut von Jesuitica aus Paraguay. Der Großteil der Manuskripte wurde 2016 ediert; vgl. Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016. Für seine größere Studie über die Jesuiten bei den Mocker*innen griff Guillermo Furlong ebenso auf dieses Konvolut zurück; vgl. Guillermo FURLONG, *Entre los mocobíes de Santa Fe. Según las noticias de los misioneros jesuitas*, Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Baucke. *Con un apéndice sobre los hallazgos del Arroyo de leyes por Raúl Carabajal, Sebastián de Amorrortu*, Buenos Aires 1938.

*fundación del pueblo de San Javier de los Mocobís*¹¹³. Burgés verfasste einen Bericht über die Gründung der Reduktion San Javier und seine dortigen Aktivitäten bis zum Jahr 1752. Ebenso wichtig ist ein Werk Manuel Canelas', das von den Herausgeber*innen der Edition im Ganzen als *Relación sobre los mocobíes* gefasst wird.¹¹⁴ Canelas' Arbeit besteht aus zwei Teilen, die wiederum in Unterkapitel gegliedert sind. Der erste Teil stellt die Mocobier*innen ins Zentrum und berichtet sowohl von ihren mythischen Grundlagen als auch von ihren alltäglichen Praktiken und Normen. Der zweite Teil fokussiert die Errichtung der Reduktion sowie die Konversionsarbeit der Jesuiten bei den Mocobier*innen. Nach einer anfänglichen klaren Aufteilung der Arbeit in Unterkapitel und Paragraphen geht diese Ordnung gegen Ende des ersten Teils und im zweiten Teil immer mehr verloren, sodass davon auszugehen ist, dass das Manuskript in sich nicht abgeschlossen ist. Ergänzend dazu existiert eine weitere *Relación* eines unbekanntenen Autors.¹¹⁵

Zur Kontextualisierung des Zwettler Codex 420 dienen weitere Quellen aus dem Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ). Für einen erweiterten Blick auf die Akteure wurden Quellen aus dem Archivum Romanum Societatis Iesu, Rom (ARSI), dem Nationalarchiv der Tschechischen Republik, Prag (NACR), und dem Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), herangezogen. Zur Analyse des Gran Chaco als Kontaktzone waren vor allem die *Actas de Cabildo* aus dem Provinzarchiv der

-
- 113 Francisco BURGÉS, Relación de la fundación del pueblo de San Javier de Mocobís, in: Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 283–302. Burgés wurde 1709 in Pamplona geboren, trat 1728 in den Jesuitenorden ein und kam 1729 in das Gebiet des Chaco. Nach einer Zwischenstation in Córdoba de Tucuman, wo er 1738 die Priesterweihe erhielt, gründete er 1743 die Reduktion San Javier in der Nähe der Stadt Santa Fe und blieb dort bis 1752. Bis zur Vertreibung der Jesuiten 1767 hatte er unterschiedliche Positionen in Santa Fe und Asunción inne. Burgés starb 1777 in Faenza in Italien. Vgl. zur Biographie BURGÉS, *Relación*, S. 283.
- 114 Manuel CANELAS, *Relación sobre los mocobíes*, in: Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 303–378. Manuel Canelas wurde 1718 in Córdoba de Tucuman geboren und trat nach einem Studium der Philosophie und Theologie 1739 in den Jesuitenorden ein. Nach Stationen in Córdoba und Santa Fe, wo er Grammatik am Jesuitenkolleg unterrichtete, kam er schließlich 1749 in der Reduktion San Javier an. Nach einer Rückkehr ins Kolleg von Santa Fe war Canelas bei der Vertreibung am Jesuitenkolleg in Córdoba. Canelas starb 1773 in Faenza in Italien. Vgl. auch María Laura SALINAS, Fatima V. VALENZUELA, *Los mocobíes de Chaco según la mirada del P. Manuel Canelas SJ*, in: IHS. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 3 (2015), S. 169–190.
- 115 *Relacion del Estado, en que se halla el Pueblo de San Xavier de Yndios Mocobis sito en la jurisdicción de Santa Fé*, in: Jaime CORTESÃO (Hg.), *Do Tratado de Madri à Conquista dos sete povos (1750–1802)* (= *Manuscritos da Coleção de Angelis*, VII), Rio de Janeiro 1969, S. 15–23.

Stadt Santa Fe (AGPSF) sowie einige Quellen des Archivo General de Indias in Sevilla (AGI) und der Biblioteca Nacional de España (BNE) in Madrid dienlich. Eine weitere Perspektive ergab sich aus Briefen der Missionare von San Javier, die sich heute im Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN) befinden.

4 Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit gliedert sich in vier analytische Teile. Nach einer kontextualisierenden, historiographischen und biographischen Annäherung an Florian Paucke sowie einer Kontextualisierung des Gran-Chaco-Raums (II.) folgt der erste analytische Teil (III.). Er besteht einerseits aus einer ausführlichen Manuskriptanalyse und fragt, darauf aufbauend, nach Schreibpraktiken bei Florian Paucke. Zentrale Themen sind die Frage nach der (rhetorischen) Funktion mehrsprachiger Passagen sowie von Komik, Ironie und Vergleichen in seinem Werk. Im zweiten Teil (IV.) wird die Gründung der Reduktion San Javier aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Hier wird gezeigt, wie der Chaco und dabei insbesondere die Reduktion San Javier und die nahe gelegene Stadt Santa Fe als vielschichtige Kontaktzone interpretiert werden kann. Ausgehend davon werden unterschiedliche Aushandlungsprozesse zwischen Jesuiten, Indigenen und Spaniern behandelt. Dabei steht einerseits der Kampf um Vertrauen zwischen Jesuiten und Indigenen im Fokus, andererseits werden die Auseinandersetzungen zwischen Jesuiten und Spaniern betrachtet. Ein dritter Punkt schließlich sind innerjesuitische Spannungen, sowohl innerhalb einer Reduktion als auch zwischen verschiedenen Reduktionen. Nachdem auf diese Art und Weise der Gran Chaco als Kontaktzone zwischen vielen unterschiedlichen Gruppierungen vermessen wurde, verlagert sich der Fokus der Arbeit. Die beiden folgenden Teile nehmen nun zentrale Elemente sprachlicher und kultureller Übersetzung in den Blick. Zunächst (V.) werden Sprache und Spracherwerb in der Reduktion aus einer praxeologischen Perspektive untersucht. Damit rücken auch die indigenen Akteur*innen in den Blick, die Sprache vermittelten und inhaltlich (um-)prägten. Der vierte und letzte Teil (VI.) schließlich untersucht anhand von drei Unterkapiteln zu Essen, Kleidung und Geschlechterrollen transkulturelle Übersetzungsprozesse. Ernährungs- und Bekleidungsgehnheiten sowie ein bestimmter Blick auf Geschlechterrollen sind wichtige Marker in der Verhandlung von Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppierung.¹¹⁶ Sie sind deshalb geeignete Beispiele, um Kulturkontakte in ihrer Verflechtung zu unter-

¹¹⁶ Vgl. dazu Rebecca EARLE, *The Pleasures of Taxonomy. Casta Paintings, Classification, and Colonialism*, in: *The William and Mary Quarterly* 73 (2016), S. 427–466, hier S. 434f.

suchen. Die Arbeit leistet somit einen Beitrag zu Fragen von Kommunikation, Wahrnehmung und Aushandlungsprozessen in Spanischamerika sowie deren Vermittlung nach Europa. Der mikrohistorische Blick auf einen Raum und eine begrenzte Anzahl an Akteuren erlaubt es, einzelne Übersetzungsprozesse herauszustellen und an diesen zu zeigen, wie unterschiedlich die Zugänge waren und wie etwas, das gemeinhin als Akkommodation begriffen wurde, vor jedem Hintergrund neu verhandelt werden musste.

II | Kontexte – Historiographische und biographische Aspekte zu Florian Paucke und das Gran-Chaco-Tal

1 Florian Paucke

Florian Pauckes Werk über die Mission am Gran Chaco ist der Forschung seit langem bekannt. Die Anschaulichkeit der Erzählung und die vielen überlieferten Zeichnungen führten dazu, dass es gerne als Steinbruch für kleinere Alltagsepisoden in den Reduktionen herausgegriffen wurde. Die Zeichnungen fanden häufig Verwendung auf Buchcovern, ohne im jeweiligen Text explizit besprochen zu werden. Eine systematische Beschäftigung mit Pauckes Werk gibt es bislang nicht, auch wenn zu Paucke zahlreiche biographische Abhandlungen erschienen sind.¹ Eine Besonderheit dabei ist, dass Paucke häufig als ›schlesischer‹ Jesuit dargestellt wurde, obwohl lediglich sein Geburtsort in Schlesien lag.²

Viele Kurzbiographien basierten auf älteren Beiträgen und reproduzierten auf diese Weise Fehler und Ungenauigkeiten.³ Fundiertere biographische Ein-

-
- 1 GICKLHORN, Zwettler Codex; Martin GUSINDE, Das Manuskript des P. Florian Paucke, in: *Archiv für Völkerkunde* 3 (1948), S. 202–204; Hermann HOFFMANN, *Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in der Heidenmission*, Breslau 1939; Hermann HOFFMANN, *Der Indianer-Missionar Florian Paucke S. J. aus Winzig in Schlesien (1719–1779)*, in: Bernhard STASIEWSKI (Hg.), *Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte*. FS Kurt Engelbert, Köln, Wien 1969, S. 376–381; Ludger MÜLLER, *Lebensbilder schlesischer Jesuitenmissionare im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 43 (1985), S. 165–220; Ludger MÜLLER, *Drei deutsche Jesuitenmissionare begehen im 17. und 18. Jahrhundert in Südamerika Land und Leuten*, in: Rolf DECOT (Hg.), *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beiheft, Bd. 63)*, Mainz 2004, S. 209–213; Simona BINKOVÁ, *Los Misioneros Jesuitas de Bohemia en la Provincia de Paraguay, con especial enfoque en el territorio actual argentino*, in: Josef OPATRŇÝ u. a. (Hg.), *Las relaciones checo-argentinas (= Ibero-Americana Pragensia Supplementum, Bd. 37)*, Prag 2014, S. 55–72.
 - 2 Vgl. zuletzt: Felix HINZ, *Der schlesische Jesuit Florian Paucke als Missionar, Naturforscher und früher Ethnologe bei den Mocoví im Urwald des Gran Chaco (1748–1767)*, in: Marek HALUB (Hg.), *Schlesische Gelehrtenrepublik*, Bd. 10, Dresden, Warschau 2022, S. 102–119; Inge KOWALSKY, *Der »Jesuitenstaat« in Südamerika. Das Wirken des schlesischen Paters Florian Paucke*, in: *Heimat und Glaube. Zeitschrift der katholischen Heimatvertriebenen* 14 (1962), S. 13 f.; MÜLLER, *Lebensbilder*.
 - 3 Die früheste Biographie in dieser Tradition findet sich bei Augustin de BACKER u. a., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bd. 6, Bruxelles 1895, Sp. 370–371. Vgl. zudem

ordnungen griffen auf die Jahreskataloge des Jesuitenordens zurück, in denen grundlegende Informationen zu Wirken und Aufenthaltsort der Patres ab dem Eintritt in den Orden bis zu ihrem Tod bzw. im Falle vieler Jesuiten des späten 18. Jahrhunderts bis zur Aufhebung des Ordens 1773 verzeichnet wurden.⁴ Die Kurzbiographien legten den Fokus auf den Missionar und seine Tätigkeit und ließen andere Akteure außer Acht. Häufig kommt es dabei auch zu einem erklärenden Bild.⁵ Der folgende biographische Abriss erweitert die vorhandenen Informationen um relevante Archivquellen. Im selben Zug wird an entsprechender Stelle die jeweilige Forschung zu Paucke und den Gran-Chaco-Reduktionen diskutiert.

Paucke wurde am 24. September 1719⁶ in Winzig im noch habsburgischen Schlesien geboren. Über seine Eltern Andreas Paucke und Magdalena Frankenstein ist außer den Namen nichts bekannt, ebenso wenig über seine ersten Lebensjahre bis zum Eintritt in die Societas Jesu.⁷ Anscheinend ging er in Breslau, das 30 Kilometer von Winzig entfernt liegt, aufs Gymnasium.⁸ Am 9. Oktober 1736 trat er in den Orden in Brünn ein.⁹ Im Katalog der Provinz Böhmen von

Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. ›Baucke (Paucke), Florian‹, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I (1975), Sp. 413–414; Ursula VIEHÖVER, Paucke (Baucke), Florian, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (2006), Sp. 1486.

- 4 Eine ausführliche Biographie findet sich bei GICKLHORN, Zwettler Codex. Ähnlich HOFFMANN, Jesuiten; HOFFMANN, Indianer-Missionar.
- 5 Zuweilen sind die Beiträge, insbesondere wenn sie eine eigene Gruppe der ›schlesischen‹ Missionare vorstellen wollen, ausgesprochen rassistisch. Vgl. MÜLLER, Lebensbilder; MÜLLER, Jesuitenmissionare.
- 6 ARSI, Boh. 86, Catalogus Primus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1770, S. 310.
- 7 Die Namen der Eltern finden sich im Verhörprotokoll von 1768 aus El Puerto de Santa María. Vgl. AHN, Clero Jesuitas 827.1, Filiaciones de Jesuitas de la provincia de Paraguay, desembarcados en El Puerto de Santa María, Año 1768, fol. 124v.
- 8 MÜLLER, Lebensbilder, S. 172.
- 9 Die folgenden Ausführungen basieren zum einen auf den jährlich erscheinenden gedruckten *Catalogi Personarum, & Officiorum Provinciae Bohemiae Societatis Jesu*, die sich bspw. in der Österreichischen Nationalbibliothek oder dem NACR finden. Zum anderen stützen sie sich auf die handgeschriebenen Dreijahreskataloge der einzelnen Kollegien, die nach Rom in die Ordenszentrale gesandt wurden und heute entsprechend im ARSI einzusehen sind. Eine Kopie verblieb im jeweiligen Kolleg, diese Kopien befinden sich für die Provinz Böhmen heute meist im NACR. Diese Kataloge liefern detailliertere Informationen zu den jeweiligen Mitgliedern des Kollegs. Ein *Catalogus secundus* vermerkt interne Informationen über Qualitäten und Befindlichkeiten der Mitglieder. Dieser Katalog ist über Nummern codiert, sodass die zu den einzelnen Einträgen gehörigen Namen nur mithilfe des ersten Katalogs zugeordnet werden konnten. ARSI, Boh. 86, Catalogus Primus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1770, S. 310 verzeichnet Pauckes Eintritt in die SJ am 10. Oktober 1736. Vgl. zu den Bewertungen der Jesuiten in

1737 wurde Paucke unter den Novitii Scholastici I. Anni verzeichnet.¹⁰ Schon hier wurden seine besonderen musikalischen Fähigkeiten vermerkt – er spielte die Laute und konnte singen –, und diese Hervorhebung seiner musikalischen Fähigkeiten setzte sich auch in den Katalogeinträgen der folgenden Jahre fort.¹¹ Anhand der Katalogeinträge lässt sich Pauckes Bildungsgang, der schließlich in eine interne Empfehlung als Missionar mündete, sehr gut nachzeichnen. Seine vermittelrischen und musikalischen Tätigkeiten wurden dabei besonders herausgestellt.¹² Die Katalogeinträge entkräften die These, dass Paucke ungebildet gewesen sei.¹³ Der *Catalogus secundus* von 1740 bemerkt unter der Rubrik »pfectus in literis« »supra mediocrate«, über dem Durchschnitt.¹⁴ Nach zwei Jahren des Noviziats wechselte Paucke an das Klementinum in Prag, um dort Logik, Physik und Metaphysik zu studieren. 1742 lehrte er in Breslau Rudimenta und anschließend in Neisse von 1743 bis 1745 Principia, Grammatik und Syntax. Nach dieser Zeit des Lehrens und Lernens begann Paucke 1746 das erste Jahr seines Theologiestudiums am Jesuitenkolleg in Breslau, das zweite und dritte Jahr absolvierte er in Olmütz. 1743 wurden seine zukünftige Verwendung und

den Dreijahrs katalogen Liam M. BROCKEY, A Vinha do Senhor. The Portuguese Jesuits in China, in: Portuguese Studies 16 (2000), S. 125–147, hier S. 133f.

- 10 ARSI, Boh. 57, Catalogus Primus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1737, S. 347.
- 11 Vgl. den Katalogeintrag von 1743, in dem Paucke ein »supra medicritatem« in Musik bescheinigt wird. Darüber hinaus leitete er schon den Chor des Kollegs. Vgl. ARSI, Boh. 63, Catalogus Primus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1743, S. 143, S. 190–192.
- 12 Missionierung über europäische Musik ist ein in jesuitischen Berichten immer wieder aufgegriffener Topos. Häufig scheint dabei die Missionierung erstaunlich schnell und unkompliziert stattgefunden zu haben. Zur Musik in Jesuitenreduktionen gibt es noch wenig Forschungsbeiträge: Lisa HERRMANN-FERTIG, Jesuita cantat! »Musik« in der interkulturellen Kommunikation jesuitischer Mission in Südindien während des späten 17. und 18. Jahrhunderts (= Würzburger Beiträge zur Musikforschung, Bd. 6), Würzburg 2020; Christian STORCH (Hg.), Die Musik und Theaterpraxis der Jesuiten im kolonialen Amerika. Grundlagen, Desiderate, Forschungsperspektiven, Sinzig 2014; Jutta TOELLE, »Da indessen die Mohren den Psalm: Lobet den Herrn alle Heiden! abgesungen«. Musik und Klang im Kontext der Mission im México der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 22 (2014), S. 334–349; Johannes MEIER, Zur Bedeutung der Musik in den amerikanischen Missionen der Jesuiten, in: Friedrich Wilhelm RIEDEL (Hg.), Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Restauration (= Kirchenmusikalische Studien, Bd. 10), Sinzig 2006, S. 73–90; Max WITTWER, Die Musikpflege im Jesuitenorden unter besonderer Berücksichtigung der Länder deutscher Zunge, Grimmen in Pommern 1934.
- 13 Vornehmlich im Hinblick auf Pauckes Manuskript und Schreibstil und in Abgrenzung zu Martin Dobrizhoffer wurde so argumentiert. Vgl. Gustav Otruba, P. Florian Paucke. Sein Leben und Werk (Zwettler Codex 420), in: PAUCKE, Hin und Her, S. 1–9.
- 14 ARSI, Boh. 61, Catalogus Secundus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1740, fol. 105r.

seine besonderen Talente im Unterrichten von Schülern gesehen.¹⁵ 1746 wurde auch die Tätigkeit als Missionar in Übersee in Betracht gezogen.

Pauckes Bittschriften, in die Mission gehen zu dürfen, die *Indipetae*, sind nicht überliefert, jedoch schrieb er von einem lange gehegten und oft vorgebrachten Wunsch. Zunächst klingt das stereotyp, doch gleichzeitig schildert Paucke die hohen Anforderungen, die an die Missionare gestellt wurden, und gibt Beispiele von Ordensbrüdern, denen der Weg in die Mission verwehrt blieb.¹⁶ Nach Bernhard Duhr wurde Pauckes Gesuch 1747 einmal abgelehnt.¹⁷

1748 bekam Paucke die Nachricht, dass seine Abreise in die Mission bewilligt sei. Dass er ausgewählt wurde, war gewissermaßen Zufall, denn die eigentlich für die Mission in Paraguay vorgesehenen Patres Wilhelm Obstzierer und Karl Przikril wurden spontan nach Goa berufen.¹⁸ Pauckes Weihe fand außerplanmäßig schon am 8. Januar 1748 statt, Kardinal Ferdinand Julius von Troyer hatte eigens darum gebeten, damit Paucke den schon festgelegten Abreisetermin einhalten konnte.¹⁹ Paucke reiste mit einem Kollegen Thaddeus Enis am 16. Januar 1748 aus Brünn ab. Gleich zu Beginn zog Paucke in einem Brief²⁰ den Vergleich mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten und der damit

-
- 15 ARSI, Boh. 64, Catalogus Secundus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1743, fol. 67v.
- 16 Vgl. StBZ, 420, S. 885–887. Zu den *Indipetae* deutschsprachiger Jesuiten grundlegend Christoph NEBGEN, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutsche Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007; Christoph NEBGEN, »... dahin zillet mein verlangen und begierd«. *Epistolae Indipetarum* der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock (= Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 8), Wiesbaden 2005, S. 67–97.
- 17 Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert*. Teil 2 (= *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge/Bernhard Duhr*, Bd. 4), München 1928, S. 546. Duhr bezieht sich auf einen Brief im ARSI, Boh. 8, Retz an Provinzial Häußler, 6. Mai 1747.
- 18 ARSI, Boh. 9, fol. 85v., 105r–107r. Paucke unterstrich am Beispiel dieser beiden Jesuiten die Schwierigkeit, tatsächlich in die Mission zu kommen, auch wenn man außerhalb Europas eingesetzt wurde. Vgl. StBZ, 420, S. 886. Vgl. auch Anton HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie (= *Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach*, Bd. 74), Freiburg i. Br. 1899, S. 177.
- 19 NACR, JS IIIo 440 /5, Kart. 169, Brno Rektoratskorrespondenz 1681–1777, Brief über Paucke an Kard. v. Troyer, o. D. [1747/1748].
- 20 Der *Zwettler Codex* springt nach der Schilderung der Weihe direkt nach Livorno. HOFFMANN, *Jesuiten*, S. 67–71, druckt einen transkribierten Brief Pauckes unter dem schwammigen Titel »Pater Paucke ist unterwegs« ab, in dem Paucke Christof Dittmann, einem Kollegen aus dem Jesuitenkolleg in Brünn, genau diesen Reiseabschnitt detailliert beschreibt. Mir ist es nicht gelungen, das Original einzusehen, da Hoffmann keinerlei

verbundenen Ankunft im gelobten Land. Damit wird ein zweideutiger Topos aufgerufen: einerseits ein optimistischer Blick in die Zukunft, im Vertrauen auf Gott, gleichzeitig aber auch die Reflexion einer bevorstehenden langen Reise voller Gefahren und Entbehrungen. Der Weg der beiden Missionare führte über Wien und die Steiermark nach Laibach (Ljubljana). Von dort reisten sie über Venedig und Padua nach Bologna. Nach einem kurzen Aufenthalt begaben sie sich über Florenz nach Livorno, um dort eine Gruppe Missionare zu treffen, die gemeinsam mit dem Missionsprokurator Ladislaus Orosz über Lissabon nach Paraguay reisten.²¹ Bei ihrer Ankunft am 11. Februar war das Schiff mit den übrigen Jesuiten allerdings schon ausgelaufen.²²

Auf seiner Reise quer durch Europa, von Olmütz nach Lissabon, nahm Paucke verschiedene lokale Bräuche und unterschiedliche Essensgewohnheiten wahr, die er in den jeweiligen Regionen antraf. Schon in dem erwähnten Brief standen zwei zentrale Themen von Pauckes späterem Bericht, Sprache und Ernährung, im Zentrum. Mit Ersterer hatten die beiden Reisenden vor allem im heutigen Slowenien größere Probleme, wo die Menschen eine Mischung aus Italienisch, Deutsch und (nach Paucke) Böhmischesprachen.²³ Ebenso referierte Paucke seine Fortschritte im Erwerb des Italienischen.²⁴ Fremdheitserfahrungen waren folglich etwas, das die Jesuiten nicht erst in ihren jeweiligen Missionsorten in Übersee machten, sondern auch schon mitten in Europa. Dieser Punkt wurde in der Forschung bisher wenig berücksichtigt.

Die Flotte nach Südamerika, auf die Orosz wollte, sollte im März in Lissabon auslaufen.²⁵ Üblicherweise reisten die Jesuitenmissionare für Paraguay von Cádiz oder El Puerto de Santa María ab. Aufgrund des Österreichischen Erbfolge-

archivalische Angaben zur Herkunft des Briefes macht. Es ist aber unwahrscheinlich, dass es sich um eine Fälschung handelt. Da Hoffmann den Brief 1939 transkribierte, kann das Original sowohl in den Wirren des Zweiten Weltkriegs als auch in der Neuordnung der Archivlandschaft nach 1945 verloren gegangen sein. Pauckes aus *Hin und Her* bekannter Stil scheint sowohl in den Formulierungen als auch inhaltlich durch den lateinischen Text. Ebenso gäbe es gar keinen Grund, warum Hoffmann diesen Brief gefälscht haben sollte, da er ihn weder in der Publikation, in der er veröffentlicht wurde, noch in späteren Publikationen aufgreift.

- 21 Ladislaus Orosz wurde 1697 in Csizer geboren. Er trat 1716 in den Jesuitenorden ein. 1729 kam er in Buenos Aires an. Orosz war von 1746 bis 1749 als Missionsprokurator in Europa. Bei der Vertreibung 1767 befand er sich im Kolleg von Córdoba de Tucuman. Orosz starb 1773 in Tyrnau. Über das Wirken von Orosz ausführlich: Ladislao SZABÓ, *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas. 1729–1767*, Buenos Aires 1984.
- 22 StBZ, 420, S. 7.
- 23 HOFFMANN, *Jesuiten*, S. 68.
- 24 Ebd., S. 67.
- 25 StBZ, 420, S. 45. Die gesamte Akte über die Expedition der Jesuiten inklusive Teilnehmer, Kosten und weiteren Dokumenten findet sich in AGI, Contratación 2748, Registros de Venida de Buenos Aires y Montevideo 1768, N3 RII.

krieges und der daraus resultierenden Konflikte zwischen Spanien und England führen die Jesuiten in diesem Jahr von Lissabon aus, da Portugal neutral war.²⁶ Orosz hatte Enis und Paucke in Livorno eine Notiz hinterlassen, dass sie möglichst schnell nach Lissabon kommen sollten. Der Plan, mit einem Schiff von Livorno über Málaga nach Lissabon zu reisen, scheiterte aufgrund schwieriger Wetterverhältnisse, die das Schiff nicht durch die Meerenge von Gibraltar fahren ließen. In Málaga wurde entsprechend ein Transport über Land organisiert. Paucke und Enis erreichten Lissabon am 12. April 1748. Glücklicherweise war die Flotte noch nicht ausgelaufen, sodass die Jesuiten den Prokurator und die anderen Missionare noch im Jesuitenkolleg antrafen.²⁷ Schließlich mussten sie bis September auf die Abfahrt ihres Schiffes warten. Eigentlich sollte die Flotte am 2. September losfahren, die Abfahrt verspätete sich jedoch aufgrund fehlenden Winds, sodass die Flotte schließlich erst am 17. September in See stechen konnte.²⁸ Schon in Livorno reflektierte Paucke über die Gefahr, das Schiff in Lissabon zu verpassen und entsprechend mehrere Jahre an diesem Ort festzusitzen, immer in Erwartung einer neuen Möglichkeit der Überfahrt.²⁹

Die gemeinsame Seereise nutzte Ladislaus Orosz, um die Jesuiten über Paraguay zu informieren.³⁰ Die Überfahrt auf engstem Raum und die Auseinandersetzung mit der Schiffsbesatzung hatte auch ein identitätsstiftendes Moment.³¹ Paucke notierte sich täglich die Position des Schiffes sowie verschiedene Beobachtungen.³² Am 1. Januar 1749 erreichte die Flotte schließlich die Colonia del

26 Die entsprechenden Dokumente und Suppliken finden sich in AGI, Buenos Aires 600, Consultas y provisiones eclesiásticas de Buenos Aires, 8. Die Jesuiten hatten eine »Certificación del Duque de Sotomayor Ambassador Extraordinario de España a la Corte de Lisboa«, vgl. AGI, Contratación 2748, Registros de Venida de Buenos Aires y Montevideo 1768 N3 RII, fol. 3r–3v.

27 Orosz kam am 28. Februar mit sechs Patres an, mit Paucke kam eine weitere Gruppe im April an, die letzte Gruppe schließlich erreichte Lissabon am 24. Juni 1748. Vgl. AGI, Contratación 2748, Registros de Venida de Buenos Aires y Montevideo 1768 N3 RII, fol. 17r.

28 AGI, Contratación 2748 N3 RII, fol. 30r.

29 StiBZ, 420, S. 45. Über das Warten der Jesuitenmissionare auf die Verschiffung vgl. Thomas SCHADER, Warteraum Andalusien. Zentraleuropäische Jesuitenmissionare auf der Schwelle nach Übersee (1660–1760), Münster 2022.

30 StiBZ, 420, S. 213.

31 WINNERLING, Vernunft, S. 80. Ulrike Strasser widmet der in der Forschung bisher wenig beachteten Überfahrt in die Mission ein komplettes Kapitel; vgl. STRASSER, Missionary Men, S. 79–III. Vgl. auch Sünne JUTERCZENKA, Sich einrichten in der »hölzernen Welt«. Zum Wohnen auf Schiffen im Europa der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 26 (2018), S. 308–328. Zu den Reisen der Jesuiten: Carlos A. PAGE, Los viajes de Europa a Buenos Aires según las crónicas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII, Córdoba, Argentina 2007.

32 Dabei vermerkte er vornehmlich unterschiedliche Fische und Vögel, jedoch auch technische Vorgänge auf dem Schiff.

Sacramento, von wo aus die Jesuiten nach Buenos Aires aufbrachen. Von Januar bis April blieb Florian Paucke in Buenos Aires, daraufhin begab er sich nach Córdoba.³³ Dort absolvierte er sein viertes Studienjahr der Theologie. Paucke lobte insbesondere die moderne Ausstattung der Kollegsbibliothek mit den »auserlesensten und neuesten Büchern«³⁴. Nach dem Studium in Córdoba wurde Paucke in die Reduktion San Javier nahe der Stadt Santa Fe versetzt. Seine Profess legte er am 14. April 1754 in der Kirche der Stadt Santa Fe zusammen mit Martin Dobrizhoffer ab.³⁵

Obwohl Paucke sich freute, die Reduktion zu betreten und den Pater Francisco Burgés sowie die Indigenen anzutreffen, beschrieb er San Javier zunächst als »Wüsteney«³⁶. Nach seiner Schilderung traf er die Reduktion in einem wenig ansprechenden Zustand an: Die Häuser seien lederne Hütten, die in keiner erkennbaren Ordnung errichtet seien, Tierkadaver und Schlachtabfälle lägen herum, es herrsche ein ohrenbetäubender Lärm, der von bellenden Hunden und brüllenden Ochsen erzeugt werde. Über allem liege eine schwüle Luft voller Mücken und Falter, durch die an Schlaf und Erholung nicht zu denken sei. Das ist verwunderlich, bedenkt man, dass Burgés die Reduktion schon seit zehn Jahren leitete. Allerdings war San Javier mehrmals verlegt worden, wie Burgés in seinem Bericht schildert: Ursprünglich lag die Reduktion 18 Meilen von Santa Fe entfernt, und mithilfe der Spanier wurden eine steinerne Kirche sowie ein Unterkerkungsgebäude für die Patres errichtet. Nachdem sich die Reduktion hier zu entwickeln begonnen hatte, intensivierte sich auch der Kontakt der Spanier*innen aus Santa Fe mit den Mocobier*innen. Das bereitete den Missionaren Sorgen, und sie beschlossen daher, die Reduktion weiter nach Norden zu verlegen. Auch hier errichteten sie eine Kirche und Wohnhäuser für die Jesuitenpatres und die Indigenen. Unglücklicherweise trat im Februar 1750 der nahe gelegene Fluss dermaßen über die Ufer, dass die Reduktion zerstört wurde und die Bewohner*innen auf einen Berg flohen, um dort neue Gebäude zu errichten.³⁷

Paucke eignete sich die Reduktion in mehreren Schritten an. Zunächst errichtete er in der Kirche einen neuen Altar.³⁸ Weiter verfolgte er den längerfris-

33 Die Jesuiten erhielten jeder ein Startkapital von 57 Pesos. Vgl. El Consejo de Indias, 22. März 1748, AGI, Buenos Aires 600, Consultas y provisiones eclesiásticas de Buenos Aires.

34 StBZ, 420, S. 220.

35 ARSI, Hisp. 32, Prof. 4 1753–1758, fol. 194f. Dobrizhoffers Profess findet sich ebd., fol. 196. ARSI, Boh. 87, Catalogus Secundus Personarum, datiert Pauckes Profess auf den 22. April 1753.

36 StBZ, 420, S. 259.

37 BURGÉS, Relación, S. 292. Zur Gründung San Javiers aus unterschiedlichen Perspektiven vgl. Kap. IV.2.

38 Ein von Paucke oder in Pauckes »Werkstatt« geschaffener Altar sowie eine Marienstatue sollen in Santa Fe noch erhalten sein. Vgl. Felix Alfred PLATTNER, Albert LUNTE,

tigen Plan, eine Kirche, eine Schule, einen Garten und Unterkünfte aus Holz und Ziegeln zu errichten. Paucke war zunächst – neben dem Spracherwerb – damit beschäftigt, gemeinsam mit den Indigenen Äcker anzulegen, Bauholz zu besorgen und Lehmziegel herzustellen. Ebenso widmete er seine freie Zeit der Orchesterleitung und dem Instrumentenbau. In ihrer Blütezeit hatte die Reduktion San Javier sogar eine von ihm konstruierte Orgel. Darüber hinaus begann er, sobald er die Sprache einigermaßen beherrschte, die Kinder zu unterrichten, Beerdigungen und Taufen zu übernehmen und schließlich nach drei Jahren in der Reduktion zu predigen. So schrieb Paucke von einem vollen Missionsalltag, der ihn in vielerlei Hinsicht herausforderte. Bemerkenswert an Pauckes Bericht ist, dass er immer wieder auf die Schwierigkeiten verwies, die er in der Umsetzung der Tätigkeiten hatte. Besonders herausfordernd war eine Pockenepidemie in den späten 1750er Jahren sowie die Planung und Gründung einer weiteren Reduktion namens San Pedro ab 1763. Die Klage seines Kollegen Peter Poule in San Javier über Pauckes häufige Abwesenheit sind symptomatisch für Pauckes offenkundige Einstellung, Dinge lieber selbst zu erledigen.³⁹ Alle von ihm geschilderten Tätigkeiten führte Paucke in seinem Bericht immer alleine aus.

1767 kam es zum Verbot des Jesuitenordens im spanischen Herrschaftsreich. Die Vertreibung der Jesuiten und die Übernahme der Kollegien durch spanische Soldaten wurde geheim geplant und genauestens vorbereitet.⁴⁰ Die

Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert, Basel 1960, S. 154, Bild Nr. 99 (Altar) und 102 (Marienstatue).

- 39 Peter Poule wurde 1728 in London geboren und trat 1748 in Paraguay in die Gesellschaft Jesu ein. Bei der Ausweisung befand er sich in der Reduktion San Pedro in der Nähe von Santa Fe. Poule starb 1793 in London. Vgl. dazu Hugo STORNI, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia de Paraguay (Cuenca del Plata) 1585–1768* (= *Bibliothecae Instituti Historici S. I. Series Minor*, Bd. 9), Rom 1980, S. 226. Die Quellen verzeichnen den Jesuiten häufig auch unter dem Namen Pedro Polo.
- 40 Vgl. die »Instruccion de lo que deberan executar los Comisionados para el Estranamiento, y ocupacion de bienes, y haciendas de los Jesuitas en estos Reynos de Espana è Islas adyacentes, en conformidad de lo resuelto por S. M., Madrid 1. Marzo 1767«, AGI, Indiferente General 3086, Jesuitas, Regalias de S. M. Hierin wurde festgelegt, dass alle Bibliotheken und Kollegien besetzt werden sollten, und ebenso war alles, was von Wert und Wichtigkeit erschien, zu beschlagnahmen (fol. iv.). Die Jesuiten durften nach dieser Anweisung Dinge für den persönlichen Gebrauch behalten – dazu zählten ihre Soutanen, Taschentücher, Tabak, Schokolade und Ähnliches – sowie die Breviere, Tagebücher und tragbaren Gebetsbücher für ihre Andachtshandlungen (fol. 2v). Die Vertreibung und das Exil der spanischen Jesuiten werden ausführlich behandelt bei Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (Hg.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante 1997. Für die deutschsprachigen Jesuiten mit Bezug auf Paucke vgl. Uwe GLÜSENKAMP, *Das Schicksal der Jesuiten aus der oberdeutschen und den beiden rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809)* (= *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe 2*, Bd. 40), Münster 2008. Die Vertreibung am Beispiel Pauckes interpretiert DÜRNHOFER, *Expulsión. Paucke*

der Aufhebung des Ordens 1773 vorausgehenden Geschehnisse waren befeuert durch viele unterschiedliche Debatten, die sich vor allem im Kontext der Diskussion um den sogenannten ›Jesuitenstaat‹ sowie dessen mysteriösen König Nikolaus entwickelten. Der zentrale Vorwurf an die Jesuiten lautete, in den Reduktionen Waffen und Reichtümer gehortet zu haben und unter Nikolaus I. ein eigenes Königreich errichten zu wollen. Diese Debatten spiegeln sich in der zeitgenössischen Publizistik wider.⁴¹ Im Juni 1767 wurden die Jesuitenkollegien und anschließend auch die Reduktionen besetzt. Nachdem der Besitz der Jesuiten genauestens inventarisiert worden war, wurden sie nach Buenos Aires gebracht und von dort nach Spanien verschifft.⁴² Paucke reiste am 10. April 1768 zunächst nach Montevideo, von wo er am 15. Mai mit 151 anderen Jesuiten auf der *Esmeralda* unter Kapitän Don Matheo del Collado⁴³ nach El Puerto de Santa María segelte, wo sie am 21. August 1768 ankamen.⁴⁴

irrt sich in *Hin und Her* im Jahr und schreibt, dass die Vertreibung 1766 begann. Vgl. StBZ, 420, S. 790.

- 41 Im AHN gibt es eine Akte, die die Auseinandersetzung innerhalb des Ordens mit den Vorwürfen dokumentiert. Vgl. AHN, Clero Jesuitas 120, Nr. 76–79, Auseinandersetzung mit der »Declaración de la verdad«. Diese »Declaración« erschien 1758 anonym auf Portugiesisch und diskreditierte die Jesuiten. Die dort genannten Vorwürfe spiegeln die allgemeine Debatte wider. Zentral wurde den Jesuiten unterstellt, keine Spanier in die Reduktion zu lassen (fol. 6) und kein Spanisch als Sprache zuzulassen, sondern nur eine Sprache, die sie ›Guaraní‹ nennen würden. Auf diese Art und Weise würden sie die Kommunikation von Spaniern und Indigenen verhindern (fol. 7). Vgl. zu den europäischen Debatten Christine VOGEL, Das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung (1758–1773), in: Rolf DECOT (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beiheft, Bd. 63), Mainz 2004, S. 137–160; VOGEL, Untergang; Jaroslav ŠOTOLA, Amica Defensio Societatis Jesu. Die Debatte über den Jesuitenorden in Deutschland 1773–1800, in: Rolf DECOT (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beiheft, Bd. 63), Mainz 2004, S. 173–183. Auch die »Relación«, ARSI, Paraqu. 14, fol. 39r–39v, behandelt die Frage: »De donde se origino la fabula del Rey Nicolao?«
- 42 Vgl. bspw. AHN, Clero Jesuitas 96. Neben allgemeineren Aufzählungen von Realien und Vieh finden sich hier auch Listen von Buchtiteln mit dem jeweiligen Verweis, bei welchem Jesuiten diese gefunden worden waren. Leider sind die Inventare für die Reduktionen San Javier oder San Pedro nicht im AHN erhalten.
- 43 Paucke schrieb von einem Kapitän Pedro Villano. Die offiziellen Unterlagen im AGI und AHN belegen aber Don Matheo del Collado. Vgl. StBZ, 420, S. 852.
- 44 AHN, Clero Jesuitas 456.6, Expedientes (1767–1778), Expedientes sobre la conducción de jesuitas desde los Colegios de América a España, La llegada de 151 regulares de Buenos Aires en la fragata de Guerra nombrada la Esmeralda su commandante de Matheo de Collao Nieto en 21 de agosto de 1768; AGI, Contratación 2748, Registros de Venida de Buenos Aires y Montevideo 1768, 4. Hier befindet sich die Akte über die *Esmeralda*, insb.

Während der Überfahrt war der Kapitän angehalten, für das Wohl und die Sicherheit der Jesuiten zu sorgen. Gleichzeitig war es, wie ein Schreiben des Gouverneurs von Buenos Aires, Francisco Bucarelli, an den Kapitän vom 17. März 1768 zeigt, auch seine Aufgabe zu überwachen, dass die Jesuiten keine Informationen über die Vertreibung nach außen sandten.⁴⁵ Paucke berichtet zwar von Durchsuchungen seines Gepäcks durch spanische Beamte, dennoch finden sich Vermerke über mitgenommene Gegenstände, vor allem indigener Herkunft. Er zählt an verschiedenen Stellen in seinem Text ein Netz, das traditionellerweise Witwen als Trauerflor trugen, einen Koffer und einen Otter- sowie einen Hirschpelz auf.⁴⁶

In Spanien angekommen, wurden die Jesuiten registriert. Dazu wurden sie nach den zentralen Daten Geburt, Herkunft, Eintritt in den Jesuitenorden etc. befragt.⁴⁷ Die Protokolle wurden von den befragten Jesuiten eigenhändig unterzeichnet. In den Dokumenten ist auch erkennbar, dass manche Jesuiten mehrmals befragt wurden, da die zunächst erfragten Informationen nicht ausreichend erschienen.⁴⁸ Die spanischen Jesuiten bekamen eine Pension, die von der spanischen Krone finanziert wurde.⁴⁹ Die spanischen Hoheitsgebiete mussten sie verlassen. Eine große Anzahl der Jesuiten begab sich nach Italien, vor

fol. 1r–10v, 73r–74r. Über die Gefangenschaft der Jesuiten in El Puerto de Santa María vgl. Manuel PACHECO ALBALATE, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767–1774)* (= *Monografías Estudios iberoamericanos*), Cádiz 2011; Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *Jesuitas rehenes de Carlos III., Misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769–1798)* (= *Serie Biblioteca de temas portuenses*, Bd. 32), El Puerto de Santa María 2009. Glüsenkamp reproduziert und verallgemeinert größtenteils Pauckes Schilderungen; vgl. GLÜSENKAMP, *Schicksal*, S. 41–49.

- 45 AHN, Clero Jesuitas 456.6, Expedientes (1767–1778), Expedientes sobre la conducción de jesuitas desde los Colegios de América a España, fol. 4v–5r.
- 46 StBZ, 420, S. 977, 1026, 1053, 1132.
- 47 Pauckes Befragungsprotokoll vom 6. September 1768 findet sich in: AHN, Clero Jesuitas 827.1, Filiaciones de Jesuitas de la provincia de Paraguay, desembarcados en El Puerto de Santa María, Año 1768, fol. 124v–125r.
- 48 Vgl. den Eintrag von Manuel Canelas: AHN, Clero Jesuitas 827.1, fol. 41v.
- 49 Ein Verzeichnis der Pensionen findet sich in der Biblioteca Nacional de España (BNE). Die ausländischen Jesuiten wurden dabei lediglich in einer alphabetisch geordneten Tabelle erfasst, in der Paucke als »Pauque« verzeichnet wurde. Vgl. BNE, Mss/9236, Estado general en que se demuestra el número y clase de regulares de la extinguida religión de la Compañía [de Jesús] que existían en España cuando se les intimó el Real Decreto de expulsión: los que han llegado de los reinos de la América al Puerto de Santa María, los que han fallecido desde aquella época hasta [el] 31 de octubre de 1775, fol. 99r; BNE, Mss/12870, [Lista de los jesuitas expulsados de Indias, llegados al Puerto de Santa María. Puerto de Santa María, 30 de junio de 1769], fol. 39r. Eine vergleichbare Liste findet sich in: AHN, Clero Jesuitas 777, Verzeichnis über Aufenthaltsort und Pension der Jesuiten nach ihrer Vertreibung aus Spanien.

allein in den Kirchenstaat.⁵⁰ Im Exil begannen viele Missionare, ihr Wissen und ihre Erfahrung aus der Mission aufzuschreiben.⁵¹

Paucke und einige weitere deutschsprachige Jesuiten entschieden sich dafür, in ihre Heimatprovinzen zurückzukehren. Am 19. März 1769 fuhr Paucke aus El Puerto de Santa María in Richtung Österreichische Niederlande ab. Damit endet, bis auf einige wenige Querverweise auf seine Arbeit am Manuskript in den 1770er Jahren, Pauckes Bericht. Seine Biographie lässt sich jedoch sehr gut weiterverfolgen. 1770 findet sich Paucke im Katalog des Kollegs Znaim in der Funktion des Gehilfen des Seminarregens. Er wurde als außerordentliche Person beschrieben, die eine Vielzahl an Sprachen beherrsche: Deutsch, Spanisch, Moravisch überdurchschnittlich, Portugiesisch adäquat und Italienisch unterdurchschnittlich.⁵² Der dritte Katalog, der über die finanzielle Lage des Kollegs an die Ordenszentrale berichtete, stellt Paucke auch noch einmal gesondert heraus: »Alit Collegium hoc nos 32. Ex his sacerdotes 15, Concionatores 4, Missionarum 1.«⁵³ 1771 leitete er die Bürgerkongregation in Olmütz und 1772 wurde er Leiter der Isidorbruderschaft in Neuhaus.⁵⁴ Laut Katalog predigte Paucke auf Deutsch in der St.-Johannes-Kirche und übernahm Gefängnis- und Krankenbesuche.⁵⁵

50 Niccolò GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767–1798)*, Rom 2006.

51 Carlos A. PAGE, *La Literatura de los Jesuitas Expulsos de la Provincia del Paraguay. Memorias de una intensa labor*, in: *Cuadernos dieciochistas* 19 (2018), S. 169–211; Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767–1815)*, San Vicente del Raspeig 2013; mit Fokus auf die deutschsprachigen Missionare vgl. Esther SCHMID HEER, *Anschreiben gegen den Verlust. Berichte deutschsprachiger Jesuitenmissionare nach der Vertreibung aus Südamerika*, in: Paul OBERHOLZER (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis*, Münster 2019, S. 207–223.

52 ARSI, Boh. 86, *Catalogus Primus Provinciae Bohemiae Societatis IESU ad Annum 1770*, S. 310.

53 ARSI, Boh. 88, *Catalogus Tertius Personarum*, S. 26.

54 Die *Deutsche Biographische Enzyklopädie* verzeichnet Paucke falsch als Leiter der Bürgerkongregation in Neuhaus 1772; vgl. Art. Paucke, Florian, in: Rudolf VIERHAUS (Hg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 7, Menghin-Pötel, München 2008, S. 693. Vgl. zu den Bruderschaften Zdeněk ORLITA, *Fromme Bruderschaften in Böhmen, Mähren und Schlesien. Ein Forschungsüberblick*, in: Elisabeth LOBENWEIN u. a. (Hg.), *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, Göttingen 2018, S. 67–85; Vladimír MAŇAS, *Fromme Bruderschaften der Olmützer Diözese in der Frühen Neuzeit*, in: István FAZEKAS (Hg.), *Frühneuezeitforschung in der Habsburgermonarchie. Adel und Wiener Hof, Konfessionalisierung, Siebenbürgen* (= Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung in Wien, Bd. 7), Wien 2013, S. 293–308.

55 Vgl. *Catalogus Personarum et Officiorum Provinciae Bohemiae Societas Iesu An. M.DCC.LXXII*, Sp. XV: »Collegium Novo Domense P. Florian. Paucke Praes. Congr.

Inmitten dieser Tätigkeiten erfolgte im Jahr 1773 die allgemeine Aufhebung des Jesuitenordens durch Papst Clemens XIV. mit der Bulle *Dominus ac Redemptor*. Entsprechend endeten die Jesuitenkataloge, aus Jesuiten wurden Ex-Jesuiten.⁵⁶ In den Kirchenbüchern von Neuhaus ist zu sehen, dass Paucke schon von 1772 an Kasualien übernahm (in sehr geringem Maße, vor allem Beerdigungen) und dies auch nach 1773 fortsetzte.⁵⁷ Paucke bekam in Neuhaus eine Pension von 300 Gulden, dafür arbeitete er an der »deutschen Prediger-Stelle in Neuhaus«⁵⁸. Diese Tätigkeit führte er bis 1778 aus, als er bat, aufgrund von »Alter und Gebrechlichkeit«⁵⁹ vom Predigtamt entlassen zu werden und gleichzeitig eine Pension zu erhalten. Sein Nachfolger in Neuhaus wurde der Ex-Jesuit Joseph de Groote, der schon seit 1775 in den Kirchenbüchern zu finden ist, allerdings nur mit einem Gehalt von 180 Gulden.⁶⁰ Am 7. Juni 1778 wurde Pauckes Bitte angenommen, Groote trat sein Amt am 1. Juli an.⁶¹

Wie genau der Kontakt zwischen Paucke und dem Zisterzienserstift Zwettl zustande kam, bleibt unklar. Johann Frast, der 1829, also ca. 50 bis 60 Jahre später, die erste Paucke-Ausgabe besorgte, sprach von Paucke als Hausfreund des Stifts sowie von der engen Beziehung zwischen dem Prior Placidus Assem und dem Ex-Jesuiten. Neuhaus liegt ca. 70 Kilometer nördlich des Stifts. Eine Möglichkeit, die durchaus plausibel erscheint, ist, dass Paucke seine Zeichnungen präsentierte und ausgehend davon angeregt wurde, einen Bericht zu verfassen. Abschließend wird sich das aber nicht feststellen lassen.⁶² Sicher ist, dass Assem der Schreiber des Zwettler Codex 420 ist, wie ich in einem Handschriftenabgleich belegt habe.

S. Isidor. Exhort. in maj. Festis post meridiem ad S. Joan. Item Fest. S. Annae in Sylva. S. Marci, Fer. 2. & 4. Rog. ad initium Nov. S. Xaver. Catech. Germ. Visit. Schol. triv. Conf. an. 2.«

- 56 Zur Vertreibung und Wiederherstellung des Jesuitenordens vgl. Pierre Antoine FABRE u. a. (Hg.), *La compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIIIe–XXe siècles)* (= Collection de l'École Française de Rome (CEF), Bd. 570), Rom 2020.
- 57 SGA Třeboň, 2282/51, Sterbematrikeln 1759–1799, 24.06.1772, S. 717, 12.09.1772, S. 722, 24.12.1772, S. 726. Der letzte Eintrag über eine Beerdigung durch Paucke findet sich am 29. April 1778. Für die Taufen vgl. SGA Třeboň, 2236/5, Geburtsmatrikeln 1767–1790.
- 58 NACR, EJ F4 III 1778, Protokoll der Comission in Jesuiten Angelegenheiten 1778, fol. 17v.
- 59 NACR, EJ F4 III 1778, Nr. 1, 2, fol. 52r.
- 60 SGA Třeboň, 2282/51, Sterbematrikeln 1759–1799, 03.07.1775, S. 742.
- 61 NACR, EJ F4 III 1778, Protokoll der Comission in Jesuiten Angelegenheiten 1778, Nr. 3, fol. 7v.
- 62 Es war mir nicht möglich, die Provenienz des für den Codex 420 verwendeten Papiers mithilfe des Wasserzeichens nachzuweisen. Für die Niederösterreichische Papiermühlenindustrie im 18. Jahrhundert mit einem ausführlichen Abbildungsverzeichnis der Wasserzeichen vgl. Georg EINEDER, *The ancient paper-mills of the former Austro-Hungarian Empire and their watermarks* (= *Monumenta chartæ papyraceæ historiam illustrantia*, Bd. 8), Hilversum 1960.

Im Jahr 1777, dem *terminus a quo* für Pauckes Manuskript,⁶³ trat P. Placidus Assem aus Krankheitsgründen von seiner Tätigkeit als Prior zurück.⁶⁴ Seine weitere Tätigkeit als Bibliothekar schien er aber noch auszuführen.⁶⁵ Im Jahr 1778 wurde Assem als »valetudinarius« verzeichnet.⁶⁶ Er starb am 28. Mai 1779 an einem Schlaganfall.⁶⁷ Pauckes Manuskript blieb unvollendet, es fehlen die vier letzten Kapitel. Für den Abbruch des Projekts *Hin und Her* sind nun mehrere Möglichkeiten plausibel. Assem könnte aufgrund von Altersschwäche nicht mehr in der Lage gewesen sein, seine Schreibearbeit fortzusetzen. Ebenso könnte Pauckes Rücktritt von seinem Predigtamt 1778 aufgrund von Alter und Krankheit eine Ursache für den Abbruch des Manuskripts sein. Die ältere Forschung hat den Aufbau und den Schreibstil des Zwettler Codex dafür verantwortlich gemacht, dass Paucke keinen Verleger gefunden habe.⁶⁸ Einen Beleg, dass Paucke wirklich einen Verleger gesucht hat, gibt es allerdings nicht. Für Pauckes Todesdatum werden unterschiedliche Daten im Jahr 1779 oder im Jahr 1780 angeführt; ein Eintrag Pauckes in den Sterbematrizen findet sich zu den betreffenden Daten allerdings weder in Neuhaus noch in Zwettl.

Für die Textentstehung wurden verschiedene Möglichkeiten diskutiert: Aufgrund der fehlenden Vorlage wurde angenommen, dass Paucke seinen Text dem Schreiber diktiert habe und entsprechend lediglich die in Zwettl liegende Reinschrift zur Drucklegung existiere.⁶⁹ Der Großteil der korrigierten Fehler im Manuskript sind aber Zeilen- bzw. Wortsprünge, die beim Abschreiben eines Textes entstehen. Darüber hinaus vermerkte Paucke selbst an mehreren Stellen, dass er sich Notizen gemacht und Konzepte geschrieben habe. Schon auf der Hinfahrt in die Mission verfasste er demnach ein Schiffstagebuch,⁷⁰ die Planung des Abschnitts über die Tier- und Pflanzenwelt Paraguays erfolgte über ein Register,⁷¹ an anderer Stelle wiederum notierte er, dass er nicht überprüfen könne,

63 StBZ, 420, S. 1093.

64 StAZ, 2 91, Acta Monasterii Rayneri II 1776–1786, S. 92.

65 StAZ, 2 91, S. 93.

66 StAZ, 2 91, S. 113.

67 StAZ, 2 91, S. 120; 2 99, Liber defunctorum, fol. 10r.

68 Vgl. z. B. GICKLHORN, Zwettler Codex, S. 111.

69 Charlotte ZIEGLER, Zisterzienserstift Zwettl. Katalog der Handschriften des Mittelalters. Bd. 4, Codex 301–424 (= Scriptorium ordinis Cisterciensium), Zwettl 1997, S. 363. Dieser Interpretation folgte auch Martin Haltrich, ehemaliger Stiftsarchivar in Zwettl. Vgl. PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, S. 16, Anm. 14, wo auf eine E-Mail-Konversation mit Haltrich verwiesen wird, in der Haltrich behauptet habe, dass Paucke das Manuskript diktiert und anschließend selbst überarbeitet habe.

70 StBZ, 420, S. 101.

71 StBZ, 420, S. 978.

ob er einen Sachverhalt schon geschildert habe, da die betreffenden Bögen gerade beim Schreiber seien.⁷² Paucke hatte folglich eine – heute verlorene – Vorlage verfasst, die sich aus unterschiedlichen Textteilen zusammensetzte. Wie oben argumentiert, ist es wahrscheinlich, dass unter den Vorlagen auch Texte waren, die in Spanischamerika entstanden waren, da den Jesuiten bei ihrer Gefangennahme offensichtlich weniger abgenommen wurde, als oftmals angenommen wird. Darüber hinaus verweist der von Herrmann Hoffmann abgedruckte Brief auf die Möglichkeit, dass Paucke weitere Briefe nach Europa sandte und diese nach seiner Rückkehr wieder einsammelte.⁷³ Neben Notizen griff Paucke auch auf seine Zeichnungen zurück, die – so die These – zum Teil auch in Paraguay entstanden sein könnten.⁷⁴

Auch wenn Paucke auf der Hin- und Rückfahrt in einer größeren Gruppe von Jesuiten unterwegs war, so wird in einigen Forschungsbeiträgen eine engere Verbindung von Paucke und Dobrizhoffer erwogen, die beide Reisen gemeinsam bestritten.⁷⁵ Die beiden Jesuiten begegneten sich auch während ihres Aufenthalts in Spanischamerika immer wieder. Unter anderem legten sie gemeinsam ihre Profess ab. Auf ihrer Reise von Buenos Aires nach Córdoba agierten sie gemeinsam als Spaßmacher für die übrigen Mitreisenden.⁷⁶ Inwiefern sich nach dem Aufenthalt in El Puerto de Santa María ihre Wege kreuzten, ist unklar. Allein die Tatsache, dass beide Jesuiten einen Bericht verfassten, führte dazu, dass ein Austausch der beiden Männer nach 1773 vermutet wurde und dass sie weitaus mehr Beachtung in der Forschung fanden als die anderen Jesuiten, die mit ihnen unterwegs waren. Gicklhorn stellte sogar die Überlegung an, dass Paucke möglicherweise seine Pension über Dobrizhoffer erhalten habe.⁷⁷ Das führte mehrmals zu einem Vergleich der beiden Werke, der auch in der Edition von Becker-Donner angeregt wurde. Paucke diente dabei immer als ‚primitives‘ Pendant zum gelehrten Dobrizhoffer.⁷⁸ Lediglich Neuber hat betont, dass Paucke und Dobrizhoffer von ihrer jeweiligen Herangehensweise sowie ihrer gattungsgeschichtlichen Einordnung schwer vergleichbar sind.⁷⁹

72 StiBZ, 420, S. 100f.

73 Vgl. HOFFMANN, Jesuiten, S. 76–71.

74 Diese These vertritt auch Elisabeth ZEILINGER (Hg.), Österreich und die Neue Welt. Symposium in der Österreichischen Nationalbibliothek. Tagungsband, Wien 1993, S. 175.

75 Angelika KITZMANTEL, Die Jesuitenmissionare Martin Dobrizhoffer und Florian Paucke und ihre Beiträge zur Ethnographie des Gran Chaco im 18. Jahrhundert, München 2004.

76 Vgl. dazu Kap. III.2.2.

77 Vgl. GICKLHORN, Zwettler Codex, S. III. Allerdings war für Pauckes Pension, da er bei der Aufhebung in Böhmen wirkte, eine andere Stelle zuständig als für Dobrizhoffer, der nach der Vertreibung in Wien lebte.

78 ZIEGLER, Katalog, S. 365.

79 Neuber verwies an dieser Stelle schon auf die Ähnlichkeiten zwischen Pauckes Art zu schreiben und den im *Neuen Welt-Bott* präsentierten Briefen und Berichten sowie den

Auf Pauckes Zeichnungen wurde in der Forschung schon sehr früh verwiesen. Der Abt des Zisterzienserstifts Zwettl vermerkte im Handschriftenkatalog von 1891, dass dieses Werk »sehr viele colorirte Bilder und Karten«⁸⁰ enthalte. Guillermo Furlong publizierte einen Großteil der Zeichnungen 1936 in Schwarz-Weiß.⁸¹ Die spanische Edition von 1943 bildete die Zeichnungen schließlich nachkoloriert in Farbe ab. Trotz dieser frühen Verfügbarkeit gab es keine tiefere Auseinandersetzung mit Pauckes Zeichnungen. In den letzten Jahren wurden einzelne Bilder Pauckes meist unter der Frage nach Konstruktion und Darstellung des Anderen diskutiert.⁸² Zeichnungen innerhalb von Missionsberichten im Stile Pauckes sind eher eine Seltenheit. Ähnlichkeiten finden sich zum Beispiel bei Ignatius Tirschs Zeichnungen aus der Baja California⁸³ und bei Sánchez Labradors großem Exilwerk über Paraguay, das »einen ganzen Kulturraum in allem seinen Teilbereichen erfassen«⁸⁴ wollte. In der Fülle

Schriften Anton Sepps. Vgl. Wolfgang NEUBER, Florian Paucke S. J. und sein Reisebericht über Paraguay, in: Elisabeth ZEILINGER (Hg.), Österreich und die Neue Welt. Symposium in der Österreichischen Nationalbibliothek. Tagungsband, Wien 1993, S. 67–88, S. 73.

- 80 Stephan RÖSSLER, Verzeichnis der Handschriften der Bibliothek des Stifts Zwettl, in: Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte I, Bd. 1, Wien 1891, S. 93–479, hier S. 439
- 81 Guillermo FURLONG, Florián Paucke S. J. Iconografía Colonial rioplatense. 1749–1769. Costumbres y trajes de españoles, criollos e indios, Buenos Aires 1936.
- 82 Alejandra CEBRELLI, Víctor ARANCIBIA, Hacia Allá y para Acá de Florián Paucke. Memorias de un Exiliado, in: Robert CASSAZA (Hg.), Artes, ciencias y letras en la América colonial. Investigaciones presentadas en el simposio internacional homónimo realizado en Buenos Aires los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2005, Buenos Aires, S. 285–298; Sheilla Guimarães DA SILVA, A iconografía colonial de Florian Paucke: o olhar que reinventa o mundo, in: María Laura SALINAS, Fatima V. VALENZUELA (Hg.), Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, Resistencia 2016, S. 305–317; Simona BINKOVÁ, Las obras pictóricas de los PP. Florián Paucke e Ignacio Tirsch. Intento de una comparación, in: Manfred TIETZ (Hg.), Los Jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII, Madrid 2001, S. 189–206; Jean-Paul DUVIOLS, Les dessins du jésuite Florian Paucke en Amérique méridionale, in: Études de lettres. Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne (1995), S. 99–120; Mariana GIORDANO, Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño (= Colección Diagonios), La Plata, Buenos Aires 2005.
- 83 BINKOVÁ, Obras; Doyce Blackman NUNIS, Elsbeth SCHULZ BRISCHOF, The drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit missionary in Baja California (= Baja California Travels Series, Bd. 27), Los Angeles 1972.
- 84 Franz OBERMEIER, José Sánchez Labrador, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 40, Ergänzungen XVII (2019), 667–682, Sp. 669. Vgl. allgemein zu den Paraguay-Manuskripten Labradors: Franz OBERMEIER, Eine jesuitische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts zum La Plata-Raum. Rekonstruktion des Werks von José Sánchez Labrador über die Jesuitenreduktionen, in: Auskunft 37 (2017), S. 307–326.

der Details und der schieren Anzahl der Zeichnungen bleibt Paucke allerdings einzigartig.⁸⁵

Paucke berichtete von einer Vielzahl unterschiedlicher indigener Praktiken und illustrierte diese auch. Ebenso verfuhr er mit der Tier- und Pflanzenwelt des Chaco.⁸⁶ Das führte dazu, dass einzelne Elemente aus Pauckes Werk herausgetrennt wurden, um realienkundliche Analysen zu diesen Themen mit Quellenbeispielen zu illustrieren.⁸⁷ Zwar werden in einigen weiteren Untersuchungen Einzelaspekte der Wirkung Florian Pauckes erörtert.⁸⁸ Eine Kontextualisierung

-
- 85 Kunst innerhalb der spanischamerikanischen Mission ist ein wenig erforschter Bereich. Als Ausnahme ist zu nennen Gauvin Alexander BAILEY, *Art of Colonial Latin America*, London 2011; Gauvin Alexander BAILEY, *Art on the Jesuit missions in Asia and Latin America, 1542–1773*, Toronto 2012; Wietse de BOER u. a. (Hg.), *Jesuit image theory (= Intersections*, Bd. 45), Leiden, Boston 2016. In den letzten Jahren haben die Forschungen zu polychromen Holzskulpturen in Paraguay einen wichtigen Beitrag geleistet. Vgl. Erwin EMMERLING, Corinna GRAMATKE (Hg.), *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaría, 1609–1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten (= Studien aus dem Lehrstuhl für Restaurierung, Kunsttechnologie und Konservierungswissenschaft, Technische Universität München, Fakultät für Architektur*, München 2019; Corinna GRAMATKE, *Ergebnisse nach dem material turn. Zur Neubewertung der künstlerischen Produktion in den Guaraní-Reduktionen, am Beispiel der Jesuiten der deutschen Assistenz*, in: Esther SCHMID HEER u. a. (Hg.), *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte*, Bd. 25), Stuttgart 2019, S. 217–244. Ebenso geraten die Kirchen der Reduktionen nun vermehrt in den Blick. Vgl. Eckart KÜHNE, *Die Missionen von Chiquitos und Mojos nach der Ausweisung der Jesuiten. Transformation und Tradierung*, in: Esther SCHMID HEER u. a. (Hg.), *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte*, Bd. 25), Stuttgart 2019, S. 245–282.
- 86 Rosso, *Celebraciones*; Cintia Rosso, *La etnobotánica histórica. El caso mocoví en la reducción de San Javier en el siglo XVIII*, in: *Etnobiología* 11 (2013), S. 54–65.
- 87 Marta PENHOS, *Cuerpos de Fiesta. Entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florian Paucke (1749–1767)*, in: *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz 2007, S. 181–192.
- 88 Renée Gicklhorn diskutiert Paucke als Missionsapotheker (Renée GICKLHORN, *Missionsapotheker. Deutsche Pharmazeuten im Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1973); Miguel de Asúa führt Paucke in einem Überblick über die natur- und landeskundlichen Arbeiten durch Jesuiten in Spanischamerika als besonders eindrückliches Beispiel für den Anspruch der Erfahrung und der Augenzeugenschaft vor (Miguel de ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata (= Scientific and Learned Cultures and Their Institutions*, Bd. 2), Leiden 2014); Josefina Cargnel und Cintia Rosso wiederum stellen Paucke als ethnographischen Autor vor, der sich mit seinen Beschreibungen der indigenen Bevölkerung sehr angenähert habe. Vor allem die vielen Passagen in Dialogform hätten auch den Indigenen eine Stimme verliehen (Cintia ROSSO, J. CARGNEL, ›Historiadores y etnógrafos‹: escrituras jesuíticas en el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke, in: *Anuario de la Escuela de Historia (Virtual)*

von Pauckes Werk und eine Interpretation der Zeichnungen und des Textes in seiner Gesamtheit fehlt allerdings bisher.⁸⁹

2 Der Gran Chaco und die Reduktion San Javier

Der Gran Chaco war mit einem dichten Netz aus Flüssen durchzogen. Paucke schien von dieser Landschaft fasziniert, seine »Beschreibung des grossen Thalls Gran Chaco« begann mit einem ausführlichen Kapitel, in dem die Leser*innen am Paraná entlang durch das Gebiet geführt wurde.⁹⁰ Mehrere Skizzen sowie eine Zeichnung im Codex bilden diese Natur ab.⁹¹ Diese Flusslandschaften sind die einzigen überlieferten Landschaftspanoramen in Pauckes Œuvre. Auffällig sind die vielen Inseln und die Vielfalt der Flora und Fauna, insbesondere der Wasservögel, die Paucke abbildet. Im Hintergrund lassen sich an mehreren Stellen Indigene bei der Jaguarjagd erkennen. Daneben sind in den Zeichnungen die unterschiedlichen Transport- und Reisemöglichkeiten innerhalb des Chaco dokumentiert. Man sieht einen Ochsenkarren, Personen zu Pferd und vor allem verschiedene Bootsmodelle. Diese unterscheiden sich in Modelle europäischer und indigener Provenienz. In der Bildmitte von Abbildung 1 sind »holtz flöße oder Itapa«, bemannt von vier Indigenen mit Ruderstangen, zu sehen. Auch dokumentierte Paucke den Transport von Ochsen über den breiten Paraná mithilfe einer Konstruktion aus zwei Kanus und Querhölzern. Die Stadt Corrientes erlaubt es, die Motive der Zeichnungen zu lokalisieren, da in ihrer Nähe der Paraná Miní, der Río Paraguay und der Río Negro zusammenliefen und fortan den Strom Paraná bildeten.

Der Paraná und das mit ihm verbundene Flusssystem bildeten im zum Teil unwegsamen Chaco eine häufig genutzte Transportstraße. Die Missionare begaben sich immer wieder auf Exkursionen, um Baumaterial für die Reduktion zu besorgen. Insbesondere längere Baumstämme und Gips gab es nur in den

3 (2012), S. 62–77). Zur Frage nach den globalen Dimensionen von Pauckes Bericht vgl. Rolando CARRASCO, Jesuit Mission and the Globalization of Knowledge of the Americas. Florian Paucke's Hin und Her in the Province of ›Paraquaria‹ during the Eighteenth Century, in: Concha ROLDÁN u. a. (Hg.), Philosophy of globalization, Berlin 2018, S. 205–224.

89 Angelika Kitzmantel beschäftigt sich mit »den böhmischen Missionaren« Martin Dobrizhoffer und Florian Paucke und formuliert als wichtigstes Ziel ihrer Arbeit, die beiden Jesuiten »als Autoren bedeutender historisch-wissenschaftlicher Werke, als Übermittler von ethnologischem Wissen und als faszinierende Persönlichkeiten vorzustellen«. Über eine Zusammenstellung von Quellenauszügen kommt sie dabei kaum hinaus. Vgl. KITZMANTEL, Jesuitenmissionare, S. 1.

90 StBZ, 420, S. 897–924, Zitat S. 897.

91 StBZ, 420, S. 910a (Abb. 1), Tafel 4, fol. IV–2r, Tafel 5, fol. IV–2r.



Abb. 1 »Wie die Ochs den fluß Parana übersetzt werden, holtz flöße oder Itapa«, StIBZ, 420, S. 910a.

nördlicheren Gebieten. Die Abbildung der spanischen Boote verweisen auch auf die Bedeutung des Paraná für den Handel und den Transport von Waren aus dem Landesinneren in Richtung Buenos Aires und umgekehrt. Die Stadt Santa Fe, in deren Nähe sich die Reduktion San Javier befand, spielte dabei eine Schlüsselrolle.⁹² Die Handelsroute war aber durch permanente Raubzüge der Indigenen bedroht.⁹³ Die Stadt befand sich in den 1730er Jahren in einem solchen Bedrohungszustand, dass es nicht mehr möglich war, Handel zu betreiben.⁹⁴ Deshalb waren die Bewohner*innen immer wieder auf militärische Hilfe angewiesen, deren Garnisonen hohe Mehrkosten verursachten.⁹⁵

Die Reduktionen im Süden des Gran Chaco wurden erst im 18. Jahrhundert gegründet. Aus spanischer Perspektive sollten sie auch als Schutz der Städte entlang des Paraná vor dem wenig erschlossenen Hinterland dienen. Viele Arbeiten untersuchen deshalb den Chaco als Rand- und Grenzgebiet und ziehen entsprechende methodisch-theoretische Überlegungen mit ein.⁹⁶ Allerdings wird hier

92 Vgl. die Suppliken über militärischen Beistand, um diesen Hafen zu schützen: AGI, Charcas 325, 703–713.

93 Vgl. den ausführlichen Bericht des Jesuitenkollegs Santa Fe in den *Cartas Anuas* von 1730–1735; María Laura SALINAS, Julio FOLKENAND (Hg.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1714–1720, 1720–1730, 1730–1735, 1735–1743, 1750–1756, 1756–1762* (= Biblioteca de Estudios Paraguayos, Bd. 112), Asunción 2017, S. 228. Zu den *Cartas Anuas* als Quelle vgl. Jörg ZECH, Die *Litterae Annuae* der Jesuiten. Berichterstattung und Geschichtsschreibung in der alten Gesellschaft Jesu, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 77 (2008), S. 41–61; Markus FRIEDRICH, Beispielgeschichten in den jesuitischen *Litterae Annuae*. Überlegungen zur Gestaltung und Funktion einer vernachlässigten Literaturgattung, in: Jens RUCHATZ u. a. (Hg.), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin 2007, S. 143–166; Julius OSWALD, Erbauungsschrift oder Leistungsbericht? Zum historischen Quellenwert der *Litterae Annuae*, in: Julius OSWALD, Rita HAUB (Hg.), *Jesuítica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773*, München 2001, S. 451–467.

94 AGI, Charcas 324, Expediente de las revueltas de los indios del Paraguay 1733, 11. April, Buenos Ayres, Dn Bruno de Zevala, fol. 1r–2v. Zu Bruno de Zabala (1682–1736), Gouverneur des Río-de-la-Plata-Gebiets von 1717 bis 1734, vgl. Begoña CAVA MESA, Zabala y Gortázar, Bruno Mauricio de, in: *Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico*, unter: <https://dbe.rah.es/biografias/6287/bruno-mauricio-de-zabala-y-gortazar> (letzter Zugriff 18.09.2023).

95 Vgl. den Bericht über Soldaten im Gebiet bei Santa Fe 1729, AGI, Charcas 310, fol. 288f. Zu den Kosten vgl. AGI, Charcas 324, Expediente de las revueltas de los indios del Paraguay.

96 James SCHOFIELD SAEGER, *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*, Tucson/Ariz. 2000; Sandra NEGRO, Manuel M. MARZAL (Hg.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*, Lima, [Quito] 1999; Carina P. LUCAIOLI, *Guerra y Persuasión en las Fronteras de Santa Fe. La Gestión de Francisco Antonio de Vera Mujica (1743–1766)*, in: *Memoria Americana* 23 (2015), S. 99–128; Carina P. LUCAIOLI, *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, Buenos Aires 2011; Belén NAVAJAS JOSA, *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas. Las misiones jesuíticas en la Pimería y el Paraguay* (= Cuadernos Americanos

bei häufig verkannt, dass es sich vor allem aus der Perspektive der Spanier*innen um eine Grenzregion handelte. Die Vernetzung und die lokalen Bezüge der Indigenen geraten dabei meist aus dem Blick. Für diese neugegründeten Reduktionen wurde eine große Anzahl an Missionaren benötigt.⁹⁷

Am 4. Juli 1743 wurde die Reduktion San Javier in der Nähe der spanischen Stadt Santa Fe gegründet.⁹⁸ Die Chaco-Reduktionen sind – zumindest in der deutschsprachigen Forschung – anders als die Guaraní-Reduktionen bisher weniger berücksichtigt worden.⁹⁹ In der spanischsprachigen Forschung hingegen stehen sie schon länger im Fokus. Ursächlich dafür sind die Arbeiten des argentinischen Jesuiten Guillermo Furlong, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine große Menge an Quellen aus den dortigen Missionen erschloss und publizierte. Seine Aufmerksamkeit richtete er dabei auf einzelne Akteure innerhalb des Ordens, an denen er die Bedeutung des Jesuitenordens für die argentinische National- und Kirchengeschichte aufzuzeigen suchte.¹⁰⁰ Gleich-

Francisco de Vitoria, Bd. 13), Madrid 2011; Beatriz VITAR, *Jesuitas, Mujeres y Poder. El Caso de las Misiones de las Fronteras del Chaco (Siglo XVIII)*, in: *Memoria Americana* 12 (2004), S. 39–70; Beatriz VITAR, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700–1767)* (= Colección Biblioteca de historia de América, Bd. 17), Madrid 1997.

- 97 In einem Brief an den spanischen König vermeldete der Provinzprokurator, dass bis Ende 1738 über 25 Missionare gestorben seien; nicht nur müssten diese ersetzt werden, auch in den ab 1740 erschlossenen Gebieten würden dringend neue Missionare benötigt. Vgl. AGI, Buenos Aires 610, Reales cédulas sobre establecimiento de misiones, sowie ebd. die Supplik des Prokurators Diego Garcia vom 22.4.1741. Vgl. auch AGI, Charcas 385, *Cartas y expedientes de personas eclesiásticas 1749–54*, Information des Provinzials Manuel Guerini an den König vom 1.12.1750 über den Status der Missionen, verbunden mit dem Hinweis, dass sie mehr Missionare benötigten. An dieser Stelle hob Guerini besonders die vielen neuen Reduktionen sowie die vielen Krankheiten hervor, die die Missionare früh sterben lassen würden. Vgl. dazu auch Pedro BORGES MORÁN, *El envío de misioneros a América durante la época española* (= Bibliotheca Salmanticensis Estudios, Bd. 18), Salamanca 1977.
- 98 AGPSE, *Actas de Cabildo*, XI, fol. 144v–145v. Über den Zustand der Reduktionen in den 1740er Jahren vgl. AGI, Buenos Aires 610, Reales cédulas sobre establecimiento de misiones. Ein ausführlicher Abschnitt über die Gründung der Reduktion San Javier findet sich in Kap. IV.2.
- 99 Die Literatur zu den Guaraní-Reduktionen ist kaum mehr überschaubar. Für die spanischsprachige Forschung war Ernesto Maeder ein wichtiger Impulsgeber; vgl. MAEDER, *Aproximación*. Die frühe Forschung bis 1995 wird diskutiert bei MAEDER, *Historiografía*. Einen guten englischsprachigen Überblick bietet GANSON, *Guaraní*. Aus wirtschaftlicher Perspektive vgl. Julia J. S. SARREAL, *The Guaraní and their missions. A socioeconomic history*, Stanford/Cal. 2014.
- Zu den Gran-Chaco-Reduktionen gibt es eine frühe deutsche Publikation, die sich dem Thema allerdings unter sehr stereotypen Prämissen annimmt: Helmut SCHINDLER, *Die Reiterstämme des Gran Chaco* (= *Völkerkundliche Abhandlungen*, Bd. 8), Berlin 1983.
- 100 Guillermo FURLONG, *Los Jesuitas y la cultura Rioplatense*, Montevideo 1933; Guillermo FURLONG, *Las regiones rioplatenses a mediados del siglo XVIII, según noticias de Flo-*

zeitig ist Furlongs Arbeit auch Teil der breiten Forschungsliteratur von Jesuiten über Jesuiten und entsprechend gewichtet.¹⁰¹

Paucke konstruierte, je nach Bedarf seiner Erzählung, eine Wildnis zwischen Santa Fe und San Javier – oder eben auch nicht. Das lässt sich besonders gut an der Schilderung seiner ersten Reise in die Reduktion zeigen: Hier wird der Übergang vom Leben im Jesuitenkolleg hin zum Leben als Missionar inszeniert. Um in die Reduktion zu gelangen, musste Paucke mehrere Flüsse überqueren. Die Reisezeit variierte stark. So berichtet Paucke, dass man mit dem Ochsenkarren drei Tage für die Reise benötige, mit dem Pferd sogar nur 24 Stunden. Er selbst habe es manchmal auch in 13 oder 14 Stunden geschafft. Diese erste Reise in die Reduktion habe aber aufgrund des Regens elf Tage gedauert. Die Truppe musste »mehrernteils zu Pferd in Wasser waden«, die Straßen waren schlammig und durchzogen von Flüssen. »Die Donnerwetter folgten nach einander so wohl bey Tag als Nacht ohne aufhör, und fielle häufiger Regen durch diese 11. Täge.«¹⁰² Paucke inszeniert in seinem Text den Grenzraum zwischen der Reduktion und der Stadt entsprechend nach seinen Bedürfnissen. Manchmal scheint dieser Raum eine große Herausforderung gewesen zu sein, in anderen Momenten spielt der Weg zwischen Reduktion und Stadt in seinem Bericht überhaupt keine Rolle: Immer wieder lesen wir von Kontakten mit der Stadtbevölkerung, ohne dass zu überquerende Flüsse erwähnt werden.

Bemerkenswert sind die Beziehungen und die Unterstützung der Reduktionen untereinander. San Javier stand in regelmäßigem Kontakt zu den Guaraní-Reduktionen. Neben der Erstausrüstung für die Kirche halfen sich die Reduktionen auch wirtschaftlich aus. Die Guaraní-Reduktionen sicherten San Javier einen jährlichen Tribut an Tabak, Mate und Baumwolle zu, sodass die Missionare die Möglichkeit hatten, ihre Reduktion zu vergrößern. Im Gegenzug gaben die Mocobier*innen eine große Zahl gefangener Kinder, die sich, wie Paucke nebenbei bemerkte, in seiner Reduktion befanden, an die Guaraní zurück.

Eine Darstellung der Reduktion auf einer großformatigen Zeichnung zeigt das Missionsdorf von einem Fluss sowie von einem breiten Waldgürtel um-

rián Baucke, in: *Guía 4* (1935), S. 209–229; FURLONG, Mocobíes; Guillermo FURLONG, *La Historia Eclesiástica Argentina en »Hacia allá y para acá«* del P. Florián Paucke, S. J., in: *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica 1* (1943), S. 266–279. Zur Bedeutung Furlongs für die Historiographie des Jesuitenordens in Argentinien vgl. María Laura SALINAS, *Misioneros e historiadores*, in: Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 19–53, hier S. 35 f.

101 Vgl. dazu Josefina Guadalupe CARGNEL, *Biografías de jesuitas realizadas por jesuitas. La edición de Guillermo Furlong sobre Ladislao Orosz y su »Nicolás del Techo«*, in: *Antíteses 6.12* (2013), S. 196–216. Allgemein: Ronnie Po-chia HSIA, *Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay*, in: *Journal of Jesuit Studies 1* (2014), S. 47–65.

102 *StiBZ*, 420, S. 251.

grenzt (Abb. 2).¹⁰³ Damit ist es von der Wildnis abgetrennt. Allerdings dringt Wildnis in Form von Jaguaren, die von Mocobiern mit Speeren abgewehrt werden, in die Reduktion ein. Die Reduktion selbst teilt sich in zwei Bereiche, in den Wohnbereich der Indigenen und die Gebäude der Missionare. Letztere sind von Zäunen und Mauern eingegrenzt und bildet einen in sich abgeschlossenen Komplex.¹⁰⁴ Die organische Entwicklung der Reduktion zeigt sich anhand einer alten und einer neuen Wohnung der Missionare. Während der neue Gebäudekomplex mit roten Ziegeln gedeckt ist, steht rechter Hand das ehemalige Wohngebäude der Missionare, dessen Dach aus Holz oder Stroh besteht. Auf einer weiteren Zeichnung Pauckes titulierte er eines der rechts im Bild positionierten Gebäude als ›alte Kirche‹ (Abb. 26).¹⁰⁵ Die neue Kirche wurde zu Pauckes Zeit in der Reduktion errichtet. Wenngleich sie von Mauern umgeben war, war das Missionarsgelände kein abgeschlossener Ort. Zwei frontale Öffnungen der Mauern führten links zum Friedhof und rechts in einen Vorhof vor den Missionarsgebäuden. Auch von rechts und links konnte man das Gelände der Missionare betreten. Ein Großteil des Missionsalltags fand auf dem Gelände der Jesuiten statt. Die Missionare lebten dort mit den bediensteten Indigenen; Gottesdienste, Unterricht und tägliche Rosenkranzgebete fanden ebenso in ihren Gebäuden statt. Auch waren die wirtschaftlichen Teile der Reduktion, der Schlachthof, die Gerberei und der Ziegelbrennofen, an das Gebiet angeschlossen. Die von innen an die Mauer des Vorhofs angelehnten Gebäude dienten als Arbeitsort für die Spinnerinnen und Weberinnen.¹⁰⁶ Die Indigenen begaben sich also nicht nur zur Ausübung religiöser Praktiken auf das Missionarsgelände, sondern auch zum Arbeiten. Ebenso berichtete Paucke von dort eingerichteten ›Freizeitangeboten‹. Im Vorhof der Missionarsgebäude errichtete er eine Voliere, in der er Vögel und andere kleine Tiere hielt. Auf den Zeichnungen fehlt dieser Käfig. Die Voliere diente einerseits der naturhistorischen Betätigung des Missionars, andererseits der Unterhaltung für die Mocobier*innen, die oft vorbeikamen, um die Tiere anzuschauen.¹⁰⁷

Auffällig ist eine abgetrennte Hütte links des Friedhofs, die nicht auf allen Darstellungen der Reduktion abgebildet ist. Sie wird als »Behausung des Kochs« (Abb. 3) bezeichnet. Hier lebte in den letzten zwei Jahren vor der Vertreibung von 1764 bis 1766 eine spanische Witwe, die als Köchin für die Missionare arbeitete. Zu anderen Zeiten wurde das Haus als Gästehaus für Besuche der Spanier

103 StiBZ, 420, Rolle 1.

104 Im Codex selbst gibt es zwei Zeichnungen. Neben einer detaillierten Abbildung der »Pfarrey mit garten und dem übrigen« (Abb. 3) werden die Wohngebäude der Jesuiten auch in einer Gesamtansicht der Reduktion verortet. Vgl. StiBZ, 420, S. 934a, S. 218a.

105 StiBZ, 420, Rolle 2.

106 Vgl. die Abbildung dieser Gebäude in StiBZ, 420, Rolle 1 (Abb. 2), Rolle 2 (Abb. 26).

107 StiBZ, 420, S. 1062.

genutzt. Da es weder direkt auf dem Missionarsgelände noch im Gebiet des mocobischen Dorfes lag, hatte es einen Sonderstatus inne. Neben der Etablierung des Ackerbaus versuchte sich Paucke auch im Kultivieren verschiedenster Pflanzen im Garten hinter dem Wohnkomplex der Jesuiten.¹⁰⁸ Paucke gab die Größe seines Gartens mit 150 mal 150 Schritt an. Die Wege waren kreuzweise angelegt und mit einer Vielzahl von Bäumen bepflanzt, darunter vor allem Pomeranzen-, Apfel-, Pfirsich- und Orangenbäume, aber gezogen wurden auch Spargel und andere Gemüsesorten sowie »Kräuter zur Kuchel, und Medicin dienlich«¹⁰⁹. Die Bewässerung aus einem Teich hinter dem Garten wurde von Mädchen nach dem Katechismusunterricht übernommen.¹¹⁰

Die nebeneinander positionierten alten und neuen Kirchengebäude erwecken nicht den Eindruck einer am Reißbrett geplanten Stadt, sondern vielmehr eines immer weiter wachsenden Projekts. Oftmals wurden die Grundrisse der Reduktionen idealisiert dargestellt.¹¹¹ Paucke hingegen beschrieb die Häuser der Indigenen eher als chaotisch angeordnet und bildete das auch so ab. Eine schematische Zeichnung des Dorfaufbaus vom Kommandant Prudencio María de Gastañadiu aus Santa Fe bestätigt den von Paucke gezeichneten Grundriss.¹¹² Unterhalb des Missionarsgeländes, kreisförmig um einen großen Platz angelegt, befand sich das Dorf der Mocobier*innen. Der große Platz diente als Begegnungsraum zwischen den beiden Bereichen Dorf und Missionarsgelände. Ein großes Kreuz vor der Kirche markiert seine Ausrichtung und auch seine zentrale Funktion, um etwa Feste und Triumphzüge zu Heiligentagen oder Ähnliches zu feiern. Die meisten Häuser der Indigenen waren aus Holz oder Stampflehm errichtet.¹¹³ Im Dorf lebten nicht nur schon getaufte Indigene, sondern auch (noch) ungetaufte. Paucke markierte diese Differenz zum Teil in der Darstellung ihrer Behausungen. Während demnach die christlichen Indigenen in den

108 Eine detaillierte Beschreibung des Gartens und der sich darin befindlichen Pflanzen findet sich in StiBZ, 420, S. 983–986. Detailliert besprochen und in den Kontext gesetzt wird er bei María Victoria ROCA, *El jardín de los jesuitas desde la obra del padre Florián Paucke. Análisis, similitudes y diferencias con las misiones de guaraníes*, in: *Revista del Museo de la Plata* 5 (2020), S. 582–601. Auf Pauckes besonderes botanisches Interesse verweist GICKLHORN, *Zwettler Codex*, S. III–II2; GICKLHORN, *Missionsapotheker*.

109 StiBZ, 420, S. 984.

110 StiBZ, 420, S. 985.

111 ARSI, Paraqu. 14, fol. 82b. Ähnlich auch die Darstellung von Candelaria, z. B. abgebildet in: José Manuel PERAMÁS, *De Vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza 1793, o. S. (zwischen S. XXVII und S. I).

112 AGN, Sala IX 37 5 3, *Pueblo de San Francisco de Javier 1790*, abgedruckt bei Ernesto J. A. MAEDER, Ramón GUTIÉRREZ, *Atlas histórico y urbano de la región del nordeste argentino. Atlas Urbano Primera Parte: Pueblos de Indios y Misiones Jesuíticas (Siglos XVI–XX)*, Resistencia, Chaco 1994, S. 77–79, hier S. 78.

113 Vgl. die Zeichnung in StiBZ, 420, 932a.

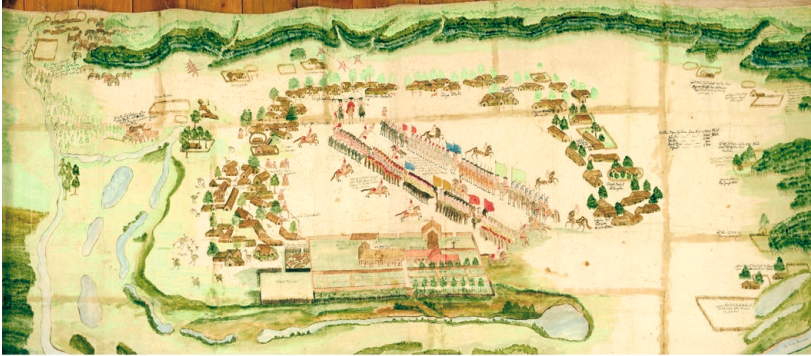


Abb. 2 Ansicht der Reduktion San Javier, StiBZ, 420, Rolle 1.

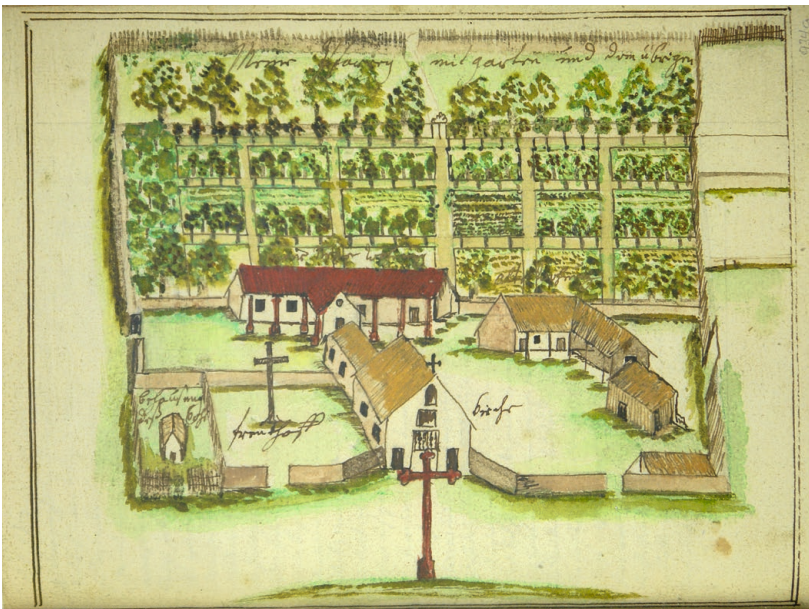


Abb. 3 »Meine Pfarrey mit garten und dem übrigen«, StiBZ, 420, S. 934a.

Holz- und Lehmhäusern wohnten, zeichnete Paucke die Häuser der ungetauften als einfache Unterstände oder Hütten aus Blättern (Abb. 26).¹¹⁴ Manuel Canelas beschrieb diese Art von Hütten sehr detailliert. Ihr großer Vorteil liege darin, dass man sie in nur einer Stunde auf- und wieder abbauen könne.¹¹⁵ Damit verortete er die Bauweise in der halbnomadischen Lebensweise.

Die Reduktion selbst war folglich kein klar geordnetes Gebiet. Die religiöse Lehre und das Leben der Missionare fanden innerhalb der Mauern des Missionarsgeländes statt. Im Dorf wiederum lebten getaufte und ungetaufte Indigene nebeneinander. Gottesdienst und Arbeit erzeugten einen regelmäßigen Austausch. Zur erfolgreichen Kommunikation und Betreuung der Moco-bier*innen waren die Jesuiten allerdings auf indigene Vermittler angewiesen.¹¹⁶ Wie der Kontakt zwischen den Reduktionen sowie zwischen San Javier und den spanischen Städten erfolgte, wurde von Paucke – je nach Bedarf – unterschiedlich inszeniert. Mal galt es eine lebensfeindliche Wildnis zu durchqueren, mal spielte diese überhaupt keine Rolle. Paucke erschloss sich das Gebiet des Chaco zusätzlich durch Bootsfahrten und Ausritte, immer in Begleitung von Indigenen. Der Gran Chaco kann somit, wie von Paucke in den Zeichnungen abgebildet, aus der Perspektive der Missionare vornehmlich als unerschlossenes Gebiet gewertet werden, in dem Reduktionen und Städte Inseln bildeten, die durch unterschiedliche Transportmittel verbunden waren.

114 StiBZ, 420, Rolle 2.

115 CANELAS, *Relación*, S. 313.

116 Diese Vermittlung erfolgte nicht immer freiwillig, so etwa, wenn die Missionare Kinder als Spione einsetzten, um herauszufinden, an welchen Orten bspw. noch Chicha getrunken wurde, das mittels Speichel fermentierte Bier der indigenen Bevölkerung.

III | Schreibpraktiken im Bericht des Florian Paucke

Die Dokumentation der archivalischen Lage sowie die Handschriftenbeschreibung sind in der bisherigen Paucke-Forschung von großen Ungenauigkeiten geprägt.¹ Viele Beiträge verwenden oftmals lediglich die spanische oder deutsche Edition, sodass die Problematiken des Manuskripts nicht reflektiert werden (können). Das folgende Kapitel möchte deshalb zunächst eine exakte Beschreibung des Manuskripts sowie der dazugehörigen Zeichnungen liefern. Diese Beschreibungen sollen helfen, den Blick auf unterschiedliche Zeitebenen, Schreibphasen und Überarbeitungen innerhalb der Handschrift und der Zeichnungen zu erhellen. Das soll es ermöglichen, auch das Bild-Text-Verhältnis neu zu bestimmen und intermediale, insbesondere interpiktoriale Bezüge herauszustellen.

Das zweite Kapitel widmet sich anschließend der Analyse von Evidenzerzeugungen und Authentizität. Zunächst wird die Frage diskutiert, inwieweit man Florian Pauckes Text gattungsbegrifflich eingrenzen kann. Daran anschließend folgt die Analyse von drei unterschiedlichen Strategien der Evidenzerzeugung und der Beglaubigung. Dafür werden rhetorische Strategien sowie Erzähltech-

1 Eine erste rudimentäre Beschreibung der Handschrift sowie Hypothesen zur Entstehung finden sich in der von Gustav Otruba verfassten Einleitung zur Edition von Becker-Donner (PAUCKE, Hin und Her, Bd. 1, S. 4–6), ergänzend dazu von Becker-Donner in PAUCKE, Hin und Her, Bd. 2, S. 1017f. Otruba reproduziert größtenteils die seit der Edition von FRAST, Reise, immer wieder genannten Eckdaten zur Entstehung des Manuskripts, die aber größtenteils einer empirischen Grundlage entbehren. Eigene Analysen Otrubas sind oft fehlerhaft. So geht er beispielsweise davon aus, dass die nachträglichen Korrekturen im Manuskript »aus der Feder P. Pauckes persönlich stammen« (PAUCKE, Hin und Her, S. 5.). Das lässt sich aber nicht belegen. Mit den Anmerkungen Becker-Donners und Otrubas hat sich NEUBER, Paucke, kritisch auseinandergesetzt. Die jüngste Handschriftenbeschreibung findet sich im Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Stiftsbibliothek Zwettl, herausgegeben von der damaligen Stiftsarchivarin Charlotte Ziegler (Vgl. ZIEGLER, Katalog, S. 363–365). Neubers Kritik wird von ihr außer Acht gelassen. Da es sich um einen Katalog mittelalterlicher Handschriften handelt, mutet der Codex 420 seltsam deplatziert an. Die Feststellung, dass das Manuskript weder im Bibliothekskatalog von 1620/1640 noch in dem von 1713 erwähnt wird, sowie der Vergleich von Pauckes Zeichnungen mit einem »in der Karolingerzeit üblichen Bildschema« (S. 364) verdeutlichen das. Zahlreiche weitere Ungenauigkeiten schmälern den Wert dieses Katalogeintrags.

niken in den Fokus genommen: Ironie und Komik als rhetorische Strategie, die Funktion zweisprachiger Passagen und die Nutzung von Vergleichen. Auf der Basis dieser Analysen sollen die unterschiedlichen Mittel herausgestellt werden, mit denen Paucke Authentizität zu erzeugen versuchte.

1 Philologische Analyse und Manuskriptentstehung

1.1 Handschriftenbeschreibung

Der Zwettler Codex 420 ist eine in zwei Bänden gebundene Papierhandschrift von 1154 Seiten, von denen 1146 beschrieben sind. Die Paginierung erfolgt dabei durchgängig über die Bandgrenzen hinaus. Die Originaleinbände wurden im 20. Jahrhundert mit grauem Karton und braunem Schweinsleder von außen erneuert, eine Dokumentation der ursprünglichen Einbände ist nicht vorhanden. Die Größe des Buchblocks beträgt 22 mal 15 Zentimeter. Abgesehen von den Zeichnungen sind beide Bände inklusive des Vorsatzes aus demselben Papier mit dem gleichen Wasserzeichen.² Der Aufbau der Bände gestaltet sich folgendermaßen: Nach einem Titelblatt folgt in Band 1 ein zweispaltiger Index. Titelblatt und Inhaltsverzeichnis sind mit römischen Zahlen paginiert (S. I–IV). Daraufhin folgen 231 einspaltig auf der Vorder- und Rückseite beschriebene Blätter mit Paginierung in arabischen Zahlen. Der Schriftraum lässt einen Rand von ca. fünf Zentimetern, der für Marginalien genutzt wurde. Seite 462 ist noch in schwarzer Tinte paginiert, allerdings schon ohne Text. Die Seiten 463 und 464 des ersten Bandes wurden von späterer Hand mit Bleistift paginiert. Über den gesamten Band verteilt finden sich 13 Zeichnungen, die als Einzelblätter in den Falz geleimt wurden.

Der zweite Band beginnt nach dem Vorsatz mit Seite 463. Daraufhin folgen beschriebene Seiten bis Seite 1146. Seite 1147 ist noch in schwarzer Tinte paginiert, die restlichen Seiten bis Seite 1154 wiederum mit Bleistift. Der Text ist unvollständig. Laut dem Inhaltsverzeichnis fehlen vier letzte Unterkapitel, die »flügende[s] Ungeziefer« sowie verschiedene Bienen- und Honigsorten im Gran Chaco thematisierten. Auf Seite 1146 ist von späterer Hand, wohl aber noch im 18. Jahrhundert, ein »finis« vermerkt. Im zweiten Band finden sich 73 Zeichnungen über den Band verteilt in den Falz geleimt. Die restlichen 18 sind in einem Block am Ende des Bandes eingeklebt. Pauckes Zeichnungen, sowohl innerhalb des Codex als auch die übrigen, weisen eine Unfertigkeit auf,

2 Die Provenienz des Wasserzeichens konnte jedoch nicht ermittelt werden. Zur Papierherstellung in Niederösterreich vgl. EINEDER, Paper-mills.

da einige Motive nur skizziert sind und an anderen Stellen die Kolorierung oder der vollständige Beitext fehlt. So ist Pauckes Werk insgesamt als Fragment zu betrachten.

Der Schreiber des Zwettler Codex 420

Der Zwettler Codex 420 ist eine zeitgenössische Abschrift einer von Florian Paucke verfassten Vorlage. Diese ist allerdings nicht überliefert.³ Der Text, die Marginalien sowie die Korrekturen und Überarbeitungen sind in der Hand eines Schreibers. Der gesamte Text ist in Kurrentschrift gehalten, lediglich die Überschriften sowie Orts- und Personennamen, Rang- und Dienstbezeichnungen und weitere Fremdwörter stehen in Lateinschrift.⁴ Der Herausgeber der ersten gedruckten Ausgabe des Manuskripts, Johann Frast, berichtete, dass es sich bei dem Schreiber des Codex um den damaligen Prior des Zisterziensertifts Zwettl, Placidus Assem, gehandelt habe.⁵ Ein Abgleich der Handschriften mit Prioratsschriften sowie dem von Assem geschriebenen Professbuch des Stifts bestätigt diese Aussage.⁶ Im Professbuch wird Assem als »insignis at indefessus Scriptor«, als ausgezeichneter und unermüdlicher Schreiber bezeichnet.⁷ Darüber hinaus war er auch als Bibliothekar in der Stiftsbibliothek tätig.⁸ Somit könnte der Tod Assems im Mai 1779 mit dem Fragmentstatus des Manuskripts in Verbindung stehen.⁹ Ist mit Assem als Schreiber des Manuskripts die Verbindung zum Stift Zwettl geklärt, so ist das Zustandekommen der Verbindung zwischen Paucke in Neuhaus und Assem in Zwettl weiterhin unklar. Nachweise über Pauckes Tätigkeit in Neuhaus sowie der Verweis, dass er das Manuskript in Neuhaus verfasste (und dafür auch Teile der Abschrift vor sich liegen hatte), lassen keinen längeren Aufenthalt Pauckes in Zwettl vermuten, sondern viel

3 Da der Text selbst von Paucke ist und dieser mit großer Sicherheit der Überarbeitung und Neustrukturierung des Textes beiwohnte, wird im Folgenden immer von Pauckes Text oder davon gesprochen, dass »Paucke schrieb« etc.

4 Bei den von Ziegler beschriebenen Überschriften in Kurrentschrift handelt es sich um nachträglich eingefügte Überschriften, die, wie alle Korrekturen, in Kurrent sind. Bewusst innerhalb des Schriftsatzes gesetzte Überschriften sind immer in Lateinschrift. Schlusschriften gibt es, entgegen der Behauptung von Ziegler, überhaupt nicht. Vgl. ZIEGLER, Katalog, S. 363.

5 FRAST, Reise, S. IV.

6 StAZ, Stiftsakten 8, Prioratsschriften II/IV, Brief mit manu propria von Assem; StAZ, 2 120, Professbuch. In einem Manuskriptkatalog der Stiftsbibliothek, der auch in der Hand Assems ist, finden sich darüber hinaus sehr ähnliche rote Sterne wie im Codex 420. Vgl. StAZ, Catalogus Manuscriptorum.

7 StAZ, 2 120, Professbuch.

8 StAZ, 2 91, Acta Monasterii Rayneri II 1776–1786, S. 93.

9 StAZ, 2 99, Liber defunctorum.

eher einen Austausch zwischen Assem im Stift und Paucke in Neuhaus, der jedoch nicht überliefert ist.¹⁰

Der Text wird durch zahlreiche Marginalien ergänzt. Laut Ziegler stammen sie von Pauckes Hand, der Blick in die Handschrift zeigt jedoch eindeutig, dass es sich auch bei den Marginalien um die Hand Assems handelt.¹¹ Die Marginalien sind in brauner und schwarzer Tinte gehalten. Sie wurden zu einem späteren Zeitpunkt bei einem erneuten Durchgang des Manuskripts hinzugefügt. Das zeigt sich einerseits an Verbindungen der Marginalien über mehrere Seiten hinweg und andererseits daran, dass bei der Erstellung der Marginalien eine Namensverwechslung im Haupttext korrigiert wurde.¹² Die Marginalien verteilen sich recht gleichmäßig über das gesamte Werk. An manchen Stellen sind sie sehr kleinteilig, dort kommen bis zu vier auf einer Textseite vor; an anderen Stellen wiederum bleiben ganze Seiten unkommentiert. Die Marginalien leiten durch den Text (der ursprünglich fast ohne Überschriften verfasst wurde), indem sie bestimmte Thematiken hervorheben. Zentral sind für die Hinreise Orte, an denen Paucke vorbeikam, Tiere, die er beschreibt, aber auch Ereignisse, wie gefährliche Unwetter oder ein Zusammentreffen mit Indigenen. Darüber hinaus erläutern die Marginalien Wissen, Fremdwörter und Fachbegriffe.¹³ Ab dem Zeitpunkt, an dem Paucke über sein Wirken in der Reduktion berichtet, stehen seine sowie die Handlungen der Kaziken im Zentrum. Damit rücken die Marginalien von diesem Moment an auch auf eine strukturierende Erzählebene. Sie fassen die entsprechenden Absätze kurz zusammen und dienen so der inhaltlichen Orientierung und der Gliederung.

Schließlich enthält das Manuskript Unterstreichungen. Sie markieren wörtliche Rede in kürzeren Dialogpassagen. Längere Passagen wörtlicher Rede sind am Textrand mit »« markiert. Beide Markierungen sind jedoch nicht konsequent ausgeführt.

10 Für Pauckes Aktivitäten in Neuhaus vgl. Kap. II.1. Für den Hinweis, dass er in Neuhaus am Manuskript arbeitete vgl. StIBZ, 420, S. 1093.

11 ZIEGLER, Katalog, S. 363.

12 Die Verbindung der Marginalien über mehrere Seiten zeigt sich zum Beispiel in StIBZ, 420, S. 391f. »Brief an den Provinzial / wegen dem Kazike Nevedagnac«. Die Verwechslung der Kaziken Nevedagnac und Nalangain findet sich auf S. 449ff.: Auf den Seiten 449–450 wurde in der Marginalie wie im Text »Nevedagnac« geschrieben. Auf den folgenden Seiten finden sich in der Marginalie jedoch schon der korrekte Name »Nalangain«. Entsprechend muss die Verwechslung während der Erstellung der Marginalien aufgefallen und korrigiert worden sein.

13 Etwa »was es heisse ein Schiff in die Kappe stellen«, »was eine Estanz seye« (StIBZ, 420, S. 23, 231). Auch Wissen über Indigene strukturierte Paucke über Fragen in den Marginalien: »Viele töten ihre Kinder«, »Warum«. Vgl. StIBZ, 420, S. 468.

Korrekturen

Nach Becker-Donner und Otruba wurden im Manuskript »zahlreiche Verschreibungen meist spanischer und indianischer Bezeichnungen«¹⁴ verbessert. Dabei gingen sie von einer zweiten Hand aus; vermutet wurde, dass es sich um Paucke handelte. Auch Neuber und Ziegler folgten dieser Interpretation.¹⁵ Die meisten im Manuskript vorgenommenen Korrekturen sind jedoch Abschreibefehler, die entweder direkt hinter dem gestrichenen Wort vom Schreiber korrigiert wurden oder in einem Korrekturlesegang erkannt und verbessert wurden. In diesem Fall wurde die Korrektur entweder über dem gestrichenen Wort vermerkt oder, wenn es Probleme mit der Lesbarkeit gab, noch einmal an den Rand geschrieben. Der häufigste Fehler war ein Zeilensprung oder ein Verlesefehler um ein bis zwei Worte. Diese fielen dem Schreiber meist jedoch sofort auf und wurden dann entsprechend korrigiert. Das widerlegt auch die Annahme Zieglers, dass Paucke seinen Text dem Schreiber diktiert habe, eine These, die sie als Erklärung anführte, warum die Manuskriptvorlage(n) nicht auffindbar sind.¹⁶ Ebenso regelmäßig kam vor, dass ein Wort am Zeilenende nicht mehr vollständig geschrieben werden konnte, ohne über den Rand zu gelangen. Der Schreiber strich, anstatt das Wort zu trennen, den schon geschriebenen Wortanfang und setzte das Wort in der darunter liegenden Zeile neu an. Zudem finden sich in regelmäßigen Abständen korrigierte Rechtschreibfehler, die häufiger bei indigenen Wörtern und Namen auftraten.¹⁷ Nur ganz selten kam es durch die Korrekturen zu wirklichen Sinnveränderungen. Paucke schrieb beispielsweise, dass der Jesuit Manuel Canelas den Indigenen das Lesen und Schreiben beibrachte, »Schreiben« wurde dann aber wieder gestrichen. An zwei weiteren Stellen wurde ein »nicht« gestrichen und so der Sinn des Satzes verändert.¹⁸

Schließlich gibt es einen ganzen Abschnitt, der derart geschwärzt ist, dass er nicht mehr lesbar ist. Er befindet sich in dem Abschnitt, der über die Vertreibung der Jesuiten berichtet. Die Marginalie, deren Anfang noch lesbar ist, bestätigt diese Vermutung: »~~Was die Jesuiten aus Indien~~ [...]«. ¹⁹ Im Abschnitt selbst ist zweimal »gegenwärtig« lesbar. Es könnte sich also einerseits um etwas handeln, das zum Zeitpunkt der Manuskriptabfassung nicht mehr von Belang war, weil sich das »gegenwärtig« auf die Zeit der Vertreibung richtete, oder aber

14 PAUCKE, Hin und Her, S. 1017.

15 NEUBER, Paucke, S. 67; ZIEGLER, Katalog, S. 363.

16 ZIEGLER, Katalog, S. 363.

17 Auffällig ist vor allem, dass der Schreiber das Z häufig mit R verwechselt. So kommt es zu Verschreibungen wie etwa Ratasca statt Zatasca und Rapallos statt Zapallos. Vgl. StBZ, 420, S. 243, 987.

18 StBZ, 420, S. 336, 439.

19 StBZ, 420, S. 710. Ebenso ist ein Satz auf S. 630 geschwärzt.

es handelte sich um eine Feststellung Pauckes zur gegenwärtigen Situation der Jesuiten, die er selbst oder eine spätere Person als zu heikel empfand.²⁰ Drei namentliche Hinweise auf Jesuitenbrüder wurden in den Marginalien gestrichen. Der im Text nur als Pater Martin bezeichnete Dobrizhoffer wurde an zwei Stellen des Manuskripts über die Marginalie als Martin Dobrizhoffer identifizierbar. Diese beiden Marginalien wurden ebenso wie die Konkretisierung Joseph Lehmanns wieder gestrichen.²¹ Innerhalb des Manuskripts nannte Paucke jedoch häufiger Namen von Jesuiten. Eventuell ging es darum, keine Namen in den Marginalien aufzuzählen. Inwiefern Paucke selbst an diesen Streichungen beteiligt war, lässt sich so aber nicht sagen.

Neben diesen kleineren Korrekturen und Überarbeitungen sind eine größere Passage am Anfang sowie mehrere Überschriften innerhalb des Textes überklebt und neu formuliert worden. Diese waren Teil einer großangelegten Manuskriptüberarbeitung, die im Folgenden genauer betrachtet wird.

1.2 Von drei zu sechs Teilen. Die Überarbeitung des Manuskripts zur Drucklegung

Der Abschnitt des Manuskripts, der zu Beginn über den Aufbau des Gesamtwerkes informiert, wurde überklebt und neu formuliert. Ebenso wurden an vielen Stellen im Manuskript neue Überschriften eingefügt und alte überklebt. All diese Überarbeitungen finden sich aber nur bis Seite 845, die später folgenden Überschriften sind Teil des regulären Schriftbilds. Daraus lässt sich schließen, dass es mitten im Schreib- und Abschreibeprozess zu einer Umstrukturierung des Manuskripts kam, bei der der alte, ursprünglich von Paucke geplante Aufbau verändert wurde. Dieser ist unter dem aufgeklebten Papier noch recht gut lesbar:

»Die Theilung meines Berichts soll dreyfach seyn:
 Erstens: Von meiner Abrays aus Europa in das
 West-Americanische Indien. Zweytens: Meines Ge-
 halts und Verrichtungen in selben durch 19 Jahr:
 welchem ich beyfügen werde die Beschaffenheit des
 Erdreiches, des Clima, von Flüssen, Bäumen, Vö-
 geln zahmen und wilden Thieren, und Ungezielfern
 deren Indianen (und heyden) Eigenschaften, Sprach,
 Gewohnheiten, Religion und Gebräuche [Drittens] den

20 Auch auf der Folgeseite ist ein Halbsatz »mit der Erlaubnis des Königs von Spanien« gestrichen. Vgl. StiBZ, 420, S. 711.

21 StiBZ, 420, S. 214, 235, 788.

Gläubigen Indianern Verrichtungen, Eifer in
Glauben, Arbeiten, Gefahren und Mühewaltun=
gen deren Missionaren.«²²

Paucke hatte also zunächst geplant, seinen eigenen Erlebnisbericht in Hinreise und Wirken vor Ort aufzuteilen, um anschließend die Naturgeschichte Paraguays sowie die Indigenen zu beschreiben. Spricht er von »beyfügen«, wird schon deutlich, dass er sich im Klaren war, textlich keine vollständige Trennung zwischen seiner Missionsarbeit und der Lebensweise der Indigenen zu erreichen. Die Christianisierung steht hingegen als eigener Abschnitt separat. Hier scheint der von Paucke geplante Fokus vor allem auf die herausfordernde Arbeit der Missionare gerichtet gewesen zu sein. Strukturiert wurde dieser erste Text durch einige wenige Überschriften sowie über eine Vielzahl an Marginalien und Absätzen.

Bis Seite 845 lassen sich die überklebten Überschriften folgendermaßen rekonstruieren: In die »Abreise aus Europa in das Westamericanische Indien«²³ war ein »Kurzer Bericht von dem Seehafen, und seiner Stadt Malaga«²⁴ eingefügt. Mehrere hundert Seiten später folgte die nächste Überschrift, die »Gang und Weise, wie die Völkerschaft und Reduction des heil. Xaverij [...] Amocobiter Nation ihren Anfang genommen hat«²⁵, schilderte. Nachdem Paucke von seinem eigenen Wirken in der Mission berichtet hatte, fand sich die nächste Überschrift erst im ethnographischen Teil über die verschiedenen indigenen Gruppierungen: »Von den Americanischen Indianen Mocobier Abiponier und gleichen angränzenden Völkern«²⁶. Schließlich berichtete Paucke wieder von seinen eigenen Taten (»Von der Stiftung einer neuen Völkerschaft des heiligen Petri«²⁷) sowie von der Vertreibung der Jesuiten (»Bericht wie wir aus Paraquarien sind verwiesen worden«²⁸).

Schon an diesen Überschriften ist erkennbar, dass die ursprünglich angekündigte Dreiteilung auch in der älteren Struktur nicht umgesetzt worden ist. Darüber hinaus lässt sich auch ein weiterer Anspruch Pauckes ablesen, den er gar nicht einlöste. Paucke wollte über mehrere indigene Gruppierungen schreiben, im Endeffekt berichtete er im Text aber nur von den Mocobier*innen. Abgesehen davon, dass ein Bericht über weitere indigene Bevölkerungsgruppen den Rahmen seines Werkes vollständig gesprengt hätte, wäre er auch dem in der Vorrede betonten empirischen Anspruch nicht gerecht geworden, nur das zu

22 StBZ, 420, S. 2.

23 StBZ, 420, S. 7.

24 StBZ, 420, S. 34

25 StBZ, 420, S. 267.

26 StBZ, 420, S. 463.

27 StBZ, 420, S. 771.

28 StBZ, 420, S. 790.

berichten, »was ich gesehen, und erfahren habe, [...], wie ich es erkant habe«²⁹, lebte Paucke doch nur bei den Mocobier*innen. Auch an dieser Stelle schien der Jesuit schon umzustrukturieren und schrieb nach dem Abschnitt über seine eigene Tätigkeit in der Mission:

»Ich lasse unterdessen meine Erzählung vom weiteren Fortgang dieses Volkes, und Zunahm in dem Christenthum allhie beruehen, bis ich vorhero von der vorigen Lebens-Art dieser Indianer, von ihrer Heydenschaft, ihren Gebräuchen, und Handthierung ~~von dem Land, in welchem sie sich aufhalten, von Bäumen und Gewächsen, von Vögeln und Thieren~~ werde geschrieben haben.«³⁰

Zunächst fällt auf, dass Paucke die »Lebens-Art« der Indigenen vorzog und, anders als ursprünglich geplant, nun nicht erst von den Beschaffenheiten des Landes schreiben wollte. So scheint es, als ob er die naturgeschichtliche Beschreibung des Gran Chaco nach hinten verlagerte. Dafür spricht auch, dass der betreffende Halbsatz im Zuge der Neustrukturierung komplett gestrichen wurde, da Paucke die Flora und Fauna nun nach hinten ans Ende seines Werkes verschob. Somit fiel auch die ursprünglich geplante Verbindung der ethnographischen Beschreibung der Mocobier*innen mit jener der Flora und Fauna Paraguays weg.

Als Paucke 845 Seiten der Reinschrift vor sich hatte, bemerkte er, dass seine ursprünglich geplante Werkstruktur nicht zielführend und eine Überarbeitung notwendig war. Vielleicht wurde er auch von externer Seite darauf hingewiesen, dass der Text so keinen Verleger finden würde. Genaueres ist nicht bekannt. Paucke stand nun vor der Frage, wie er möglichst effizient und ohne großen Aufwand seine Struktur anpassen konnte. Er griff dabei zu einer geschickten Lösung, indem er ausgehend von dem bereits bestehenden Text eine neue, kleinteiligere Struktur mit sechs Kapiteln entwarf. Diese Kapitel arbeiteten, anders als der alte Text, nun auch mit Unterkapiteln. Die neue geplante Struktur, die über die alte geklebt wurde, lautete:

»Die Theilung meines Berichts soll Sechsfach seyn. Erstens: Von meiner Abreyse aus Europa in das West-Americanische Indien. Zweytens: Mein Aufenthalt, und Verrichtungen in selben. Drittens: Deren Indianen Eigenschaften, Sprach, und Gewohnheiten in Heydenthum. Viertens: Das Christenthum

29 StiBZ, 420, S. 6.

30 StiBZ, 420, S. 461.

derenselben. Fünftens: Die Verweisung der Missionarien aus Paraguay. Sechstens: Die Beschreibung des großen Thalls Gran Chaco.«³¹

Auffällig ist, dass die *Historia naturalis* nach hinten in den sechsten Teil ausgelagert wurde. Die Beschreibung der Mocobier*innen gewann so mehr Raum. Für diese neue Struktur erstellte Paucke zunächst ein Inhaltsverzeichnis, das dem Codex vorgebunden ist. Im Zuge dieser Überarbeitung wurde auch das Titelblatt erstellt, was sich darin zeigt, dass es einen aus sechs Teilen bestehenden Bericht ankündigt, und in die Paginierung des Index mit aufgenommen ist.³²

Da das Inhaltsverzeichnis vollständig ist und im Gegensatz zum Manuskript auch die letzten vier Kapitel zu Insekten im Chaco verzeichnet, muss es vor dem Text erstellt worden sein. Wie aber kriert man ein Inhaltsverzeichnis für einen Text, der eigentlich schon eine eigenständige Struktur hat? Paucke nutzte hier ganz eindeutig die Marginalien des bestehenden Textes, denn für jede Überschrift lässt sich eine passende Marginalie finden, und teilweise wurden sie sogar direkt zur Überschriftengenerierung genutzt.³³ Dass die Marginalien und Überschriften nicht gleichzeitig eingefügt wurden, lässt sich anhand der unterschiedlichen Tintenfarben belegen.³⁴ Rote Sterne markierten die gewünschte Position der Überschriften im Text.³⁵ Zunächst fügte Paucke die Überschriften immer an Absätzen ein. Das führte an manchen Stellen auch dazu, dass die Überschriften nicht immer an der passenden Stelle landeten.³⁶ Auf Seite 188 findet sich zum ersten Mal eine eingefügte Überschrift innerhalb eines Absatzes. Es scheint so, als ob sich Paucke zunächst Mühe gab, die Überschriften immer an Absätze zu koppeln, dieses Vorgehen aber nach einer gewissen Seitenzahl nicht mehr konsequent ausführte.³⁷

31 StiBZ, 420, S. 2.

32 StiBZ, 420, S. I. Inwiefern auch die Idee, Kupferstiche in den Bericht einzufügen, Teil der Neuredaktion war, muss offen bleiben. Allerdings ist die einzige Erwähnung der »verschiedenen Kupfer[...]« an dieser Stelle. Pauckes Verweis auf ein von ihm selbst erstelltes Register, das sich im Nachhinein aber als zu starr erwies, könnte ein Hinweis auf die Erstellung des neuen Inhaltsverzeichnisses sein. Vgl. StiBZ, 420, S. 977.

33 Allerdings ergänzte Paucke auch wichtige Informationen: Lautete die Marginalie »Mittel das sauffen abzugewöhnen«, ergänzte Paucke noch »den Indianen«. Vgl. StiBZ, 420, S. 408.

34 Vgl. bspw. StiBZ, 420, S. 339.

35 ZIEGLER, Katalog, S. 363, missinterpretiert diese Sterne als »Intervallzeichen«.

36 Auf S. 62 steht die Marginalie »Ankunft in Lissabon« relativ am Seitenende. Allerdings gibt es auf dieser Seite keinen Absatz. Entsprechend fügte Paucke die Überschrift auf S. 63 am ersten Absatz mit einem roten Stern ein. Das wiederum führte dazu, dass die Ankunft in Lissabon in der Überschrift erst auftauchte, als sie im Text schon berichtet worden war und die Handlung bereits in Lissabon spielte.

37 Ab S. 463 kommt das nicht mehr vor, da Paucke für den ethnographischen Teil den Text nach einem Frage-Antwort-System strukturiert hatte, in dem sich die Überschriften

Die Erstellung des neuen Inhaltsverzeichnisses muss als eigener Arbeitsschritt vor der Eintragung der Korrekturen in das Manuskript geschehen sein, denn die Seitenzahlen wurden bis zum letzten Kapitel des vierten Teils (Seite 771) ins Inhaltsverzeichnis eingetragen. Vermutlich erfolgte dies als Hinweis an den Schreiber – in dessen Hand ja die Überarbeitungen sind –, wo welche Überschrift einzufügen sei. Die letzte tatsächlich im Manuskript eingefügte Überschrift findet sich aber schon auf Seite 735. Sechs weitere Überschriften im vierten Teil »Vom Christenthum der Indianen« wurden somit im Manuskript nicht mehr ausgeführt, obwohl sie im Inhaltsverzeichnis noch mit Seitenzahl zu finden sind. Die ersten drei Kapitelüberschriften des fünften Teils sind weder im Text ausgeführt, noch ist die geplante Seitenzahl im Index zu finden.³⁸ Damit lässt sich auch belegen, dass die Überarbeitung des Manuskripts parallel zur Schreibearbeit an späteren Kapiteln (in der die Überschriften regulär im Schriftbild erschienen) vorstattenging. Daraus folgt, dass nicht nur das Manuskript selbst, sondern auch die Überarbeitungen als unvollständig angesehen werden müssen.

Das Inhaltsverzeichnis und der geplante sechsteilige Aufbau suggerierten so zunächst einmal eine klare Struktur. Da der Text selbst jedoch inhaltlich nicht überarbeitet wurde, kam es zu einigen Brüchen zwischen den Überschriften und dem auf sie folgenden Text. Paucke verfasste beispielsweise nicht zu jeder Frage im Text eine Überschrift, sodass die neuen Überschriften auch alte Ordnungen überdeckten. Das wird deutlich bei den Heirats- und Ehegebräuchen der Indigenen. Eigentlich verhandelte Paucke hier allgemein Rechtsfragen bei den Mocobier*innen. Die neu generierte Überschrift verengte den Fokus auf die Ehe.³⁹ Auffällig ist dabei auch, dass Paucke die Überschriften stereotypenlastiger gestaltete als den eigentlichen Text. Das lässt sich besonders gut an der Überschrift »Der besoffene Indianer«⁴⁰ zeigen: Das entsprechende Kapitel selbst beginnt weitaus neutraler mit der Frage »Was trinken die Indianer«. Die folgenden Marginalien, die ja ursprünglich der Gliederung des Textes dienten, lauteten »Der Indianer Getränk«, »Getränk von Hönig«, »von Betacaic«, »von Algaroba«, »Trank von Cucurus«⁴¹. Auf der inhaltlichen Ebene verhandelte Paucke zwar auch, dass die Indigenen sich mit diesen Getränken berauschten, er stellte es aber nicht so abwertend dar, wie es die Überschrift suggerierte. Vielmehr zeigte Paucke die Vielfalt der unterschiedlichen Getränke und berichtete davon, wie sie ihm selbst geschmacklich zusagten.

hervorragend vor den Fragen einfügen ließen.

38 Dennoch fügt die Edition von Becker-Donner diese drei Überschriften nach eigenem Gutdünken und ohne Hinweis auf den Eingriff in den Editionstext ein.

39 StiBZ, 420, S. 583 f.

40 StiBZ, 420, S. 553.

41 StiBZ, 420, S. 554, 555, 556.

Ab Seite 846 (Kapitel 4 des fünften Teils) sind die Überschriften regulär im Schriftbild enthalten.⁴² Die nachfolgenden Seiten sind schon mit der neuen Ordnung in Pauckes Kopf entstanden. Doch auch hier bereitete das vor dem eigentlichen Text erstellte Inhaltsverzeichnis Probleme. Paucke berichtete, dass er zwar ein Register erstellt hatte, aber »Sachen, von welchen ich schreiben wollte, sind mir dannoch viele ausgeblieben, die mir ausser der Ordnung einfallen, auf die ich zu vor nicht gedacht hatte«⁴³. Somit ist auch der spätere, nicht mit neuen Überschriften versehene Teil, der keine Überarbeitungen erfahren hat, von Exkursen und weiteren thematischen Abweichungen geprägt.

Ausgehend von diesen Beobachtungen lassen sich also folgende Arbeitsschritte Pauckes – und Assems – herausarbeiten: In einem ersten Schritt wurde der ursprüngliche Text in seiner alten Ordnung mit einigen wenigen Überschriften bis Seite 846 verfasst. Die Marginalien zu diesem ersten Text wurden in einem zweiten Schritt separat eingefügt. Die ursprünglich geplante Dreiteilung hielt Paucke schon hier nicht ein. Daraufhin erfolgten der Bruch und die Überlegung zu einer neuen, sechsgliedrigen Ordnung. Diese Idee wurde zunächst in einem Inhaltsverzeichnis festgehalten, von dem ausgehend die neue Struktur über den schon bestehenden Text gestülpt wurde und parallel dazu die letzten 300 Seiten nach der neuen Struktur verfasst wurden. Sowohl die Überarbeitung des Manuskripts als auch der sechste Teil sind nicht vollständig, was für einen plötzlichen Abbruch der Arbeit spricht.

Brüche auf der Erzähl- und Schreibebeine

Neben diesem großen Überarbeitungsschritt finden sich auf der Erzähl- und Schreibebeine weitere Brüche. Sie zeugen einerseits davon, dass Paucke sein Werk immer wieder überdacht und reflektiert hat, andererseits lassen sie erkennen, dass die durch die Abschrift nach außen hin einheitlich erscheinende Textgestalt unterschiedliche Zeitebenen im Innern aufweist. Das deutet darauf hin, dass Paucke seinen Text aus unterschiedlichen Vorlagen und zum Teil wohl auch ungeglättet kompilierte. Zunächst begann er relativ kleinteilig und chronologisch von der Hinreise in die Mission zu berichten. Auch die ausführlichen Städtebeschreibungen von Málaga, Lissabon und Buenos Aires sind topisch für diese Art von Reiseliteratur.⁴⁴ Auch hatte Paucke sich an diesen Orten länger aufgehalten, womit Gelegenheit bestand, die jeweilige Stadt zu beschreiben. Die vielen aufgezählten Daten auf der Schiffsreise, von Windrichtungen und Brei-

42 Auf S. 842 wurde die Überschrift wohl aus Versehen eingefügt und dann wieder gestrichen; vgl. StBZ, 420, S. 842.

43 StBZ, 420, S. 977 f.

44 Vgl. Voss, Reisen, S. 31; NEUBER, Welt, S. 83.

tengraden bis hin zu verschiedenen Fischarten etc., weisen auf ein detailliertes Schiffstagebuch hin, von dessen Schreibprozess Paucke selbst auch berichtet.⁴⁵

Neben dem Schiffstagebuch schrieb Paucke vermutlich Briefe nach Europa. Einer ist überliefert, in dem Paucke seine Reise von Olmütz über Wien, Graz, Ljubljana, Padua, Bologna und Florenz schildert. Dieser Brief an seinen Studienkollegen in Olmütz, Christof Dittman, füllt eine Leerstelle im Text von *Hin und Her*. Der erste Abschnitt seiner Reise, der dort als Reise von Olmütz nach Málaga angekündigt wurde, springt nach einer kleinen Einführung direkt zur Einschiffung in Livorno. Der Brief an Dittman⁴⁶ deckt genau die fehlenden Stationen zwischen Olmütz und Livorno ab. Wenngleich es keine weiteren brieflichen Überlieferungen in dieser Art von Paucke gibt, so zeigt sich hier doch die Möglichkeit, dass Paucke auch aus Übersee Briefe nach Europa schickte und diese nach seiner Rückkehr wieder einsammelte oder aber selbst von ihnen Abschriften besaß.

Eine weitere plausible Möglichkeit ist, dass Paucke schon in Spanischamerika an einem Bericht seiner Hinreise und seiner Tätigkeit in der Mission zu arbeiten begann. Die Schilderung der Hinreise ist keine unreflektierte Übernahme des möglichen Schiffstagebuchs. Erstens berichtet Paucke gleich zu Beginn von dem angeblichen Jesuitenkönig Nikolaus I. in Paraguay und dekonstruiert dessen Geschichte. Ausgangspunkt für diese Erzählung auf der Hinreise war die Isla de los Lobos vor der Küste von Buenos Aires. Nikolaus hatte angeblich auf ihr gewirkt, und so nahm Paucke die Beschreibung der Insel zum Anlass, für die Dekonstruktion des Berichts über Nikolaus. Das Pamphlet über den sagenhaften Jesuitenkönig erschien jedoch erst 1753, Paucke kann somit diesen Abschnitt nicht in seinem Schiffstagebuch gehabt haben.⁴⁷ Zweitens scheint das Schiffstagebuch deutlich ausführlicher gewesen zu sein und Redundanzen beinhaltet zu haben, denn Paucke vermerkt, dass er noch viele weitere Dinge von der Schiffsreise berichten könnte, er jedoch den*die Leser*in nicht langweilen wolle.⁴⁸ So dürfte er an dieser Stelle schon eine Raffung der ursprünglichen Vorlage vorgenommen zu haben.

Nach der Schilderung der Hinreise berichtet Paucke zunächst auch noch chronologisch über sein Wirken vor Ort sowie über ethnographisches Wissen, dass er über die Mocobier*innen hatte. Dabei kommt es aber immer wieder zu Vorgriffen, weshalb hier von einer Parallelphase sowohl der chronologischen als auch der thematischen Ordnung ausgegangen werden kann. Ab den thematisch gegliederten ethnographischen Schilderungen ist Paucke bei dieser Art der

45 StiBZ, 420, S. 101.

46 Dieser Brief ist nur in einer Transkription im Anhang (Ausgewählte Briefe der Indipetae) von HOFFMANN, Jesuiten, S. 67–71, überliefert. Vgl. Kap. II.1, Anm. 20.

47 OBERMEIER, Antijesuitische Drucke, hier S. 30–32; BECKER, Machtstellung.

48 StiBZ, 420, S. 128.

Ordnung geblieben, lediglich die Vertreibung der Jesuiten wird noch einmal chronologisch erzählt. Zusätzlich begann Paucke seinen Text ab dem später als dritten Teil deklarierten Abschnitt (»Über die Sprache und Gebräuche der Mocobier im Heydenthum«) mithilfe von Fragen und Antworten zu strukturieren. Die bisher verfolgte chronologische Schilderung wird aufgebrochen zugunsten einer systematischeren Vorgehensweise. Den Wechsel hin zum Frage-Antwort Stil hat Paucke selbst kommentiert: Dieser solle ihm »zur Erleichterung [s]einer folgenden Nachrichten aus diesen Ländern, und dem Leser zu besserer Verständnus dienen«. Die darauffolgende Aussage »Ich schreite zur Sache«⁴⁹ markiert den Beginn des neuen Versuchs der Textorganisation. Paucke schweift jedoch des Öfteren über die gestellte Frage hinaus ab und ergänzt seinen Bericht mit Episoden aus seinem Missionsalltag. Hieran zeigt sich deutlich, dass in der Missionsarbeit in praxi keine klare Trennung zwischen Leben »im Heydenthum« und dem christlichen Leben gezogen werden konnte, sondern in der Mission vieles parallel verlief. Insbesondere die ethnographische Beschreibung weist deutliche Redundanzen angesichts von Pauckes chronologischer Erzählung seines anfänglichen Aufenthalts in der Reduktion auf. Zentrale Themen wie Spracherwerb, indigene Ernährung und weitere Praktiken der Mocobier*innen werden so doppelt erzählt, allerdings mit unterschiedlicher Erzählperspektive. Daraus sind wiederum Brüche entstanden, da Paucke in der allgemeinen Schilderung der Mocobier*innen weitaus stereotyper argumentiert als in seinem Erfahrungsbericht aus der eigenen Perspektive.

Ein weiterer Versuch, das Geschilderte zu strukturieren, stellt die Benutzung von Jahreszahlen dar, die sich erst im Abschnitt über die Neugründung der Reduktion San Pedro durch Paucke sowie bei der Schilderung der Vertreibung der Jesuiten aus Spanischamerika findet. Paucke arbeitete hier mit Verweisen auf die Jahre 1763 bis 1766. Es entsteht der Eindruck, als hätte Paucke für die Schreiber-vorlage auf einen Text zurückgegriffen, der in den 1760er Jahren während oder kurz nach der Vertreibung verfasst worden war. Zudem schreibt Paucke im Manuskript auf Seite 802 noch von seinen Hoffnungen auf eine baldige Rückkehr in die Reduktion und auf die Rücknahme des Dekrets durch den spanischen König. Das Kapitel zur Vertreibung wiederum schließt mit einer Aussage, die eindeutig auf nach 1773 zu datieren ist.⁵⁰

Ab Seite 1002 bis zum Ende des Manuskripts häufen sich dann die Verweise auf Pauckes Aktivitäten in Europa nach 1767, zum Teil auch mit konkreten Jahreszahlen. Inhaltlich geht es auf diesen Seiten aber eigentlich um die Flora und Fauna Paraguays. An einer Stelle schreibt Paucke über die Ähnlichkeit zwischen

49 StBZ, 420, S. 465.

50 »Hatten wir dan schon unsere Ruhe erlanget? Das ist nicht vonnöthen zu beantworten, weilen es schon der ganzen Welt bekannt ist.« Vgl. StBZ, 420, S. 896.

einem südamerikanischen Vogel und einem in Neuhaus vor seinem Fenster im Jahr 1777.⁵¹ Solche Europaverweise zeigen, dass diese Abschnitte erst nach der Rückkehr verfasst worden sein können. Das Jahr 1777 scheint dabei zentral, Paucke war zu dieser Zeit wohl intensiv im Schreibprozess – schon auf Seite 685 heißt es: »dieses Jahr 1777«.

Regelmäßige Rückverweise auf frühere Stellen in seinem Text, an denen er schon von bestimmten Tier- und Pflanzenarten oder Ereignissen berichtet hat, macht Paucke erst ab Seite 1029. Dabei nennt er die korrekten Manuskriptseiten der Abschrift. Er hatte zu diesem Zeitpunkt also schon das bisherige Manuskript in der Reinschrift vorliegen. Die Verweise hatten zwei Funktionen: Einerseits dienten sie dazu, Ordnung herzustellen, andererseits verwies Paucke auf Stellen, um nicht mehr über bestimmte Tiere oder andere Dinge schreiben zu müssen. Zum Beispiel heißt es, als er auf Seite 1118 im Abschnitt über die wilden Tiere im Chaco auf das Skunk (ugs. Stinktier) zu sprechen kommt, dass er über dieses nun nichts mehr schreiben wolle, da er auf Seite 214, »an gemeldethem Blat umbständlich davon geschrieben«⁵² habe. Paucke versuchte somit auch aufkommende Redundanzen, denen er sich wohl bewusst war, zu vermeiden.

Damit geht einher, dass die Kapitel immer kürzer werden. Insbesondere auf den letzten 100 Seiten bemerkt Paucke mehrmals, dass er noch viel mehr berichten könnte.⁵³ Bei den Wasservögeln meint er gar, dass er es für Zeitverschwendung erachte, an dieser Stelle mehr darüber zu schreiben.⁵⁴ Im Kontrast dazu stehen allerdings Pauckes ausführliche und detaillierte Zeichnungen der Vögel in Paraguay, die vermutlich zu seinen frühesten gehören und die mit der Begeisterung für die Farbenpracht der Federn in Spanischamerika einhergingen.⁵⁵ So scheint es doch eher so, als sei Paucke nicht der Vögel selbst, sondern ihrer ausführlichen Darstellung überdrüssig geworden. Darüber hinaus gilt es zu beachten, dass Paucke kein ausgebildeter Naturhistoriker war. An manchen Stellen dürfte er schlicht an die Grenzen seiner Beschreibungsmöglichkeiten dieser großen Varianz an Tieren gekommen sein. Möglich ist auch, dass er zu diesem späteren Zeitpunkt noch einmal Rückmeldungen über seinen Text bekommen

51 StBZ, 420, S. 1093.

52 StBZ, 420, S. 1118.

53 StBZ, 420, S. 1108.

54 StBZ, 420, S. 1068 f. »[...] sind sie so unterschiedlich, von so vielen Farben und Größe, daß die Nachrichten von ihnen ein langes ausmachten, und auch mir die Zeit verdrüsslich vorkamete, die ich an ihrer Beschreibung verschwenden sollte.«

55 Vgl. dazu Kap. IV.2.3. Zur Begeisterung der Europäer*innen über exotische Federn vgl. Stefan HANSS, *Making Featherwork in Early Modern Europe*, in: Susanna BURGHARTZ u. a. (Hg.), *Materialized identities in early modern culture, 1450–1750. Objects, affects, effects* (= *Visual and material culture, 1300–1700*, Bd. 28), Amsterdam 2021, S. 137–185.

hatte oder aber selbst mit der großen Menge und der Organisation der Informationen nicht zufrieden war. Das wird auch daran deutlich, dass er sich nun häufiger direkt seinen Leser*innen zuwendet, und gerade am Ende des Manuskripts entschuldigt er sich mehrfach, selbst den Überblick verloren zu haben:

»Ich bin in Zweifel: ob ich [...] alles mit seinen Umständen, [...] schon beschrieben habe, oder nicht? Und kan mir aus dem Zweifel nicht ehe helfen, bis ich die ganze Beschreibung beysamen habe, dan 15. oder 18. Bögen sind in der Abschrift, und mir nicht bey Handen; dahero wegen Menge der Sachen, die ich im Gehirn habe, bin ich öftermahls so zerstreuet, daß mir die Erinnerungs Krafft nicht mehr zulänglich ist. [...] Solte ich vieles aus gelassen haben, was meiner schwachen Gedächtnus an gehörigen Orthen entrunnen, und hernach mir bey fallen, werde ich, so fern mir Gott das Leben verleihet, zu lezt einen Anhang machen.«⁵⁶

Paucke scheint also zunächst versucht zu haben, sein Werk abzuschließen, um anschließend in einem zweiten Durchgang geordnet einen Anhang zu erstellen. An anderer Stelle gewährt er einen Einblick darin, wie er sein erworbenes Wissen über die Flora und Fauna Paraguays strukturiert hat: Er habe sich »ein Register mit allen Fleyß nach der Ordnung zu sammen gesezet von denen Sachen, von welchen [er] schreiben wollte«.⁵⁷ Da er dabei aber vieles vergessen habe, sei er gezwungen gewesen, nachträglich Anekdoten zu machen.

Die Analyse hat gezeigt, dass Pauckes Text weder »eine straffe Gliederung«⁵⁸ aufweist noch ihm »jegliche Systematik«⁵⁹ fehlt. Schon Neuber hat darauf verwiesen, dass *Hin und Her* eine sinnvolle Struktur zugrunde liegt. Er unterschied zwischen historiographischen Teilen, also der selbst erlebten Geschichte des Missionars (Teil 1, Hinreise, Teil 2, Tätigkeit Pauckes in der Reduktion, und Teil 5, Vertreibung der Jesuiten), ethnographischen Teilen, die vornehmlich die Gruppierung der Mocobier*innen in den Blick nehmen (Teil 3 und 4), und schließlich der Chorographie, der »Beschreibung des Landes unter den Aspekten von politisch-ökonomischer Gliederung und Nutzung« (Teil 6).⁶⁰ Neubers Systematisierungsversuch des Paucke-Manuskripts ist zwar lobenswert, doch auch hier zeigt sich, dass die Arbeit mit dem Manuskript essentiell ist: Neuber berücksichtigte das erste, überklebte Gliederungsvorhaben Pauckes nicht und schloss damit auf eine zu einfache Struktur. Gustav Otruba hatte in gewisser Weise recht mit der Feststellung, dass die Gliederung in Teile und Unterkapitel

56 StBZ, 420, S. 1001f.

57 StBZ, 420, S. 977.

58 PAUCKE, *Hin und Her*, Vorwort von Etta Becker-Donner, o. S.

59 Ebd., Einleitung von Gustav Otruba, S. 5.

60 NEUBER, Paucke, S. 70.

nachträglich eingefügt worden sei, allerdings ignorierten die Herausgeber*innen der deutschen Edition, dass sich eine ursprüngliche Gliederung unter der neuen Gliederung verbarg, und erklärten daher Brüche und Wiederholungen mit Pauckes Unvermögen.⁶¹

So eindeutig, wie sowohl Pauckes eigenes Inhaltsverzeichnis als auch Neubers Systematik es nahelegen, ist der Inhalt des Manuskripts in jedem Fall nicht. Hier sind mehrere Gründe anzuführen. Erstens ist Pauckes assoziativer Schreibstil zu nennen, der ihm einige Probleme in der Strukturierung bereitete und den er auch selbst reflektierte:

»Ich bitte mir nicht zu verargen, daß ich manches mahl ausser den Gleiß meiner Erzhlung schreitte, dan mir scheint ohnmöglich zu seyn, daß ich alles gleich in bester Ordnung, an gehörigen Orthen zu sammen setzen könnte, weil so vieles ist, was ich zu schreiben habe, und mir nicht gleich nacheinander einfallet. Ich mache zu Zeiten einen Absatz, und melde es, damit ichs nicht wiederum vergesse, oder an gehörigen Orth keinen Ansatz machen derfte. Also fallet mir ohngefähr bey, was ich hätte melden sollen, da ich von denen weintrauben in Paraquarien geschrieben, und ist: die Weise und Art wie man Rosinen oder Cubebeben machet.«⁶²

Diese Art zu schreiben kann aber nicht einfach als Unvermögen des Autors gedeutet werden, sondern ist vielmehr als Stilmittel anzusehen, das die Arbeit nahezu vollständig durchzieht. Die ersten beiden Teile, die von den eigenen Erlebnissen berichten, haben eine Erzählinstanz, die Exkurse unternimmt. Währenddessen läuft die Geschichte mit der Figur des Missionars weiter. Es gibt also ein schreibendes Selbst und ein erzähltes Selbst.⁶³ Diese Form ist besonders bei der Schilderung der Schiffsreise anzutreffen.⁶⁴ Der dritte Teil, der ja eigentlich die Ethnographie der Indigenen im Halbnomadentum vor ihrer Christianisierung schildern möchte, ist voll von Beispielen aus Pauckes Zeit in der Reduktion. Auch die Chorographie im sechsten Teil wartet mit praktischen Beispielen aus der Missionszeit auf. Die Beschreibungen der Tierarten Paraguays werden durch anschauliche Berichte darüber ergänzt, wie Paucke besagte Tiere mit sei-

61 Wie Otruba darauf kam, dass Paucke seine Arbeit in fünf Teile aufgeteilt habe, bleibt allerdings unklar. Vgl. PAUCKE, Hin und Her, Vorwort von Gustav Otruba, S. 5.

62 StIBZ, 420, S. 990.

63 Vgl. dazu Mareike BÖTH, Erzählweisen des Selbst. Körperpraktiken in den Briefen Liselottes von der Pfalz (1652–1722) (= Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 24), Köln, Wien u. a. 2015, S. 31.

64 Vgl. StIBZ, 420, S. 97. »Ich kan mich nicht aufhalten, dan der Wind ist günstig, und treibet mich weiter«. An anderer Stelle läuft die Geschichte im Hintergrund während des Exkurses weiter. Vgl. StIBZ, 420, S. 160.

nem Gewehr erlegte und auf welche Art sie am besten zubereitet werden. Damit rückte in diesen Teilen seine eigene Erfahrung ins Zentrum.

Zweitens führten Pauckes regelmäßige Reflexionen über die Textgestalt zu neuen Überarbeitungs- und Strukturierungsversuchen, die wiederum der Einheitlichkeit des Textes zuwiderliefen. Ein dritter Punkt scheint die Kommunikation zwischen Paucke und seinem Schreiber zu sein, die zu Fehlern und notwendigen Korrekturen führte, wie das folgende Beispiel zeigt.

Von drei zu vier Kaziken

Ein weiterer größerer Korrekturingriff vonseiten des Missionars zeigt sich im Bericht über die Kazikentaufen. Sein ursprüngliches zweites Großkapitel (»Art und Weise, wie die Völkerschaft und Reduction des heil. Xaverij Amocobiter Nation ihren Anfang genommen hat«) abschließend, resümierte Paucke: »Nun waren schon ~~drei~~ [überschrieben mit: »vier«, U.S.] der vornehmsten Caziquen getauft«⁶⁵. Diese Änderung war notwendig, da dem Schreiber zwei Versionen der Taufe des Domingo Nevedagnac zur Abschrift gegeben worden waren. Auch hier, wie bei der Überarbeitung der Überschriften, war eine Neuanfertigung der Reinschrift wohl nicht möglich. Vermutlich handelte es sich um ein Versehen Pauckes.

Paucke erzählte folgendermaßen von den Taufen: Nach der Taufe Aletins, die problemlos verlaufen war, widmet er sich ausführlich dem zweiten Kaziken, Cithaalin, und berichtet parallel über seine eigenen handwerklichen und musikalischen Tätigkeiten in der Reduktion.⁶⁶ Während dieser Zeit kam ein weiterer Kazike, Nevedagnac, in die Reduktion. Nach einem ersten Besuch⁶⁷ kehrte Nevedagnac zunächst zu seinem Gefolge zurück, um abzustimmen, ob sie in die Reduktion gehen sollten. Einige Monate später kehrte er mit den Indigenen zurück und ließ sich dort nieder.⁶⁸ Wenige Seiten später berichtet Paucke schon von der Taufe des Domingo Nevedagnac.⁶⁹ Daraufhin folgt ein Bruch, denn bei der anschließend geschilderten Taufe Cithaalins ist Domingo Nevedagnac plötzlich noch nicht getauft.⁷⁰ Der Taufschilderung Cithaalins folgt im Codex 420 eine Passage, die ursprünglich die Taufe Nevedagnacs erzählte, bei der aber konsequent der Name Nevedagnac durch Nalangain ersetzt wurde. Dieser Kazike war davor noch nicht in Pauckes Bericht vorgekommen. Eine Marginalie spezifizierte: »Von dem Cazique ~~Nevedagnac~~ Nalangain. Bru-

65 StBZ, 420, S. 460.

66 Zur Taufe Aletins vgl. StBZ, 420, S. 351.

67 StBZ, 420, S. 386.

68 StBZ, 420, S. 429.

69 StBZ, 420, S. 432.

70 StBZ, 420, S. 438.

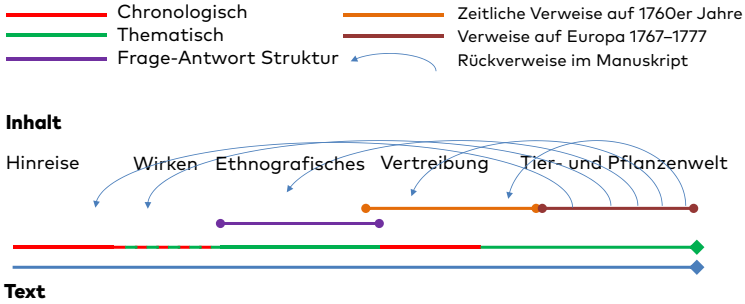


Abb. 4 Schematische Darstellung des Aufbaus von Codex 420 inkl. Ordnungspraktiken.

der des Domingo Nevedagnac⁷¹. Auffällig ist, dass die Marginalie »Nalangain wird getauft« einige Seiten später schon korrekt ist.⁷² Es könnte also der Fall sein, dass bei der Erstellung der Marginalien, die noch einmal eine genaue inhaltliche Durchsicht des Textes erforderte, dem Schreiber diese Doppelung der Tauerzählung auffiel und entsprechend am Ende des Abschnitts die Angabe »drei« zu »vier« korrigiert wurde.⁷³ Der Index des Zwertler Codex hat diese Streichung allerdings nicht. Dort heißt es »Von dem Cazique Nalangain«. Entsprechend muss die Doppelung der Nevedagnac-Kapitel vor der Überarbeitung der Überschriften bemerkt und korrigiert worden sein. Neben dem Einblick in die Überarbeitungspraktiken des Textes ist dieser Erzählbruch auch auf der inhaltlichen Ebene interessant, verdeutlicht er doch den Konstruktionscharakter des Textes. Ob Paucke nun die erste Beschreibung der Missionierung Nevedagnacs abschloss, die Bögen an den Schreiber gab und dann die Abschnitte über Cithaalin und erneut über Nevedagnac schrieb oder ob er zwei Versionen zu Nevedagnac verfasste (die zweite, zu Nalangain veränderte ist deutlich ausführlicher) und sie aus Versehen parallel in seinem Bericht ließ, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. In jedem Fall gibt es eine engere Verbindung zwischen

71 StBZ, 420, S. 449. Da der Abschnitt über die geplanten Paten Domingo Nevedagnacs mit einem Wortspiel arbeitet, musste Paucke auch diesen entsprechend umgestalten: Nevedagnac war aufgrund seiner gekrausten Haare auch als »Indio Crespo« bekannt. Paucke wählte deshalb einen Don Crespo de los Rios aus Santa Fe zum Paten, da dieser eine namentliche Nähe zu Nevedagnac hatte. Bei der Taufe Nalangains musste Paucke entsprechend den Taufnamen sowie die Namen der Paten ändern (StBZ, 420, S. 453 f.). Diesen bei Nalangain gestrichenen bzw. veränderten Abschnitt fügte Paucke mit einem Beiblatt nun bei der ersten geschilderten Taufe von Nevedagnac ein. Vgl. StBZ, 420, S. 431.

72 Vgl. StBZ, 420, S. 458.

73 Da in Becker-Donners Edition Korrekturen stillschweigend eingearbeitet wurden und nicht kommentiert sind, entsteht bei ihr der Eindruck eines glatten Textes. Lediglich das plötzliche Auftreten des bisher unbekanntes Nalangain verwundert.

der Schilderung der Taufe Cithaalins, bei der Nevedagnac noch nicht getauft ist, und der zweiten Tauferzählung, bei der Nevedagnacs Name zu Nalangain verändert wurde.

Die Überarbeitungen, die der Text erfahren hat, zeigen, dass Brüche innerhalb der Erzählstruktur nicht nur von unterschiedlichen Zeitebenen und Schreiborten herrührten, sondern dass Paucke selbst verschiedene Formen der Textorganisation verwendete (vgl. Abb. 4). Wenngleich er als Reinschrift nach außen hin einheitlich wirkt (abgesehen von den später eingefügten Überschriften), zeigt der Text unterschiedliche Versuche von Ordnungspraktiken. Gleichzeitig gibt das Manuskript durch Pauckes Reflexionen über Ordnung und seine Schwierigkeiten, alles adäquat zu berichten, einen Einblick in die Textproduktion des Jesuiten und den zunehmenden Druck, das Manuskript abzuschließen. Dass er dafür gegen Ende des Textes Lücken und Verkürzungen in Kauf nahm, zeugt entweder von schwierigen äußeren Umständen oder von einem inneren Verdruss des Missionars über das gesamte Projekt.

1.3 Pauckes Bilderkorpus

Neben dem Manuskript und seiner textuellen Überarbeitung verdienen auch Pauckes Zeichnungen eine eingehendere Analyse. Sie bilden ein für das 18. Jahrhundert ungewöhnlich großes Korpus, wenn berücksichtigt wird, dass es sich bei Paucke um einen nicht professionell ausgebildeten Maler handelte. Die unterschiedlichen Überlieferungsformen und -bezeichnungen als Bilder im Codex, als Tafeln, Rollen, Spielkarten und Skizzen lassen auf unterschiedliche Erstellungszeiträume und Benutzungskontexte schließen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Zeichnungen fehlt bisher nahezu vollständig, meist wurden sie lediglich als Beiwerk zum Text und zur Illustration herangezogen.⁷⁴ An dieser Stelle möchte ich darlegen, dass diese Zuschreibungen größtenteils nachträglich zustande kamen und die Zeichnungen unabhängig vom Text des Codex zu interpretieren sind bzw. der Codex vielmehr unter anderem auf den Zeichnungen *basiert*. Dafür werde ich zunächst Pauckes Vorgehen bei der Erstellung sowie die Zeichnungen selbst systematisch beschreiben, um anschließend die Zeichnungen als Bildernotizbuch zu interpretieren, das den Grundstein für die Niederschrift seiner Erlebnisse in Form des Berichts legte.

74 Einige Ausnahmen sind BINKOVÁ, Obras; DUVIOLS, Dessins; Beatriz VITAR, »Mansos y salvajes«. Imágenes chaquennas en el discurso colonial, in: Fermín del PINO, Carlos LÁZARO AVILA (Hg.), *Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?* (= Colección Biblioteca de historia de América, Bd. 12), Madrid 1995.

Pauckes Vorgehen beim Zeichnen

Die Zeichnungen stammen alle aus der Hand eines Malers. Da nahezu jede Zeichnung mit Beischriften in Pauckes Hand versehen ist, gehe ich davon aus, dass Paucke auch der Urheber der Zeichnungen ist. Paucke ging bei deren Anfertigung stets gleich vor. Zunächst fertigte er eine Bleistiftskizze an. Diese wurde daraufhin aquarelliert. Manchmal wurden die Konturen oder kleinere Details mit Feder und Tinte nachgezogen. Abschließend wurden viele Zeichnungen mit Beischriften versehen, die das Dargestellte klarer machten oder aber durch mehrsprachige Bezeichnungen auf Spanisch und in der Sprache der Mocabier*innen ergänzten. Die Graphitvorzeichnungen sind sehr detailliert, erst die Aquarellierung lässt die Zeichnungen oftmals grob aussehen. Dass Paucke Schwierigkeiten mit der Aquarellierung hatte, zeigt sich auch daran, dass er komplizierte Elemente nicht konsequent ausführte.⁷⁵ Insbesondere bei der Darstellung von Wasser lassen sich verschiedene Kolorisierungsversuche ausmachen. Entweder malte Paucke das Wasser als blaue Fläche um Elemente herum, die sich auf oder im Wasser befanden, oder er malte Elemente über das bereits kolorierte Wasser.⁷⁶ Bei einer dritten Variante schließlich imitierte er das Wasser nur über kleine blaue Wellen.⁷⁷ Wiederholungen bei Positionen von Menschen oder auch Bäumen bezeugen das begrenzte Repertoire, das Paucke zur Verfügung stand.⁷⁸ Darüber hinaus sind viele Zeichnungen unvollständig. Neben der bereits erwähnten fehlenden Kolorierung gibt es auch größere Leerflächen auf manchen Zeichnungen.⁷⁹

Die Zeichnungen lassen sich grob in Abbildungen von Landschaften und Abbildungen einzelner, isolierter Elemente unterteilen. Bei den Landschaften standen allerdings Praktiken der Mocabier*innen im Vordergrund, und der Horizont wurde oft über immer gleich gestaltete Bäume oder Palmen angedeutet. Handelte es sich bei den isolierten Elementen um Menschen, Tiere oder Pflanzen, so wurden häufig nachträglich grüne Plateaus unter die entsprechenden Figuren gemalt; bei Werkzeugen oder Ähnlichem war das nicht der Fall.

75 StiBZ, 420, Rolle 9: Die Bekleidung des Spaniers hinter einer Leiter wurde bspw. nicht ausgeführt (Abb. 6).

76 Beide Varianten finden sich bspw. auf StiBZ, 420, Tafel 4, IV–2r.

77 Vgl. StiBZ, 420, Rolle 8.

78 Gut erkennbar wird das an ähnlichen Positionen von Figuren, die einerseits badende Kinder, andererseits betrunkene Indigene und schließlich Indigene im Kampf darstellen. Vgl. StiBZ, 420, Rolle 5, Rolle 6 (Abb. 35); S. 706a. StiBZ, 420, Rolle 10 und Rolle 5 weisen bspw. dieselben Bäume auf.

79 So bspw. StiBZ, 420, S. 582a. Die Zeichnung beginnt in der oberen linken Bildhälfte mit der Büste einer »geschorene[n] Indianerin wann sie zum heyraten ist«. Daneben ist die Büste eines Mannes abgebildet, allerdings ohne Beischrift. Der Großteil des Blattes ist jedoch leer.

Paucke orientierte sich dabei an der Darstellungsform naturhistorischer Atlanten.⁸⁰ In vielen Fällen sind die Übergänge zwischen den einzelnen Bildtypen jedoch fließend.

Bei den separat aufbewahrten Zeichnungen handelt es sich um 21 Spielkarten aus festerem Karton, auf deren Rückseite Paucke Vogelmotive zeichnete, sowie um acht kleine Tafeln aus einem ähnlichen Material wie die Spielkarten. Weiter gibt es sechs unbeschnittene Papierbögen mit Zeichnungen, von denen einer durchtrennt ist und die im Stiftsarchiv als »Tafeln« bezeichnet werden. Dazu kommen zehn als »Rollen« bezeichnete Tafeln, deren Bezeichnung daher stammt, dass sie, vermutlich im 19. Jahrhundert, zu Konservierungszwecken auf Leinwand gezogen und links und rechts mit schwarzen Holzleisten versehen wurden. Entsprechend werden sie seither in gerollter Form aufbewahrt. Ziegler ging davon aus, dass die Rollen noch zu Lebzeiten Pauckes zu Präsentationszwecken genutzt wurden.⁸¹ Die seitliche Montage der Leisten spricht jedoch gegen eine solche Präsentation: Für eine hängende Präsentation hätten sie oben und unten angebracht werden müssen. Schließlich wurden 104 Zeichnungen auf entsprechende Textseiten des Codex im Falz eingeklebt. Die Zeichnungen im Codex, die Tafeln und die Rollen werden an dieser Stelle aus mehreren Gründen zusammengenommen. So weist das Papier, auf dem sie angefertigt wurden, sehr große Ähnlichkeit auf. Allen Papieren ist gemein, dass sie sehr grob geschöpft sind; es sind noch einzelne Holzstückchen und Verunreinigungen zu erkennen. Darüber hinaus sind sie alle von ähnlicher Dicke und haben kein (!) Wasserzeichen.⁸² Die Tafeln besitzen eine Bogengröße von 47 mal 36 Zentimetern. Jeder Bogen ist in der Mitte gefaltet und entspricht so ungefähr dem Großquartformat. Die Rollen, die anders als die Tafeln an den Rändern beschnitten sind, weisen eine ähnliche Größe wie ein halber Bogen auf (23,5 × 32,5 cm). Die Zeichnungen innerhalb des Codex wiederum entsprechen mit ca. 22 mal 16 Zentimetern einem Viertelbogen. All das spricht dafür, dass alle Zeichnungen aus demselben Papier sind und entsprechend derselben Zeit entstammen.⁸³ Aus diesen Gründen plädiere ich dafür, die Unterscheidung zwischen Tafeln und Rollen aufzuheben und sie als »großformatige Zeichnungen« gemeinsam zu interpretieren. Es wäre vereinfacht, diese großformatigen

80 Vgl. dazu Lorraine DASTON, Peter GALISON, *Objektivität*, Frankfurt a. M. 2007, S. 59–121, insb. S. 59–73.

81 Vgl. ZIEGLER, *Katalog*, S. 364.

82 Das fehlende Wasserzeichen sowie die schlechte Qualität des Papiers könnten ein Hinweis auf eine Eigenproduktion innerhalb der Reduktion sein. Belegen lässt sich das jedoch nicht.

83 Bei 104 Zeichnungen im Codex ergäbe das exakt 26 Papierbögen. Auch die Rollen in ihren unterschiedlichen Größen ergeben eine volle Anzahl an Bögen. Das spräche dafür, dass Paucke wirklich alles im zur Verfügung stehende Material nutzte.

Zeichnungen als Vorlagen für die kleineren, in den Codex geklebten Zeichnungen zu sehen. Auch hier erscheint es mir plausibel, eine parallele Entstehung anzunehmen. Auch wenn die Tafeln zum Teil angesichts ihrer Unfertigkeit wie Vorlagen oder Skizzen wirken, sind sie in ihrer Ausführung doch oft detaillierter. Es scheint daher eher so, als habe Paucke manche Motive sowohl im Großformat als auch im Kleinformat abgebildet. Andere Elemente wiederum existieren nur als große Zeichnung oder Skizze, und das Gleiche gilt auch umgekehrt.⁸⁴ So wird deutlich, dass für die Interpretation des Paucke'schen Œuvres nicht nur Text-Bild-Relationen, sondern auch interpiktoriale Bezüge wichtig sind. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Zeichnungen beschrieben und zueinander in Beziehung gesetzt.

Beschreibung der unterschiedlichen Zeichnungen

Spielkarten

Die 21 überlieferten Spielkarten haben eine Größe von 6 mal 9 Zentimetern. Die Kartenwerte sind in einfachem Holzblockdruck gedruckt.⁸⁵ Diese Karten wurden von Paucke als Zeichenpapier verwendet. Auf ihrer Rückseite sind Vogel motive gezeichnet, die südamerikanische Vögel zeigen. Meistens wurde eine Vogelart pro Karte abgebildet, einige Ausnahmen bringen miteinander verwandte Vögel, wie etwa verschiedene Papageienarten, zusammen. Die Zeichnungen sind in Pauckes Hand beschriftet. Dabei nennt er die Namen der Vögel in der Sprache der Mocabier*innen sowie, sofern er es wusste, auf Spanisch und Deutsch. Die meisten Vogel motive haben keinen Hintergrund, häufig findet sich aber ein angedeutetes grünes Plateau, ein Ast oder ein Baum, auf dem die Vögel sitzen. Einige Karten haben jedoch einen detaillierteren Hintergrund mit Kakteen, Palmen und Gebüsch, der in durchscheinendem Grün gehalten ist.⁸⁶

Kartonierte Tafeln

Diese Zeichnungen sind auf ca. 9 mal 16 Zentimeter großen Karten aus festem Karton überliefert. Paucke bildete vornehmlich Gegenstände ab, die er unterschiedlichen Themenkomplexen zuteilte. Eine Karte zeigt Möglichkeiten zur Lagerung und Aufbewahrung von Getreide und Chicha⁸⁷, eine Utensilien zum

84 Zur Überprüfbarkeit der Argumentation werden im Folgenden in den Fußnoten dennoch die Bezeichnungen des Stiftsarchivs Zwettl verwendet.

85 Ziegler hingegen behauptet, dass Paucke auch die Vorderseite der Karten gemalt habe. Vgl. ZIEGLER, Katalog, S. 365.

86 Vgl. dazu StIBZ, 420, Spielkarten, Karo 9, Karo 10, Karo König, Pik 2, Pik 6.

87 StIBZ, 420, Tafel 10r.

Ackerbau⁸⁸. Ein weiteres Themenfeld ist die Kriegs- und Festkleidung sowie dazugehörige Accessoires, wie Pfeifen und Trompeten (Abb. 24).⁸⁹ Waffen und Werkzeuge bilden einen weiteren Komplex.⁹⁰ Zwei weitere Karten thematisieren das Reiten und die Jagd. Während die eine Karte Sattel, Zaumzeug, Wurflanzens und Wurfsteine abbildet,⁹¹ sind auf der anderen neben Jagdutensilien der Indigenen auch noch weitere Dinge, wie eine Bartpinzette, ein Tabakbeutel und die Spitze des Schwanzes von einem Stachelrochen, die zu rituellen Verletzungen benutzt wurde, zu sehen.⁹² Es könnte sich hier also auch um Utensilien handeln, die einer männlichen indigenen Person zugeschrieben wurden. Eine weitere Karte zeigt eine(n) »Paraquarische Carreta oder Lastwagen«.⁹³ Mit der Abbildung und Beschreibung eines Tukans wartet lediglich eine Tafel mit einem Tiermotiv auf.⁹⁴

Die Karten weisen einen unterschiedlichen Überarbeitungsstatus auf. In einem ersten Schritt wurden sie um Bezeichnungen ergänzt. Zwei haben als Beischriften nur die mocobischen Wörter der abgebildeten Gegenstände,⁹⁵ die anderen hingegen sind, Vokabelkarten ähnlich, mit einer deutsch-mocobischen Beischrift ausgestattet. Lediglich die Zeichnung des Speers wurde mit einer zusätzlichen Information versehen (»5–6 Ellen lang«⁹⁶). Von derselben Hand, jedoch mit einer anderen Tinte, sind einige der Karten ergänzt worden. Dabei wird vor allem die Materialität von Gegenständen reflektiert. In der Zeichnung schon durch Farbnuancen angedeutet, benannte Paucke beispielsweise die unterschiedlichen Materialien, die als Pfeilspitze verwendet wurden (»Spitze von sehr hartem holtz [...] von beinen deren fuchsen von eisen [...] von vergiftten rohr«⁹⁷). Ebenso dokumentierte er die unterschiedlichen Stoffe und Felle sowie weitere Materialien, aus denen die indigene Kleidung hergestellt wurde. Be-

88 StBZ, 420, Tafel 12r.

89 StBZ, 420, Tafel 14r.

90 StBZ, 420, Tafel 11r.

91 StBZ, 420, Tafel 16r.

92 StBZ, 420, Tafel 17r.

93 Diese Karte hatte ursprünglich die Signatur StBZ, 420, Tafel 13. Abt Leopold Schmidt schenkte sie jedoch Guillermo Furlong zusammen mit einer Spielkarte mit Vogelmotiv (StBZ, 420, Spielkarten, Karo Bube) anlässlich seines Besuchs in Zwettl. Diese beiden Zeichnungen verschwanden daraufhin und sind bis heute nicht wieder aufgetaucht. Vgl. PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, S. 18, Anm. 16. In der spanischen Edition von 1942–1944 ist diese Tafel noch abgebildet. Allerdings sind die Zeichnungen in besagter Edition, da die Kopien nach Südamerika schwarz-weiß waren, von Hand nachkoloriert und entsprechen damit nicht mehr der originalen Farbgebung Pauckes. Vgl. PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, Bd. 3.1, Bildtafel CXV.

94 StBZ, 420, Tafel 15r.

95 StBZ, 420, Tafel 10r, Tafel 14r.

96 StBZ, 420, Tafel 11r.

97 StBZ, 420, Tafel 11r.

merkwürdig dabei ist, dass er auch auf den Herstellungsprozess rekurrierte.⁹⁸ Die Wurfspere stellen einen Sonderfall dar, da Paucke an dieser Stelle auch Sprachreflexion betrieb: Zur ursprünglichen Beschriftung »Wurff lantz. Aic.« ergänzte Paucke mit anderer Tinte, ergo zu einem späteren Zeitpunkt: »anderß und eigenthümlicher Jedenal«⁹⁹. Entsprechend wurde die Mehrsprachigkeit innerhalb der mocobischen Gesellschaft, mit der Paucke beim Spracherwerb konfrontiert wurde, reflektiert.

Eine Ausnahme bildet die Zeichnung und Beschreibung des Tukans. Auf der Karte sind zwei Tukane in unterschiedlichen Farben gezeichnet. Um diese Zeichnung herum ist eine sehr ausführliche Beschreibung der Vogelart verfasst, die den Namen in der Sprache der Guaraní und der Mocobier*innen, seine Ernährung, sein Aussehen, die Schwierigkeit, ihn zu jagen, und seinen Nutzen beim Mateanbau diskutiert.¹⁰⁰ Auffällig ist die große Menge an Text, der damit von den kurzen Passagen auf den anderen Karten deutlich heraussticht. Es ist nicht auszuschließen, dass es weitere Karten gab, vor allem auch in Anbetracht der vielen Vogelmotive, die Paucke auf der Rückseite der Spielkarten abbildete.

Großformatige Zeichnungen (Tafeln und Rollen)

Die Bögen haben an mehreren Stellen Farb- und Tintenflecken. Insbesondere Tafel 9 (»Der Missionarius passiert den Fluss in einer Haut«) weist starke Benutzungsspuren auf. Einstichstellen bei Tafel 7 bis 9 deuten auf eine Nutzung bzw. Präsentation der Zeichnungen hin. Die großformatigen Zeichnungen bilden vier Themenkomplexe ab. Erstens finden sich Zeichnungen von Tieren und Pflanzen, die zum Großteil beschriftet sind. Zweitens gibt es Studien indigener

98 StiBZ, 420, Tafel 14r. Auf Tafel 16r ergänzte Paucke bei den Sporen noch, dass diese »von äusern rind baum« hergestellt seien.

99 StiBZ, 420, Tafel 16r.

100 StiBZ, 420, Tafel 15r. »Vögel von Indianern Guaranier Tunca genannt. Von den Mocobiern aber Cotá / Dieser nährt sich von den Saamen deren bäumen von deren blättern der Paraquarische / Thee und gemenster warmer tranck ist, dessen sich so wohl Spanier alß Indianer / frühe, nachmittags, abends ja auch zu allen zeitten bedienen, Es ist zu bewundern / daß dieser saamen nachdem ihn dieser Vogel gefressen von seinem / magen auß gelöset, und wird nun durch den natürlichen gang von sich / gestossen hat, aldorthin wo dieser saame / baume falle in kurtzer zeytt / neue pflantzen auf stossen, und in dergleichen kraut bäume aufwachsen / Wo sonsten viele arbeit sind sorge vonnöthen ist diesen baume / Zu einer Pflantze zu bringen dreyerlei färbiger sind zu sagen / sehen die federn auf / dem Rücken alzeit schwartz auf der brust aber einige weiß, andern gelber, und / anderer roth gelbe, unter dem Schweiff mit schönsten rothen federn vermisch / Einige haben gelbe roth geschattete schnäbel andere aber grüne, der Schnabel / ist so groß als der gantze Vogel, sitzen gemeinlich auf den Spitzen der höchsten bäume / dahero sie schwer zu schissen seien, sie halten sich auch in den wärmsten orthen, und dickesten wäldern / auf.«

Einzelpersonen. Diese Zeichnungen entbehren jeglichen Hintergrunds, einige sind lediglich Bleistiftskizzen geblieben, andere wiederum wurden detailliert ausgearbeitet. Interessant ist, dass keine dieser Zeichnungen in den kleinformatigen Zeichnungen, die in den Codex geklebt wurden, ausgeführt wurde (Abb. 16, 17, 20, 21). Die dritte Gruppe sind große Landschaftspanoramen. Insbesondere der Zusammenfluss mehrerer Flüsse zum Silberfluss in der Nähe der Stadt Corrientes scheint Paucke beeindruckt zu haben.¹⁰¹ Einen letzten Komplex bilden schließlich Zeichnungen von Praktiken der Mocobier*innen.¹⁰² Für diese schien es folglich ein vermehrtes Interesse gegeben zu haben. Dabei ist immer eine größere Gruppe Indigener bei bestimmten Handlungen zu sehen. Dadurch entwickeln diese Bilder eine Dynamik, die die anderen Zeichnungen nicht bieten. Im Zentrum steht die Nutzung von Pferden durch die halbnomadisch lebenden Mocobier*innen. Paucke zeichnete eine Pferde- und eine Stierjagd mithilfe von Wurfschlingen und -steinen, ein Pferderennen, in dessen Hintergrund aber schon eine Reduktion erkennbar ist, sowie einen Kriegszug der Mocobier, wobei im linken vorderen Bildteil eine mocobische Familie auf der Jagd und im rechten vorderen Bildteil mocobische Frauen beim Holz sammeln zu Pferd zu sehen ist (Abb. 8).¹⁰³ Eine weitere Rolle zeigt badende Kinder, die von einem Baum ins Wasser springen.¹⁰⁴ Deutlich erkennbar sind bei all diesen Zeichnungen kleinere Situationen zwischen Einzelpersonen innerhalb der größeren Gruppe, die Kommunikationssituationen und Interaktionen abbilden. Auch das trägt maßgeblich zur Lebendigkeit dieser Zeichnungen bei.

Rolle 1 und 2 haben aufgrund ihrer Größe eine Sonderstellung; beide thematisieren die Festivitäten in der Reduktion zu Ehren des heiligen Franz Xaver, denen Paucke auch im Codex ein ganzes Kapitel widmete.¹⁰⁵ Rolle 2 zeigt die Prozession der Mocobier zur Kirche, wo sie von einem Kinderchor sowie jubelnden Frauen empfangen werden (Abb. 26). Die Zeichnung gibt dabei aber auch einen Einblick in den Aufbau und die alltäglichen Abläufe in der Reduktion. In der linken oberen Bildhälfte sind ein Ziegelofen sowie Lagerhäuser für die fertig gebrannten Ziegel zu sehen. Rechts der Missionsgebäude befinden sich die »Schlachtschranken« sowie ein umzäunter Bereich, in dem die Tierhäute getrocknet wurden. Innerhalb der Missionsgebäude sind die Werkstätten zu sehen, in denen gesponnen und gewebt wurde. Die Zeichnung besticht darüber

101 Paucke schrieb im Codex von der unbeschreibbaren Schönheit der Inseln vor der Stadt Corrientes. Vgl. *StiBZ*, 420, S. 907f.

102 Die einzige Ausnahme ist die Zeichnung eines spanischen Außenpostens (Abb. 6); vgl. *StiBZ*, 420, Rolle 9.

103 *StiBZ*, 420, Rolle 4 (Pferdejagd), Rolle 7 (Stierjagd), Rolle 10 (Pferderennen), Rolle 3 (Kriegszug).

104 *StiBZ*, 420, Rolle 5.

105 Vgl. *StiBZ*, 420, S. 618–627, »Sonderbare Solemnitaet am Fest des heil. Xaverij«.

hinaus durch viele kleine Details, die gar nichts mit der Prozession zu tun haben, als liefе einiges des üblichen Reduktionsleben einfach ungeachtet des Festtages weiter: Mütter kümmern sich um ihre Kinder, Hunde streunen durch das Dorf, ein Mann sitzt neben einem Behälter mit Chicha. In der Peripherie sind die Wohnungen der noch nicht getauften Indigenen zu sehen.

Rolle 1 blickt in entgegengesetzter Richtung auf die Reduktion und bietet damit eine rückwärtige Ansicht auf die Missionarsgebäude und das Dorf (Abb. 2). Auch hier wird das Dorf vor allem durch zahme Strauße, Hunde und Mütter mit Kindern belebt. Darüber hinaus zeigt dieses ›Luftbild‹ auch das Umland der Reduktion. Es ist aber weniger als eine realistische Abbildung zu verstehen, sondern stellt, exemplarisch durch einzelne Häuser symbolisiert, die Wirtschaftsgebäude außerhalb des Dorfes dar. Neben diesen Gebäuden finden sich detaillierte Aufzeichnungen über die Menge an unterschiedlichem Vieh, die es in der Reduktion gab. Insgesamt weist diese Rolle viele weiße Stellen auf. Da vieles auch nicht koloriert ist, ist sie als unfertig zu betrachten. Die Verortung innerhalb der Zeichnung findet eindeutig über die Schrift statt. Nicht nur wurde die Anzahl des Viehs schriftlich festgehalten, auch die Namen der Kaziken werden neben die entsprechenden Häuser geschrieben. In der rechten Bildhälfte werden die Dimensionen Spanischamerikas deutlich: Die Wälder, so notierte Paucke, erstreckten sich hier bis zu 300 Meilen »an das Peruanische«.

Zeichnungen im Codex 420

Jede der 104 in den Codex eingeklebten Zeichnungen hat eine doppelte Rahmung mit brauner Tinte. Einige Zeichnungen gehen über diesen Rahmen hinaus. Da jedoch der Großteil im Rahmen bleibt und die Kolorierungen oftmals exakt am Rahmen enden, wurde vermutlich spätestens vor der Aquarellierung der Rahmen aufs Papier gesetzt. Einstichstellen an den Ecken weisen auf ein Hilfsmittel für die gerade Linien hin. Daraufhin wurde eine Vorzeichnung mit der Feder oder mit Graphit angefertigt, die anschließend koloriert und im Falle der Bleistiftlinien mit einer Feder nachgezogen wurde. Erst im Anschluss wurden die Beschreibungen verfasst.¹⁰⁶ Bei einigen Zeichnungen, insbesondere bei Pflanzen, fehlt eine vollständige Beschriftung.

Die Zeichnungen wurden mit ziemlicher Sicherheit nicht mehr unter der Aufsicht Pauckes in den Codex eingeklebt. Das lässt sich insbesondere an zwei Punkten festmachen. Zum einen sind 19 Zeichnungen am Ende des zweiten Bandes en bloc eingebunden. Einige davon hätten sich durchaus korrekt zuordnen

¹⁰⁶ Anders Charlotte ZIEGLER, Florian Paucke, in: Elisabeth VAVRA (Hg.), *Die Suche nach dem verlorenen Paradies. Europäische Kultur im Spiegel der Klöster*, St. Pölten 2000, S. 486–496, hier S. 488; ZIEGLER, *Katalog*, S. 366f.

lassen, bei anderen handelte es sich um Pflanzenzeichnungen, die zum Teil noch nicht beschriftet waren und deren Zuordnung innerhalb des Manuskripts schwierig gewesen wäre. Zum anderen gibt es eine ganze Menge falscher bzw. fragwürdiger Zuordnungen. Die Zeichnung mit Fischen auf Seite 918a ist mit »Tabula I« überschrieben, ein singuläres Phänomen im Codex (Abb. 5). Die dort abgebildeten Fische finden sich allerdings alle in der Beschreibung der Überfahrt von Spanien nach Paraguay auf den ersten hundert Seiten des Berichts. Somit ergibt die Überschrift Tabula I durchaus Sinn, geht man davon aus, dass sie eigentlich am Beginn des Berichts platziert werden sollte, denn die Fische auf der Überfahrt sind die ersten von Paucke systematisch beschriebenen Tiere.¹⁰⁷ Auf Seite 918 ist sie allerdings zwischen zwei anderen Fischtafeln völlig deplatziert. Es wurde also versucht, die Bilder passend einzuordnen, jedoch ist das nicht immer gelungen.

Ein Großteil der Zeichnungen bildet die Tier- und Pflanzenwelt des Chaco sowie Trachten und Praktiken der Indigenen ab.¹⁰⁸ Das Paucke »bildlich seine Missionstätigkeit in S. Xavier« schildert, ist nicht korrekt.¹⁰⁹ So gibt es lediglich eine Abbildung mit Jesuitenpatres; vor der Silhouette von Buenos Aires ausgeführt, geht es dort aber um unterschiedliche Bekleidungen der Missionare.¹¹⁰ Weiter zeigen zwei Zeichnungen den Aufbau der Reduktion. Neuber versucht die Zeichnungen Pauckes zu systematisieren, indem er zwischen einem »Sachanschauungsbild« und einem »Prozessualbild« unterscheidet. Letzteres veranschauliche den Ablauf von Vorgängen.¹¹¹ Lediglich von einem Sachanschauungsbild zu sprechen, wenn es statisch ist, verkürzt aber die komplexe Bildsystematik. Paucke bediente sich unterschiedlicher Bildkonzepte der europäischen Bildsprache seiner Zeit. Neben Kostümbüchern und Bildern über die Ankunft und den Einzug von Repräsentant*innen finden sich viele Zeichnungen, die an die Tafeln naturhistorischer Atlanten angelehnt sind. Dabei werden nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch Büsten indigener Menschen sowie deren Bekleidung und Werkzeuge abgebildet. Immer wieder zeigt sich – auch in diesen Zeichnungen – der Hang zum Szenischen. So sehen wir in der Abbildung unterschiedlicher Lastentiere aus Paraguay auch einen Indigenen, der sein »Pack Schaaß« zu lieblosen scheint.¹¹² In die Dokumentation von Palmen zeich-

107 Eine andere Möglichkeit ist, dass Paucke diese Tafel in seinem Schiffstagebuch verwahrte und der Verweis auf »Tabula I« dort vermerkt wurde.

108 Zu den von Paucke verwendeten indigenen Taxonomien, die sich von europäischen Gewohnheiten unterschieden, vgl. Matías AIMINO, *Lenguajes, taxonomías e ilustraciones en la obra del naturalista jesuita Florián Paucke*, in: *Bibliographica Americana* 15 (2019), S. 86–98.

109 ZIEGLER, Katalog, S. 363.

110 StIBZ, 420, S. 220a.

111 NEUBER, Paucke, S. 77.

112 StIBZ, 420 S. 178a.



Abb. 5 »Tabula I«, StiBZ, 420, S. 918a.

nete Paucke eine Netzhängematte, in der zwei Indigene sitzen.¹¹³ Ebenso finden sich Zeichnungen, die Handlungen und Objekte bzw. Tiere kombinieren. Neben der detailgetreuen Abbildung unterschiedlicher Otter und Seeschweine werden Indigene bei der Jagd gezeigt.¹¹⁴ Im rechten Bildteil der Zeichnung einer töpfernden Frau sind die Ergebnisse ihrer Arbeit detailliert abgebildet.¹¹⁵ Diese Kombination findet sich auch in der Abbildung größerer Komplexe. So ist etwa die »Schildwacht wieder [sic] die Indianer« im Hintergrund zu sehen, während im Vordergrund ein Indigener und ein spanischer Soldat mit erhobenen Lanzen aufeinander zureiten (Abb. 7).¹¹⁶ Das von Neuber in seinem Beitrag analysierte Prozessualbild, bei dem mehrere Stationen eines Vorgangs simultan abgebildet werden und so beispielsweise der Prozess der Chichaherstellung bis hin zum rituellen Trinkgelage dargestellt wird (Abb. 34), ist eher eine Ausnahme und findet sich ansonsten nur noch bei Pauckes Darstellung der Kornernte.¹¹⁷

Zusätzlich zu den eingeklebten Zeichnungen finden sich an fünf Stellen im Codex auch Federzeichnungen direkt auf dem Manuskriptpapier. Hierbei handelt es sich um eine grobe Darstellung einer tätowierten indigenen Frau, einen indigenen Steigbügel, verschiedene Arten, Tabak zu rauchen, eine bestimmte Baumart sowie eine Abbildung des Brandzeichens von San Javier.¹¹⁸ Diese Zeichnungen stammen aber vermutlich aus der Hand des Schreibers, da sich ihr Stil (erkennbar insbesondere an den figürlichen Zeichnungen) deutlich unterscheidet. Die letzten drei Zeichnungen sind sowohl im Text als auch am Rand noch einmal detaillierter und größer zu finden. Auf die ersten beiden Darstellungen wiederum verweist der Text explizit. Das stellt insofern eine Besonderheit dar, als es sonst weder auf den Zeichnungen Verweise auf die »passenden« Seiten noch im Text Hinweise auf die Zeichnungen gibt. Das führt im weiteren Sinn natürlich zu der Überlegung, wieso Paucke überhaupt Federskizzen in den Text machen ließ, wenn er plante, seine Zeichnungen einzufügen. Zumindest von den tätowierten Indigenen besaß er ebenso detaillierte Handzeichnungen. Da 104 Kupferstiche ein über die Maßen teures Buch hervorgebracht hätten, ließe sich demnach auch argumentieren, dass Paucke seine Zeichnungen ursprünglich gar nicht in sein Buch hineinbringen wollte. Die »verschiedenen Kupfer« des Titelblatts könnten sich auch lediglich auf die fünf Skizzen beziehen.

113 StBZ, 420, S. 1036a.

114 StBZ, 420, S. 548a.

115 StBZ, 420, S. 938a. Eine vergleichbare Abbildung von Produktion und Produkt findet sich auch in Diderots *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vgl. dazu Annette GRACZYK, *Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft*, Fink 2004, S. 49–56.

116 StBZ, 420, S. 202a.

117 StBZ, 420, S. 570a, S. 924a. Vgl. auch NEUBER, Paucke, S. 77.

118 StBZ, 420 S. 474 (tätowierte Frau), S. 510 (Steigbügel), S. 966 (rauchende Figuren), S. 971 (Baumart), S. 625 (Brandzeichen).

1.4 Interpiktoriale Bezüge

Bezüge zwischen den älteren Karten und den späteren Zeichnungen

Die Vögel auf den Spielkarten finden sich alle auch auf den in den Codex eingeklebten Zeichnungen wieder.¹¹⁹ Dort werden anders als auf den Spielkarten viele Vögel zusammen dargestellt. Die Parallelität der Zeichnungen geht so weit, dass viele der Vögel in exakt derselben (oder spiegelverkehrten) Position gezeichnet wurden.¹²⁰ Die Spielkarten dienten somit auf jeden Fall als Vorlage für die Vogelzeichnungen im Codex. An dieser Stelle ist die ältere Position der Spielkarten damit zu begründen, dass indigene Vogelbezeichnungen bei der Übertragung auf die im Codex eingebundenen Zeichnungen wegfielen. Ebenso dienten die acht Karten auf dickerem Karton als Vorlage für die Zeichnungen im Codex. Dabei kam es aber nicht nur zu einer Neuordnung und Neukombination, sondern auch zu einer inhaltlichen Verschiebung.

Teilweise wurden abgebildete Gegenstände in ähnlicher Anordnung in den Codex übernommen. Es lassen sich drei Ebenen der Übertragung ausmachen. Bei einigen Karten fiel die indigene Bezeichnung zugunsten einer deutschen Beschreibung weg. Das brachte zum Teil eine größere Klarheit in die dargestellten Objekte, so etwa, dass »Nocolilschragqui« ein »taback hörnlein« ist.¹²¹ Manche Information gingen so aber auch verloren. Konnte man durch die ursprüngliche Bezeichnung »Depoggnic« herausfinden, dass es sich dabei um die Schwanzspitze des Stachelrochens handelte, so bleibt diese Information in der Bezeichnung »Indianisches aderlaß zeug« verborgen.¹²² Ebenso wurden beispielsweise die Jagdutensilien, die auf den kartonierten Tafeln mit indigenen Benennungen versehen waren (Abb. 24), zugunsten eines ethnographischen Blicks jeweils mit dem Adjektiv »indianisch« oder dem Zusatz »der Indianer« versehen, während die mocobischen Bezeichnungen zum Großteil wegfielen.¹²³ Eine detaillierte Studie, die Abbildung und mocobische Sprache beinhaltet, wurde so für ein europäisches Publikum vereinfacht und reduziert. Ebenso verhält es sich auch bei der Karte, die Kriegs- und Festkleidung der Mocobier abbildete (Abb. 24). Im Codex selbst wird sie zu »Mützen und Feld Cürass der Indianer« vereinfacht (Abb. 25).¹²⁴ Lediglich bei den Waffen behielt Paucke

119 StiBZ, 420, S. 1063a, S. 1069a, S. 1070a, S. 1072a, S. 1073a.

120 Vgl. bspw. StiBZ, 420, S. 1072a und Spielkarten, Herz 4.

121 StiBZ, 420, Tafel 17r sowie S. 472a.

122 Ein weiteres auf dieselbe Art übertragenes Objekt ist der Lastwagen; vgl. StiBZ, 420, S. 188a und Tafel 13r.

123 StiBZ, 420, S. 506a, Tafel 17r.

124 StiBZ, 420, S. 496a, Tafel 14r. Für eine ausführliche Analyse dieses Verhältnisses vgl. Kap. VI.2.3.

eine gewisse Diskussion der Materialität bei. Wenngleich das Material der unterschiedlichen Pfeilspitzen nicht mehr genannt wurde, zeigt ein Detailblick auf Pauckes bildliche Darstellung im Codex dennoch Unterschiede in der Ausführung der verschiedenen Pfeilspitzen. Einige Objekte erfuhren sogar eine Ergänzung: Die Pfeifen, Hörner und Trompeten, die auf der Karte nur mit der Bezeichnung der Mocobier versehen waren (Abb. 24), wurden im Codex nun um eine ausführliche Beschreibung ergänzt, die aber weniger auf das Material als vielmehr auf die Kontexte verwies, in denen die jeweiligen Objekte zum Einsatz kamen.¹²⁵

Eine zweite Übertragungsmöglichkeit fand sich in der Integration der Objekte in szenische Darstellungen, wie es bei den Ackerbaugeräten geschah. Auch hier fiel die mocobische Bezeichnung weg.¹²⁶

Eine dritte Möglichkeit war die Integration der Gegenstände von den kartierten Tafeln in größere Kontexte. Bildeten die ursprünglichen Karten nur Gegenstände ab, die Paucke bei den Mocobier*innen gesehen hatte (das lässt sich aus den Bezeichnungen ableiten), so werden nun beispielsweise die Reit- und Jagdutensilien aus Spanien und jene aus Spanischamerika integriert. Der »Sattel der wilden Mocobier in Paraquarien« steht nun neben den Sätteln, die Spanier in Spanischamerika und in Spanien verwendeten, sowie einem Modell aus Chile. Bemerkenswert ist hierbei die Ergänzung des Adjektivs »wild«, die die Alterität der Mocobier*innen für ein europäisches Publikum hervorhebt.¹²⁷ An diesen Beispielen lässt sich sehr gut erkennen, wie sich der Fokus von den tatsächlichen Bezeichnungen der Objekte durch die Mocobier*innen hin zu einem auf ein europäisches Publikum ausgerichteten ethnographischen Blick verschob.

Bezüge zwischen den großformatigen Tafeln und Rollen und den Zeichnungen im Codex

Im vorherigen Abschnitt wurde gezeigt, inwiefern sich die großformatigen Zeichnungen und die Zeichnungen des Codex über das Material zusammenführen lassen. An dieser Stelle soll auf Bezüge innerhalb dieses Korpus hingewiesen werden. Die großformatigen Zeichnungen ermöglichen oftmals einen genaueren Blick auf die Praktiken der Mocobier*innen, während die Zeichnungen im Codex aufgrund ihrer Größe vor allem die Anzahl der abgebildeten Personen oder Tiere reduzieren. Die Zeichnung, auf der die Mocobier Chicha trinken, hat im Vergleich zu der im Codex einen anderen Fokus (Abb. 34, 35).¹²⁸

125 StiBZ, 420, S. 498a, Tafel 14r.

126 StiBZ, 420, S. 924a, Tafel 10r, 12r.

127 StiBZ, 420, S. 506a. Die Gegenstände aus dem Jagdkontext wurden auch hier abgebildet. Vgl. StiBZ, 420, Tafel 16r.

128 StiBZ, 420 Rolle 6 sowie S. 570a.

Das Behältnis mit der Chicha steht zentral im Mittelpunkt, darum ist ein Kreis von Mocobiern zu sehen. Mehrere Indigene sind mit Trompeten und Trommeln ausgestattet, kleine Trinkgefäße werden herumgereicht. Insgesamt legt das Bild es nahe, dass es sich bei dem gemeinsamen rituellen Trinken vor allem um ein die Gemeinschaft stärkendes Element handelte. Viele einander zugewandte Köpfe und lächelnde Gesichter suggerieren positive Kommunikationssituationen. Am Rand des Kreises sind taumelnde sowie ein sich erbrechender Mocobier zu sehen. Eher in der äußeren Peripherie sieht man jeweils zwei Mocobier, die sich prügeln. Die Zeichnung im Codex hingegen zeigt unterschiedliche Stadien des Rituals gleichzeitig.¹²⁹ Im rechten vorderen Bildteil kauen alte Frauen Mais, aus dem die Maische für die Chicha gewonnen wurde. Links davon sitzen Mocobier um ein Behältnis mit Chicha und trinken, die Musikinstrumente wurden jedoch nicht gezeichnet. Im oberen Bildteil sieht man eine große Gruppe Mocobier in einer Prügelei, während im Hintergrund Frauen alleine vor ihren Hütten sitzen. Der Fokus scheint hier somit mehr auf die negativen Auswirkungen des Chichakonsums ausgerichtet zu sein als auf die Gemeinschaft, die damit erzeugt wurde.

Die Zeichnung der Überquerung der Flüsse im Codex ist wiederum eine Kombination aus beiden großformatigen Tafeln.¹³⁰ Ergänzt wurde noch die Möglichkeit, mithilfe eines Korbes an einem gespannten Seil über den Fluss gezogen zu werden. Auch hier wurden in der Zeichnung im Codex umstehende Indigene sowie einige Details (etwa der Hund im Boot des Missionars) ausgespart und der Fokus noch stärker auf die Missionare gerichtet.

1.5 Pauckes Zeichnungen als Bildernotizbuch

Die vorangehenden Beschreibungen und die Darlegung der interpiktoralen Bezüge konnten die enge Verbindung der Zeichnungen untereinander zeigen. Bisherige Beiträgen haben in erster Linie die Zeichnungen des Codex interpretiert. Dabei wurden sie häufig als Beiwerk zum Text gesehen, auf dessen Basis sie erstellt worden seien. Vieles spricht aber dafür, dass die Zeichnungen unabhängig vom Text entstanden sind. So gibt es zwar viele inhaltliche Überschneidungen, gleichzeitig können aber auch einige bemerkenswerte Unterschiede herausgestellt werden. Erstens gibt es Zeichnungen, deren Inhalt keinen Eingang in den Text gefunden hat. Als zentrales Beispiel ist hier die Pferdejagd mithilfe von Wurfsteinen zu nennen, die es sowohl als großformatige Tafel als auch im Kleinformat gibt. Trotz dieser häufigen Darstellung gibt es im Text nur einen

129 Neuber interpretiert dieses Bild als Prozessualbild. Vgl. NEUBER, Paucke, S. 77.

130 StiBZ, 420, S. 252a, Tafel 9, fol. IV; Rolle 8.

kleinen Hinweis auf diese Praktik der Mocabier.¹³¹ Zweitens verfügen die Zeichnungen oftmals über mehr Informationen als der fertige Text. Das lässt sich besonders gut an jenen zeigen, die mehrere Tiere oder Pflanzen auf einer Tafel vereinen. Bei der Beschreibung des Paraná erläuterte Paucke auf zwei Seiten die darin vorkommenden Fischarten. Dabei entspricht die Reihenfolge im Text der Zeichnung von oben nach unten. Das lässt darauf schließen, dass Paucke entweder bei der Erstellung seines Registers oder aber bei der eigentlichen Abfassung des Textes die Bildtafel vorliegen hatte. Drei Fische, »Boga«, »Abiu« und »Lenguado«, bleiben im Text allerdings unerwähnt.¹³² Ähnliches lässt sich auch bei den Vogelabbildungen und bei den Bäumen und Früchten feststellen. Häufig hat Paucke bei seinen Vogelzeichnungen mehr Vögel auf den Tafeln als im Text. Die im Text nicht erwähnten Vögel sind in den Zeichnungen meist ohne deutsche Bezeichnung oder gar komplett ohne Namensbezeichnung.¹³³ Manche Begleittexte bei den Bäumen füllen beinahe das gesamte freie Papier um die Zeichnung herum aus. Hier ist wichtig festzustellen, dass Paucke zwar meist den Inhalt in den Text des Codex übernahm, jedoch in den Formulierungen variierte. Manche Details wurden auch reduziert. Der Baum Nainic beispielsweise wurde laut der Beschreibung in der Zeichnung auch dafür verwendet, Trommelschläger herzustellen. Dieses Detail ließ Paucke im Text fallen.¹³⁴ Auch daraus lässt sich die These ableiten, dass Pauckes Zeichnungen vor dem Text entstanden sind. Sie dienten somit als Inspiration und Eckpunkte für den Text und nicht umgekehrt. So ist von einem umgekehrten Bild-Text-Verhältnis auszugehen. Sind die Zeichnungen eine Vorlage für den Text, verändert sich auch der Blick auf die Schreibpraktiken.

131 StBZ, 420, S. 930a sowie Rolle 4. Auf S. 930 erwähnte Paucke lediglich in einem Nebensatz, dass er den Indigenen nach erfolgreicher Einfuhr der Ernte eine Wildpferdjagd gewährte; StBZ, 420 S. 930. Die Wurfsteine hingegen, die bei dieser Jagd zum Einsatz kamen, sind schon auf Pauckes frühen Tafeln verzeichnet; vgl. StBZ, 420, Tafel 16r.

132 StBZ, 420, S. 916, 916a.

133 Vgl. etwa StBZ, 420, S. 1069a. Ähnlich sieht es bspw. auch bei den Palmen aus. Alle Palmen, für die Paucke eine Bezeichnung hat, nennt er auch in seinem Text. Bei denjenigen, für die er keinen Namen hat, schreibt er, dass ihm der Name entfallen sei. Vgl. StBZ, 420, S. 1036a, 1037–1040.

134 Vgl. StBZ, 420, S. 1009 f., 1061.

2 Schreiben und Beschreiben

Reiseberichte waren keiner festen Poetik verpflichtet. Regeln und Vorgaben lieferten die Vorstellungen zur *Historia*, die als *vera narratio* galt.¹³⁵ Auch rhetorische Verfahren der *evidentia* hatten die Aufgabe, die Faktizität der Texte zu bekräftigen.¹³⁶ Der »empirische Verfasser« musste für das Geschriebene einstehen.¹³⁷ Paucke bestätigte in seiner Vorrede eben das, wenn er betonte, dass das Folgende auf seiner eigenen Erfahrung basiere.¹³⁸ Zur Analyse dieser Evidenzerzeugung und Authentizitätsstrategien werden – nach einer Reflexion der Gattungsbegrifflichkeit – drei für Paucke zentrale Verfahren herausgegriffen. Zunächst wird die Verwendung von Komik und Ironie untersucht. Zweitens dienten die zweisprachigen Passagen, insbesondere in einem Bericht, der sich breit und kritisch mit der Komplexität des Spracherwerbs auseinandersetzte, als Authentizitätsmarker. Drittens wird gezeigt, dass Vergleichen nicht nur der Integration des Fremden in die eigene Lebenswelt bzw. die der Leser*innenschaft diene, sondern auch Evidenz erzeugen sollte.

2.1 Der Zwettler Codex – ein Reisebericht?

Die historische Forschung zu Paucke spricht meist von einem Missions- oder Reisebericht. Teilweise wurde der Text auch als Tätigkeitsbericht¹³⁹ bezeichnet. Keine dieser Gattungszuschreibungen trifft hundertprozentig zu. Ein Tätig-

135 Voss, *Reisen*, S. 44. Andreas Solbach plädiert dafür, für jede Untersuchung eine eigene »Erzählrhetorik« herauszuarbeiten, mit einer »historisch bewusste[n] Integration von erzähltheoretischen Modellen und textkonstituierender Rhetorik«; Andreas SOLBACH, Aufgaben und Probleme einer Erzählrhetorik der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 98 (1995), S. 80–93. Vgl. Ansgar NÜNNING, Zur mehrfachen Präfiguration/Prämediation der Wirklichkeitsdarstellung im Reisebericht. Grundzüge einer narratologischen Theorie, Typologie und Poetik der Reiseliteratur, in: Marion GYMNIH u. a. (Hg.), *Points of Arrival. Travels in Time, Space, and Self/Zielpunkte: Unterwegs in Zeit, Raum und Selbst*, Tübingen 2008, S. 11–29. Zur *Historia* als Kategorie vgl. die Beiträge in: Gianna POMATA, Nancy G. SIRAISI (Hg.), *Historia. Empiricism and erudition in early modern Europe (= Transformations – Studies in the history of science and technology)*, Cambridge/Mass. 2005, insb. auch die Einleitung, S. 1–38.

136 Gert HÜBNER, *Evidentia. Erzählformen und ihre Funktionen*, in: Harald HAFERLAND, Matthias MEYER (Hg.), *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven (= Trends in medieval philology, Bd. 19)*, Berlin, Boston 2010, S. 119–147, hier S. 123–126.

137 Voss, *Reisen*, S. 48.

138 StBZ, 420, S. 6. Diese empirische Bekräftigung der *Evidentia* bspw. über die Betonung einer »hundertfältigen Erfahrungs« findet sich auch an weiteren Stellen in *Hin und Her*. Vgl. StBZ, 420, S. 60.

139 Rita HAUB, *Die Geschichte der Jesuiten*, Darmstadt 2007, S. 81.

keitsbericht würde Pauckes Reflexionen schmälern. Neuber definiert *Hin und Her* als Reisebericht, wählt diese Definition aber vor allem in Abgrenzung zu Martin Dobrizhoffers *Historia de Abiponibus*, da diese im Gegensatz zu *Hin und Her* nur noch Ethnographie und Chorographie beinhalte und auf persönliche Elemente verzichte.¹⁴⁰ Neuber sieht dabei die Kategorie Reisebericht als antiquiert und nicht mehr dem Zeitgeist des späten 18. Jahrhunderts entsprechend an. Darin, dass Pauckes Text am barocken Stil festhalte, wurde oftmals der Grund für Pauckes Scheitern gesehen, einen Verleger zu finden.¹⁴¹ Deutlich wird, dass Paucke sich unterschiedlicher Genres und Stile bediente, um sein Werk nutzer*innenfreundlich und ansprechend zu gestalten. Die Zeitebenen innerhalb des Textes erzeugen eine Mischung, die sich allen Gattungsbegriffen zu widersetzen scheint. Paucke schrieb einen Reisebericht, notierte Daten minutiös, nannte zentrale geographische Punkte seiner Reise und ließ diese so auch für das Publikum nachvollziehbar werden. Die Schilderung seiner Tätigkeiten in der Mission entsprach wiederum dem Genre des Missionsberichts und lieferte Erwartbares, zugleich wurden diese Teile aufgebrochen durch persönliche Einschübe, in denen seine Jagd- und Kriegsbegeisterung deutlich hervortraten und die Missionstätigkeit in den Hintergrund rücken ließen. In der Schilderung der Indigenen wiederum reflektierte der Text die Debatten der Zeit; Paucke zeichnete sie als verständige Menschen, denen lediglich Bildung fehle. Er war aber kein versierter Naturhistoriker; Versuche, seine Beobachtungen (vor allem über die Zeichnungen) zu systematisieren, waren nicht fruchtbar. Einerseits fehlte ihm dazu das wissenschaftliche Handwerkszeug, andererseits wurden diese Schilderungen immer auch durch seinen eigenen Schreibstil gebrochen.¹⁴² Romanhafte Elemente, wie etwa die dramatische Beschreibung der Einfahrt der Missionare in den Silberfluss oder die Durchsuchung des Kollegs in Santa Fe 1767 (bei der Paucke nicht einmal anwesend war), zeigen, dass Paucke sich mit seinem Text durchaus am Zeitgeist orientierte. Ähnliche Versuche, Reiseberichte erlebbar zu machen, finden sich beispielsweise in Alexander von Humboldts *Ansichten der Natur*.¹⁴³ Unterschiedliche Versuche der Textstruktur zeugen dabei von Pauckes permanenter Reflexion über sein eigenes Handeln.

Die enge Verknüpfung zwischen *Hin und Her* und Martin Dobrizhoffers *Historia de Abiponibus*, wie sie die Herausgeber der Edition postuliert haben,

140 Vgl. NEUBER, Paucke, S. 75.

141 Vgl. GICKLHORN, Zwettler Codex, S. III; FRAST, Reise, S. V.

142 Prägnantes Beispiel ist Pauckes Bemerkung, dass die Nachtigall ihm mehr nach dem Geschmack als nach dem Gehör zusage; vgl. StBZ, 420, S. 1143.

143 Vgl. dazu Bettina HEYL, Das Ganze der Natur und die Differenzierung des Wissens. Alexander von Humboldt als Schriftsteller (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 47 (281)), Berlin, Boston 2007, S. 214–220.

muss hinterfragt werden.¹⁴⁴ Oftmals steht die gemeinsame Herkunft und die zeitliche Nähe der beiden Texte im Vordergrund. Maßgeblich mag auch sein, dass sowohl Paucke über Dobrizhoffer schrieb als auch umgekehrt Dobrizhoffer über Paucke und dass beide Berichte sich auf den Gran Chaco bezogen. Neuber sprach sich dagegen aus, hier eine zu enge Beziehung zu sehen, und hob vor allem sprachliche und intellektuelle Unterschiede in den beiden Werken hervor. Dobrizhoffers Werk wurde, das scheinen viele Historiker*innen zu vergessen, ursprünglich auf Latein verfasst und erschien lediglich zeitgleich in einer deutschsprachigen Übersetzung.¹⁴⁵ Vielmehr hätten, so Neuber, die deutschsprachigen Jesuiten eine eigene Gattungstradition gebildet. Dabei nennt er die Berichte Anton Sepps und den *Neuen Welt-Bott* in einem Zuge mit Paucke, ohne dem allerdings genauer nachzugehen.¹⁴⁶

Reiseberichte dienten als Imagination des Fremden. Paucke schrieb in Bologna an seinen ehemaligen Studienkollegen Christof Dittmann in Olmütz, dass alle italienischen Städte aussähen wie die chinesischen, die sie gemeinsam in einem China-Reisebericht abgebildet gesehen hätten. Der zunächst abwegige Vergleich lässt vor allem erkennen, dass es dem Jesuiten darum ging, seinem Kollegen das Fremdartige anderer Städte nahezubringen. Zur Spezifikation des Berichts nannte Paucke nicht dessen Autor, sondern dass sich das entsprechende Buch unter den »historicos profanos«¹⁴⁷ rechts neben Stöcklein befinde. Mit Stöcklein ist metonymisch der wichtigste Herausgeber der Missionszeitschrift *Der Neue Welt-Bott* gemeint.¹⁴⁸ Dass Paucke sich hier an den Namen erinnerte, nicht aber bei dem Buch über die Chinareise, zeugt von einer längeren Auseinandersetzung mit der Zeitschrift. Paucke hatte also den *Welt-Bott* schon vor

144 PAUCKE, Hin und Her, Einleitung von Etta Becker-Donner, o. S. Zuletzt auch bei KITZMANTEL, Jesuitenmissionare.

145 Martin DOBRIZHOFFER, *Historia De Abiponibus Equestri, Bellicosaque Paraquariæ Natione. Locupletata Copiosis Barbararum Gentium, Urbium, Fluminum, Ferarum, Amphibiorum, Insectorum, Serpentium Præcipuorum, Piscium, Avium, Arborum, Plantarum, Aliarumque Eiusdem Provinciæ Proprietatum Observationibus*, Viennæ 1784; Martin DOBRIZHOFFER, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay* bereichert mit einer Menge Beobachtungen über die wilden Völkerschaften, Städte, Flüsse, vierfüßigen Thiere, Amphibien, Insekten, merkwürdigsten Schlangen, Fische, Vögel, Bäume, Pflanzen, und andere Eigenschaften dieser Provinz. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil, 3 Bde., Wien 1783–1784.

146 NEUBER, Paucke, S. 73 f. Auch Fabian FECHNER, *Söldnerführer und Feldgeistliche. Kriegserfahrungen von Jesuitenmissionaren in Paraguay vor dem Hintergrund der »Geistlichen Eroberung« und des Guaranikriegs*, in: Franz BRENDLE, Anton SCHINDLING (Hg.), *Geistliche im Krieg*, Münster 2009, S. 405–425, hier S. 417, stellt die Ähnlichkeiten zwischen *Hin und Her* und dem *Neuen Welt-Bott* heraus.

147 Brief von Paucke an Christof Dittmann, 1. Februar 1748, abgedruckt in: Hoffmann, Jesuiten, S. 67–70, hier S. 70.

148 Zum *Neuen Welt-Bott* vgl. Dürr, *Welt-Bott*.

seiner Abreise in die Mission gelesen und anscheinend auch mit seinen Studienkollegen darüber diskutiert. Einen entsprechenden Verweis gibt es auch in *Hin und Her*.¹⁴⁹ Die dort von Paucke geschilderte Episode über die Guaraní, die ihren eigentlich für den Ackerbau bestimmten Zugochsen verzehrten, findet sich in ähnlicher Form in einem Brief des Paters Betschon aus dem Jahr 1719 sowie in einem Brief Anton Sepps.¹⁵⁰ Entsprechend ist diese Episode auch in Sepps Reisbeschreibung zu lesen, die die Grundlage für den Abschnitt im *Welt-Bott* war.¹⁵¹ Paucke hatte so schon Informationen über Paraguay, zusätzlich zu den Berichten, die Ladislaus Orosz den Jesuiten auf der Hinreise gab. Die Lektüre dieser Werke lieferte darüber hinaus praktische Anregungen dafür, welche Form ein solcher Reisebericht haben konnte. Bei Sepp finden sich ähnliche Vergleiche mit europäischen Städten.¹⁵² Ebenso schildert er seine Esserfahrungen mit rohem, blutigem Fleisch.¹⁵³ Darüber hinaus findet sich eine große Anzahl an Dialogen mit Indigenen, um nur einige Beispiele zu nennen. Im Bibliothekskatalog des Jesuitenkollegs in Neuhaus aus dem Jahr 1773 ist auch ein Exemplar des *Welt-Bott* verzeichnet. Paucke konnte ihn also auch nach seiner Rückkehr zum Zeitpunkt der Berichtskompilation und des Schreibens konsultiert haben.¹⁵⁴

149 StBZ, 420, S. 546.

150 Josph STÖCKLEIN, Allerhand so lehr- als geist-reiche Brief, Schrifften und Reis-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien, und andern uber Meer gelegenen Ländern, seit Anno 1642 bis 1726 in Europa angelangt sind, Augsburg, Gratz, Wien 1725, Anderer Theil. Von Anno 1688 bis 1700 [Nr. 36–63], Nr. 48, S. 58; Sibender Theil [Nr. 150–184], Nr. 169, S. 64.

151 ANTON SEPP, ANTON BÖHM, Der Societaet Jesu Priestern Teutscher Nation/ deren der erste aus Tyrol an der Etsch zu Caltern/ der ander aus Bayrn bürtig/ Reißbeschreibung/ wie dieselbe aus Hispanien in Paraquarien kommen; Und Kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft/ Völcckern/ und Arbeitung der sich all dort befindeten PP. Missionarium, Nürnberg 1698, S. 302–306. Auch in Anton Sepps *Contuniation* findet sich dieselbe Episode; vgl. ANTON SEPP, Continuation Oder Fortsetzung Der Beschreibung der denckwuerdigeren Paraquarischen Sachen/ selbiger Landschafft/ Voelckern/ und Arbeit deren sich all dort befindenden RR.um PP. Missionarium Soc. Jesu. Jnsbesonderheit aber/ Wie R.P. ANTONIUS SEPP, Auß wohlgemelter Societet in Paraquaria Missionarius den Christlichen Glauben unter andern Voelckern noch weiters fortzupflantzen sich bearbeitet/ und bemuehet. Forderist zu groesserer Ehr/ und Lob Gottes/ alsdann auch zu sonderen Wohlgefallen/ Lust/ und Ergoetzlichkeit eines geneigten Lesers. Mit sondern Fleiß zusammen getragen/ von dem Wohl=Ehrwuerdigen P. Alphonso Sepp, Original description. S. Benedicti., Ingolstadt 1710, S. 209. An anderer Stelle berichtet Paucke von der Beerdigung einiger indigener Kinder durch Sepp, diese Episode findet sich jedoch weder in der *Reißbeschreibung* noch in der *Continuation*; vgl. StBZ, 420, S. 213.

152 Vgl. SEPP/BÖHM, Reißbeschreibung, S. 116.

153 Diese sind im *Welt-Bott* stark gekürzt, weshalb Paucke vermutlich auch die *Reißbeschreibung* selbst gelesen hatte.

154 NACR, CG EJ M1 46, fol. 55. Die Bestände des Katalogs wurden 1774 vom ehemaligen Rektor bestätigt; vgl. NACR, CG EJ M1 46, fol. 58v.

2.2 Ironie und Komik als rhetorische Strategie

Hin und Her zeichnet sich einerseits durch eine feine Ironie aus, die den Text durchzieht, andererseits erzählen viele Stellen komische Begebenheiten, die sowohl die Akteur*innen innerhalb des Textes als vermutlich auch die Leser*innen amüsierten. Paucke erscheint so in seiner Selbstdarstellung auf der Handlungsebene und in den Momenten, in denen er als Schreiber auftritt, als humorvoller Zeitgenosse, der sich Lachen und Komik als Bewältigungsstrategie in schwierigen Situationen zunutze machte. All das spiegelt sich nicht nur auf der Handlungsebene, sondern auch in den Erzählfunktionen wider. Im Folgenden wird nach Form und Funktion von Ironie und Komik in Pauckes Text gefragt. Zunächst müssen aber die Begrifflichkeiten geklärt werden. Eine eindeutige Definition gibt es weder von Komik noch von Humor. Auch Ironie erweist sich per se als schwierig zu definieren.¹⁵⁵ Grundlegend lässt sich darauf einigen, dass es sich bei Ironie um eine »nicht wahrhaftige Rede« handelt.¹⁵⁶ Gängige Modi des Ironischen sind die *inversio*, gemeint ist das Gegenteil des Gesagten, oder im breiteren Sinne die *dissimulatio*, bei welcher Akteur*innen anders reden, als sie eigentlich denken.¹⁵⁷ Humor wird als eine schwer messbare Eigenschaft von Personen gedeutet bzw. als »gelassene Haltung gegenüber den Unzulänglichkeiten des Lebens«¹⁵⁸. Das Komische hingegen wird seit der Antike in unterschiedlichen Theorien verhandelt.¹⁵⁹ Maßgeblich für neuere geisteswissenschaftliche Deutungen war der vom russischen Literaturwissenschaftler Michail Bachtin geprägte und von der Anthropologie aufgenommene Begriff der ›Lachkultur‹, mit dem sich die Frage nach dem Karnealesken verbindet.¹⁶⁰

155 Paul de MAN, The Concept of Irony, in: Andrzej WARMINSKI (Hg.), *Aesthetic ideology* (= *Theory and history of literature*, Bd. 65), Minneapolis 1996, S. 163–184, hier S. 164. Vgl. dazu aus explizit historischer Perspektive Christina BRAUNER, »little point in not defining it all over again«. Ironie in Theorie und Forschung. Eine Einordnung, in: *Frühmittelalterliche Studien* 44 (2010), S. 333–356.

156 Uwe WIRTH, Ironie, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 16–21, hier S. 16.

157 Ebd., S. 17.

158 Tom KINDT, Humor, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 7–11, hier S. 11.

159 Vgl. dazu Tom KINDT, Komik, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 2–6.

160 Michail BACHTIN, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt a. M. 1985. Überlegungen zu Komik und Humor sind sehr literaturwissenschaftlich geprägt. Auch im neuen interdisziplinären Handbuch *Komik* fehlt eine explizit historische Perspektive, lediglich der Abschnitt über die Kulturanthropologie streift Fragen des Kulturkontakts; vgl. Tom KINDT, Robert VELLUSIG, Anthropologie, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 78–88. Das Handbuch diskutiert auch mediale Formen, in denen Komik konstruiert und vermittelt wer-

Sowohl Komik als auch Ironie weisen einen klaren Konstruktionscharakter auf.¹⁶¹ Ausgehend davon rückt die Untersuchung von Lachgemeinschaften die Frage nach den Funktionen gemeinschaftlichen Gelächters in den Mittelpunkt.¹⁶² Lachen wird so zu einem performativen Akt.¹⁶³ Damit geraten auch die Akteur*innen in den Blick. Velten bezeichnet sie als »Agenten der Ambivalenz, d[ie] die Grenzen von scheinbar festgefügt, vielfach dichotomisch gefassten Ordnungen überschreitet und diese dadurch temporär umkehrt.«¹⁶⁴ Oftmals sind diese Personen in irgendeiner Form legitimiert oder gekennzeichnet, etwa durch die Narrenkappe oder die Verkleidung als Clown. Im Moment der Komikerzeugung stehen sie außerhalb der Ordnung und sind somit eine Figur des Dritten.¹⁶⁵ Bei Paucke ist nun auffällig, dass er in Momenten des Kulturkontakts häufig als Spaßmacher auftrat. Das ergänzt die klassische Deutung von Komik und Kulturkontakt um ein weiteres Element. Meistens werden vor allem Missverständnisse und Regelabweichungen bzw. das Scheitern eines beteiligten Akteurs an der Umsetzung erwarteter kultureller Codes aufgeführt, wenn es um Komik in der Kontaktzone geht.¹⁶⁶

den kann. Hier zeigt sich ebenso eine Orientierung an literarischen und musikalischen Gattungsformen. Eine breitere Medienreflexion findet nicht statt.

- 161 Stefan BALZTER, *Wo ist der Witz? Techniken zur Komikerzeugung in Literatur und Musik* (= Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften, Bd. 18), Berlin 2013.
- 162 Werner RÖCKE, Hans Rudolf VELTEN (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (= Trends in medieval philology, Bd. 4), Berlin 2005.
- 163 Hans Rudolf VELTEN, Text und Lachgemeinschaft. Zur Funktion des Gruppenlachens bei Hofe in der Schwankliteratur, in: Werner RÖCKE, Hans Rudolf VELTEN (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (= Trends in medieval philology, Bd. 4), Berlin 2005, S. 125–143.
- 164 Hans Rudolf VELTEN, Spaßmacher, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 42–46.
- 165 Vgl. dazu Erhard SCHÜTTELZ, Der Trickster, in: Eva ESSLINGER (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M., Berlin 2010, S. 208–224.
- 166 Häufig wurden Missverständnisse deshalb betont, weil sie einerseits immer mit Macht und Deutungshoheiten über richtig und falsch zusammenhängen und andererseits eine relativ einfache Exit-Strategie bei einem Kommunikationsproblem bieten. Vgl. Christina BRAUNER, Don't Let Me Be Misunderstood. Stories of Misunderstandings, Concepts of Culture and the Process of European Expansion, in: Stephanie WODIANKA, Christoph BEHRENS (Hg.), *Chaos in the contact zone. Unpredictability, improvisation and the struggle for control in cultural encounters* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 94), Bielefeld 2017, S. 81–108, hier S. 83, 93. Zum Lachen im Kontext des Kulturkontakts am Beispiel des Jesuiten Anton Sepp vgl. Esther SCHMID HEER, *America die verkehrte Welt. Prozesse der Verräumlichung in den Paraguay-Berichten des Tiroler Jesuiten Anton Sepp (1655–1733)*, Nordhausen 2013, S. 272 f.

Komik im Kulturkontakt

Der erste Kontakt mit den Indigenen von San Javier begann damit, dass Paucke sich zum Affen machte und mit den Instrumenten allerlei Blödeleien vor den Indigenen aufführte, um gemeinsam mit ihnen eine Lachgemeinschaft zu produzieren.¹⁶⁷ Erst in einem zweiten Schritt wurde die Hierarchie deutlich, als Paucke einen Indigenen, der sich vor seinem eigenen Spiegelbild fürchtete, als Affe bezeichnete.¹⁶⁸ Der Versuch der gemeinsamen Lachgemeinschaft resultierte mit Sicherheit auch aus der Sprachlosigkeit der Erstbegegnung. Gemeinschaftliches Lachen ermöglicht Kommunikation, wo es keine gemeinsame Sprache gibt.¹⁶⁹ Häufig herrscht die Annahme, dass Lachen im Kontext von Erstkontakten der eurozentristischen Hierarchie folgte. Die Sicht der europäischen Autoren sowie deren Weltverständnis würden das Lachen formen.¹⁷⁰ Das Beispiel des Erstkontakts bei Paucke zeigt aber, dass Lachen und Komik auch als Kommunikationsform dienen, und das nicht einmal nur im Kontext der Sprachlosigkeit. Auch unterschiedliche »Kulturformen und Kulturdifferenzen«¹⁷¹ konnten so verhandelt werden, wie an einer weiteren Anekdote deutlich wird. Auf der Reise von Buenos Aires nach Córdoba machten die spanischen Mitglieder des Trecks mittags nach dem Essen Siesta. Die Gruppe deutschsprachiger Jesuiten, die das nicht gewohnt war, blieb zu dieser Zeit wach und betete ihre Tagzeiten. Dabei stieß Paucke auf den Davidpsalm 91, wo im sechsten Vers vom *Daemonio Meridiano* die Rede ist. Paucke befragte nun die Spanier scherzhaft, ob es sich bei diesem Teufel um den Schlafteufel handle, der sie zur Siesta veranlasst habe. Das rief, so die Schilderung Pauckes, großes Gelächter hervor. Die Spanier bemerkten daraufhin des Öfteren vor der Siesta, dass sie nun wieder vom Mittagsteufel besessen seien. Paucke fragte scherzhaft, ob er ihn austreiben dürfe, er kenne da ein probates Mittel, nämlich die Peitsche. Diese scherzhafte Kommunikation führte dazu, dass einige Spanier auf die Siesta verzichteten und sich nach dem Essen zu Paucke gesellten.

167 Vgl. zur Lachgemeinschaft RÖCKE/VELTEN, Lachgemeinschaften. Für ein Beispiel der Lachgemeinschaft im Kontext des Kulturkontakts vgl. BRAUNER, Misunderstood, S. 83.

168 StüBZ, 420, S. 249. Vgl. zu dieser Episode FECHNER, Aloe, S. 237. Fechner argumentiert hier, dass Kulturdifferenzen häufig auf humoristische Art festgehalten wurden, konnte doch sonst, wenn die Kultur als wirklich unterschiedlich dargestellt worden wäre, die Möglichkeit einer korrekt durchführbaren Mission infrage gestellt werden.

169 Gerhild SCHOLZ WILLIAMS, Das Fremde erkennen. Zur Erzählfunktion des Lachens im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, in: Lothar FIETZ u. a. (Hg.), Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, Berlin 1996, S. 82–96, hier S. 84.

170 In dieser einseitigen Perspektive Johan VERBERCKMOES, Amerindian Laughter and Visions of a Carnivalesque New World, in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 7 (2003), S. 265–284. Zur Kritik vgl. auch FECHNER, Aloe, S. 220.

171 FECHNER, Aloe, S. 238.

Von da an war er – zusammen mit Martin Dobrizhoffer – »der spanischen Jesuiten Zeitvertreiber«¹⁷². Komik in Kommunikationssituationen konnte so auch einen Umgang mit ungewohnten, fremden Praktiken ermöglichen.

Neben diesen Elementen dienten Verlachmomente und ironische Bemerkungen vor allem dazu, die Leser*innenschaft mit dem Fremden zu konfrontieren. Häufig sind die ironischen Formulierungen mit einer direkten Hinwendung an dieselbe verbunden. So wird die Kirche in San Javier, die nur ein mit Tierhäuten bespanntes Zelt ist, als »prächtiger Tempel« bezeichnet.¹⁷³ Die Straßen der Colonia San Sacramento vor Buenos Aires waren jeden Morgen voller Tierkot, da das Vieh zum Schutz vor Diebstählen ins Stadttinnere getrieben wurde. Paucke kommentierte, dass die Missionare, die frisch vom Schiff gestiegen waren, sich nach der monatelangen Reise wenigstens nicht beschweren konnten, hart aufzutreten.¹⁷⁴ Auch den Moment, als die Missionare erfuhren, dass das Wasser auf dem Schiff rationiert werden musste, beschrieb er als »erfreuliche Nachricht«¹⁷⁵. Es ließen sich noch viele weitere Beispiele nennen, die alle demselben Prinzip entsprechen: Eine Erwartung der Missionare oder ein Problem bzw. eine Gefahr, die auftaucht, wird von Paucke ironisch ins Gegenteil verkehrt.

Auf dieser publikumsorientierten Ebene sind auch viele komische Schilderungen angelegt. Paucke ging dabei »marktorientiert«¹⁷⁶ vor, indem er die zeitgenössischen Erwartungen an Reiseliteratur erfüllte. Er sah sich ob seiner vielen komischen Schilderungen jedoch auch genötigt, den Wahrheitsgehalt und den empirischen Anspruch seines Werks noch einmal besonders hervorzuheben:

»Obschon ich in dieser Erzählung manchemal meinen kurzweiligen Einfällen einige Freyheit erlaube, doch darf niemand der Meinung seyn, daß alles dieses scherzweis geschrieben seye, und also die Sache sich anderst befinde, als ich die Nachricht ertheile. Zweifle keiner an der Wahrheit; dan da ich mich fürchte eine fürsätzliche Unwahrheit zu sagen, mus ich mich ja mehrerer scheuen diese zu schreiben? Mein Ernst ist: mit aller Aufrichtigkeit zu erzehlen, was ich wirklich erfahren habe, obwohlen ich manches mal etwas kurzweilig vorbringe.«¹⁷⁷

Häufig standen bei diesen »kurzweiligen Einfällen« Personen bzw. deren Handlung im Zentrum, über die sich dann entsprechend mokiert wurde. Erstens und erwartbar ging es vor allem um das Lachen über indigene Praktiken oder über

172 StBZ, 420, S. 197.

173 StBZ, 420, S. 713.

174 StBZ, 420, S. 140.

175 StBZ, 420, S. 109.

176 FECHNER, Aloe, S. 238.

177 StBZ, 420, S. 265 f.

kulturelle Fehlinterpretationen vonseiten der Mocobier*innen.¹⁷⁸ Beispielsweise lachte Paucke über das aus europäischer Perspektive falsche Tragen von Hose und Rock, das er bei einem indigenen Paar beobachten konnte.¹⁷⁹ Indigene Riten waren hingegen nicht Ziel seines Spotts.¹⁸⁰

Zweitens verlachte Paucke Europäer*innen. In diesen Episoden hat die Komik allerdings eine völlig andere Funktion. Unter dem Deckmantel des Komischen übte Paucke Kritik an bestimmten Verhältnissen, wie an den folgenden Beispielen zu sehen ist. Zwei spanische Jesuiten beobachteten auf der Hinreise in der Nähe der Kanarischen Inseln Vögel und fragten den Missionar, um was für Vögel es sich denn handle. Obwohl es Schwalben waren, versicherte Paucke den beiden jungen Männern, dass es Kanarienvögel seien. Diese antworteten ihm daraufhin, dass sie noch keine »schwarze[n] mit so langen flügeln« gesehen hätten.¹⁸¹ An dieser Stelle wird eine Kritik Pauckes an dem Unwissen der spanischen Missionare deutlich. Auch in den zeitgenössischen Debatten wird das Wissen und die technische Begabung der deutschsprachigen Jesuiten betont. Eine andere »Kurzweil«, an die Paucke sich erinnerte, handelte ebenfalls von einem jungen Missionar, der auf der Suche nach wertvollen Bezoaren war und von Paucke mit einem Kuhmagenstein beschenkt wurde. Bis er von einer anderen Person aufgeklärt wurde, war er nun der Hoffnung, einen großen Reichtum geschenkt bekommen zu haben.¹⁸² Hier kritisierte Paucke indirekt den Glauben, dass es in Paraguay auf einfachem Weg große Reichtümer zu erwerben gebe.

Gegenstand von Pauckes ironischer Kritik war auch jeglicher religiöse Eifer. Schon den Mocobier*innen hatte er verboten, sich an Festtagen selbst zu geißeln. Eine humorvolle Episode zielt in ebendiese Richtung. Paucke selbst steigert die Spannung, indem er sich zunächst beim Lesepublikum für das Kommende entschuldigt. Dann berichtet er von einer Schwester eines Dritten Ordens, die bei einem Franziskanermönch zur Beichte ging und erzählte, dass ihr Jesus im Traum erschienen sei. Die Reaktion des Priesters darauf war jedoch völlig überraschend. Wütend schickte er sie mit den Worten »Anda puerca, gehe du Sau!« weg, weil er selbst sich »den Hintern schon durch 20. Jahre genugsam zerpeitschet« hatte, ohne eine Erscheinung zu haben.¹⁸³ Interessant ist, dass all

178 Zu dieser Thematik vgl. VERBERCKMOES, *Amerindian Laughter*.

179 Zum Lachen über falsch interpretierte *dress codes* aus europäischer Perspektive vgl. Verberckmoes, *Amerindian Laughter*, S. 275; zu der genannten Kleiderepisode auch Kap. VI.2.3.

180 Insgesamt schrieb Paucke nahezu nichts über die Riten der Mocobier*innen vor der Christianisierung. Das ist insofern interessant, als das Verlachen indigener Riten bspw. bei Anton Sepp zentral war. Vgl. dazu SCHMID HEER, *America*, S. 272.

181 StBZ, 420, S. 95.

182 StBZ, 420, S. 1128–1130.

183 StBZ, 420, S. 903. An anderer Stelle wird auch der religiöse Eifer eines jungen Jesuiten kritisiert: Auf der Hinreise nach Spanischamerika wurde das Schiff von einem schlim-

diese Episoden von Paucke in keiner Weise kommentiert wurden und entsprechend für die Leser*innenschaft selbsterklärend erschienen.

Ein weiterer »lächerlicher Streich«¹⁸⁴, bei dem Paucke über sich selbst spottete, hatte die Auseinandersetzung mit indigenen Praktiken zum Thema. Paucke war auf einer Reise ins Landesinnere. Während dieser Exkursion mit einer Gruppe Indigener hatte sich der Missionar einen Bart wachsen lassen, der ihn nach drei Wochen juckte. In Ermangelung eines Rasiermessers und in Anlehnung an die Praktiken der Mocabier wollte Paucke sich jedes Haar einzeln ausreißen. Schnell stellte sich jedoch heraus, dass dieses Vorgehen für seinen dichten Bart zu schmerzhaft war, weshalb Paucke einen indigenen Begleiter, Miguel Dativic, bat, ihn mit seinem wenn auch stumpfen Messer zu rasieren. In dem Wissen, dass der Bart zunächst eingeseift wird, wollte der Indigene Pauckes Gesicht mit seinem eigenen Speichel einschmieren, da es auch keine Rasierseife gab. Die Schilderung dieser falschen Annäherung an eine europäische Rasurpraktik verlacht zunächst den Indigenen. Paucke, angeekelt von der Vorstellung fremden Speichels in seinem Gesicht, schäumte sich sodann mit seinem eigenen Speichel selbst ein, was auf den zweiten Blick nicht weniger komisch ist. Da Paucke das stumpfe Messer aber zu große Schmerzen verursachte, wechselte er den Barbier. Doch auch Sebastian, Pauckes engster Vertrauter unter den Mocabiern, schaffte es nicht, weniger schmerzhaft weiterzuarbeiten. Deshalb brach Paucke, »mehr im Gemüth, als an Bart geschoren«¹⁸⁵, die gesamte Prozedur nach der Hälfte ab und ritt von da an mit einem halben Bart im Gesicht durch den Chaco. Dieser Anblick wurde, nach Paucke, entsprechend kommentiert, als sie die nächste Siedlung erreichten. Paucke ließ sich dort unverzüglich die zweite Hälfte seines Bartes scheren.

Lachen als Bewältigungsstrategie

Das Lachen bzw. Pauckes Humor hatte aber nicht nur eine Funktion mit Blick auf die Leser*innenschaft, sondern war auch eine Bewältigungsstrategie in schwierigen Situationen und somit Ausdruck eines emotionalen Zustandes.¹⁸⁶ Ein Kapuzinermönch etwa dachte, es sei klug, sich während eines Sturms unter Deck des Schiffes festzubinden, berichtet Paucke. Die wilden Bewegungen des Schiffes ließen ihn allerdings zunächst in die Luft fliegen, woraufhin er mit »sei-

men Sturm bedroht. Ein junger Bruder freute sich, dass er nun in den Himmel käme, woraufhin ihn der Kapitän mit den Worten »geh zum Teufel!« auf den Boden der Tatsachen zurückholte. Vgl. StiBZ, 420, S. 127.

184 StiBZ, 420, S. 698.

185 StiBZ, 420, S. 700.

186 Zum Verhältnis realer emotionaler Zustände und deren Abbild in jesuitischen Missionsberichten vgl. DÜRR/STRASSER, Wissensgenerierung.

nen zwey Hemisphaerijß« unsanft auf den Boden aufschlug.¹⁸⁷ Paucke wurde bei diesem Anblick »lächerlich« um sein Herz, obwohl er eigentlich ob des Sturms große Angst hatte. Lachen changiert immer an der Grenze zu Staunen und Furcht, und beide Wahrnehmungen können sich in Lachen auflösen.¹⁸⁸ Das reflektierte Paucke auch im Hinblick auf sein erstes Jahr in der Reduktion: »Was immer für fremde Sachen mir dieses Jahr beybrachte, kunte ein lustiger und aufgeraumter Humor, dessen ich ware, alles übertragen.«¹⁸⁹

Anhand vieler Situationen seines Ankunftsjahrs in der Reduktion schilderte Paucke eigentlich widrige Umstände voller Humor. Den Lärm der vielen Tiere, insbesondere der Hühner, kommentierte er mit der Frage, was wohl Petrus in San Javier gemacht hätte, den ja schon das dreimalige Krähen des Hahnes zum Weinen gebracht habe, und – lose und unpassend angehängt – was er wohl in Frankreich machen würde, da dort ja alle »galli« seien.¹⁹⁰ Die Hühner würden auch manchmal etwas auf sein Papier kritzeln, wenn er gerade am Schreiben sei. Hinter dieser lustigen Schilderung verbirgt sich aber vor allem die Betonung auf die Leistung des Missionars. Insbesondere der Verweis auf Petrus als den ersten Apostel und Bischof von Rom, der, wenn auch auf humorvolle Weise verpackt, nicht in der Lage wäre, die Indigenen in der Reduktion zu bekehren, lässt sich auf diese Weise interpretieren.

Auf der Rückreise von Paraguay nach Spanien waren die Jesuiten in sehr beengten Verhältnissen untergebracht. Sie schliefen unter Deck in jeweils drei Kojen übereinander, und entsprechend waren auch die hygienischen Verhältnisse.¹⁹¹ Paucke überwand die missliche Lage, eingepfercht zu sein, indem er die um sich herum liegenden Missionare unterhielt. Eine Maus lebte in einer Öffnung über seinem Bett, die Paucke »das Belveder der Mäusen«¹⁹² nannte. Paucke stubste sie mit einem »dritthalb ellige[n] Stuk von einer zerbrochenen Indianischen Lantze« immer wieder in das Loch zurück und erfreute sich daran, dass sie immer wieder heraufkam. Mit dieser »Maus Comoëdie« unterhielt er nicht nur sich, sondern auch die beiden Jesuiten in den Betten neben ihm.

Ebenso bespaßte Paucke die übrigen Jesuiten bei der eigentlich bedrohlichen Befragung durch spanische Behörden in El Puerto de Santa María. Verwundert ob der fehlenden Vorwürfe gegen die Jesuiten und darüber, dass lediglich biographische Details abgefragt wurden, erlaubte sich Paucke bei seinem Befrager, einem jungen Mann, der sich eine große Autorität anmaßte, einen

187 StiBZ, 420, S. 17 f.

188 Vgl. FECHNER, Aloe, S. 238; STEPHEN GREENBLATT, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994.

189 StiBZ, 420, S. 238.

190 StiBZ, 420, S. 264.

191 StiBZ, 420, S. 861.

192 StiBZ, 420, S. 862; alle weiteren Zitate ebd.

Spaß. Als er gefragt wurde, ob seine Eltern alte Christen, also Katholiken seien, antwortete Paucke mit dem Alter der Eltern, so sie denn noch leben würden. Die umstehenden Jesuiten amüsierten sich sehr über seine Frechheit.¹⁹³ An dieser Stelle vermischen sich zwei Ebenen im Text. Einerseits ist es gut vorstellbar, dass Paucke sich tatsächlich diesen Scherz erlaubte, findet sich doch ein gewisser Ungehorsam gegenüber Vorgesetzten an mehreren Stellen. Andererseits thematisierte Paucke im Kapitel der Deportation auch, welches Schauspiel von den Spaniern betrieben wurde, um die Jesuiten als Verbrecher darzustellen; die Befragungen zählte er dabei dazu.

Insgesamt ist deutlich geworden, wie Paucke Ironie und humorvolle Schilderungen als rhetorisches Stilmittel einsetzte, um seinen Text dem Publikum zugänglicher zu machen. Es ist aber auch eine zweite Ebene erkennbar, insofern Humor Paucke als Bewältigungsstrategie in schwierigen oder bedrohlichen Situationen diente. Schließlich hatte Lachen auch die Fähigkeit, in Momenten des Kulturkontakts das Eis zu brechen.

2.3 Zweisprachige Passagen

Mehrsprachigkeit spielt in Pauckes Bericht eine wichtige Rolle. Sie dient in erster Linie als Authentizitätsmarker. Deshalb sind es vor allem Dialoge mit Indigenen, die Paucke zweisprachig wiedergibt. Ein zweiter wichtiger Punkt sind die vielen indigenen Eigenbezeichnungen der Flora und Fauna sowie der mocobischen materiellen Kultur, die Paucke nicht nur als Beischriften in seinen Zeichnungen, sondern auch in seinen Abhandlungen dokumentierte. Der Bericht enthält über 80 Tier- und über 60 Pflanzenbezeichnungen, zu denen Paucke, wenn er sie denn wusste, immer auch die spanische und/oder deutsche Bezeichnung nannte. Eher lose und unvollständig nennt der Bericht zusätzlich Bezeichnungen in Guaraní oder auch in anderen indigenen Sprachen. Schon auf der Hinreise dokumentiert Paucke die Fische sowie Gegenstände mehrsprachig.¹⁹⁴ Wenn sich die Aussprache von der Orthographie unterschied, so wurde auch das vermerkt.¹⁹⁵

193 StBZ, 420, S. 883f.; AHN, Clero Jesuitas 827, fol. 124v. Die Akte, in der die Befragungen der Jesuiten notiert wurden und die von allen Befragten persönlich signiert wurde, weist keine Spuren dieses Scherzes von Paucke auf. Dort ist lediglich notiert, dass die Eltern »Andres Pauque y Magdalena Franquensteyen Christianos viejos« seien.

194 Als ausführliches Beispiel kann der Lastwagen dienen, mit dem die Jesuiten durch die Pampa gefahren wurden. Hier nannte Paucke mehrsprachige Bezeichnungen von Funktionsteilen sowie von den Leuten, die am Wagen beteiligt waren. Vgl. StBZ, 420, S. 190–192.

195 Vgl. die Aussprache des spanischen »pexes« als »peches«. StBZ, 420, S. 95.

Auch wenn über die mehrmalige Diskussion der Sprache klar wird, dass Paucke über gründliche Kenntnisse der Sprache der Mocobier*innen verfügte, gibt er doch nur einen Bruchteil der geschilderten Dialoge auf Mocobisch bzw. zweisprachig wieder. Die geschilderten Dialoge sind dabei nie als authentisch zu verstehen. Selbst wenn Paucke sich direkt nach dem Gespräch hingewandt und den Dialog niedergeschrieben hätte, wäre ihm Verlauf und Ausgang des Gesprächs bereits bekannt gewesen und hätte er so die Dialoge entsprechend teleologisch angepasst. Das zeigt sich auch daran, dass an manchen Stellen Dialoge nur erwähnt und an anderen Stellen lediglich auf Deutsch wiedergegeben werden, während in ausgewählten Einzelpassagen Reden und Gespräche zweisprachig vorkommen.¹⁹⁶ Durch diese Dialoge war es möglich, einer »im Kern monologische[n] Erzählung eine dialogische Dimension« hinzuzufügen.¹⁹⁷

Ein erstes Element, das Paucke in der Sprache der Mocobier*innen wiedergab, waren Redewendungen der Indigenen. Nachdem er sie einmal übersetzt hatte, nutzte Paucke sie im weiteren Verlauf seines Berichts, ohne erneut darauf einzugehen. Zentral ist dabei »lachic«, »ich gehe«, mit dem die Mocobier*innen sich verabschiedeten oder ein Gespräch beendeten.¹⁹⁸ Manchmal erwähnt der Missionar auch lediglich, etwas übersetzt zu haben. Beispielsweise sangen die Mocobier*innen ein Lied auf Mocobisch zu Ehren des spanischen Königs sowie des anwesenden Kommandanten, das Paucke nach eigener Aussage verfasst hatte und das er dem Kommandanten wiederum übersetzte. Die Schilderung diente einerseits dazu, die Fähigkeiten und die Loyalität der Mocobier*innen gegenüber dem König herauszustellen, andererseits stellte Paucke sich selbst und sein Können in den Vordergrund. An anderer Stelle betont er, dass der eben geschilderte Dialog von der sprechenden Person in ihrer Sprache ausgeführt worden sei. Dabei fällt auf, dass sich der Sprachduktus des Indigenen von dem übrigen Deutsch im Bericht unterscheidet, indem Paucke beispielsweise viele Parataxen anstelle der ansonsten gebildeten hypotaktischen Satzkonstruktionen aneinanderreihet. Die üblicherweise verwendete Bezeichnung »Kommandant« wird ersetzt durch »adeliche[s] Oberhaupt« und »Gott« durch »de[n]jenigen, welcher uns, und alles auf dieser Welt erschaffen hat«.¹⁹⁹ Der so erzeugte Verfremdungseffekt markiert diese Rede als Übersetzung aus der Sprache der

196 Vgl. zu fingierten Reden in jesuitischen Reiseberichten Carlo GINZBURG, *Die Stimmen des Anderen. Ein Aufstand der Eingeborenen auf den Marianen*, in: Carlo GINZBURG (Hg.), *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis* (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, Bd. 65), Berlin 2001, S. 81–101.

197 Ebd., S. 87. Ginzburg bemängelt in seiner Analyse, dass diese Dialoge vor allem die Interessen der Jesuiten betonten und sich damit eher »als versteckter Monolog« erwiesen. Vgl. ebd., S. 93.

198 StBZ, 420, S. 311.

199 StBZ, 420, S. 432 f.

Mocobier*innen. Dialoge auf Spanisch wiederum werden immer in regulärem Deutsch wiedergegeben. Vergleicht man diese Rede mit späteren Reden des Kaziken Domingo Nevedagnac, etwa der Abschiedsrede bei der Vertreibung der Jesuiten, so fällt auf, dass dort der Verfremdungseffekt nicht zum Einsatz kommt. Domingo Nevedagnac nutzte laut Pauckes Wiedergabe einfach die Bezeichnung ›Gott«. Da Paucke an dieser Stelle auch nicht vermerkt, dass er die Passage aus dem Mocobischen übersetzt habe, scheint es, als habe Paucke hier Nevedagnac auf Spanisch sprechen lassen.

Andere Dialoge wiederum gab Paucke direkt zweisprachig wieder. Dabei handelt es sich vornehmlich um Schlüsselmomente innerhalb von Pauckes Erzählung. Direkt nach dem ersten Zusammentreffen, also zu einem Zeitpunkt, zu dem Paucke nach eigener Aussage noch gar nicht des Mocobischen fähig war, lässt er im Bericht einen Mocobier zu Wort kommen.²⁰⁰ Die nächste zentrale Dialogpassage erscheint an der Stelle, an der Paucke das erste Mal von dem nach Art der Mocobier*innen zubereiteten Fleisch kostet, woraufhin diese ›Ini e Padri toton eguem gaec, anamca eenza mocom. Der Pater ist kein Ausländer, in Wahrheit scheinet er einer von uns zu seyn« ausriefen. Anschließend folgt ein kurzer Dialog, ob es Paucke denn wirklich schmecke.²⁰¹ Weitere Ansprachen, die auf Mocobisch wiedergegeben werden, sind die Reden von Kaziken. Es handelt sich um hochemotionale Reden, in denen es zentral um die Wichtigkeit und die Leistung der Jesuiten für die Indigenen geht.²⁰² Ein Beispiel ist der Versuch Domingos, Paucke nach einem von Cithaalin in Auftrag gegebenen Mord in der Reduktion zu behalten. Hier ist besonders interessant, dass Paucke die Rede zunächst in seinem Erzählfluss schildert und dabei besonders den Eindruck betont, den sie auf ihn gehabt habe. Schließlich habe sie ihm gezeigt, dass er »nicht wegen mir selber, sondern wegen den Indianern daher gekommen«²⁰³ sei. Zur Betonung dieses emotionalen Zustandes und zum direkten Nachvollzug für das Publikum gibt Paucke den Dialog im Anschluss daran »in der wirklichen Mocobischen Sprach«²⁰⁴ wieder. Dabei übersetzte er unter jedes Wort das entsprechende deutsche. Damit ergibt sich über eine Seite eine zweizeilige Rede, die den Anspruch erhebt, die genaue mocobische Wortbedeutung wiederzugeben, und dabei vor allem in der Satzstellung, aber auch inhaltlich minimal von der Rede im Textfluss abweicht.

Trotz dieser bewusst gesetzten und vermutlich auch fingierten Reden ist es bemerkenswert, dass Pauckes Sprachverständnis des Mocobischen Eingang in

200 StBZ, 420, S. 249 f.

201 StBZ, 420, S. 364 f. Vgl. dazu auch Kap. VI.1.2.

202 Alltägliche Passagen finden sich hingegen sehr selten, so etwa, wenn Paucke zu einer sterbenden Person gerufen wird; vgl. StBZ, 420, S. 601.

203 StBZ, 420, S. 567.

204 StBZ, 420, S. 567.

seinen Text gefunden hat. Das lässt sich gut am Beispiel des Taufens zeigen: Das Mocobische kannte kein Wort für taufen, deshalb wurde eine Umschreibung gefunden, »nocodigui noaic«, was übersetzt ›mit Wasser begießen‹ lautete.²⁰⁵ Im weiteren Verlauf seines Textes verwendete Paucke in den zweisprachigen Passagen stets das mocobische Wort für ›mit Wasser begießen‹ und übersetzte es mit ›taufen‹, ohne das weiter zu kommentieren. Ähnlich verhielt es sich mit den indigenen Namen: Die ursprünglichen mocobischen Namen, die, wenn die Indigenen getauft waren, weiterhin als Beiname verwendet wurden, behielt er nur in der mocobischen Version bei, während sie in der Übersetzung entfielen.²⁰⁶

2.4 Vergleiche

Hin und Her arbeitet mit einer Vielzahl von Vergleichen. Auf den ersten Blick dienen sie vornehmlich zur Veranschaulichung des Fremden mithilfe von aus Europa Bekanntem. Vergleiche stehen jedoch immer in einer Dialektik aus Ähnlichkeit und Differenz.²⁰⁷ Damit sind Vergleiche eng verbunden mit Kategorisierungen und der Verhandlung kultureller Hierarchien.²⁰⁸ Wie Epple und Erhart feststellen, sollten dabei der Vergleich und die Praktiken des Vergleichens analytisch unterschieden werden.²⁰⁹ Ersterer erlaubt lediglich die Betrachtung der Vergleichsgegenstände sowie des *tertium comparationis*. Eine handlungstheoretische Perspektive hingegen ermöglicht die Analyse von Typologien des Vergleichens.²¹⁰

205 StiBZ, 420, S. 447.

206 StiBZ, 420, S. 379. Auffällig ist dafür im Gegenzug, dass die Taufnamen der Kaziken Cithaalín und Aletín nahezu überhaupt keine Verwendung im Codex fanden. Bei Domingo Nevedagnac war es gerade umgekehrt, dort schrieb Paucke oftmals auch nur von Domingo.

207 William J. T. MITCHELL, Why Comparisons are Odious, in: *World Literature Today* 70 (1996), S. 321–324, hier S. 321.

208 Christina BRAUNER, Polemical Comparisons in Discourses of Religious Diversity. Conceptual Remarks and Reflexive Perspectives, in: *Entangled Religions II* (2020), S. 1–27, hier S. 2. Vgl. auch Christina BRAUNER, Sita STECKEL, Wie die Heiden – wie die Papisten. Religiöse Polemik und Vergleiche vom Hochmittelalter bis zur Konfessionalisierung, in: Matthias POHLIG (Hg.), *Juden, Christen und Muslime im Zeitalter der Reformation/ Jews, Christians, and Muslims in the Reformation Era* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 219), Gütersloh 2020, S. 41–91.

209 Angelika EPPLÉ, Walter ERHART, Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika EPPLÉ, Walter ERHART (Hg.), *Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens*, Frankfurt a. M., New York 2015, S. 7–31, hier S. 10.

210 Vgl. Johannes GRAVE, Vergleichen als Praxis. Vorüberlegung zu einer praxistheoretisch orientierten Untersuchung von Vergleichen, in: Angelika EPPLÉ, Walter ERHART (Hg.), *Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens*, Frankfurt a. M., New York 2015, S. 135–159, hier S. 144. Vgl. auch mit weiterer Literatur: Eleonora ROHLAND, Kirsten KRAMER, Introduction. On ›Doing Comparison‹ – Practices of Comparing, in: Eleonora

Hierbei steht die Frage nach der Situiertheit des Vergleichs im Zentrum. Diente er lediglich der Veranschaulichung von dem Publikum unbekanntem Orten, Tieren und Gegenständen oder spielten auch andere Elemente eine Rolle?²¹¹

Die unterschiedlichen Typologien des Vergleichens können einen Einblick in die Wissensordnung der*des Autor*in und seiner Zeit geben. Bei Paucke lassen sich grob drei unterschiedliche Typologien des Vergleichens herausarbeiten. Erstens hat der Vergleich eine erzählerische Funktion. Emotionen und innere Zustände werden so veranschaulicht. Zweitens dient er der Veranschaulichung des Fremden mithilfe von in Europa Bekanntem. Dabei geht Paucke aber nicht wertend vor, vielmehr beschränken sich die *tertia* in erster Linie auf Größe und Form des zu Vergleichenden. Eine dritte Vergleichsform verhandelt hingegen eindeutig kulturelle Hierarchien. Dabei steht auf der einen Seite die Abwertung von Fremdem und Unbekanntem, auf der anderen Seite aber auch die Aufwertung indigener christlicher Praxis im Vergleich zur europäischen Bevölkerung.

Der Vergleich als erzählerische Funktion

Insbesondere biblische Zitate wurden von Paucke dazu genutzt, dem Lesepublikum Emotionen und innere Zustände näherzubringen. Ein Vergleich, der zweimal Verwendung findet, ist die Freude einer Gruppe Menschen, die so groß gewesen sei wie bei den »Juden, wenn ihr vermeinter Messias käme«²¹². Paucke verwendet diesen Vergleich zum einen für die Szene, wenn der Kazike Cithaalin zusammen mit dem Stadtkommandanten und dem Missionar Francisco Burgés das erste Mal die Stadt Santa Fe betritt, nachdem sie sich auf die Gründung der Reduktion geeinigt haben. Das zweite Beispiel ist weitaus weniger relevant für die Geschichte der Jesuiten, wohl aber für die Person Paucke selbst. Paucke agierte als Koch auf dem ersten Schiff von Livorno nach Málaga. Geplagt von der Seekrankheit, freuten sich die anderen Jesuiten auf dem Schiff so sehr über eine Weinsuppe, dass Paucke auch hier den Vergleich mit der Freude der Juden heranzieht, ja diesen sogar noch steigert, denn die Missionare freuten sich gar noch mehr.²¹³ Die Begeisterung der Portugiesen für ihre eigene Küche vergleicht Paucke mit der Begeisterung der Israeliten für das Manna in der Wüste.²¹⁴

ROHLAND u. a. (Hg.), *Contact, conquest and colonization. How practices of comparing shaped empires and colonialism around the world* (= Routledge studies in cultural history, Bd. 106), New York, London 2021, S. 1–16.

211 Vgl. Arnold Esch, *Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters*, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), S. 281–312, hier S. 282.

212 *StiBZ*, 420, S. 281.

213 *StiBZ*, 420, S. 18.

214 *StiBZ*, 420, S. 83.

Auch andere biblische Vergleiche sind im Kontext von Pauckes Selbststilisierung, aber auch seiner inneren emotionalen Zustände zu verorten. Die biblischen Bilder sind immer auch ein topisches Sprechen, jedoch scheint Paucke diese Vergleiche an Stellen gesetzt zu haben, die eine große emotionale Herausforderung für ihn darstellten oder an denen er zeigen wollte, welchen Schwierigkeiten er sich ausgesetzt sah. Seine Abreise in die Reduktion verglich Paucke mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten und der daran anschließenden Reise ins Heilige Land²¹⁵, den bei dieser Reise zu überquerenden Fluss entsprechend mit dem Roten Meer²¹⁶. Die Schwierigkeiten, die ihm in der Reduktion begegneten, insbesondere die Insekten, die seinen Alltag störten, erschienen ihm wie eine »ägyptische Plage«²¹⁷, also wie jene Plagen, die Gott den Ägyptern sandte, damit sie die Israeliten freiließen. An anderer Stelle zog Paucke die Begeisterung für fremde Orte als Vergleichspunkt heran. Der Anblick eines Indigenendorfes löste bei ihm eine größere Freude aus, als wenn er Konstantinopel gesehen hätte.²¹⁸

Der Vergleich als Veranschaulichung

Um Dinge in Spanischamerika zu veranschaulichen, wählte Florian Paucke des Öfteren den Vergleich mit in Europa Bekanntem. Die *comparata* verwiesen dabei immer auf die Herkunft des Vergleichenden.²¹⁹ Bei der Beschreibung von Buenos Aires zog Paucke als Vergleichsgrößen Prag und Wien heran. Dabei waren die *tertia* vielfach. Paucke verglich nicht nur die Größe, sondern auch die Pracht und die Ordnung der jeweiligen Städte. Die Ergebnisse seines Vergleichs waren dabei ambivalent. Buenos Aires sei zwar größer als Prag und ordentlicher (gemeint ist der Straßenplan), dafür aber nicht so prächtig. Auch der zentrale Platz sei größer als alles, dass er in Wien gesehen habe.²²⁰ Die Kirchen wiederum seien durch große Fenster heller als diejenigen, die er anderswo in Spanien gesehen habe.²²¹

Ein weiterer Vergleichspunkt, den Paucke nutzte, waren andere *nationes*, insbesondere die deutschen und deren Verhalten sowie die dortigen Traditionen. Deutsche wurden dabei als besonders ordentlich (im Vergleich zu portugiesischen Bauern)²²² und militärisch organisiert (im Vergleich zu den spa-

215 StiBZ, 420, S. 250.

216 StiBZ, 420, S. 253.

217 StiBZ, 420, S. 266, 780.

218 StiBZ, 420, S. 212.

219 Vgl. Esch, Anschauung, S. 288.

220 Vgl. StiBZ, 420, S. 169.

221 StiBZ, 420, S. 173.

222 StiBZ, 420, S. 73.

nischen Soldaten in Amerika)²²³ gezeichnet. Umgekehrt wurden die Waren in Spanischamerika als deutlich teurer als in Europa bemängelt.²²⁴

Europa wurde, das ist auffällig, regelmäßig als positiv konnotiertes *comparatum* herangezogen, um die Spanier*innen in Spanischamerika zu diskreditieren. Die Indigenen waren von diesem Vergleich ausgenommen. Ähnlich verfuhr Paucke mit den Portugies*innen, denen er eine Feindschaft gegenüber den Spanier*innen und den Jesuiten zuschrieb, die vermutlich auf die Ereignisse von 1756 verwies. Portugal hatte zu diesem Zeitpunkt den Jesuitenorden schon verboten. Das Essen, das die Jesuiten auf ihrer Reise nach Spanischamerika in Portugal serviert bekamen, verglich Paucke ebenso mit anderen europäischen Essgewohnheiten, insbesondere mit jenen in seiner Heimat Schlesien. Auch wenn er es abwertete, so erkannte er den Portugies*innen doch eigene kulturelle Eigenschaften zu. Diese seien mit ihren Speisen so glücklich, wie seine Landsleuten es wären, wenn ihnen traditionelle Gerichte aus ihrer Heimat vorgesetzt würden.²²⁵ Die religiösen Praktiken der Portugies*innen jedoch zog er ins Lächerliche. Einen Tanz, den er am Ostersonntag in Lissabon beobachten konnte, bezeichnete er als »lari fari« und verglich ihn mit Tänzen aus anderen Ländern in Europa.²²⁶

Auch zur Veranschaulichung von Dingen, die Paucke in Spanischamerika gesehen hatte, suchte er *comparata*, die in Europa bekannt waren. Insbesondere im sechsten Teil, der die Tier- und Pflanzenwelt des Chaco beschrieb, lieferte Paucke immer wieder europäische Pflanzen als Vergleichsmomente für Unbekanntes. Dabei verwendete er mehrere unterschiedliche *tertia*. Ein zentrales Moment war der Geschmack. Dabei ging es einerseits um Ähnlichkeiten, etwa bei Kräutern und Pfeffer,²²⁷ oder aber um Geschmacksreferenzen. Beispielsweise schmecke ein Kürbis im Chaco wie eine Kastanie.²²⁸ Ein weiteres *tertium*, das Paucke anführte, war das Aussehen und die Größe der Pflanzen und Tiere. Auf der einen Seite verglich Paucke Pflanzen und Tiere aus ähnlichen Kategorien, etwa die Größe eines Papageis mit der einer Drossel in Europa.²²⁹ Die Lamas sähen aus wie die Gebirgsgämsen in Tirol.²³⁰ Eine Süßholzwurzel habe »gelbe kleine Blümlein, deren Figur dem Jenester gleich ist«²³¹, eine andere Pflanze

223 StBZ, 420, S. 204.

224 StBZ, 420, S. 225.

225 StBZ, 420, S. 82.

226 StBZ, 420, S. 63.

227 StBZ, 420, S. 940.

228 StBZ, 420, S. 949. Auffällig ist Pauckes Tendenz, alles, was in Südamerika und insbesondere in der wilden Natur wuchs, als deutlich geschmacksintensiver zu beschreiben. Vgl. dazu Kap. VI.1.

229 StBZ, 420, S. 1004.

230 StBZ, 420, S. 1090.

231 StBZ, 420, S. 940.

Blätter wie Klee²³². An anderer Stelle jedoch verwendete Paucke auch seltsam anmutende Vergleiche, etwa wenn er das Aussehen einer Süßkartoffel mit einer Leberwurst verglich²³³ oder eine Schlange mit der Form einer Bratwurst²³⁴. Die Größe einer Raupe benannte er »in der Länge als das geschriebene Wort Raupe.«²³⁵

Viele Praktiken der Indigenen und Spanier*innen in Amerika verglich Paucke mit Praktiken in Europa. Dabei waren auch hier Spanischamerika und die Indigenen nicht unbedingt negativer konnotiert als die Europäer*innen. Praktiken im Kontext christlicher Rituale wurden sogar deutlich positiver dargestellt. Paucke bezeichnete die getauften Indigenen als Spiegel für die Christ*innen in Europa. Problematisch sah er vor allem den negativen Einfluss der Spanier*innen auf die Indigenen. Ohne sie würden die Mocobier*innen nach ihrer Taufe eine viel größere Bereitschaft an den Tag legen, in die Kirche zu gehen, als es in Europa der Fall sei, und auch ihr religiöser Eifer übertreffe Europäer*innen deutlich.²³⁶ Ebenso sei die christliche Kindererziehung bei den Indigenen weitaus strenger und effektiver als in Europa.²³⁷ Im Gegenzug bescheinigte Paucke nicht nur den Indigenen, sondern auch den Europäer*innen eine Bereitschaft, sich Aberglauben hinzugeben sowie große Einfältigkeit beim Beichten an den Tag zu legen.²³⁸ Negative Eigenschaften wurden von ihm also sowohl in Europa als auch in Amerika festgestellt, während die positive Übernahme des Christentums mit einem sittenlosen Europa konterkariert wurde.

Auf eine ähnliche Weise wurden indigene Frauen und europäische Frauen miteinander verglichen.²³⁹ Ihre Eigenschaften, insbesondere wie Konflikte ausgetragen wurden und wie man sich den Körper verzierte, zog Paucke hier als *tertium* heran. Dabei begutachtete er beide Seiten kritisch. Frauen in Europa trügen ihre Konflikte über Lästereien aus, während die Mocobierinnen gleich handgreiflich würden.²⁴⁰ Die Tätowierungspraktik der Mocobier*innen verglich Paucke mit der Gewohnheit der europäischen Frauen, sich zu schminken.²⁴¹

232 StiBZ, 420, S. 949.

233 StiBZ, 420, S. 946.

234 StiBZ, 420, S. 1143.

235 StiBZ, 420, S. 958.

236 StiBZ, 420, S. 712, 724.

237 StiBZ, 420, S. 616.

238 StiBZ, 420, S. 622, 722.

239 Zu Pauckes Auseinandersetzung mit den Geschlechterrollen in der Reduktion vgl. Kap. VI.3.

240 StiBZ, 420, S. 376.

241 StiBZ, 420, S. 475.

Einordnung und kulturelle Hierarchien

Ein zentrales Vergleichsmoment ist die kulturelle Einordnung indigener Völker. Paucke argumentierte an dieser Stelle mit verschiedenen Vergleichen. Zur Veranschaulichung der Hautfarbe der Indigenen verwies Paucke auf »Zigeuner in Ungarn«. ²⁴² Nachdem er zunächst die Frage diskutierte, ob die Indigenen »Menschen wie wir« ²⁴³ seien, und sie positiv bejahte, folgte im Weiteren die Analyse der »Gesichts-Gestalt, und Farb« ²⁴⁴ der Indigenen. Paucke hob die Mocobier*innen an dieser Stelle positiv hervor, sie hätten »förmliche und wohlgestalte Gesichter gleich uns in Europa.« ²⁴⁵ Die anderen Indigenen im Chaco jedoch würden sich sehr voneinander unterscheiden. Als *comparata* für die Hautfarbe argumentierte Paucke hier erneut mit den »Zigeuner[n] in Ungarn« ²⁴⁶ sowie mit verschiedenen Farbönen. Weiter merkte er an, dass man die unterschiedlichen Nationen der Indigenen leicht an ihrer Physiognomie (»Gesichts=Gestalt« ²⁴⁷) unterscheiden könne. Auch an dieser Stelle wurden die Mocobier*innen positiv hervorgehoben: Sie hätten ein »munteres, und gut geformtes Angesicht«. Die anderen Indigenen hingegen wurden mithilfe verschiedener körperlicher Merkmale differenziert. Dabei diente Körpergröße, Halslänge, Augenabstand, Nasenart und Ähnliches als Veranschaulichungsmoment. Hier zog Paucke die Kalmucken als *comparatum* heran: Das breite Gesicht und die Nase der Quichiquaches sei »auf Kalmuken arth« ²⁴⁸. Paucke war sich der Verallgemeinerung seiner Vergleiche

242 StBZ, 420, S. 472. Der Quellenbegriff ›Zigeuner‹ wird an dieser Stelle als abwertende Fremdbezeichnung verwendet und nicht zur Bezeichnung heutiger Sinti**z*ze und Rom**n*ja. Vgl. zur Diskussion über die Verwendung von Quellenbegriffen Klaus-Michael BOGDAL, Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung, Berlin 2011, S. 15. Zur Begriffsgeschichte des Wortes vgl. ausführlich Ulrich OPFERMANN, »Seye kein Ziegeuner, sondern kayserlicher Cornet«. Sinti im 17. und 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand archivalischer Quellen (= Reihe Dokumente, Texte, Materialien, Bd. 65), Berlin 2007, S. 145–148. Zur kulturellen Einordnung der Romvölker im 18. Jahrhundert durch andere Europäer*innen vgl. OPFERMANN, Sinti, S. 160–174. Einen kurzen Überblick mit neuerer Literatur bietet Karola FINGS, Sinti und Roma. Geschichte einer Minderheit, München 2019. Dass Paucke diesen Begriff allgemein zur Abwertung nutzte und die damit Gemeinten hierarchisch unter die Indigenen stellte, zeigt sich an der Bezeichnung »Zigeuner Hütte« für seine erste Behausung in der Reduktion; vgl. StBZ, 420, S. 259. Eine spätere Behausung wertete er auf, da er nun »nicht wie ein Zigeuner, sondern wie ein rechtschaffener, wilder Indian« lebte; vgl. StBZ, 420, S. 782.

243 StBZ, 420, S. 465.

244 StBZ, 420, S. 471.

245 StBZ, 420, S. 472.

246 StBZ, 420, S. 472.

247 StBZ, 420, S. 472.

248 StBZ, 420, S. 472. Vgl. dazu Art. Kalmucken, in: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.), Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste welche bisshero

bewusst. Er betonte, dass es sich bei diesen Beschreibungen nur um Tendenzen handle, die einem Großteil der Bevölkerungsgruppe inhärent seien. Zur Verdeutlichung führte er verschiedene andere Bevölkerungsgruppen sowie deren Eigenschaften an.²⁴⁹ Paucke verglich die Indigenen also auf der zeitlich synchronen Ebene mit Bevölkerungsgruppen, die er als kulturell unterlegen ansah. Dabei ging es aber vornehmlich um das äußere Erscheinungsbild derselben.

Für die Diskussion des Verstandes der Indigenen zog Paucke andere Beispiele heran, die aber auch schon in der Veranschaulichung der provisorischen Reduktion herangezogen wurden: Bauern und Gebirgsleute. Indem er die Kirche in der Reduktion als »Bauernschupfe« bezeichnete, wertete er in erster Linie die Arbeit seiner beiden Vorgänger ab, während er sich selbst gleichzeitig rühmen konnte, die Kirche aktiv verschönert zu haben. Paucke argumentierte nun bei den Indigenen, er sei zunächst auch der Meinung gewesen, dass es diesen »ungehobelte[n] Stöck[en]« an Verstand mangle, je länger er sich jedoch mit ihnen auseinandersetzte, desto mehr wurde ihm klar, dass ihnen »Lehr und Lebensart« fehle.²⁵⁰ Zur Verdeutlichung verglich Paucke den geistigen Zustand der Indigenen mit dem der »Gebirgs=Läuthen« aus seinem »Vatterland«²⁵¹. An anderer Stelle, im Kapitel des dritten Teils über die Vernunft und Fähigkeit der Indigenen, schloss er genau an dieser Stelle an: Auch wenn man die Bauern für ein schlechtes und dummes Volk halte, so zeige sich doch an vielen Stellen eine soziale Mobilität nach oben, hervorgerufen durch Bildung. Oder umgekehrt: Wenn es in Europa diese Bildung nicht gegeben hätte, so »wurde Europa ein solches Indien seyn, wie America.«²⁵² Indien stand an dieser Stelle nicht mehr für den Ort, für Amerika, sondern vielmehr für eine Vorstellung, die in Europa über die dort lebenden Menschen herrschte. Paucke nutzte nun, das Bild des unförmigen Stocks aufgreifend, die Metapher des Jesuiten als Bildhauer, der aus den Indigenen »künstlichste Bilder und Bildsäule[n]«²⁵³ schnitzte. Auf der einen Seite hob er damit den Bildhauer, also sich selbst, besonders hervor. Das deckte sich auch mit den dieser Feststellung vorangegangenen Schilderungen über jegliche Fortbildung, die er den Indigenen zukommen ließ. Auf der anderen Seite bildete diese Feststellung aber auch einen Gegensatz zwischen Spaniern und Jesuiten. Erstere hätten die Indigenen bei der Eroberung nämlich

durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, Bd. 15, Halle, Leipzig 1737, Sp. 130. Der *Zedler* fokussiert bei den Kalmücken die Essgewohnheiten sowie das Aussehen dieser Gruppierung.

249 Darunter Chinesen, Italiener, Spanier, Polen und auch erneut die Kalmücken. Vgl. *StiBZ*, 420, S. 473.

250 *StiBZ*, 420, S. 397.

251 *StiBZ*, 420, S. 397.

252 *StiBZ*, 420, S. 667.

253 *StiBZ*, 420, S. 667.

nicht als Menschen betrachtet und sie dementsprechend schlecht behandelt.²⁵⁴ Ausgehend von dieser Aussage entwickelte er im Folgenden eine Kritik an den »Klagen der Spanier«²⁵⁵ gegen die Jesuiten und verurteilte deren gewalttätiges Vorgehen.

Neben dieser ebenfalls synchronen Vergleichsebene mit Bauern und Gebirgsbewohnern eröffnete Paucke auch einen diachronen Vergleich der Bildungsstufen zwischen der deutschsprachigen und der indigenen Bevölkerung. Dabei unterschied er zwischen Vernunft und Witz. Die Vernunft sei bei den Indigenen da, aber sie seien nicht so »gewiziget, weilen sie leben ohne Lehr, und Gelegenheit, welche die Vernunft wizig machen könnte.«²⁵⁶ Zur Veranschaulichung zog er den Verstand der Deutschen vor ihrer Christianisierung heran und verglich die Verehrung der heidnischen germanischen Götter mit der Lebensart der Indigenen. Beides finde in erster Linie in der freien Natur statt. Die Zusammenkünfte der Germanen zur Beratung wichtiger Anliegen setzte Paucke mit den rituellen Trinkgelagen der Mocobier*innen gleich. Er stellte nun folgendes Gedankenspiel auf: Wenn die Deutschen nun keine Gelegenheit gehabt hätten, »vernünftiger und witziger« zu werden, so wären sie noch heute »talkete [d. i. dumm redende, U. S.] Indianer«.²⁵⁷ Auch die Bezeichnung »Indianer« steht an dieser Stelle wie schon »Indien« für ein Stereotyp. Der Schlüssel hieß auch hier Bildung. Diese Bildung beschränkte sich bei Paucke aber nicht auf Bücherwissen, sondern bezog sich auch auf handwerkliche Tätigkeiten. So wie der Missionar sich selbst diese Fähigkeiten vor der Reise in die Reduktion, aber auch vor Ort aneignen musste, so erging es, nach Paucke, auch den Indigenen. Ihre vermeintliche Ungeschicktheit in handwerklichen Dingen sei lediglich auf fehlenden Unterricht zurückzuführen. Paucke hob die Fähigkeiten »seiner« Mocobier*innen besonders hervor. Dabei rekurrierte er auf die Herstellung von Rädern für Lastwägen. Das Rad stand hier als Inbegriff für Perfektion und gute Handwerksarbeit, darüber hinaus aber auch für etwas, das die Indigenen noch

254 Bemerkenswert ist auch, wie Paucke den Kritikpunkt, die Indigenen hätten aufgrund fehlender Schriftlichkeit keine verlässliche Geschichte, auf eine rationale Art und Weise zu erklären versuchte: Aufgrund der mündlichen Tradierung von Generation zu Generation habe sich die Geschichte immer mehr verfälscht.

255 StBZ, 420, S. 670.

256 StBZ, 420, S. 638; alle weiteren Zitate ebd.

257 Zu »talken« vgl. Jacob GRIMM, Wilhelm GRIMM, Art. »Talken«, in: Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=T00732>; Johann Christoph ADELUNG, Art. »Talken«, in: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=T00123> (letzter Zugriff jeweils 18.09.2023).

nie hergestellt hatten – der Erfolg dieses Fähigkeitserwerbs war somit allein dem Missionar zuzuschreiben.²⁵⁸

Doch auch wenn Paucke an dieser Stelle sich und die Jesuiten stark differenziert darstellte, bemühte er an anderer Stelle einige Tiervergleiche, bei denen die Indigenen gerade nicht als Menschen gezeichnet wurden, die, hätten sie nur eine entsprechende Bildung erfahren, den Europäer*innen gleich gewesen wären. Insbesondere der Alkoholkonsum mache sie zu Tieren.²⁵⁹ Allerdings sind auch nicht alle Tiervergleiche negativ zu sehen. Die Indigenen wurden von Paucke auch mit einem Bienenschwarm verglichen, der ihm Honig liefere und damit sein Leben in der Reduktion versüße.²⁶⁰

3 Fazit

Die Analyse der Schreibpraktiken in Pauckes Bericht ließ tief in die Herausforderungen bei der Produktion eines Buchprojekts im 18. Jahrhundert blicken. Die scheinbare Einheitlichkeit der Abschrift steht diametral zu der Erkenntnis, dass hier Texte mit unterschiedlichen Entstehungszeitpunkten zu einem Bericht kompiliert wurden. Darüber hinaus spielten die Zeichnungen – ebenfalls mit unterschiedlichen Entstehungszeitpunkten und -orten – eine maßgebliche Rolle für die Erstellung des Textes. Die Analyse des Bild-Text-Verhältnisses stützt die Annahme, dass Paucke die neuen Eindrücke vornehmlich über Zeichnungen dokumentierte und verarbeitete, bei denen er sich einerseits aus einem Repertoire europäischer Bildtraditionen bediente, andererseits aber auch Praktiken der Mocabier*innen nach seinen eigenen Vorstellungen abbildete. Wie gezeigt spricht vieles dafür, dass gerade diese Zeichnungen als Inspiration und Vorlage für seinen schriftlichen Bericht dienten, in denen Paucke das zunächst nicht mit Worten, sondern nur mit Bildern beschreibbare Neue zu fassen versuchte.

Auch der Einblick in die Überarbeitungen der Abschrift zeigt Bemerkenswertes. Besonders markant sind bei Paucke die regelmäßige Textreflexion und die damit einhergehende Bearbeitung sowie die Neustrukturierung seines Textes, die verschiedene Schreibphasen innerhalb des Manuskripts sichtbar macht. Das wiederum erklärt Brüche zwischen den Inhalten der Texte und den Über-

258 StiBZ, 420, S. 650.

259 Vgl. StiBZ, 420, S. 557. Jedoch kritisierte Paucke auch den Alkoholkonsum in Europa: »Sehe man einen sonst stillen und sittsamen Menschen in Europa an, wan er einen guten Dampf in seinem Hirn spühret, was er für Schau= und Sauspiel vorstellet?« Vgl. StiBZ, 420, S. 151.

260 StiBZ, 420, S. 250.

schriften, für die bisher Pauckes Unzulänglichkeit verantwortlich gemacht wurde. Auf diese Weise konnten Fehlannahmen korrigiert werden.

Die Analyse konnte ebenfalls zeigen, dass sich der Codex 420 einer eindeutigen Gattungszuschreibung entzieht. Er lässt sich jedoch in die Tradition einer Reihe deutschsprachiger jesuitischer Reiseberichte stellen, die Paucke auch gelesen hatte und die ihm somit als Vorbild dienten. Gleichzeitig setzte Paucke prägnante eigene Akzente, von denen drei besonders hervorstechen: Komik und Ironie, mehrsprachige Passagen sowie Vergleiche. Sie alle dienen der Authentizitätserzeugung und der Veranschaulichung, sie sind aber auch ein Spiegel seiner Person und seiner Erfahrungen. Insbesondere komische und ironische Beschreibungen sind eine Besonderheit Pauckes, die vielfach dazu geführt haben, dass sein Werk nicht ernst genommen wurde. Sie geben Anlass zu der Annahme, dass Ironie ein fester Bestandteil seines Schreibstils war und zugleich der emotionalen Bewältigung des Erlebten diene, es gibt aber auch Abschnitte, in denen ihr Einsatz als Kritik an bestehenden Narrativen interpretiert werden kann. Ähnliches lässt sich für die Vergleiche festhalten: Sie dienen der Veranschaulichung anhand in Europa bekannter Elemente, Paucke kritisierte mit ihrer Hilfe aber auch Annahmen über kulturelle Hierarchien und Vorstellungen in Europa. Die zweisprachigen Dialoge schließlich ergänzen Pauckes frühe mehrsprachige Notizen auf den Zeichnungen. Dienten diese Notizen der Dokumentation der Sprache der Mocabier*innen, treten die Dialoge vornehmlich bei der Schilderung emotionaler Zustände zur Erzeugung einer oberflächlichen Authentizität auf. Doch während Paucke die Sprache der Mocabier*innen in seinen späteren Zeichnungen reduzierte, spiegelt sich im Schreiben des Mocabischen sowie in der deutschen Übertragung die intensive Auseinandersetzung des Autors mit dieser Sprache.

IV | Koalition und Konfliktmanagement in der Kontaktzone

1 Der Gran Chaco als Kontaktzone. Variierende Konflikte und Interessenlagen

In den 1750er Jahren kam mit Domingo Nevedagnac ein weiterer mocobischer Kazike mit seinem Gefolge nach San Javier. Aufgrund zahlreicher Berichte über seine Vergangenheit und seinen Kampfeswillen wurde er sowohl von den spanischen Siedler*innen als auch von den Mocobier*innen gefürchtet.¹ Entgegen der so konstruierten Erwartungshaltung beschrieb Paucke ihn nach seiner Ankunft jedoch als »nach [s]einer phisionomischen Erkenntnis einer aus denen besten«². Besonders schmeichelte Paucke, dass Nevedagnac ihn mit dem Soziolekt ansprach, den die Kaziken untereinander verwendeten. Paucke wurde von Domingo somit auf die Ebene der Kaziken gehoben. Auf die Frage, warum Nevedagnac das tue, antwortete dieser: Die Autorität der Jesuiten werde von den Spanier*innen anerkannt, somit müssten die Jesuiten einen höheren Status haben als sie selbst. Er habe sich deshalb entschlossen, den Jesuiten über die Nutzung der Sprache Respekt zu zollen.³

Daran anschließend führte Nevedagnac aus, weshalb die Jesuiten einen höheren gesellschaftlichen Status als die Mocobier*innen hätten, und bezog sich dabei auf Essen, Kleidung und Sprache: In all dem seien die Jesuiten den Mocobier*innen überlegen. Das sei auch der Grund, weshalb er sich der Reduktion anschließen wolle. Im weiteren Verlauf sprach Nevedagnac, nach Paucke, viele Bereiche an, von denen er wusste, dass sie wohlwollend in den Ohren der Europäer*innen klangen. Die Freiheit der Indigenen beispielsweise sei eine falsche Freiheit, da in ihr jede Person nur nach ihrem eigenen Vorteil strebe.⁴ Gleichzeitig betonte er aber, dass es unter keinen Umständen Not oder Furcht seien, die ihn dazu bewegten, in die Reduktion zu kommen. Vielmehr sei es sein erklärtes Ziel, mehr über Gott, den er als den »mächtigste[n] Kaziken« bezeichnete, zu erfahren.⁵ Passend zu diesen stereotypen Schilderungen beschrieb Paucke, wie

1 StiBZ, 420, S. 323.

2 StiBZ, 420, S. 386.

3 Vgl. StiBZ, 420, S. 387.

4 StiBZ, 420, S. 388.

5 StiBZ, 420, S. 390.

alle Anwesenden nach dieser Ansprache zu Tränen gerührt waren. Der Konstruktcharakter dieser Episode zeigt sich im Fortgang daran, dass der Kazike in kürzester Zeit in die Gemeinschaft aufgenommen und in Santa Fe im Beisein des Stadtkommandanten und unter Begleitung adliger Taufpat*innen getauft wurde. Bei seiner Taufe sicherte Domingo Nevedagnac dem Stadtkommandanten militärische Hilfe und Schutz gegen feindlich gesinnte Indigene zu.⁶

In dieser kurzen Episode ist der von Paucke idealisierte gesellschaftliche Aufbau im Spanischamerika des 18. Jahrhunderts klar erkennbar. Paucke beschrieb ein Musterbeispiel der Akkulturation. Schnell integrierte sich der einstmals gefürchtete Kazike in die Reduktion und wurde bei seiner Taufe auch in die Stadtgesellschaft Santa Fes eingeführt. Der ehemalige Gegner lobte die Jesuiten und stellte sie in zentralen kulturellen Belangen wie Sprache, Essen und Bekleidung sowohl über seine eigene Kultur als auch über die der Spanier*innen. Solcherlei Bekehrungsepisoden finden sich in vielen jesuitischen Missionsberichten, die ihre Aufgabe darin sahen, möglichst geglättete Missionserfolge nach Europa zu berichten. Dabei sind diese Erzählungen meist sehr topisch, wodurch sich ein Quellenbias ergibt. Denn gerade diese Quellen wurden häufig herangezogen, um ein reibungsloses Bild der Akkommodation zu zeichnen.⁷

Doch nicht alle Kontakte mit Indigenen schildert Paucke so reibungslos und erfolgreich. Dadurch gibt er im Besonderen einen Einblick, wie das Verhältnis zwischen der Stadt- und der Reduktionsbevölkerung war, welche Spannungen es dabei gab, welche Kompromisse die Jesuiten eingehen mussten, um die Indigenen in der Reduktion zu halten, und schließlich auch, welche Konflikte es innerhalb der Reduktion gab.⁸ Darüber hinaus gab Paucke in seinem Bericht zahlreiche Dialoge und Gespräche wieder. Ihm lag, so meine These, etwas daran, Charaktereigenschaften, Handlungen und Aussagen der Mocabier*innen genauer zu beschreiben, um so ein vielschichtigeres Bild der Indigenen, aber auch des gesamten Reduktionskomplexes zu vermitteln. Inwiefern Dialoge und Geschehnisse nachträglich aufgeschrieben sind und damit rückblickend verändert wurden, lässt sich zwar nicht feststellen. Bemerkenswert ist aber, dass Paucke durchaus auch Schwierigkeiten im Kontakt mit den Indigenen betonte. Insgesamt zeigt sich, wie jede einzelne Begegnung von den Bedingungen vor Ort und der Kommunikationsbereitschaft bzw. -möglichkeit der Akteure abhing.

6 StBZ, 420, S. 433.

7 Vgl. explizit zu San Javier die von einem unbekanntem Missionar verfasste und in CORTEÃO (Hg.), *Do Tratado de Madri*, S. 15–23 abgedruckte *Relacion* über den Zustand der Reduktion.

8 Erste Überlegungen zum Folgenden bei Renate Dürr, Über-Setzungen. Der Jesuit P. Florian Paucke im Paraguay des 18. Jahrhunderts, Vortrag auf der internationalen Tagung »Tertium datur: Das Dritte in der Geschichte 1450–1850«, 21.–23.6.2012, Universität Zürich.

Statt wie sonst lediglich politische und militärische Führungskräfte sowie relevante Adlige namentlich zu erwähnen, bemühte sich Paucke, die Namen der in seinem Bericht vorkommenden Indigenen zu notieren. Diese Feststellung lässt sich aber nicht auf die mocobischen Frauen übertragen. Diese bleiben, abgesehen von einigen Ehefrauen der Kaziken, weitestgehend namenlos. Auf einer großformatigen Zeichnung der Reduktion notierte Paucke neben den Häusern die Namen der dort lebenden Kaziken.⁹ Ebenso findet sich in den von ihm aufgezählten Verstorbenen der Pockenepidemie im Jahr 1759 eine Vielzahl an indigenen Namen samt deren Verdiensten für die Reduktionsgemeinschaft, obwohl diese Personen für seine Erzählung des Missionserfolgs ansonsten keine Relevanz hatten.¹⁰ Ein vertieftes Interesse des Missionars an der Auseinandersetzung mit indigenen Sichtweisen zeigt sich daran, dass Paucke selbst notierte, man erkenne erst dann, wie klug die Mocobier*innen seien, wenn man sich ihnen genauer widme.¹¹ Zusätzlich grenzte Paucke die Mocobier*innen namentlich von den anderen indigenen Gruppierungen im Chaco ab und verortete sie detailliert mithilfe geographischer Eckpunkte, etwa anhand der zahlreichen Flüsse.¹² Damit ergab sich eine Perspektivverschiebung: Der Chaco zeichnete sich vor allem als Grenzregion des spanischen Herrschaftsbereichs aus, aus der Perspektive der Jesuiten rückte er aber nun ins Zentrum.¹³

Die Reduktionen im Chaco, die anders als die schon lange existierenden Guaraní-Reduktionen noch relativ jung waren, erfüllten je nach Perspektive unterschiedliche Funktionen. Aus der Perspektive der spanischen Krone und der lokalen Bevölkerung der spanischen Städte hatten sie vor allem die Aufgabe, eine Grenzregion zu befrieden.¹⁴ Immer wieder sahen sich die spanischen Städte durch Aufstände und Raubzüge indigener Gruppierungen bedroht. Die Ansiedlung der Indigenen sowie die Errichtung der Reduktionen im eher unerschlossenen Gebiet vor den Städten sollten diese vor den regelmäßigen Über-

9 StBZ, 420, Rolle 1 (Abb. 2).

10 StBZ, 420, S. 746–750.

11 StBZ, 420, S. 575.

12 Carina Lucaioli kritisierte, dass auch in der Forschung oftmals verallgemeinernd von den Chaqueños oder den Guaycurúes gesprochen werde und damit scheinbar homogene Identitäten der dort lebenden Indigenen evoziert würden. Vgl. dazu Carina P. LUCAIOLI, *Creatividad, adaptación y resistencia. Ychoalay, un cacique abipón en la frontera austral del Chaco* (Siglo XVIII), in: *Folia histórica del nordeste* 19 (2011), S. 91–118, hier S. 91.

13 Allgemein zu Grenzregionen in Spanischamerika vgl. Tamar HERZOG, *Frontiers of possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge 2015; Jörg STEPHAN, *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768* (= *Historamericana*, Bd. 10), Stuttgart 2000. Zum Chaco als Grenzregion vgl. SCHOFIELD SAEGER, *Chaco Mission Frontier*.

14 NEGRO/MARZAL, *Reino*. Vgl. auch die Bezeichnung »indios fronterizos« für die Mocobier*innen in den *Actas de Cabildo* von Santa Fe, AGPSE, *Actas de Cabildo* XI, fol. 218r.

fällen bewahren.¹⁵ Aber auch der Nutzen der Reduktion für die Indigenen selbst wurde in den Berichten der Jesuiten häufig mit dem Argument des Schutzes und der Versorgung begründet. Reduktionen böten der indigenen Bevölkerung Schutz vor den spanischen Soldaten und vor anderen ihnen feindlich gesinnten Indigenen. Gleichzeitig würden die Indigenen besser versorgt und müssten entsprechend nicht mehr auf die Jagd oder auf Raubzüge gehen. Das wiederum verschaffe ihnen mehr Zeit für Unterricht und Katechese. Aus der Perspektive der Jesuiten diene die Reduktion denn auch in erster Linie dazu, die Indigenen zum Christentum zu bekehren. Häufig forderten die Indigenen laut den Berichten die Versorgung mit geistiger Nahrung durch die Missionare sogar selbst ein.

All diese Argumente, wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass Indigene ein Interesse am christlichen Gott zeigten, werden häufig in gängigen Topoi vorgebracht. Spannend ist nun, dass Paucke eine Reihe von Gründen nennt, aus denen sich die Kaziken gerade nicht für einen Eintritt in die Reduktion entschlossen hätten. Dabei standen die Versorgung mit Nahrung sowie der Schutz vor den Spaniern im Mittelpunkt. »Noth, oder Forchtsamkeit« hätten keine Rolle gespielt.¹⁶ Den Kazike Nevedagnac zitierte Paucke dahingehend, dass die Indigenen sich mit den Sachen, die sie im Wald fänden und bei der Jagd erbeuteten, sehr gut selbst versorgen könnten, und dabei falle sogar weniger Arbeit an als in der Reduktion. Militärisch seien die Indigenen den Spaniern ohnehin überlegen – ein Punkt, den Paucke mehrmals in seinem Bericht anbrachte.¹⁷ Indem er die Überlegenheit der Mocobier*innen schilderte, machte Paucke gerade die Wichtigkeit der Koalition zwischen Jesuiten und Mocobier*innen deutlich. Aus der Perspektive der Mocobier*innen evozierte die Koalition mit den Jesuiten und der Eintritt in die Reduktion so auch eine Ermächtigungsstrategie gegen die Spanier*innen.¹⁸ Folgt man dieser Interpretation, stand die Reduktion demnach zwischen zwei verfeindeten Lagern, die beide der Ansicht waren, die Jesuiten jeweils für ihre Zwecke nutzen zu können. Eine einfache Gegenüberstellung von Spanier*innen und Mocobier*innen mit den Jesuiten als Scharnier in Form von *cultural brokers* scheint jedoch zu einfach. Erstens sind alle beteiligten Akteursgruppen nicht als homogen zu betrachten, sondern auch durch innere Konflikte geprägt, und zweitens entstand durch unterschiedliche Koalitionen eine große Variation an Handlungsoptionen.

So standen beispielsweise nicht alle Spanier den Jesuiten wohlwollend gegenüber. Paucke schilderte auch Situationen, in denen Spanier versuchten, Mo-

15 SCHOFIELD SAEGER, Chaco Mission Frontier.

16 StiBZ, 420, S. 388.

17 Vgl. auch Kap. IV.4.2.

18 Vgl. LUCAIOLI, Creatividad, S. 93.

cobier gegen die Jesuiten aufzubringen. Darüber hinaus gab es auch bei der Frage nach Zuständigkeiten in der Unterstützung der Reduktion immer wieder Konflikte mit der lokalen Verwaltung. Ebenso herrschte zwischen den Kaziken Konkurrenz, die sich auch darin spiegelte, dass die Anführer versuchten, die Jesuiten gegeneinander auszuspielen. Schließlich ist Pauckes Bericht ein beredtes Beispiel dafür, dass innerhalb der Jesuiten nicht immer Einigkeit herrschte und dass der »jesuitische Weg« sehr unterschiedlich aussehen konnte.

Das gesamte Leben der Reduktion war folglich geprägt von Aushandlungsprozessen, von denen einige im Folgenden exemplarisch analysiert werden. Dabei geht es nicht darum, Ereignisse minutiös zu rekonstruieren. Pauckes Bericht selbst unterliegt einer Schreibintention und verfolgt, ebenso wie die darin vorkommenden Akteure, eigene Interessen.¹⁹ Das soll einerseits anhand von Brüchen und Wiederholungen innerhalb des Textes reflektiert werden, andererseits wird Pauckes Perspektive durch weitere Berichte sowie die *Actas de Cabildo* der Stadt Santa Fe vielfältig gebrochen. Damit lässt sich zeigen, wie der Chaco als Kontaktzone für Übersetzungsprozesse vielfältiger Interessenlagen interpretiert werden kann.²⁰

Das folgende Kapitel untersucht verschiedene Blickwinkel auf die Gründung der Reduktion San Javier, die in drei jesuitischen Berichten überliefert sind. Ein weiteres Kapitel stellt die Beziehungen der Kaziken und Missionare in den Mittelpunkt der Analyse. Als Fallbeispiel wird Cithaalin herausgegriffen, weil dessen Bekehrung, anders als die der anderen Kaziken der Reduktion, nicht einem klassischen, einfachen Muster folgte. Vielmehr nutzte Paucke ihn in seinem Bericht als Schablone, um einerseits sein eigenes Handeln aufzuwerten, andererseits aber auch die Unabhängigkeit der Indigenen von den Spanier*innen und den Jesuiten zu demonstrieren. Ein zentrales Element ist die Herstellung von Vertrauen zwischen den Missionaren und dem Kaziken. Das vierte Kapitel befasst sich mit den Konflikten zwischen Spaniern*innen und Jesuiten vor Ort. Dabei stehen die unterschiedlichen Vorstellungen von und Anforderungen an die Reduktionen im Mittelpunkt. Auf der Seite der Jesuiten herrschte der Wunsch nach Christianisierung, während auf der anderen die Spanier*innen die Reduktionen zur Befriedung der Grenzregion nutzen wollten. Das fünfte und

19 Vgl. dazu die hilfreiche Unterscheidung bei BRENDENCKE, *Imperium*, S. 27, wonach das Zentrum nicht mit Informationen, sondern vielmehr mit Interessen der Peripherie beschickt wird. Allerdings möchte die vorliegende Studie nicht von einem festen Zentrum ausgehen, sondern argumentieren, dass Zentrum und Peripherie je nach Perspektive variieren können.

20 Die Kontaktzone verstehe ich hier mit Firges und Graf als »social space created by interactions«. Vgl. FIRGES/GRAF, *Exploring*, S. 113. Jedoch kann dieser »social space« – so meine These – von unterschiedlichen Akteuren je nach eigenem Interesse unterschiedlich interpretiert werden.

letzte Kapitel dieses Teils schließlich widmet sich den innerjesuitischen Konflikten zwischen den Missionaren ein und derselben Reduktion sowie zwischen denen verschiedener Missionsstationen.

2 Die Gründung von San Javier – drei Perspektiven

Variantenreiche Interessenlagen der Akteure sowie Konfliktpunkte zeigten sich schon bei der Gründung der Reduktion San Javier im Jahr 1743, die in drei Jesuitenberichten sowie in den offiziellen Akten der Stadt Santa Fe überliefert ist.²¹ Dabei sind unterschiedliche Schwerpunkte der Autoren zu erkennen, die auch mit den unterschiedlichen Schreibintentionen zusammenhängen. Martin Dobrizhoffer schilderte die Gründung in seiner *Geschichte der Abiponier* in einem Unterkapitel des dritten Buches, das »von dem tödtlichen Haß der Abiponen und der mit ihnen verbundenen Mokobier wider die Spanier«²² handelte. Schon die Überschrift bediente Stereotypen, ebenso wie der Text. Dobrizhoffer berichtete von der Bedrohung durch die Abiponier*innen und die Mocobier*innen in verschiedenen Gebieten des Chaco und die jeweilige Vorgehensweise. San Javier diente ihm dabei in gewisser Weise als Beispielprojekt, da es die erste erfolgreiche Reduktion in dem von Dobrizhoffer beschriebenen Gebiet war. Der Text ist, eingebettet in die allgemeine Erfolgsgeschichte der Jesuiten im Gran Chaco, am stärksten geglättet.

Francisco Burgés und Florian Paucke hingegen schrieben über die Gründung San Javiers als Ausgangspunkt für die Beschreibung konkreter Ereignisse in und um diese Reduktion. Ihnen war daran gelegen, die zentralen Akteure einzuführen und erste Konflikte anzudeuten. Burgés, der für die Gründung und den Anfang der Reduktion verantwortlich war, schrieb seine *Relación de la fundación del pueblo de San Javier de Mocobís* nach der Ausweisung der Jesuiten im Exil in Faenza in Italien. Parallelen zu Paucke zeugen von einer gemeinsamen Vorarbeit. Am detailliertesten ist die Gründung San Javiers bei Paucke überliefert. Nach der Schilderung seiner Ankunft in der Reduktion folgte bei Paucke ein Einschub, der die Vorgeschichte und Gründung der noch jungen Reduktion San Javier behandelte. Damit wurden die Mocobier*innen auch an dieser Stelle noch einmal genauer spezifiziert und verortet. Paucke selbst war bei der Gründung, ebenso wie Dobrizhoffer, noch nicht in Spanischamerika.

21 Zur mehrfachen Schilderung desselben Ereignisses aus unterschiedlichen Perspektiven vgl. Bertrand ROMAIN, Für eine Welten-Geschichte. Die erste Überfahrt der Holländer aus zwei Perspektiven, in: Merkur 69 (2015), S. 36–51.

22 DOBRIZHOFFER, Geschichte, Bd. 3, S. 3.

Einige Parallelen im Gesamtbericht verweisen auf einen Austausch mit Burgés und mit Dobrizhoffer. Mit Ersterem arbeitete Paucke in San Javier zusammen, mit Letzterem war er sowohl auf der Hin- als auch auf der Rückreise zusammen. Paucke schrieb aber auch, dass die Indigenen ihm ausführlich von den Geschehnissen berichtet hätten.²³ Damit kommt bei ihm eine weitere Informationsquelle hinzu. Bei allen drei Autoren nahmen der Kommandant der nahe gelegenen Stadt Santa Fe, das dortige Jesuitenkolleg sowie zwei mocobische Kaziken, Aletin und Cithaalin, zentrale Rollen bei den Verhandlungen ein. Die *Actas de Cabildo* aus Santa Fe berichteten lediglich, dass Mocobier*innen im April 1743 bei der Stadt nach einer Reduktion gefragt hätten. Die Gründung selbst erfolgte im Juli 1743.²⁴

2.1 Die Gründung von San Javier bei Martin Dobrizhoffer

Martin Dobrizhoffer, der, bevor er sich der Abiponiermission anschloss, nur ein Jahr in der Reduktion San Javier wirkte, beschrieb deren Gründung folgendermaßen:²⁵ Die Spanier*innen hätten, »erschöpft durch die immerwährenden Niederlagen«²⁶, erkannt, dass ein dauerhafter Frieden nur möglich sei, wenn den Indigenen »Menschlichkeit und Religion«²⁷ beigebracht würde. Auf diese Weise kamen die Jesuiten ins Spiel. Dobrizhoffer hob somit die Rolle der Jesuiten besonders hervor. Zugleich kritisierte er die Spanier*innen, oftmals nur bei der Errichtung der Reduktion und lediglich mit einem kleinen Startkapital geholfen zu haben.²⁸ Diese Zurückhaltung vonseiten der Spanier*innen sei der Auslöser dafür, dass die Indigenen den Jesuiten vorwürfen, dass es ihnen nun viel schlechter gehe als vor dem Eintritt in die Reduktion. Für Dobrizhoffer war es deshalb »kein Wunder, daß die Wilden, über ihre Dürftigkeit manchmal aufgebracht, ihren Kolonien zuweilen den Rücken wandten.«²⁹ Als Reaktion auf die militärischen Niederlagen »bewarb sich [...] [die Stadt Santa Fe, U. S.] um die Freundschaft der Abiponer und Mokobier«³⁰, worauf sich einige Gruppen derselben in die Nähe der Stadt begaben. Diese begannen Dinge auf dem Markt zu kaufen und zu verkaufen. Auf welche Art und Weise der Kontakt und die

23 StBZ, 420, S. 281.

24 Vgl. dazu AGPSF, *Actas de Cabildo* XI, fol. 126v–128v, 144r–145v.

25 Die Erfolgserzählung der Reduktionsgründung findet sich in DOBRIZHOFFER, *Geschichte*, Bd. 3, S. 133–141.

26 Ebd., S. 133.

27 Ebd.

28 Diese Kritik übte auch Florian Paucke; vgl. Kap. IV.4.1.

29 DOBRIZHOFFER, *Geschichte*, Bd. 3, S. 134.

30 Ebd., S. 135.

Öffnung der Stadt für die Mocobier*innen vonstattengeht, berichtet Dobrizhoffer nicht. Der Schritt auf den Markt führte die Mocobier*innen sodann direkt in das Jesuitenkolleg, in das sie ein- und ausgegangen seien. Warum diese neue Offenheit die militärische Bedrohung durch Indigene in den Hintergrund rücken ließ, aber auch die Frage, wie das gegebene Verständigungsproblem gelöst wurde, bleibt in dieser Version der Gründung unbeantwortet.

Allein der Kontakt mit der Stadtbevölkerung und den Jesuiten scheint nach Dobrizhoffer einen ›Zivilisationsprozess‹ unter den Mocobier*innen ausgelöst zu haben. Als zentrales Überzeugungsmoment für den Eintritt in die Reduktion benannte Dobrizhoffer regelmäßige Geschenke sowie Gespräche mit den Kaziken. Nach der Gründung der Reduktion seien die alten Sitten und Gebräuche der Mocobier*innen sehr schnell überwunden worden. Dobrizhoffers Bericht erscheint geglättet, alles verlief reibungslos. Der Fokus liegt bei ihm auf der schnellen und erfolgreichen Vermittlung religiösen Wissens an die Indigenen.³¹ Allerdings wird nicht spezifiziert, um welche Inhalte es sich handelte; Dobrizhoffer schreibt lediglich von »Glaubenswahrheiten«³². Als zentralen Motor sah er die Kaziken Aletin und Cithaalin. Dobrizhoffers Bericht über die Reduktion San Javier endet mit einer Aufzählung aller dort wirkenden Missionare.

Auch wenn der Bericht der jesuitischen Programmatik folgte, sind doch einige bemerkenswerte Details festzuhalten: Die Spanier*innen schienen, obwohl ihre Sicherheit von den Reduktionen abhing, nicht bereit, eine dauerhafte Unterstützung zu gewährleisten. Der Eintritt der Mocobier*innen in die Reduktion und die schnelle und leichte Konversion wirken zunächst topisch. Andererseits sollen neben Geschenken ebenso Gespräche eine positive Auswirkung auf die Verhandlungen gehabt haben. Auch legten die Mocobier*innen eine gewisse Autonomie an den Tag: Sie näherten sich freiwillig der Stadt und kehrten ungezwungen ein und aus. Zusätzlich wurde die zentrale Rolle der Kaziken betont, ohne die die Gründung und Aufrechterhaltung der Reduktion nicht möglich gewesen wäre.³³ Im Vergleich zu den anderen Berichten werden die Kaziken dabei sehr positiv dargestellt und zugleich unterkomplex charakterisiert; insbesondere die Schilderung von Cithaalins Rolle widerspricht den anderen beiden Versionen.

31 DOBRIZHOFFER, Geschichte, Bd. 3, S. 136.

32 Ebd., S. 136.

33 Ebd., S. 137.

2.2 Die Gründung von San Javier nach Francisco Burgés

Burgés schilderte den Beginn der Reduktion anders: Die Grundlage für deren Errichtung war ihm zufolge der militärische Erfolg der Spanier*innen. Burgés rückte den Kommandanten Francisco Javier de Echague ins Zentrum. Er sei es gewesen, der die Feinde verfolgt und zum Rückzug gezwungen habe. Aus dieser starken Position heraus habe er Frieden mit den Indigenen geschlossen. Diese hätten daraufhin zugestimmt, zu Verhandlungen in seine Behausung in Santa Fe zu kommen. Dort seien sie freundlich empfangen und gut versorgt worden.³⁴ Burgés' Bericht steht somit der offiziellen Version der *Actas de Cabildo* am nächsten. Allerdings berichtet er schon von Verhandlungen im Jahr 1742, an denen der Jesuitenprovinzial Antonio Machoni (1739–1743), der Kommandant Francisco Javier de Echague und Cithaalin beteiligt gewesen seien; Francisco Burgés kam auf Einladung des Provinzials hinzu.³⁵ Nachdem ihm die Idee der Reduktion vorgestellt worden war, verließ Cithaalin die Verhandlungen, um mit seinen Leuten den Beitritt zu diskutieren. Die Beratungen der Indigenen fielen aber zu Ungunsten der Reduktion aus. Als zentralen Grund nannten sie die schlechten Erfahrungen, die sie mit den Spaniern gemacht hätten. Vertrauen kann somit als eine wichtige Grundlage für die Bereitschaft, in einen kulturellen Austausch zu treten, hervorgehoben werden.

Dass neben Vertrauen auch Sprachsicherheit eine weitere Komponente ist, zeigt Burgés' weiterer Bericht. Aletin, Cithaalins Schwager, habe zunächst die Teilnahme an den Verhandlungen kritisiert. Als er nach der Absage Cithaalins auf einem Raubzug in der Nähe Santa Fes gewesen sei, habe ihn der Übersetzer Faustino de Casco mit einigen Soldaten aufgesucht, um ihn vom Gegenteil zu überzeugen.³⁶ Dabei sei er so erfolgreich gewesen, dass Aletin im Anschluss zugleich Cithaalin überzeugte. Cithaalin habe sich daraufhin nach Santa Fe begeben und gefordert, mit Burgés zu sprechen. Anfang April 1743 sei die Reduktion San Javier gegründet worden.³⁷

In dieser Darstellung scheint somit sowohl die militärische Schlagkraft der Spanier als auch sprachliches Können und Vertrauen für die Gründung der Reduktion ausschlaggebend gewesen zu sein. Die Jesuiten kamen erst auf Einladung der Spanier hinzu. Indem Burgés Cithaalin als jemanden darstellt, der

34 BURGÉS, Relación, S. 285.

35 Ebd., S. 285.

36 Ebd., S. 287. Vgl. zu Casco auch LUCIOLI, Guerra, S. 118. Die zentrale Rolle Faustino de Cascos wird auch in den *Actas de Cabildo* erwähnt; vgl. AGPSE, Actas de Cabildo XI, fol. 144r–145v.

37 Die *Actas de Cabildo* berichteten für April 1743 lediglich von den Anfragen der Moco-bier*innen. Die Gründung selbst erfolgte erst im Juli 1743. Vgl. dazu AGPSE, Actas de Cabildo XI, fol. 126v–128v, 144r–145v.

selbstständig handelte und durchaus impulsiv war, soll er doch auf eigene Initiative nach Santa Fe gegangen sein und das Gespräch mit Burgés eingefordert haben, erkennt er die Rolle der Indigenen bei der Gründung neuer Reduktionen durchaus an. Die Uneinigkeit zwischen den Kaziken, bei denen Aletin zunächst als Gegner der Reduktion auftrat, spielte an dieser Stelle eine größere Rolle. Doch auch in Burgés' Schilderung bilden sich die verschiedenen Konfliktlager nicht so eindeutig ab wie in Pauckes ausführlicherer Schilderung.

2.3 Die Gründung von San Javier bei Paucke

Paucke berichtete von einer Vereinigung unterschiedlicher indigener Gruppierungen, die in regelmäßigen Abständen Santa Fe überfiel. In Reaktion darauf versetzten die Einwohner*innen von Santa Fe die Stadt um 18 Meilen, eine Maßnahme, die ohne Erfolg blieb.³⁸ Daraufhin wurde militärische Verstärkung aus Buenos Aires angefordert, deren Unterstützung aber nicht ausreichte, die regelmäßigen Angriffe der Indigenen abzuwehren. Die Spanier*innen werden bei Paucke somit eher als militärisch unterlegen gezeichnet. Auch hier trat der Kommandant Francisco Javier de Echague als besondere Persönlichkeit in Erscheinung. Anders als bei Burgés stand er jedoch nicht für den militärischen Sieg über die Mocobier*innen, sondern erließ vielmehr die Anweisung, Indigene nicht mehr zu töten, sondern sie gefangen zu nehmen, mit ihnen zu sprechen und ihnen Nahrung anzubieten, um sie anschließend zurück zu den Ihren zu schicken. Ziel dieser Maßnahme war es, die Mocobier*innen davon zu überzeugen, dass ihnen von den Spanier*innen keine Gefahr drohte. In Reaktion darauf forderten die Mocobier*innen ein unbewaffnetes Gespräch mit dem Kommandanten. Während dieses Gesprächs wurde eine Gefangenrückgabe an die Spanier*innen beschlossen. Weiter sollte es keine Racheaktionen für Raubzüge der Indigenen mehr geben, um wiederum keine Racheaktionen für getötete Indigene zu provozieren. Die Grundlagen für den Frieden scheinen so von beiden Seiten aus gelegt worden zu sein. Echague verminderte die Gewalt, die Mocobier*innen zeigten Gesprächsbereitschaft.

Die Initiative für die Reduktion ging bei Paucke jedoch eindeutig von den Jesuiten, namentlich vom Rektor des Jesuitenkollegs und von Burgés, aus. Diese starteten mit Billigung der Spanier*innen eine Expedition, die nur aus zwei

38 StiBZ, 420, S. 267f. Das Verlegen spanischer Städte war eine übliche Maßnahme, um Konflikte zu vermeiden, wie etwa das Beispiel Santa Cruz de la Sierra zeigt. Vgl. José María GARCÍA RECIO, Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional, in: Quinto Centenario 14 (1988), S. 73–92.

Patres und einem Dolmetscher bestand.³⁹ Diese Delegation bot den Indigenen Schutz vor Feinden und freies Geleit nach Santa Fe an. Darüber hinaus unterbreiteten sie ihnen den Vorschlag einer Reduktion. Paucke berichtet, dass den Indigenen das Konzept der Reduktion schon von den Guaraní-Reduktionen bekannt war. Das zeigt erneut, dass der Gran Chaco aus indigener Perspektive kein Grenzgebiet war, sondern Teil einer gut vernetzten Welt, die sich über den südamerikanischen Kontinent zog. Auch bei Paucke spielen somit einerseits die Strategie eines Militärführers und andererseits die Fähigkeiten eines Übersetzers eine Rolle, hier allerdings gepaart mit dem Können der Jesuiten. Darüber hinaus war für den Vertrauensaufbau auch von Bedeutung, dass die Indigenen das Konzept einer Reduktion bereits kannten.

Pauckes Version hat einen Vorspann vor den Verhandlungen mit Cithaalin und Aletin. Danach trat zunächst ein Kazike namens Ariacaiquin als Verhandlungsführer während der Expedition auf. Paucke schildert ausführliche Gespräche mit Ariacaiquin. Darin wurden die unterschiedlichen Sichtweisen der Spanier*innen und der Jesuiten auf die Mocabier*innen verhandelt. Erstere würden die Indigenen nicht als Menschen sehen und seien deshalb für Ariacaiquin keine geeigneten Verhandlungspartner gewesen. Die Jesuiten hingegen sähen die Indigenen als Kinder, und so würde er sie gerne als Vater annehmen. In diesem fingierten Dialog legitimiert Paucke indirekt den (geistigen) Herrschaftsanspruch der Jesuiten über die Indigenen. Dennoch tritt Ariacaiquin bei Paucke mit einem großen Selbstbewusstsein auf und markiert damit den Prototypen des selbstbewussten Kaziken, der mit Cithaalin dann weiter ausgeführt wird. Dem Kommandanten gegenüber betonte Ariacaiquin, dass die Indigenen den spanischen Soldaten im Kampf weit überlegen seien.⁴⁰ Die Jesuiten spielten die zentrale Vermittlungsrolle: Ohne sie wollte der Kazike das Haus des Kommandanten nicht betreten. In den *Actas de Cabildo* vom Juni 1741 wird Ariacaiquin (hier als Aria Cayqui) erwähnt. Die *Actas* bestätigen den Frieden, der seit sieben Jahren, also seit 1734, mit den Mocabier*innen geherrscht habe.⁴¹ Ebenso wird bestätigt, dass Ariacaiquin sich zunächst an die Jesuiten wandte, bevor er seinen Wunsch nach einer Reduktion an den *Teniente de Gobernador* richtete.⁴² Im Juni 1742 wollte Santa Fe die Errichtung der Reduktion beginnen und startete zunächst damit, Spenden aus der Bevölkerung einzusammeln.⁴³ Ariacaiquin starb dann aber bei einem Überfall auf eine andere Stadt.

39 StBZ, 420, S. 274.

40 StBZ, 420, S. 280.

41 AGI, Charcas 215 berichtet ebenso von dem Frieden im Jahr 1734. Vgl. dazu auch LUCAIOLI, Guerra, S. 107.

42 AGPSF, Actas de Cabildo XI, fol. 53r–54v.

43 AGPSF, Actas de Cabildo XI, fol. 93v–95r.

An die Stelle Ariacaiquins trat nun Cithaalin, der von den Spanier*innen als unberechenbar und gefährlich eingestuft wurde. Eine Verletzung am Bein während eines Kampfes öffnete ihm jedoch die Augen, sodass er sich relativ plötzlich doch für eine Reduktion aussprach.⁴⁴ Paucke stellt hier einen direkten Bezug zum Gründer der Jesuiten, Ignatius von Loyola, her, der auch nach einer Beinverletzung eine Bekehrung vom soldatischen und lasterhaften Leben hin zum Ordensgründer durchlief.⁴⁵ Cithaalin trat nach seiner Läuterung in Pauckes Schilderungen selbstbewusst auf, forderte ein Treffen mit den Jesuiten ein und fragte dort direkt nach der Reduktion. Mit der Argumentation, dass er ja kein Gefangener der Jesuiten sei, der vorgeführt werde, betrat er Santa Fe nur unter der Bedingung, dass keine Schaulustigen am Wegesrand stünden. Als dann doch Spanier*innen die Straße säumten, schickte er sich schon an, wieder umzukehren, sodass Burgés den Spanier*innen schnell befahl, sich in ihre Häuser zurückzuziehen. Cithaalin begab sich in Santa Fe, anders als Ariacaiquin, auch nicht ins Haus des Kommandanten, sondern in das Jesuitenkolleg – dorthin solle der Kommandant kommen, wenn er verhandeln wolle.⁴⁶ Cithaalin schlug das ihm angebotene Essen nicht aus, er wollte es jedoch nicht im Refektorium essen, sondern im Hof des Kollegs unter seinen Leuten. Um die selbstbestimmten Aktionen des Kaziken einordnen zu können, muss Paucke in seinem Bericht auf Stereotype zurückgreifen. Zur Begründung für die Weigerung, das Haus des Kommandanten zu betreten, legt er Cithaalin die Worte in den Mund, dass er jetzt zu faul sei, dort hinzugehen. Auch das Essen kommentiert er entsprechend: Die Indigenen »fressen zum verwunderen«.⁴⁷

Nach den Verhandlungen verließ Cithaalin die Stadt, um seine Leute zu holen. Als er aber nach mehreren Monaten nicht zurückgekehrt war, trat Aletin auf den Plan und bot an, die Reduktion zu gründen.⁴⁸ Der Konflikt zwischen Cithaalin und Aletin findet sich in Pauckes Erzählung nicht. Vielmehr wird Aletin schon von Beginn an als begeisterter Verfechter der Reduktion gezeichnet, der, nachdem er die Zusage der Patres erhalten hatte, gar nicht mehr von der Seite der Jesuiten weichen wollte.⁴⁹ Hier deutet sich bei Paucke schon der

44 StBZ, 420, S. 284.

45 Vgl. zu Ignatius: FRIEDRICH, *Die Jesuiten* (2016), S. 9–21; Ulrike STRASSER, 'The First Form and Grace'. Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity, in: Scott H. HENDRIX, Susan C. KARANT-NUNN (Hg.), *Masculinity in the Reformation Era* (= Sixteenth Century Essays & Studies, Bd. 83), University Park/Pa. 2008, S. 45–70.

46 StBZ, 420, S. 284.

47 StBZ, 420, S. 287. Vgl. zum Stereotyp der Gefrässigkeit Kap. VI.1.1.

48 Der Tod Ariacaiquins sowie die Zwischenverhandlungen mit Cithaalin haben keinen Niederschlag in den *Actas de Cabildo* von Santa Fe gefunden. Erst die Ankunft Aletins beim Kommandanten und die zweimalige Nachfrage nach einer Reduktion im April 1743 sind dokumentiert. Vgl. AGPSF, *Actas de Cabildo* XI, fol. 126v–128v.

49 StBZ, 420, S. 291.

Versuch an, einen Gegensatz zwischen den beiden zentralen Kaziken aufzubauen, wie er sich im weiteren Fortgang durch den ganzen Bericht zieht.

Beim Aufbau der Reduktion halfen spanische Soldaten aus Santa Fe.⁵⁰ Sie waren Paucke zufolge den Missionaren ein Dorn im Auge, da sie den Mobicobier*innen schlechtes Betragen vorleben würden und diese so weniger für christliche Tugenden empfänglich seien. Darüber hinaus würden die Spanier die Indigenen dazu anstiften, sich den Vorgaben der Patres zu entziehen.⁵¹ Einer Bitte von Burgés an den Kommandanten der Stadt, den Kontakt mit den Indigenen zu verbieten, kam dieser nicht nach.⁵² Burgés selbst berichtet in seiner *Relación* nichts von solchen Schwierigkeiten mit dem Kommandanten. An dieser Stelle scheint Pauckes eigene Erfahrung, die er machte, als er 1763 selbst eine Reduktion gründete, auf die Darstellung der Geschehnisse abgefärbt zu haben. Auch wird so ein starker Gegensatz aufgebaut, wem die Missionare Vertrauen konnten und wem nicht. So formuliert Paucke an dieser Stelle ausführliche Dialoge zwischen dem betrübten Burgés, der schon das Scheitern der Reduktion sah, und Aletin, der versprach, Burgés gegen Cithaalin zu helfen.⁵³

Die unterschiedliche Schreibintention der drei Autoren beeinflusste die jeweilige Version der Gründungserzählung. Dobrizhoffer, der die Spanier im Gran-Chaco-Gebiet als militärisch geschlagen zeichnete, hatte so die Möglichkeit, die Jesuiten als zentrale Helfer herauszustellen. Burgés und Paucke setzten sich detaillierter mit den Handlungen und Forderungen der unterschiedlichen Akteure auseinander. Der ambivalent gezeichnete Cithaalin wird durch ein Bekehrungswunder wenn noch nicht zum Christentum, dann immerhin zur Bereitschaft, in eine Reduktion zu gehen, gebracht. Bei beiden Autoren wird deutlich, wie vor allem Kommunikationssituationen zum Vertrauensaufbau genutzt wurden. Konflikte mit der spanischen Verwaltung hingegen wurden über den brieflichen Kontakt mit hierarchisch höher gestellten Personen gelöst.

50 Anders als bei seiner eigenen späteren Erfahrung in der Errichtung einer Reduktion spielte bei Paucke hier die Auswahl des geeigneten Ortes keine Rolle. Vermutlich wurde ihm davon auch gar nicht erzählt, da der *Teniente de Gobernador* eindeutig festgelegt hatte, dass die Jesuiten gemeinsam mit den Indigenen den Ort auswählen sollten. Vgl. AGPSE, Actas de Cabildo XI, fol. 139r–140v.

51 StBZ, 420, S. 296–297.

52 StBZ, 420, S. 298.

53 StBZ, 420, S. 302. Nach LUCAIOLI, Guerra, S. 105, Anm. 12 basierte die Autorität einzelner Kaziken im Chaco auf dem Konsens der Gruppe.

3 Mit Vertrauen und Belohnung. Die Auseinandersetzung der Jesuiten mit den Kaziken

3.1 Die Gesellschaft der Mocobier*innen aus der Perspektive der Jesuiten

Paucke entwickelte die Erzählung über sein Wirken in der Reduktion anhand von vier Kaziken: Cithaalin, Aletin, Nevedagnac und Nalangain.⁵⁴ An einigen Stellen charakterisierte er die vier als Kaziken neben anderen Kaziken, hob sie demnach als Exempla heraus, andernorts wiederum betonte er, dass es sich bei ihnen um die wichtigsten Kaziken handelte, denen die anderen untergeben gewesen seien. Paucke war sich darüber im Klaren, dass die Bezeichnung ›Kazike‹ von den Spaniern stammte und keine Eigenbezeichnung der Mocobier*innen war. Diese hätten ihre Anführer als »Nezeleagnec« bezeichnet.⁵⁵ Wenngleich Paucke sich dieser Eigenbezeichnung bewusst war, hielt er für seine Leser*innenschaft in seinem Bericht dennoch an der in Europa bekannten Bezeichnung ›Kazike‹ fest und übersetzte damit Unbekanntes in bekannte Relationen. Paucke bildete die Hierarchien innerhalb der Gesellschaft der Mocobier*innen ab, indem er Kaziken sowie deren Gefolge namentlich benannte.⁵⁶ Zur Differenzierung unterschied er zwischen vornehmsten Kaziken, vornehmen Kaziken sowie den übrigen. Diese drei Gruppen standen in Gefolgschaft zueinander. Damit übertrug Paucke europäische Vorstellungen und Bezeichnungen auf die indigene Gesellschaft. Frauen blieben in dieser Hierarchie entsprechend ausgespart.⁵⁷

Wichtig für das Vorgehen der Jesuiten war auch, dass die Kaziken nach Paucke keine Befehlsgewalt über ihre Anhänger hatten, sondern es sich vielmehr um lose Verbände handelte, in denen die Familien selbst beschlossen, wann sie welchem Kaziken folgten.⁵⁸ Diese Erkenntnis machten sich die Missionare zunutze. Domingo Nevedagnac und Aletin lieferten Paucke auf Nachfrage »ganz ausführliche Nachrichten der Anverwandtschaft aller Indianer im Dorf.«⁵⁹ Diese Informationen waren einerseits relevant, um Verwandtschaftsgrade bei

54 Zur späteren Ergänzung von Nalangain im Manuskript vgl. Kap. III.1.2.

55 StBZ, 420, S. 276. Das Wort ›Kazike‹ stammte aus der in der Karibik verbreiteten Sprache der Taino. Es wurde erstmals in Kolumbus' Bordbuch erwähnt und fand sich daraufhin in vielen Reise- und Missionarsberichten als Beschreibung eines indigenen Adligen wieder. Vgl. Ute SCHÜREN, Kazike, in: Friedrich JAEGER (Hg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 6, Stuttgart 2005, S. 530–532; Julia SARREAL, Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay, in: Colonial Latin American Review 23 (2014), S. 224–251.

56 StBZ, 420, S. 434.

57 Zur Rolle der Frauen, insbesondere der alten Mocobierinnen, vgl. Kap. VI.3.

58 StBZ, 420, S. 425. Vgl. dazu auch LUCAIOLI, Guerra, S. 105, Anm. 12.

59 StBZ, 420, S. 600.

Hochzeiten abzusichern. Da die Mocobier*innen nach Paucke jedoch sexuellen Kontakt mit nahen Verwandten ausschlossen, diente dieses Wissen über die unterschiedlichen Familienstrukturen innerhalb der Reduktion den Missionaren mit großer Wahrscheinlichkeit auch dazu, Konflikte vorauszusehen, Vertrauen aufzubauen und mächtige Kaziken gegeneinander auszuspielen.⁶⁰

Drei der vier vornehmsten Kaziken, Aletin, Nevedagnac und Nalangain, wirkten als zentrale Stützen für die Reduktion. Bei ihrer Bekehrung und Taufe gab es Paucke zufolge keine großen Hindernisse. Der Kazike Cithaalin hingegen wird komplexer charakterisiert. War er, wie oben gezeigt, zunächst der erste Kazike, der ein Bekehrungserlebnis hatte und sich in eine Reduktion begeben wollte, trat er in den späteren Episoden stets als widerständige Person auf. Einerseits war er der Antagonist der anderen Kaziken und der Missionare, andererseits demonstriert Paucke an seinem Beispiel seine eigene Erfolgsgeschichte in der Reduktion. So bemerkt Paucke gleich zu Beginn seiner Erzählung über Cithaalin: »[S]ein Nahme mus wohl gemerket werden, dan dieser Cazique hat in dieser ganzen Beschreibung in allen, was dem Missionario, und fried des Volks ver hinderlich ware, die General Persohn«⁶¹. Der Konflikt zwischen Cithaalin und Paucke bzw. der Versuch Pauckes, Cithaalin in die Strukturen der Reduktion einzubinden, nimmt den Großteil seiner Schilderungen über die Organisation der Reduktion im späteren zweiten Teil ein. Parallel dazu berichtet Paucke über die erfolgreiche Zusammenarbeit mit Aletin und Domingo Nevedagnac. Die Interessen beider Kaziken scheinen immer wieder konträr aufeinandergetroffen zu sein; zumindest werden sie in Pauckes Darstellung oft gegeneinander ausgespielt.⁶²

3.2 Das Ringen um Vertrauen – Konflikte innerhalb der Reduktion

»Wie viele Ungelegenheiten wurden zwischen denen Indianern, und auch Missionarien entstehen? Sollte ich alle Ursachen der Unordnungen beybringen, welche bey dieser Gelegenheit gewis sich ereigneten, wurde ich einen langen Absatz meiner Erzehlung machen müssen.«⁶³

60 Ebenso nutzten die Jesuiten Kinder als Informant*innen, um bspw. herauszufinden, in welcher Hütte heimlich Chicha gebraut wurde. Vgl. StBZ, 420, S. 541, 572.

61 StBZ, 420, S. 310.

62 Cithaalin und Nevedagnac standen nach Paucke schon vor Gründung der Reduktion feindlich zueinander. Der Konflikt, der auf einem Missverständnis beruhte, wurde eindeutig von Nevedagnac dominiert. Vgl. StBZ, 420, S. 322 f. Angesichts von Nevedagnacs gewalttätigem Ruf stellte Paucke am Anfang seines Berichts die Frage: »Wer solte dazumahl von diesen Indian gesagt haben: Er würde mit der Zeit das Aufkommen, und die Stütze dieser neuen Reduction seyn? und der einzige Trost der Missionarien?« StBZ, 420, S. 323.

63 StBZ, 420, S. 489.

Die Reduktionen sahen sich vielen Gefahren ausgesetzt und waren insgesamt ein fragiles Gebilde, das anfällig für Bedrohungen von außen sowie von innen war. Die vielen möglichen Auseinandersetzungen, die Paucke in dem Zitat andeutet, zeugen davon, dass die Missionare in keiner Weise eine gesicherte Hoheitsgewalt in der Reduktion hatten. Demgegenüber könne, so Paucke, die europäische Gerichtsbarkeit »mit dem Prügel darein schlagen«, und die europäische Geistlichkeit habe auch mehr Möglichkeiten, die »Schäflein in einer Herde beysammen zu halten«. ⁶⁴ In diesen für Europäer*innen neuen und unerschlossenen Gebieten aber, bevölkert von Menschen, die noch nicht oder erst kürzlich mit dem christlichen Glauben in Kontakt gekommen waren, könnten die Richter selbst schnell zum Opfer und die Hirten zur Beute der Wölfe werden. Folglich müsse man sehr vorsichtig und behutsam vorgehen. Paucke verdeutlicht die Gefahr einer einzelnen aufbegehrenden indigenen Person mit dem Bild eines Pulverkorns, dass, einmal entzündet, in der Lage sei, eine große Menge desselben explosionsartig zu verbrennen. ⁶⁵ Aushandlungsprozesse mussten entsprechend langsam gehandhabt und Vertrauen behutsam hergestellt werden.

Mit Blick auf die Fähigkeit, dieses Vertrauen zu gewinnen, stellt Paucke im Bericht seine »grosse Gedult [...] und [...] grosse Sanftmuth« ⁶⁶ und damit sich selbst im Gegensatz zu den anderen Missionaren heraus. Das ist insofern bemerkenswert, als Burgés, der Gründervater der Reduktion, ja schon einige Jahre vor Ort verbracht hatte und selbst auch von seinem guten Verhältnis mit Aletin berichtet. Emanuel Canelas wiederum wurde in allen Berichten als großes Sprachgenie hervorgehoben, das sehr schnell mit den Indigenen kommunizieren konnte und auf diese Weise auch die Möglichkeit hatte, Vertrauen aufzubauen. Paucke betont vor allem seine eigene Vertrauensposition gegenüber den Indigenen. Die anderen Missionare würden immer wieder »zu scharf« reden, woraufhin er als Vermittler in der Lage sei, den Frieden in der Reduktion wiederherzustellen. ⁶⁷ Paucke kritisiert vor allem bei Francisco Burgés, dass dieser sich in der Kommunikation mit den Indigenen durchaus noch hätte verbessern können. In innerindigene Konflikte griff Burgés Paucke zufolge gelegentlich auch mit der Peitsche ein. ⁶⁸ Vertrauen zu Aletin erwarb Paucke, indem er ihn bei handwerklichen Arbeiten regelmäßig lobte; in *Hin und Her* stellt er das Loben in direkten Zusammenhang mit den wiederkehrenden Besuchen Aletins bei ihm. Bei diesen Treffen beratschlagte der Mocobier mit dem Missionar, »was in etwelchen Zufällen, denen er selbst kein Auskunft geben konnte, zu thun

64 StiBZ, 420, S. 490.

65 StiBZ, 420, S. 491.

66 StiBZ, 420, S. 347.

67 StiBZ, 420, S. 348.

68 StiBZ, 420, S. 377.

wäre«⁶⁹. Das direkte Sprechen über Probleme wirkt hier wie ein erster Aushandlungsprozess. Paucke scheint somit eine Möglichkeit gefunden zu haben, in indirekter Weise Einfluss auf die Anhänger*innen Aletins auszuüben.

Neben den Versuchen der Missionare, Cithaalin zur Taufe zu bewegen, war es vor allem die allgemeine Ordnung, die durch Handlungen des Kaziken immer wieder bedroht wurde. Zwei Punkte diskutierte Paucke dabei, die durchaus den stereotypen Sorgen der Missionare entsprachen. Erstens drohte Cithaalin des Öfteren, die Reduktion zu verlassen, sei es, weil es aus seiner Perspektive an Nahrung mangelte oder weil er mit dem Vorgehen der Jesuiten nicht zufrieden war. Zweitens war die Auseinandersetzung der Missionare mit dem Chichikonsum der Indigenen ein wiederkehrendes Problem. Aletin wirkte in solchen Situationen stets als Berater der Missionare in der Frage, wie mit Cithaalin umgegangen werden sollte.⁷⁰

Insbesondere Cithaalin nutzte demnach oftmals den Hinweis, dass er die Reduktion jederzeit verlassen könne, als Druckmittel. Dabei stellte er seine Beziehung zu den Spanier*innen gegen die Seelsorge der Jesuiten: Die Spanier*innen seien seine Freunde, deshalb brauche er die Reduktion nicht.⁷¹ Diese Aussagen Cithaalins stehen denen Ariacaiquins in der Gründungserzählung diametral gegenüber. Der geistliche Herrschaftsanspruch der Jesuiten wurde so – innerhalb dieser indigenen Charakterisierungen – dem weltlichen der Spanier entgegengesetzt.

Im Vertrauensaufbau zu Cithaalin lassen sich unterschiedliche Strategien des Missionars ausmachen. Zunächst versuchte er über Geschenke und Gespräche mit ihm in Kontakt zu kommen. Dieses Vorgehen gestaltete sich als schwierig, wird Cithaalin doch von Paucke als sehr jähzornig geschildert. Ein zweites Vorgehen war, nahestehende Kontaktpersonen zu gewinnen. In diesem Fall waren das die Söhne Cithaalins. Waren die bisherigen Missionare an diesem Versuch gescheitert, so betonte Paucke zwei wichtige Punkte: Erstens ging er nicht in Cithaalins Haus, sondern wartete einen Tag ab, an dem dieser zu ihm kam »und ein aufgeraumes Gemüth zeigte«⁷². Diesen Moment nutzte Paucke, um Cithaalin zu fragen, ob seine Söhne im Haus des Missionars leben wollten. Besonders hervorgehoben wird im anschließenden Dialog, dass die Söhne Cithaalins Paucke lieber mochten als die beiden anderen Missionare, weshalb Cithaalin dem Umzug eines seiner Kinder zustimmte. Einschränkend betonte er aber, dass er einen seiner Söhne bei sich behalten wolle, um ihn »nach meiner Art auf[zu]erziehen«⁷³. Sebastian, Cithaalins zweiter Sohn, zog mit der Erlaubnis seines Vaters bei Paucke ein und wurde dessen engster Vertrauter und

69 StBZ, 420, S. 347.

70 StBZ, 420, S. 422.

71 StBZ, 420, S. 307.

72 StBZ, 420, S. 358.

73 StBZ, 420, S. 359.

Begleiter.⁷⁴ Nach kurzer Zeit trugen sich auch die beiden anderen Söhne an, bei Paucke einzuziehen. Eine Reaktion Cithaalins darauf, dass so seine Pläne, einen Sohn selbst aufzuziehen, durchkreuzt wurden, ist nicht überliefert.⁷⁵ Die besondere Position des Jesuiten sowie der Blick für die Launen des Kaziken waren ausschlaggebend für den Vertrauensgewinn. Aber auch wenn Paucke das Vertrauen der Söhne als wichtiges Element für die Zukunft der Reduktion sah, war die unmittelbare Auswirkung auf die damalige Situation vergleichsweise gering. Nach einer erneuten spontanen Abreise Cithaalins nach Santa Fe seien, so berichtet Paucke, auch dessen Söhne ratlos gewesen.⁷⁶

Eine dritte Möglichkeit, Vertrauen aufzubauen, war die persönliche Beziehung des Missionars zu dem Kaziken im Alltag. Dazu zählten insbesondere gemeinsame Jagdausflüge. Folgendes Beispiel verdeutlicht die Situation: Vincent, Cithaalins ältester Sohn, floh vor einer Strafe des Missionars Francisco Burgés in das Jesuitenkolleg in Santa Fe. Der dortige Rektor wies Paucke nun brieflich an, den Frieden zwischen Burgés und Cithaalin wiederherzustellen, denn Cithaalin war ob der Bestrafung wütend und drohte, seine Söhne wieder aus der Obhut der Jesuiten zu nehmen. Paucke vermittelte daraufhin aber nicht zwischen Burgés und Cithaalin, sondern unternahm einen Jagdausflug mit dem Kaziken, um diesen zu beruhigen. Dabei saßen sie gemeinsam am Feuer und führten viele Gespräche. Die Kommunikationssituation wirkte so als ein Vertrauen schaffendes Element. Besonders hervorzuheben ist auch, dass Vincent im Jesuitenkolleg in Santa Fe Schutz vor der Bestrafung durch den Missionar suchte. Hatte Cithaalin im Konfliktfall noch den Stadtkommandanten aufgesucht, wandte sich der Sohn eher den Jesuiten zu.⁷⁷

Interessant scheint nun, dass Paucke das Vertrauen zu Cithaalin weniger mit den «klassischen» Methoden der Missionare zu gewinnen vermochte als vielmehr damit, dass er mit ihm zur Jagd ging. Paucke ließ sich auf diese Weise auf die indigene Lebenswelt des Kaziken vor dessen Eintritt in die Reduktion ein, um so – Grundvoraussetzung ist natürlich die adäquate Beherrschung des Mocobischen – mit Cithaalin in einen Dialog zu treten. Hier war sicherlich von Vorteil, dass Paucke nach eigener Schilderung ein begeisterter Jäger war und so ohnehin ein gemeinsames Interesse der beiden Männer bestand.

Der zweite die Ordnung der Reduktion bedrohende Faktor war der Konsum von Chicha, einem alkoholischen Getränk aus vergorenem Mais oder Algarroba.

74 Er begleitete Paucke bspw. auch auf allen Reisen; vgl. StBZ, 420, S. 367.

75 StBZ, 420, S. 367. Das Motiv des Ungehorsams gegenüber den Eltern findet sich auch bei den Studentenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Vgl. dazu Christina JETTER, Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend – Leitbilder der katholischen Elite, Würzburg 2009.

76 StBZ, 420, S. 422.

77 StBZ, 420, S. 380f.

Für Paucke schien es zunächst wichtig, Cithaalin zufriedenzustellen, was vor allem über eine regelmäßige Versorgung mit Nahrung und Chicha erfolgte. Auch wenn das gemeinsame Trinken von Chicha einen rituellen Hintergrund hatte, wurde es von den Missionaren zunächst weiterhin erlaubt.⁷⁸ Problematisch wurde es vor allem dann, wenn Cithaalin zu viel getrunken hatte und, so erzählt es Paucke, mit gezückter Waffe zornig durch die Reduktion rannte.⁷⁹ Es scheint ein individuelles Problem Cithaalins gewesen zu sein, dass er während und nach dem Alkoholkonsum unberechenbar wurde.⁸⁰ Auch wenn Paucke generell den Anschein erweckt, dass Cithaalin in guter Beziehung zu den Missionaren stand, so wird an seiner Schilderung des Umgangs mit dem alkoholisierten Kaziken deutlich, wie abhängig Paucke von den Launen der Indigenen war. Eine Durchsetzung mit Zwang war nach Aussagen Pauckes nicht möglich. Paucke beschreibt Cithaalins Zorn sehr bildlich: Seine Augen füllten sich mit Tränen und das Kinn fing an zu wackeln. Paucke nannte ihn daher für sich »Capitain tiembla barbas«⁸¹, also Kapitän Bartwackler. Die hohe Position Cithaalins – hier interessanterweise mit der spanischen Bezeichnung für einen Militärführer anstatt mit »Kazike« ausgedrückt – wurde damit der Lächerlichkeit preisgegeben. Entsprechend schreibt Paucke, dass Cithaalin diesen Spitznamen nie habe mitbekommen dürfen, sonst wäre seine Zuneigung ihm gegenüber verwirkt gewesen. An dieser Stelle zeigt sich, wie Paucke eine mit Gefahr behaftete Situation des Nicht-Verstehens zunächst in eine humoreske Anekdote verpackt und für sich selbst auflöst.⁸² Gleich aber macht er auch deutlich, wie er, um aufgebautes Vertrauen zu bewahren, eigene Charakterzüge (in diesem Fall die Eigenschaft, sich über andere zu amüsieren) zurückstellen musste.

Der Alkoholkonsum des Kaziken stellte eine Gefahr für die Ordnung in der Reduktion dar, wie folgendes Beispiel zeigt. Bei einem Besuch einer Gruppe fremder Indigener in der Reduktion trank Cithaalin gemeinsam mit den Besuchern. Im betrunkenen Zustand befahl er zweien seiner Anhänger, einen Indigenen der anderen Gruppierung zu ermorden. Diese Situation gibt Paucke zweimal an unterschiedlichen Stellen im Bericht wieder, jeweils mit einem unterschiedlichen Fokus. Die erste findet sich im späteren zweiten Teil, in dem Paucke sein Wirken in der Reduktion chronologisch und thematisch schildert.⁸³ Die Begebenheit wird von Paucke hier nur kurz berichtet, ohne die Namen der

78 Vgl. zu den von den Missionaren als *borracheros* (Besäufnisse) bezeichneten Trinkritualen PENHOS, Cuerpos; ROSSO, Celebraciones; StiBZ, 420, S. 489.

79 StiBZ, 420, S. 370.

80 StiBZ, 420, S. 352. Auch Aletin trank, jedoch zog er sich im berauschten Zustand zurück und stellte so keine Gefahr dar. Vgl. StiBZ, 420, S. 371.

81 StiBZ, 420, S. 356.

82 Zu Komik und Ironie im Zwtler Codex 420 vgl. Kap. III.2.2.

83 StiBZ, 420, S. 372–374.

beiden zu nennen. Sich selbst und die Missionare zeichnet er an dieser Stelle als völlig handlungsunfähig, da die Indigenen, die Cithaalin nachfolgten, ansonsten die Reduktion verlassen hätten. Lediglich Aletin stellte sich gegen Cithaalin und schirmte den verletzten Indigenen ab, sodass Paucke ihm medizinische Hilfe zukommen lassen konnte. Erst später konnte er Cithaalin »einen glimpflichen Verweis«⁸⁴ geben. Cithaalin erwiderte allerdings, dass er dennoch das Trinken nicht lassen, sondern lediglich versuchen werde, dass derlei Tumult nicht mehr geschehe.

Ganz anders erscheinen die Geschehnisse in der zweiten Schilderung, nun im ethnographischen Teil über das Leben der Mocobier »in der Heydenschaft« unter der Frage, ob denn die Mocobier »kein Gericht [hätten], die Mordtathen zu bestrafen«.⁸⁵ Hier nannte Paucke einerseits das Mordmotiv und andererseits die Namen der Täter. Insgesamt wird das Geschehen deutlich detaillierter präsentiert. Zusätzlich betont er, dass es sich bei den Tätern um getaufte Mocobier handelte. Damit entkräftete er das Narrativ des wilden ungetauften Indigenen. Cithaalin befahl den Mord, da der Gast mit seinen Taten prahlte und somit die übrigen Mocobier erzürnte. Anders als die in der vorherigen Version geschilderte Ohnmacht stellt Paucke sich hier nun aber handelnd dar. Als der Mörder sich zum Haus des Missionars begab, hielt Paucke eine Strafpredigt, dass er seiner seelsorgerischen Tätigkeit als Missionar nicht nachkommen wolle, wenn »Wölfe unter [s]einen Schafen seyen«. Hier drohte nun also der Jesuit damit, die Reduktion zu verlassen. »Wie vorhero alles freundlich, lustig und, aufgeräumt zugieng, wan die Indianer in Gemeinschaft zu mir kamen; also unlustig, still, und ohne allem Scherz gieng es die jenigen Täge.«⁸⁶ Gerüchte, dass Paucke die Reduktion verlassen wolle, führten schließlich dazu, dass zwei andere vornehmste Kaziken, Aletin und Nevedagnac, Paucke aufsuchten. Der Fokus verlagert sich hier nun weg von Cithaalin hin zu den Versuchen der Kaziken, Paucke unter Tränen zum Bleiben zu überreden. Die Motivationsrede des Kaziken Domingo Nevedagnac gibt Paucke sowohl in einer Zusammenfassung als auch in einer mocobisch-deutschen Wort-für-Wort-Übersetzung wieder, die die Authentizität der Geschehnisse unterstreichen soll.⁸⁷ Über Cithaalin schreibt Paucke an dieser Stelle lediglich, dass er ihn in den folgenden Monaten mit Nichtbeachtung gestraft habe. Darin lässt sich einerseits eine gewisse Resignation Pauckes erkennen, Cithaalin nicht durch eigenes Handeln auf den aus Pauckes Sicht »rechten Weg« führen zu können, andererseits zeigt sich an dieser Stelle auch die Fokusver-

84 StBZ, 420, S. 373 f.

85 StBZ, 420, S. 562–570.

86 StBZ, 420, S. 565.

87 Zu (fingierten) Dialogen in Jesuitenberichten vgl. GINZBURG, Stimmen In der vorliegenden Arbeit werden die zweisprachigen Passagen, insbesondere die Dialoge der Indigenen mit den Jesuiten, ausführlich diskutiert in Kap. III.2.3.

schiebung von Cithaalin als Problemfall am Beginn des zweiten Teils hin zu Nevedagnac als indigenem Vorbild am Ende des zweiten Teils.

3.3 Mate, ein Belohnungssystem zur Aufhebung der indigenen Hierarchien

Neben dem Ziel des Vertrauensgewinns galt es auch, die schon bestehenden sozialen Gefüge der Mocobier*innen aufzubrechen, da von ihnen eine Gefahr ausging, die die Missionare nicht kontrollieren konnten. Cithaalin frönte nicht nur seiner Sucht, sondern sicherte sich durch regelmäßige Bereitstellung von Chicha auch eine Anhängerschaft, die bereit war, ihn, gegen den Willen der Missionare, bei seinen spontanen Jagdausritten zu begleiten, oder bei der sich, wie das Beispiel gezeigt hat, eine Gruppendynamik herstellen ließ, die in Mord und Totschlag zu enden drohte. Die Vorstellung der Missionare war, dass Kaziken keine weiteren Kaziken mehr unter sich haben, sondern nur noch als Familienoberhäupter agieren sollten. Aletin, von Paucke als den Jesuiten nahestehender Indigener dargestellt, hatte in Pauckes Schilderung keine Kaziken unter sich, sondern eine Gruppe von 25 verheirateten Mocobier*innenfamilien.⁸⁸ Um dieses Ziel auch außerhalb von Aletins Gefolge zu erreichen, stiftete Paucke Aletin dazu an, Cithaalins Leute dazu zu bewegen, diesem nicht mehr nachzufolgen.⁸⁹

Über die regelmäßige Bereitstellung von Chicha behielt Cithaalin allerdings die Kontrolle über einige von Paucke als »besondere« bezeichnete Kaziken.⁹⁰ Eine Lösung für die Chichaproblematik fand Paucke in einem Tee, den er aus den Blättern der Matepflanze gewann. Schon auf der Hinreise hatte der Prokurator Ladislaus Orosz die Jesuiten Mate probieren lassen.⁹¹ Diesen Tee genoss er dann selbst ausgiebig, er nutzte ihn aber auch als Lock- und Druckmittel gegenüber den Mocobier*innen. Sobald Paucke merkte, dass die Mocobier*innen sich für den Matetee begeisterten, sprach er mit Francisco Burgés die Besorgung größerer Mengen. Als Cithaalin einen größeren Anteil verlangte, stellte Paucke fest, dass dieser den Tee an die Menschen weitergab, die sonst mit ihm Chicha tranken. Auf diese Weise konnte sich Paucke das ehemals störende

88 StiBZ, 420, S. 434.

89 StiBZ, 420, S. 427.

90 StiBZ, 420, S. 434.

91 StiBZ, 420, S. 1089. Die *yerba mate* wurde zunächst nur in den Guaranireduktionen angebaut. Paucke berichtet aber auch von eigenen Versuchen des Mateanbaus. Diese erwiesen sich vor allem deshalb als schwierig, da der Kern der Matefrucht zunächst durch den Verdauungstrakt eines Vogels gehen musste, um schnell zu keimen. Andernfalls musste er mehrere Monate in Wasser gelegt werden.

Trinknetzwerk Cithaalins zunutze machen. Zunächst verbanden die Missionare die Ausgabe der täglichen Materation mit dem Besuch der allabendlichen Rosenkranzandacht. Nachdem das gut funktionierte und Paucke nach eigener Aussage »das Heft in den Händen«⁹² hatte, knüpften die Jesuiten die Ausgabe nun an die Erledigung von Arbeiten in der Reduktion. Die Anhänger Cithaalins, die diesem, wenn er sich zu arbeiten weigerte, um zu jagen, Chicha zu trinken oder nach Santa Fe zu reisen, bisher immer gefolgt waren, taten dies nun seltener, da der Lohn der Arbeit jetzt von den Missionaren ausgegeben wurde. So erreichten Paucke und die anderen Jesuiten eine größere Handlungsmacht über die Anhängerschaft Cithaalins.

Paucke schildert auch den Versuch, Cithaalin mit der Aussicht auf eine Belohnung zur Taufe zu bewegen.⁹³ Ihn mithilfe eines größeren Mateanteils gegen Aletin auszuspielen, schlug allerdings fehl.⁹⁴ Eine weitere Belohnungspraktik war das Verteilen von Richterstäben.⁹⁵ Da Cithaalin anfangs ein so großes Interesse an dem Kommandanten Santa Fes gezeigt hatte, ließ Paucke auf eigene Initiative dem Kaziken Aletin von ebendiesem Kommandanten einen Richterstab aushändigen. Auch wenn der Stab offiziell keine Funktion hatte, so versicherte Paucke Cithaalin, dass nur besonders adlige Spanier einen solchen Stab bekämen. Indirekt fand so auch eine Ein- und Unterordnung indigener Herrschaftsgewalt in koloniale Strukturen statt. Nach Paucke wollte Cithaalin nun unbedingt auch einen solchen Stab besitzen.⁹⁶ Diesen legte der Missionar öffentlich in seinem Haus aus. Dabei ließ er offen, ob der Stab für Cithaalin oder für Domingo Nevedagnac bestimmt war. Allerdings war auch diese Konkurrenz simuliert, so berichtet es zumindest Paucke. Domingo habe gar kein Interesse daran gezeigt, einen solchen Stab zu bekommen, ohne ihn sich selbst verdient zu haben. Hier zeigt sich erneut die überaus positive Darstellung Domingos. Um nun an den Stab zu gelangen, führte Cithaalin viele Gespräche

92 StiBZ, 420, S. 411.

93 Diese Aussage steht dem eigentlichen Taufverständnis der Jesuiten in der Mission entgegen. Die Jesuiten taufte eigentlich erst, wenn sie den Eindruck hatten, dass die Täuflinge genügend Wissen über das Christentum gesammelt hatten. Allerdings scheint es, wenn wir Pauckes Bericht folgen, eher der Fall gewesen zu sein, dass Cithaalin zwar den Unterricht besuchte, jedoch die Taufe verweigerte. Vgl. zur Taufpraxis der Jesuiten FRIEDRICH, *Die Jesuiten* (2016), S. 447 f.

94 StiBZ, 420, S. 413.

95 Mit dem Beispiel Mexiko auch bei HAUSBERGER, Gott, S. 309 f.

96 Vgl. dazu StiBZ, 420, S. 435 f. Dass die Verteilung eines Stabes als Belohnung für treue Dienste auch bei weiteren Kaziken angewendet wurde, von denen Paucke nichts berichtet, zeigt ein Brief Pauckes an den Visitador Nicolás Contucci vom 29. März 1761, in dem er dafür warb, zwei Mocobiern einen Stab zu verleihen, ebenso wie es bei Domingo Nevedagnac für seine treuen Dienste geschehen sei. Vgl. AGN, Sala IX 7 I I, 291, Carta Del Padre Florian Paucke al Padre Nicolás Contucci, fol. 1v.

mit Paucke, in denen er diesen davon zu überzeugen versuchte, dass er bereit sei für ein christliches Leben. Zentral war dabei immer der Vergleich mit den Spanier*innen, so etwa bei der Frage, warum diese Christen sein könnten, wenn sie nicht im christlichen Sinne handelten und lebten, oder wie es denn mit dem Alkoholkonsum der Spanier*innen aussehe, die ja auch Wein und Schnaps herstellten, während Chicha problematisch sein solle. Von der eigentlichen christlichen Lehre, die Cithaalin sowie seine Ehefrau durch Paucke erfuhren, berichtet der Missionar nichts. Auch die Taufe selbst wird nur kurz am Ende des Kapitels erwähnt. Paucke konzentriert sich vielmehr in dem Teil über seine Handlungen in der Reduktion auf Aushandlungsprozesse mit den Indigenen, die das direkte Leben in der Reduktion beeinflussten. Die religiöse Lehre scheint dabei keine zentrale Rolle gespielt zu haben. Paucke folgte an dieser Stelle dem gängigen Vergleich vieler Jesuitenberichte, bei denen – mit Fokus auf die europäische Leserschaft – das Leben der Europäer*innen als noch lasterhafter als das der Indigenen geschildert wurde.

Die Kaziken waren für die Jesuiten unverzichtbar, um die Ordnung in der Reduktion aufrechtzuerhalten. Ihre Zufriedenheit galt es – auch mit Zugeständnissen – zu sichern. Gleichzeitig hatten die Missionare die Möglichkeit, bestimmte Kaziken zu fördern und in hierarchisch wichtige Positionen zu bringen. Dafür musste zunächst aber Vertrauen hergestellt werden. Förderlich scheint es hier vor allem gewesen zu sein, wenn sich die Missionare den indigenen Praktiken zuwandten. Für Paucke waren Aletin und Domingo Nevedagnac »gute Schutz=Engel des Paters«⁹⁷. Verwendet er hier den Singular anstelle des sonst genutzten Plurals »Missionarien«, macht das die persönliche Bedeutung der Kaziken für Paucke sichtbar. Darin ist die Ambivalenz erkennbar, in der sich die Missionare zum Teil befanden. Einerseits scheint es nach außen hin klare Hierarchien gegeben zu haben, was sich auch darin zeigt, dass Paucke Aletin als »[s]einen Aeneas« bezeichnet, der ihn durch schlammige Pfützen und Flüsse zu tragen hatte.⁹⁸ Gleichzeitig wird aber gerade am Beispiel des Tragens der Missionare über die Flüsse auch ihre große Abhängigkeit von den Indigenen deutlich, ohne die das Überleben im Chaco nicht möglich war. Mithilfe von Belohnungen wie etwa dem Richterstab oder dem Matetee hatten die Jesuiten die Möglichkeit, die sozialen Gefüge der Indigenen nach ihren Vorstellungen umzustrukturieren. Die Verleihung eines Stabes konnte auch ein Schritt in Positionen des spanischen Herrschaftsbereichs sein.

97 StiBZ, 420, S. 561.

98 StiBZ, 420, S. 602. Vgl. zum Tragen in der Kolonialzeit Sonja MALZNER, Anne D. PEITER (Hg.), *Der Träger. Zu einer »tragenden« Figur der Kolonialgeschichte* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 127), Bielefeld 2018.

4 Konflikte mit der lokalen spanischen Bevölkerung

4.1 Zwischen gegenseitiger Hilfe und Rivalität

In der Konsolidierungsphase neuer Reduktionen waren die Jesuiten auf die Spanier*innen angewiesen. Insbesondere die Errichtung neuer Gebäude sowie die Erstversorgung mit Nahrung lagen in der Zuständigkeit der spanischen Kolonialverwaltung.⁹⁹ Diese hatte wiederum ein Interesse daran, dass die Indigenen in Reduktionen und somit in klar zugewiesenen Regionen lebten und sich die Überfälle reduzierten. Manuel Canelas hatte schon im Dezember 1756 in Santa Fe angefragt, ob man neue Reduktionen für Mocobier*innen gründen könne.¹⁰⁰ Auch wenn die Antwort auf seine Anfrage nicht überliefert ist, war das Projekt anscheinend nicht erfolgreich. Es zeigt sich aber, dass den Jesuiten in San Javier schon länger bewusst war, dass noch nicht alle Mocobier*innen in Reduktionen lebten. Paucke griff nun dieses Vorhaben in den 1760er Jahren erneut auf. Im Herbst 1763 äußerte er den Wunsch, die Erlaubnis zu erhalten, eine neue Reduktion zu gründen.¹⁰¹ Anders als im Bericht erscheint der Kommandant in den Briefen an den Visitador Contucci nicht als das zentrale Hindernis, zumindest kommentierte Paucke es nicht so direkt. Die Erlaubnis, Almosen von der Stadtbevölkerung zu sammeln, habe er schon, schrieb Paucke, jedoch wolle er erst damit beginnen, wenn es ihm offiziell gestattet sei, eine Reduktion zu gründen.¹⁰² Diese Erlaubnis erhielten die Jesuiten erst am 5. Januar 1765.¹⁰³

Die Kontaktaufnahme zu den übrigen Mocobier*innen erfolgte jedoch schon Anfang der 1760er Jahre. Paucke wollte, ganz seiner Persönlichkeit entsprechend, selbst losziehen und den Mocobier*innen die Idee einer weiteren Reduktion unterbreiten. Die Indigenen verweigerten Paucke jedoch die Abreise. Die Missionare waren, so zeigt dieses Beispiel, von indigenen Entscheidungen abhängig. Die Mocobier schlugen Paucke im Gegenzug vor, eine Gruppe Indigener auszuwählen, die den anderen Mocobier*innen von den Gründungsplänen berichten sollte. Paucke stattete diese Gruppe mit einem Begleitschreiben sowie einer weißen Fahne aus, die mit dem heiligen Franz Xaver auf der einen Seite und einer Mater Dolorosa auf der anderen Seite bemalt war. Damit sollten die Mocobier*innen sich gegenüber Spanier*innen als einer Reduktion angehö-

99 Darüber hinaus spielten Almosen der Patrizier eine wichtige Rolle. Vgl. zu den Regularien der Reduktionsgründungen SARREAL, Guaraní.

100 AGPSF, Actas de Cabildo XIII, fol. 28r–28v.

101 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Agradecimiento Por Objetos Religiosos Enviados Por El Segundo Y Acerca De Epidemia De Viruela Y De Fundación De Un Nuevo Pueblo De Mocobíes, 27.10.1763, fol. 2r.

102 AGN, Sala IX 6 10 6, 27.10.1763, fol. 2v.

103 AGPSF, Actas de Cabildo XIII, fol. 344 f.

rig ausweisen. Die Kaziken Domingo Nevedagnac, Aletin und Cithaalin schärfen der Delegation ein, »sich als gute Christen« zu benehmen und beispielsweise keine Chicha zu trinken.¹⁰⁴

Die von Paucke losgeschickte Gesandtschaft kehrte mit dem Kaziken Elebogdin sowie weiteren Mocobier*innen zurück. Die Gruppe begab sich direkt in Pauckes Hütte, eine Weile später stellte der Missionar sie auch dem Kommandanten in Santa Fe vor. Hier deutete sich schon ein Kampf um Kompetenzen an, der mit Cithaalins Verhalten bei der Gründung San Javiers vergleichbar war. Elebogdin wollte dem Kommandanten trotz mehrfacher Nachfrage nicht zusagen, dass er sich in eine Reduktion begeben. Lieber wolle er das »mit dem Pater, der sie gerufen hätte, abhandeln«¹⁰⁵. In einem Brief an den Visitador Nicolás Contucci schildert Paucke den Dialog mit Elebogdin ausführlich. Demnach kam dieser schon im Sommer 1762 in San Javier an und wünschte sich, Teil der Reduktion zu werden.¹⁰⁶ In den *Actas de Cabildo* aus Santa Fe ist von dieser fehlenden Zusage Elebogdins nichts zu finden. Vielmehr schrieb der *Teniente de Gobernador*, dass Elebogdin (hier geschrieben als Celegodín) im März des Jahres 1763 nach Santa Fe gekommen sei und um eine Reduktion unter Betreuung der Jesuiten gebeten habe. Ein Brief Pauckes im Juni 1763 habe das Vorhaben Elebogdins noch einmal bestätigt.¹⁰⁷ Der in dieser Form fingierte Dialog Elebogdins ist eine deutliche Parallele zur Gründung San Javiers 1743, bei der Ariacaiquin ähnlich vorgegangen war.

Nachdem die Mocobier wieder abgereist waren, um ihre Anhängerschaft zu holen, machte sich Paucke daran, einen neuen Ort für die Reduktion zu finden sowie zusätzliche Versorgungen und Unterstützung vonseiten der Spanier*innen einzuwerben. Dabei stellte sich der Kommandant nun plötzlich gegen Paucke und äußerte den Wunsch, dass die neu ankommenden Mocobier*innen sich doch in die Reduktion San Javier integrierten. Teile dieser Aushandlungsprozesse spiegeln sich in den Briefen Pauckes an Contucci aus dem Jahr 1763 wider. In einem Brief vom März 1763 mahnt Paucke, die Zusammenführung der neuen Mocobier*innen mit den schon in San Javier lebenden sei schwierig, weil sich die neuen Kaziken dann den alten unterwerfen müssten.¹⁰⁸ Ebenso befürchtete er, dass die Mocobier*innen aus San Javier in alte Verhaltenswei-

104 StiBZ, 420, S. 773.

105 StiBZ, 420, S. 774.

106 AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Reducción De Indios Mocobíes, Organización De Partida Para Castigo De Indios Alzados Del Pueblo De San Fernando, Compra De Embarcaciones, Labores Realizadas, Manufactura Y Despacho De Ropería, 5.8.1762.

107 AGPSE, Actas de Cabildo XIII, fol. 280v–281r.

108 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke A Sacerdote Visitador De La Compañía De Jesús Sobre Reducción De Indios Mocobíes., 13.3.1763, fol. 1r.

sen zurückfallen könnten. Chicha habe es beispielsweise schon seit zehn Jahren nicht mehr in seiner Reduktion gegeben.¹⁰⁹ Diese Ausführungen Pauckes zeigen, dass der Eintritt der Indigenen in die Reduktion nicht nur eine Überführung in eine neue Gesellschaftsform bedeutete, sondern dass dieses von den Jesuiten mühsam in Zusammenarbeit mit den Indigenen errichtete fragile Gebilde Ergebnis vielseitiger Aushandlungsprozesse war. Eine Veränderung der Komponenten bedeutete eine Gefahr für das ganze System.

Auch wenn der Kommandant Pauckes Wunsch nach einem zweiten Missionsdorf folgte, wirkt er im Bericht weiterhin eher als ein Gegenspieler. Er wollte Paucke zufolge nun den Ort der neuen Reduktion bestimmen. Paucke wiederum ermahnte ihn brieflich, dass er sich nach den Indigenen zu richten habe.¹¹⁰ Nachdem Paucke zusammen mit Domingo Nevedagnac und weiteren Indigenen den vom Kommandanten vorgeschlagenen Ort besichtigt hatte, stimmten sie darin überein, dass diese Stelle untauglich sei. Auf den ersten Blick erschien sie zwar passend: Es gab einen großen See, und Wälder waren in der Nähe. Die Mocabier*innen wussten aber von den Schwierigkeiten mit der dortigen Flora und Fauna. Sie gaben Paucke »gänzliche Nachricht davon«¹¹¹, dass sich das Wasser des Sees im Sommer zurückziehe und entsprechend ein stinkender Sumpf entstehe, in dessen Nähe man sich nicht aufhalten könne. Ebenso würden die Grundbedürfnisse der Indigenen wie Waschen, Baden und Trinken so erschwert. Auch der nahe gelegene Wald erschien Paucke als zu dicht und zu nah am Gelände. Paucke führte an, dass sogar die Spanier*innen der Stadt sowie die Soldaten des Kommandanten dieser Einschätzung zustimmten – im Bericht hob er das durch eine Marginalie mit dem Wortlaut »Die Spanier selbst verachten diesen Ort«¹¹² besonders hervor. Pauckes eigene Vermutung, warum der Kommandant diesen Ort ausgewählt habe, war, weil er ein »Paß der wilden Indianen«¹¹³ war. In der Vorstellung des Kommandanten von Santa Fe hätte somit San Pedro nun als Schutz gegen ebendiese Indigenen errichtet werden sollen. Der Schutz der spanischen Städte als Aufgabe von Reduktionen sei aber weder in seinem noch im Sinne des spanischen Königs, so Paucke.¹¹⁴ Selbstbewusst verkündete er, dass er erst nach der Ankunft der neuen Bewohner*innen mit diesen gemeinsam einen Ort aussuchen werde. Nach deren Ankunft beriet

109 AGN, Sala IX 6 10 6, 13.3.1763, fol. IV.

110 StBZ, 420, S. 776.

111 StBZ, 420, S. 776.

112 StBZ, 420, S. 777.

113 StBZ, 420, S. 778.

114 Die *Actas de Cabildo* aus dem Jahr 1763 bezeugen, dass Santa Fe auch zu diesem Zeitpunkt immer wieder Probleme mit Überfällen an den Grenzen hatte, weshalb noch einmal zwei weitere Befestigungen an den Flüssen Salado und Saladillo errichtet wurden. Vgl. AGPSF, *Actas de Cabildo* XIII, fol. 278 f.

sich Paucke noch einmal mit dem Kaziken Elebogdin über den vom Kommandanten vorgeschlagenen Ort, den auch dieser ablehnte.¹¹⁵ Bei der Suche nach einem neuen Ort verließ sich Paucke vornehmlich auf Elebogdin und forderte ihn auf, »aufrichtig [zu] bekennen, was er meynete«¹¹⁶. An dieser Stelle wird deutlich, wie die Jesuiten auf indigenes Wissen als Ressource zurückgriffen und es auch gegen die Wünsche der Spanier richteten.¹¹⁷

Als ein geeignetes Gelände gefunden war, meldete Paucke das dem Kommandanten, sodass dieser Hilfe schicken konnte. Nun schien der Kommandant seine Macht auszuspielen. Auch nach mehrmaliger Aufforderung bat er Paucke um Geduld.¹¹⁸ Der Konflikt schien sich so immer mehr zu einer Auseinandersetzung zwischen zwei Menschen in Machtpositionen aufzuschaukeln. Paucke verwies in den Schreiben an den Kommandanten darauf, dass die Unterstützung bei der Errichtung der Reduktion das eigene Seelenheil und auch das der Indigenen sichere, gleichzeitig betonte er nun aber auch die weltliche Sicherheit, die durch eine solche Reduktion entstehen würde. Hier zeigt sich durchaus eine ambivalente Argumentation. Hatte er zunächst noch explizit geschrieben, dass der Schutz der Städte gerade nicht die Aufgabe der Reduktionen sei, versuchte er nun, den Kommandanten auf diese Art und Weise zu überzeugen.¹¹⁹

Paucke nahm die Leitung der Rodung des Geländes sowie der Errichtung der ersten Gebäude und der Palisaden selbst in die Hand. Schließlich sandte der Kommandant zunächst 50 Männer, die von einem Freund Pauckes, Sargento Mayor Don Hieronymo de Leyes, angeführt wurden. Leyes war bei den Mocobier*innen beliebt, da sie bei ihm immer Station machten, wenn sie nach Santa Fe reisten. Mit ihm beriet sich Paucke gemeinsam, wie der Bau der Reduktion vonstattengehen sollte. Ein weiterer Trupp von 60 Männern, der am 1. Juni 1765 von Santa Fe loszog, wurde vom Kommandanten selbst angeführt.¹²⁰ Ergab sich davor schon der Eindruck, dass die Gründung der Reduktion ein schleppender und langwieriger Prozess sein würde, so bestätigt das die späte Anreise des Kommandanten. Nach seiner Ankunft kam es immer wieder zu Konflikten zwischen ihm und Paucke, die der Jesuit als »stichlen« bezeichnete. Der Kommandant lachte beispielsweise über die Menge an Ziegeln, die Paucke hergestellt hatte, und fragte: »Werden wir etwan einen grossen Tempel aufrichten sollen?«¹²¹ Überdies weigerte er sich, die von den Indigenen

115 StBZ, 420, S. 779. Bei der Gründung San Javiers hatte die Stadtverwaltung festgelegt, dass die Indigenen gemeinsam mit den Jesuiten den Ort der Reduktion bestimmten.

116 StBZ, 420, S. 781.

117 Zum indigenen Wissen als Ressource vgl. DIERKSMEIER u. a., *Indigenous Knowledge*.

118 StBZ, 420, S. 782.

119 StBZ, 420, S. 783.

120 AGPSF, *Actas de Cabildo XIII*, fol. 344 f.

121 StBZ, 420, S. 784.

und dem Missionar vorbereiteten Baustoffe zu nutzen. In Reaktion darauf übergab Paucke ihm die Pläne der Reduktion und verabschiedete sich, um seinen Tätigkeiten als Missionar nachzukommen: Mit dem Bau der Reduktion habe er nichts mehr zu tun, schließlich laute der Befehl des Königs, dass die Soldaten bzw. die Spanier die Reduktionen errichten sollten.¹²² Paucke spielte hier eindeutig seine Machtposition gegenüber dem Kommandanten aus, denn dieser war auf die Hilfe der Indigenen angewiesen, um zügig wieder nach Santa Fe zurückzukehren. Sobald der Kommandant Paucke um Hilfe bat und ihm auch die Gestaltung der Reduktion überließ, stimmte Paucke zu. »So wurde ich dan der vorgesezte Baumeister in allen.«¹²³ Auch hier entsteht der Eindruck, dass es Paucke vor allem darum ging, sich selbst zu inszenieren, indem er seine handwerklichen Fähigkeiten mit Führungsansprüchen gegenüber dem Kommandanten verband. Die ablehnende Haltung des Kommandanten wandelte sich Pauckes Beschreibung zufolge ab diesem Moment vollständig. Die regelmäßige Besichtigung des Baufortschritts führte dazu, dass Paucke »fast täglich zu seinem Tisch geladen wurde«¹²⁴. Nach Abschluss der Bauarbeiten kam es zur feierlichen Übergabe. Die anfänglichen Herausforderungen spielten für Paucke keine Rolle mehr.

4.2 »Leibcompagnie Jesu, unter dem Hauptmann Loyola«.

Der Kontakt mit den Spanier*innen zwischen militärischem Dienst und moralischer Bedrohung

Der Kontakt der Mocabier*innen mit den Bewohner*innen und Soldaten in Santa Fe war aus der Perspektive der Missionare ambivalent. Auf der einen Seite diente der Austausch der Hinführung zum Christentum, auf der anderen Seite gelangten die Indigenen so an Informationen, die den Missionaren nicht gefielen. Paucke unterschied dabei zwischen »ehrlichen Burgeren«¹²⁵, die der Mission zuträglich gewesen seien, und dem Pöbel sowie spanischen Soldaten, deren größtes Interesse darin liege, dass die Indigenen sie nicht überfielen. Auch Cithaalin unterschied bei Paucke zwischen den ehrenhaften, vertrauensvollen Menschen in der Stadt und denen, denen man lieber nicht trauen sollte. Dabei orientierte er sich an der Dachbedeckung zur Differenzierung: Leute mit Zie-

122 StiBZ, 420, S. 785.

123 StiBZ, 420, S. 786.

124 StiBZ, 420, S. 786. Die Einladung Pauckes an den Tisch höherrangiger Personen bildete an mehreren weiteren Stellen im Bericht einen Höhepunkt für den Missionar, so etwa auf der Hinreise nach einer erfolgreichen musikalischen Darbietung einiger Jesuiten und ebenso auf der Rückreise. Vgl. StiBZ, 420, S. 121, 864.

125 StiBZ, 420, S. 295.

geldach seien verlässlich, wohingegen Leute mit Stroh auf dem Dach besser zu meiden seien.¹²⁶

Paucke beklagte, dass diese Spanier*innen sich nicht für das Seelenheil der Mocobier*innen interessierten. Problematisch erschien ihm nun, dass der Einfluss der Soldaten mit dem Abzug der Bautrupps aus San Javier eigentlich sinken sollte. Der Austausch mit der nahe gelegenen Stadt Santa Fe führte jedoch zu weiteren Konflikten.¹²⁷ Paucke kritisierte zwei Dinge: Einerseits würden die Spanier*innen die Indigenen ausbeuten, indem sie sie zur Arbeit auf den *Estancias* verpflichteten, ihnen aber viel weniger Geld zahlen würden als ihren eigenen Arbeitern. Die Tatsache, dass die Indigenen in der Reduktion gar nicht bezahlt wurden, machten sich die Spanier*innen in ihrer Argumentation zunutze. Paucke verwies jedoch darauf, dass die Mocobier*innen in der Reduktion nur für ihr eigenes Gemeinwohl arbeiteten und nicht für andere.¹²⁸ Zweitens führe der Aufenthalt der Mocobier*innen bei den Spanier*innen dazu, dass sie falsche Lehren lernen würden und die Missionare mehr Arbeit hätten, dieses Wissen zu korrigieren. Beispielsweise hatten die Bewohner*innen von Santa Fe Cithaalin von der Taufe abgeraten. Wichtiger als die Taufe zu empfangen sei es, seine Anhänger im Zaum zu halten und die Stadt nicht mehr anzugreifen. Im Gegenzug dafür seien die Jesuiten nämlich verpflichtet, ihn mit Essen zu versorgen.¹²⁹ Hier wird Pauckes Kritik an der spanischen Bevölkerung deutlich, die den Schutz der eigenen Stadt höher wertete als die Missionstätigkeit der Jesuiten. Der Kontakt mit Spanier*innen führte jedoch auch zum kulturellen Austausch über Spiele und anderen Zeitvertreib. Paucke berichtete nicht darüber, ob sich die Spanier*innen indigene Spiele aneigneten, wohl aber, dass die Mocobier*innen anfangen, Karten zu spielen, zu würfeln und zu kegeln.¹³⁰ Diese Aktivitäten verbot Paucke sofort und setzte die ihm vertrauten Kaziken ein, um Kartenspiele und Würfel einzusammeln und anschließend sofort zu verbrennen; lediglich das Kegelspiel durfte nach der Arbeit an gewissen Tagen gespielt werden.¹³¹

Der Kommandant von Santa Fe scheint in diesen Fragen nicht kooperativ gewesen zu sein, war er doch der Meinung, dass der Kontakt mit den Spanier*innen die Freundschaft zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen verstär-

126 Vgl. StiBZ, 420, S. 404.

127 StiBZ, 420, S. 296 f.

128 Die Jesuiten wollten explizit in Gebieten missionieren, die nicht der *Encomienda* – dem System der Arbeitsdienste der indigenen Bevölkerung in den spanischen Kolonien – unterworfen waren. Vgl. dazu W. JAVIER MATIENZO CASTILLO, *La encomienda y las reducciones jesuíticas de América meridional*, in: *Temas americanistas* 21 (2008), S. 66–88.

129 StiBZ, 420, S. 400.

130 StiBZ, 420, S. 582.

131 Besonders interessant ist vor diesem Hintergrund, dass Paucke seine ersten Vogelmotive auf die Rückseite von Spielkarten zeichnete. Vgl. Kap. III.1.3.

ke.¹³² Paucke erreichte mit Druck auf den Kommandanten, dass »der Umgang derer Spaniern mit denen Indianen [...] verbothen [wird]«¹³³. Die Missionare wurden als Zwischeninstanz eingeschaltet. Personen, die die Reduktion besuchen wollten, mussten einen Brief an die Jesuiten bei sich haben und, sollten sie über Nacht bleiben wollen, auf dem Gelände der Missionare schlafen. Gespräche mit Indigenen waren nur noch in Gegenwart eines Missionars erlaubt, ebenso der Handel. Auch umgekehrt galt diese Regel: Indigene durften Santa Fe nur noch mit einer schriftlichen Erlaubnis der Missionare betreten.¹³⁴ Das Problem blieben allerdings weiterhin die außerhalb der Stadt gelegenen *Estancias*, auf die weder die Missionare noch die Stadtverwaltung einen Zugriff hatte.

Pauckes Bild der spanischen Soldaten war durchweg negativ geprägt. Er kritisierte dabei nicht nur die persönliche Haltung der Soldaten, sondern auch die militärische Ausrüstung. In beidem sah der Jesuit seine indigenen Soldaten in der Reduktion als überlegen an. Paucke konstatierte, dass die spanischen Soldaten militärisch eigentlich nur erfolgreich gewesen seien, wenn die indigenen Krieger sie begleiteten. Das lag ihm zufolge vornehmlich daran, dass sie sich besser in der Umwelt des Chaco zurechtfinden und ihre Bewaffnung mit Knüppel und Speer vorteilhafter war als die spanischen Gewehre. Paucke beschrieb das Leben der spanischen Soldaten am Beispiel der Festung *Pergamín* oder *El fuerte de Pergamino*, wo er auf der Hinreise nach Córdoba de Tucumán gerastet hatte. Paucke fragte sich, ob »einen nicht das lachen zu Boden werffen« solle beim Anblick dieser Festung, die nur aus Holz bestehe. Wenn das eine Festung sei, so habe in Europa jeder Bauer eine bessere Festung, wenn er seinen Hof mit einer Palisade befestige.¹³⁵ Während eine Schildwacht die Gegend beobachtete, hätten die anderen Soldaten nichts anderes zu tun gehabt als »spielen, essen, sauffen, schlaffen, und sacramentiren«¹³⁶. In ihrem Handeln würden sich auch die vorgesetzten Soldaten nicht von den übrigen unterscheiden. Paucke berichtet, dass ihm und seinen (vornehmlich deutschsprachigen) Begleitern dieses lose Soldatenleben gänzlich unbekannt gewesen sei. Seine zentrale Kritik an den Soldaten war einerseits, dass sie nicht ordentlich ausgebildet waren und entsprechend keine Schlachtordnung halten konnten, sondern vielmehr jeder nach seinem Gutdünken versuche, den größten Vorteil im Kampf zu ziehen,

132 StiBZ, 420, S. 298.

133 StiBZ, 420, S. 400.

134 StiBZ, 420, S. 402.

135 Vgl. StiBZ, 420, S. 203.

136 StiBZ, 420, S. 204. Sacramentiren meint fluchen; vgl. Johann Christoph ADELUNG, Art. »Sacramentiren«, Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=S00070> (letzter Zugriff 18.09.2023).

und andererseits, dass sie mit indigenen Waffen kämpften. Da diesen »gerotte[n] Müssiggänger[n]«¹³⁷ aber die Übung fehle, seien die Indigenen ihnen sogar bei gleicher Bewaffnung überlegen. Die anfängliche Verwunderung darüber, dass die Spanier mit indigenen Waffen kämpften, führte bei Paucke an dieser Stelle, neben anderen Beobachtungen, zu einer Abwertung der Soldaten. Als er später rückblickend über die militärischen Dienste der Indigenen reflektierte, lieferte er eine Erklärung für die Nutzung der Speere durch die Spanier: Da die spanischen Feuerwaffen im dichten Unterholz nicht praktikabel seien, hätten die Spanier auf diese Art der Bewaffnung zurückgegriffen.¹³⁸ Paucke selbst habe immer wieder Speere und Pfeilbögen an die Spanier verkauft.¹³⁹ Santa Fe tauschte auch eiserne Lanzenspitzen und Säbel gegen mocobische Speere.¹⁴⁰

Mit Sicherheit geht der negative Blick auf die spanischen Soldaten auch auf die Erlebnisse des Missionars bei der Vertreibung der Jesuiten im Jahr 1767 zurück. Die Diskussion um die militärische Stärke und die Notwendigkeit indigener Unterstützung zeigt einen neuen Blick der Missionare auf das spanische Imperium. Auch in den Zeichnungen verarbeitete Paucke seine im Text geübte Kritik. Er fertigte zwei Zeichnungen eines spanischen Außenpostens sowie eine Detailzeichnung der spanischen Soldaten an (Abb. 6, 7, 16).¹⁴¹ Dabei lassen sich unterschiedliche Schwerpunkte erkennen. Pauckes Kritik an den Soldaten, sie seien in ihrem Verhalten und ihrer Ausrüstung ebenso mangelhaft gewesen wie die Festung selbst, spiegelt sich am ehesten in der frühesten Zeichnung wider. Sofern die Zeichnungen älter sind als der niedergeschriebene Text und unter Berücksichtigung, dass die Beschreibung der Soldaten in der Festung bereits auf der Hinreise in die Mission erfolgte, als Paucke sich laut eigener Aussage noch Erlebnisse notierte, kann nicht alle Kritik auf die Ereignisse von 1767 zurückgeführt werden.

Die Festung besteht nach der Zeichnung auf Rolle 9 (Abb. 6) aus einem rechteckigen Palisadenwall, der einen Hochsitz mit Steigbaum für eine Person sowie zwei strohgedeckte fensterlose Hütten umschließt. Außerhalb der Palisaden findet sich in der unteren Bildhälfte links ein Gehege für Hornvieh und rechts ein Pferdegehege. Paucke schrieb, dass die Soldaten wenige Gewehre und viele indigene Lanzen gehabt hätten. Auch in der Zeichnung hat der Großteil der spanischen Soldaten einen Speer neben sich im Boden stecken oder in der Hand. Gewehre sind nur bei einem patrouillierenden Soldaten in der linken vorderen Bildhälfte links sowie bei einem liegenden Soldaten am Eingang der Palisade zu sehen. Pauckes Beschreibung des Müßiggangs der Soldaten schlägt sich auch in der Zeichnung nieder. Neben der Person auf dem Aussichtsturm

137 StBZ, 420, S. 205.

138 StBZ, 420, S. 888.

139 StBZ, 420, S. 679.

140 StBZ, 420, S. 680.

141 StBZ, 420, Rolle 9 sowie S. 202a, 204a.



Abb. 6 »Eine spanische Festung wieder die Indianer [...]«, StiBZ, 420, Rolle 9.

scheinen lediglich vier der vierzehn Soldaten einer Tätigkeit nachzugehen, etwa zu patrouillieren oder Pferde zu hüten. Der Rest liegt am Boden, des Öfteren in Zweiergruppen, was auf die von Paucke erwähnten Würfel- oder Kartenspiele hindeutet, oder läuft durch die Gegend. Viele Soldaten rauchen Pfeife. Abgesehen von einem rennenden Hund im rechten vorderen Bildteil strahlt die Zeichnung Ruhe und Gemächlichkeit aus. Die Bekleidung beschrieb Paucke im Text als einheitlich. Sie bestehe aus einem roten Überkleid, Unterkleidern und Stiefeletten ohne Fuß.¹⁴² Die Kolorierung des Bildes wiederum lässt die Soldaten in roten, grünen, blauen und violetten Oberkleidern erscheinen. Ebenso variiert die Farbe der Hosen.

Die Zeichnung im Codex weist einige Veränderungen auf. Einerseits wurden Details vereinfacht, da die Zeichnung nur noch eine Größe von 11 mal 15 Zentimetern hat und auch nur noch die Hälfte des Blattes einnimmt (Abb. 7). Es sind weniger Wachen zu sehen, das Ochsengehege fehlt komplett. Gleichzeitig wurden die Kleider, wie in Pauckes Beschreibung, zu einem roten Oberteil vereinheitlicht und damit auch an die Detailzeichnung (Abb. 19) angepasst.¹⁴³ Es

¹⁴² StiBZ, 420, S. 203 f.

¹⁴³ StiBZ, 420, S. 204a.



Abb. 7 »Spanische Schild Wacht wacht wieder die Indianer«, StiBZ, 420, S. 202a.

finden sich auch in der Ausgestaltung der Sättel mehr Details. Insgesamt scheint es so, als ob Paucke die Spanier in dieser Zeichnung deutlich weniger untätig darstellen wollte: Kein Soldat raucht mehr, die beiden Soldaten, die in der oberen Bildhälfte links liegen, scheinen vielmehr in Bereitschaft, haben sie doch ihre gesattelten Pferde direkt vor sich stehen sowie ihre Gewehre und Hunde neben sich liegen. Auch der Soldat auf dem Außenposten hat ein Gewehr in der Hand, was sich allerdings, da es nicht koloriert und auch nicht mit der Feder

nachgezogen ist, nur schwer erkennen lässt. Ebenso ist die Hütte detaillierter ausgestaltet. Die ganze Zeichnung hat nun mehr Dynamik, ein Hund springt um den patrouillierenden Soldaten in der Bildmitte, zwei weitere Soldaten müssen sich mit aufbäumenden Pferden herumschlagen. Dass die Wachsamkeit der spanischen Soldaten notwendig ist, zeigt sich im Vordergrund der Zeichnung, wo zwei Reiter aufeinander zustürmen, auf der linken Seite ein spanischer Soldat, der einen indigenen Speer zückt, auf der rechten Seite ein indigener Krieger, den Speer hoch über seinem Kopf zum Angriff gehoben.

Militärische Aktionen in Florian Pauckes Bericht

Neben dem Kontakt mit der Zivilbevölkerung und den soldatischen Bautrupps hatten die Indigenen aus San Javier auch regelmäßig Kontakt zu Soldaten im Rahmen militärischer Aktionen. Die Reduktionen dienten nicht nur als Vorposten vor indigenen Städten, sondern Indigene sowohl aus den alten Guaraní-Reduktionen als auch aus den jüngeren Chaco-Reduktionen wurden regelmäßig zur militärischen Verteidigung spanischer Besitztümer herangezogen. Jesuiten begleiteten sie dabei immer wieder als Feldgeistliche und fungierten auch als Kommunikationsscharnier zwischen den spanischen Soldaten und den Indigenen.¹⁴⁴ Paucke scheint allerdings, so legen es seine Schilderungen nahe, in der jesuitischen oder zumindest der eigenen Beteiligung etwas gesehen zu haben, das über die Rolle eines klassischen Feldgeistlichen hinausging.¹⁴⁵ Er zog in seinem Bericht eine Analogie zwischen der Tapferkeit der christlichen Mocabier in den Feldzügen und ihrem Glauben und hob damit beides auf eine Ebene. Er selbst legte eine gewisse Begeisterung für militärische Operationen an den Tag und verstand sich nicht nur als geistliche Begleitung »seiner« Mocabier.¹⁴⁶ Die moralische Bedrohung der Neophyten durch spanische Soldaten und die daraus resultierende Abschottung der Reduktion steht der Bereitschaft der Mocabier*innen, für die Spanier in den Krieg zu ziehen, diametral gegenüber.

Paucke zählte 35 militärische Aktionen der Mocabier aus San Javier, von denen er mindestens zehn persönlich begleitet hatte.¹⁴⁷ Was zunächst – wie so oft bei Paucke – als lose zusammenhängende Aufzählung einiger Episoden aufscheint, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als ein klar strukturierter Abschnitt. Zunächst nennt Paucke Expeditionen, die von Santa Fe in Auftrag

144 FECHNER, Söldnerführer, S. 412.

145 Vgl. dazu auch ebd., S. 419.

146 So beschrieb Paucke ausführlich die Liquidation einer indigenen Gruppierung, die er Payaguas nannte, durch spanische Soldaten. Vgl. *StiBZ*, 420, S. 333–337.

147 Paucke beginnt sein Kapitel über die »Dienste der Indianer im Krieg« zunächst mit Schilderungen der Guaraní in Konflikten mit den Portugiesen in den 1750er Jahren, bevor er sich seinen eigenen Tätigkeiten widmet. Vgl. *StiBZ*, 420, S. 680–686.

gegeben wurden. Ein zweiter Punkt war der Schutz von Handelskarawanen spanischer Kaufleute. Schließlich, und das macht den Großteil seiner Schilderungen aus, berichtet er von Unterstützungsaktionen für andere Reduktionen, die entweder von Missionaren oder von Kaziken einberufen worden waren. 1764 resümierte Paucke in einem Brief an den Visitador Nicolás Contucci alle Einsätze, an die er sich erinnern konnte. Dabei führte er unter einer weiteren Überschrift 21 militärische Expeditionen »Con los Abipones y sin ellos«¹⁴⁸ auf.

Paucke fasst im Zwertler Codex die Aktionen exemplarisch zusammen und unterscheidet dabei nach Auftraggebern. So ging es zunächst darum, Santa Fe auf Befehl des Stadtkommandanten zu unterstützen.¹⁴⁹ Auf dessen Wunsch sandte San Javier monatlich 30 Krieger in die Piquets, also die Außenposten der Stadt.¹⁵⁰ Aus einem Brief Pauckes an den Visitador Contucci wird ersichtlich, dass diese monatliche Unterstützung im Oktober 1762 begann und von den Indigenen aus San Javier ein Jahr lang, bis Oktober 1763, geleistet wurde.¹⁵¹ Am 27. Oktober 1763 wandte sich Paucke an Contucci mit dem Wunsch, dass die Mocobier im Folgejahr nicht mehr an der Grenze eingesetzt werden sollen; sollte der Kommandant ihn fragen, so solle Contucci sich dagegen aussprechen. Die Gründe dafür wollte Paucke in dem Brief allerdings nicht nennen, er tröstete den Visitador auf einen ausführlichen Bericht über die militärischen Tätigkeiten der Mocobier.¹⁵² In diesem führte Paucke diese Gründe dann aus.

148 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infieles, 16.5.1764, fol. 2r. Diese Überschrift fehlt in der Edition der Briefe von Furlong; vgl. Guillermo FURLONG, Florian Paucke, S.J. y sus Cartas al Visitador Contucci (1762–1764) (= Escritores Coloniales Rioplatenses, Bd. 24), Buenos Aires 1972, S. 124. Insgesamt weist die Edition weitere Transkriptionsfehler auf, und ebenso wenig sind Blattangaben vorhanden. Darüber hinaus gibt es im AGN mindestens einen weiteren Brief von Paucke an Contucci, der nicht in Furlongs Edition zu finden ist; vgl. AGN, Sala IX 7 1 1, 291, Carta Del Padre Florian Paucke al Padre Nicolás Contucci, 29.3.1761. Dieser Brief ist undatiert, bezieht sich aber auf die Visitation Contuccis im März 1761. Aus diesen Gründen wurden für die vorliegende Studie die Originale aus dem AGN als Digitalisat konsultiert.

149 StIBZ, 420, S. 687f.

150 Zu den Piquets vgl. Johann Christoph ADELUNG, Art. »Pickét«, Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793–1801), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=P01062> (letzter Zugriff 18.09.2023).

151 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infieles, 16.5.1764, fol. 1v.

152 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Agradecimiento Por Objetos Religiosos Enviados Por El Segundo Y Acerca De Epidemia De Viruela Y De Fundación De Un Nuevo Pueblo De Mocobíes, 27.10.1763.

Aus seiner Perspektive wurden die Wachdienste zu schlecht bezahlt.¹⁵³ Paucke wollte bei der ersten dieser Unterstützungsmissionen für Santa Fe dabei sein. Das erzählende Pronomen verändert sich dabei von der ersten Person Singular (ich und die Mocobier) zur ersten Person Plural (wir) und verband so die Mocobier und den Missionar in ihrer gemeinsamen Aufgabe. Auch an dieser Stelle wird die Selbstinszenierung des Missionars deutlich. Weitere Schwerpunkte werden bei einer anderen Episode sichtbar, die sowohl in *Hin und Her* als auch in den Briefen an Contucci überliefert ist: Spanische Soldaten und Indigene standen sich an einem Fluss gegenüber, keiner der beiden Seiten wagte den Angriff. Bei Paucke sind es die Mocobier aus San Javier, die einfach über den Fluss sprangen und so die gegnerischen Indigenen vertrieben. Dabei hebt Paucke besonders Sebastian, den Sohn Cithaalins und Pauckes engsten Vertrauten, hervor.¹⁵⁴ In den Briefen an Contucci betont er hingegen die Tapferkeit des Sargente Mayors aus Santiago, der sich vor seiner gesamten Truppe nackt ausgezogen habe und begonnen habe, den Fluss alleine zu durchschwimmen. Die Mocobier seien aber, abgesehen von acht spanischen Soldaten, die Einzigen gewesen, die dem Kommandanten gefolgt seien. Als Zeuge führt Paucke den Sargente Mayor selbst an, der diese Begebenheit in San Javier erzählt habe.¹⁵⁵

Die zweite Aufgabe der mocobischen Krieger bestand darin, spanische Kaufleute auf der Transferroute von Buenos Aires nach Peru zu eskortieren.¹⁵⁶ Die spanischen Soldaten, die die Karawane eigentlich schützen sollten, wurden laut Paucke immer wieder Opfer indigener Überfälle und hatten keine Möglichkeit, sich effektiv zu wehren. Daher kam die Idee vonseiten des Kommandanten aus Santa Fe auf, dass die Mocobier den Schutz des Straßenabschnitts bei Santa Fe übernehmen könnten. Paucke lehnte das zunächst ab, da er den direkten Nutzen für die Bewohner*innen San Javiers nicht sah. Nach mehrmaligen Anfragen stimmte er jedoch zu. Die Verteidigung der Handelskarawane war erfolgreich, die Krieger kehrten mit fünf Köpfen besiegter Feinde sowie Geld und Geschenken von der Stadt Santa Fe zurück.

Die weiteren Episoden handeln schließlich von der Verteidigung der Reduktionen durch eigene oder fremde Krieger. Die Unterstützung der spanischen Händler durch bewaffnete Mocobier ließ das Gerücht aufkommen, dass eine Armee unterwegs sei, um San Javier anzugreifen. Auch wenn es nicht zu

153 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infieles, 16.5.1764.

154 StiBZ, 420, S. 709.

155 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infieles, 16.5.1764, fol. iv.

156 StiBZ, 420, S. 689 f.

dem Angriff kam, schildert Paucke sehr eindrücklich über mehrere Seiten die Mobilmachung seiner Krieger und die Versorgung der Frauen und Kinder durch die Missionare.¹⁵⁷ In einer weiteren Episode geht es um die gegenseitige Unterstützung der Reduktionen. Die Missionare von San Jerónimo, einer nahe gelegenen Abiponierreduktion, baten Paucke um Hilfe.¹⁵⁸ Paucke schickte einen Trupp Mocobier, um die Feinde zu vertreiben. Die Abiponier selbst hatten zunächst Schwierigkeiten gehabt, dieser Bedrohung entgegenzutreten, da einige ihrer Verwandten unter den Gegnern waren. Nach Paucke stellte das für die Mocobier kein Hindernis dar. Sie kehrten mit den Köpfen zweier getöteter Feinde zurück, und Paucke vermerkt die Namen der Kriegshelden, welche die Köpfe abgeschlagen hätten. Auch der nächste Hilferuf an die Mocobier kam aus San Jerónimo, jedoch bat diesmal der oberste Kazike Joseph Benavides um Hilfe.¹⁵⁹ Benavides hatte, wie Paucke berichtet, sich auch an die Spanier gewandt, deren Kommandant habe aber abgelehnt, da seine Soldaten anderweitig beschäftigt seien. Die Mocobier wollten gerne helfen, wünschten sich jedoch, dass Paucke sie begleite.¹⁶⁰ Der Kazike Joseph Benavides bat auch in einer zweiten Episode um Hilfe. Paucke wollte eigentlich ablehnen, konnte die Mocobier aber nicht aufhalten.¹⁶¹ Ursache dafür war, dass die Gruppe, die nun San Jerónimo bedrohte, Paucke bei einer früheren Expedition auf der Suche nach Salz mit einem Pfeilschuss in die Hand schwer verletzt hatte.¹⁶² Seit dieser Verletzung drängten die Mocobier auf Rache für ihren Missionar, die Paucke jedoch bis dahin verweigert hatte. Hier schildert Paucke nun ausführlich einen Kampf zwischen Indigenen, wenngleich er bei diesem gar nicht zugegen war; die Indigenen aus San Javier müssen seine Informanten gewesen sein.¹⁶³ Die Mocobier kehrten ohne große Verluste siegreich aus dem Kampf zurück und brachten vier abgeschnittene Köpfe, Beute und gefangene Kinder in die Reduktion mit; zudem hatten sie Ohren und Nasen ihrer Feinde auf Bänder aufgefädelt und

157 StBZ, 420, S. 692.

158 StBZ, 420, S. 693.

159 Benavides oder Ichoalay war ein Grenzgänger, der zunächst für die Spanier arbeitete, dann aber, nachdem er sich nicht gerecht bezahlt sah, sich marodierenden Indigenen anschloss, um schließlich 1748 bei den Verhandlungen zur Abiponiermission San Jerónimo maßgeblich beteiligt zu sein. Die 1750er Jahre waren in militärischer Hinsicht vom Konflikt zwischen Benavides und einem anderen indigenen Kaziken namens Petizo geprägt. Vgl. dazu LUCAIOLI, *Creatividad*; AGPSF, *Actas de Cabildo XII*, fol. 146–149v.

160 StBZ, 420, S. 696.

161 StBZ, 420, S. 705.

162 Paucke fügte diese Episode deshalb, allerdings ohne besondere Kennzeichnung, vor dem Hilferuf von Benavides ein; vgl. StBZ, 420, S. 702–704.

163 StBZ, 420, S. 706. S. 706a zeigt eine »Indianer-Bataille«. Während auf der Zeichnung der Großteil der Indigenen nackt ist, betont Paucke bei der Schilderung der Schlacht insbesondere die Lederrüstung der feindlichen Indigenen.

an ihre Pferde gehängt.¹⁶⁴ In den Briefen an Contucci schrieb Paucke 1762, dass Joseph Benavides, der Kazike aus San Jerónimo, ihn nun schon dreimal um Hilfe gebeten habe.¹⁶⁵

Mehrere Dinge lassen sich aus diesen Episoden ableiten: Paucke ging es vor allem darum, den Mut der Mocobier, die spätestens nach der Schlacht bei San Jerónimo überregionale Bekanntheit erlangt hatten, herauszustellen. Anders als er sie noch vor ihrem Eintritt in die Reduktion beschrieben hat, verweist er nun darauf, dass nach der Schlacht unter den Indigenen »der Ruf von mir [war]: daß die Mocobier einen Pater hätten, welcher seine Indianer aus schikete, ihnen die Köpfe abzuschneiden.«¹⁶⁶ Der Fokus liegt so nicht allgemein auf den Jesuitenpatres, sondern auf der persönlichen Leistung Pauckes. Er zeichnet sich selbst als Mittlerfigur. Das wird auch daran deutlich, dass er immer abzuwägen versuchte, ob ein Einsatz lohnend war oder nicht, auch wenn er sich nicht immer durchsetzen konnte. In gewisser Weise inszeniert sich Paucke an dieser Stelle nicht nur als Missionar, der die Indigenen mit dem Kreuz bändigte, sondern auch als Militär, der sie mit dem Schwert bezwang. Das steht im Gegensatz zu seinen anfänglich formulierten Überlegungen, die Jesuiten seien den Spaniern überlegen, weil die Missionierung erfolgreicher sei als Waffengewalt.¹⁶⁷ Jede der geschilderten Episoden endet, insofern es zum Kampf kam, mit der glorreichen Rückkehr der Krieger nach San Javier und der Aufzählung der Menge der abgeschnittenen Köpfe, die die Mocobier mitbrachten. Auf den Zeichnungen zu den Prozessionen in San Javier sind Frauen zu sehen, die mit den Köpfen besiegter Feinde tanzen (Abb. 26).¹⁶⁸ Diese Praktik scheinen die Missionare nicht nur toleriert zu haben, Paucke maß gar den Erfolg der Kriegszüge an diesen blutigen Trophäen. Das wiederum lässt die Annahme einer indigenen Perspektive erkennen.

In den Briefen an den Visitador haben Pauckes Berichte über seine militärischen Aktionen eine andere Färbung. Der Missionar betont hier, dass die Dienste für den spanischen König von den Indigenen meist auf eigene Kosten und immer auf den eigenen Pferden durchgeführt worden seien. Die Belohnung habe 400 Pesos oder 500 Kühen betragen. 1762 habe der Gouverneur 67 Mocobiern befohlen, dem Kaziken Benavides gegen die Ungläubigen zu helfen.¹⁶⁹

164 StiBZ, 420, S. 707.

165 AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Reducción De Indios Mocobíes, Organización De Partida Para Castigo De Indios Alzados Del Pueblo De San Fernando, Compra De Embarcaciones, Labores Realizadas, Manufactura Y Despacho De Ropería, 5.8.1762.

166 StiBZ, 420, S. 708.

167 StiBZ, 420, S. 276.

168 StiBZ, 420, S. 218a sowie Rolle 2.

169 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infieles, 16.5.1764, fol. 2v.

Anders als in Pauckes Bericht scheinen die Spanier im Brief an Contucci deutlich mehr Hoheitsgewalt gehabt zu haben.

Indem auf unterschiedliche Auftraggeber und Aufgaben verwiesen wird, werden die mocobischen Krieger als zentrale Akteure des Gran Chaco zwischen lokalen Siedler*innen, Händlern und Missionaren dargestellt. Zwar lässt sich hier fragen, inwiefern die begeisterte Schilderung des Kampfes die Kritik an den Jesuiten bestätigt, mit der ihre Ausweisung begründet wurde. Paucke scheint es hier aber darum gegangen zu sein, die Gefahr zu betonen, der die Kolonialgesellschaft nun nach der Vertreibung der Jesuiten ausgesetzt war, und hervorzuheben, welchen Beitrag die Jesuiten auch zur militärischen Sicherung des Chaco geleistet hatten. Sein Bericht erweckt den Eindruck, als wären die anderen Missionare in San Javier nicht an militärischen Missionen beteiligt gewesen, jedoch wurde Manuel Canelas im Jahr 1756 zweimal direkt von Santa Fe angefragt, ob er indigenen Milizen zur Verteidigung der Reduktion San Jerónimo schicken könne.¹⁷⁰ Auch Burgés war an Feldzügen der Mocobier beteiligt.¹⁷¹

Machtdemonstrationen der mocobischen Soldaten

Diskutierte Paucke die Überlegenheit der indigenen Krieger vor allem auf einer theoretischen Ebene, so gibt es auch ein Beispiel, wo er die Krieger der Reduktion zu Machtdemonstrationen gegenüber den Spanier*innen nutzte. Zur Feier des Heiligentages von St. Franz Xaver wollte der Kommandant der Stadt Santa Fe die Festivitäten in San Javier besuchen. Dafür reiste er mit einer »Geleitschaft von Militair« und weiteren adligen Spanier*innen in die Reduktion.¹⁷² Paucke ritt selbst mit indigenen Kriegern dem Kommandanten entgegen. Im Wald ließ er diese einen Hinterhalt einrichten. Als Paucke nun, ins Gespräch mit dem Kommandanten vertieft, in die Nähe des Hinterhalts kam, gab er ein Signal, indem er hustete. Daraufhin umringten zweihundert mocobische Krieger plötzlich die Reisegruppe. Der Kommandant erschrak, war aber, so Paucke, beeindruckt, sobald er erkannte, dass es sich um Krieger aus Pauckes Reduktion handelte. Auf die Frage des Kommandanten, ob er eine militärische Ausbildung genossen habe, antwortete Paucke, dass er noch beim Militär sei, und zwar bei der »Leib Compagnie Jesu, unter dem Haupt Mann Loyola.«¹⁷³ Der Kommandant soll darauf mit großer Heiterkeit reagiert haben, und die Reise in die Reduktion konnte unbeschwert fortgeführt werden. In seinem Bericht

170 AGPSF, Actas de Cabildo XII, fol. 343–344v.

171 AGN, Sala IX 6 10 6, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Colaboración De Indios Reducidos Con El Ejército Español En Batallas Contra Indios Infeles, 16.5.1764, fol. 2r.

172 StBZ, 420, S. 730.

173 StBZ, 420, S. 731.

schreibt Paucke aber auch, der Zug habe von außen so ausgesehen, als ob die Mocobier sie alle gefangen hätten, da sie mit erhobenen Lanzen die übrigen Soldaten umringten. Am Rand der Reduktion warteten schließlich die Frauen und Kinder auf die Ankunft der Reisegruppe. Auch wenn Paucke hier vordergründig schilderte, wie er sich einen Spaß mit dem Kommandanten und den Spanier*innen erlaubte, ließ er doch ein ernsteres Thema durchscheinen, dass er auch an anderen Stellen immer wieder aufgriff: Zum einen konnte er so zeigen, wer die Hoheitsgewalt in der Reduktion innehatte, nämlich die »Leib Compagnie Jesu« und gerade nicht die spanische Krone. Zum anderen wurde durch die militärische Machtdemonstration im Urwald die Überlegenheit der indigenen Soldaten über die spanischen demonstriert.¹⁷⁴

In seinen Überlegungen zu der Vertreibung der Jesuiten stellte Paucke auch heraus, was die Jesuiten über die Jahre an Tributen gezahlt und welche Dienste sie dem spanischen König geleistet hätten.¹⁷⁵ Dabei versuchte er vornehmlich die Vorwürfe gegen die Jesuiten, sich in den Reduktionen bereichert zu haben, zu entkräften. Bei der Schilderung der militärischen Hilfen für das spanische Kolonialreich bleibt jedoch eine gewisse Ambivalenz. Einerseits betonte Paucke die Unterstützung, die die Indigenen bei Feldzügen geleistet hatten. Die militärische Ausrüstung der Reduktionen war aber gleichzeitig ein Kritikpunkt der Jesuitengegner. Somit stand Paucke in der begeisterten Schilderung immer auch in der Gefahr, den Jesuitenkritikern in die Hände zu spielen.¹⁷⁶ Allerdings dürfte dieser Umstand zur Zeit der Niederschrift im Jahr 1777 deutlich an Gewicht verloren haben. Zudem suchte Paucke die Rolle der Jesuitenpatres positiv zu zeichnen: Mehrmals berichtet er, dass er mit seinen mocobischen Kriegern durchaus in der Lage gewesen wäre, Santa Fe zu erobern, oder er verweist mit Blick auf die Guaraní-Missionen darauf, wie viele Krieger die Jesuiten gegen die Spanier hätten aufbringen können. Die Patres hätten sich aber aktiv gegen eine militärische Aktion entschieden. Auch hätten die Mocobier ihn mehrmals gefragt, ob sie nicht Santa Fe angreifen dürften, Paucke aber habe ihnen das selbstverständlich nicht erlaubt.¹⁷⁷ Damit rücken die indigenen Krieger in den Hintergrund, und im Zentrum steht der Jesuit, der sogar in der Lage war, seine Gemeinde nicht nur christlich zu belehren, sondern auch militärisch zu kommandieren. Dieser Perspektive des Textes entspricht auch die Eigenbezeichnung Pauckes als Angehöriger der »Leib Compagnie Jesu«.

174 LUCAIOLI, Guerra, S. 113, Anm. 25 deutet die Machtdemonstration Pauckes hingegen lediglich als symbolischen Akt.

175 Solche Auflistungen waren üblich. Vgl. Magnus MÖRNER, *The Cedula Grande of 1743*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas* 4 (1967), S. 489–505.

176 FECHNER, *Söldnerführer*, S. 425.

177 *StiBZ*, 420, S. 887.

5 Innerjesuitische Konflikte

5.1 Der Kampf um Zuständigkeiten und Einflusspositionen in der Reduktion

Die Jesuiten waren aber nicht nur mit Konflikten und Aushandlungsprozessen mit Indigenen und Spanier*innen konfrontiert; Auseinandersetzungen lassen sich auch zwischen einzelnen Missionaren der Reduktion San Javier sowie zwischen unterschiedlichen Reduktionen finden.¹⁷⁸ Bei den Konflikten innerhalb der Reduktion ging es aus Pauckes Sicht vornehmlich um den richtigen Umgang mit den Indigenen. Paucke stellte seine eigenen Handlungen positiv gegenüber denen der anderen Jesuiten heraus. Um nicht der Selbstinszenierung des Missionars zu verfallen, werden im Folgenden, wo es möglich ist, Briefe herangezogen, die eine Außenperspektive auf Paucke erlauben.

Unterschiedliche Blickwinkel werden an den von Paucke verwendeten Personalpronomen erkennbar. Bei Ereignissen, bei denen er nicht zugegen war, wie etwa der Gründung der Reduktion San Javier, verwendete Paucke die Bezeichnung »der Missionarius«. Seine selbsterlebte Geschichte ist grundsätzlich aus der Ich-Perspektive verfasst, immer wieder wird sie aber auch durch kollektive Handlungen ergänzt, bei denen er zur ersten Person Plural (wir) oder zur unpersönlichen dritten Person Plural (die Missionarien) wechselte.¹⁷⁹ Im Verlauf des Berichts rücken diese Wir-Passagen immer mehr zugunsten von Ich-Passagen in den Hintergrund. Das mag auch daran liegen, dass Paucke seine ethnographischen Beobachtungen über die Mocabier*innen mit selbsterlebten Episoden unterfütterte, während er die allgemeine Lage San Javiers nicht mehr thematisierte. Zudem stellte Paucke die zweite neugegründete Reduktion San Pedro stark als sein eigenes Projekt heraus. Nach seiner Schilderung stand er in Kontakt mit Santa Fe und führte die Verhandlungen. Lediglich an einer Stelle verwies er darauf, dass er während der Gründungsphase der Reduktion von 1763 bis 1765 San Javier seinem Kollegen überließ, der, weil er schon eine Weile bei den Abiponier*innen gewesen war, die Sprache schnell lernen konnte. Erst nach seiner Rückkehr nach San Javier forderte Paucke zwei weitere Missionare an, Raimund Wittermayer und Antonio Bustillo, von denen Wittermayer in San Javier blieb und Bustillo mit Paucke nach San Pedro ging. Auch die kriegerischen Expeditionen der Mocabier wurden seiner Schilderung nach von ihm alleine geleitet. An vielen Stellen wird aber auch deutlich, dass die Missionare

178 Vgl. dazu auch Martín María MORALES, *Violencia en el paraíso*, in: Manuel M. MARZAL, Louis BAGICALUPO (Hg.), *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549–1773*, Lima 2007, S. 387–420.

179 Vgl. StiBZ, 420, S. 351.

eng zusammenarbeiteten. Den Beschluss zu separaten Glaubensgesprächen mit den Kaziken außerhalb des Gottesdienstes trafen Burgés und Paucke gemeinsam,¹⁸⁰ ebenso die regelmäßige Ausgabe von Mates.¹⁸¹

Dass diese gemeinsamen Entscheidungen nicht immer der Fall waren, zeigen zwei überlieferte Briefe des Missionars Peter Poule an den Visitador Nicolás Contucci aus dem Jahr 1762. Poule scheint mit der Situation in der Reduktion nicht zufrieden gewesen zu sein. Seine »histeria« komme aber nicht daher, dass er erst seit kurzem Missionar in einer Reduktion sei, sondern es gebe weitere Punkte, die er dem Visitador aber nur in Ruhe sagen wolle, wie er am 28. April schrieb. Einen Grund nannte er jedoch direkt, nämlich seinen Kollegen Florian Paucke. Poule beschwerte sich, dass Paucke im vergangenen Jahr schon über zehnmal die Reduktion verlassen habe, und auch momentan sei er nicht da.¹⁸² Das Problem sei, dass Paucke sich nicht mit ihm abgesprochen habe. Diesen Punkt betonte er auch in einem weiteren Brief vom 10. Juni 1762. Paucke sei vom 8. Mai bis zum 8. Juni in der Reduktion gewesen, dann habe er ihn erneut verzweifelt zurückgelassen, ohne zu kommunizieren, was zu tun sei. Darüber hinaus betrübte Poule, dass Paucke wohl dem gesamten Dorf erlaubt habe, aufs Land zu gehen und Santa Fe zu besuchen.¹⁸³ Zusätzlich beschwerte sich Poule, dass Paucke mit einem Boot zurückgekehrt sei, das weder das sei, das Contucci der Reduktion geschenkt habe, noch jenes, das die Missionare kürzlich von Don Francisco Javier de Echague aus Santa Fe bekommen hätten. Es verwundere ihn sehr, dass Paucke ihm nicht gesagt habe, woher dieses Boot komme.¹⁸⁴ Poule könne in der Reduktion nichts machen, wenn ihm Paucke nichts über

180 StiBZ, 420, S. 351f.

181 StiBZ, 420, S. 410.

182 AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Pedro Polo Al Padre Nicolás Contucci Sobre Ausencias Del Padre Florian Paucke De Su Pueblo De Indios, Y Acerca De Su Deseo De Dirigirse Tierra Adentro A La Guerra Contra Los Alzados, Junto A Joseph Benavides., 28.4.1762, fol. 643r.

183 AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Pedro Polo Al Padre Nicolás Contucci Sobre Incomunicación Con El Padre Florian Paucke, Que Resulta En Detrimento Del Gobierno Del Pueblo De San Xavier, Y Acerca De Falta De Información Referente A Origen De Embarcación Obtenida Por Éste, 10.6.1762, fol. 684r.

184 Paucke selbst schreibt an einer Stelle im Bericht, dass er bei einer seiner Erkundungen ein verlassenes Segelboot gefunden habe, das er mehrere Tage lang wieder tauglich machen müssen und das ihm dann aber bis zum Ende seiner Zeit in Paraguay gedient habe. Vgl. StiBZ, 420, S. 916f. Dass Paucke von Contucci auf die Boote angesprochen wurde, zeigt sich in einem Brief Pauckes an Contucci vom 5. August 1762. Hier dankt Paucke Contucci für das Boot, das schon in der Reduktion angekommen sei, eine portugiesische Feluke. Daneben zählt er auf, welche weiteren Boote sich in der Reduktion befänden. Auf etwaige Kritikpunkte wie die Entfernung aus der Reduktion geht er nicht ein. Vgl. AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Florian Paucke Al Padre Nicolás Contucci Sobre Reducción De Indios Mocobíes, Organización De Partida Para Castigo

die Angelegenheiten des Dorfes sage. Poule verwies an dieser Stelle auch darauf, dass Paucke die Probleme der Abwesenheit eines Missionars durchaus bekannt sein müssten, denn als Paucke gemeinsam mit Manuel Canelas gearbeitet habe, sei dieser des Öfteren fortgegangen. Entsprechend habe sich Paucke damals immer bei den jeweiligen Provinzialen beschwert.¹⁸⁵ Die Antwort Contuccis an Poule ist nicht überliefert. Zum einen zeigt sich an dieser Episode die Abhängigkeit der neu angekommenen Missionare von ihren Vorgängern, zum anderen spiegelt sie aber auch Pauckes Persönlichkeit wider. Die Tatsache, dass er sich im Bericht des Öfteren in den Vordergrund stellte, scheint also nicht nur Selbstinszenierung gewesen zu sein, sondern auch auf einem wahren Kern zu beruhen, insofern er zumindest nach längerem Aufenthalt in der Reduktion seine eigenen Handlungen nicht unbedingt mit seinen Kollegen absprach.

Die Auseinandersetzungen in der Reduktion drehten sich nicht nur um Zuständigkeiten. Auch die Frage, welche Kaziken besonders gefördert wurden, führte zu Konflikten. An diesem Beispiel verdeutlicht sich noch einmal, wie einflussreich einzelne Persönlichkeiten innerhalb der Reduktion waren. Paucke berichtet von einem Konflikt mit Canelas. Ein Indigener mit Namen Bartholomäus Citai lebte als Diener des Missionars Manuel Canelas im Haus der Jesuiten. Paucke betont, dass er nach den Maßstäben europäischer Bildung kultiviert war: »Er hatte eine schöne Handschrift, kunte spanisch lesen, und schreiben, hatte keinen Abgang in Kleidung, Essen, und aller Versorgung.«¹⁸⁶ Canelas ersah diesen jungen Mann nun als Nachfolger von Domingo Nevedagnac und hoffte, dass er einstmals die Reduktion leiten könnte. Citai gehörte aber nicht zu den Kaziken (welche Familien genau zu dem, wie Paucke schrieb, »Caziquen-Stand« gehörten und wie sich diese Zugehörigkeit ausdrückte, bleibt offen). Canelas ließ Citai und seiner Frau ein Haus aus Ziegelsteinen errichten, dass »rückwärts der Völkerschaft, aber gleich an das Volk« positioniert wurde.¹⁸⁷ Somit hatte Citai einen Zwischenstatus: Er lebte in einem steinernen Haus mit Garten zwischen den Missionaren und dem Dorf. Darüber hinaus vermittelte Canelas Citai mithilfe vom Bekannten aus Santa Fe diverse Nutztiere. Canelas bemühte sich auch darum, Bartholomäus Citai im Dorf berühmt zu machen.¹⁸⁸ Paucke fürchtete nun, dass es bei den Kaziken zu Verstimmungen kommen

De Indios Alzados Del Pueblo De San Fernando, Compra De Embarcaciones, Labores Realizadas, Manufactura Y Despacho De Ropería, 5.8.1762, fol. 2r.

185 AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Pedro Polo Al Padre Nicolás Contucci Sobre Ausencias Del Padre Florian Paucke De Su Pueblo De Indios, Y Acerca De Su Deseo De Dirigirse Tierra Adentro A La Guerra Contra Los Alzados, Junto A Joseph Benavides, 28.4.1762, fol. 643r.

186 StBZ, 420, S. 761.

187 StBZ, 420, S. 761.

188 StBZ, 420, S. 762.

könnte, wenn einer Person eine solche Sonderstellung zugestanden wurde, und mahnte Canelas, dass die »Unpartheiligkeit der Missionarien« das Wichtigste sei, um die Zufriedenheit der Kaziken und damit das Wohlergehen der Reduktion zu gewährleisten.¹⁸⁹

Sebastian, der Sohn Cithaalins und langjähriger Diener Pauckes, heiratete eine Tochter des Kaziken Domingo Nevedagnac. Domingo nun ließ neben dem Haus von Citai noch ein größeres Haus mit zwei Türen bauen und einen prächtigeren Garten einrichten. Damit wurde eine Konkurrenzsituation sichtbar, die aus den inneren Hierarchien der Indigenen erwuchs. Trotz weiterer Warnungen Pauckes stattete Canelas nun auch seine eigenen Bediensteten mit besserer Kleidung als die übrigen bediensteten Kinder aus. Besorgt um die Einheit der Reduktion, beschwerte sich Paucke beim Provinzial.¹⁹⁰ Dieser verbot die gesonderte Kleidung, denn eine solche Form der Herausstellung stehe nur Kindern von Kaziken zu. Canelas versuchte daraufhin, ebensolche Kinder von Kaziken als seine Bediensteten zu gewinnen. Nach Paucke war die größte Sorge des Kaziken Domingo Nevedagnac, dass Citai anfangen könnte, über seine Kinder zu bestimmen. Erst durch die Vermittlung Pauckes überließ Domingo die Kinder Canelas.

Pauckes Bericht zufolge hob Canelas immer wieder Bartholomäus in den Gesprächen unter den Missionaren besonders hervor. Durch seinen intensiven Kontakt mit Indigenen außerhalb der Reduktion werde er diese dazu bewegen, in die Reduktion zu kommen. Paucke blieb skeptisch. Tatsächlich kehrte Bartholomäus irgendwann der Reduktion den Rücken. Dabei ist Pauckes Beschreibung bemerkenswert: Bartholomäus bekleidete sich »gut Indianisch« und verließ die Reduktion, um sich »auf heydnisch« zu verheiraten.¹⁹¹ Etliche Jahre später, Canelas war schon in Santa Fe im Jesuitenkolleg, kehrte Bartholomäus zurück. Paucke verwies ihn an Canelas, bei dem er um Vergebung und um Wiederaufnahme in die Reduktion bat. Nach kurzer Zeit verschwand der Indigene allerdings wieder, um dann bei einem Angriff auf eine spanische *Estancia* getötet zu werden.¹⁹²

An diesem Beispiel lassen sich nun mehrere Konfliktpunkte ausmachen: Das Eingreifen sowie die Nähe zu einem Jesuiten konnte in Widerspruch zu den internen Hierarchien der Mocobier*innen geraten. Entsprechend nahm Paucke vornehmlich die Kaziken sowie deren Kinder in seinen engeren Kreis auf, um Irritationen zu vermeiden. Ein weiterer Konfliktpunkt war das uneinheitliche Handeln der Missionare. Aus Pauckes Erzählung wird nicht ganz deutlich, wieso Canelas Bartholomäus Citai und seinen Bediensteten eine Sonderstellung verschaffen wollte. Indem Canelas aber davon sprach, dass Bartholomäus vielleicht

189 StiBZ, 420, S. 762.

190 StiBZ, 420, S. 763.

191 StiBZ, 420, S. 764.

192 StiBZ, 420, S. 765.

in Zukunft die indigene Führung der Reduktion übernehmen könne, zeigt sich, dass den Jesuiten daran gelegen war, ihre Interessenvertreter in entsprechende Positionen zu bringen. Vor allem im Hinblick darauf, dass Canelas später im Kolleg von Santa Fe arbeitete, scheint es plausibel, dass er eine Führungsperson in der Reduktion haben wollte, die seine Interessen vertreten konnte.

5.2 Konflikte zwischen den Reduktionen

Vermitteln die militärische Zusammenarbeit und auch die Unterstützung, die San Javier beispielsweise aus den Guaraní-Reduktionen erhielt, den Eindruck, dass die Jesuiten vornehmlich gemeinsam vorgingen, so zeigt Pauckes Bericht, dass es auch Konkurrenz zwischen den Reduktionen gab.¹⁹³ Paucke schildert eine Begebenheit, bei der er den Río Negro aufwärts fuhr, um in der Nähe der Reduktion San Fernando langstämmiges Holz für den Kirchenbau zu besorgen.¹⁹⁴ Paucke unterstrich die Gefährlichkeit der Indigenen von San Fernández, indem er von dem dort amtierenden Missionar Joseph Klein schrieb, dass er, »obwohlen er dem Geist nach ein ganzer ware, den Leib nach ein halber Märtyrer worden.«¹⁹⁵ Die halbe Märtyrerschaft des Körpers rühre daher, dass Klein von einem Indigenen schwer am Kopf verletzt worden sei. Der Verweis darauf, dass der Missionar im Geist schon ein ganzer Märtyrer sei, deutet Pauckes Abwertung desselben an. Während seinem Bericht zufolge Domingo Nevedagnac von den Bewohner*innen San Fernandos immer wieder zum Essen eingeladen wurde und die lagernden Mocobier regelmäßig mit Geschenken bedacht wurden, wurde Paucke vom Gesellen des Missionars eingeladen, da Klein selbst nicht in der Reduktion anwesend war.¹⁹⁶ Ein Treffen der Jesuiten kam erst zustande, als Paucke nach 14 Tagen genug Holz gesammelt hatte und er noch kurz

193 Weitere Quellen im AGN verweisen auf Rechtsstreitigkeiten zwischen Reduktionen. Vgl. AGN, Sala IX 4 o 8, Rechtsstreit zwischen der Reduktion S. Ana und der Reduktion S. Nicolas; AGN, Sala IX 4 o 9. Ich danke David Beete für diesen Hinweis.

194 Vgl. den Brief von Peter Poule über fehlendes Bauholz in der Nähe der Reduktion San Javier, weshalb es nötig sei, für brauchbares Holz bis nach Corrientes zu reisen. AGN, Sala IX 6 10 5, Carta Del Padre Pedro Polo Al Padre Nicolás Contucci Sobre Incomunicación Con El Padre Florian Paucke, Que Resulta En Detrimento Del Gobierno Del Pueblo De San Xavier, Y Acerca De Falta De Información Referente A Origen De Embarcación Obtenida Por Éste, 10.6.1762, fol. 684r. Zeitlich lässt sich diese Episode nach 1763 einordnen, berichtet Paucke doch von Warnungen der Abiponier vor den Indigenen in diesem Gebiet, da die Mocobier 72 von ihnen getötet und 46 Kinder gefangen genommen hätten. Diese Zahlen lassen sich mit der Schlacht an der Laguna Blanca in Verbindung bringen. Vgl. StBZ, 420, S. 910.

195 StBZ, 420, S. 908.

196 StBZ, 420, S. 909.

dem Jesuitenkolleg in Corrientes einen Besuch abstatten wollte. Dort traf er den Missionar, der gerade im Begriff war, ihn aufzusuchen. Nach einem gemeinsamen Mittagessen im Kolleg und einer Übernachtung Pauckes in der Reduktion San Fernando reiste Paucke mit dem Jesuiten zu den Mocobiern, in deren Nähe Klein einige Boote gelagert hatte. Paucke fragte nun den Missionar, ob er ihm zwei Boote verkaufen könne, damit er, Paucke, all das gesammelte Holz in Richtung San Javier bringen könne. Der Missionar lehnte das ab. Nachdem Klein weggefahren war, nahm Paucke zwei der vier Boote an sich. Er betont im Bericht, dass er alle vier Boote ausbesserte und die beiden besser erhaltenen dem Missionar überließ. Aus den anderen beiden baute er mit den gesammelten Hölzern ein großes Floß.¹⁹⁷ Später holte sich Paucke dann noch nachträglich im Kolleg von Corrientes die Legitimierung für den Diebstahl des Bootes.

Pauckes Erzählung weist in sich Widersprüche auf. Auf der einen Seite beilte er sich, um nicht vom zurückkehrenden Klein aufgehalten zu werden, gleichzeitig verzögerte sich die Abreise, weil ein Teil der Holzladung ins Wasser fiel und erst von Indigenen geborgen werden musste. Darüber hinaus hatte Paucke noch Zeit, im Hafen der Reduktion ein Kreuz aus einem Zitronenbaum zu errichten. Auf dessen Querholz schrieb er: »Ecce Signum Crucis, fugite partes adversae!«¹⁹⁸ Die Inschrift kann an dieser Stelle als ironische Brechung gelesen werden, bei der der Jesuitenbruder als gegnerische Kraft auftrat, die es abzuwehren galt. Paucke scheint einen Brief von Klein erhalten zu haben, in dem dieser sich über den Diebstahl der Boote beschwerte. Paucke machte sich jedoch auch darüber lustig: Der Brief sei es wert gewesen, von ihm abgeschrieben zu werden, um ihn zu dokumentieren. Er habe noch eine ganze Weile darüber gelacht, ebenso wie alle anderen Missionare und der Provinzial von Santa Fe, dem er die Geschichte auch erzählt habe.¹⁹⁹ Wenngleich vieles an dieser Schilderung mit Pauckes *self-fashioning* erklärt werden kann, ist die Episode doch erhellend. Als Gegenbild zu der Unterstützung der neuen Reduktionen durch die Guaraní-Reduktionen wird hier ein Jesuit gezeichnet, der die Hilfe verweigerte. Demnach gab es in den Reduktionen nicht ein jesuitisches Ideal, dem alle bedingungslos folgten, vielmehr konnten persönliche Interessen und Bedrängnisse auch zu eigenmächtigen Handlungen führen.

197 StiBZ, 420, S. 913f.

198 StiBZ, 420, S. 914. »Seht das Kreuzzeichen, flieht ihr gegnerischen Mächte« – dieser Ausdruck findet sich in der Form »Ecce crucem Domini, fugite partes adversae« in vielen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Antiphona. Vgl. Universität Waterloo, Datenbank der lateinischen Gesänge, unter: <https://cantus.uwaterloo.ca/id/002500> (letzter Zugriff 18.09.2023). Er wurde beim Fest der *Inventio Crucis*, am Gedenktag zur Auffindung des heiligen Kreuzes am 6. März, gesungen. Vgl. dazu Carla HEUSSLER, *De cruce Christi. Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit*, Paderborn, München 2006.

199 StiBZ, 420, S. 916.

6 Fazit

Deutlich wurden in diesem Kapitel die vielschichtigen Interessenlagen aller beteiligten Akteure in der Kontaktzone. Neben Konflikten mit Vertretern des spanischen Herrschaftsbereichs stand vor allem die Auseinandersetzung mit den Kaziken, exemplarisch verhandelt an Cithaalin, im Zentrum von Pauckes Bericht. Auf der einen Seite lassen (fingierte) Kommunikationssituationen und Dialoge erkennen, wie die Jesuiten die Herrschaftsgewalt über die Indigenen beanspruchten. Andererseits zeigt sich ganz deutlich die Notwendigkeit indigenen Wissens und damit die Abhängigkeit der Missionare und der Reduktion von den Indigenen. Geeignete Orte für neue Reduktionen wurden nicht im Interesse der spanischen Kolonialverwaltung, sondern nach dem Wissen der Indigenen ausgewählt. Auch der Erfolg der mocobischen Milizen in kriegerischen Auseinandersetzungen mit anderen Indigenen wurde nach indigenem Muster anhand der Menge der abgeschnittenen gegnerischen Köpfe gemessen. Zugleich dienten die Militäreinsätze nicht nur der Unterstützung für die Spanier*innen. Die gegenseitige militärische Verteidigung der Reduktionen spiegelte wiederum unterschwellig auch ältere Konflikte zwischen indigenen Gruppierungen wider. Hier zeigt sich eine Duldung und zum Teil auch Annahme indigener Praktiken in Bereichen, in denen man es, anders als beim Essen oder der Kleidung, nicht unbedingt erwarten würde. Ursache und Ziel dieser Akkommodation war der von den Jesuiten benötigte Vertrauensaufbau. Er konnte zwar auch über Geschenke und Gespräche sowie über Kontaktsituationen über Dritte erfolgen, der persönliche Bezug zwischen Kaziken und Missionaren und damit das Sich-Einlassen auf die indigene Lebenswelt war aber langlebiger. Bereits bestehende soziale Gefüge und Rituale konnten auf diese Weise entweder in koloniale Strukturen eingegliedert werden, wie etwa die indigene Autorität der Kaziken mithilfe der Amtsstäbe, oder aber sie wurde umgedeutet, wie es das Beispiel von Mate und Chicha gezeigt hat. Zur Handlungsmacht der Jesuiten gehörte auch, bestimmte Kaziken zu fördern. Das wiederum konnte zu Widerstand und zu Konflikten zwischen einzelnen Missionaren oder Missionsstationen führen.

Auffällig ist, dass Paucke häufig sich selbst in den Mittelpunkt des Geschehens rückte und den Erfolg seiner Kollegen entsprechend schmälerte. Insofern muss einerseits immer Pauckes Schreibintention mitreflektiert werden, andererseits sind vereinfachende Zuschreibungen und Aussagen über *die* Indigenen, *die* Spanier und *die* Jesuiten nicht zielführend. Entscheidungsprozesse waren vielmehr durch die jeweils konkreten Anliegen, abhängig von den Bedingungen vor Ort, beeinflusst.

V | Im Anfang war das Wort. Sprache und Spracherwerb in der Reduktion

In seiner Dekonstruktion der Geschichte des sagenhaften Jesuitenkönigs Nikolaus I. ist ein Hauptargument Florian Pauckes, dass der Bericht über diesen vermeintlichen Herrscher nichts über dessen Auseinandersetzung mit den indigenen Sprachen beinhalte. Die Sprachenvielfalt in Paraguay sei jedoch so hoch, dass Nikolaus, wenn er wirklich so viele Indigene beherrsche, einen »raffiniert[en] und gelehrige[n] Kopf[en]«¹ haben müsse. Dieser müsse größer sein als der Turm zu Babel, damit alle Sprachen darin Platz fänden.² Die Referenz zur Geschichte des babylonischen Turms, den Paucke an dieser Stelle auch als »machin der Verwürrung« bezeichnete, kommt nicht überraschend, steht er doch bis in die Gegenwart sinnbildlich für Kommunikationsschwierigkeiten und Vielsprachigkeit. Die gemeinsame Sprache und damit die problemlose Kommunikation zwischen den Menschen in Babel führten zu Hybris und dem Vorhaben, einen riesigen, in den Himmel reichenden Turm zu errichten. Laut der biblischen Geschichte teilte Gott als Strafe die bis dahin einheitliche Sprache der Menschen in viele unterschiedliche auf. Zusätzlich wurden die Menschen über die Erde verstreut (1 Mos 11,1–9).³ Es kam so zu einer zweifachen Verwirrung der Menschheit. Die Geschichte von Babel war für die Mission von doppelter Relevanz: Die Missionare hatte zur Aufgabe, die verstreuten Seelen einzufangen und zugleich den sprachlichen Kontakt wiederherzustellen.

Paucke schrieb intensiv über den beschwerlichen Spracherwerb und die von ihm daraus abgeleiteten Strategien. Darüber hinaus wollte er seinem europäischen Publikum einen Einblick in die mocobische Sprache gewähren, was jedoch nicht über eine ausgearbeitete Grammatik erfolgte, sondern über alltagsbezogene Beschreibungen der Sprache. Daraus wird auch sein eigener Umgang mit dem Mocobischen ersichtlich. Auffällig ist Pauckes Kritik an den Missionaren, die mit ihm in der Reduktion waren und schon mit noch »stamlender Zung«⁴ gepredigt hätten. Paucke hingegen weigerte sich, die Beichte abzunch-

1 StBZ, 420, S. 154.

2 StBZ, 420, S. 156.

3 Vgl. dazu Arno BORST, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Stuttgart 1957–1963, Bd. 1, Fundamente und Aufbau, S. 114–132.

4 StBZ, 420, S. 378.

men und zu predigen, solange er in der Sprache unsicher war. Seine Reflexion über Spracherwerb und Sprechen führte auch zu einer Diskussion über den Einsatz von Dolmetscher*innen in der Reduktion. Die Berichte von Francisco Burgés und Manuel Canelas, die einen anderen Umgang mit der Sprache der Mocobier*innen wählten, können im Folgenden zur Gegenüberstellung und Kontextualisierung herangezogen werden.

Sprache war für Paucke weniger ein Herrschaftsinstrument als vielmehr ein zentraler Teil des Akkommodationsprozesses und damit maßgeblich für transkulturelle Übersetzungsprozesse. Weil er aufgrund mangelnder Sprachkenntnis zunächst von der Predigt und der Beichte Abstand nahm, wurde er verstärkt zu handwerklichen Tätigkeiten in der Reduktion herangezogen. Dies führte zu einem anderen Kontakt mit den Mocobier*innen und ermöglichte ihm so einen umfassenderen Spracherwerb. Dieser intensive Kontakt könnte ein Grund dafür sein, dass Paucke – wenngleich vor allem in seinen eigenen Schilderungen – erstens ein so gutes ›Standing‹ unter den Mocobier*innen hatte und zweitens auch beim Predigen seine Sprachreflexion über das Gewohnte hinausging. Paucke war bereit, unklare Begriffe nach der Predigt mit den Gemeindemitgliedern zu diskutieren. Im Großen und Ganzen zeigt sich, dass er Sprache im Allgemeinen und die Sprache der Mocobier*innen im Besonderen als etwas Wandelbares und Fluides ansah. Aus seiner Perspektive konnte sie auch dazu verwendet werden, christliche Konzepte zu vermitteln.

Das folgende Kapitel gliedert sich in zwei Teile. Nach einer kurzen Einführung zu Sprache und Mission wird zunächst der Spracherwerb der nicht verschrifteten Sprache der Mocobier*innen durch den Jesuiten Florian Paucke aus praxeologischer Perspektive diskutiert. Dabei stehen sein eigenes Vorgehen, die zentrale Rolle indigener Akteure beim Spracherwerb sowie Pauckes Beschreibung der mocobischen Sprache im Zentrum. Ein zweiter Teil untersucht Sprache und Kommunikation im Missionskontext vor der Frage, wie religiöses Wissen über Sprache ›korrekt‹ und sicher vermittelt werden konnte und welche Rolle Übersetzer*innen dabei spielten.

Die drei Türme der Sprache

Die Sprache Adams in der Genesis diente zunächst der Benennung und damit der Greifbarmachung der Welt.⁵ Eva, Adams Gefährtin, trat als Erste in einen Dialog mit der Schlange und überzeugte Adam anschließend mit Worten, die

5 Gerhard F. STRASSER, Von der Lingua Adamica zur Lingua universalis. Theorien über Sprachen und Universalsprachen in der Frühen Neuzeit, in: Herbert JAUMANN (Hg.), Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin 2011, S. 517–592, hier S. 524.

Frucht des Baums der Erkenntnis zu kosten. Das wird zwar nicht so auserzählt, doch Gottes zentraler Vorwurf an Adam bestand darin, dass er auf Eva gehört hatte: »Dieweil du hast gehorcht der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum« (Gen 3,17). Kommunikation führte also zur Vertreibung aus dem Paradies. Gleichzeitig entstand durch diesen ersten Dialog aber auch Erkenntnis und damit eigenständiges, für die Menschheit neues Wissen. War es zunächst nur ein Wissen über den Zustand des eigenen Körpers, mündete die Vertreibung aus dem Paradies in eine technologische Entwicklung, die die Menschheit so weit brachte, dass sie begann, einen unvorstellbar hohen Turm zu errichten.⁶

Zu den beiden Episoden des Alten Testaments, die sich mit der Macht von Sprache auseinandersetzen, gehört untrennbar auch die Pfingstgeschichte, die sich im Neuen Testament findet. Neben dem allgemeinen Aspekt der Kommunikation über Sprachgrenzen hinweg war sie aufgrund der apostolischen Sendung grundlegend dafür, wie die Missionare ihren Missionsauftrag verstanden. Im Zentrum der Geschichte steht der Heilige Geist. Dank ihm waren die in Jerusalem versammelten Apostel plötzlich alle fähig, in den unterschiedlichsten Sprachen zu predigen und sich gegenseitig zu verstehen (Apg 2). Damit wurde nicht die Rückkehr zu einer Ursprache vor Babel thematisiert. Vielmehr erschien die Pfingstbotschaft so universal, dass sie in jeder Sprache sagbar war. Gott vereinte die unterschiedlichen Sprachen nicht wieder, sondern zeigte, dass sprachliche Verschiedenheit überwunden werden konnte. Die Sprachenvielfalt blieb also bestehen, die neue Erkenntnis war, dass das Eintauchen in andere Sprachen und damit die Überwindung einer Sprachgrenze auch andere Welten eröffnen konnte.

Der Jesuit Antonio Vieira stellt dem Turm zu Babel und dem, wie er schreibt, Turm von Pfingsten einen dritten Turm an die Seite, den Turm des Jesuitenordens. Anders als im Pfingstereignis, in dem Sprachverständnis als eine göttliche Gabe gehandelt wird, werde der jesuitische Turm des Verstehens nur durch eigene, schwere Arbeit errichtet. Im Bild des Turms bleibend beschrieb Vieira die *Regulae Societas Iesu* als dessen Stützen. Insbesondere Regel drei, der Ruf der Jesuiten in die Welt, und Regel zehn, der Aufruf, lokale Sprachen zu erlernen, seien essentiell.⁷ Somit entstand eine konkrete Verknüpfung von Mission und Sprache. Diese Tendenz spiegelte sich auch in den Ergebnissen des dritten Konzils von Lima 1582 bis 1583, bei dem die Sprachenfrage als »das drängendste Problem«⁸ diskutiert wurde. Folglich wurde festgelegt, dass seelsorgerische Tä-

6 Für diese Interpretation vgl. Jürgen TRABANT, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München 2003, S. 18–19.

7 Vieira zitiert nach Liam M. BROCKEY, *Comprehending the World. Jesuits, Language, and Translation*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 88 (2019), S. 389–409, hier S. 390–391.

8 DÜRR, *Sprachreflexion*, hier S. 178–179.

tigkeiten wie Unterricht, Predigt und die Beichte in der vor Ort gesprochenen Sprache durchgeführt werden sollten, da die Indigenen für Predigten in ihrer Muttersprache empfänglicher seien. Die Jesuiten stachen in der Kenntnis der indigenen Sprachen besonders heraus, da die Priesterweihe in Spanischamerika an die Kenntnis mindestens einer indigenen Sprache gekoppelt war.⁹

Jürgen Osterhammel bezeichnete die Sprachgrenze als den »konkretesten Gehalt des Begriffs der kulturellen Grenze«¹⁰. Sprachliche Einheit erleichterte den Austausch von Wissen über kulturelle Unterschiede und die Herstellung von neuen Gemeinsamkeiten. Insofern war die Mission daran interessiert, Sprachbarrieren zu überwinden. Diese Barrieren führten auch zu Vorannahmen und Bewertungen des Anderen. Schon im alten Griechenland wurden die Fremdsprachigen alterisiert. Das Wort ›Barbaren‹ bezeichnete jene, die des Griechischen nicht mächtig waren und deren eigene Sprache als Gestammel abgetan wurde.¹¹ Ihnen entgegengestellt wurde der *anthropos*, der Mensch. Damit war der Grundstein für einen Konnex von Sprache und Verstand gelegt. Thomas von Aquin, der die aristotelische Philosophie mit christlicher Doktrin verband,¹² erweiterte diese Definition, indem er das Fehlen von Gesetzen und Buchstaben als ein weiteres Merkmal von Barbarentum sah: »Wer vernunftlos, gesetzlos und unliterarisch in zuchtlosen Sprachen verharrend lebt, ist ein Barbar«¹³.

Die Ankunft der Europäer*innen in der Neuen Welt und der Kontakt mit neuen, bisher unbekannt Menschen und Sprachen erforderte einen erweiterten Blick auf das Sprachproblem. Im Proömium seiner missionstheoretischen Schrift *De procuranda indorum salute* kategorisierte der Jesuit José de Acosta drei Stufen von Barbaren.¹⁴ Diese Unterscheidung sei notwendig, weil die antike Barbarendefinition seines Erachtens für die Neue Welt und die dortigen Indigenen unpassend war. Aristoteles grenzte den Barbar über das Kriterium der Sprache von den Griechen, also von den aus seiner Sicht gebildeten Menschen ab.¹⁵ Zum ersten Barbarentypus, der den Europäer*innen noch recht nahe stehe, zählte Acosta nun diejenigen, die stabile Institutionen und eine öffentliche

9 DÜRR, Sprachreflexion, hier S. 178–179.

10 Jürgen OSTERHAMMEL, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 46 (1995), S. 101–138, hier S. 114.

11 PAGDEN, European encounters, S. 119 f.

12 Vgl. PRIETO, Missionary, S. 161.

13 Thomas von Aquin, Commentarius in Politica I,1, in: Thomas Aquinatis opera omnia, hg. v. Edouard FRETTE u. Maré PAUL, Bd. 26, Paris 1877, S. 95 f., zitiert nach BORST, Turmbau, Bd. 2, Ausbau, S. 817.

14 Acosta ist für die folgende Argumentation insofern relevant, als er wichtige Grundlagentexte verfasste, die von vielen Missionaren gelesen wurden. Vgl. auch die Acosta-Ausgaben in der Kollegsbibliothek in Neuhaus, die im Katalog 1773 verzeichnet sind; NACR, EJ MI 46, Kart. 110, Bibliothekskatalog Jesuitenkolleg Neuhaus.

15 Vgl. PAGDEN, Fall, S. 15 f.

Rechtsprechung aufwiesen sowie, und das sei am wichtigsten, eine Buchstabenschrift verwendeten.¹⁶ An erster Stelle dieser Barbarenklasse stünden die Chines*innen, deren Zeichen (*characteres*) er in syrischen Büchern gesehen habe.¹⁷ Die zweite Klasse habe zwar keine Schrift, sei jedoch sozial organisiert und übe religiöse Kulte aus. Hierzu zählte Acosta die Mexica und die Inca. Das Fehlen einer Schrift werde durch andere Formen der Dokumentation, beispielsweise der Knotenschrift Quipu in Peru, ausgeglichen. Die Quipu würden den Indigenen ebenso viel Sicherheit in Addition und Division geben wie die Zahlen den europäischen Mathematikern.¹⁸ Besonders überraschend war für Acosta aber die Tatsache, dass mit den Quipu auch Erinnerungen an ihre Geschichte bewahrt werden könnten.¹⁹ Damit sei in den Sprachen der zweiten Klasse der Barbaren Kommunikation auf mündlicher und schriftlicher Ebene möglich. Die dritte Klasse schließlich bezeichnete Acosta als wild, beinahe ohne menschliche Gefühle und ohne stabile Institutionen.²⁰ Sie lebten nackt und nomadisch, frönten dem Kannibalismus und hätten – besonders schwerwiegend für den Jesuiten – keine ausgearbeitete Sprache, geschweige denn eine Schrift. Acostas Definition folgend gehörten die Chaco-Indigenen der dritten Klasse von Barbaren an.

Neben den europäischen Debatten über die Sprachvielfalt und die *lingua adamica* wurde das Denken der Missionare also auch unmittelbar von der Situation vor Ort beeinflusst, wie die Abstufungen Acostas zeigen, beruhten sie doch auf den Erfahrungen unterschiedlicher Missionare. »Die Wahrnehmung eines grundlegenden Verständigungsproblems in der Mission«²¹ führte dazu, dass die Missionare immer von der jeweiligen Kommunikationssituation aus dachten. Wenn Acosta die Indigenen als Barbaren – sei es auch in Abstufung – definierte, so war sein Grundtenor dennoch, dass die Kenntnis der indigenen Sprachen eine der Grundlagen von Mission sei.²²

16 »[...] quod omnium caput est, litterarum celebris usus«; José de ACOSTA, De procuranda Indorum salute. Bd. I, Pacificación y colonización (= Corpus Hispanorum de pace, Bd. 23), hg. v. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, S. 60–62.

17 Vgl. ebd., S. 62.

18 Vgl. ebd., S. 64.

19 Vgl. ebd.

20 »[...] sunt homines sylvestres feris similes, vix quicquam humani sensus habentes, sine lege, sine rege, sine certu magistratu et republica«; ebd., S. 66.

21 DÜRR, Sprachreflexion, S. 164.

22 ACOSTA, De procuranda, Bd. I, S. 47.

1 Praktiken des Spracherwerbs einer nicht verschrifteten Sprache

»Meine meiste Sorg ware, die Sprach zu erlernen, damit ich nicht wie ein Stummer denen Indianern mit Zeichen reden durfte.«²³

»Cómo podría yo aprender la lengua mocobí, tan difícil y tan diversa de cuantas sabemos y oímos, así en el sonido, como en la pronunciación?«²⁴

Viele Jesuitica berichteten von einem schnellen und unproblematischen Erlernen der indigenen Sprachen durch die Missionare. Das war vornehmlich dem Rechtfertigungscharakter und der Selbstdarstellung dieser Berichte geschuldet.²⁵ Dass der sagenhafte König Nikolaus I. die Sprache der Indigenen in drei Monaten gelernt haben sollte, brachte Paucke aus der Fassung: »Wolte Gott! Ich hätte die helfte dieser Geschicklichkeit gehabt, daß ich die Sprache meiner Indianer in 3. Jahren gut erlehret hätte.«²⁶ Erfolg in der Mission war folglich an einen sicheren Umgang mit den indigenen Sprachen gebunden, auch wenn das keine leichte Aufgabe war.²⁷

Reinhard Wendt fasst den Spracherwerb in der Mission systematisierend zusammen: »Zunächst ging es darum, sich allmählich an die jeweiligen Sprachen heranzutasten, Wörter zu erfragen, Notizen zu machen, das Erlernete auszuprobieren, Korrekturen vorzunehmen.«²⁸ Diese Ergebnisse seien dann zu »Pionierwerken«²⁹ systematisiert worden. Grundsätzlich ist diesen Beschreibungen des Vorgehens sicherlich zuzustimmen, doch zeichnet Wendt hier ein sehr lineares und einfaches Bild des Spracherwerbs, das eher das homogene Bild der indigenen Sprachen, das durch die Grammatiken und Wortlisten der Jesuiten ent-

23 StiBZ, 420, S. 261.

24 BURGÉS, Relación, S. 300.

25 FOERTSCH, Spracharbeit, S. 92.

26 StiBZ, 420, S. 154.

27 Für das Gebiet des Gran Chaco wird der Spracherwerb in den jesuitischen Berichten nahezu durchgehend als mühselig und als Geduldssprobe beschrieben. Das schnelle und einfache Lernen anderer Sprachen findet sich eher in früheren Phasen des Jesuitenordens. Für ein weiteres Beispiel aus dem Chaco vgl. DOBRIZHOFFER, Geschichte, Bd. 2, S. 231.

28 Reinhard WENDT, Mission in vielen Zungen. Der Beitrag der Jesuiten zur Erfassung und Klassifizierung der Sprachen der Welt, in: Klaus KOSCHORKE, Johannes MEIER (Hg.), »...usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 3), Göttingen 2000, S. 53–67, hier S. 54f.

29 Ebd., S. 55. Eine ähnliche Aufzählung findet sich bei Reinhard WENDT, Einleitung. Wege durch Babylon oder: Waldläufer im Dschungel der Idiome, in: Reinhard WENDT (Hg.), Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation (= ScriptOra, Bd. 104), Tübingen 1998, S. 7–42, hier S. 18f.

stand, widerspiegelt. In der Praxis blieben die Sprachgrenzen jedoch häufig fließend, insbesondere wenn es sich um eine nicht verschriftete Sprache handelte und die Fixierung durch lateinische Buchstaben erst durch die Jesuiten erfolgte, wie es bei Paucke der Fall war.³⁰ Der Spracherwerb selbst, wenn er jenseits eines geregelten Schulunterrichts mit einem festen Lehrbuch vonstattenging, basierte auf unterschiedlichsten Praktiken. Er war damit »an endeavour that was oral, aural, and sociable: a kind of everydaywork that made communication and conversation possible.«³¹ Ein Spracherwerb in dieser nicht formalisierten Form fand vor allem an »multilingual workplaces – from ships to workshops« statt.³² Damit verdeutlicht sich auch, dass Spracherwerb untrennbar mit Kommunikation verbunden war und diese wiederum ermöglichte.³³ Der Wörterwerb, um dann mithilfe dieser Wörter weitere Wörter zu lernen, funktionierte aber nicht ohne die Berücksichtigung der kulturellen Einflüsse auf die Sprache. In Anlehnung an Osterhammels Argumentation war Spracherwerb damit gleichzeitig auch »Voraussetzung für und Ergebnis von einer Auseinandersetzung mit der fremden Kultur«³⁴. Konzepte hinter Wörtern waren nicht allgemeingültig, sondern an die jeweiligen kulturellen Kontexte gebunden. Letztere zu erkennen und zu verinnerlichen bedurfte es aber der Kenntnis von Wörtern. So waren Sprachpraxis und kulturelle Praktiken nicht separat voneinander zu betrachten, sondern – insbesondere bei religiösen Konzepten – miteinander verflochten.

Eine Besonderheit für das Fallbeispiel der Jesuiten in Spanischamerika stellt der Spracherwerb einer nicht verschrifteten Sprache dar, da die genannten kulturellen Kontexte an keiner Stelle hinterlegt waren, sondern erst durch Gespräche herausgearbeitet werden mussten. Die Gefahr von Missverständnissen war dabei deutlich höher. Insofern muss »das Nachdenken über Sprache als ein Nachdenken über die Bedingungen der Kommunikation in der Missionsstation« verstanden werden, das »als eine Voraussetzung für den lang anhaltenden Erfolg der Jesuitenreduktionen von Paraguay gelten kann.«³⁵

Paucke erfuhr erst kurzfristig, dass er in die neuen Missionen in der Nähe von Santa Fe entsendet werden sollte. So konnte er, wenngleich er über ein Jahr in Córdoba de Tucumán verweilte, sich vor Antritt seiner Tätigkeit noch kein Sprachgeschick im Mocobischen erwerben. Da die Gründung der Reduktion San Javier weniger als zehn Jahre zurücklag, kursierten von der Sprache der Mocobier*innen zu diesem Zeitpunkt noch keine Wortlisten, geschweige

30 Peter BURKE, Wörter machen Leute. Gesellschaft und Sprachen im Europa der frühen Neuzeit, Berlin 2006, S. II.

31 John GALLAGHER, Learning languages in early modern England, Oxford 2019, S. 5.

32 Ebd., S. 53.

33 DÜRR, Sprachreflexion, S. 173.

34 Ebd., S. 174.

35 Ebd., S. 196.

denn, dass es eine gedruckte Grammatik gegeben hätte. Insofern verwundert es nicht, dass Paucke sich den Schwierigkeiten, die er beim Spracherwerb hatte, an mehreren Stellen in seinem Bericht widmete. Eine erste Auseinandersetzung mit den Bedingungen und der Problematik des Spracherwerbs findet sich in dem eingangs zitierten Abschnitt über Nikolaus I. Diese Passage wurde jedoch, wengleich sie im Kapitel über Pauckes Hinreise steht, erst rückblickend und nach Pauckes eigenem Spracherwerb in der Mission verfasst.³⁶ Im zweiten Teil, der Pauckes eigene Erfahrung in der Mission reflektierte, finden sich die Kapitel »Grosse Beschwärnuß die Sprach zu erlernen« und »Fernere Beschwärnuß wegen der Sprach [...]«.³⁷ An diesen Stellen stand der Spracherwerb selbst im Zentrum. Im dritten Teil schrieb Paucke über die »Sprache der Indianen«³⁸. Hier wählte er vornehmlich einen ethnographischen Blick auf die Kultur der Mocobier*innen vor der Ankunft der Missionare, flocht jedoch immer wieder eigene Erfahrungen und Erlebnisse ein, sodass ein Geflecht aus unterschiedlichen Zeitebenen entstand. An dieser Stelle ging es vornehmlich um die Beschreibung und Analyse der Sprache. Immer wieder wurde dabei der Sprachvergleich mit der Sprache der Abiponier*innen bemüht. Darüber hinaus finden sich an unterschiedlichen Stellen des Berichts Passagen, in denen Paucke über Wörter, Sprache und Spracherwerb im Alltagskontext der Reduktion sinnierte. Diese große Variation an Sprachreflexionen erlaubt es, im Folgenden über den Spracherwerb aus einer praxeologischen Perspektive nachzudenken.

Paucke hatte nach eigener Aussage in Spanien Spanisch und während seines Aufenthalts in Lissabon Portugiesisch gelernt. Über das genaue Vorgehen beim Erwerb dieser beiden Sprachen berichtete er jedoch nichts. Das könnte damit zusammenhängen, dass es sich dabei um einen klassischen, unterrichtsbasierten Spracherwerb handelte, wie er ihn bereits aus seinem Studium in Böhmen kannte. Darüber hinaus waren sowohl das Lateinische als auch das Spanische keine Hilfe beim Erwerb der indigenen Sprachen, wie der Jesuit Dominicus Mayr festhielt.³⁹ Nicht von der Hand zu weisen ist jedoch, dass sich die Jesuiten zum Großteil über ihr obligatorisches Studium der Grammatik und Rhetorik sowie über die Lehre jüngerer Studenten eine Sprachaffinität aneigneten, die in der Auseinandersetzung mit unbekanntem Sprachen zwar auf der einen Seite

36 Das lässt sich neben Pauckes Wissen über die Schwierigkeit des Spracherwerbs vor allem daran festmachen, dass Paucke 1753 als konkrete Jahreszahl nennt; StiBZ, 420, S. 146.

37 StiBZ, 420, S. 339, 377.

38 StiBZ, 420, S. 511.

39 Dominicus MAYR, *Terra Amazonum oder Landschaft der streitbaren Weiber*, hg. v. Karl-Heinz STADELMANN, Konstanz 2002, S. 61, zitiert nach Dietrich BRIESEMEISTER, José Domingo Mayr en tierras de las mujeres guerreras, in: KOHUT/TORALES PACHECO (Hg.), *Desde los confines*, S. 357–375, hier S. 363.

eine Fixierung auf das griechisch-römische Grammatiksystem verstärkte, aber mit Sicherheit auch hilfreich in der Analyse war.⁴⁰

Paucke versuchte sowohl beim Erstkontakt mit Indigenen auf seiner Reise nach Córdoba als auch beim Erstkontakt mit den zukünftigen Bewohner*innen der Reduktion San Javier zunächst die Kommunikation über das Spanische. Dafür griff er auf indigene Dolmetscher zurück.⁴¹ Eine Kommunikation mit den Indigenen, ohne die Sprache der Mocobier*innen zu können, war also durchaus möglich, wenngleich Paucke an sich selbst den Anspruch hatte, die Sprache so schnell wie möglich zu lernen. Letzteres mag teilweise auch daran gelegen haben, dass Spanisch ebenso wenig seine Muttersprache war und Paucke sich auch im Spanischen zu Beginn seiner Tätigkeit in Spanischamerika nicht sicher fühlte. Die ersten Indigenen, mit denen er auf der Reise nach Córdoba Kontakt hatte, sprachen besser Spanisch als er, weshalb er auch hier auf einen Dolmetscher zurückgreifen musste.⁴² Zwar bezog Paucke sich nicht direkt darauf, dass sehr viele Indigene Spanisch sprachen, in vielen von ihm geschilderten Kommunikationssituationen scheint jedoch durch, dass die Kommunikation ohne Spanischkenntnisse der Indigenen nicht hätte stattfinden können. Für stand jedoch seine eigene Auseinandersetzung mit fremden Sprachen im Vordergrund.

1.1 Spracherwerb über Wortlisten

Die erste von Paucke angewandte Praktik des Spracherwerbs, das Lernen der indigenen Sprache mithilfe von Vokabellisten, stellte ihn vor einige Schwierigkeiten. Er berichtet, er habe bis spät in die Nacht dagesessen und unter größter Anstrengung versucht, die Sprache auf dem Papier zu lernen.⁴³ Die Mocobier*innen selbst hatten keine Schrift, und so lässt sich nur vermuten, dass Paucke die Wörter nach Gehör aufschrieb. Er selbst reflektierte das Fehlen einer Schrift sowie die Praktiken der Verschriftung durch die Jesuiten nicht. Vielmehr schien für ihn die Annahme, dass man das Mocobische mit dem lateinischen Alphabet verschriften könne, so selbstverständlich, dass er nicht darüber nachdachte. In den zeichentheoretischen Debatten des 18. Jahrhunderts fand das Vorgehen, eine unbekannte Sprache nach Gehör zu verschriften, breite Anerkennung.⁴⁴ Der Jesuit Martin Dobrizhoffer jedoch beklagte in seinem Bericht

40 BROCKEY, *Comprehending*, S. 390 f.

41 Für die Reise nach Córdoba vgl. *StiBZ*, 420, S. 212, für den Erstkontakt mit den Indigenen aus San Javier ebd., S. 248.

42 Vgl. *StiBZ*, 420, S. 212.

43 *StiBZ*, 420, S. 339.

44 Irmgard WEITHASE, *Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*, Bd. 2, Tübingen 1961, S. 117. Johann Christoph Gottsched (1700–1766), dessen Grammatik Weithase

die Verstümmelung vieler indigener Sprachen durch die Beschreibungen der Europäer. Das sei insbesondere der Fall, wenn Sprachen nur nach dem Gehör verschriftet worden seien.⁴⁵ Der anfängliche Misserfolg ließ Paucke verzweifeln, er verspürte »eine tieffe Traurigkeit, daß die Sprach nicht so bald in mir haften wolte, wie ich verlangte.«⁴⁶ Pauckes Wortwahl enthüllt sein Sprachverständnis: Er scheint zu diesem Zeitpunkt der Meinung gewesen zu sein, dass Sprache etwas Statisches sei, dass man durch stures Auswendiglernen erwerben könne. Spätere Ausführungen zeigen dann einen Wandel seiner Sprachauffassung hin zu einer Fluidität von Sprache.

Francisco Burgés, der die Reduktion 1743 gründete und auch bei Pauckes Ankunft noch anwesend war, bekam die Zweifel des Neuankömmlings mit. Einerseits versuchte er ihn damit zu trösten, dass Paucke mit Sicherheit die Sprache besser lernen werde als er selbst, andererseits gab er ihm mündliche Ratschläge sowie ein »halb und halb angefangenes geschriebenes Wörter=Buch«, das er in den vorhergegangenen Jahren in der Reduktion zur eigenen Benutzung angefertigt hatte.⁴⁷ Mit diesem übte Paucke weiter: »Ich lase und schriebe fleyszig.«⁴⁸ Das Wörterbuch ist nicht erhalten, der Hinweis darauf, dass es »halb und halb«, also unvollständig sei, könnte darauf verweisen, dass es entweder von Burgés nicht vollendet worden war oder, und das scheint plausibel, dass es sich um eine nur zum Teil ausgefüllte spanische Wörterliste handelte.⁴⁹ Burgés hatte die Vokabelliste mithilfe einer Dolmetscherin erstellt.⁵⁰

Pauckes anfängliches Vorgehen beim Spracherwerb ist damit sehr gut erkennbar: Er versuchte die Wörter und Satzkonstruktionen auswendig zu lernen, indem er sie sich aufschrieb und rezitierte. Die kartonierten Tafeln könnten als Bild-Vokabel-Karten ein Teil oder ein späteres Abbild dieses Systems gewesen bzw. auf der Basis seiner frühen Vokabellisten erstellt worden sein. Geordnet

an dieser Stelle diskutiert, bezog sich dabei auf die französische Sprache. Er plädierte für eine Verschriftung des Französischen, aber auch des Deutschen in der Form, wie es zu hören sei.

45 DOBRIZHOFFER, *Geschichte*, Bd. 2, S. 191. Anzumerken ist hier aber, dass Dobrizhoffer selbst die Sprache der Abiponier nur über das Hören verschriftete.

46 *StiBZ*, 420, S. 339 f.

47 Vgl. *StiBZ*, 420, S. 340.

48 *StiBZ*, 420, S. 340.

49 Vgl. Johann Christoph ADELUNG, Art. »Halb«, in: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=H00338> (letzter Zugriff 18.09.2023). Zu den Vorlagen dieser Wörterlisten vgl. Byron Ellsworth HAMANN, *The Translations of Nebrija. Language, Culture, and Circulation in the Early Modern World* (= *Studies in Print Culture and the History of the Book*), Amherst 2015.

50 Vgl. Kap. V.2.1.

nach Themen verband Paucke auf ihnen Zeichnungen von Objekten mit den jeweiligen indigenen Begriffen. Dabei fällt auf, dass es sich vornehmlich um Gegenstände handelte, die die Indigenen bei der Jagd, dem Ackerbau sowie zu Festzeiten nutzten. Die überlieferten Karten bildeten daher vor allem Objekte ab, deren Bezeichnung der Missionar relativ unkompliziert erfragen konnte und die für die Verhandlungen mit den Indigenen essentiell waren.⁵¹ Allerdings wiesen die Karten zunächst nur eine Verbindung des Mocobischen mit der Zeichnung auf; die deutschen Übersetzungen der Objekte wurden erst nachträglich mit anderer Tinte in die freien Flächen zwischen den Gegenständen eingetragen.⁵² Die Zeichnungen von Vogelmotiven auf der Rückseite von Spielkarten sowie eine ausführlichere Beschreibung eines Tukans auf einer Tafel⁵³ erweiterten dieses Wissen von Objekten noch um den tierischen Bereich. All das könnte Paucke von den Indigenen erfragt und anschließend dokumentiert haben. Auch bei den Spielkarten variierten allerdings die notierten Sprachen. Manche Vögel benannte Paucke nur auf Mocobisch, andere wiederum erhielten eine spanische und eine mocobische Bezeichnung. Wieder andere waren zusätzlich noch mit einer deutschen Übersetzung versehen. Hier fällt allerdings auf, dass Paucke zum Beispiel bei der Zeichnung dreier unterschiedlicher Eulen diese mit drei verschiedenen mocobischen Namen versah, als Übersetzung jedoch nur den Überbegriff »Eulen« verwendete.⁵⁴

Pauckes Spracherwerb wurde nicht nur durch sein anscheinend nicht praktikables Vorgehen gestört. Auch äußere Umstände, vornehmlich das Gebrüll des Viehs, der Lärm der Vögel und das Stampfen der Mörser, in denen die indigenen Frauen Johannisbrotkernmehl herstellten, beeinträchtigten nach seiner Aussage seinen Lernerfolg. Die Hütten in der Reduktion bestanden zum Zeitpunkt seiner Ankunft nur aus lederbespannten Wänden, da San Javier aufgrund einer Flut Anfang der 1750er Jahre hatte verlegt werden müssen. Dieses Provisorium trug nicht zur Entspannung des Missionars bei. Innerhalb der Zelthütte war es so heiß, dass die Fliegen »Schwarmweis auf Angesicht und Hände [drangen], daß ich kaum einen Buchstaben von der Indianischen Sprach schreiben kunte, ohne mich wieder die Fliegen zu wehren«⁵⁵. Dazu kam, dass unter den Wänden unterschiedlichste Tiere in die Hütte kamen: Hunde, Hühner, Schlangen, Skunks und Insekten. Ein konzentriertes Arbeiten war also nicht möglich. Neben diesen äußeren Einflüssen bemerkte Paucke zusätzlich auch, »daß es ein

51 StBZ, 420, Tafel 10r–17r (Abb. 24).

52 Hamann diskutiert Marginalien innerhalb von gedruckten Vokabellisten. Bei den von ihm angeführten Beispielen wurde aber meistens die Bezeichnung in der indigenen Sprache nachträglich eingefügt. Vgl. HAMANN, *Translations*, Kap. 4, S. 108–120.

53 StBZ, 420, Tafel 15r.

54 StBZ, 420, Spielkarten, Herz 4.

55 StBZ, 420, S. 262.

sehr langweilige Sache seye in meiner Hütte den ganzen Tag über die Erlehnung der Sprach zu sitzen.«⁵⁶ Paucke referierte dabei auf den zweiten Brief des Paulus an die Korinther. Dort heißt es in der Vulgata in Bezug auf die Apostel, die in Makedonien ankamen, »foris pugnae intus timores«, sie waren von außen bedrängt durch Streit und von innen durch Furcht (2 Kor 5,7). Dabei bezog Paulus sich auf die mentale Ebene der Apostel sowie auf die äußeren Umstände in Makedonien und zeigte damit zwei Faktoren, die den Erfolg der Missionsarbeit beeinflussen konnten. Paucke, für den ein Erfolg in der Reduktion zunächst auf dem predigtreifen Sprechen basierte, beschrieb die äußeren Umstände für den Spracherwerb als »intus, & foris pugna. Gleichwie von auswärts, also auch inwärts wurde ich durch anderthalb Jahre gequället, aber allzeit ohne innerlichen Verdruß, obwohlen nicht ohne Empfindung.«⁵⁷ Paucke spielte mit der Paulusstelle, indem er das Innen und Außen auf seine Hütte in San Javier und die störenden Einflüsse beim Spracherwerb inner- wie außerhalb der Hütte bezog. Indirekt referierte er auch auf das »intus timores« bei Paulus und grenzte sich dabei von den Schwierigkeiten des Apostels ab: Trotz der äußeren Bedrängnis entstand bei Paucke gerade kein innerer Verdruss. Dennoch perlte die bedrückende Situation nicht emotional an ihm ab. Er spiegelte an dieser Stelle das jesuitische Ideal der Indifferenz, das von Ignatius geprägt worden war: Jede Situation war so zu ertragen, wie sie erlebt wurde. Alles war in diesem Sinne *pugna*. Mit diesen Versuchen des Spracherwerbs verbrachte Paucke nach eigener Aussage die ersten eineinhalb Jahre in San Javier. Er bemühte an dieser Stelle somit die Selbstdarstellung des hart arbeitenden Missionars in der jesuitischen Erzähltradition. Triebfeder für die nicht endende Motivation war die Aussicht des Missionars, sein gesamtes weiteres Leben in der Reduktion zu verbringen.⁵⁸

Am schwersten wog aber schließlich die Erkenntnis, dass die mühsam auswendig gelernten Vokabeln nicht mit der Sprachrealität der Mocabier*innen korrelierten, wie Paucke im Feldversuch feststellen musste. Burgés' Wörterbuch war – das bemerkte Paucke, als er die Indigenen sprechen hörte – voller Fehler. Es brachte ihn an den Rand der Verzweiflung, dass die Bemühungen nicht halfen, sich mit den Indigenen zu verständigen. Nach der Ankunft von Manuel Canelas schrieb er, dass dieser »bishero nichts anderes [verrichtet], als beständig sich in der Sprach zu üben«.⁵⁹ Anscheinend wurde in San Javier zunächst immer versucht, die Sprache zu erlernen, ohne andere Aufgaben zu übernehmen. Auch wenn damit vor allem in den Vordergrund gerückt wurde, dass der Spracherwerb an erster Stelle stand, verfehlten die Missionare hier doch die von José de

56 StiBZ, 420, S. 339.

57 StiBZ, 420, S. 263–264.

58 StiBZ, 420, S. 379.

59 StiBZ, 420, S. 418.

Acosta vorgeschlagene Methode, wonach neben einem Auswendiglernen von Wörtern vor allem auch unbekannte Konzepte erlernt werden sollten, um den Vokabelerwerb zu erleichtern.⁶⁰ Pauckes Erläuterungen reflektierten mit Sicherheit auch eine erzählerische Ausstellung von klassischer Gelehrsamkeit. Hatte Canelas Pauckes Schilderung zufolge sich zunächst nur um den Spracherwerb gekümmert, legt das aber zumindest nahe, dass seine Ausführungen auch den tatsächlichen Verschriftungsprozess der mocobischen Sprache wiedergeben.

1.2 Indigene Akteure als Vermittler von Sprache

Die Lösung für sein Problem fand Paucke in der Erkenntnis, dass Kommunikation Voraussetzung und Ergebnis von Spracherwerb ist. Deshalb setzte er sich mit den Indigenen zusammen und begleitete sie beim Arbeiten. Oftmals reiste er auch mit einer Gruppe von Indigenen; Anlass waren Berichte über den Zustand der Reduktion sowie die Besorgung von notwendigen Utensilien in der nächstgelegenen Stadt oder Jagdausflüge. Paucke unterwies die Indigenen auch in der Schreinerei und der Feldarbeit. Das waren Tätigkeiten, in denen, anders als im Schreib- und Sprachunterricht oder gar in der Predigt, kein tiefergehender Austausch erforderlich war. Auch spielte gerade bei handwerklichen Arbeiten und dem Instrumental- sowie Gesangsunterricht die Mimesis neben sprachlichen Elementen eine zentrale Rolle für die Vermittlung. Paucke machte, ohne dabei viel in der Sprache der Mocobier erklären zu müssen, handwerkliche Schritte vor, die die Indigenen dann selbst nachmachen konnten. Gleichzeitig hatte er auf diese Weise so wie auch bei den genannten Reisen die Möglichkeit, Gespräche unter den Mocobier*innen zu hören und so die gesprochene Sprache zu erleben. Tätigkeiten mit mimetischem Potential waren also förderlich für den Spracherwerb.

Spracherwerb fand somit zunächst über das Zuhören beim Arbeiten statt. Paucke kamen dabei seine praktischen Vorbereitungen für seine Reise in die Mission zugute. Er berichtet, wie er, um für ein Leben in der Reduktion gewappnet zu sein, »fürwitziger Weis die Handwerksleüth«⁶¹ besucht und sich durch Fragen und genaues Beobachten eine handwerkliche Befähigung angeeignet hatte. Diese versuchte er in der Reduktion umzusetzen und knüpfte dazu Kontakte zu jungen Männern. Mit ihnen baute er eine Drehbank, mit deren Hilfe er diverse Möbelstücke und Bauteile für Häuser tischlerte. Auch

60 Vgl. José de ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*. Bd. 2, *Educación y evangelización* (= *Corpus Hispanorum de pace*, Bd. 24), hg. v. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987, S. 70–83.

61 *StiBZ*, 420, S. 343.

wenn, wie er schreibt, die Mocabier sich ziemlich geschickt an den Werkzeugen zeigten, musste er immer in ihrer Nähe sein, um die Arbeit zu beaufsichtigen. Hier scheint das klassische Stereotyp auf, das sich in vielen Berichten findet, wonach die Indigenen zwar unverständig, im Nachahmen von Handlungen aber geschickt seien. Auch hätten sie oftmals Pause gemacht, wenn er nicht da gewesen sei. Einen Vorteil hatte das jedoch: Bei dieser Gelegenheit begannen die Mocabier »zu schwätzen«⁶². Diesen Gesprächen der Indigenen beizuwohnen, ermöglichte es Paucke, weitere Elemente der Sprache quasi nebenbei zu lernen.⁶³ Zusätzlich unterrichtete er ab dem zweiten Jahr seines Aufenthalts die jüngeren Kinder in Musik und im Gebrauch europäischer Musikinstrumente, die er in die Reduktion mitgebracht hatte. Hier stand die Vermittlung eines anderen Mediums als jenes der Sprache im Vordergrund, während Paucke gleichzeitig Zeuge von Gesprächen der Kinder untereinander werden konnte.⁶⁴

Der Schritt aus dem Zelt hin zur Gemeinschaft der Mocabier*innen wirkte zwar katalysatorisch auf den Spracherwerb, frei von Problemen war er aber nicht. Das lag zunächst an der Aussprache. Sie stellte ihn vor Herausforderungen, da die Mocabier*innen »niemahlen laut und deutlich, sondern zwischen Zähnen zu reden [pflegten]«⁶⁵. Entsprechend beklagt Paucke sich: »Was Mühe hat es gekostet, daß ich die Sprach durch das Gehör erlernet habe!«⁶⁶ Auch würden viele Wörter in der Aussprache verkürzt wiedergegeben. Das erschwerte nicht nur das Verständnis, sondern auch das Führen adäquater Wortlisten. Kommunikationsprobleme entstanden zweitens durch Konventionen, die den Missionaren nicht bekannt waren. Paucke zufolge war das laute Anreden einer Person bei den Mocabier*innen verpönt und führte zum Abbruch des Gesprächs durch das Gegenüber. Somit lernte Paucke auch die kulturellen Codes erst durch praktische Erfahrungen. Canelas, der laut Paucke und Burgés sehr sprachbegabt war, scheint ähnliche Kommunikationsprobleme gehabt zu haben. Er sah die Kommunikation mit den Indigenen besonders dadurch erschwert, dass sie von Stimmungen und Affekten gesteuert würden, die nicht so leicht nachvollziehbar seien. Ihre Handlungsmuster würden dem folgen, worauf sie Lust hätten.⁶⁷ Passte ihnen etwas nicht, so spuckten sie aus und gingen einfach davon. Während Canelas den Mocabier*innen also eine gewisse Sprunghaftigkeit zuschrieb und keine genaueren Ursachen für gescheiterte Kommunikationsversuche nannte,

62 StBZ, 420, S. 345.

63 Hier sei ausdrücklich noch einmal auf die multilingualen Arbeitsplätze verwiesen, die Gallagher als zentrale Orte des Spracherwerbs herausgestellt hat. Vgl. GALLAGHER, Learning, S. 53.

64 StBZ, 420, S. 341.

65 StBZ, 420, S. 514.

66 StBZ, 420, S. 514.

67 CANELAS, Relación, hier S. 356–357.

dürfte Paucke viel eher nach den Gründen für Gesprächsabbrüche gesucht und die feinen Nuancen der Kommunikationstradition der Mocobier*innen genauer wahrgenommen zu haben.

Der Unterricht vor allem der mocobischen Kinder war wohl ein zentraler Katalysator des Spracherwerbs. Paucke unterwies sie im Lesen und Schreiben sowie in der Musik; dabei leitete er sowohl einen Knabenchor als auch ein Orchester. Zu einem späteren Zeitpunkt übernahm er zudem den Unterricht der erwachsenen Indigenen, der ihn zu weiteren Sprachreflexionen anregte. Paucke referiert in seinem Bericht nicht den Inhalt der betreffenden Lehrstunden, sondern vielmehr, *wie* er das religiöse Wissen vermittelte. Dabei ging es ihm nicht um didaktische Methoden, sondern vielmehr um sprachliche Vermittlung. Während Manuel Canelas in seinem Bericht abwehrende Reaktionen der Mocobier*innen im Unterricht als willkürliche Handlungen verurteilte, fragte Paucke sich wohl eher nach den Ursachen für die gescheiterte Kommunikation. Sprachverhalten, wie Gestik, Lautstärke und Tonfall, sind ebenso wie grammatikalische Eigenschaften Varianzen unterworfen und machen Sprachen aus.⁶⁸ Paucke bemerkte, dass man im Unterricht nicht zu laut und nicht zu kompliziert reden dürfe. Geduld schien eine der zentralen Tugenden zu sein. Wenn die Mocobier*innen verdrossen seien, solle man sie gehen lassen und nicht weiter bedrängen.⁶⁹ Besonders beeindruckte Paucke, dass er einige Indigene vermeintlich zu Tränen rührte, sie dann aber trotz dieser Rührung »keck[e]« Antworten auf seine Fragen gaben.⁷⁰ Später stellte er fest, dass diese Tränen bei den Mocobier*innen Zorn ausdrückten. In einem weiteren Schritt, der mit dem Ziel der Jesuiten, in der Sprache der Indigenen zu predigen, zusammenhing, wurden dann auch die Traditionen und kulturellen Eigenschaften derselben erkundet.⁷¹

Um die im Austausch gelernten Dinge zu bewahren, führte Paucke weiterhin Vokabellisten. Zusätzlich zum Hören begann er, nun ein wenig sicherer in der Sprache, auch nachzufragen, wie Dinge genannt würden.⁷² Damit erwarb er sich ein Wissen über die verschiedenen Bäume und Pflanzen, vor allem aber über alltägliche Gebrauchsgegenstände der Mocobier*innen. Auffällig ist, dass es sich bei der Mehrzahl der in Pauckes Bericht verwendeten mocobischen Wörter um Substantive handelt. Dieser Befund trifft auch für die zusätzlichen Skizzen und Bild-Text-Karten zu. Damit rückte die materielle Kultur der Mocobier*innen und innerhalb der Reduktion in den Fokus. Beispielsweise bildete Paucke detailliert Jagdutensilien der Mocobier*innen ab, daneben aber auch

68 Vgl. GALLAGHER, Learning, S. 6.

69 StiBZ, 420, S. 354.

70 StiBZ, 420, S. 356.

71 BROCKEY, Comprehending, S. 393.

72 StiBZ, 420, S. 340.

Ackergerät nach europäischem Muster.⁷³ Der Schwerpunkt scheint bei ihm tatsächlich auf Gegenständen des täglichen Lebens und damit des praktischen Nutzens in der Mission gelegen zu haben.⁷⁴

Indigene Akteure rückten als zentrale Sprachvermittler in den Vordergrund. Sie machten Paucke mit den lebensnotwendigen Begriffen vertraut. Natürlich machte er viele Fehler in der Aussprache und in der Wortwahl, die Indigenen waren aber, so Paucke, zunächst so begeistert davon, dass er überhaupt versuchte, aktiv die Sprache zu lernen, dass sie ihn nicht korrigieren wollten. Paucke wiederum erkannte gerade im Korrektiv der Mocobier*innen das Potential, seine Sprachfähigkeit weiter zu präzisieren, was er vor allem für die Predigt und die Seelsorgearbeit als essentiell ansah. Aus diesem Grund forderte er die Menschen, mit denen er sprach, dazu auf, ihn zu korrigieren. Dieses Korrektiv der Indigenen diente ihm dabei nicht nur zum Spracherwerb, sondern er selbst beschrieb es auch als einen Trost, endlich auch mit anderen Menschen als seinen Brüdern sprechen zu können – das habe ihm sehr aus seiner Einsamkeit geholfen. Diese Stelle verweist auf einen weiteren wichtigen Punkt des Spracherwerbs jenseits der missionarischen Zwecke: Er diene schlicht und ergreifend auch dazu, die Missionare durch den alltäglichen Austausch mit den Indigenen aus ihrer Einsamkeit zu führen.⁷⁵

1.3 Pauckes ethnographische Beschreibung der Sprache der Mocobier

Paucke setzte die Sprache der Mocobier*innen in Bezug zu den benachbarten Sprachen im Chaco-Gebiet. Dabei konstatierte er eine gewisse Ähnlichkeit, größere Variation gebe es vor allem in der Aussprache. Er sah »eine kleine Gleichheit der Sprachen, als wie der böhmischen mit der Pohnischen oder Mährischen«. ⁷⁶ Wenngleich er im Verlauf seines Berichts immer nur von »Amocobit« als Sprache der Indigenen in der Reduktion San Javier und San Pedro schreibt, bemerkt er doch, dass es keine einheitliche Sprache in der erst kürzlich

73 Auch wenn in vielen Berichten festgestellt wurde, dass die Indigenen keinen Ackerbau betrieben, so ist für die Mocobier*innen vielmehr festzuhalten, dass sie in ihrer halb-nomadischen Lebensweise keinen Ackerbau im europäischen Sinne betrieben. Paucke berichtete aber von vielen Früchten, die er auf Inseln entlang des Flusses fand, die dort bewusst von den Indigenen gepflanzt worden seien, damit sie sich unterwegs versorgen könnten. Vgl. StiBZ, 420, S. 992.

74 WENDT, Einleitung, S. 30.

75 Zu Einsamkeit und Emotionspraktiken der Missionare vgl. DÜRR/STRASSER, Wissensgenerierung.

76 StiBZ, 420, S. 155.

gegründeten Reduktion gab, sondern die Bewohner*innen sich in vielen unterschiedlichen Sprachen unterhielten. Der Umgang der Indigenen mit dieser Sprachenvielfalt sei folgendermaßen vor sich gegangen: Wenn sie sich in Gruppen zusammengeschlossen hätten, habe eine Gruppe die Sprache der anderen lernen müssen. Auf diese Weise habe sich auch in San Javier eine »Volksprache«⁷⁷ entwickelt, die alle in der Reduktion sprechen könnten, während parallel noch unterschiedliche andere Sprachen gesprochen würden. Hier sei eine ähnliche Entwicklung wie beim Guaraní erkennbar, dessen Sprecher*innen schon über einhundert Jahre zum Christentum bekehrt worden seien und bei dem sich durch die 33 Reduktionen eine Spracheinheit gebildet habe.⁷⁸ Der Übergang vom Halbnomadentum zur Lebensform der Reduktion sowie der Kontakt mit den Jesuiten und deren intensive Spracharbeit trugen sicherlich dazu bei, das Guaraní vor anderen Sprachen der Indigenen in den Vordergrund zu stellen.⁷⁹ Am Beispiel der Mocobier*innen wurde nun aber deutlich, dass es auch ohne den Einfluss der Missionare schon zu Vereinheitlichungstendenzen bei den indigenen Sprachen gekommen war.

Pauckes ethnographischer Blick im dritten Teil des Codex schloss auch ein Kapitel über indigene Sprachen mit ein. Paucke diskutierte hier Eigenschaften der mocobischen und abiponischen Sprache. Dass er neben dem Mocobischen auch noch das Abipon heranzog, wenngleich er diese Sprache nie gelernt hatte, ist vermutlich einem Austausch mit Martin Dobrizhoffer geschuldet, wie später noch zu sehen sein wird. Während der Titel des Abschnitts eine analytische Sprachbeschreibung verspricht, liefert der Text aber fast nur Informationen zu den praktischen Problemen beim Spracherwerb. Im Großen und Ganzen wurde Paucke auch hier seinem Anspruch nicht gerecht. Beispiele der Sprache der Abiponier*innen kommen überhaupt nicht vor. Eine wirkliche grammatikalische Systematik ist bei diesen unvollständigen Sprachreflexionen nicht erkennbar. Paucke selbst schrieb, mit den von ihm beobachteten Sprachphänomenen könne man ein ganzes Buch schreiben; weitere Erläuterungen werde er bei Gelegenheit in seinen Text einfließen lassen.⁸⁰ Damit wird noch einmal deutlich, dass der Missionar eigentlich gar nicht den Anspruch erhob, eine vollständige Grammatik abzubilden, sondern die nachträglich generierten Überschriften ein verzerrtes Bild des Inhalts zeichnen. Tatsächlich folgten Pauckes Beschreibungen

77 StBZ, 420, S. 155.

78 StBZ, 420, S. 154.

79 Vgl. zur Kolonisierung von Sprache Walter D. MIGNOLO, *The Idea of Latin America*, Malden 2005; Walter D. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton 2012. Die Generalsprachen als ordnendes Element der Missionierung diskutiert WILDE, *Dimension*, S. 175.

80 StBZ, 420, S. 519.

gen und Rechtfertigungen, so die These des folgenden Abschnitts, seinen Eindrücken und Problemen, die er beim Spracherwerb hatte.

Zunächst wertete Paucke die indigenen Sprachen ab. Er bezeichnete sie als »verwüst[...], und unvernehmlich« und verschob sie auf die Ebene des Animalischen, indem er sie mit Gänsegeschnatter verglich.⁸¹ Damit rückte er einerseits die Indigenen in die Nähe des Barbarischen, andererseits diente dieser negative Blick als Ausgangspunkt, von dem er die zahlreichen Schwierigkeiten abhandeln konnte. In dieser negativen Haltung gegenüber den indigenen Sprachen betrat auch der Teufel die Bühne: Paucke bezeichnete ihn als Lehrmeister der Indigenen, der gekommen sei, um ihr Seelenheil zu gefährden.⁸² Bildung, war sie nicht europäisch geprägt und von Jesuiten durchgeführt, wurde als teuflisch angesehen und abgelehnt. Damit wird erneut deutlich, welche Rolle Paucke der Sprache und dem Sprachverständnis in der Mission zuschrieb. Sie war nichts weniger als die Grundlage für eine erfolgreiche »Rettung« der Indigenen.⁸³

Die Wortbildung im Mocobischen war für die Jesuiten insbesondere im Hinblick auf die Übersetzung unbekannter religiöser Konzepte interessant. Zunächst stellt Paucke fest, dass die Mocobier*innen für viele Dinge eine Bezeichnung hätten. Dabei nutzt er die menschliche und tierische Anatomie als Beispiel: »kein Glied, kein Ader, Flachse oder Bein« habe nicht seine eigene Bezeichnung im Mocobischen.⁸⁴ Aber nicht nur die alltäglichen und sichtbaren Gegenstände und Pflanzen im Umfeld der Mocobier*innen hatten eine Bezeichnung, sondern auch unsichtbare Dinge. Das Sprechen des Mocobischen wurde dadurch noch komplizierter, dass Gegenstände, die im Deutschen mit einem Wort bezeichnet wurden, im Mocobischen durch unterschiedliche Wörter repräsentiert wurden. Ein Wasserkrug hatte eine andere Bezeichnung, wenn man ihm zum Trinken verwendete, als wenn man damit etwas begoss oder etwas schöpfte. Paucke nennt zwar nur einzelne Beispiele, diese stammten aber wie die oben genannten Beispiele alle direkt aus dem Leben in der Reduktion.⁸⁵

An anderer Stelle zeigt sich, wie diese Mehrdeutigkeiten zu konkreten Schwierigkeiten bei der Missionsarbeit führen konnten. Das Sprachunvermögen der Missionare wurde von den Indigenen bisweilen auch ausgenutzt oder es kam zu Missverständnissen. Paucke berichtet von dem Indigenen Wenceslaus Quenagladin, der zu ihm kam und ihn fragte, ob er eine Haut, »ein lochiguem-

81 StBZ, 420, S. 512.

82 Auch MAYR, *Terra Amazonum*, S. 190 deutete die Sprachenvielfalt der Indigenen in Peru im frühen 18. Jahrhundert als Teufelswerk. Anders dagegen Dobrizhoffer, der sie als Gottesbeweis auffasste, da die aus seiner Perspektive »Wilden« eine so ausgefeilte Sprache gehabt hätten; DOBRIZHOFFER, *Geschichte*, Bd. 2, S. 190.

83 StBZ, 420, S. 512.

84 StBZ, 420, S. 523.

85 StBZ, 420, S. 518.

ga« haben könne. Ohne viel nachzudenken gewährte Paucke ihm das, da er von einer Tierhaut ausging. Erst im Nachhinein fiel ihm auf, dass der Schlachttag, an dem man eine Haut bekommen konnte, noch weit entfernt war. Durch Zufügen eines bestimmten Zusatzwortes konnte *lochiguemga* eine Vielzahl an Bedeutungen haben, von der Schale einer Frucht (*novela lochiguemga*) bis hin zu der Haut einer Kuh (*vacca lochiguemga*) oder eben der Haut, also dem Körper, einer Frau (*aalo lochiguemga*). Auf Nachfrage bei Wenceslaus wurde klar, dass er nach Letzterem gefragt hatte. Mit Verweis auf das sechste Gebot zog Paucke seine Erlaubnis wieder zurück.⁸⁶

Auf der Ebene der Grammatik stellt Paucke zunächst als Besonderheit heraus, dass im Mocobischen Verben konjugiert würden, indem Partikel prä- oder suffigiert, also vor- oder nachgestellt würden. Komplizierte Wortkonstellationen mit Hilfsverben wie im Deutschen seien nicht notwendig, sofern man diese Partikel beherrsche.⁸⁷ An dieser Stelle verglich Paucke das Mocobische mit dem Deutschen. Bemerkenswert ist nun, dass er dem Mocobischen zumindest eine leichtere Handhabung zusprach, sofern man der Sprache mächtig sei. Auf der Ebene der Substantive, so Paucke, war es auch möglich, die Verortung von Personen und Dingen im Raum auszudrücken. Dabei konnte An- und Abwesenheit ebenso ausgedrückt werden wie eine Position des Sitzens, Stehens oder Liegens.⁸⁸ Nachdem Paucke zu Beginn seines Kapitels seinen Unmut über die indigenen Sprachen geäußert hatte, wird an dieser Stelle deutlich, dass er von ihr fasziniert war. Ähnliche Elemente gab es auch im Lateinischen, sodass Paucke kein komplett unbekanntes Terrain betrat. Er zog das Lateinische allerdings nicht als direkten Vergleich heran.

Auch wenn die Sprache der Mocobier*innen erst von den Jesuiten verschriftet wurde, bemerkte Paucke, dass die Mocobier*innen kein f und kein r kennen würden. Viele Jesuitenberichte verweisen auf fehlende ›Buchstaben‹ in indigenen Sprachen; gemeint sind eigentlich Phoneme. Paucke schrieb auch schon im Hinblick auf spanische Wörter, dass er sie »nach der Aussprach« schreiben wolle, damit das Publikum diese kenne.⁸⁹ In seinen hier genannten Beispielen geraten kurz auch die indigenen Akteure in den Blick, wenn Paucke berichtet, wie sie europäische Eigennamen mit ebendiesen Buchstaben aussprechen würden. Als Beispiel nannte er Santa Fe und seinen eigenen Vornamen. Die Mocobier*in-

86 StiBZ, 420, S. 768 f.

87 StiBZ, 420, S. 518.

88 StiBZ, 420, S. 517, 522–523. Eine sprachliche Besonderheit, die Canelas festhielt, war, dass man nicht sagte: Ich grüße Dich, sondern vielmehr feststellte: Ich bin hier, Du bist hier etc. (CANELAS, Relación, S. 356). Die Verortung im Raum war also zentral. Das lässt sich auch mit Canelas' Feststellung verbinden, die mocobische Weltansicht werde in erster Linie vom Sichtbaren strukturiert. Vgl. CANELAS, Relación, S. 362.

89 Vgl. StiBZ, 420, S. 95.

nen würden sie als »Santa Pe« und »llorian« aussprechen.⁹⁰ Dass in Florian ein r vorkommt, blieb unkommentiert. Demnach gab es im Mocobischen keinen r-Laut, aber die Mocobier*innen waren durchaus in der Lage, ein r zu bilden. Paucke schreibt auch, dass ein kurz aufeinanderfolgendes t und d wie ein r klängen.⁹¹ Insbesondere die letzten beiden Beispiele, die sich eher wie ein Nachsatz an Pauckes Überlegungen zur Sprache der Mocobier*innen lesen, finden sich in ähnlicher Form in Martin Dobrizhoffers Werk über die Abiponier*innen. Allerdings waren dessen Überlegungen zur Grammatik deutlich lesefreundlicher angeordnet. Bei Paucke waren lediglich die wichtigen Wörter in den Beispielen unterstrichen und die grammatischen Fachbegriffe in lateinischer Schrift hervorgehoben. Strukturierende Marginalien finden sich nicht auf diesen Seiten. So mutet es an, als habe Paucke dieses Kapitel mit einem Beispiel und einer Absicht im Kopf verfasst, ohne sie aber letztlich einlösen zu können. Die regelmäßige Nennung des Abiponischen in Kombination mit dem Mocobischen legt eine Verbindung dieses Kapitels zu Martin Dobrizhoffer nahe. Ein genauere Blick in die gewählten Beispiele in der *Historia de Abiponibus* und Pauckes *Hin und Her* bestätigen diese Vermutung. Pauckes und Dobrizhoffers Beschreibungen der Fluidität der indigenen Sprachen sind sich sehr ähnlich.

Dobrizhoffer berichtet, ebenso wie Paucke, von der Namensänderung von Alltagsgegenständen, wenn diese dem Namen nach einer kürzlich verstorbenen Person ähnelten. Das von ihm verwendete Beispiel der Nadel, die er als »hana«⁹² bezeichnet, entspricht dem Beispiel bei Paucke, bei dem die Nadel »aná«⁹³ genannt wird. Auch die Abweichung in der Bezeichnung unterschiedlicher ›Stände‹ war ähnlich und variierte nur minimal in der Schreibweise. Weiter brachte Dobrizhoffer jedoch zusätzliche Beispiele, die sich bei Paucke nicht finden. Dass die beiden sich austauschten, ist zwar nicht belegt, aber sehr wahrscheinlich. Beispielsweise könnte das auf der Heimreise von Spanischamerika oder in der Gefangenschaft in Cádiz der Fall gewesen sein. Von daher muss es nicht verwundern, wenn die Beispiele ähnlich waren. Die Schreibvariation wiederum zeugt davon, dass der Austausch zwischen Paucke und Dobrizhoffer vermutlich eher mündlicher Natur war. Bei der Aufzählung der unterschiedlichen Sprachen im Chaco-Gebiet, die Dobrizhoffer immer mit Sprachbeispielen versah, wich das ›Mocobische‹ allerdings stark von allen von Paucke gegebenen Beispielen ab. Anders als in den oben diskutierten Fällen waren es nicht nur Schreibvariationen ähnlicher Laute, sondern Wörter, die bei Paucke anders gebildet wurden. In diesen Fällen muss diese Information also aus einer anderen Quelle gekommen sein.⁹⁴

90 StiBZ, 420, S. 523.

91 StiBZ, 420, S. 523.

92 DOBRIZHOFFER, Geschichte, Bd. 2, S. 235.

93 StiBZ, 420, S. 518.

94 Vgl. DOBRIZHOFFER, Geschichte, Bd. 2, S. 241.

Dem Sprachwandel der mocobischen Sprache widmete Paucke einen eigenen Absatz, der durch eine Marginalie markiert ist: »Wie sie nach und nach ihre Sprache ändern«⁹⁵. In der betreffenden Passage steht eine kulturelle Eigenschaft im Mittelpunkt. Der Tod einer Person belegte ihren Namen bei den Mocobier*innen mit einem Tabu. Da sie ihre Namen nach Bezeichnungen von Gegenständen oder Tieren bildeten, wurden ebendiese immer wieder neu benannt. Das hatte auch Einfluss auf die religiöse Praxis in der Mission, wie Paucke berichtet. Ein Kazike mit Namen Aloatagangaiquin starb. Paucke wollte im nächsten Gottesdienst die Zehn Gebote beten. Angekommen beim fünften Gebot, du sollst nicht töten, in der Sprache der Mocobier*innen »Toton aloataganio«⁹⁶, sprachen die Gottesdienstbesucher*innen plötzlich nicht mehr mit, sondern »verkehrten«⁹⁷ die Gesichter, wie Paucke die emotionale Reaktion beschreibt. Der Missionar startete mehrere Versuche, um die Irritation aus der Welt zu schaffen. Zunächst wies er den Vorbeter an, das Gebot zu wiederholen. Als das von keinem Erfolg gekrönt war, fragte er direkt in die Gemeinde. Eine »bejahrte Indianerin« antwortete ihm, man solle von jetzt an »Toton atitaható« sagen.⁹⁸ Paucke veranlasste den Vorbeter nun, das fünfte Gebot entsprechend zu formulieren, und sofort betete die Gemeinde nach. Nach dem Gottesdienst schließlich wollte Paucke es genauer wissen und erfuhr von den Mocobier*innen, aufgrund des toten Aloatagangaiquin könne man »aloatagano« nicht mehr verwenden. Der Vorfall ist aufschlussreich. Erstens zeigt er, wie Missverständnisse und Kommunikationsschwierigkeiten im gemeinsamen Gespräch mit der Gemeinde geklärt wurden und wie, zumindest an dieser Stelle, der Missionar sich ohne Rückfrage zunächst der Sprachhoheit der alten mocobischen Frau anpasste. Zweitens ist bezeichnend, dass eine alte Frau das neue Wort für ›töten‹ festlegte. Die älteren Mocobierinnen waren nach Paucke für die Namensgebung der Neugeborenen zuständig. Damit scheinen sie eine Art Sprachhoheit innerhalb der mocobischen Gesellschaft innegehabt zu haben. Bemerkenswert ist auch, dass Paucke diese Personen im Kontext der Namensgebung als Hexen, Hexenmeister und Zauberer bezeichnete und sie so mit negativen Eigenschaften belegte. An vielen Stellen galt es, gerade gegen ebendiese Hexenmeister anzugehen.⁹⁹ Hier aber wurde ein zentrales Element des christlichen Glaubens und der Mission, die Zehn Gebote, im Grunde ohne Rücksprache mit dem Missionar

95 StIBZ, 420, S. 512.

96 StIBZ, 420, S. 513.

97 StIBZ, 420, S. 513.

98 StIBZ, 420, S. 513 f.

99 StIBZ, 420, S. 519. »Welche die Nahme austheilen sind allein die alte Indianerinnen, oder alte Indianer, die in dem Rang der Zauberer, oder Hexenmeister stehen.« Auch wenn Paucke an dieser Stelle von einer Autorität beider Geschlechter ausging, so sind es doch an vielen Stellen vornehmlich alte Frauen, die die Kontrolle über das soziokulturelle

von einer alten Frau verändert. Dass Paucke das einfach so annahm, zeigt seine mannigfaltigen Möglichkeiten innerhalb der Mission. Über die Autorität der älteren Frauen konnte er christliche Glaubensinhalte an seine Gemeindemitglieder vermitteln.

Ein letzter und wichtiger Punkt für den Zusammenhang von Predigt und Sprache waren die Soziolekte innerhalb der Gruppierung der Mocobier*innen. Schon im zweiten Teil seines Berichts hielt Paucke fest, dass es innerhalb des Mocobischen Sprachvariationen gab, die vom sozialen Status des*der Sprecher*in abhingen.¹⁰⁰ Im dritten Teil schließlich konkretisierte er diese Feststellung an mehreren Beispielen. Die betreffenden Variationen waren für Paucke nicht direkt einsichtig, vielmehr musste er sie mithilfe eigener Beobachtungen erst mühsam herausarbeiten. Das zeigt sich an den Beispielen, an denen er diese Unterschiede aufzeigte. Sie entsprangen alle einem direkten lebensweltlichen Bezug: Paucke berichtete über unterschiedliche Anredeformen vom Du in Höflichkeitsform über »hörest du« bis hin zu »dieses Vieh ist diesem Zugehörig« und »er schlaffet«.¹⁰¹ Dabei stellte er die unterschiedlichen mocobischen Wörter stets der Person, an die sie gerichtet waren, gegenüber. In der Kommunikation hatte dieser Soziolekt auch konkrete Auswirkungen. Die Kaziken sprachen mit den Missionaren in ihrem Soziolekt. Damit standen die Missionare aber vor dem Problem, dass sie die »gemeine[...] Redensart« nicht erlernten. Gerade diese aber war für die Mission essentiell. Daher wies Paucke die Indigenen an, mit ihm in der »ordinari sprach« zu sprechen, damit er in dieser sicher werde. Das stieß zunächst auf Missfallen bei den Kaziken. Als beispielsweise der Kazike Nevedagnac das erste Mal in die Reduktion kam, um mit Paucke seinen Beitritt zu verhandeln, war Paucke geschmeichelt, als Nevedagnac aus Ehrfurcht in der Sprache der Kaziken zu ihm sprach.¹⁰² Als nun einige Mocobier Pauckes Zelt betraten und den Missionar in der »gemeinen Redensart« ansprachen, kritisierte Nevedagnac das und wurde erst besänftigt, als die Indigenen ihm versicherten, das sei der ausdrückliche Wille des Missionars und diene dessen Spracherwerb. Diese einfache Sprache lernte Paucke sodann relativ bald, indem er die Indigenen bei den Arbeiten begleitete. Aber auch wenn sie ihm zur Lehre der Kinder und zur alltäglichen Auseinandersetzung in der Reduktion genügte, sah er

Leben der Mocobier*innen ausübten. Vgl. dazu das Kapitel zu den Geschlechterrollen in der Mission, Kap. VI.3.

100 Der Soziolinguist Dell Hymes stellte die These auf, dass Sprache keine homogene Einheit sei, sondern Gemeinschaften Sprachen in unterschiedliche Situationen und je nach Status unterschiedlich nutzten. Vgl. Dell HYMES, *Foundations in sociolinguistics. An ethnographic approach*, London 1977, S. 196 f. Vgl. dazu auch GALLAGHER, *Learning*, S. 7 f.

101 StBZ, 420, S. 516.

102 StBZ, 420, S. 386 f.

sie als untauglich für die Predigt an. Paucke musste sich also auf sprachliche Variationen einlassen, da unterschiedliche Sprachsituationen unterschiedliche Sprachvarianten und damit unterschiedliche »Akte der Identität«¹⁰³ erforderten.

Wie die Analyse von Pauckes Spracherwerbspraxis zeigt, erkannte er, dass es nicht nur darauf ankam, Wörter zu lernen, sondern darauf, das Sprachkonzept zu verstehen. Eine erfolgreiche Kommunikation setzte demnach mehr voraus als Vokabellisten und Grammatiken. Wie Dobrizhoffer in seiner Geschichte der Abiponier treffend bemerkte: »Wenn man hierinn [d. i. im Labyrinth der Sprache, U. S.] nicht von einer längeren Erfahrung, so wie Theseus von der Ariadne geleitet wird, so ist man nirgends vor Abwegen sicher.«¹⁰⁴ Dass Paucke sich durch seine Erfahrung tief ins Labyrinth der Sprache hat leiten lassen, zeigt sich nicht nur an seinen kleinteiligen Reflexionen zum Spracherwerb und zur Sprache der Mocabier*innen. Ein zusätzliches Indiz dafür, dass Paucke erfolgreich war, ist das tiefe Vertrauen, das die Mocabier*innen – wenn wir seiner Beschreibung glauben wollen – ihm gegenüber hatten und das sich von dem gegenüber den anderen Missionaren unterschied. Dennoch waren seine Praktiken durch europäische Formen der Wissensorganisation und Wissensaneignung gerahmt. Zunächst nutzte er die Wortlisten und führte sie auch dann weiter, als er zur Kommunikation mit den Indigenen überging. Ebenso sind seine Vergleichsgegenstände europäisch.

2 Sprache und Kommunikation im Missionskontext

2.1 Übersetzer*innen als Mittel zur Überwindung der Sprachgrenze

Francisco Burgés, der Gründer der Reduktion San Javier, war der erste Missionar, der nach über hundertfünfzig Jahren militärischer Auseinandersetzung mit den Guaycurú in einen friedlichen Kontakt mit den Mocabier*innen kam.¹⁰⁵ Er war die Konstante in den ersten neun Jahren der Missionsstation, während die Stelle des zweiten Missionars in der Reduktion aus unterschiedlichen Gründen einem regelmäßigen Wechsel unterworfen war. Damit gehörte es auch zu seiner Position, Neuankömmlingen wie Florian Paucke den Einstieg in das Reduktionsleben zu erleichtern. Burgés dokumentierte in seinem Bericht auch den

103 Vgl. BURKE, Wörter, S. 12–13. Zu den Akten der Identität vgl. R. B. LE PAGE, Andrée TABOURET-KELLER, *Acts of identity. Creole-based approaches to language and ethnicity*, Cambridge, London, New York 1985.

104 DOBRIZHOFFER, *Geschichte*, Bd. 2, S. 213.

105 Vgl. SCHOFIELD SAEGER, *Chaco Mission Frontier*, Kap. 2: »The Growth of Guaycuruan Missions«, S. 27–50, insb. S. 29–31.

Erstkontakt mit der mocobischen Sprache und die Schwierigkeiten, die er beim Erlernen hatte. Er beschrieb sie als schwierig und vielfältig, sowohl im Klang als auch in der Aussprache.¹⁰⁶ Burgés arbeitete daher mit Übersetzer*innen, was wiederum eigene Probleme mit sich brachte.

Die ersten Verhandlungen zur Gründung einer mocobischen Reduktion zwischen dem spanischen Gouvernemenent von Santa Fe und den indigenen Anführern erfolgte mithilfe solcher Übersetzer*innen.¹⁰⁷ Die Entscheidung für eine Reduktion erfolgte, so Burgés, aufgrund des Einflusses eines bestimmten Übersetzers, Faustino de Casco.¹⁰⁸ Auf dessen Wirken hin wollte der Verhandlungsführer der Mocobier*innen, Cithaalin, mit dem Jesuitenmissionar sprechen. Burgés berichtet, wie Cithaalin auf in einredete, obgleich er der Sprache der Mocobier*innen nicht mächtig war. Dennoch habe er alles verstanden, da sie auch mit den Händen sprachen. Dann aber fügt Burgés doch an, dass er, um sich abzusichern, was der Indigene wollte, eine Übersetzerin heranzog.¹⁰⁹ In der direkten Kontaktsituation mit Cithaalin agierte Burgés also zunächst so, als würde er alles verstehen, um die Kommunikation mit dem Indigenen zu bestärken. Gleichzeitig gesteht er später aber auch ein, von der Übersetzung abhängig gewesen zu sein, um zu verstehen, was die Mocobier*innen wirklich von ihm wollten. Burgés nutzt verschiedene spanische Begriffe für die Übersetzer*innen. Auf der einen Seite spricht er von *intérpretes*, auf der anderen Seite von *lenguaraz*. *Lengua* war eigentlich für zweisprachige Missionare reserviert, *intérprete* wurde für zweisprachige Indigene verwendet. Das Suffix *-araz* wiederum diente im Spanischen der negativen Konnotation eines Wortes.¹¹⁰ Somit konnten *lenguaraz* und *intérprete* synonym verwendet werden. Dass Burgés mehrheitlich *lenguaraz* schreibt, kann ein Hinweis auf die schlechten Erfahrungen sein, die er mit den übersetzenden Personen hatte.¹¹¹ Burgés arbeitete zunächst mit einer verheirateten jungen Frau und einem Junggesellen, die beide aus Santa Fe stammten. Wie genau die Jesuiten diese beiden Dolmetscher*innen angeworben hatten, berichtet Burgés nicht.

106 »[...] tan difícil y tan diversa [...], así en el sonido, como en la pronunciación«; vgl. BURGÉS, Relación, S. 300.

107 Ebd., S. 299–300. Als Übersetzer*innen wurden sowohl Frauen als auch Männer herangezogen.

108 Vgl. zu Casco Kap. IV.2.

109 Vgl. BURGÉS, Relación, S. 300: »El me habló, más ni le entendí su lengua, aunque bien conocí, que me hablaba de lo que traíamos entre manos. Para certificarme de lo que el indio quería fui en persone a verme con la lenguaraz y me dijo esta, que el indio venía a buscar padres que fuesen con él para hacer pueblo«.

110 Vgl. Art. *-araz*, in: Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. [versión 23.5 en línea], unter: <https://dle.rae.es/-araz?m=form> (letzter Zugriff 18.09.2023).

111 Canelas, der die Gründung der Reduktion San Javier in stark gekürzter Form zusammenfasst, verwendet *intérpretes*. In seiner Schilderung bereiteten die Übersetzer*innen keine Probleme. Vgl. CANELAS, Relación, S. 363.

Die prominente Rolle der Übersetzer*innen bei der Etablierung der Reduktion wurde auch in der Architektur des neu errichteten Missionsdorfes deutlich. Eine Kapelle und die Häuser der Missionare wurden aus Holz und Stampflehm errichtet, während die Mocobier*innen selbst ihre Wohngebäude aus Holz und Blattwerk erbauten. Die Unterkunft der Übersetzer*innen hingegen wurde auch aus »*tapia francesa*«, aus Lehm errichtet.¹¹² Somit standen sie auf einer Ebene mit den Missionaren. Im Grunde waren die Dolmetscher*innen zu dem Zeitpunkt, zu dem die Missionare noch nicht firm in der Sprache der Mocobier*innen waren, das zentrale Vermittlungselement zwischen Patres und Gemeinde. Insbesondere fällt auf, dass die Jesuiten für die Übersetzung mit einer Frau zusammenarbeiteten. Normalerweise versuchten sie die Zusammenarbeit mit Frauen eher zu meiden, in der Missionspraxis war das aber scheinbar nicht so einfach. Paucke berichtete auch von einer Witwe als Köchin, die in demselben Haus, das abgetrennt von dem Bereich der Missionare lag, lebte.¹¹³

In seinem Bericht stellte Burgés vornehmlich Fragen der religiösen Vermittlung in den Mittelpunkt, die Kommunikation im Alltag sparte er weitestgehend aus. So ist auch nicht überliefert, ob er diese auch mit den Übersetzer*innen oder anderweitig bestritt. Jeden Morgen versammelten sich die Indigenen in der Kirche, um etwas über den christlichen Glauben zu lernen. Pater Burgés sprach mit ihnen, mithilfe der Übersetzer*innen, über das Leben im Diesseits und im Jenseits und wie die Seele gerettet werden könne. Kommunikationsschwierigkeiten schob Burgés auf die Übersetzer*innen, die als Katalysator der Verständigung dienen sollten. Dieser Punkt wird auch von Joaquín Camaño durch eine Marginalie besonders hervorgehoben.¹¹⁴ Polemisch bemerkte Burgés, dass die sündigen und barbarischen Mocobier*innen ihm nicht so viel zu tun gegeben hätten, wie diese beiden Übersetzer*innen.¹¹⁵

In Burgés Bericht lassen sich verschiedene Praktiken der Zusammenarbeit mit Übersetzer*innen ausmachen, die an vielen Stellen an Pauckes erste Gehversuche im Mocobischen erinnern. Auch Burgés erstellte mit einer Übersetzerin eine erste Vokabelliste und hatte mit dieser dieselben Schwierigkeiten wie Paucke. Er stellte jedoch die vermeintliche Unzulänglichkeit der Übersetzerin in den Vordergrund. Eine zweite, von ihm selbst erstellte Liste sei weitaus effektiver gewesen.

Ebenso machte Burgés sich daran, mithilfe der Übersetzerin zu predigen. Hier versuchten die beiden, jeweils abschnittsweise Übersetzungen des von Bur-

112 BURGÉS, *Relación*, S. 288.

113 StBZ, 420, S. 805. Zum Verhältnis von Frauen und Jesuiten vgl. Mary LAVEN, *The Jesuits and Gender: Body, Sexuality, and Emotions*. Introduction, in: *Journal of Jesuit Studies* 2 (2015), S. 545–557.

114 BURGÉS, *Relación*, S. 299.

115 Ebd.

gés mündlich vorgetragenen Inhalts zu vermitteln. Erst nach einer längeren Zeit stellte sich heraus, dass die Gemeinde die Übersetzungen nicht verstand. Burgés geht an dieser Stelle nicht darauf ein, ob es sich um inhaltliche oder sprachlich-grammatikalische Verständnisprobleme handelte. Sowohl bei der ersten Übersetzerin als auch bei ihrem Nachfolger scheint eine generelle Schwierigkeit darin bestanden zu haben, dass die Übersetzer*innen nicht wirklich Mocobisch sprechen konnten. Burgés zufolge hatte der Übersetzer darüber hinaus Schwierigkeiten mit dem Spanischen, was die Kommunikation mit dem Missionar erschwerte. Er kannte Burgés zufolge weder Tu (du) noch Yo (ich), sondern behauptete vielmehr, dass Tuyuyo (Tu y Yo) ein Papagei in dieser Gegend sei.¹¹⁶ Er verschleierte seine Unwissenheit, indem er behauptete, dass es die erfragten Wörter im Mocobischen gar nicht gebe. Neben der sprachlichen Hürde wird an diesen beiden Beispielen ersichtlich, dass die Missionare, wenn sie die Sprache nicht adäquat beherrschten, den Übersetzer*innen in gewisser Weise ausgeliefert waren und ihnen vertrauen mussten. Hier erkannte Burgés in beiden Fällen erst nach einer Weile, dass die Zusammenarbeit mit der übersetzenden Person nicht zielführend war.

Dass Vertrauen eine wichtige Rolle spielte, zeigt sich auch daran, dass nach den zwei ersten Fehlschlägen Faustino de Casco, der schon erfolgreich bei der Gründung der Reduktion übersetzt und vermittelt hatte, erneut herangezogen wurde. An Casco zeigt sich eine weitere Praktik, die in einem Missionsgebiet mit einer großen Sprachvarianz sicherlich häufig recht wirksam war: das Übersetzen mithilfe von ähnlichen Sprachen. Der Übersetzer konnte zwar kein Mocobisch, dafür aber die Sprache der Abiponier*innen, mit der man Mocobisch verstehen konnte und umgekehrt. Burgés eröffnete sich nun die Möglichkeit, über den Umweg des Abiponischen in die Sprache der Mocobier*innen zu übersetzen. Dafür diktierte Burgés Casco die gewünschten Passagen, dieser wiederum gab sie an die Mocobier*innen weiter, die Burgés dann in ihrer Sprache sagen konnten, was Casco ihnen in der Sprache der Abiponier*innen gesagt hatte. Über diesen Umweg der doppelten Übersetzung verfassten die drei eine Anleitung zum Bekreuzigen, das Vaterunser, das Ave-Maria, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und einen kurzen Katechismus.

Allerdings war Burgés damit aber nicht in der Lage, die mocobischen Texte zu überprüfen. Dennoch schrieb er, dass ihm im Verständnis der Sprache der Mocobier*innen die Augen geöffnet worden seien, »[b]ien que ha sido menester ir corrigiendo algunas palabras«¹¹⁷, auch wenn es notwendig gewesen sei, einige Wörter zu korrigieren. Burgés kommentierte auf diese Weise den eigentlich komplexen Teil einer Übersetzung. Die übersetzende Person kam an eine zu

116 BURGÉS, Relación, S. 300.

117 Ebd., S. 301.

übersetzende Stelle, an der das Wort in der Zielsprache nicht dem sinngemäßen Wort der Ursprungssprache entsprach. Einige Wörter mussten geändert werden. Um dennoch eine adäquate Übersetzung zu finden, war die Kenntnis von Alternativen, oftmals über den kulturellen Hintergrund, unabdingbar. Burgés spezifizierte nicht, welche Wörter geändert werden mussten und auf welche Weise oder mit welchen Worten er die Dreieinigkeit oder die Auferstehung erklärte. Auch die Frage, warum sie geändert werden mussten, bleibt unbeantwortet. War es aufgrund von möglichen Missverständnissen, oder erschienen sie dem Missionar unpassend? Weiter diskutierte er auch nicht, wie er zu den neuen Ergebnissen kam. Besprach er sich lediglich mit seinem Übersetzer Faustino de Casco oder bezog er auch die Mocobier*innen mit ein, die er für seine triadische Übersetzung benötigte? Auf den Missionsalltag ließ sich ein solches System jedoch nicht anwenden. Die Abnahme der Beichte dürfte mit einer doppelten Begleitung zur Übersetzung ebenso wenig möglich gewesen sein wie ein geordneter Unterricht. Allerdings ergab sich über die Verbindung von Mocobier*innen, Casco und Burgés die Möglichkeit, ins Gespräch zu kommen und Wortfragen gemeinsam zu debattieren. Dass daraus einfache, aber zentrale religiöse Gebrauchstexte entstanden, unterstreicht diese Beobachtung.

Das zentrale Problem scheint in Burgés' Situation die Unzuverlässigkeit der Übersetzer*innen gewesen zu sein.¹¹⁸ Seinen Aussagen nach zu urteilen, hatte er anfangs gar nicht bemerkt, dass die Übersetzer*innen in der Sprache der Mocobier*innen nicht sicher waren. Gleichzeitig wird deutlich, dass allein das Auswendiglernen von Wörtern, etwa mit einer Vokabelliste, ohne die Konzepte im Hintergrund mit zu bedenken, in der Vermittlung religiösen Wissens nicht wirklich zielführend gewesen sein konnte. Die Lösung, die Burgés zeitweise verfolgte, alles mit Dolmetscher*innen zu regeln, lehnte Paucke ab, da »ein und der andere Dolmetsch von denen gefangenen Spaniern dergleichen Vieh wie der Indian selber gewesen [sei].«¹¹⁹ Folglich dienten auch von den Indigenen gefangen genommene Spanier*innen als Übersetzer*innen, die während ihrer Gefangenschaft die indigene Sprache gelernt hatten. Die von Paucke gewählte Tiermetapher diskreditiert die (erzwungene) Akkulturation der Gefangenen insofern, als sie mit negativen Eigenschaften belegt wird und die Gefangenen dem Missionar offensichtlich nicht vertrauenswürdig erschienen.¹²⁰

118 Auch wenn es nichts mit dessen Tätigkeit zu tun hat, so ist dennoch der Verantwortliche für das Abbrennen des ersten Missionsdorfes 1744 ein spanischer Übersetzer. Vgl. ebd., S. 290.

119 StBZ, 420, S. 378.

120 Auch Acosta lehnte Dolmetscher*innen ab, da sie immer Gefahr liefen, christliche Lehrsätze nicht zu verstehen; vgl. ACOSTA, De procuranda Bd. 1, S. 67–69. Zu Übersetzer*innen in Gefangenschaft vgl. Felix HINZ, Traduttore, traditore. »Gefangene« und »befreite« Dolmetscher als argwöhnisch betrachtete Kulturvermittler während der spani-

Die Diskussion um Wortneuschöpfungen oder Umschreibungen im Kontext religiöser Begrifflichkeiten bleibt bei Burgés trotz all dieser Probleme aber erstaunlich unkonkret. Paucke wiederum kritisierte, dass seine Kollegen in der Mission der adäquaten Predigt wenig Wert zugewiesen hätten – ganz anders als er selbst, der an vielen Stellen in seinem Bericht die sich ihm darbietenden Problematiken kommentierte und reflektierte.

2.2 Zwischen Wortneuschöpfung und Umschreibung. Religiöse Begrifflichkeiten bei den Mocobier*innen

Wenngleich die Jesuiten über viele unterschiedliche Kanäle versuchten, die Begeisterung der indigenen Bevölkerung für das Christentum zu wecken, sei es durch kunstvoll verzierte Altäre und Statuen, durch Musik oder Heiligenfeste, so stand die Sprache für sie bei Fragen der Vermittlung von religiösem Wissen und religiösen Praktiken an zentraler Stelle.

Nach einem Jahr und sechs Monaten in der Reduktion sei er, schrieb Paucke, völlig verzweifelt darüber gewesen, dass er die Sprache der Mocobier*innen noch nicht predigtreif beherrscht habe. Auch wenn er schon einen gehörigen Einblick in ihre Sprache erhalten habe, wäre es doch Frevel gewesen, zum jetzigen Zeitpunkt »auf die Kanzel zu steigen«, da viele Wörter bei den Mocobier*innen mehrdeutig seien und zusätzlich die korrekte Aussprache der Wörter maßgeblich für deren Bedeutung sei. So predigte Paucke, wie oben gezeigt, lieber gar nicht, als sich der Gefahr auszusetzen, Irrglauben zu predigen.¹²¹ Von Burgés bekam er die Anweisung, er solle, »weil [er] [...] der Sprach noch nicht gänzlich kündig wäre, [s]ich deren Hauß- und Feldgeschäften annehmen«¹²². Daneben unterrichtete er die Kinder in der Musik. Pauckes Sprachvermögen war für den Alltagsgebrauch also durchaus passabel, eine tiefergehende Vermittlung scheint aber noch nicht möglich gewesen zu sein.

Obwohl er im Ablauf des Reduktionsalltags eine große Unterstützung war, was Burgés dazu brachte, Paucke einen »Wohlthäter der Reduction«¹²³ zu nennen, dauerte ihm der eigene Spracherwerb zu lange. Vor allem die Tatsache, dass er auf diese Weise nichts zum Seelenheil der Mocobier*innen beitragen konnte, bedauerte er. Paucke war davon emotional so mitgenommen, dass er,

schen Conquista Americas, in: Mark HÄBERLEIN, Alexander KEESE (Hg.), Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert) (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 97), Stuttgart 2010, S. 157–176.

121 StiBZ, 420, S. 377.

122 StiBZ, 420, S. 418.

123 StiBZ, 420, S. 421.

wie er schrieb, sich »auf dem Feld oder in Wäldern unter einen Baum setzte, und mit Thränen meine Unfähigkeit zu Predigen bedaurete.«¹²⁴ Deshalb bat er Burgés, ihm zu erlauben, Begräbnisse und Erwachsenentaufen zu erledigen. Seine bisherigen Tätigkeiten könnten doch auch von einem Laienbruder ausgeführt werden, und den katechetischen Unterricht vor Empfang der Taufe könne doch ein anderer, sprachfähigerer Missionar erledigen. Der Unterschied zwischen Begräbnis und Taufe auf der einen und Predigt auf der anderen Seite lag darin, dass die Bestattung in Form ritualisierter Handlungen abliefen, die Predigt aber auf eine Vermittlung durch das Wort ausgelegt war und der rhetorischen Form der *persuatio* unterlag. Ein Publikum sollte mit Worten bewegt und überzeugt werden. Pauckes Fokus auf die Predigt ist hier interessant, waren doch eigentlich das Spenden von Sakramenten wie Taufe und Beichte eine zentrale Aufgabe der Missionare. Ursächlich dafür könnte Pauckes Herkunft aus einem konfessionellen Mischgebiet gewesen sein.¹²⁵ Paucke bezog diese Trennung zwischen Predigt und Sakramenten zunächst auf sein Sprachunvermögen, darauf, dass ihm »das würcliche der Sprach« noch fehlte.¹²⁶ Im Folgenden betonte er aber auch, dass vor allem »Redensarten«, also Begriffe benötigt würden, »welche sie in ihrer gemeinen Sprach eigenthumlich niemal gebrauchet, weder deren Erkantnus zu vor gehabt hatten. Sie wusten nichts von Gott, von einer Kirch, von heil. Sacramenten, und viel weniger von andern Glaubenssachen, wie sollte ich ihnen dieses vortragen in ihrer Sprach?«¹²⁷ Pauckes zentrales Problem war folglich die Umsetzung und Vermittlung von christlichen Konzepten mithilfe von Begrifflichkeiten, die den Indigenen unbekannt waren.

*Das Sprachverständnis der Mocobier*innen*

Häufig wurden die indigenen Sprachen im kolonialen Diskurs als »inferior languages« markiert. Belegt wurden diese Anschuldigungen des Öfteren mit vermeintlich fehlenden Lauten, fehlenden Ausdrucksmöglichkeiten von Begriffen aus dem christlichen Repertoire oder fehlenden Zahlen.¹²⁸ José de Acosta beispielsweise bescheinigte den peruanischen Indigenen in seiner *Historia Natural y Moral de las Indias* ein fehlendes Verständnis von Gott, das er an der fehlenden

124 StBZ, 420, S. 421.

125 Vgl. dazu HINZ, Paucke, S. 104f.

126 StBZ, 420, S. 378.

127 StBZ, 420, S. 378.

128 Ana Carolina HOSNE, Dios, Dio, Viracocha, Tianzhi. »Finding« and »Translating« the Christian God in the Overseas Jesuit Missions (16–18th Centuries), in: Ines G. ŽUPANOV, Pierre-Antoine FABRE (Hg.), The rites controversies in the early modern world (= Studies in Christian mission, Bd. 53), Leiden, Boston 2018, S. 323–341, hier S. 338.

Bezeichnung für Gott festmachte.¹²⁹ Paucke ging nun aber von einer anderen Prämisse aus.

Zunächst rekurrierte er auf die »Vernunft« der Mocobier*innen.¹³⁰ Dem klassischen Aufklärungsnarrativ folgend schrieb er, dass es den Indigenen bisher an Bildung gefehlt habe. Das illustrierte er am Beispiel des Musikunterrichts, der die Indigenen innerhalb von drei Jahren vom Erstkontakt mit europäischen Instrumenten zu einem funktionierenden Orchester brachte.¹³¹ Paucke bemerkte aber auch, dass es deutlich schwieriger sei, diese neue Bildung Erwachsenen nahezubringen. »Ich sahe, daß die alten Hanse nicht lernen kunten, was sie als Hänslin in der Wildnuß nicht erlernen hatten.«¹³² Eindeutig betonte er aber auch, dass diese Vernunft nichts mit der Herkunft der Indigenen zu tun habe, denn, wären die Europäer*innen nicht mit Bildung konfrontiert worden, so »möchten wir noch bey diesen Zeiten in unseren Landen talkete [d. i. dumm redende, U. S.] Indianer sehen.«¹³³ Diese Sichtweise zeigte sich auch daran, dass Paucke eine Analogie zwischen seiner Beschreibung der Lebensart der Mocobier*innen und den Vorstellungen von der Lebensweise der German*innen vor der Einführung des Christentums zog. Er verglich die Verortung der Götter an natürlichen Orten wie Bäumen und Hainen sowie die Trinkrituale der German*innen und der Mocobier*innen.¹³⁴ Die Mocobier*innen standen für ihn folglich auf einer niedrigeren Bildungsstufe, waren aber ganz eindeutig fähig, sich mit neuen (christlichen) Konzepten auseinanderzusetzen. Erforderlich war in seinen Augen Geduld, und die Art der Vermittlung stand bei ihm im Mittelpunkt.

Paucke entkräftete in seiner Sprachbeschreibung dann auch die Annahme, es herrsche bei den Mocobier*innen eine Wortarmut: Nur weil sie in ihrem Leben in den Wäldern viele Dinge, die in Europa bekannt seien, nicht kennen würden, heiße das nicht, dass ihre Sprache nicht die Möglichkeit habe, Benennungen für Unbekanntes zu finden. Aufschlussreich ist hier Pauckes Feststellung: »[M]an [wird] ihnen kaum etwas aus Europa zeigen [...], deme sie nicht bald in ihrer Sprach einen umständlichen Nahmen geben könnten«¹³⁵. In Pauckes Verständnis ermöglichte die Sprache der Mocobier*innen also in erster Linie eine Benennung von sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Damit schien zunächst

129 Vgl. José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (= *Cronicas de America*, Bd. 34), hg. v. José ALCINA FRANCH, Madrid 1987, S. 315.

130 StiBZ, 420, S. 638.

131 StiBZ, 420, S. 640.

132 StiBZ, 420, S. 398.

133 StiBZ, 420, S. 639.

134 StiBZ, 420, S. 639. Zur Nutzung des Vergleichs in *Hin und Her* vgl. Kap. III.2.4.

135 StiBZ, 420, S. 522.

genau die Schwierigkeit benannt zu sein, dass metaphysische Konzepte nur sehr schwer in der indigenen Sprache ausgedrückt werden konnten.¹³⁶

Sodann erläuterte Paucke auch keine Benennung unbekannter Konzepte, sondern die neuen mocobischen Wörter für Kirche und Glocke. Für christliche Missionare gab es hier, wie Wendt am Beispiel der Jesuiten gezeigt hat, vier unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten. Erstens konnten Konzepte umschrieben werden, das war jedoch häufig zu unpräzise. Eine zweite Möglichkeit war die Wortneuschöpfung auf der Basis der indigenen Sprachen, wenngleich es hier auch zu Heterodoxien und Unklarheiten kommen konnte. Drittens wurden schon vorhandene Begriffe aus der indigenen Sprache übernommen und die Konzepte auf das Christentum umgemünzt. Dabei konnte die Wahl auch auf Wörter fallen, die indigene Gottheiten oder verehrungswürdige Orte bezeichneten. Hier bestand jedoch immer die Gefahr, dass die Vorannahmen aus der indigenen Kultur einfließen und so Verzerrungen entstanden. Ein vierter Ansatz, mit dem diese Gefahr umgangen werden sollten, waren Lehnwörter, etwa aus dem Spanischen. Hier wiederum war problematisch, dass Konzepte hinter den für sie zunächst fremden Wörtern von der Gemeinde nicht verstanden wurden.¹³⁷ Keine dieser Lösungen ragte als Königsweg heraus. Erschwerend kam hinzu, dass die Ordensleitung in Rom im Laufe der Zeit unterschiedliche Meinungen vertrat, wie Hosne am Beispiel der Bezeichnung *Viracocha*, einer Gottheit der Inka für den christlichen Gott, zeigen konnte. Wurde der Name zunächst von den Missionaren vor Ort verwendet, so wurde er im 17. Jahrhundert zu einer Idolatrie erklärt und durch *Dios* als spanisches Lehnwort ersetzt.¹³⁸

Paucke kombinierte mehrere Möglichkeiten. Für das Gebäude Kirche bildeten die Mocobier*innen einerseits ein komplett neues Wort *Natumnaqui*, andererseits eine Kombination aus Spanisch und Mocobisch, *Dios labo*, also Haus Gottes.¹³⁹ An diesem Beispiel wurde deutlich, dass mehrere Systeme der Neologisierung parallel verwendet wurden. Pauckes Sprachreflexionen im Bereich der

136 Auch Manuel Canelas nannte die Mocobier*innen im Hinblick auf Sprache und Kommunikation als »wacher als andere Nationen«. Insbesondere ihr Umgang mit Worten beeindruckten ihn. Er beschrieb die Mocobier*innen zusätzlich als Menschen von einer großen Redseligkeit, die von den Händen begleitet würde. Ihrer Konversation könne man gut folgen, und sie sei »mit besonderem Salz gewürzt.« Diese besondere »Würze der Sprache« ergebe sich aus ihrem Talent, jede Handlung mit einem Vergleich zu beschreiben. Vgl. CANELAS, *Relación*, S. 357 f., Zitat auf S. 358.

137 WENDT, *Einleitung*, S. 29. Vgl. dazu auch BAUMGARTNER, *Evangelisierung*, S. 326–328.

138 Vgl. HOSNE, *Dios*, S. 330. Zur Frage nach den unterschiedlichen Bezeichnungen von Gott vgl. auch Mariano DELGADO, *Inkulturation oder Transkulturation? Der missions-theologische Charakter der Evangelisierung der altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 48 (1992), S. 161–190.

139 *StiBZ*, 420, S. 522.

Neologismen bezogen sich in erster Linie auf Substantive. Da die Mocobier*innen eine eigene Tradition der Neubenennung von bekannten Gegenständen hatten, konnten neue Bezeichnungen für bisher unbekannte Gegenstände von den Jesuiten recht einfach eingeführt werden. Bei metaphysischen Konzepten war dies anders. Hier spielten neben dem Sprachverständnis der Mocobier*innen auch ihr Verständnis und ihre Ansichten von der Welt, die uns freilich nur aus der Feder der Jesuiten bekannt sind, eine wichtige Rolle.

Trotz dieser von den Jesuiten festgestellten Schwierigkeiten bei metaphysischen Konzepten fanden sie einige Andockpunkte bei den Mocobier*innen, die ihnen halfen, christliche Inhalte zu vermitteln. Zum einen glaubten die Mocobier*innen ebenso an eine unsterbliche Lebenskraft, die den Missionaren mit der Seele identisch schien. Diese wechselte nach dem Tod an einen anderen Ort über. In den Vorstellungen der Mocobier*innen war das ein Wald, der zum ewigen Jagen einlud. Was den Mocobier*innen, aus Sicht der Missionare, fehlte, war ein Konzept für einen negativ konnotierten Ort, an den man bei Fehlverhalten oder als ungetauftes Individuum gelangte.¹⁴⁰ Manuel Canelas beschrieb die Weltsicht der Mocobier*innen als eine, in der das Sichtbare die Welt strukturierte. So glaubten sie, nach Canelas, dass der Himmel einen oberen Abschluss darstellte, während er am Horizont auf die Erde treffe. Bezeichnend war, dass es ein mocobisches Wort für Himmel gab, das von den Jesuiten anscheinend problemlos für den christlichen Himmel verwendet werden konnte. Die Hölle hingegen wurde als *anodec labo*, Haus des Feuers, bezeichnet. Damit wurde ein Antagonismus zum *dios labo*, der Kirche, entworfen. Die Hölle wurde zu einem Gegenort zur sichtbaren Kirche, in die die Mocobier*innen für die Unterweisung in der christlichen Lehre und für den Besuch der Messe gehen sollten, stilisiert. Blieben sie dem *dios labo* fern, so drohte das *anodec labo*.¹⁴¹ Allerdings ziehen sich diese Bezeichnungen nicht konsequent durch Pauckes Abhandlung. Cithaalin erzählte in Pauckes Darstellung von seinem Wissen über Himmel und Hölle und benutzte dabei die Bezeichnungen »zu unserem Erschaffer, oder in das grosse Feuer zu den Teufel«¹⁴². Der Himmel war in dieser Schilderung also nicht als konkreter Ort gedacht, sondern vielmehr als Ort der Anwesenheit Gottes. Konträr dazu war das große Feuer von einem nicht weiter spezifizierten Teufel bewohnt. Das führt zu der Frage, mit welchen sprachlichen Herausforderungen die Jesuiten bei der Vermittlung eines Gotteskonzepts konfrontiert waren.

¹⁴⁰ CANELAS, Relación, S. 322.

¹⁴¹ StiBZ, 420, S. 754.

¹⁴² StiBZ, 420, S. 442.

Gott bei den Mocobier*innen

Weder Paucke noch Burgés berichteten von einer den Mocobier*innen bekannten oder von ihnen verehrten göttlichen Instanz. Canelas hingegen fand in ihrer Sprache auch Ausdrücke, die auf eine höhere Instanz hinweisen, wenngleich sie diese nicht benannten. Er verwies beispielsweise auf Aussagen wie »*Ininca abapegodgi*: El que nos crio« (der, der uns geschaffen hat) oder »*Ini namalic n jecalanapec*: El que nada no puede« (der, der nicht nichts kann).¹⁴³ Genauer spezifizierte er das jedoch nicht. Zusätzlich begann Canelas seine *Relación* mit einem Schöpfungsmythos, in dem ein *gran mocobí* eine zentrale Rolle spielte. Dieser erschuf die Mocobier*innen aus seinem eigenen Samen in einem Tontopf, erst einen Mann und dann, nach mehreren Fehlversuchen, eine Frau. Ähnlichkeiten mit der christlichen Schöpfungsgeschichte klingen in jedem Fall an. Eine Quelle oder wie er an dieses Wissen gelangte, nannte Canelas nicht. Ihm ging es mit seinen Darlegungen vielmehr darum zu beweisen, dass es sich bei den Mocobier*innen nicht um einen der verlorenen Stämme Israels handelte. Zu diesem Zweck behandelte er neben der Schöpfungsgeschichte weitere Punkte, wie etwa eine Beschneidung der Männer, die sich aber aufgrund von Alter und Ritual vom Judentum unterscheidet. Von einer Beschneidung bei den Mocobiern berichtet ansonsten keine bekannte Quelle, Paucke stellte vielmehr die Initiation der Frauen in den Vordergrund. Möglicherweise hatte Canelas für seinen Schöpfungsmythos Berichte über eine andere indigene Gruppierung herangezogen oder etwas erfunden.

Die fehlende Gottheit bei den Mocobier*innen werteten die Missionare aber nicht per se negativ. Weil sie Flüche und Bekräftigungen wie »auf meiner Seel« oder »so wahr Gott lebet« nicht benutzen würden, könnten sie sich auf solche Weise auch nicht versündigen, argumentierte Paucke.¹⁴⁴ Canelas wiederum betonte, dass die Mocobier*innen so freier und empfänglicher für den christlichen Glauben seien. Er stellte eine Neugier bei ihnen fest, etwas über die Beschaffenheit und Schöpfung des Himmels und der Sterne zu erfahren. Diese Neugier bezeichnete er als »curiosa ignorancia« und imaginierte die Indigenen somit als Unwissende im Gegensatz zu Ungläubigen und Häretiker*innen, die eine andere Kreatur als ihre Gottheit anbeteten.¹⁴⁵

Paucke selbst berichtet nicht darüber, wie er den Mocobier*innen das Konzept von Gott näherbrachte, er gibt aber ein Gespräch zwischen Aletin und Nevadagnac bei dessen Ankunft in der Reduktion wieder, in dem Aletin sein Verständnis von Gott darlegte. Unter großer Emotionalität, so Paucke, sagte Aletin,

143 CANELAS, *Relación*, S. 322.

144 StBZ, 420, S. 523.

145 CANELAS, *Relación*, S. 323.

dass es jemanden gebe, der über ihnen sei und von dem sie herkämen, der sie erschaffen habe. Aletin bezeichnete Gott im Folgenden als den »mächtigste[n] Cazique«, der über ihnen wohne und der wolle, dass sie zu ihm kämen.¹⁴⁶ Durch die Bezeichnung Gottes als Kaziken bezieht sich Aletin auf ihm Bekanntes; Gott scheint in erster Linie etwas, das Autorität besitzt. Auch das räumliche Weltverständnis der Mocobier*innen spiegelt sich in dieser Beschreibung. Eindeutig wurde Gott im Himmel *über* ihnen verortet. Abgesehen von dieser Passage verzichtete Paucke in seinem Bericht meist auf die Inhalte, wenn er von der Vermittlung und der Predigt sprach, sondern fokussierte vielmehr das Wie, also die Funktion der Kommunikation. Die Betonung der schöpfenden Instanz zeigt sich auch in den im Folgenden diskutierten Dialogen, in denen Gott bei den Mocobier*innen immer als ›unser Erschaffer‹ bezeichnet wurde. Dabei gibt es zwei unterschiedliche Formen der Dialogwiedergabe.

Zum einen gab Paucke Gespräche, die er mit Mocobiern führte, auf Deutsch wieder. Erst im Nachgang teilte er dem Publikum mit, dass sie in der mocobischen Sprache geführt worden seien. Das soll an einem Beispielsatz erläutert werden: Als Paucke den Kaziken Nalangain davon überzeugt hatte, sich taufen zu lassen, wollte Paucke diese Taufe, da es sich um den, nach Pauckes Aussage, letzten ungetauften Kaziken in der Reduktion handelte, in Santa Fe vor den Augen der Stadtbevölkerung durchführen lassen. Nalangain lehnte das aber ab. Zunächst gibt Paucke diese Ablehnung bilingual wieder. Aletin spricht: »Toton jamac, das ist nicht recht.«¹⁴⁷ Die darauffolgende Argumentation hingegen erfolgt auf Deutsch, jedoch mit dem Nachsatz, dass Nalangain »diese Antwort [...] in seiner Sprach« ausgeführt habe.¹⁴⁸ In dieser Argumentation verwendete Nalangain nun immer wieder den Ausdruck »unser Erschaffer«. Er wird nur an den Stellen genutzt, an denen die Aussagen des Mocobiers auf Deutsch übersetzt werden.

Zweitens schrieb Paucke Dialoge in der Sprache der Mocobier*innen. Meistens bildete er dabei nur die Antworten seiner Dialogpartner in dieser Form ab. Direkt darunter oder anschließend lieferte Paucke immer die Übersetzung der jeweiligen Sätze. An dieser Stelle nutzte Paucke das Wort *idiate*, das in der Sprache der Mocobier*innen Vater bedeutete, und übersetzte es wahlweise mit Vater oder Gott. Bei den Mocobier*innen gab es die Tradition, Familienbezeichnungen metaphorisch für Phänomene zu nutzen. So berichtet Canelas beispielsweise, dass bestimmte Sterne, die immer im Frühjahr, zu dem Zeitpunkt, wenn die Früchte zu wachsen begannen, sichtbar waren, von den Mocobier*innen »Nuestros Abuelos«, unsere Großeltern, genannt würden.¹⁴⁹ Auch scheint ›Vater‹ bei

146 StiBZ, 420, S. 390.

147 StiBZ, 420, S. 455.

148 StiBZ, 420, S. 455.

149 CANELAS, Relación, S. 323.

den Mocobier*innen schon für eine höhere Instanz in Benutzung gewesen zu sein. Laut Canelas benutzten die Mocobier*innen *Cotá*, ein Wort, das er an dieser Stelle mit Vater übersetzte. Canelas identifizierte in dieser Vaterinstanz nun aber den Teufel, da es sich bei *Cotá* nicht um die Imagination eines Schöpfers, sondern vielmehr eines verführenden Wohltäters handele.¹⁵⁰ Er schränkte diese Beobachtung jedoch gleich wieder ein, indem er betonte, dass nur manche diese Bezeichnung nutzen würden. Die Benutzung von ›Vater‹ für Gott bot folglich zwei Möglichkeiten: Einerseits konnte damit auf etwas real Vorhandenes verwiesen und in gewisser Weise die Stellung von Gott erklärt, andererseits auf ein schon vorhandenes Konzept einer höheren Instanz zurückgegriffen werden. In Unterhaltungen mit Spaniern oder mit seinen Kollegen verwendete Paucke ausschließlich ›Gott‹, die spanischen *Relaciones* von Burgés und Canelas verwendeten nur *dios*. Je nach Kontext hatte Paucke also mehr oder weniger Flexibilität in der Übersetzung des Gottesbegriffs.

Auch wenn Paucke in seinem Text nicht direkt die Vermittlung von Konzepten wie etwa Gott diskutierte, zeigt sich an diesem Beispiel, dass die Jesuiten bzw. in diesem Fall Florian Paucke unterschiedliche Interpretationsangebote machten. Ein metaphysisches Konzept konnte in seiner Abstraktion beispielsweise durch den Begriff Vater konkret werden. Die regelmäßige Nutzung von ›unser Erschaffer‹ in Dialogen in deutscher Sprache wiederum zielte eindeutig auf das europäische Lesepublikum ab. Indem auf diese Weise suggeriert wurde, dass die Indigenen Gott so umschrieben, wehrte Paucke einerseits mögliche Vorwürfe ab, die Mocobier*innen würden Gott oder *dios* nur als leere Worthülse nutzen. Anscheinend hatten sie ein eigenes Wort, das in dem Fall, da der Dialog nur auf Deutsch überliefert ist, den Lesenden verborgen blieb. Andererseits wurde die Hauptfunktion Gottes als Urgrund allen Lebens betont, was beim Publikum wiederum zur Annahme führen konnte, dass die Mocobier*innen das Konzept Gott wirklich verstanden hatten. Das schließlich zeugte von einer erfolgreichen Mission durch Paucke.

*Taufe bei den Mocobier*innen*

Die Taufe eines Nichtchristen oder einer Nichtchristin war ein zentrales Erfolgsmoment in der Mission. Nach längerem katechetischem Unterricht war der Täufling bereit, sich zum Christentum zu bekennen, und erhielt seinen neuen, europäisierten Namen. Die Wichtigkeit dieses Akts für die Missionare spiegelt sich auch in Pauckes Bericht wider. Taufen einfacher bzw. namentlich nicht genannter Mocobier*innen wurden meist nur *summa summarum* abgehandelt. Paucke flocht die Taufe als zentrales Element in seine Auseinanderset-

¹⁵⁰ Ebd., S. 323.

zungen mit den vier von ihm als Beispiel gewählten Kaziken ein. Deren Taufen wurden bereits im vorherigen Kapitel diskutiert, an dieser Stelle soll es nun vor allem um die Namenswechsel bei der Taufe gehen, da es bei den Mocobier*innen gängige Praxis war, Namen zu wechseln und zu tauschen. Der Umgang der Jesuiten mit einer solchen Fluidität von Sprache bot Anschlussmöglichkeiten für die Missionare, stellte sie jedoch auch vor Herausforderungen.

Auf die sprachliche Vermittlung der christlichen Konzepte, die für die Taufe notwendig waren, ging Paucke nicht ein. Lediglich an einer Stelle reflektiert er das Wort ›taufen‹ in der mocobischen Sprache. Da es kein eigenes Wort für ›taufen‹ gebe, verwendete Paucke ›das Wasser geben‹ oder ›den Kopf begießen‹: »nocodigui noaic, das Haupt mit Wasser überschütten«¹⁵¹. Ähnlich wie bei *anodec labo*, dem Haus des Feuers, wird auch hier eine umschreibende Form genutzt. Anders als bei der Hölle, bei der Paucke in den deutschsprachigen, vom Mocobischen übersetzten Passagen weiterhin ›Haus des Feuers‹ schrieb, übersetzte er *nocodigui noaic* an weiteren Stellen unkommentiert als ›taufen‹.

Der mit der Taufe verbundene Namenswechsel stellte die Jesuiten vor keine größeren Herausforderungen. Einerseits gab es die oben schon diskutierten Neubennungen von Dingen nach dem Tod einer Person, die so wie diese geheißen hatte. Andererseits fand auch eine grundlegende Änderung der Namen von Personen im Erwachsenenalter statt. Diese Namenswechsel erfolgten vor allem beim rituellen Trinken in Gemeinschaft. Paucke stellte das so dar, als ob die Mocobier nach Lust und Laune den Namen änderten, allein der Kontext, in dem die Namenswechsel vollzogen wurden, verweist aber auf eine tiefergehende Ebene, die Paucke nicht begriff. In gewisser Weise erkannte er aber dennoch den Ritualcharakter des gemeinsamen Trinkens und des Namenswechsels an, indem er zur Beschreibung des Vorgehens das Bild des Taufwassers nutzte, das in diesem Fall aber nicht auf den Kopf, sondern durch die Gurgel des Täuflings fließe. Von Cithaalin, »[s]einem Ertz Indian«, zählte Paucke die vier ihm bekannten Namen auf und bestätigte auch, dass Cithaalin auf Pauckes Anraten beim Namen Cithaalin geblieben sei.¹⁵²

Somit war der neue, christliche Name, der den Täuflingen gegeben wurde, nichts Unbekanntes. Ob auch die christlichen Namen nach dem Tod der Person mit einem Tabu belegt wurden, geht aus Pauckes nicht hervor. Allerdings wurden diese Namen auch so schon parallel verwendet. Das alte System der Mocobier*innen wurde in den neuen Namen vermutlich nicht fortgesetzt, es kam allerdings auch nicht zu einem Ablegen der mocobischen Namen. Paucke selbst schrieb, abgesehen von einigen Ausnahmen, immer zunächst den christlichen, also griechisch-lateinischen Namen und dann im Anschluss den ursprüngli-

151 StiBZ, 420, S. 447.

152 StiBZ, 420, S. 519.

chen indigenen Namen. Ein Identitätswechsel durch die Taufe fand so nicht unbedingt statt. Allerdings scheint die Möglichkeit auf, dass, ähnlich wie bei der Sprache, die sich je nach sozialer Stellung des Adressaten änderte, auch die Doppelnamen eine Möglichkeit des Code-Switching erlaubten. In der Nähe der Missionare galten die christlichen Namen und Verhaltensweisen, während die mocobischen Namen weiterverwendet werden konnten, wenn die Mocabier*innen unter sich waren.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Paucke bei den Kaziken mit den Namen unterschiedlich verfuhr. Während Nevedagnac nach seiner Taufe immer Domingo Nevedagnac oder einfach nur Domingo genannt wurde, wurde Cithaalin auch nach seiner Taufe von Paucke weiter Cithaalin genannt. Sein christlicher Taufname fand keine Verwendung in Pauckes Bericht, selbst bei der Beschreibung der Taufe wird er nur kurz am Rande erwähnt. Da Cithaalin in Pauckes Erzählung der große Antagonist war, kann die Beibehaltung des Namens auch als erzähltechnisches Mittel gewertet werden. Doch auch an anderer Stelle gab es Inkonsistenzen bei den Namen. Pauckes engster Vertrauter unter den Mocabiern, Sebastian, der Sohn Cithaalins, wurde von Paucke im Text konsequent Sebastian genannt; bei ihm also fand der mocobische Name keine Erwähnung. Bei den anderen Begleitern wiederum verwendete Paucke meistens die doppelte Namensform. Das lässt darauf schließen, dass dieser Name in der täglichen Konversation genutzt wurde.¹⁵³

2.3 Das »würlkliche der Sprach«. Predigt und Gottesdienst-nachbesprechung

Ein Grund, weshalb Paucke sich mit dem Predigen so schwertat, wengleich er schon verhältnismäßig gut mit den Mocabier*innen kommunizieren konnte, waren die unterschiedlichen Sprachebenen und die Fluidität der Sprache. Während die Sprache »auf dem Feld« kein Problem für ihn darstellte, bedeutete der Schritt auf die Kanzel, dass sich der Missionar mit dem »Würlkliche[n] der Sprach«¹⁵⁴ auseinandersetzen musste. Hierbei waren es insbesondere christliche Dogmen, bei denen es Paucke wichtig war, keine Fehler zu machen und damit eventuell häretische Inhalte zu predigen. Dafür legte er, anders als die anderen Missionare, eine besondere Sprachreflexion an den Tag.

Pauckes Kollegen, allen voran der zu diesem Zeitpunkt schon zehn Jahre in der Reduktion lebende Francisco Burgés, sahen diese Probleme nicht. Sie

¹⁵³ StBZ, 420, S. 367.

¹⁵⁴ StBZ, 420, S. 378.

predigten, »obschon noch mit stamlender Zung«¹⁵⁵. Burgés beispielsweise behandelte die Dreieinigkeit zunächst oberflächlich, da er vermutete, dass die Indigenen nicht in der Lage seien, ein so erhabenes Geheimnis zu verstehen.¹⁵⁶ Er reduzierte seine Predigt auf die Verhandlung von Diesseits und Jenseits, um dabei in erster Linie die Dinge zu referieren, die von den Mocobier*innen zur Rettung ihrer Seele unterlassen werden müssten. Vornehmlich zählte er dabei Diebstahl, Trunkenheit und Mord auf. Burgés umging in seinen Predigten damit metaphysische Konzepte und diskutierte konkrete Handlungen in der realen Welt. Guillermo Wilde hat am Beispiel des Jesuiten Montoya gezeigt, wie dieser die in seiner Missionsstation praktizierte Polygamie zunächst nicht ansprach, um die Indigenen nicht zu verärgern.¹⁵⁷ Das verstärkt noch einmal den Blick darauf, dass die Jesuiten nicht in einer absoluten Machtposition in der Reduktion waren. Somit könnte Burgés' Vorgehen, zunächst zu einfachen Dingen zu predigen, auch als Versuch gelesen werden, der Gefahr zu entgehen, dass die Mocobier*innen seinem Gottesdienst fernblieben.

Wie oben gezeigt, wollten die Mocobier*innen Paucke zunächst nicht mitteilen, wenn er einen Fehler in ihrer Sprache gemacht hatte. Ein Junge jedoch wiederholte die von Paucke falsch ausgesprochenen Worte, um sich über ihn lustig zu machen. Paucke schrieb, dass er nichts sagte in der Hoffnung, von dem Jungen auch noch die korrekte Aussprache zu erfahren. Die umstehenden Indigenen schimpften mit dem Jungen, dass die Aussprache des Missionars doch schon in Ordnung und verständlich wäre. Paucke erklärte den Mocobiern daraufhin seinen Wunsch:

»Meine Kinder! ich merke, daß ich in reden eurer Sprach viele Fehler be-
gehe, es wird mir grosses Vergnügen verursachen, wan ihr mich derselben
ermahnet, und mir anzeigt, wie ich reden soll; ihr werdet mich dadurch
nicht beschämen, sondern werde euch danken: dan ich will eure Sprach
vollkommen begreifen, damit ich euch lehren könne; dieses ist mein Zill
und Endzweck, welchen zu erlangen ich mich keines Fehlers schäme.«¹⁵⁸

Nach dieser Korrektur durch die Indigenen fürchtete Paucke sich nicht mehr zu predigen, »obschon ich wuste, daß ich viele Fehler in der Aussprach begienge, und auch die eigentliche Bedeutung der Wörter nicht völlig wuste.«¹⁵⁹ Paucke

155 StiBZ, 420, S. 378.

156 BURGÉS, Relación, S. 358.

157 Vgl. Guillermo WILDE, Writing Rites in the South American Borderlands, in: Ines G. ŽUPANOV, Pierre-Antoine FABRE (Hg.), The rites controversies in the early modern world (= Studies in Christian mission, Bd. 53), Leiden, Boston 2018, S. 267–300, hier S. 288.

158 StiBZ, 420, S. 341 f.

159 StiBZ, 420, S. 342.

wünschte sich nun ausdrücklich von den Mocobier*innen, dass sie, wenn sie in seiner Predigt etwas bemerkten, »welches nicht genugsam nach Gebrauch ihrer Sprach verständlich, oder in was immer mangelhaft wäre, mir nach der Predig [sic] auch in Gegenwart anderer beybringen möchten.«¹⁶⁰ Paucke legte somit eine gewisse Demut an den Tag, indem er eben gerade nicht unfehlbar erschien. Sein Ziel war es, gemeinsam mit den Indigenen zu arbeiten, um ihnen das Seelenheil zu ermöglichen. Sofern Paucke sein gesamtes weiteres Leben in der Reduktion verbringen wollte, ist das nicht überraschend.

Die Gespräche nach dem Gottesdienst dienten aber nicht nur Pauckes sprachlicher Verbesserung, sondern es kam durch diese Diskussionen nach der Predigt zu einer »communal creation of meaning – the meaning of, it should be emphasised, Christian missionary sermons.«¹⁶¹ Der Kazike Nevedagnac blieb beispielsweise nach dem Gottesdienst, während die anderen Indigenen auf die Jagd gingen, und diskutierte mit den Missionaren Dinge, die er in der Predigt nicht recht verstanden hatte. Der Übersetzungsprozess wurde zu einem Akt der Kommunikation, bei dem sich kulturelle und sprachliche Übersetzungsprozesse gegenseitig beeinflussten.¹⁶² Da Paucke seine Predigten immer als Text verfasste, hatte er somit auch die Möglichkeit, in der nächsten Predigt einige der Verbesserungen einzubauen.¹⁶³ Das »Würkliche der natürlichen Sprach«¹⁶⁴ erreichte Paucke also über eine Kombination von schriftlicher und mündlicher Sprachreflexion. Die Zusammenarbeit mit Indigenen war somit auch bei dieser Thematik, bei der man es zunächst nicht erwartet hätte, relevant.¹⁶⁵ Predigen erforderte eine Sprachfähigkeit auf einem Niveau, das über einfache Konversationen hinausging. Für die Predigt brauchte es eine »elegance in expression«, die ohne Hilfe von »native cicerones« nicht möglich war.¹⁶⁶

Interessant ist nun, wie Paucke im Abschnitt »Von dem Christenthum der Indianen« die oben diskutierten Praktiken der Übersetzung mit all ihren Sprach- und Übersetzungsproblemen nicht erwähnte, sondern mit der (rhetorischen) Frage einstieg, ob die Mocobier*innen im christlichen Glauben so tapfer seien wie in ihren Feldzügen. Daran anschließend betonte er zwar seine Bemühungen um die Verbreitung des christlichen Glaubens in der Reduktion, beließ es aber dabei zu erwähnen, wie er die Kirche und den Altar verziert habe, damit die

160 StiBZ, 420, S. 342.

161 DÜRR, Found, S. 194.

162 Ebd., S. 200.

163 Ob eine dieser Predigten in einem Archiv überlebt hat, ist nicht bekannt.

164 StiBZ, 420, S. 342.

165 Brockey berichtet zwar über einige Vorworte gedruckter Quellen, in denen auf indigene Hilfe verwiesen wurde, geht jedoch selbst nicht genauer darauf ein. Vgl. BROCKEY, *Comprehending*, S. 397–398.

166 Ebd., S. 399 f.

Indigenen bereitwilliger in die Kirche kämen.¹⁶⁷ Dieser Abschnitt des Berichts folgt also der klassischen Missionserzählung über einen reibungslosen Ablauf von Predigt, Lehre und Beichte, bei denen lediglich einige handwerkliche Tätigkeiten zu erledigen gewesen seien, und steht damit im Gegensatz zu vielen anderen Stellen von *Hin und Her*.¹⁶⁸

3 Fazit

Das vorangegangene Kapitel konnte zeigen, wie variantenreich die Methoden und Praktiken des Spracherwerbs bei den Jesuiten waren. Bemerkenswert ist, dass der Schritt aus der stillen Kammer hin zu den Mocobier*innen das Erlernen der Sprache signifikant verbesserte. Kommunikation war somit der Schlüssel für einen erfolgreichen Spracherwerb. Es ist auffällig, wie Paucke sprachliche Unklarheiten – auch bei der Predigt – mit den Mocobier*innen diskutierte. Insgesamt wurde noch einmal deutlich, wie er seine Spracherfahrungen und Regeln aus der Praxis heraus konstruierte und dabei weniger den Anspruch hatte, eine vollständige Grammatik auszuarbeiten, sondern vielmehr an einer Reihe von Beispielen zu zeigen versuchte, was die Sprache der Mocobier*innen von den europäischen Sprachen unterschied.

Die vorhergehende Analyse konnte auch zeigen, dass Paucke Sprache im Allgemeinen und die Sprache der Mocobier*innen im Besonderen als etwas Wandelbares und Fluides ansah. Dabei ist bemerkenswert, dass Paucke nicht von einer defizitären Sicht auf die indigene Sprache ausging, sondern nach Potentialen suchte, mit denen christliche Konzepte vermittelt werden konnten. So nutzte er zum Beispiel den Umstand, dass Neubenennungen in der Sprache der Mocobier*innen der Regelfall waren, für seine Zwecke. Der Sprachwandel wurde somit nicht nur reflektiert, sondern auch aktiv für missionarische Zwecke genutzt. Sprache wurde zum zentralen Teil des Akkommodationsprozesses und damit maßgeblich für kulturelle Übersetzungsprozesse.

167 StBZ, 420, S. 716.

168 Insgesamt fällt auf, dass Paucke wenig über die Inhalte der Christianisierung schreibt, sondern seinen Fokus eher auf der Beschreibung der Mocobier*innen und der Flora und Fauna hat.

VI | Essen, Kleidung und Geschlechterrollen. Kulturelle Übersetzung im Missionsalltag

Nimmt man *Hin und Her* in seiner Gesamtheit in den Blick, so wird deutlich, dass der Missionsalltag in der Reduktion einen weitaus größeren Raum einnimmt als die konkrete Verhandlung christlicher Inhalte. Paucke berichtete zwar von Taufen und vom Katechismusunterricht, Naturbeschreibungen sowie persönliche Erlebnisse des Missionars sind jedoch regelmäßig wiederkehrende Komponenten. Diese Elemente einander entgegenzustellen, wäre allerdings falsch. Selbstredend war es Pauckes Ziel, die Mocabier*innen zu missionieren. Allerdings, und das lässt sich am Beispiel von *Hin und Her* besonders gut zeigen, waren Elemente des Missionsalltags neben dem Spracherwerb grundlegend für eine erfolgreiche Mission. Unter Missionsalltag wird hier der Alltag verstanden, den die Missionare jenseits von Gottesdienst und Vermittlung christlicher Inhalte mit und ohne die Indigenen verbrachten, der aber – so die These – maßgeblichen Einfluss auf die kulturellen Übersetzungsprozesse und die Evangelisierung hatte. Die Relevanz der Kategorien Essen, Bekleidung und Geschlechterrollen schlägt sich auch darin nieder, dass sie – neben der Darstellung der Flora und Fauna Paraguays – im Zentrum von Pauckes Bildprogramm stehen. Darstellungen missionarischer Handlungen wie etwa Taufen, Gottesdienste etc. gibt es dort nicht. Das soll an einem einleitenden Beispiel verdeutlicht werden.

Eine größere Zeichnung Pauckes (Abb. 8), zeigt unterschiedliche Praktiken der Mocabier*innen zu Pferd. Im oberen Bildteil ist zu sehen, »[w]ie die Mocabier in Paraquarien zu felde ziehen und den feind aufsuchen«.¹ Die Krieger sind in einheitlichen Kleidungsstücken dargestellt, die über der rechten Schulter gebunden sind; die Farbe der Bekleidung variiert jedoch. Ebenso einheitlich ist die Ausrüstung mit einem Speer in der rechten Hand. Die Speere der vorderen Reiter sind mit einem roten Band verziert. Die ersten vier Reiter tragen rote Korallenketten. Dadurch, dass nur die ersten Reiter mit diesen Verzierungen gezeichnet sind, entsteht der Eindruck, dass die Details des Bildes nicht vollständig ausgearbeitet wurden. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal sind die Hüte der Reiter. Einige Mocabier tragen rote Mützen, bei anderen ist ein unvollständiger weißer Hut angedeutet. Die Szenerie im mittleren Bildteil führt

1 StBZ, 420, Rolle 3.



Abb. 8 Praktiken der Mocabier*innen zu Pferd, StiBZ, 420, Rolle 3.

die Geschehnisse des Kriegszuges fort. Gezeigt wird, »[w]ie sie zur nachts zeit zusammen sitzen und ihr nachtmahl zubereiten«. Umringt von den angepflockten Pferden sitzen jeweils zwölf bis siebzehn Männer um fünf Feuerstellen. Ihre Speere haben sie hinter sich gesteckt oder sind gerade dabei, das zu tun. Vor ihnen steckt jeweils ein Braten an einem Speiß. Einige Personen sitzen, andere liegen auf der Seite. Manche kümmern sich um Feuerholz. Auch wenn die Mimik im Detail nicht auszumachen ist, suggerieren Gesten und Blicke lebhaftere Kommunikationssituationen unter den Speisenden (Abb. 9).

In der Art, wie die Mocabier gemeinsam bei ihrem Essen dargestellt werden, zeigt sich die Relevanz der Kommunikation beim gemeinsamen Mahl. Ernährung wird in diesem Kapitel als Teil der Alltagskultur verstanden. Darunter fallen »Lebensmittel, Zubereitung und Küche, Esskultur und die symbolische Be-



deutung von Produkten bis hin zu den Absatzformen.«² Wegen ihrer zentralen Rolle im Alltagsleben »eignet sich Nahrung zur Untersuchung von kulturellen Einstellungen, die in Verbindung mit Ängsten, Werten und Vorurteilen stehen«³, denn sie changiert immer zwischen Gewohnheitsmustern und Fremdheitserfah-

- 2 Vgl. Mathias BEER, Migrationsforschung in kulturgeschichtlicher Erweiterung, in: Mathias BEER (Hg.), Über den Tellerrand geschaut. Migration und Ernährung in historischer Perspektive (18. bis 20. Jahrhundert) (= Migration in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7), Essen 2014, S. 7–16, hier S. 12.
- 3 Diana M. NATERMANN, Weißes (Nicht-)Essen im Kongofreistaat und in Deutsch-Ostafrika (1884–1914), in: Norman ASELMAYER, Veronika SETTELE (Hg.), Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne, Berlin 2018, S. 237–264, hier S. 242.



Abb. 9 »Wie sie zur nachts zeit zusammen sitzen und ihr nachtmahl zubereiten«, Detail aus Abb. 8.

rungen.⁴ Ein erster Abschnitt untersucht, davon ausgehend, auf welche Art und Weise Florian Paucke Ernährung als Marker von Differenz nutzte. Ernährung hat neben der reinen Notwendigkeit zum Überleben immer auch eine gesellschaftliche Komponente.⁵ Im Folgenden werden von Paucke geschilderte Gelegenheiten, bei denen er gemeinsam mit den Mocobiern aß, auf die Frage nach Adaption und nach Situationen der Begegnung und des Lernens hin analysiert. Leitend ist dabei die Frage, welchen Einfluss Pauckes Auseinandersetzung mit dem indigenen Essen auf die notwendigen Kommunikationssituationen hatte. Wie verhielt sich Paucke gegenüber mocobischem Essen, wie verhielten sich die Mocobier*innen, als der Missionar die mocobische Küche probierte? Wie setzten sich andere Missionare mit indigener Ernährung auseinander?

Auch für Fragen nach Bekleidungspraktiken lässt sich die oben zitierte Abbildung weiter heranziehen. Auf der unteren Bildhälfte sind zwei Gruppen von Mocobier*innen zu Pferd zu sehen. Die eine setzt sich aus einem Mann mit einem Speer in der Hand sowie zwei Frauen mit Kindern und Gepäck auf dem Sattel zusammen (Abb. 10), die andere aus zwei Frauen, die in am Sattel befestigten Körben Holz transportieren und ein »Instrument die äste von bäumen abzubrechen« in der Hand halten (Abb. 11). Auffällig ist nun, dass die hier abgebildete Kleidung aus Fell besteht und nicht aus gefärbten Stoffen. Der Pferdetreiber hinter der Familie hingegen ist in grüner Stoffkleidung gezeichnet. Darüber hinaus ist erkenn-

4 Vgl. Timo HEIMERDINGER, Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektiven der volkskundlichen Nahrungsforschung, in: Zeitschrift für Volkskunde 101 (2005), S. 205–218, hier S. 205.

5 Helge WENDT, Interkulturelle Essensgeschichte am Beispiel zweier deutschsprachiger Jesuitenmissionare in Südamerika (18. Jahrhundert), in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 16 (2012), S. 198–224, hier S. 201.



Abb. 10–11 Details aus Abb. 8.

bar, dass der Schnitt der Kleidung sich je nach Geschlecht der tragenden Person unterscheidet. Die Auseinandersetzung mit Bekleidung ist für die »soziale und personale Identitätsbildung von elementarer Bedeutung«⁶. In Pauckes Zeichnung durchmischen sich Fellkleidung, die die Mocobier*innen aus dem Fell gejagter Tiere herstellten, und bunte Stoffkleidung, deren Stoffe einerseits dem Handel mit der nahe gelegenen Stadt Santa Fe entstammten und andererseits von den Missionaren besorgt wurden. Aber auch diese Stoffe wurden von den männlichen Mocobiern in ihrer traditionellen Bindeart über die rechte Schulter getragen. Darüber hinaus scheinen Hüte ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zu sein. Das zweite Kapitel fragt nach der Darstellung und der Rolle von Bekleidung für Florian Paucke. Wie nutzte Paucke in seinen Darstellungen Bekleidung als Marker für transkulturelle soziale Hierarchien? Wie gingen die Missionare mit ihnen unbekanntem Bekleidungspraktiken um, die womöglich auch den sittlichen Vorstellungen der Europäer*innen nicht entsprachen? Und schließlich, welche neuen Formen von transkulturellen Bekleidungspraktiken entstanden durch den Kontakt zwischen Spanier*innen, Mocobier*innen und Jesuiten?

Drittens lässt die Zeichnung auch Fragen nach den Geschlechterrollen innerhalb der Gesellschaft der Mocobier*innen und die Sicht der Missionare darauf aufkommen. Der Kriegszug besteht nur aus Männern. Der Familie auf dem Jagdzug stehen Frauen, die alleine im Wald Holz sammeln, gegenüber. Ausgehend davon fragt der dritte Teil nach der Rolle der Frauen in der Gesellschaft der Mocobier*innen. Insbesondere die alten Frauen stellten eine Autorität bei den Mocobier*innen dar, mit der sich die Missionare konfrontiert sahen. Gleichzeitig wird gefragt, welche Rolle Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit auf transkultureller Ebene spielten. Die Missionare strukturierten den Missionsalltag an einer klaren Grenze zwischen den Geschlechtern und orientierten sich an der ihnen aus Europa bekannten patriarchalen Hierarchie. Verschiedene Arbeiten wurden getrennt nach Geschlecht verrichtet. Mit Blick auf die mocobische Gesellschaftsstruktur – die nur durch die Berichte der Missionare durchscheint – wird gefragt, welche Auswirkungen diese Neustrukturierung der Geschlechterrollen auf die Missionsgesellschaft hatte und wie mit ehemaligen Autoritäten, wie etwa den alten Frauen, sowie den Initiationsritualen der Mocobier*innen umgegangen wurde?

Das Kapitel argumentiert insgesamt, dass bei Veränderungen des Sozialgefüges nicht nur Ernährung, wie es Helge Wendt bereits postuliert hat,⁷ sondern

6 Ferdinand FELLMANN, Kulturelle und personelle Identität, in: Hans Jürgen TEUTEBERG u. a. (Hg.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven* (= Kulturthema Essen, Bd. 2) 1997, S. 27–36, hier S. 27–28.

7 WENDT, *Interkulturelle*, S. 224. Vgl. auch Dorothea NOLDE, *Vom Umgang mit Fremdheit. Begegnungen zwischen Reisenden und Gastgebern im 17. Jahrhundert*, in: Rainer BABEL (Hg.), *Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhun-*

auch Bekleidung und Geschlechterbilder relevante Kategorien bilden. Sie alle stehen in einem Spannungsfeld zwischen stereotypen Darstellungen aus der Perspektive der Europäer*innen und der Reflexion einer langjährigen Auseinandersetzung seitens der Missionare. Maßgeblich beeinflusst wurde das Denken der Missionare einerseits durch ihre soziale Prägung und Bildung in Europa und andererseits durch die Ausrichtung ihrer Berichte auf ein europäisches Publikum. Das schlug sich sowohl in Stereotypen in Bezug auf Essen und Kleidung nieder als auch in europäischen Vorstellungen von Körper, Geschlecht und sozialen Rollen innerhalb der Gesellschaft. Die grundlegende These ist dabei, dass die Diskurse über Essen, Kleidung und Geschlecht von den Kommunikationsprozessen zwischen Paucke und den Indigenen sowie von der Interpretation dieser Prozesse durch Paucke geprägt sind.

1 Gott schmecken in allen Dingen. Ernährung im Bericht des Florian Paucke

»Ich mus gestehen, daß ich auch diese Art zu essen oft in der Wildnus erstens aus Fürwitz, hernach aus Noth getrieben habe.«⁸

Florian Paucke schien nicht nur großes Interesse an unterschiedlichen Zubereitungsweisen von Speisen gehabt zu haben, er hatte auch praktische Erfahrung darin in die Reduktion mitgebracht. Auf der Hinreise nach Spanischamerika war er auf dem Schiff von Genua nach Málaga als »Kuchelmeister« für seine Mitbrüder tätig gewesen.⁹ Ebenso übernahm er diese Arbeit in den ersten Jahren in der Reduktion, als er die Sprache der Mocabier*innen noch nicht predigtreif beherrschte.¹⁰ Paucke war stolz auf den großen Garten hinter den Gebäuden der Missionare, in dem er eine Vielzahl an Obst, Gemüse und Kräutern kultivierte.¹¹ Essen war für ihn nicht einfach nur eine Notwendigkeit zum Überleben, sondern die Auseinandersetzung mit Geschmack und Genuss spielte eine so große Rolle, dass sie beizeiten bei seinen Vorgesetzten auf Unverständnis traf.

dert (= Beihefte der Francia, Bd. 60), Ostfildern 2005, S. 579–590, die Essen und Trinken nach der Sprache zum »zentralen Bereich der Fremdheitserfahrung« (S. 583) zählt.

8 StiBZ, 420, S. 533.

9 StiBZ, 420, S. 18.

10 StiBZ, 420, S. 418.

11 Eine ausführliche Beschreibung dieses Gartens findet sich bei Paucke StiBZ, 420, S. 983–995. Zum Garten von San Javier im Vergleich zu den Gärten in den Guaraní-Missionen vgl. ROCA, Jardín. Vgl. dazu auch Kap. II.2.

Eine Bitte Pauckes an den Oberen des Jesuitenkollegs in Santa Fe, man möge ihm doch Pfeffer in die Reduktion schicken, wurde von diesem zunächst vehement abgelehnt. Die klare Antwort des Prokurators, dass es ihn verwundere, wenn »ein Missionarius, welcher sich entschlossen alle Mühe-seeligkeiten mit den Indianern auszustehen [...] begehrete, man sollte ihm Specereyen schiken«¹² veranlasste Paucke, den Oberen auf das Gleichnis der Salbung Christi durch eine unbekannte Frau im Haus des Simon von Bethanien hinzuweisen.¹³ Die Kritik der Jünger, man hätte das Salböl lieber verkaufen und das Geld unter die Armen bringen sollen, sei, so Paucke, von der hohen Warte des »Collegio Apostolico«¹⁴ aus gesprochen worden, von wo aus die Jünger noch keinen Blick in die echte Welt gewonnen gehabt hätten. Ebenso verhalte es sich mit dem Prokurator. Zur Verdeutlichung der Aussage, »daß sie [die Jesuiten in den Kollegien, U. S.] ihre Kleidung mehrers an Hinteren zerreißen, als die Sohlen der Schuehe an ihre Füßen«¹⁵, schickte Paucke seine Antwort als »gepfefferte[n] Brief«¹⁶ zusätzlich versehen mit einem Paar alter, durchgelaufener Schuhe sowie der Einladung an den Prokurator, doch einmal mit dem Missionar »durch die Wildnuß ein spazier Gänglein«¹⁷ zu machen. Der gewünschte Pfeffer kam daraufhin versehen mit einer großen Anzahl Entschuldigungen in San Javier an.

Paucke zog aus seiner Ernährung und der Sorgfalt, mit der er auf Geschmäcker achtete, nicht nur einen großen Teil seines Wohlbefindens, sondern sah sie auch als Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Arbeit in der Mission an, die, im Gegensatz zum tagtäglichen »Sessel pressen« der Jesuiten im Kolleg, durch »Wildnussen Hitz und Kälte, Winde und Stürme, Hunger und Noth«¹⁸ geprägt war. Pauckes Bericht wartet entsprechend mit einer großen Anzahl abenteuerlicher Jagderzählungen, der Beschreibung von Geschmackserlebnissen und Hinweisen zur optimalen Zubereitung auf. Bei jedem Aufeinandertreffen mit neuen Menschen, an jedem Ort, den er im Verlauf seiner Reise in die Mission besuchte, beschrieb und bewertete er vorrangig das Essen und die ortsspezifische Art, es zu servieren. Damit hebt sich *Hin und Her* von den meisten anderen jesuitischen Reiseberichten des 18. Jahrhunderts ab, die eher enzyklopädisch

12 StiBZ, 420, S. 543.

13 Die Erzählung findet sich in den Evangelien des Markus (Mk 14,3–9), Matthäus (Mt 26,6–13) und Lukas (Lk 7,36–50). Der Aspekt der Verschwendung des wertvollen Salböls auf dem Kopf Jesu steht bei Markus und Matthäus im Zentrum, während bei Lukas die Unreinheit der Frau fokussiert wird.

14 StiBZ, 420, S. 544.

15 StiBZ, 420, S. 544.

16 StiBZ, 420, S. 545.

17 StiBZ, 420, S. 544.

18 StiBZ, 420, S. 545.

gehalten sind und allerhöchstens die medizinische Nutzbarkeit von Pflanzen diskutieren.¹⁹

Pauckes Erfahrung bewegte sich immer im Spannungsfeld zwischen Differenz und Aneignung. Bei der Aufnahme von Essen und Trinken sind viele unterschiedliche menschliche Sinne beteiligt. Geruch, Geschmack, aber auch das Aussehen sowie teilweise die Haptik eines Nahrungsmittels spielen eine grundlegende Rolle.²⁰ Diese können, je nach persönlichen Vorlieben und Erfahrungen, Ekel oder Zustimmung hervorrufen. Somit ist es ein leichtes, Alterität mit Blick auf bestimmte Gruppierungen über deren Nutzung von Nahrungsmitteln zu erzeugen. Persönliche Vorlieben werden darüber hinaus »gesellschaftlich [...] in feste Kanäle gedrängt« und sind damit bestimmten Limitierungen ausgesetzt, die sich durch das Hervorrufen von Ekel manifestieren, wenn Personen sich in diesem Grenzbereich bewegen.²¹ Folglich haben Ernährungspraktiken viel mit kulturellen Setzungen und Übereinkünften zu tun.²² Geschmack ist neben der Gewohnheit auch ein kulturelles und soziales Konstrukt. Nicht nur für den Menschen giftige oder unverdaubare, sondern auch mit einem Tabu belegte oder kulturell oder persönlich abgewertete Lebensmittel werden so vom Konsum ausgeschlossen.²³

-
- 19 AsÚA, Science; Miguel de AsÚA, Roger FRENCH, A new world of animals. Early modern Europeans on the creatures of Iberian America, London 2016. Zur Missionspharmazie vgl. ANAGNOSTOU, Missionspharmazie.
- 20 Tobias WEGER, Ethnische Stereotypen mit kulinarischem Beigeschmack. Lokale, regionale und nationale Bezeichnungen, in: Heinke M. KALINKE u. a. (Hg.), Esskultur und kulturelle Identität. Ethnologische Nahrungsforschung im östlichen Europa (= Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Bd. 40), München 2010, S. 67–85, hier S. 69.
- 21 Peter L. BERGER u. a., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt a. M. 272018, S. 193.
- 22 Eva BARLÖSIUS, Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim, Basel 2016, S. 32. Überlegungen Fernand Braudels, materielle Kultur nicht nur aus ökonomischer, sondern vielmehr aus kulturhistorischer Perspektive zu untersuchen, legten den Grundstein einer Alltagsgeschichte. Dem folgend wagte im deutschsprachigen Raum Günter Wiegelmann erste Schritte auf dem neuen Terrain der Geschichte bzw. Soziologie des Essens. Wiegelmann begründete mit seinem Werk eine bis dahin noch nicht existierende Forschungsrichtung, in deren Folge eine breite Forschung zu Nahrung und Alltag entstand. Diese Studien erschöpften sich jedoch zum Großteil in ausführlichen Quellenzitationen. Vgl. Fernand BRAUDEL, Histoire de la vie matérielle, in: Annales 16 (1961), S. 723–728; Fernand BRAUDEL, Der Alltag, übers. v. Summerer, Siglinde (= Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts, Bd. 1), München 1990, S. 179–188; Günter WIEGELMANN, Barbara KRUG-RICHTER, Alltags- und Festspeisen in Mitteleuropa. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert [1967] (= Münsteraner Schriften zur Volkskunde/europäischen Ethnologie, Bd. 11), Münster 2006.
- 23 Jean Pierre POULAIN, Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques, Paris 2002, S. 19.

Zusätzlich hat Essen auch eine sozial-kommunikative Komponente. Die Teilnahme an gemeinsamen Mahlzeiten definiert die soziale Zugehörigkeit zu einer Gruppe maßgeblich.²⁴ Indem der Mensch in der Lage ist, seine »*Essweise selbst zu bestimmen* – also kulturell auszuwählen und zu bewerten«²⁵, wird er zum handelnden Akteur. Die Forschung hat auf die Fülle der Stereotype in Missionsberichten verwiesen, die sich auch in der Darstellung von Ernährungspraktiken niederschlagen. Diese richteten sich vornehmlich an die Erwartungen eines europäischen Publikums.²⁶ Aus einer praxeologischen Perspektive heraus, insbesondere bei Grenzgängern wie Missionaren, stellt sich die Frage, wie Ernährung als tägliches Element der Auseinandersetzung auch von Begegnungen und Lernprozessen vor Ort geprägt sein konnte.²⁷ Im Folgenden stehen zunächst Fragen nach Differenzmarkierungen über Essen im Vordergrund. Über welche Elemente und Stereotype wurde Differenz erzeugt? Welche Rolle spielte die persönliche Erfahrung neben bekannten Stereotypen? Unterschied Paucke zwischen europäischem und indigenem Essen? Ein zweiter Abschnitt nimmt Situationen des Lernens und der Aneignung in den Blick. Inwieweit führten Kommunikation und Reflexion zu einer Neubewertung des Essens? Was bewirkte bewirkte Pauckes Kontakt mit indigenen Essgewohnheiten über einen längeren Zeitraum? Dabei wird sowohl die Beobachtung und Kommentierung der Adaption bei sich selbst und bei anderen untersucht.

1.1 Essen als Marker von Differenz

Pauckes Bericht changiert zwischen eigener Erfahrung und Stereotypen. Das wird besonders deutlich am Beispiel der Ernährung. Im dritten Teil seines Berichts widmete er sich mehrere Abschnitte lang der indigenen Ernährung. Die nachträglich eingefügte Überschrift dazu lautete programmatisch »Der gefräßige Indianer«²⁸. Die ursprüngliche Gliederung mit Fragen und Marginalien zeichnete jedoch ein weitaus differenzierteres Bild: Paucke stellte zunächst die Frage, was und wie die Indigenen essen würden. Die Marginalien der folgenden Seiten markieren erstens Essenspraktiken, so etwa, dass die Mocobier*innen kein Brot hätten oder dass sie ihr Fleisch ungewaschen essen würden.²⁹ Zweitens wird auf Praktiken der Zubereitung verwiesen: »Wie sie das Wild unterei-

24 BARLÖSIUS, Soziologie, 48 f.

25 Ebd., S. 39 (Herv. im Original).

26 Vgl. BORJA GONZÁLEZ, Berichterstattung.

27 HEIMERDINGER, Symbole, S. 206.

28 StiBZ, 420, S. 524.

29 StiBZ, 420, S. 525.

inander teilen«³⁰, »Ein delicates Indian. brätl«³¹, »der beste Braten in Indien«³². Die Dokumentation medizinischer Praktiken, wie die »bratel Cur«³³, eröffnet eine dritte Ebene. Pauckes Abschnitt erweist sich so als eine Dokumentation vielschichtiger Praktiken der Zubereitung und des Konsums, denen er nicht durchweg positiv gegenüberstand, die er aber immer an eigenen Erfahrungen rekapitulierte. Mithilfe der Schilderung dieser Praktiken, die vornehmlich Unterschiede zu den europäischen Gewohnheiten dokumentierte, wurde Essen so im weitesten Sinne zu einem Marker von Differenz. Dieser bediente aber nicht nur die Stereotype des übermäßigen Essens, wie die hinzugefügte Überschrift suggerierte, sondern erwies sich als vielschichtiger und subtiler. Jenseits dieses thematisch geschlossenen Abschnitts näherte sich Paucke neuen Situationen immer wieder über Essenspraktiken an. Dabei stand, noch viel mehr als in seinen ethnographischen Passagen, seine eigene Erfahrung im Vordergrund. Vornehmlich argumentierte Paucke über Sinneseindrücke und nutzte so den Geruch, Anblick und Geschmack ungewohnten Essens und unbekannter Essenspraktiken, um sich abzugrenzen.

Geruch als Marker von Differenz

Paucke nutzte, wie es häufig in frühneuzeitlichen Reiseberichten der Fall war, Geruch als einen Differenzmarker. Besonders deutlich wird das an einem drastischen Beispiel, wenn er davon berichtet, dass Jaguare in Südamerika Menschen unterschiedlicher Hautfarbe unterschiedlich gern verspeisen würden. Ursächlich dafür sei der Geruch der betreffenden Personen.³⁴ Auch im Hinblick auf das Essen führte Paucke Geruch als eine Bewertungskategorie ein. Das ist insofern bedeutsam, als üblicherweise dann, wenn es um Essen geht, Geschmack im Vordergrund steht.³⁵ Auf der Überfahrt nach Málaga, so berichtet Paucke, bereitete eine Gruppe italienischer Priester eine Gazpacho, eine kalt gegessene Suppe mit viel Zwiebeln und Knoblauch, unter Deck zu. Während eines Unwetters wurde sie in der Kajüte herumgeschleudert. Der daraus resultierende Geruch von Olivenöl, Knoblauch und Zwiebeln ließ einige Jesuiten erbrechen. Ausge-

30 StBZ, 420, S. 526.

31 StBZ, 420, S. 527.

32 StBZ, 420, S. 530.

33 StBZ, 420, S. 529.

34 StBZ, 420, S. 1108 f.; vgl. auch CANELAS, *Relación*, S. 309. Vgl. dazu JONATHAN REINARZ, *Past scents. Historical perspectives on smell (= Studies in sensory history)*, Urbana 2014, Kap. 3: »Odoriferous Others«, S. 85–112. Zu Geruch als Kategorie allgemein vgl. MARK MICHAEL SMITH, *Sensing the past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in history*, Berkeley 2007, S. 59–74.

35 REINARZ, *Scents*, S. 91.

hend von der negativen Beschreibung des Geruchs wertet Paucke die gesamte Mahlzeit ab und beschreibt auch die Zubereitung als unappetitlich »stinkende[s] Gemensch«.³⁶ Daraus lassen sich zwei Dinge ableiten: Erstens bezog sich die negative Wahrnehmung von fremden, unbekanntem Speisen nicht nur auf jene der indigenen Bevölkerung, sondern auch auf Unbekanntes aus Europa. Zweitens zeigt sich, wie bereits eine unangenehme olfaktorische Erfahrung zur Diskreditierung eines ganzen Gerichts oder einer Zutat führen konnte.

Pauckes erster Kontakt mit Indigenen fand auf der Reise von Buenos Aires nach Córdoba de Tucumán statt, wo der Missionar sein drittes Studienjahr in Theologie absolvieren wollte. Eine kleine Gruppierung von fünf bis sieben Familien beeindruckte ihn, weil sie alles aus Pferdeleder herstellten. Paucke war von den farbenfrohen Malereien auf den Zeltwänden, den kunstvoll gearbeiteten Tischen und den anderen Geräten begeistert. Der Geruch des Leders und der Gerichte mit Pferdefleisch verursachte bei Paucke allerdings »Grauen und Ekel«,³⁷ obwohl sich in seiner Schilderung gar keine Episode findet, in der ihm von den Indigenen etwas zum Essen angeboten worden oder er dazu gekommen wäre, es zu probieren. Im Gegensatz zu seinem vormaligen Interesse an neuem, unbekanntem Essen in Spanien und Portugal reagierte Paucke im Erstkontakt mit den Indigenen zurückhaltender; der negativ konnotierte Geruch erzeugte eine ablehnende Haltung.³⁸ Anzumerken ist jedoch auch, dass diese Passage nachfolgend einige Stereotypen aufweist. Das ist nicht nur mit Blick auf das indigene Essen der Fall, sondern Paucke charakterisiert auch den Kaziken der Gruppierung als sehr interessiert an der christlichen Unterrichtung durch den Missionar. Er führte sogleich ein Gespräch mit dem Kaziken mithilfe eines Dolmetschers sowie mit Hand- und Fingerzeichen.

An vielen weiteren Stellen beschreibt Paucke den Geruch von Fleisch aus Südamerika als sehr intensiv. So weigerte er sich etwa aufgrund des starken Moschusgeruchs, Krokodilfleisch zu essen. Doch nicht nur Fleisch, auch Pflanzen und Kräuter waren ihm zufolge entweder »balsamisch« oder »widerwärtig«³⁹, in jedem Fall aber intensiver, als es ihm aus Europa bekannt war. Somit scheint Geruch als Differenzmarker nicht nur auf der Ebene des fremden Essens und der fremden Kochgerüche, sondern auch auf der Ebene der Tier- und Pflanzenwelt relevant zu sein.

36 StiBZ, 420, S. 14.

37 Vgl. StiBZ, 420, S. 211.

38 Dass etwas Unbekanntes zunächst mit einem negativen Geruch belegt wird, ist ein gängiges Wahrnehmungsschema. Vgl. BARLÖSIUS, Soziologie, S. 89.

39 StiBZ, 420, S. 939.

Übertriebenes Essen

Neben der exotischen Vielfalt an Tieren, die laut den Berichten auf dem Speiseplan der Indigenen standen, war auch die große Menge an Nahrung, vornehmlich an Fleisch, die die Indigenen angeblich verzehrten, ein gängiger Topos in der Konstruktion von Alteritätsdiskursen am Beispiel unbekannter Ernährungspraktiken. Paucke schrieb, er selbst habe es vor seine Ankunft in der Mission auch nicht für möglich gehalten, müsse doch eigentlich in kälteren Ländern mehr gegessen werden, da sich das Blut im Magen zusammenziehe. Er habe aber selbst beobachtet, dass ein Indigener mehr essen könne als »8. Personen aus frostigen Ländern«⁴⁰. Um das selbst erlebte »Probstük ihrer Gefrässigkeit«⁴¹ zu stützen, verwies Paucke darauf, was er bei Joseph Stöcklein in der Missionszeitschrift *Der Neue Welt-Bott* gelesen sowie von jesuitischen Missionaren, die bei den Guaraní tätig waren, gehört hatte.⁴² Im *Welt-Bott* berichtet Pater Betschon aus seinen Missionserfahrungen in Paraguay folgende Episode: Indigene, die für die Feldarbeit eingeteilt waren, hätten die Zugochsen für den Ackerbau lieber gegessen, als das Feld zu pflügen. Um die Absurdität des erzählten Verhaltens zu steigern, diene der Pflug zusätzlich als Feuerholz.⁴³ In eine ähnliche Richtung geht Pauckes eigener Bericht, wonach das Saatgut für die Aussaat im Folgejahr bei den Missionaren oder den Kaziken versteckt werden müsse, da ansonsten die Gefahr bestünde, dass die Indigenen es einfach verzehren würden.⁴⁴ Im letzten Teil, im Kapitel über die »Beschaffenheit des Erdreiches«, beschreibt Paucke den Ackerbau der Indigenen hingegen als gut funktionierend. Das Einfahren der Ernte sei jedes Jahr ein großes Ereignis, bei dem er als Missionar regelmäßig zugegen war. Hierbei erwähnt Paucke auch, dass die Indigenen nach der Ernte ihre abgenutzten Holzpflüge zu Feuerholz verarbeiteten. Damit findet sich bei ihm eine logische Erklärung für das Pflugverbrennen, die der früher gemachten stereotypen Beobachtung entgegensteht.⁴⁵

Mehrfach kritisierte Paucke den übermäßigen Fleischkonsum, der im Weiteren zu Versorgungsengpässen in der Reduktion führte. Das wiederum hatte laut ihm direkte Auswirkungen auf die Missionserfolge, war doch ein zentrales

40 Vgl. StiBZ, 420, S. 546.

41 Vgl. StiBZ, 420, S. 549.

42 Vgl. StiBZ, 420, S. 546.

43 STÖCKLEIN, Brief, Sibender Theil, Nr. 169, S. 62–66, hier S. 64. Auch Anton Sepp weiß von dieser Episode zu berichten, vgl. ebd., Anderer Theil, Nr. 48, S. 40–60, hier S. 58. Ebenso SEPP/BÖHM, Reißbeschreibung, S. 302–306; SEPP, Continuation, S. 209. In der *Continuation* berichtet Sepp allerdings nur von den geschlachteten Zugochsen.

44 Vgl. StiBZ, 420, S. 979. Vgl. dazu auch die Episode bei SEPP/BÖHM, Reißbeschreibung, S. 298.

45 StiBZ, 420, S. 927.

Argument der Jesuiten dafür, dass die Indigenen mit ihren Familien in die Reduktion ziehen sollten, die garantierte Versorgung mit Nahrung. Paucke berichtet denn auch nicht nur von übertriebenem Fleischkonsum, sondern nennt auch Beispiele, in denen Obst und Gemüse im übertriebenen Maße gegessen worden seien.⁴⁶

Auch wenn diese Vorurteile mit Sicherheit dazu dienten, die Erwartungen eines europäischen Lesepublikums zu erfüllen, wird doch in Ansätzen erkennbar, wie Paucke eine rationale Erklärung seiner Beobachtungen versucht, die sich nicht in die exotisierenden Diskurse einfügt: Der übermäßige Fleischkonsum war ihm zufolge nicht nur ein indigenes Phänomen. Auch die Spanier*innen, die schon länger in Spanischamerika lebten, hätten sich an diesen Lebensstil angepasst, ja die Jesuiten selbst seien auf der Hinreise angewiesen worden, in Paraguay besonders viel zu essen. Die Ursache für den großen Appetit sei »der zehrenden Luft bey[zu]messen«⁴⁷. Darüber hinaus sei das Fleisch nicht so nahrreich, was wiederum am Futter liege, das weniger kräftig sei als in Europa, und zudem seien die Tiere mehrheitlich der Wildnis ausgesetzt. Im Gegensatz zur Überschrift »Der gefräßige Indianer« erfolgt so im Text eine Relativierung der Differenzkategorie. Das ist bedeutsam, da in (jesuitischen) Berichten übertriebenes Essen eines der zentralen Stereotype über Indigene in Südamerika war. Paucke deutete die Gefräßigkeit von einer genuinen Eigenschaft indigener Menschen um zu einem Umweltumstand, der alle in diesem Teil der Erde lebenden Menschen beeinflusst habe. Dieser Blick auf Südamerika lässt sich mit den Aufklärungsdebatten kontextualisieren, die die Natur Amerikas als wild und zehrend beschrieben.⁴⁸ Der Naturforscher Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon stellte in seinen Arbeiten wirkmächtige Überlegungen über die Unterlegenheit des amerikanischen Kontinents an. Er machte das zunächst an der Tierwelt fest, vor allem an den fehlenden großen Säugetieren und im Gegenzug den großen Reptilien und der Vielzahl an Insekten. Nutztiere aus Europa seien zwar an den neuen Kontinent akklimatisiert worden, ihre Nachfahren seien jedoch kleiner und schwächer geworden. Ursächlich für diesen Verfall sei das Klima des Kontinents. Unter Einbezug humoralpathologischer Über-

46 StiBZ, 420, S. 952.

47 StiBZ, 420, S. 206.

48 Grundlegend dazu immer noch Antonello GERBI, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900*, übers. v. Jeremy Moyle, Pittsburgh 2010, der die Debatten detailliert und auf breiter Quellenebene nachzeichnet und interpretiert. Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, *How to write the history of the New World. Histories, epistemologies, and identities in the eighteenth-century Atlantic world (= Cultural sitings)*, Stanford/Cal. 2001 erweitert die Perspektive der v. a. nordeuropäischen Aufklärung um zeitgenössische spanische und südamerikanische Perspektiven; vgl. insb. Kap. 5: »Whose Enlightenment was it anyway«, S. 266–345.

legungen machte Buffon vor allem die hohe Feuchtigkeit und den Wärmegrad verantwortlich.⁴⁹

Diese Überlegungen übertrug Cornelius de Pauw 1768 in seinen *Recherches philosophiques* auf das Menschengeschlecht. Schloss Buffon noch die Menschen von diesen Entwicklungen aus, setzte sie de Pauw ins Zentrum seiner Überlegungen. Als Ursache für die behauptete Degeneration nannte de Pauw die feuchte Umwelt sowie größere Flutkatastrophen. Diese hätten Amerika zu einem früheren Zeitpunkt in seinen jetzigen Zustand versetzt. De Pauw geht in seinen *Recherches* sehr kritisch mit Augenzeugenberichten im Allgemeinen und Jesuitica im Besonderen um.⁵⁰ Die Kritik an der Verlässlichkeit von empirischen Belegen zielte darauf ab, dass nicht mehr externe Faktoren wie Augenzeugenschaft Glaubwürdigkeit erzeugen sollten, sondern interne philosophische Analysen. Das führte beispielsweise bei de Pauw dazu, dass er viele Reiseberichte einander gegenüberstellte und miteinander verglich. Dabei diskutierte er unter anderem auch die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der Informationen und bewertete sie nach logischen Argumenten.⁵¹ Dazu kam ein Misstrauen gegenüber indigenen Quellen und Schriften. Zwar hatten schon frühere Autoren beispielsweise die Bilderschriften der Indigenen abgewertet, aber doch anerkannt, dass Informationen aus ihnen gewonnen werden konnten. Im späten 18. Jahrhundert veränderte sich der Blick auf indigene Informationssysteme.⁵² Auch die Jesuiten trugen ihren Teil zu diesen Debatten bei. Einerseits beschrieben sie die Fülle der Flora und Fauna auf dem Kontinent, andererseits betonten auch sie die Kargheit des Landes, um ihre eigene Leistung in der Mission hervorzuheben. So wurden sie zu »de Pauwians *ante litteram*«⁵³.

Die Kritik an Missionsberichten blieb nicht unbeantwortet. Nach der Publikation der *Recherches* kam es alsbald zu Gegenreaktionen. Die Jesuiten beriefen sich dabei auf empirische Erkenntnisse und langjährige Erfahrungen in Südamerika. Für den Gran Chaco ist José Jolís *Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco* maßgeblich.⁵⁴ Jolís setzte sich intensiv mit der Kritik auseinander und betonte seine eigenen Erfahrungen.⁵⁵ In Bezug auf die Frage,

49 Comte de Buffon, Georges-Louis Leclerc, *Ceuvres complètes de Buffon*, Paris 1824–1828, IV, S. 444–448, hier zitiert nach GERBI, *Dispute*.

50 GERBI, *Dispute*, S. 52–54.

51 CAÑIZARES-ESGUERRA, *History*, S. 22–27.

52 Ebd., S. 114–129.

53 GERBI, *Dispute*, S. 190 (Herv. im Original).

54 Zu Jolís vgl. Guillermo FURLONG, José Jolís, misionero e historiador (1728–1790), in: *Estudios* 46 (1932), S. 82–91, 178–188; FURLONG, *Mocobíes*.

55 Jolís kritisierte an de Pauw und Dobrizhoffer, dass sie als Deutsche zur Übertreibung neigten. Zitat bei GERBI, *Dispute*, S. 220, Anm. 280.

ob es in Südamerika Tiger gebe, verwies Jolis auf seine eigenen Esserfahrungen. Die Essgabel schlug in der Argumentation den Federkiel.⁵⁶

An anderer Stelle beschrieb Paucke allerdings alles, was in Südamerika und insbesondere in der wilden Natur wuchs, als deutlich geschmacksintensiver. Damit folgte er den Debatten um die Kargheit der Natur in Amerika nicht komplett. Er schrieb der Natur in Paraguay ein besonders pflanzenfreundliches Klima zu. Das betonte er vor allem im Vergleich mit den europäischen Fürstentümern und den dort in Orangerien kultivierten exotischen Pflanzen. Diese seien der wilden Natur in Paraguay weit unterlegen.⁵⁷ Die südamerikanische Erbe war laut Paucke nicht nur intensiver im Geschmack, sondern auch gesünder als die heimische. Paucke schloss an dieser Stelle an die Debatten über das hohe Alter der Indigenen an. Neben medizinischen Kräutern spielte nach seinen Aussagen die gesunde Ernährung eine zentrale Rolle. Im Gegensatz zur anfänglich feindlich dargestellten Natur wird die von Paucke geschilderte Flora und Fauna an vielen Stellen so zum Paradiesgarten verklärt.⁵⁸

Reinheit als Marker von Differenz

Wie schon zu Beginn des Kapitels bemerkt, zeigt sich in Pauckes Bericht des Öfteren eine Verbindung von für ihn unangenehmerem Geruch und einer negativ beschriebenen Zubereitung des Essens. Auch wie die Indigenen ihr Essen zubereiteten, kommentierte Paucke an mehreren Stellen. Dabei war die Sauberkeit sein Hauptproblem.⁵⁹ Fleisch habe ihm anfangs aufgrund der unsauberen Zubereitung und des ungewohnten Geschmacks, der aus dem Fehlen bekannter Gewürze resultierte, nicht geschmeckt.⁶⁰ Auch bei der Herstellung eines ›Käses‹ aus Johannisbrotkernmehl, den Paucke eigentlich als wohlgeschmeckenden »Indianischen Pumpernickel« bezeichnete, solle man lieber nicht anwesend sein.⁶¹ Neben der Zubereitung kommentierte Paucke auch die Art des Essens. Ein Getränk aus den Schoten des Johannisbrotbaums, das sowohl von Spanier*innen als auch von Indigenen zubereitet wurde, lobte Paucke auf spanischer Seite; er

56 Ebd., S. 221.

57 StiBZ, 420, S. 956.

58 Passend dazu ist auch Pauckes Begeisterung über den von ihm angelegten Garten hinter den Missionarsgebäuden in der Reduktion und die Vielfalt an Obst, Gemüse und Kräutern, die dort wuchs.

59 Erste Überlegungen Peter Burschels zu Reinheit als zentraler Kategorie in der Frühen Neuzeit beziehen sich nicht auf Alterität in Esskontexten. Seine Erwägungen zu Reinheit als Differenzmarkierung sind aber durchaus an die hier gemachten Analysen angeschlossen. Peter BURSCHEL, Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit, Göttingen 2014, S. 17 f.

60 StiBZ, 420, S. 524.

61 StiBZ, 420, S. 1000.

würde es Bier und Wein vorziehen, wenn es das in Europa gebe. Die Zubereitung desselben Getränks durch die Indigenen hingegen wertete er ab, da sie es mit bloßen Händen herstellen würden.⁶²

Das lässt sich auch an den von Paucke im Anschluss aufgezählten Zubereitungspraktiken der Mocobier*innen zeigen, die er süffisant als eine »noch appetitlichere Kocherei« ankündigt.⁶³ Der Verzehr von Seeschweinen mit Haut und Haar löste bei ihm Abscheu und Ekel aus. Ebenso beschrieb er die Praktik, Fleisch zu kochen und es anschließend vorzukauen, um es dann schließlich in Talg zu tauchen und zu verzehren. Die ablehnende Beschreibung steigerte sich zu der triumphierenden Feststellung, die Indigenen würden auch Läuse essen. Mithilfe einer Warnung an die Leserschaft hob Paucke seine Ausführungen rhetorisch hervor: Das Folgende überschreite nun jeden bekannten Ekelgrad. Bemerkenswert an diesem ›Kabinett der Ekligkeiten‹ ist, dass es sich vor allem um die Frage der Zubereitung und der Sauberkeit handelte. Die Exotik des jeweiligen Tieres, ob es nun domestiziert oder wild war, spielte keine Rolle. Als Selbststilisierung dürfen wir wohl Pauckes Behauptung lesen, dass er bereit gewesen sei, Dinge zu ertragen, um den Kontakt zu den Mocobier*innen zu intensivieren. Als Beispiel führt er eine Reiseepisode an, in der eine große Menge erjagter Papageien einen unangenehmen Geruch in seinem Boot verursacht habe. Weiter kommentiert er die Zubereitung der Vögel durch die Indigenen: Die Papageien seien vor dem Braten nicht ordentlich gerupft worden. Ebenso war er erstaunt, dass »ein Indian deren 5. auch 6. an einen Spieß stekete, und mit appetit hinein frasse.«⁶⁴

In der Reduktion hatten die Missionare in ihren Häusern eine eigene Küche und bereiteten ihre Mahlzeiten selbst zu.⁶⁵ Unterstützt wurden sie in den letzten zwei Jahren vor der Vertreibung von einer spanischen Witwe, die als Köchin arbeitete.⁶⁶ Oftmals hatten die Missionare jedoch keine Gelegenheit selbst zu kochen. In diesem Fall griffen sie immer wieder auch auf ihre Bedienteten zurück. Paucke zeichnet hier ein sehr negatives Bild der indigenen Kinder. Schlimmer als die Zubereitung, bei der immer wieder Haare im Essen landeten und bei der man besser nicht zugegen sei, sei aber das Sitzen zu Tisch mit einer großen Horde an »rotzige[n], kräzige[n], zerraupte[n], unsaubere[n], und stinkende[n]«⁶⁷ Kindern. Als Paucke herausfand, dass die Teller nach dem Essen abgewaschen wurden, indem die Kinder, anstatt Wasser zu verwenden, auf die Teller spuckten und sie dann mit ihrem Lendenschurz trockenrieben, ließ er das

62 StBZ, 420, S. 999–1003.

63 StBZ, 420, S. 533.

64 StBZ, 420, S. 1065.

65 StBZ, 420, S. 538, 541.

66 StBZ, 420, S. 805.

67 StBZ, 420, S. 540.

Essen nur noch in großen Schüsseln servieren. Dennoch war die intensive Auseinandersetzung mit den Kindern aus zwei Gründen wichtig. Sie dienten zum einen als Lockmittel, um die Eltern dazu zu bewegen, in die Kirche zu gehen. Gleichzeitig waren sie auch ein Kontrollmittel, denn durch die Kinder erfahre der Missionar »viele Unordnungen, welche unter dem Volk geschehen, wovon er niemals gewußt hätte«⁶⁸.

In Pauckes Schilderungen ist eine Entwicklung zu erkennen. Bei allem proklamierten Ekel kam es immer wieder dazu, dass er Dinge ausprobierte. Darunter waren auch Praktiken, die er zunächst abgelehnt hatte. Straußenfleisch, das nach der Zubereitung noch einmal in Fett getunkt wurde, kommentierte der Missionar im Abschnitt über Vögel, anders als in dem Kapitel »Der gefräßige Indianer«, nicht negativ. Zwar nahm er zunächst nicht an dieser Art zu essen teil, sondern kochte sich aus dem Fleisch ein eigenes Gericht. Schließlich kam es aber doch zu dem Moment, in dem Paucke selbst das in Talg getunkte Fleisch ausprobierte, und zwar »erstens aus Fürwitz, hernach aus Noth«⁶⁹. Die eigene Neugier, Essenspraktiken der Mocabier*innen auszuprobieren, darf im Akkulturationsprozess Pauckes nicht außer Acht gelassen werden.⁷⁰

Auffällig ist, dass Paucke bei vielen dieser Schilderungen auf Reisen war. Zum Teil war es deshalb unumgänglich, das Essen mit den Indigenen gemeinsam einzunehmen, doch gab ihm das Dasein außerhalb der Reduktion auch die Möglichkeit, gefahrlos und ungesehen von den anderen Missionaren Dinge auszuprobieren und sie rückwirkend als Notwendigkeit zum Überleben einzuordnen. Hier wird, mehr als an anderen Stellen, an denen es explizit ums Essen geht, auch klar, wie Paucke sich an den Geschmack gewöhnt hatte und sich auf das Fremde einließ. Er selbst schrieb, dass er »gelernt habe«⁷¹ zu essen. Anfangs habe ihm beispielsweise das Fleisch des Capiguara noch nicht zugesagt, denn das Fett habe nach Leinöl gerochen und ebenso geschmeckt. Auch führte Paucke selbst eine unappetitliche Zubereitungsart durch, ohne diese weiter zu kommentieren: Der von den Bewohner*innen der Reduktion angebaute Mais und Weizen wurde immer wieder von Papageien heimgesucht, die so die Ernte beeinträchtigten. Paucke zog deshalb mit einigen Indigenen in die Wälder, um die an den Bäumen hängenden Nester der Papageien in Brand zu setzen. Damit sollte die Population der Vögel eingedämmt und die Ernte vergrößert werden.

68 StBZ, 420, S. 541.

69 StBZ, 420, S. 533.

70 Dass die Begeisterung für indigenes oder spanisches Essen in Spanischamerika sich nicht nur bei Paucke finden lässt, zeigt ein Brief des Jesuitenmissionars Franz Inama an seine Schwester, der mit einem Rezept für Tortillas aufwartet. Dieser Brief wird zitiert bei Sky Michael JOHNSTON, »What is California? Nothing but Innumerable Stones«, in: *Journal of Jesuit Studies* 2 (2015), S. 36–55, hier S. 40, Anm. 20.

71 StBZ, 420, S. 1050.

Die jungen Papageien fielen mitsamt den brennenden Nestern »halb und halb gebraten«⁷² herunter. Paucke ließ sie einsammeln und hatte durch diese Vorräte für sich und seine Bediensteten genug zu essen.

Insgesamt ist festzuhalten, dass Paucke ein wahres Fest der Sinne beschreibt: Alles um ihn herum roch und schmeckte anders, als er es gewohnt war. Insbesondere in der Diskussion der Zubereitung von Speisen wechselte die Perspektive von einer geschmacklichen hin zu einer visuellen Ebene. Die Visualisierung fand allerdings nur auf der sprachlichen Ebene statt, in den Zeichnungen findet sich keine aus Pauckes Perspektive unsaubere Zubereitung abgebildet.⁷³ Während Paucke das Stereotyp des übertriebenen Essens zumindest ansatzweise dekonstruierte, blieb er in seiner Wahrnehmung von der Zubereitung von Speisen seinem europäischen Blick verhaftet.

1.2 Essen als Situation des Begegnens und des Lernens

»Ich mus es bekennen, [...] daß ein Affe in seiner angewöhnten Nahrung mehrere Vortheile des Geschmakes findet, als in denen besten Schlekerbüßlein. Also wird ein Portuges mit seiner morsilla (so heissen sie die blutwurst) [...] vorlieb nehmen, und meynen, daß sie das Himmelreich auf einmahl hinein fressen, wie meine Schlesische Landsleüth, wan sie Knedel und Schweinfleisch zu Tisch haben.«⁷⁴

Geschmack und Gewohnheit sind bei Paucke untrennbar miteinander verbunden. Sein Bericht beschränkt sich hierbei nicht auf die Ernährung der Indigenen. Erstkontakte mit dem Fremden befeuerten schon auf der Hinreise eine geschmackliche Einordnung der jeweiligen Esskultur. Insbesondere in Zusammenhang mit der Ankunft in unbekanntnen Städten reflektiert Paucke neben den üblichen städtebaulichen Beschreibungen immer wieder auch das Gastmahl und die Eigenart des jeweiligen Essens. Das vorangestellte Zitat relativiert jedoch gleichzeitig auch Essen als reine Differenzkategorie: Gewohnheit führt zwar dazu, dass bestimmte Essgewohnheiten abgelehnt werden, gleichzeitig ist Gewohnheit aber auch keine Konstante, sondern permanenter Änderung un-

72 StiBZ, 420, S. 1080.

73 Eine Zeichnung zeigt verschiedene Praktiken der Haltbarmachung von Nahrung. Im unteren Teil bereiten Indigene Dörrfleisch zu, im oberen werden Heuschrecken zusammengetrieben und in einem großen Strohfeuer geröstet. Die Ausführung der Zelte zeigt, dass die Zeichnung die halbnomadische Zeit vor dem Eintritt der Mocobier*innen in die Reduktion thematisiert. Vgl. StiBZ, 420, S. 524a. Die Zeichnung ist nicht pejorativ und verweist nicht auf den von Paucke beschriebenen Ekel bei der Zubereitung.

74 StiBZ, 420, S. 83f.

terworfen. Bei aller Differenz, die Paucke zu fremdem Essen sowohl inner- als auch außereuropäisch skizzierte, lassen sich in seinem Bericht auch Gewohnheits- und damit Aneignungsprozesse finden. Diese Prozesse liefen auf unterschiedlichen Ebenen ab. Neben der eigenen Erfahrung, dem Ausprobieren von neuartigem Essen, also etwas, das durch Neugier hervorgerufen wurde, spielten gerade in der Reduktion auch Notwendigkeiten und das Nichtvorhandensein gewohnter Nahrung eine signifikante Rolle. Ein weiterer wichtiger Punkt ist Pauckes Feststellung, dass über das Essen und über die Kommunikation beim Essen Vertrauen zu den Indigenen hergestellt werden konnte und auf diese Weise auch beispielsweise der Spracherwerb erleichtert wurde.

Maniok als Beispiel für eine Aneignung über Geschmack und Zubereitung

Auf Reisen kam Paucke häufig in den Jesuitenkollegien der besuchten Stadt unter. Meist berichtet er, etwa in Bezug auf Málaga oder in Buenos Aires, also nach einer langen und strapazenreichen Schiffsreise, durchaus positiv von den spanischen Speisen.⁷⁵ Minutiös zählt er die Menge des verfügbaren Essens auf, das von einer »genugsamen Mässigkeit«⁷⁶ gewesen sei. Doch nicht immer zeigt sich Paucke so wohlwollend. Die Beschreibung variiert, sobald die Gruppe auf Portugies*innen traf. Der Missionar stellt fest: »Je näher daß wir zu Portugall kamen, desto schlechter fanden wir die Bewürthung.«⁷⁷ Vor allem kritisiert er die hohen Kosten für eine geringe Menge an Essen sowie die schlechte Behandlung, die ihnen widerfuhr.

In der Wortwahl und der Semantik klingen hier Stereotype an, die Paucke ansonsten im Kontext der indigenen Ernährungspraktiken anführt, wenn er von »stopfen« und »fressen« schreibt.⁷⁸ Ebenso betont er die fehlende Nutzung von Gewürzen durch die Portugies*innen: Fisch sei einfach nur in Wasser gesotten worden. Auch das war einer der Kritikpunkte an der mocobischen Zubereitungsart von Fleisch. Entsprechend berichtet Paucke auch, dass er und seine Mitbrüder während ihrer Wartezeit in Lissabon des Öfteren außerhalb des Jesuitenkollegs bei einem Jesuiten aus der Österreichischen Provinz »auf deutsche Manier« aßen.⁷⁹

Über zwei Seiten notiert Paucke die »Manier und Weiß auf gutt Portugesisch zu Essen«⁸⁰. Besonders unangenehm stieß den deutschen Jesuiten ein Brei aus Maniokmehl auf. Paucke diskreditiert das »Kasche« auf zweierlei Art und Wei-

75 Vgl. bspw. StiBZ, 420, S. 32.

76 StiBZ, 420, S. 162.

77 StiBZ, 420, S. 58.

78 StiBZ, 420, S. 60.

79 StiBZ, 420, S. 75.

80 StiBZ, 420, S. 82.

se.⁸¹ Einerseits inszeniert er einen Dialog mit einem Portugiesen, der Maniok als »die beste Nahrung des Menschens« bezeichnet. Paucke hingegen meinte, wenn das das Beste wäre, was die Menschheit an Nahrung kennen würde, so wäre es ihm lieber, er wäre ein Schwein. Wenngleich die Deutschen Schweine äßen, so seien sie doch keine. Um sein eigenes Geschmackserlebnis als Evidenzbeweis auch seiner Leser*innenschaft erlebbar zu machen, notierte Paucke ein Rezept für einen Brei aus Mehl, Wasser und Essig, der ohne Salz und Fett zubereitet werden solle. So könne sich jeder vorstellen, »daß es von ungeschmakteter Nahrung eine ist«. Im sechsten Teil seines Werkes greift Paucke die Erinnerung an die Ablehnung von Maniok in Portugal auf, argumentiert nun aber, dass er den Brei vor allem seltsam gefunden habe, weil die Portugiesen das Maniokmehl als »harinna de pao« (Stockmehl) bezeichnet hätten und er, Paucke, demnach gedacht habe, es handle sich um Mehl aus einem Baumholz.⁸² Erst in Paraguay, als er die Maniokwurzel im Ganzen gesehen habe, habe sich die Bezeichnung als Stockmehl aufgeklärt. Von da an sei Maniok eine regelmäßige Komponente seines Speiseplans gewesen. Zur Legitimation der vormaligen Ablehnung von Maniok deutete Paucke somit im sechsten Teil die Kritik am Fremden zu einem Sprach- und Übersetzungsproblem um.⁸³

Den Höhepunkt des Gastmahls nach Ankunft der Missionare in Buenos Aires war eine *olla podrida*, ein Eintopf, der seinerzeit sehr bekannt war und als spanisches Nationalgericht galt. Paucke fasste alle Zutaten in einem ganzseitigen Rezept zusammen.⁸⁴ Dabei diskutierte er auch verschiedene Zubereitungsarten des »gefrässige[n] Ungewitter[s]«⁸⁵. In Buenos Aires wurde es schon an die Begebenheiten vor Ort angepasst und daher mit Maniok, den Paucke an dieser Stelle nun nicht mehr abwertet, hergestellt. Paucke wiederum passte das Rezept an den Wissenshorizont seiner Leser*innen an und ersetzte die in Europa nicht heimische Wurzel mit gelben und weißen Rüben. Füge man zusätzlich

81 Alle Zitate des Abschnitts aus StiBZ, 420, S. 83.

82 StiBZ, 420, S. 945.

83 Hier zeigt sich erneut, dass Paucke *Hin und Her* aus Texten, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten verfasst wurden kompilierte. Vgl. dazu Kap. III.1.

84 Die *olla podrida* ist ein Eintopf, der aus verschiedenen Fleisch- und Gemüsesorten besteht. Diese werden mit Knoblauch und Kräutern verfeinert. Vgl. »Recept: die olla podrida zu machen«, StiBZ, 420, S. 163. Die ursprüngliche Bezeichnung *olla poderida* (mächtiger Topf) erlebte durch Ausfall des *e* zu *olla podrida* (verfauter Topf) einen Bedeutungswandel, der in der französischen Übersetzung *pot pourri* seine Entsprechung fand. Beide Bezeichnungen entwickelten sich aufgrund der vielen Zutaten zu einem Synonym für Unordnung und Chaos. Woher Pauckes Bezeichnung als *Ungewitter* kommt, ist unklar. Ein Anklang an Chaos ist aber durchaus erkennbar. Vgl. Ángel MARTÍNEZ SALAZAR, *De techo y olla. Alojamiento y cocina en los libros de viaje por España*, Madrid 2002, S. 251.

85 StiBZ, 420, S. 165.

noch Kraut hinzu, so schmecke das angepasste Gericht nach Kraut und Rüben. Der dadurch entstehende Geschmack entspreche dem, was seine potenzielle Leser*innenschaft gewöhnt sei. Neben einer Übersetzung der *olla podrida* in mitteleuropäische Geschmackserwartungen erfolgt auch eine sprachliche Übersetzung, stehen doch Kraut und Rüben für Unordnung und Chaos und können semantisch in die Nähe des Ungewitters gerückt werden.⁸⁶ In diesem Fall war die Gewohnheit des Geschmacks für Paucke ausschlaggebend, ein Rezept anzupassen. Das Rezept für Maniokbrei hingegen diente dazu, ein Negativbild erlebbar zu machen und damit nicht nur die portugiesische Küche, sondern die Portugies*innen und ihre jesuitenfeindliche Politik zu kritisieren.

Vertrauensaufbau und Kommunikation über Essen auf Reisen

Reisen und gemeinsame Jagdzüge bildeten den Dreh- und Angelpunkt für den Vertrauensaufbau und die Kommunikation zwischen dem Missionar und den Mocobiern. Die Jesuiten waren auf ihre indigenen Begleiter angewiesen. Es kam jenseits von der Reduktion oder einer spanischer Siedlung ganz besonders darauf an, verlässlich zu kommunizieren. Dies war vor allem bei Kriegs- und Jagdzügen sowie bei der Erkundung unbekannter Gebiete der Fall. Bei seinen regelmäßigen Reisen nach Santa Fe, um Vorräte zu besorgen und dem dortigen Jesuitenkolleg Bericht zu erstatten, wurde Paucke des Öfteren von einigen Indigenen begleitet. Doch auch schon das Ernteeinfahren auf den Feldern außerhalb der Reduktion stellte einen solchen Grenzfall dar. Eine zentrale und wichtige Gemeinsamkeit war es, dass es sich bei diesen Aktivitäten außerhalb der Reduktion ausnahmslos um Tätigkeiten in reinen Männergemeinschaften handelte.⁸⁷

Am 9. Juni 1751 wurde Paucke, nun schon in Santa Fe, von Manuel Canelas, einem weiteren Missionar aus der Reduktion San Javier, in Begleitung von einigen Mocobiern abgeholt. Im Zwetler Codex ist die Passage zweimal direkt aufeinanderfolgend notiert.⁸⁸ Vermutlich sollte die erste Fassung durch eine neue, darunter geschriebene ersetzt werden und lediglich das Ausstreichen des Textes wurde vergessen. Die Schilderung der Geschehnisse ist im Großen und Ganzen gleich. In beiden Fällen wurde Paucke von zwölf Indigenen und ihrem Missionar abgeholt. Die symbolische Nähe zu den zwölf Aposteln wird in der ersten Schilderung nur durch fünf indigene Kinder getrübt. Allein der

86 Jacob GRIMM, Wilhelm GRIMM, Art. »Kraut, n.«, in: Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=K12763> (letzter Zugriff 18. September 2023).

87 Vgl. auch Kap. VI.3.3.

88 Vgl. StiBZ, 420, S. 247 f.

Anblick der »Wildfänge«⁸⁹ löste bei Paucke größtes Vergnügen aus. Durch diese positive Einstellung gegenüber den Mocobiern ergab sich in der ersten Fassung der Ereignisse schon ein Vertrauensverhältnis zwischen Paucke und den Indigenen, sodass sie sich in seine Nähe begaben. In der zweiten Schilderung gewann Paucke die Zuneigung der Indigenen nicht einfach so, sondern indem er den Großteil der Speisen, die er im Jesuitenkolleg erhalten hatte, mit ihnen teilte. In der Folge bemerkten die Indigenen Pauckes Offenheit ihnen gegenüber und es entwickelten sich Gespräche bis in die späte Nacht hinein. Einige Mocobier waren des Spanischen mächtig und konnten als Dolmetscher fungieren, außerdem »gebrauchete [...] [er] mehrentheils aüsserlicher Zeichen, und freundlicher Gebärden«⁹⁰. Während der Aufenthalt in der ersten Version vom 9. bis zum 10. Juni dauerte und die Verzögerung vor allem daher rührte, dass der Missionar nicht in der Lage war, eine Eskorte spanischer Soldaten in die Reduktion zu gewinnen, waren es in der zweiten Version zwei Tage. Hier waren die ausgiebige Kommunikation sowie der Vertrauensaufbau ursächlich. Interessanterweise spielt der Jesuit Manuel Canelas keine Rolle bei der Kontaktaufnahme zwischen den Mocobiern und Paucke, und er taucht in der Erzählung erst wieder in San Javier auf.⁹¹

Die Unterschiede in den beiden Episoden zeigen die bewusste Inszenierung des Textes durch Florian Paucke. In der ausführlicheren zweiten Version dient das Teilen von Mahlzeiten als vertrauensstiftendes Element. Paucke kommentiert hier nicht, wie die Einstellung der Mocobier zu dem Essen des Jesuitenkollegs war, sondern beschreibt an mehreren Stellen ausführlich, wie die Indigenen selbst ihr Essen zubereiteten. Die Zubereitung und der Konsum von Speisen sind ein zentraler Bestandteil in Pauckes Bericht und lassen eine differenzierte Auseinandersetzung mit indigenem Essen zu unterschiedlichen Zeit- und Erfahrungspunkten erkennen.

Auf Reisen kam es zu einem ganz anderen, dynamischen Verhältnis zwischen Paucke und den Indigenen, was sich in einer deutlich direkteren Kommunikation auswirkte. Der Zusammenhang von gemeinsamem Mahl in der Wildnis und Kommunikation kommen an zwei Stellen wie im Brennglas zum Ausdruck: Beide Male schildert Paucke, wie er mit einer Kleingruppe Indigener auf Reisen war. Während der Rast wurde ein Tier geschlachtet und dann beim gemeinsamen Sitzen ums Feuer verzehrt. Im ersten Fall handelte es sich um ein gejagtes Tier, im zweiten Fall um einen Ochsen aus der domestizierten Herde. Die Herkunft des Tiers macht dabei keinen Unterschied, wie Paucke den Fleischkonsum beschreibt. Diese zwei sich sehr ähnelnden Erzählteile re-

89 StiBZ, 420, S. 247.

90 StiBZ, 420, S. 248.

91 Canelas' eigener Bericht über seine Zeit bei den Mocobier*innen verzeichnet lediglich Pauckes Ankunft; ein Abholen des Missionars wird nicht geschildert.

flektieren Pauckes Blick auf und seinen Umgang mit indigenem Essen. Sie tauchen jedoch an unterschiedlichen Stellen im Werk auf und müssen differenziert kontextualisiert werden.⁹² Die erste Episode findet sich im zweiten Teil unter der Überschrift »Weiß und Manier mit denen Indianen umzugehen«.⁹³ Zeitlich ist sie am Beginn von Pauckes Aufenthalt in der Reduktion einzuordnen. Francisco Burgés lebte noch in San Javier, aber Paucke hatte Sebastian, Cithaalins Sohn, schon getauft und als seinen Hauptbediensteten stets um sich. Paucke reiste hier nun nach Santa Fe, um im Kolleg Bericht zu erstatten. Dabei begleiteten ihn einige Indigene. In der Stadt sei ihm, so Paucke, die indigene Begleitung nicht recht gewesen; er fürchtete, dass es zu Konflikten zwischen den Mocobiern und den Einwohner*innen der Stadt käme. Deshalb bat er den Rektor des Jesuitenkollegs um eine schnelle Abfertigung seiner Angelegenheiten. Ganz anders verhielt er sich auf dem Rückweg in die Reduktion. Hier, fernab von der Beobachtung durch Spanier*innen, ließ er sich ausgiebig Zeit, um mit seinen mocobischen Begleitern zu jagen und zu verweilen.⁹⁴

Während die Indigenen ihr Abendessen brieren, saß Paucke separat am eigenen Feuer, und die Indigenen blickten immer wieder verstohlen zu ihm herüber. Paucke kommentiert, dass die Indigenen ihm nichts von ihrem Essen angeboten hätten, weil sie gewusst hätten, dass er es ablehnen würde. Pauckes Abseitssitzen wurde von den Indigenen als Ablehnung ihrer Esskultur gedeutet. Nicht der Nicht-Verzehr von unbekanntem Essen, sondern erst die Performanz, die aktive Ausführung vor Anderen, läßt das Nicht-Essen sozial auf.⁹⁵ Um dieser Deutung zu entgehen, ergriff Paucke die Initiative und verlangte einen Anteil von dem Braten der Indigenen, obwohl er fürchtete, dass es ihm »das innerste heben wird!«⁹⁶ Paucke störte sich vor allem an der Tatsache, dass das Fleisch »ungewaschen, und voller Blut«⁹⁷ auf das Feuer gelegt wurde.

Die Zubereitung und die Art, wie die Indigenen aßen, schildert er dennoch wertfrei und ohne Stereotype. Der Braten war »auf indianische Manier schon fertig, ohne Salz, und ohne Brod.«⁹⁸ Als Paucke nun begann, seinen Anteil des Bratens zu essen, erhob sich unter den Indigenen »ein so grosses freyden gelächter«, dass er motiviert wurde, immer weiter zu essen. Hervorzuheben ist der daran an-

92 Die Passagen wurden unter der Frage nach dem Zusammenspiel von Kulturtransfer und Identität interpretiert in DÜRR, Wechselseitiger Kulturtransfer, S. 423–427.

93 StBZ, 420, S. 353.

94 StBZ, 420, S. 360 f.

95 Paul NOLTE, Zeiten des Nicht-Essens. Subjektivierung, soziale Ordnung und Praktiken der Negation, in: Norman ASELMAYER, Veronika SETTELE (Hg.), Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne, Berlin 2018, S. 323–342, hier S. 325.

96 StBZ, 420, S. 364.

97 StBZ, 420, S. 363.

98 Vgl. für alle Zitate dieses Abschnitts StBZ, 420, S. 364.

schließende Dialog, der in der Sprache der Mocobier*innen und mit einer Übersetzung Pauckes wiedergegeben ist. »Ini e Padri toton eguem gaec, enamca eenza mocom. Der Pater ist kein Ausländer, in Wahrheit scheint er einer von uns zu seyn.« Es folgte die Frage, ob es ihm tatsächlich schmecke, worauf Paucke antwortete, dass es ihm »loi de za. Wahrhaft recht gut und wohl«⁹⁹ schmecke. Indem Paucke hier die mocobische Sprache anführt, wird er für diesen Moment auch für die Leser*innenschaft tatsächlich Teil der mocobischen Tischgemeinschaft – der kulturelle Unterschied wird ausgehend von diesem Erlebnis minimiert. Als positive Reaktion darauf lieferten die Mocobier*innen ihm von diesem Moment an Teile ihrer Jagdbeute. Hatte Paucke bisher allein oder in Begleitung der mit ihm lebenden Knaben gegessen, so ergab sich über das Essen eine Durchlässigkeit des ansonsten abgetrennten Raums der Missionare. Im Gegenzug mischte sich Paucke zum Essen auch des Öfteren unter die Mocobier*innen. Neben einem Vertrauenszugewinn erlernte er auf diese Weise auch besser die Sprache.

Die zweite Begebenheit, in der der Missionar sich mit dem Essen der Indigenen auf Reisen auseinandersetzte, findet sich im dritten Teil des Paucke'schen Berichts. Eigentlich wollte er von der »Lebens-Art, [den] Gebräuchen, und Gewohnheiten [der Mocobier*innen] im Haydenthum«¹⁰⁰ berichten. Immer wieder kam es aber zur Vermischung mit eigenen Erlebnissen. Pauckes Bericht über das gemeinsame Mahl ist erneut ambivalent. Passte er sich einerseits den indigenen Praktiken an und ließ sich ein »Iyalagâtolec [...] ein geschwindes brätl«¹⁰¹ am Rand des Feuers braten, das dazu diente, den Hunger zu stillen, während der große Braten in der Mitte des Feuers briet, war der Kernpunkt von Pauckes Auseinandersetzung an dieser Stelle die Sauberkeit des Essens und der Zubereitung. Die Indigenen bezeichnete er hier als »Sudelköch, und Sudelköchinnen«¹⁰², deren Gerichte man nicht einmal mehr dem Schinder vorsetzen könne. Schweiß, Haare und Inhalt des versehentlich beim Ausnehmen aufgeschnittenen Magens melangierten auf dem Fleisch zu einer unangenehmen Marinade, die Paucke gerne abgewaschen gehabt hätte. Die Mocobier*innen glaubten jedoch, so Paucke, an eine reinigende Kraft des Feuers, weshalb sie das Fleisch nicht wuschen. Paucke wiederum deutete das mit dem gängigen Topos der Faulheit.¹⁰³ Die Aufforderung des Missionars, seinen Anteil am Fleisch doch zu waschen, resultierte darin, dass ein Indigener Pauckes Braten mit »lettige[m] Wasser«¹⁰⁴ aus seinem Mund bespuckte. Paucke wusste jedoch um den vertrau-

99 StBZ, 420, S. 365.

100 StBZ, 420, S. 463.

101 StBZ, 420, S. 525f. Diese kleinen separaten Braten sind auch auf einer Zeichnung des Missionars zu sehen; vgl. StBZ, 420, Rolle 3 (Abb. 9).

102 StBZ, 420, S. 527.

103 StBZ, 420, S. 525.

104 StBZ, 420, S. 527.

ensstärkenden Effekt, wenn er nach indigener Art zubereitetes Fleisch aß, und ermutigte sich, indem er sich zusprach, dass das Feuer den Braten reinige. So fand auch hier eine Anpassung an die indigene Realität statt, wenngleich sie in das Stereotyp des unsaubereren Fremden gekleidet war.

Beide von Paucke geschilderten Episoden zeigen die Akkulturation des Missionars an indigene Verzehr- und Zubereitungspraktiken. Beide dienten sie insbesondere dem Herausstellen der Leistung des Missionars, was je nach Kontext mal wertfrei, mal stereotyp dargestellt wird. In der zweiten, eher stereotypen Schilderung erscheint Paucke integrierter in die mocobische Reisegemeinschaft als in der ersten, wo er zunächst abseits saß und beide Parteien sich, so berichtet es zumindest Paucke, verstohlene Blicke zuwarfen. Der größere Vertrauensgrad der zweiten Situation wird an dieser Stelle allerdings durch den Blick auf die Zubereitungspraktiken gebrochen. Die separaten Braten bedienen das Stereotyp des übermäßigen Fleischkonsums, und ebenso werden Faulheit und Unsauberkeit prominent in der Erzählung positioniert. Dennoch standen, auch das wird deutlich, hinter den Schilderungen Pauckes wirkliche Erfolge in der Kommunikation, die über das gemeinsame Mahl hergestellt werden konnten.

Der Missionar mit dem Jagdgewehr

Während Paucke in den beiden eben betrachteten Passagen ganz bewusst die eigene Leistung herausstellt und betont, dass er sich überwunden habe, um damit ein positives Verhältnis zu den Mocobiern zu schaffen, entstand über die gemeinsame Jagd ein zusätzlicher Vertrauensgewinn: Ausgerüstet mit Gewehr und Pistole, faszinierte Paucke die Indigenen schon auf der Reise in die Reduktion mit seinem Können bei der Entenjagd. Und so gehörten regelmäßige Jagdzüge zum Alltag im Reduktionsgeschehen. Seine Jagderlebnisse schildert Paucke zum Großteil im sechsten Teil seines Berichts, in dem der Jesuit neben der Klassifikation von Aussehen und Lebensart der Tiere und Pflanzen in den meisten Fällen auch eine geschmackliche Einordnung vornimmt. Zudem berichtet er aus erster Hand, wie die entsprechende Spezies optimal gejagt werden könne. Immer wieder dienten Indigene als Informant*innen, welches Fleisch essbar sei und welches nicht.¹⁰⁵ Neben dem gemeinsamen Essen nach der Jagd war so auch die Jagd selbst ein Moment der Verbrüderung mit den Indigenen. Gerade bei gefährlichen Tieren wie Jaguaren oder Krokodilen zeigte sich die Notwendigkeit des gegenseitigen Vertrauens. Als Paucke einmal auf Salzsuche »mit 4. deren vornehmsten Indianen«¹⁰⁶ unterwegs war, wurden sie, geblendet von der Sonne, von einem Jaguar überrascht. Paucke schoss souverän mit dem

105 StiBZ, 420, S. 1048.

106 StiBZ, 420, S. 700.

Gewehr und löste damit große Freude bei den Kaziken aus, und später folgte ein gemeinsames Essen von Paucke und den Mocobiern: »Und da ware das erste mahl, daß ich mit denen Indianen freye Tafel hielte, und mit so grümmigem Wildbrät tactiret wurde.«¹⁰⁷ Gemeinsames Jagen und gemeinsames Konsumieren der Beute führte also zu einer Stärkung des Vertrauens. Das wurde auch deutlich, als Paucke mit Cithaalin auf die Jagd ging, um zu vermeiden, dass dessen Gruppe der Reduktion den Rücken kehrte. Abends saßen der Missionar und der Kazike zwar jeweils an einer eigenen Feuerstelle, aber diese waren so nah beieinander, dass die beiden sich gut unterhalten konnten.¹⁰⁸

Die Häufigkeit, mit der Paucke von Jagdepisoden berichtet, lässt darauf schließen, dass er auch ohne Anlass und nur zum eigenen Zeitvertreib mit den Indigenen auf die Jagd zog. Entgegen dieser Relevanz im Text gibt es sehr wenige Zeichnungen, die sich mit der Jagd und der Essenszubereitung auseinandersetzen. Der Großteil der gezeichneten Tiere und Pflanzen ist im Stil von naturhistorischen Tafeln abgebildet. Bei den Zeichnungen der Meerwolf¹⁰⁹ und Wildschweinarten¹¹⁰ kombinierte Paucke den Stil der naturhistorischen Tafeln mit der Darstellung von Praktiken. Die rechte Hälfte des Bildes zeigt jagende Mocobier. Der Fokus liegt hierbei aber in erster Linie auf den Jagdpraktiken: Wurden die Wildschweine mit dem Knüppel gejagt, so wurden die Meerwölfe im Wasser per Wurflanze erbeutet. Auch die beiden anderen in eine Zeichnung gefassten Jagdszenen, die eine Jaguar¹¹¹ und Stierjagd¹¹² abbilden, dienten der Veranschaulichung der spezifischen Jagdpraktiken, hier der Jaguarfalle und dort der Wurfsteine. Matías Aimonio zeigt eindrucksvoll, wie Paucke gerade in der Beschreibung der Wildschweine und Capybaras indigene Formen der Taxonomie anwandte, die sich von der europäischen Tradition unterschied. Nur aus europäischer Perspektive erschien die Zusammenstellung also nicht sinnstiftend.¹¹³ Einen Missionar mit Gewehr bildete Paucke nie ab. Die Zubereitung des Fleisches in der Wildnis zeigt lediglich die zu Beginn des Kapitels schon diskutierte großformatige Zeichnung »Wie sie zur Nachts Zeit zusammen sitzen und ihr Nachtmahl zubereiten«¹¹⁴ (Abb. 8, 9).

107 StBZ, 420, S. 701 f.

108 StBZ, 420, S. 381 f.

109 StBZ, 420, S. 548a.

110 StBZ, 420, S. 1136b.

111 StBZ, 420 S. 1104a.

112 StBZ, 420, S. 930b.

113 Vgl. AIMINO, *Lenguajes*, S. 94.

114 StBZ, 420, Rolle 3. Darüber hinaus zeigt Paucke in einer Zeichnung, dass Fleisch auf Gestellen in der Sonne getrocknet und so haltbar gemacht wurde. Die Darstellung der indigenen Behausungen lässt aber erkennen, dass hier die halbnomadisch lebenden Mocobier*innen den Kontext bildeten. Vgl. StBZ, 420, S. 524a.

Anders als in den oben betrachteten Abschnitten ging es bei den Essenspraktiken im Kontext der Jagd nicht um Fragen des Fleischgeschmacks und der Zubereitung. Die an anderer Stelle beklagte fehlende Sauberkeit fand hier seltener Erwähnung. Im Großen und Ganzen entsteht der Eindruck, dass Paucke, nachdem er sich, sei es aus Neugier oder aus Notwendigkeit, an die indigenen Essens- und Zubereitungspraktiken gewöhnt hatte, an diesen rege teilnahm. Die Wildnis als Ort der Jagd, in dem, anders als in der Reduktion, die betreffenden Personen stärker voneinander abhängig waren, wurde zu einem Raum, in dem sich Vertrauen herstellen ließ. Wendt verweist darauf, dass Jesuiten ein gemeinsames Essen mit den Indigenen innerhalb der Reduktion vermieden, um Hierarchien beizubehalten.¹¹⁵ In Pauckes Fall fand zumindest die Versorgung der Missionare mit von den Mocobier*innen zubereitetem Essen statt. Zudem mischte sich Paucke selbst unter die Essenden innerhalb des Missionsdorfes.

Essen in der Reduktion

Pauckes Ausführungen im dritten Teil sowie die zahlreichen Jagdepisoden in den Naturbeschreibungen vermitteln zunächst den Eindruck, dass Fleisch das Hauptkonsumprodukt der Reduktionsbewohner*innen gewesen sei. Bei seiner Beschreibung des Gran Chaco wird jedoch deutlich, dass Paucke und die Mocobier*innen mindestens ebenso viel Obst und Gemüse aßen. Darüber hinaus berichtet der Missionar im naturgeschichtlichen Teil seines Werkes von vielen kultivierten und wild wachsenden Pflanzen, die von den Indigenen verzehrt worden seien, und schreibt von »Fleisch, und Zugemüß«¹¹⁶.

Auch wenn Paucke sich an bestimmte Kräuter und Gewürze erst gewöhnen musste, ist die Gemüsezubereitung viel positiver als die Zubereitung des Fleisches dargestellt. Paucke beschreibt die unterschiedlichen Pflanzen im sechsten Teil immer nach einem ähnlichen Schema: Wo war das betreffende Gemüse zu finden, wie aßen/nannten es die Mocobier*innen, wie aßen/nannten es die Spanier*innen, schmeckte es Paucke gut? Abschließend zog er – wenn möglich – einen Vergleich mit Gemüse oder Geschmacksrichtungen, die in Europa bekannt waren.¹¹⁷ Über diesen Vergleich schuf er eine »Verständnisbrücke« zwischen der alten und der neuen Welt.¹¹⁸ Die Zubereitung des Gemüses war einfach, häufig wurde es gebacken oder gekocht, die Früchte wurden in einem extra dafür von Paucke errichteten Ofen gedörrt. Bei in Europa unbekanntem Gemüse hatte Paucke keine Berührungsängste, Süßkartoffeln und Mais etwa

115 Vgl. WENDT, *Interkulturelle*, S. 222.

116 *StiBZ*, 420, S. 929.

117 Vgl. das Beispiel der Kürbisse, *StiBZ*, 420, S. 949.

118 WENDT, *Interkulturelle*, S. 213.

gehörten zu seiner täglichen Ernährung.¹¹⁹ Dennoch beklagte er auch fehlende, ihm aus seiner Heimat vertraute Geschmäcker, wie etwa Meerrettich, von dem er auf der Hinreise sogar einen in einem Holzkasten mit sich geführt hatte, der dann aber während der Überfahrt vertrocknet war. Fokussierte Paucke im dritten Teil seines Berichts vor allem die fleischliche Ernährung, so stand die Reichhaltigkeit der Pflanzen in Paraguay im letzten Teil im Vordergrund: »Ein gutter Botanicus hätte genugsame Gelegenheit sich zu ergötzen.«¹²⁰

*Anpassung an indigenes Essen bei anderen Jesuiten und Spanier*innen*

Es gibt auch Passagen, die das von Indigenen zubereitete Essen als appetitlich beschreiben, etwa die »Crocodilen fleisch knedel«¹²¹, die Pater Burgés jeden Freitag aß und die auch von den Bediensteten zubereitet wurden. Krokodile und Leguane gehörten zu den möglichen Fastenspeisen. Die Zu- und Abneigung der Jesuiten gegenüber exotischen Tieren variierte. Paucke beispielsweise verschmähte Krokodilfleisch aufgrund seines intensiven Moschusgeruchs.¹²² Peter Poule, ein Jesuit aus England, wurde von Paucke dafür gerühmt, dass er, »obschon er unlängst aus dem Tertiorat von Cordoba« kam, mit großem Appetit Jaguare, »Heidexeln, und andere Thierlein« mit ihm aß.¹²³ Eine Eingewöhnungszeit scheint Poule also nicht gebraucht zu haben. Emanuel Canelas hingegen verabscheute das Fleisch der Jaguare und konnte Paucke nicht einmal beim Essen desselben zusehen.¹²⁴ In seiner humorvollen Art schildert Paucke, wie er Canelas einen Streich spielte und ihm ein Stück Jaguarfleisch, getarnt als Schöpfenfleisch, anbot. Canelas aß, zum großen Vergnügen Pauckes, das ganze Stück und betonte dazu noch, dass es ihm sehr gut geschmeckt habe. Als Paucke ihn über seine List aufklärte, war Canelas aber nicht angeekelt, sondern aß ab diesem Zeitpunkt auch immer mit, wenn Jaguar auf dem Speiseplan stand.¹²⁵

119 StBZ, 420, S. 946.

120 StBZ, 420, S. 942.

121 StBZ, 420, S. 1057.

122 StBZ, 420, S. 1057. Auch im Bericht des Canelas werden die Krokodile nur wegen ihrer Zähne geschätzt, nicht wegen ihres Fleisches. auch hier wegen ihres Moschusgeruchs; vgl. CANELAS, *Relación*, S. 311. Bei Paucke hingegen galt der Schwanz des Krokodils bei den Mocabier*innenn als Delikatesse. Die getrocknete Moschusdrüse hätten sie sich in ihre Hütten gehängt. StBZ, 420, S. 1057.

123 StBZ, 420, S. 1110.

124 StBZ, 420, S. 1110. Canelas selbst schrieb, dass von den Jaguaren nur die Jungen gegessen würden, da bei den älteren Tieren der Moschusgeruch zu intensiv sei; vgl. CANELAS, *Relación*, S. 309.

125 Vgl. StBZ, 420, S. 1110 f. Bei Canelas findet sich diese Episode nicht, sein Bericht enthält aber mit wenigen Ausnahmen keine selbst erlebten Ereignisse, sondern ist vielmehr im Stil einer Chronik gehalten.

Am Verhältnis der anderen Jesuiten zu indigenen Speisen wird deutlich, dass bei ihnen, anders als bei Paucke, eher die Exotik des betreffenden Tieres im Zentrum stand als die jeweilige Zubereitungsart.

Ebenso diskutiert Paucke allgemeiner die Essgewohnheiten der in Spanischamerika lebenden Menschen. Bei Spanier*innen, die eine längere Zeit in der Neuen Welt verbracht hätten, sei eine größere Affinität zu Eidechsen als zum »Europäische[n], besonders müffende[n] Wildbrät«¹²⁶ zu beobachten. In Spanischamerika geborene *Criollos* schließlich würden den Konsum von wilden Tieren vollständig ablehnen. Einerseits wurde hier gejagtes Wild, anders als in Europa, als Essen von Personen niederen Stands angesehen: Paucke stellt die Bärenatze als Delikatesse für den europäischen Adel einem von Indigenen im Ganzen gebratenen Ameisenbären gegenüber. Über das Nicht-Essen von Wild grenzten sich die *Criollos* von den Indigenen ab. Das wird auch an der unterschiedlichen Zubereitungsart deutlich: Ein ausgewählter Teil eines Tieres als »Schlekerbissigen« steht dem komplett über das Feuer gehängten Tier als höherwertig gegenüber.¹²⁷ Andererseits spielte neben der Verhandlung von Zugehörigkeit über bestimmte Produkte auch die Gewohnheit eine Rolle. Je länger eine Person Europa verlassen hatte, desto eher setzte sich der neue Geschmack bei ihr durch. Daraus lässt sich auch Pauckes Überraschung über Peter Poules Überspringen dieser Gewöhnungszeit erklären.

Der von Paucke beobachtete Umgang mit indigenem Essen variierte stark. Bei den Essgewohnheiten seiner Kollegen dominierte einerseits die Befürwortung oder Ablehnung eines Geschmacks, wie etwa beim Krokodilfleisch, oder auch die grundsätzliche Ablehnung von etwas Unbekanntem, wie beim Jaguarfleisch. Den Nutzen einer Auseinandersetzung mit indigenen Essgewohnheiten scheinen sie nicht gemeinsam diskutiert zu haben, spielte doch in den Berichten von Pauckes Ordensbrüdern die Ernährung in der Reduktion eine untergeordnete Rolle. Emanuel Canelas thematisierte die Wildheit der ungetauften Mocabier*innen und wob in seine Erzählungen ähnliche stereotype Elemente wie Paucke ein, die vor allem auf die große Menge an verzehrter Nahrung und eine unsaubere Zubereitung derselben abhoben.¹²⁸ Darüber hinaus bemitleidete er die Indigenen dafür, solch absonderliche Dinge wie Heuschrecken essen zu

126 StiBZ, 420, S. 165.

127 StiBZ, 420, S. 165. Zum Nicht-Essen in kolonialen Kontexten vgl. NATERMANN, (Nicht-) Essen. Weitere Arbeiten, die sich aus einer postkolonialen Perspektive mit Ernährung auseinandersetzen, sind Cecilia LEONG-SALOBIR, *Food Culture in Colonial Asia. A Taste of Empire* (= Routledge studies in the modern history of Asia, Bd. 69), Hoboken 2011; Donna R. GABACCIA, *We are what we eat. Ethnic food and the making of Americans*, Cambridge/Mass. 1998; Jeffrey M. PILCHER, *¡Que vivan los tamales! Food and the making of Mexican identity*, New Mexico 1998.

128 CANELAS, *Relación*, S. 317–319.

müssen. Auf seine Fragen hätten die Mocobier*innen ihm jedoch geantwortet, dass es ihr Essen sei und ihnen schmecke.¹²⁹ Canelas nahm folglich eine viel stärkere Trennung zwischen dem Essen der Missionare und dem der Indigenen vor. Insofern scheint Pauckes grundsätzlich aufgeschlossener Umgang mit der indigenen Ernährung auf der Ebene der Reduktion San Javier eher die Ausnahme gewesen sein. Das lässt sich auch daran zeigen, dass er nach der Ausweisung aus der Reduktion das indigene Essen einerseits vermisste, andererseits aber auch selbst weiter für sich zubereitete.

In *Hin und Her* finden sich, auch wenn sie nicht mehr Teil einer stringenten Erzählung sind, immer wieder Episoden, die von Pauckes Erlebnissen nach dem Verlassen des spanischen Herrschaftsbereichs berichten. Vor allem reflektierte er darin die Auseinandersetzung mit den Ernährungstraditionen aus Spanischamerika in Europa und gab zu, dass ihm einige Speisen aus der Reduktionszeit wirklich fehlten. Hier zeichnete sich eine deutliche Entwicklung von Ekel hin zu einer begeisterten Nostalgie für das indigene Essen ab. Seine Mitbrüder in Znaim, wo Paucke als *minister collegii* tätig war, reagierten mit Unverständnis, als der ehemalige Missionar ihnen den Geschmack von Eidechsen näherbringen wollte. Paucke klagte, dass die flinken böhmischen Eidechsen nicht mit den Leguanen in Paraguay zu vergleichen seien und sich auch nicht so leicht fangen ließen.¹³⁰ Mehrmals versuchte er sich auch an der Zubereitung von Fleisch, wie er es bei den Mocobier*innen kennengelernt hatte. In Znaim kochte er einen »nach einer indianischen [...] Manier bereiteten Braten«¹³¹. Anstelle von Fleisch nahm er allerdings Kutteln, die ohne Salz auf die glühenden Kohlen geworfen wurden. Die Zubereitung an sich problematisiert er aber, anders als noch in Paraguay, nicht mehr; Paucke betont nur, dass die Innereien gesäubert und gewaschen worden seien, bevor er sich den »appetitliche[n] Diebstall«¹³² gegönnt habe. Ähnliches berichtet er auch aus Neuhaus. Hier ließ er, um keinen Verdacht aufkommen zu lassen, den Koch zunächst in dem Glauben, dass er Nahrung für die Hunde zubereite. Abschließend nötigte er denselben Koch dazu, ein paar Bissen zu versuchen, was dieser nicht »ohne Forcht« auch tat. Auch hier stellt Paucke wieder die Sauberkeit des Fleisches, »mit der man in unseren Ländern zu verfahren pflegt«, als einzigen Unterschied zu einem »originalgetreuen« Braten aus Paraguay dar.¹³³ Während für Paucke vor allem die Unsauberkeit des Fleisches ein Problem gewesen zu sein scheint und er ansonsten betont, wie er sich an die Art des Bratenzubereitens gewöhnt hatte, so war für die Jesuiten in den böhmischen Kollegien vor allem die Zubereitungsart auf den glühenden

129 Ebd., S. 218.

130 StBZ, 420, S. 1125.

131 StBZ, 420, S. 528.

132 StBZ, 420, S. 529.

133 StBZ, 420, S. 531.

Kohlen befremdlich. Weitaus positiver verlief der Versuch, neues, unbekanntes Gemüse zuzubereiten. Als er Mais in seinen Rindfleischartopf gab, da »stache [die Neugier] die anderen Jesuiten«, und sie wollten ihn direkt probieren.¹³⁴ Über ihre Begeisterung war Paucke sehr zufrieden. Im Grunde fand hier eine Spiegelung der Szene am Lagerfeuer der Mocabier statt, nur stand jetzt der Missionar auf der Seite des ungewohnten Essens.

1.3 Fazit

Begegnungen mit dem Anderen erfolgen häufig über grundlegende Dinge, wie etwa die Ernährung.¹³⁵ Paucke stand aber nicht nur den Speisen der Indigenen in Spanischamerika, sondern grundsätzlich allem Fremden zunächst kritisch gegenüber. Fremdheitserfahrungen machte der Missionar schon direkt nach dem Aufbruch seiner Reise. Eine graduelle Entwicklung der Fremdheitserfahrung, die ihren Höhepunkt im indigenen Essen in der Mission fand, ist somit nicht plausibel.¹³⁶ Daraus entwickelte sich einerseits – durch Niederschrift und Variation fremder Rezepte nach den gegebenen Voraussetzungen vor Ort – eine »fusion kitchen«¹³⁷. Andererseits wurde Ernährung bei Paucke in einer klaren Ausrichtung an eine europäische Leser*innenschaft verhandelt. Neben Stereotypen findet sich auch der Versuch, das fremde Essen erlebbar zu machen, sei es durch Vergleiche mit in Europa Bekanntem oder durch Rezepte, deren Bewertung positiv wie negativ ausfallen konnte und die immer an europäische Zutaten angepasst wurden. Weiter zeigte sich auch Pauckes persönliche Begeisterung und Neugier in der Auseinandersetzung mit fremdem Essen.

Auf der Textebene bestätigt sich auch hier die These, dass die Entstehung von Pauckes Bericht sich in unterschiedliche Zeit- und Textschichten aufteilen lässt. Der sechste Teil, der den Großteil der Jagderlebnisse beinhaltet und in Böhmen entstanden ist, argumentierte nicht mit Sauberkeit oder Unsauberkeit bei der Zubereitung, sondern stellte vielmehr verschiedene Zubereitungsmöglichkeiten je nach der Beschaffenheit des Tieres heraus. Die frühen Episoden zeigten dagegen Pauckes persönliche Auseinandersetzung mit den Problemen der Sauberkeit, mit denen er direkt konfrontiert war, und sind damit stärker von direkten Erlebnissen vor Ort geprägt.

Ernährung fungierte aber nicht nur als Marker von Differenz. Gerade beim Essen war Paucke bereit, sich intensiv mit den indigenen Zubereitungsarten

134 StüBZ, 420, S. 980.

135 BEER, *Migrationsforschung*, S. 10.

136 Diese These vertritt WENDT, *Interkulturelle*, S. 209.

137 LEONG-SALOBIR, *Food Culture*.

und dem jeweiligen Geschmack auseinanderzusetzen. Eine Besonderheit dabei ist, dass er vor allem in Zusammenhang mit der Jagd und mit Reisen davon berichtet. Anders als in der Reduktion, in der die Missionare eine klare Verteilung der Räume vornahmen, verschwammen die Grenzen auf Reisen des Öfteren. Paucke musste sich viel mehr »nach der Zeit, nach dem Orth, und nach der Gesellschaft richten«¹³⁸. Gemeinsame Nachtlager wurden aufgeschlagen, Essen wurde gemeinsam zubereitet, alle Menschen waren denselben Gefahren ausgesetzt. Gerade die Jagd auf wilde Tiere, wie etwa Jaguare oder Krokodile, sowie das Lagern in Feindesnähe schufen einen gemeinsamen Vertrauensraum. Dazu kam, dass die Reisegruppen in Pauckes Schilderungen ausnahmslos aus männlichen Personen bestanden. Somit entstand eine völlig andere Dynamik, geprägt von einer deutlich direkteren Kommunikation, die auch nicht durch die hierarchischen Barrieren des Missionarsgeländes unterbrochen oder beschränkt war. Diese Dynamik trug maßgeblich zu Pauckes Sprachwissen und seiner Akkulturation mit der indigenen Ernährung und der Flora und Fauna des Chaco bei. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Komplex Religion und Essen bei Paucke eine geringe Rolle spielt. Neben der Erwähnung möglicher Fastenspeisen in Paraguay gibt es keine Vertiefung dieser Thematik.

2 Kleidung

Anders als bei der Ernährung der Mocobier*innen, mit der sich Paucke zu Akkulturationszwecken und zum Vertrauensaufbau intensiv auseinandersetzte, stand eine Anpassung an die mocobische Bekleidung bei den Missionaren nicht zur Debatte.¹³⁹ In dem Bericht des Missionars finden sich jedoch ausführliche Reflexionen über die Art der Mocobier*innen, sich zu kleiden. Auffällig ist der hohe Anteil an Zeichnungen in Pauckes Œuvre, die explizit Kleidung ins Zentrum stellen und über die textuellen Referenzen weit hinausgehen. Paucke bildete nicht nur die Indigenen aus der Reduktion ab, sondern auch Europäer*innen aus Spanien und Spanischamerika. Deren Bekleidung blieb im Text unerwähnt. Damit wird deutlich, dass Kleidung auf der visuellen Ebene eine andere Wirkung hatte als im Text. Abbildungen erübrigten lange Beschreibungen.¹⁴⁰ Schon in der Renaissance dienten ähnliche Darstellungen in den

¹³⁸ StBZ, 420, S. 541.

¹³⁹ Ganz anders als etwa in China, wo die Akkommodation der Jesuiten auch im Anziehen traditioneller chinesischer Kleidung bestand. Vgl. BROCKEY, *Visitor*; Mary LAVEN, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit encounter with the East*, London 2011.

¹⁴⁰ Das vermerkte auch Anton Sepp: »Das Weiber-Volck zu beschreiben / möchte ich lieber den Mahler-Pensel / dann die Federn in meine Hand nehmen.« SEPP/BÖHM, *Reißbe-*

Kostüm- oder Bekleidungsbüchern der Sichtbarmachung kultureller Differenzen mithilfe von Kleidung.¹⁴¹ Selbstredend ging es nicht nur um eine einfache Dokumentation der Kleidung unterschiedlicher Personengruppen. Rückt man den semiotischen Charakter von Kleidung ins Zentrum, so wird deutlich, dass kulturelle Praktiken und Bekleidung untrennbar miteinander verbunden sind. Bekleidungen sind »symbolic visual techniques that tell us how different groups in this society enacted and remade identities«¹⁴². Davon ausgehend kann Kleidung und deren Abbildung als symbolische Praxis gedeutet werden, womit Bekleidung auch einen zusätzlichen visuellen Kommunikationscharakter hat und zentral für die Selbst- und Fremdwahrnehmung wird. Kleidung in *Hin und Her* wird im Folgenden unter drei Aspekten in den Fokus genommen:

Erstens trafen bei Paucke europäische Vorstellungen von Kleidung und sozialem Stand einerseits und indigene Konzepte von Bekleidung, die sich wiederum durch Kontakt mit Spanier*innen verändert hatten, andererseits aufeinander. Welche Auswirkungen hatten diese transkulturellen Verflechtungen nun auf die Darstellung von sozialer Schichtung? Wie nutzte Paucke Kleidung in der Darstellung und welche Rolle spielten dabei die unterschiedlichen Konzepte von Bekleidung? Die Verquickung von Kleidung und Geschlecht ist ebenso ein zentraler Aspekt dieses ersten Abschnitts.

Zweitens werden Aspekte des Nicht-Bekleidens und der Nacktheit untersucht. Dabei geht es zum einen um eine Verortung von Pauckes Reflexionen im Spannungsfeld zwischen dem Diskurs des edlen Wilden und dem Zivilisierungsdiskurs des 18. Jahrhunderts.¹⁴³ Weiter spielte Scham eine gewichtige Rolle

schreibung, S. 177. Sepp nutzt diese Passage allerdings, um das Aussehen der indigenen Frauen mit Höllenfuriern auf europäischen Gemälden zu vergleichen.

- 141 Katherine BOND, Mapping Culture in the Habsburg Empire. Fashioning a Costume Book in the Court of Charles V, in: *Renaissance Quarterly* 71 (2018), S. 530–579, hier S. 539.
- 142 Ulinka RUBLACK, *Dressing up. Cultural identity in Renaissance Europe*, Oxford 2010, S. 259.
- 143 Zu den Diskussionen des edlen Wilden, die vor allem im Kontext der Südseeexpeditionen aufkamen, vgl. Sebastian KAUFMANN, *Ästhetik des »Wilden«*. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750–1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über »primitive« Kunst um 1900, Basel 2020, zur Begriffsbestimmung insb. S. 24–39; Urs BITTERLI, *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1982, S. 367–392; Iris GAREIS, Von »grimmigen Menschenfressern« und »Edlen Wilden«. Kannibalismus in frühen Reiseberichten aus Amerika zwischen Alteritätsdiskurs und Kulturkritik, in: Robert REBITSCH u. a. (Hg.), *Die Konstruktion des Kannibalen zwischen Fiktion und Realität* (= Philippika, Bd. III), Wiesbaden 2017, S. 127–155; Monika FLUDERNIK (Hg.), *Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos* (= Identitäten und Alteritäten, Bd. 10), Würzburg 2002.

im Kontext von Nacktheit. Zunächst stellt sich die Frage, wer inwieweit scham-behaftet war, wo Gewohnheit vielleicht zu einer Reduzierung von Scham führte und wie die Jesuiten mit der Nacktheit der Indigenen umgingen. Im Hinblick auf Pauckes Publikum in Europa geht es auch um Fragen der Darstellung und des Berichtens über Nacktheit. Im Zentrum der Analyse steht, wie der Missionar sowohl mit textuellen als auch mit bildlichen Möglichkeiten Nacktheit zu kaschieren oder umzudeuten suchte.

Der dritte Abschnitt diskutiert die Auswirkungen von Kulturkontakten auf Bekleidung. Die Zeichnungen der mocobischen Kleidung zeigt einerseits Einschläge europäischer Traditionen, andererseits auch Kleidungsstücke, die traditionell mit den Andenbewohner*innen aus Peru in Verbindung gebracht wurden. Schließlich verbinden sich alle diese Elemente, weshalb die Studie mit dem Konzept des Hybriden arbeitet. Hybridisierung wird spätestens seit Homi Bhabas Überlegungen zur Transkulturalität in kolonialen Kontexten auf verschiedene Weise in den Kulturwissenschaften diskutiert.¹⁴⁴ Dabei wurde deutlich, dass nicht von zwei ›reinen‹ Einzelkulturen ausgegangen werden darf, deren Kulturkontakt zu einem hybriden Dritten führt, wie es die Metapher des Hybrids eigentlich einfordert,¹⁴⁵ sondern dass es vielmehr zu gegenseitigen Beeinflussungen kommt, die mit Conrad und Randeria als Verflechtungsgeschichte bezeichnet werden können.¹⁴⁶ Während im Kulturkontakt einerseits die »unstructuredness of human creativity«¹⁴⁷ wirkt, muss gleichzeitig immer auch im Blick behalten werden, dass es sich bei der Jesuitenmission um ein ungleiches Machtverhältnis zwischen Europäern und Indigenen handelte. Zwar waren »adaption und transculturalisation«¹⁴⁸ eine treibende Kraft hinter den Aktivitäten der Jesuiten. Die Christianisierung der indigenen Seite war jedoch stets das erklärte Ziel. Praktiken der Akkommodation zu analysieren, zu denen auch die Hybridisierung von Kleidern gezählt werden kann, ermöglicht einen vertieften Blick auf den Prozess der Christianisierung und macht sowohl Austausch- und Übersetzungsprozesse als auch Missverständnisse sichtbar. Zunächst wird die variantenreiche Darstellung von Hüten in den Blick genommen, die als Differenzierungselement in Pauckes Zeichnungen eine zentrale Rolle spielen. Damit verbinden sich auch die Versuche, die Mocobier*innen neu ein-

144 BHABHA u. a., Verortung; zur Diskussion des Begriffs der Hybridität vgl. Axel MICHAELS, Cultural hybridity and transculturality, in: Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies, London, New York 2019, S. 3–14; Philipp STOCKHAMMER (Hg.), Conceptualizing Cultural Hybridization. A Transdisciplinary Approach, Berlin, Heidelberg 2012; Peter BURKE, Cultural hybridity, Cambridge 2009.

145 SAID, Culture, S. XXXIX: »All cultures are hybrid, none is single and pure.«

146 CONRAD u. a., Eurozentrismus.

147 STOCKHAMMER, Hybridization, S. 47.

148 FLÜCHTER, Translating, S. 14.

zukleiden. Abschließend wird die Verbindung von indigener und christlicher Festkultur an einem Fallbeispiel erörtert. Im Zentrum all dieser Analysen steht nicht die Herkunft der jeweiligen Objekte und Traditionen aus der jeweiligen Kultur, sondern es geht vielmehr um den Sinn, den die Jesuiten in einer solchen Verbindung sahen, und um die gewählte Darstellungsart.

Ein methodisches Werkzeug zur Analyse dieses engen Zusammenhangs von »customs, costumes, and cultures«¹⁴⁹ bilden Überlegungen des Kulturwissenschaftlers Aby Warburg, der in der Bildanalyse zwei Ebenen vorschlug.¹⁵⁰ Zunächst sollte eine ikonographische Analyse, eine detaillierte Head-to-Toe-Analyse der Bilder unter Einbezug von literarischen Quellen durchgeführt werden.¹⁵¹ Als ikonologische Synthese greift Erwin Panofsky das auf, was Warburg als »äußere Veranlassung der Bilder«¹⁵² bezeichnete. Diese zweite Analyseebene fragt nach der Wirkung der Zeichnungen auf ein zeitgenössisches Publikum und damit auch danach, in welchem Kontext Bilder von wem wie genutzt wurden.¹⁵³

2.1 Transkulturelle Perspektiven auf Kleidung und soziale Schichtung

Wenngleich Florian Paucke schon Spanier*innen in seinem Bericht mit Fokus auf ihre Bekleidung abbildete, erfolgten ethnographische Reflexionen über Kleidung auf der Textebene erst im Schreiben über die Mocabier*innen. Diese sind sehr ausführlich und bilden einen eigenen Abschnitt innerhalb des dritten Teils von *Hin und Her*. Auch Manuel Canelas beschäftigte sich intensiv mit den

149 BOND, Mapping, S. 531.

150 Grundlegend zu Warburgs Überlegungen ist Dieter WUTTKE, Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft, in: Dieter WUTTKE (Hg.), Dazwischen. Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren (= Saecula spiritalia, Bd. 29), Baden-Baden 1996, S. 737–766. Einen aktuellen Blick auf Warburg liefert Kurt W. FORSTER, Aby Warburgs Kulturwissenschaft. Ein Blick in die Abgründe der Bilder, Berlin 2018.

151 Aby WARBURG, Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling«, in: Aby WARBURG, Werke in einem Band, hg. v. Martin TREML u. a., Frankfurt a. M. 2010, S. 39–108. Der Begriff ikonographische Analyse wurde, Warburgs Gedanken fortführend, von Erwin Panofsky geprägt; vgl. Erwin PANOFSKY, Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 2002. Die Nähe zu mikrohistorischen Ansätzen ist offensichtlich; vgl. José Emilio BURUCÚA, Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg, Buenos Aires 2007.

152 WARBURG, Botticelli, S. 94.

153 Ulinka Rublack nimmt als Ausgangspunkt für ihren Warburg-Bezug in *Dressing Up* Warburgs Überlegungen von 1907 zu Holzarbeitern auf Wandteppichen. Vgl. RUBLACK, Dressing up, S. 261. Der Text von Warburg findet sich in Aby WARBURG, Arbeitende Bauern auf burgundischen Teppichen, in: Aby WARBURG, Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. v. Dieter WUTTKE, Baden-Baden 1992.

Bekleidungsstilen der Indigenen. Anhand dieser beiden Berichte soll die Sicht der beiden Jesuiten auf indigene Kleidung einander gegenübergestellt werden.

Manuel Canelas unterschied zwischen Alltags- und Festkleidung der Mocabier*innen. Die Alltagskleidung sei eine Decke aus Leder, die auf unterschiedliche Art gebunden werden könne und damit eine große Praktikabilität aufweise. Sie habe die Eigenschaft, jedem und allem zu dienen. Heute trage sie der Mann, morgen die Frau und übermorgen der Sohn. Mit dem Knoten sei es ein Kleid, ohne sei es eine Decke, ein Teppich, ein Vorhang, das Dach einer Hütte, kurzum, es sei das, wozu es die Mocabier*innen machten.¹⁵⁴ Damit stellt Canelas einerseits die Einfachheit der Mocabier*innen heraus, wie sie aus seiner Perspektive bestand, andererseits schwingt aber auch eine Bewunderung für die praktischen Elemente der halbnomadisch lebenden Gesellschaft mit. Dass von Schmuck oder Ähnlichem (der allerdings im Kontext der Festkleidung der Männer erwähnt wurde) keine Rede ist, betont den aus seiner Sicht einfachen Alltag der Mocabier*innen.

Paucke hingegen unterschied die Bekleidung nach Geschlecht. Das Kleidungsstück der männlichen Mocabier bestehe aus einem großen Hirsch- oder Jaguarfell, das mit einem Riemen über der Schulter zusammengebunden werde. Ein Gürtel für Werkzeuge und Utensilien befestigte das Kleidungsstück in der Körpermitte.¹⁵⁵ Frauen würden das Fell ebenso um die Körpermitte gebunden tragen, jedoch in doppelter Schicht nach unten hängend, sodass sie barbusig seien. Während Paucke nur kurz den Bekleidungsstil der Mocabier behandelt, erwähnt er deutlich mehr Details, wenn es um die Bekleidung der Mocabierinnen geht. Nicht nur die Art des Bindens, sondern auch das verwendete Material unterscheide Männer von Frauenkleidern. Die Mocabierinnen würden für ihre Kleidung Nutriafell benutzen,¹⁵⁶ das sie auch sehr schön verzieren würden. Mit der ausgekochten Rinde eines Baumes würden sie einen Farbsud herstellen, mit dem sie die besagten Muster auf das Leder zeichneten.¹⁵⁷ Paucke war von diesen Mustern so beeindruckt, dass er sie »bei Gelegenheit abformen« wollte.¹⁵⁸ Eine Detailzeichnung der Muster findet sich allerdings nicht im Bericht. An anderer

154 CANELAS, Relación, S. 315.

155 StiBZ, 420, S. 485 f.

156 Nutria hatte einen außerordentlichen Wert auf dem europäischen Markt. Dem Kapitän auf dem Schiff von Cádiz nach Ostende schenkte Paucke zum Abschied eine Decke aus 22 Fellen; vgl. StiBZ, 420, S. 1051. Canelas unterschied nicht wie Paucke nach Geschlecht, sondern nach Jahreszeit. Im Winter würden die Pelze aus Nutria verwendet. Darüber hinaus diskutierte er die Exportmöglichkeiten der Felle nach Europa und berichtete über das Scheitern eines Exportversuchs aufgrund von Motten in den Fellen; vgl. CANELAS, Relación, S. 314.

157 Eine genaue Beschreibung der Herstellung des Farbsuds findet sich in Pauckes naturhistorischen Betrachtungen. Vgl. StiBZ, 420, S. 1037.

158 StiBZ, 420, S. 1053.

Stelle schreibt Paucke jedoch allgemein vom Wert der Nutriafelle.¹⁵⁹ Hier vermerkt er auch den Gestank der Felle. Dieser rief Erinnerungen an seinen Erstkontakt mit Indigenen hervor, bei dem das von ihnen verwendete Pferdeleder für Paucke sehr unangenehm roch. Bekleidung wurde also einerseits auf ihre Zweckmäßigkeit hin bewertet, andererseits, und das merkt man insbesondere bei Paucke, spielten auch geschlechtsspezifische Aspekte der Bekleidung eine Rolle. Die Verknüpfung von Ästhetik und Geschlecht fällt an dieser Stelle besonders auf. Zudem verbanden sich die ästhetischen Beschreibungen zweckgebundener Bekleidung wie Kriegs- oder Festkleidung mit der Thematisierung der unterschiedlichen Gebräuche von Indigenen und Spanier*innen.

Soziale Schichtung in Spanien – Pauckes erste Zeichnungen im Kostümbuchstil

Die ersten Zeichnungen im Codex, die explizit Bekleidung zum Thema haben, bilden jeweils Personen unterschiedlicher sozialer und regionaler Herkunft in Spanien ab. Der gewählte Zeichenstil entspricht im Großen und Ganzen dem der in Europa seit dem 16. Jahrhundert bekannten Kostümbücher: Die nachträglich aquarellierten Bleistift- und Federzeichnungen sind detailreich und mit variantenreichen Farben gestaltet. Jeweils werden zwei bis drei Figuren auf einem mit grüner Farbe angedeuteten Plateau abgebildet. Eine Ambientierung des Hintergrundes findet nicht statt. Dadurch rücken die Figuren und mit ihnen ihre Bekleidung sowie ihre Accessoires in den Vordergrund.¹⁶⁰ Warum Paucke mit diesen Figuren beginnt und keine anderen Gruppierungen, die er auf seiner Reise von Olmütz nach Málaga oder in Portugal traf, porträtierte, muss offenbleiben. Bei den Zeichnungen handelt es sich um typisierte Figuren und nicht um individuelle Porträts. Es gibt keine namentliche Kennzeichnung, während Paucke die Häuser der Indigenen zum Teil mit den Namen der jeweils dort wohnenden Menschen versah (Abb. 2).¹⁶¹

Paucke bildete eine Gruppe adliger Spanier*innen sowie eine Gruppe von Galicier*innen ab, die im Folgenden einander gegenübergestellt werden. Die »Gallicianer Tracht« (Abb. 12), zeigt eine Frau und einen Mann, die sich gegenüberstehen, Hut und Umhang mit Kapuze verdecken die Haare der beiden

159 StiBZ, 420, S. 1052.

160 Zu Kostümbüchern vgl. Ulrike ILG, *The Cultural Significance of Costume Books in Sixteenth-Century Europe*, in: Catherine RICHARDSON (Hg.), *Clothing culture, 1350–1650* (= *The history of retailing and consumption*), Aldershot 2006, S. 29–47; Ann Rosalind JONES, *Habits, holdings, heterologies: Populations in print in a 1562 costume book*, in: *Yale French Studies* 110 (2006), S. 92–121; RUBLACK, *Dressing up*; BOND, *Mapping*.

161 Vgl. StiBZ, 420, Rolle I.



Abb. 12 »Gallicianer Tracht in Spanien«, StBZ, 420, S. 56a.



Abb. 13 »Spanische tracht deren Adelichen«, StiBZ, 420, S. 48a.



Abb. 14 »Encapotado Spanier im Mantel; Spanier Tracht mit seiner Montera«, StIBZ, 420, S. 46a.

Figuren.¹⁶² Die Frau trägt ein einfarbiges blaues Kleid, der Mann braune Kleider und eine gelbe Schürze sowie einen weißen Kragen. Ihre Schuhe sind beide ohne große Details ausgeführt, beim Mann zusätzlich schwarz koloriert. Beide Figuren sind mit Accessoires ausgestattet: Die Frau trägt einen leeren Korb in der Hand, der Mann hat ein Messer im Gürtel stecken. Gegensätzlich dazu zeigt die »spanische Tracht deren Adelichen« (Abb. 13) gleich drei weibliche Figuren sowie eine männliche Figur.¹⁶³ Sie sind frontal zum Betrachter abgebildet, eine Frau blickt in das Bildinnere und gibt somit die Rückansicht auf ihr Kleid frei. Der Mann dominiert das Bild, die Frauen stehen eher an den Rand gedrängt und überdecken sich zum Teil gegenseitig. Anders als die Galicier*innen ist ihre Kleidung in Rot, Grün, Blau und Schwarz gehalten. Die männliche Figur ist mit einem braunen Hut mit Feder, einem grünen Wams mit gelbem Gürtel, einer roten Hose, schwarzen Reiterstiefeln mit Stulpen auf Kniehöhe, Sporen und Blockabsätzen sowie einem weißen rüschenbesetzten Kragen und einem blauen Umhang ausgestattet. Die unterschiedliche Farbkombination sowie Details wie

¹⁶² StIBZ, 420, S. 56a.

¹⁶³ StIBZ, 420, S. 48a.

Sporen, zusätzliche Taschen an der Vorderseite des grünen Oberteils, Rüschen und die Feder am Hut heben diese Kleidung von der des Galiciers ab. Im Gegensatz zum Galicier hat der adlige Spanier auch einen Bart auf Kinn und Lippe. Anstelle des Messers hat er einen Degen.

Die zwei Frauen in der Bildmitte tragen ein schwarzes Kleid, die Rückansicht der linken Frau verdeutlicht, dass das rote (und bei der Frau daneben blaue) Tuch kein Rock, sondern vielmehr eine Schürze ist. Allerdings handelt es sich nicht um eine Arbeitsschürze, sondern vielmehr verweisen die goldenen Borten auf deren hohen Wert. Auch die Schuhe bilden ein Distinktionsmerkmal: Im Gegensatz zu den einfachen Schuhen der Galicierin tragen die adligen Frauen Schuhe aus buntem Leder mit Absätzen, die in ihrer Andeutung sehr fein ausgearbeitet sind.

Neben der Kleidung sind auch die Haltung und Gestik der Figuren von Bedeutung. Der Galicier scheint die Hände in die Hosentasche gesteckt zu haben, das seitliche Profil lässt ihn eher breit und grob erscheinen. Der Adlige hingegen wirkt durch seine frontale Darstellung und dem breitbeinigen Stand sehr präsent. Die rechte Hand ist unter sein Wams geschoben, während die linke aus dem Bild heraus zu zeigen scheint. Sein Blick scheint jedoch eher nach links in Richtung der Frauen zu gehen.

Hier wird deutlich, wie Paucke vornehmlich die Bekleidung als Distinktionsmerkmal für die soziale Schichtung verwendete und dabei insbesondere Accessoires, Hüte und Schuhe detailliert ausarbeitete. Bemerkenswert ist auch die Unterscheidung über die Herkunftsbezeichnung, Galicien, dass im Nordwesten der Iberischen Halbinsel liegt, war nicht auf Pauckes Reiseroute. Die Abbildung der Galicier*innen kann also nicht aus einem direkten Kontakt vor Ort erfolgt sein. Vielmehr repräsentieren sie die Region, die vornehmlich von landwirtschaftlich tätigen Menschen bewohnt wurde; bei Paucke erscheint so die Bezeichnung Galicier fast schon als ein Synonym für Bauer. Neben der Darstellung sozialer Schichtungen zeigt Paucke über die Accessoires und die Bekleidung aber auch modische Elemente, wie an einer dritten Gruppe deutlich wird (Abb. 14).¹⁶⁴ Auch hier bilden unterschiedliche Hüte den Ausgangspunkt. Einen lokalspezifischen, die Montera, benennt Paucke ausdrücklich. Damit wird die soziale Komponente noch durch eine regionale ergänzt. Der »Encapotado« schließlich zeigt einen Mann, der in einen Mantel gehüllt ist und einen anderen Hut als die übrigen Spanier trägt. Beim Mantel zeichnete Paucke sehr detailreich die Nuancen des fallenden Stoffes.

In Pauckes Text finden sich keine Referenzen auf die Zeichnungen. Das bestätigt die These, dass die Bilder unabhängig vom Text entstanden sind. Dort beschrieb Paucke vor allem die auf seiner Route befindlichen Städte, in denen

¹⁶⁴ StiBZ, 420, S. 46a.

er sich aufhielt, sowie das jeweils vorgefundene Essen. Auf die Kleidung ging er, wie bereits erwähnt, detailliert erst bei den Mocobier*innen ein.

Spanier in Amerika und mocobische Christen

Zieht man nun die Figuren aus Spanischamerika zum Vergleich heran, so zeigen sich neben Gemeinsamkeiten auch signifikante Unterschiede. Paucke bildete verschiedene Figuren der Kolonialgesellschaft ab: Spanier*innen in Spanischamerika, Soldaten und Mocobier*innen. Manche davon finden sich nur in seinen Skizzen, etwa die detailliert ausgearbeiteten Studien zu mocobischen Kriegerinnen und Mocobierinnen.

In der linken Bildhälfte der »spanische[n] Tracht der Spanier in America« (Abb. 15) ist eine weibliche Figur mit einem blauen Kleid, das mit roten Bordüren versehen ist, zu sehen.¹⁶⁵ Auf dem Kopf trägt sie einen Korb, angefüllt mit Früchten. Ihre Haare sind, anders als die der spanischen Frauen, offen sichtbar zu Zöpfen geflochten. An ihren Füßen hat sie schwarze Lederschuhe mit Absatz.

Die zentral in der Mitte präsente männliche Figur trägt Kniebundhosen und ein Wams. Mehrere Elemente unterscheiden sie nun aber von den Darstellungen der Spanier in Europa: Zunächst fällt der Hut auf, der anders als in Spanien mit gelben, roten und blauen Federn versehen ist. Weiter sticht das bunte Tuch in ebendiesen Farben ins Auge, das die Figur über ihren Kleidern im europäischen Stil trägt. Es ist ähnlich wie das braune Tuch des *encapotado* über eine Schulter geworfen, allerdings mit dem bedeutenden Unterschied, dass es den Körper nicht vollständig verbirgt, sondern einen Blick auf die Kleidung des Mannes erlaubt. Diese Art von Tüchern stellte Paucke in der Reduktion mithilfe der Mocobier her. Eine Hybridisierung der Kleidung des Mannes deutet sich folglich an. Abschließend fällt auf, dass der Mann, wenngleich er Sporen trägt und rechts im Bild auch auf einem Pferd abgebildet wird, keine Schuhe anhat, sondern lediglich eine Art Strumpf, der aber die Zehen freilässt. Auf diese Art werden alle europäischen Reiter in Pauckes Zeichnungen abgebildet. Die Indigenen zu Fuß und zu Pferd sind immer ohne Schuhe dargestellt.¹⁶⁶ Im rechten Bildteil ist dieselbe männliche Figur barfuß zu Pferd zu erkennen. Sie ist in ihrer Größe jedoch etwas minimiert, um noch ins Bild zu passen. Der Griff eines Gewehrs am hinteren Teil des Sattels sowie ein Lasso vorne zeigen die Anforderungen, die Spanischamerika an seine Bewohner*innen stellte. Dagegen zeugt die Fülle des Obstkorbes auf dem Kopf der Frau von den reichhaltigen Früchten vor Ort. Die bunte Farbe der Federn und des Umhangs liefert eine

165 StBZ, 420, S. 162a.

166 Abgesehen von der zentralen Figur des Fähnrichs beim Fest des Reduktionsheiligen; vgl. Kap. IV.2.3.



Abb. 15 »Spanische Tracht der Spanier in America«, StiBZ, 420, S. 162a.

in Europa nicht vorkommende Farbpalette, die die männliche Figur von der europäischen Kleiderordnung abhebt.¹⁶⁷

Mit Umhängen dieser Art versah Paucke auch Indigene, beispielsweise den »christliche[n] Indianer Wie Er in die Kirche geht« (Abb. 16).¹⁶⁸ Durch die Betonung des Kirchgangs wird deutlich, dass es sich nicht um eine Alltagsbekleidung handelte, sondern um eine anlassbezogene Festkleidung. Die Figur trägt ein von einem roten Gürtel zusammengehaltenes Untergewand, das, ebenso wie der Umhang darüber, in verschiedenen Farben ausgefertigt und mit Fransen verziert ist. Durch den Umhang ist nicht erkennbar, ob der Mocobier das Untergewand traditionell über eine Schulter gebunden hat oder ob es sich um ein Kleidungsstück in Form eines Hemdes handelt. Die schräg nach links oben verlaufenden Streifen im Bereich des Oberkörpers sprechen aber für eine Bindeart über die rechte Schulter und stehen damit in der Tradition der Mocobier. Der nicht vollständig kolorierte Hut im europäischen Stil ist mit roten und grünen Federn ergänzt. Gesichtstätowierungen, Haare sowie ein Dolch im Gürtel und ein länglicher Gegenstand, den der Mocobier in der linken Hand hält, sind nur mit Bleistift angedeutet und nicht koloriert. Vergleicht man den christlichen Mocobier nun mit dem Spanier, so fallen in erster Linie die Gemeinsamkeiten auf. Beide Figuren tragen einen Hut im europäischen Stil, verziert mit bunten Federn, beide verwenden bunten Stoff, um sich zu bekleiden. Während der Spanier den bunten Stoff über seiner europäisch geprägten Bekleidung trägt, ist die Bekleidung des Mocobiers zwar aus dem bunten Stoff selbst hergestellt, sie ist jedoch immer noch in der traditionellen Tragweise abgebildet. Wenngleich die Zugehörigkeit zu einer Gruppierung immer noch Teil von Pauckes Bildprogramm ist, so fällt doch auf, dass er die Indigenen in keiner Weise verzerrt darstellt, sondern vielmehr einige Gemeinsamkeiten in der Darstellung des christlichen Mocobiers und des Spaniers in Amerika wählt, die gleichsam eine Assimilation beider Figuren zeigt. Die bunten Kleider sind sowohl für den Mocobier als auch für den Spanier neu. Zusätzlich zeigt sich auch an diesen Bildern wieder eine regionale Verortung, wenngleich sie sehr grob ist und nur einen Unterschied zwischen Europa und der neuen Welt eröffnet.

Der christliche Mocobier kann mit der »christlichen Indianerin« (Abb. 17) kontrastiert werden.¹⁶⁹ Sofort fällt auf, dass sie nicht in Festkleidung abgebildet ist, sondern vielmehr in Ausführung einer Tätigkeit, nämlich Wasser und Nahrung zu beschaffen. Dazu trägt sie »daß hintere Vierthel von Ochsen«, mit einem Band am Kopf befestigt, auf ihrem Rücken und einen Wasserkrug in der

167 Vgl. dazu die Begeisterung der Europäer*innen für Vogelfedern aus Südamerika; vgl. HANSS, Featherwork.

168 StBZ, 420, Tafel 7, fol. 2r.

169 StBZ, 420, Tafel 3, fol. 1r.



Abb. 16 »Christlicher Indianer Wie Er in die Kirche geht«,
StiBZ, 420, Tafel 7, fol. 2r.



Abb. 17 »Christliche Indianerin«, StiBZ, 420, Tafel 3, fol. 1r.

rechten Hand. Die Frau ist mit einem einfachen, unverzierten Fell bekleidet, das sie sich in der Tradition der Mocobierinnen umgebunden hat. Auffällig sind auch die fehlenden Tätowierungen. Während die Tätowierungen im Gesicht sehr detailreich und sorgfältig gezeichnet sind, fehlen die für die mocobischen Frauen spezifischen Tätowierungen auf Armen und Brust vollständig. Diese wurden eigentlich nach dem Eintritt der ersten Menstruation gestochen. Ein Fehlen dieser Tätowierungen in Kombination mit dem Aspekt des Christlichen könnte darauf hindeuten, dass die abgebildete Frau zwar noch die Gesichtstätowierungen erhielt, die schon im Kindesalter gestochen wurden, das spätere Initiationsritual vom Mädchen zur Frau aber von den Missionaren bereits unterbunden wurde. In dieser Darstellung könnte sich einerseits Pauckes Vorstellungen der Geschlechterrollen bei den Mocobier*innen offenbaren. Während der christliche mocobische Mann in neuer Festkleidung abgebildet wird und damit auch eine Nähe zu den Spaniern in Spanischamerika hergestellt wird, machte das Christliche der Frau lediglich aus, sie als Arbeitskraft zu zeigen, der nur die spezifisch mocobischen Tätowierungen fehlen. Dass sie keine neue Kleidung trägt, könnte andererseits als Moment des Widerstands gegen Neueinkleidungsversuche der Missionare gedeutet werden. Diese These schließt an weitere Beobachtungen zur Rolle der Mocobierinnen innerhalb ihrer Gesellschaftsstruktur und zur Kollision derselben mit den patriarchal geprägten Vorstellungen der Jesuiten an.¹⁷⁰

Kazike und Kazikin

Weitere Mocobier*innen bildete Paucke in der Zeichnung »Cazique und Cazi-quinen« (Abb. 18) ab.¹⁷¹ Diese wurde in der Forschung schon häufig diskutiert, wengleich sie nie in Relation zu den Skizzen anderer Mocobier*innen gesetzt wurde.¹⁷²

Dargestellt sind ein Mann und eine Frau. Der Mocobier trägt einen roten Hut mit Federn, während die Frau barhäuptig unterwegs ist. Beide tragen Kleidung aus Fell und Leder. Die Fellseite ist nach innen gekehrt und das kunstvoll

¹⁷⁰ Vgl. Kap. VI.3.

¹⁷¹ StiBZ, 420, S. 492a.

¹⁷² Entgegen der Annahme, dass es sich bei dieser Darstellung um eine Anlehnung an die Bildtradition der *Castas* handle, die unterschiedliche Ethnien sowie deren Nachkommen abbildete und im Kontext des Diskurses um die *limpieza de sangre* stand, liegt mit dem Fokus auf die Kleidung und die Accessoires der jeweiligen Personen eine Einordnung in die Tradition der europäischen Kostümbücher näher. Vgl. zu dieser Einschätzung DUVTOLS, Dessins. Das Genre der *Castas* entstand Anfang der 1710er Jahre, vornehmlich in Mexiko, und erfreute sich als Importware in Spanien größter Beliebtheit; vgl. dazu EARLE, Pleasures.



Abb. 18 »Cazique und Caziquinen«, StiBZ, 420, S. 492a.

verzierte Leder zeigt nach außen. Die Frau trägt zusätzlich einen blauen Unterrock, wodurch die Zeichnung in einer Zeit zu verorten ist, in der die Missionare die Mocobier*innen schon mit Stoff und selbstgeschneiderten Kleidungsstücken aus blauem Flanell ausstatteten. Beide Figuren haben Gesichtstätowierungen und sind mit einem roten Korallenhalsband ausgestattet. Die Kazikin hat zusätzlich ihre Arme und ihren Oberkörper tätowiert und trägt große, die Ohrfläppchen aufdehnende Ohrringe. Der Kazike ist mit Pfeil und Bogen und einem mit roten Federn verzierten Speer bewaffnet, während die Kazikin einen Wasserkrug in der einen und ein Kind an der anderen Hand hält. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den Zeichnungen der christlichen Mocobier*innen fallen auf. Auch hier wird die Frau mit den Versorgungstätigkeiten in Verbindung gebracht, darauf verweisen sowohl der Wasserkrug als auch das Kind an der Hand der Mutter. Sie trägt Kleidung im mocobischen Stil, die sehr detailliert ausgearbeitet und verziert ist. Das untermalt zusätzlich der Korallenschmuck an den Armen und am Hals. Auch der Mocobier ist prächtig ausgestattet. Der Hut sowie die Bewaffnung mit Speer und Bogen finden sich ansonsten vor allem in den Zeichnungen, die Kriegs- und Festkleidungen abbilden.

Die Frage, warum Paucke nicht einfach nur eine Mocobierin und einen Mocobier gezeichnet bzw. warum er das Bild mit der Beschriftung »Cazique

und Caziquinen« versehen hat und was genau nun einen Kaziken auf der bildlichen Ebene ausmachte, drängt sich auf. Bei den Mocobier*innen gab es laut Paucke keine Hierarchie, die durch Kleidung angezeigt worden wäre. Auch die Anführer einer Gruppe würden die gleiche Kleidung tragen wie alle anderen. Vielmehr seien sie oftmals, da sie verpflichtet seien, ihren Besitz zu teilen, sogar ärmlicher gekleidet als ihr Umfeld.¹⁷³ Im Verständnis der Europäer*innen wurden die Kaziken als Adelige innerhalb der indigenen Gesellschaft angesehen. Paucke kritisierte an anderer Stelle jedoch das Lehnwort Kazike und betonte, dass es von der spanischen Kolonialherrschaft zur einheitlichen Bezeichnung eingeführt worden sei und keine Eigenbezeichnung der Mocobier*innen sei.¹⁷⁴ Indem er in seiner Zeichnung nun sogar von einer Kazikin spricht, imaginiert er einen Stand der Kazik*innen, den es in dieser Form nicht gab. Einzig an einer anderen Stelle im Codex bezeichnete Paucke die Witwe eines Kaziken als Kazikin.¹⁷⁵ Ansonsten schrieb er lediglich von der Frau des Kaziken und stellte diesen damit zwar als Anführer heraus, jedoch nicht im Sinne eines Standes, der sich auch auf die Frau übertragen hätte. Mocobische Kleidungsstraditionen wurden so auf der Bildebene in europäische Ordnungskategorien überführt. Inwiefern sich diese Vorstellungen eines Kazikenstandes auf die Handlungen der Missionare auswirkte, kann folgendes Beispiel veranschaulichen:

Paucke hatte eine Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Manuel Canelas.¹⁷⁶ Canelas, der in Córdoba de Tucumán geboren war und dorthin gute Beziehungen hatte, besorgte für seine bediensteten Knaben besondere Kleider. Paucke versuchte ihn davon abzuhalten, da er Streit befürchtete, wenn einige Personen sich durch ihre Kleidung von den anderen abhoben. Canelas jedoch weigerte sich, darauf einzugehen, weshalb Paucke sich an den Rektor des Kollegs in Santa Fe wandte. Dieser verbot Canelas die Sonderausstattung der Jungen. Dabei argumentierte er, die Bediensteten von Canelas seien keine Söhne von Kaziken, weshalb es ihnen nicht zustehe, edlere Kleidung zu tragen als die anderen Indigenen. Obwohl die Kaziken in Pauckes eigener Erfahrung keine gesonderte Stellung und schon gar keinen gesonderten Kleidungsstil hatten, wurden sie von der Obrigkeit außerhalb der Mission doch als eigene, in der Hierarchie höher stehende Schicht eingestuft. Paucke folgte in seiner Darstellung insofern Vorstellungen, die die Europäer an die Gruppierung der Mocobier*innen

173 StiBZ, 420, S. 492.

174 StiBZ, 420, S. 276.

175 StiBZ, 420, S. 655. Anton Sepp schreibt in seiner *Reißbeschreibung* ebenso von einer Frau des Kaziken; vgl. SEPP/BÖHM, *Reißbeschreibung*, S. 179. Interessanterweise wurde in der Übertragung von Sepps Werk in den *Welt-Bott*, die von Kürzungen geprägt ist, die Frau in »Kazikin« bzw. »erste Hexe« umbenannt; vgl. STÖCKLEIN, Brief, Anderer Theil, Nr. 48, S. 40–60, hier S. 51.

176 StiBZ, 420, S. 763.

herantrugen. Über die Qualität der Kleidung wurde so Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppierung ausgehandelt. Die Kaziken in Pauckes Zeichnungen unterschieden sich insbesondere in der detaillierten Ausführung der Kleidung von anderen Figuren. Die Skizze »Indianisches Weib mit ihrem Söhnlein und Töchterlein« weist beispielsweise große Parallelen zur Kazikin auf.¹⁷⁷ Auch sie hat einen Wasserkrug bei sich und ist sogar in Begleitung von zwei Kindern. Ebenso sind die Tätowierungen fein säuberlich eingezeichnet. Der »Peltz von fisch oter hauten« ist allerdings einfach gehalten. Er zeigt zwar die Nähte, durch die die Felle miteinander verbunden waren, aufwendige Verzierungen sind aber nicht hinzugefügt. Die unterschiedliche Darstellung verweist so auf den Versuch, einen Kazikenstand mithilfe von Kleidern zu etablieren.

Spanische und mocobische Krieger

Die Zeichnung »Spanisch Americanischen Soldaten wider die Indianer« (Abb. 19) enthält mehrere Elemente, die die Figuren explizit in Spanischamerika verorten.¹⁷⁸ Zu sehen sind zwei Soldaten in rotem Rock und brauner Kniebundhose und mit einem schwarzen Hut mit grüner Feder. Beide tragen keine Schuhe, sondern nur unter den Füßen befestigte Sporen wie schon die Personen in Abbildung 15. Beide sind mit Gewehr und Säbel ausgerüstet. Der rechte Soldat, auf einem Pferd sitzend, hat neben einem Gewehr und einer Pistole, die am Sattel befestigt sind, noch eine Lanze in der rechten Hand. Von dieser Lanze ist, dem Bildausschnitt geschuldet, nur das untere Ende zu sehen. Hinter dem linken Soldaten ist ein Hund zu sehen. Neben typischen Elementen wie Waffen und Uniform fallen auch Dinge auf, die auf den ersten Blick wohl nicht mit einem spanischen Soldaten in Verbindung gebracht wurden. Die Satteldecke des rechten Soldaten ist in Blau gehalten sowie mit einem Muster und bunten Fransen reich verziert. Sie erinnert damit an Decken indigener Machart. Am auffälligsten aber ist die Lanze. In einer anderen Zeichnung, der »Spanische[n] Schildwacht wieder die Indianer« (Abb. 7), sind im Vordergrund ein spanischer und ein indigener Soldat zu sehen, die im gegenseitigen Angriff aufeinander zureiten.¹⁷⁹ Beide haben Lanzen in der Hand, die sich gleichen und die mit ihrer Federverzierung eindeutig indigenen Ursprungs sind. Die europäischen Waffen, wie etwa der Säbel oder das Gewehr, kommen an dieser Stelle nicht zum Einsatz.¹⁸⁰

177 StiBZ, 420, Tafel 6, fol. 1r.

178 StiBZ, 420, S. 204a.

179 StiBZ, 420, S. 202a.

180 Die europäischen Waffen waren im Unterholz des Chaco nicht praktikabel, weshalb die Spanier auf indigene Waffen zurückgriffen; vgl. Kap. IV.4.2.



Abb. 19 »Spanisch Americanische Soldaten wider die Indianer«, StiBZ, 420, S. 204a.

Parallelisiert man nun die Darstellung mocobischer Krieger mit der der spanischen, so ergeben sich einige interessante Details. Pauckes Skizzen beinhalten weitere Einzelstudien von Figuren in unterschiedlich weit ausgearbeiteter Form. Besonders markant sind zwei vollständig kolorierte mocobische Krieger (Abb. 20, 21). Beide Figuren sind »zum Krieg eingerichtet« bzw. »zum Streit vorbereitet«. ¹⁸¹ Pauckes ethnographischer Blick mit Fokus auf Waffen und Bekleidung wird an den erklärenden Beischriften ersichtlich. Diese benennen und präzisieren, wo Pauckes zeichnerische Fähigkeiten an ihre Grenzen gelangten: »Pantzer von roher oxsen haut«, »Schlag Knüttel«, »Pfeil und Bogen«, »Messer in der Scheide«. Die erste Zeichnung ist sehr filigran, sodass auch unkommentierte Accessoires erkennbar sind: zunächst die rote Kriegsbemalung der Figuren, die im Gesicht durch Schwarz ergänzt wird, Federn, die in das Kinn des Kriegers gesteckt sind, sowie Tröten, die um seinen Hals hängen, und die Stange eines Speers. Die zweite Zeichnung weist weniger Beschriftungen auf, steht aber in ihren Details der ersten in nichts nach. Auch dieser Krieger ist mit Messer, Knüttel, Speer und Horn bewaffnet und durch einen Federhut, eine

¹⁸¹ StiBZ, 420, Tafel 3, fol. 2v sowie Tafel 8, fol. 2r.



Abb. 20 »Indianer Mocoibier zu dem Krieg eingerichtet«, StiBZ, 420, Tafel 3, fol. 2v.



Abb. 21 »Indianer wie er sich zum Streit vorbereitet«, StiBZ, 420, Tafel 8, fol. 2r.

Halskette sowie Armschienen mit Papageienfedern verziert. Ein der Leser*inenschaft möglicherweise unbekanntes Detail, den »hölzterne[n] Sparst den Er in der unteren Lippe stecken hat«, präziserte Paucke schriftlich.

So wird deutlich, dass Paucke Personen in Spanischamerika nach einem ähnlichen Prinzip darstellte wie jene, die aus Europa stammten. Jedoch gerieten die detaillierteren Herkunftsbezeichnungen, die er für europäische Personengruppen anwandte, in den Hintergrund, übrig blieb lediglich die Unterscheidung zwischen Spanier*innen und Indigenen. Innerhalb dieser Gruppierungen deuteten sich allerdings soziale Unterschiede an. Auf beiden Seiten wurden sowohl Adelige als auch Krieger abgebildet. Auffällig ist die Fülle an Details, mit denen Paucke die Figuren ausstattete und die, wie etwa die indigene Lanze oder die Papageienfedern und die bunten Decken, eine Verortung in Spanischamerika verstärkten. Bei diesen Details ist aber auch ersichtlich, dass die scheinbar strikte Trennung dieser Gruppierungen nicht greift. Einerseits gibt es klar zugewiesene Elemente, insbesondere bei der Kleidung, bei der der »Pantzer von roher oxsen

haut« in Material und Ausführung der Uniform der spanischen Soldaten gegenübersteht. Andererseits werden Elemente sichtbar, die einen eher hybriden Charakter aufweisen, insbesondere Hüte und Verzierungen mit Federn, die bei beiden Gruppierungen auftreten. Das macht auch eine nicht kolorierte Skizze deutlich, auf der ein mocobischer Krieger, erkennbar an seinen langen Haaren sowie dem über die rechte Schulter gebundenen Kleidungsstück, zu sehen ist.¹⁸² In der rechten Hand hält er Pfeil und Bogen, in der linken einen Speer. Auf dem Kopf aber trägt er einen Hut in europäischer Form, an dem ein großer Federbusch angebracht ist. Da die Zeichnung unfertig ist, fehlen die Beschriftungen, doch auch so lässt sich erkennen, dass sich Paucke selbst dieser Ambivalenzen durchaus bewusst war und mit den Gruppierungen und Accessoires spielte. Indem Paucke die spanischen Soldaten mit indigenen Speeren ausrüstete und sie ebenso barfußig zu Pferd abbildet, zeigt sich auch eine Übernahme indigener Praktiken durch die Spanier*innen, mit denen eine Anpassung an die Gegebenheiten vor Ort erreicht wurde.

2.2 Kleidung und Scham

Die Ambivalenz von Nacktheit. Zwischen paradisischem Urzustand und sündhaftem Dasein

Als Florian Paucke einmal mit dem Kaziken Cithaalin auf Reisen war, kamen sie an einen Fluss, den es zu überqueren galt. Das stellte Paucke in doppelter Weise vor ein Problem: Einerseits konnte er mit ziemlicher Sicherheit nicht schwimmen, war also auf die Hilfe Cithaalins angewiesen. Andererseits war er nicht bereit, sich vor dem Indigenen zu entkleiden. Cithaalin entledigte sich seiner Kleider und überquerte nackt auf dem Pferd sitzend den Fluss, während Paucke mit geraffter Kutte auf dem Pferderücken hinter Cithaalin stand, um trocken ans andere Ufer zu kommen. Paucke bildete diese und weitere Arten, wie die Missionare die Flüsse überquerten, in mehreren Zeichnungen ab. Die Abgegriffenheit der Bilder zeugt davon, dass sie auch im 19. und 20. Jahrhundert oft herausgeholt und angeschaut wurden.¹⁸³ Die Darstellung der hilflosen Missionare wirkt auf den ersten Blick lächerlich. Sie zeigt deren große Abhängigkeit von den Indigenen. Auch im Hinblick auf Nacktheit sind die Zeichnungen

¹⁸² StiBZ, 420, Tafel 8, fol. 1r.

¹⁸³ Vgl. StiBZ, 420, S. 252a., Rolle 8, Tafel 9, fol. 1v. Auch mehrere aktuelle Publikationen führen diese Zeichnungen auf dem Titel. Vgl. Esther SCHMID HEER u. a. (Hg.), *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 25), Stuttgart 2019; MAEDER u. a., *Entre los jesuitas*.

gen aufschlussreich. Nacktheit wurde offensichtlich unterschiedlich bewertet. Schambehafte Jesuiten bzw. Europäer im Allgemeinen weigerten sich, sich nackt zu zeigen, während es für sie aber durchaus in Ordnung war, dass Indigene in ihrer Gegenwart nackt waren. Paucke selbst war der Meinung, dass es den Mocobier*innen gar nicht auffallen würde, wenn er oder ein anderer Missionar plötzlich nackt seien. Es sei lediglich »wieder alle Ehrbarkeit [...] sich vor denen Indianen [zu] entblößen«¹⁸⁴. Während es für Europäer*innen bzw. Missionare also unehrenhaft war, sich nackt zu zeigen, scheint die Nacktheit der Indigenen auf den ersten Blick als etwas Natürliches angesehen worden zu sein. Diese Perspektive schließt sich an die Debatten über den edlen Wilden an, der sich in seinem paradiesischen Zustand seiner Nacktheit nicht bewusst gewesen sei.¹⁸⁵ Wenngleich sich die Mocobier*innen nach Paucke dessen nicht bewusst waren, entstand dabei auch ein Machtgefälle. Eine Person wurde genötigt, sich zu entkleiden, während die andere das nicht tat. Die Behauptung, die Indigenen selbst würden keine Scham kennen, legitimierte ein solches Vorgehen.

Gleichzeitig zeigt sich, dass Paucke selbst über diese Nacktheit nachdachte. Der Versuch der Missionare, die Mocobier*innen in neue, europäisch geprägte Kleidung einzukleiden, zeigt, dass die Nacktheit der Indigenen bei den Missionaren wohl doch Scham und Unwohlsein auslöste.¹⁸⁶ Vor dem Hintergrund dieser Debatten ist ein immer wieder angebrachter Topos, dass die Ankunft der Europäer*innen die Indigenen dazu bewegt habe, sich zu bekleiden. Die Erkenntnis, dass sie nackt waren, gewannen sie dieser Argumentation folgend über den Anblick der bekleideten Europäer*innen. Gleichzeitig wirkte aber auch ein mimetisches Element auf die Indigenen. Was die Europäer*innen hatten, wollten sie, nach Aussage der Kolonisatoren, auch haben. Auch Paucke folgt diesem Topos in seiner Schilderung der Indigenen vor dem Kontakt mit Europäer*innen. »In ihrer Wildnus« seien sie nackt gewesen, nachdem sie aber die bekleideten Spanier*innen gesehen hätten, wollten auch sie selbst »die geheimsten Orth« bedecken¹⁸⁷ – Pauckes Annahme, dass die Mocobier*innen über den Kontakt mit den Europäern Scham entwickelten hätten, wird hier deutlich. Kontrastierend dazu steht allerdings Pauckes Vermutung, dass es die Indigenen

184 StBZ, 420, S. 923.

185 Vgl. FLUDERNIK, Alteritätsdiskurs; zu den Debatten über den Naturzustand im 18. Jahrhundert vgl. auch Oliver EBERL, Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus, Hamburg 2021, insb. S. 252–290; Werner KRAUSS, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung, hg. v. Hans KORTUM und Christa GOHRISCH, München, Wien 1979.

186 Zur Unsicherheit der Jesuitenmissionare gegenüber indigenen nackten Frauen vgl. STRASSER, Missionary Men, S. 164.

187 StBZ, 420, S. 485.

nicht gestört hätte, wenn die Jesuiten nackt unter ihnen gelebt hätten. Manuel Canelas hingegen glaubte der von Pedro Lozano in seiner Beschreibung des Gran Chaco geschilderten kompletten Nacktheit der Chaco-Indigenen vor dem Eintreffen der Spanier*innen nicht.¹⁸⁸ Ein zentrales Argument für die Notwendigkeit von Kleidern war das wechselnde Klima im Chaco, das eine ganzjährige Nacktheit unvorstellbar mache.¹⁸⁹ Zusätzlich, und das betonte Canelas, würden die Indigenen durchaus Scham kennen, auch wenn die Beschaffenheit ihrer Bekleidung immer wieder dazu führe, dass sie sich unabsichtlich entblößten. Canelas nahm verschiedene Grade der Scham an. Zwar liefen Frauen manchmal fast nackt – wie Eva bekleidet – herum, sie trügen jedoch immer noch einen Lendenschurz. Männer hingegen hätten weniger Skrupel, nackt zu sein, insbesondere nicht zu Hause vor ihren Kindern.¹⁹⁰ Mit Blick auf Letzteres verwies Canelas auf die Geschichte Noahs im Alten Testament: Um einen Alkoholrausch auszuschlafen, legte sich Noah hin, dabei verrutschte sein Kleid und sein Penis wurde entblößt. Als seine Söhne ihn in diesem Zustand auffanden, bedeckten sie seine Blöße voller Scham.¹⁹¹ Diese Schilderungen der Schamhaftigkeit der Mocobier*innen, insbesondere der Frauen, spiegelt an vielen Stellen Canelas' eigene Schamhaftigkeit wider. Der Bezug zur alttestamentlichen Geschichte wiederum zeigt seine Sicht auf die Mocobier*innen: Auch wenn sie ein – aus seiner Perspektive – lasterhaftes Leben führten, hatten sie doch die Möglichkeit, sich von ihren alten Traditionen zu befreien.

Paucke selbst äußerte sich zurückhaltend über die Nacktheit von Indigenen in der Reduktion. Er stellte lediglich fest, dass die traditionelle Bekleidungsform der Mocobierinnen barbusig war, wertete das jedoch nicht als unzivilisiert. Nacktheit im Dorf und insbesondere in den Häusern der Mocobier*innen sah er als Regelfall an. Auch bei der Jagd und bei Trinkgelagen waren die Mocobier nackt, allerdings handelte es sich in beiden Fällen um reine Männergruppen.¹⁹² Das wiederum ver-

188 Pedro LOZANO, *Descripción choroográfica del terreno, ríos, árboles y animales de las Provincias del Gran Chaco Gualamba, Tucumán 1941 [1733]*, S. 85.

189 CANELAS, *Relación*, S. 313.

190 Vgl. ebd., S. 313–314.

191 1 Mos 9,18–27. Diese Passage diene auch dazu, den Sklavenhandel zu legitimieren, denn in der Geschichte entdeckte zunächst Ham, Noahs erster Sohn, den Vater und berichtete seinen Brüdern davon. Diese gingen nun mit verdeckten Augen in Noahs Zelt, um den entblößten Vater nicht sehen zu müssen. Als Noah erwachte und von Hams Tat hörte, verfluchte er dessen Nachkommen dazu, dass sie in den Häusern seiner Brüder als Sklaven leben sollten.

192 Silvia Citro argumentiert, dass die Aktivitäten, bei denen die Indigenen nackt dargestellt wurden, von Paucke am meisten kritisiert worden seien: die Trinkgelage, die Jagd und der Krieg. Dem kann so aber nicht zugestimmt werden, da Paucke selbst sowohl jagd- als auch kriegsbegeistert war. Wenngleich er sich des Öfteren über das lange Ausbleiben der Indigenen während der Jagdphasen beschwerte und immer in Sorge war, dass die

weist auf eine Geschlechterdifferenz, unter der Nacktheit bewertet wurde. Nackte Männer stellten für den Missionar ein geringeres Problem dar als unbedeckte Frauen. Das spiegelte sich auch in den Bekleidungsregeln wider, die auf dem Missionarsgelände und insbesondere in der Kirche galten. Dort mussten Frauen ihren Oberkörper bedecken; ob das auch für Männer galt, ist nicht überliefert.¹⁹³

Neben diesen Bekleidungsregeln lassen sich weitere Umgangsformen mit Nacktheit in Pauckes Bericht beobachten. Es werden nicht nur Versuche geschildert, die Indigenen nach europäischem Vorbild neu einzukleiden, sondern es lassen sich auch Text- und Bildstrategien ausmachen, die auf eine Reduzierung bzw. De-Erotisierung von Nacktheit abzielten.

Text- und Bildstrategien des Umgangs mit Nacktheit

Paucke nutzte unterschiedliche Strategien, um Nacktheit in seinem Bericht zu kaschieren. Erstens fällt auf, dass bestimmte Bekleidungsstücke immer miterzählt wurden, wenngleich sie nichts zum eigentlichen Geschehen beitrugen. Zentral im Umgang mit Nacktheit schien bei Frauen das Verdecken der Vulva zu sein. Sowohl Paucke als auch Canelas betonten, dass mocobische Frauen den Lendenschurz nie ausziehen würden.¹⁹⁴ Das spiegelt sich auch auf der zeichnerischen Ebene wider: Paucke versieht in seiner Zeichnung »Indianisches Weib mit ihrem Söhnlein und Töchterlein« die Tochter mit einem roten Lendenschurz, während der Sohn unbedeckt auf dem Arm der Mutter sitzt.¹⁹⁵ Eine erwachsene Frau wiederum zeichnete er nie nur im Lendenschurz, wenngleich er in seinem Bericht schrieb, dass Frauen insbesondere in ihren Behausungen nur den Lendenschurz getragen hätten. In Pauckes Zeichnungen werden Frauen immer in Fellkleidung nach der traditionellen Bindeart, bei der das Fell wie ein Rock um den Bauch gebunden wird, dargestellt. Eine zweite Strategie war folglich das Abbilden bzw. Nicht-Abilden bestimmter Bekleidungsstücke. Die Darstellung der traditionellen Bindeart verlangte allerdings eine Abbildung des weiblichen Busens, was drittens zur Strategie der De-Erotisierung führte.¹⁹⁶ Es lassen sich unterschiedliche Momente der De-Erotisierung aufzeigen.

Jagdgemeinschaft nicht in die Reduktion zurückkehren könnte, kann hier keine negative Einstellung gegenüber diesen indigenen Praktiken festgestellt werden.

Citro deutet die Sicht der Jesuitenmissionare auf Nacktheit als völlige Ablehnung derselben. Nur am Rand streift sie auch das paradiesische Element der Nacktheit von Adam und Eva. Vgl. Silvia CITRO, *Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos*, in: *Anthropos* 104 (2009), S. 399–421.

193 StIBZ, 420, S. 487.

194 StIBZ, 420, S. 486; CANELAS, *Relación*, S. 314.

195 StIBZ, 420, Tafel 6, fol. 1r.

196 CITRO, *Indígenas*, S. 414.

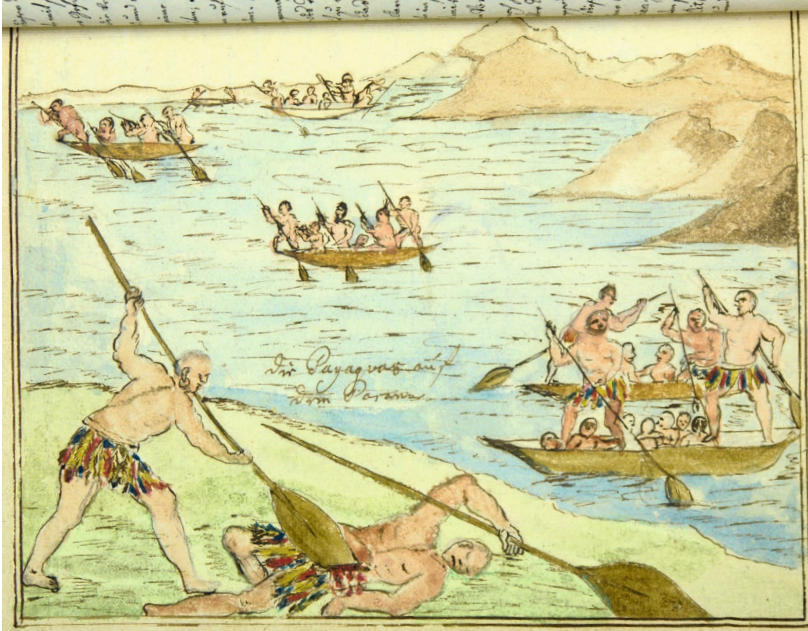


Abb. 22 »Die Payaguas auf dem Parana«, StiBZ, 420, S. 372a.

Ein erstes Vorgehen war es, Geschlechtsteile nicht auszuführen. Bei größeren Einzeldarstellungen von Mocobierinnen, wie sie etwa »Cazique und Caziquinen« (Abb. 18) darstellen, deutete Paucke die Brüste lediglich durch halbrunde Striche an, Brustwarzenhöfe und Brustwarzen sind nicht zu sehen. Ebenso verzichtete er bei der Darstellung von Männern auf Brustwarzenhöfe, Brustwarzen und Penisse. Zwar gibt es keine Einzelstudien unbekleideter Männer bei Paucke, es lassen sich aber zahlreiche Zeichnungen finden, in denen Männer nackt bei der Jagd, bei der Flussüberquerung oder beim rituellen Trinkgelage zu sehen sind. Bei diesen Bildern verzichtete Paucke auf die Darstellung von Geschlechtsteilen. Vergleicht man die nackten Männer mit den Kindern beim Baden, so lässt sich kein Unterschied in der Darstellung feststellen.¹⁹⁷ Paucke zeichnete die nackten Männer und Kinder nach seinen Möglichkeiten durchaus ästhetisch. Es ging ihm nicht um eine groteske Darstellung und damit eine Abwertung der Menschen. Indem bei den badenden Personen in der Beschriftung allgemein von Kindern die Rede war, negierte er zusätzlich jede geschlechtliche Zuordnung. Im Text jedoch betonte er, dass Männer und Frauen unterschiedliche Badeorte und -zeiten am Fluss gehabt hätten. Mit der De-Erotisierung hatte er die Mög-

¹⁹⁷ StiBZ, 420, Rolle 5.

lichkeit, die Praktiken der Mocobier*innen zu visualisieren, ohne dabei gezwungen zu sein, Geschlechtsteile zu zeichnen. Eine seltener angewendete Strategie der De-Erotisierung findet sich beim Trinkgelage (Abb. 34). Dort ist eine große Anzahl ›zufälliger‹ Verdeckungen des Genitalbereichs zu sehen, sei es durch ein Tuch wie in der Bildmitte oder durch Gliedmaßen anderer Mocobier.¹⁹⁸

Eine vierte Möglichkeit war das ›Ankleiden‹ eigentlich nackter Indigener. Bei einer benachbarten Gruppierung, die Paucke unter dem Namen Payaguas fasste und die vornehmlich am bzw. auf dem Fluss Paraná lebte, sprach er mit Blick auf die Bekleidung von der »Uniform unseres Vaters Adam«¹⁹⁹. Sie lebten also seiner Schilderung nach nackt. Auf einer Zeichnung wurden sie in ihren Booten dargestellt.²⁰⁰ Eine Detailzeichnung im Vordergrund zeigt einen Indigenen, der das angeschliffene Paddel, das die Indigenen auch als Waffe benutzten, in den Bauch eines anderen stößt (Abb. 22). Entgegen seiner Schilderung im Bericht sind die vorderen stehenden Payaguas und die in den ersten zwei Booten mit einem Lendenschurz aus Federn abgebildet. Die im Hintergrund zu sehenden Figuren haben diesen Lendenschurz nicht. Auch findet sich im gesamten Bericht keine Erwähnung eines Federlendenschurzes.²⁰¹ Paucke ergänzte in seiner Zeichnung folglich diesen Lendenschurz, um nicht das Geschlecht der Männer zeichnen zu müssen. Somit sind, insbesondere auf der Bildebene, eine große Anzahl unterschiedlicher Strategien erkennbar, die den Umgang der Missionare mit Nacktheit widerspiegeln.

2.3 Hybridisierung von Kleidung

Im Codex 420 gibt es eine Abbildung, die mit der Auseinandersetzung der Mocobier*innen mit europäischer Kleidung spielt (Abb. 23).²⁰² Dazu gibt es eine passende Passage im Text, die jedoch geringfügig anders argumentiert als das Bild. Über die Verbindung von Text und Bild ist dies ein zentrales Beispiel für intertextuelle und intermediale Bezüge. Im Darstellungsmodus der Kostümbücher sind ein Mann und eine Frau zu sehen. Der Mann trägt einen blauen »kütel« um den Hals, während die Frau eine blaue Hose auf dem Kopf hat. Beim Mann ist nicht erkennbar, ob er unter dem Kittel noch weitere Bekleidung trägt. Die Frau ist zusätzlich mit einem Lederrock, dem traditionellen Kleidungsstück der mocobischen Frauen, bekleidet. Dessen Verzierungen sind sehr detailliert und sorgfältig ausgearbeitet. Auffällig ist, dass die mocobischen Tätowierungen

198 StiBZ, 420, S. 570a.

199 StiBZ, 420, S. 333.

200 StiBZ, 420, S. 372a.

201 Federn konnten als exotisierendes Element genutzt werden; vgl. Kap. VI.2.3.

202 StiBZ, 420, S. 484a.



Abb. 23 »Der Indianer hat seines Weibs Küttel an, und das weib die hosen ihres Mannes über den Kopf«, StiBZ, 420, S. 484a.

auf den Armen der Frau nicht ausgeführt sind, während die Gesichtstätowierungen bei beiden Figuren gut erkennbar sind.

Die Mocobierin trägt den hinteren Teil eines geschlachteten Tieres mit einem Riemen über dem Kopf auf ihrem Rücken, in der linken Hand hält sie weitere Fleischstücke und in der rechten eventuell einen Teil der Därme oder ein Seil. Damit bildet die Zeichnung die vom Missionar beschriebene Ordnung der Mocobier*innen ab, nach der die Frau für die Versorgung der Familie mit Nahrung zuständig gewesen sei. Der Mann steht ohne weitere Accessoires da. Er zeigt auf die Frau, während sein Blick links aus dem Bild geht. Hose und Rock sind beide in Blau gehalten und damit Teil der vom Missionar selbst aus blauem Flanell hergestellten Kleidung in europäischer Form. Es hatte also einen Kleidertausch zwischen Mann und Frau stattgefunden.²⁰³

203 Eine kurze Interpretation des Bildes, ohne jedoch den Text heranzuziehen, findest sich bei Stefan RINKE, A State within a State? The »Jesuit State in Paraguay« and Eurocentric Constructions of Space, in: Judith BECKER (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Supplement 107), Göttingen 2015, S. 143–153, hier S. 150. Rinke betont vor allem Pauckes Intention, seine Leser*innenschaft zu amüsieren, während gleichzeitig die pragmatische Nutzung europäischer Bekleidung sichtbar sei.

Das Bild spielt mit der Assoziation des Kleidertausches und der damit verbundenen Geschlechts- und Rollenzuschreibung. Es erinnert an die in zeitgenössischen Kupferstichen sehr präsenzte Polemik des Kampfes um die Hose. Dabei nahm die Ehefrau dem Mann nach dem Beschluss der Ehe die Hose ab und dominierte ihn von da an.²⁰⁴ Über den Kleidertausch findet auch in Pauckes Zeichnung ein Prozess der Vermännlichung statt. Die Hosenbeine hängen über die Schultern und verdecken die Brüste der Frau. Ebenso lässt Paucke die für die mocobischen Frauen typischen Tätowierungen auf Arm und Brust weg. Das könnte einerseits eine Vereinfachung des Bildes sein, die detailliert ausgearbeitete Fellkleidung zeugt jedoch von der großen Sorgfalt, mit der Paucke sich diesem Bild zuwandte. Eine weitere Möglichkeit ist, dass die fehlenden Tätowierungen als Hinweis auf getaufte Indigene gelesen werden können.

Im Bericht schildert Paucke eine Episode, die er als »lächerliche Mascara eines Manns und Weibs«²⁰⁵ bezeichnet. Danach sah der Missionar einen Mann im Rock herumlaufen.²⁰⁶ Davon verwirrt, suchte er dessen Frau bei ihrer Behausung auf und traf sie die Hosen ihres Mannes »wie ein Paroke«, also gleich einer Perücke auf dem Kopf tragend an. Auf die Frage, wieso sie das tue, antwortete sie, sie benötige die Hose als Sonnenschutz, wo doch ihr Mann den Rock an sich genommen habe. Paucke konnte sich, wie er schreibt, vor Lachen nicht mehr halten, während die Mocobier*innen beide ernst blieben und die Komik anscheinend nicht verstanden. Sie scheinen die Bekleidung gar nicht in ihrer geschlechtlich konnotierten Funktion von Hose und Rock wahrgenommen zu haben, sondern vielmehr im Hinblick auf den Nutzen, in diesem Fall, um sich vor der Sonne zu schützen. Das wiederum entspricht Pauckes anfangs gemachter Beobachtung, dass die Mocobier ihre Alltagskleidung in erster Linie nach funktionalen Prinzipien gestalteten. Der Missionar schloss die Passage mit einem Vergleich mit den Zuständen in Europa ab. Dort sehe er »diese Vorstellung sittlicher Weis gar zu viel, und oft [...], wo mancher lacht und hönet über dergleichen Veränderung, und wundert sich, daß manche Frauen Si=Mon heißen.« Auffällig ist, dass er den Namen Simon mit einem Bindestrich schrieb. Mit einem Wortspiel zwischen Si=Mon und Si=Mann rückte er an dieser Stelle die durch den Kleidertausch vermännlichte Frau in den Vordergrund.

In der Zeichnung verdichtet sich Pauckes Episode. Traf er dem Text zufolge den Mann und die Frau nacheinander an, wird dies nun zu einer Begegnung zwischen Mann und Frau vereinfacht. Das führt zu Unterschieden im Text- und Bildnarrativ: Die Kontextualisierung des Geschehens fällt weg, übrig bleibt der Mann, der beinahe anklagend auf die Frau zeigt, die damit in den Fokus rückt.

204 Vgl. Sigrid METKEN, *Der Kampf um die Hose. Geschlechterstreit und die Macht im Haus. Die Geschichte eines Symbols*, Frankfurt a. M. 1996.

205 StBZ, 420, S. 483.

206 Für den gesamten folgenden Abschnitt vgl. StBZ, 420, S. 484.

Im Text steht die Frau vielmehr über die Diskussion des Si=Mons im Zentrum. Die Vermännlichung erfolgt aber in beiden Fällen über die Positionierung der Hose und damit über ein Kleidungsstück.

Auf einer dritten Ebene schließlich lassen sich die Episode und das dazugehörige Bild als Kommentar auf die Bemühungen des Missionars lesen, die Mocobier*innen zu europäisch geprägter Kleidung zu bewegen. Auf ironische Art führte Paucke hier die Schwierigkeiten vor Augen, vor denen er stand. Indem zumindest die Mocobierin mit indigener und europäischer Kleidung ausgestattet war (beim Mocobier lässt sich das nur vermuten), entstand etwas Neues, das aus unterschiedlichen Perspektiven verschieden gewertet wurde. Paucke lachte über die ‚falsche‘ Verwendung der Kleidung. Deutlich wird aber auch, dass die Einführung von Bekleidung im materiellen Sinn nicht automatisch bedeutete, dass europäische Traditionen übernommen wurden.²⁰⁷ Was aus der Sicht der Europäer*innen selbstverständlich erschien, konnte – und das zeigt das Beispiel sehr gut – völlig anders interpretiert werden. Humor war eine Möglichkeit, diese Schwierigkeiten einem europäischen Publikum vor Augen zu führen. Die Mocobierin setzte den funktionalen Nutzen des Kleidungsstücks vor dessen geschlechtliche Zuweisung, wenngleich sie bei ihrer eigenen Bekleidung, zumindest in Pauckes Schilderung, durchaus geschlechtsspezifische Unterschiede machte. Der folgende Abschnitt stellt den hybriden Charakter von Kleidung in kolonialen Kontexten in den Mittelpunkt. Hybridität lässt sich zum einen zeigen an Neukombinationen von Schnitten, Stilen und Materialien unterschiedlicher Herkunft, zum anderen aber auch an den damit verbundenen kulturellen Übersetzungen von Ritualen und Festpraktiken.

Hybride Hüte

Beide Missionare, Canelas und Paucke, schilderten eine Begeisterung der Mocobier für Hüte. Die Bedeutung von Hüten zeigt sich auch daran, dass Pauckes Diskussion mocobischer Kopfbedeckungen den Abschnitt über Bekleidung bei den Mocobier*innen einleitet. Schon auf Pauckes frühesten Zeichnungen bilden Hüte das zentrale und am häufigsten abgebildete Kleidungsstück (Abb. 24).²⁰⁸ Pauckes vornehmliches Interesse lag zunächst in der Bezeichnung der jeweiligen Gegenstände in der Sprache der Mocobier*innen. Er nutzte die Karten mit den selbst geschaffenen Abbildungen vermutlich zum Spracherwerb und zur Dokumentation. Zu einem späteren Zeitpunkt ergänzte er bei manchen dargestellten Gegenständen die rein mocobischen Beschriftungen um Erklä-

207 Auch ist zu beachten, dass Missverständnisse immer mit einer Deutungsmacht darüber einhergehen, was richtig und was falsch ist; vgl. BRAUNER, *Misunderstood*, S. 82.

208 StiBZ, 420, Tafel 14r.



Abb. 24 Bekleidung der Mocabier, StiBZ, 420, Tafel 14r.



Abb. 25 »Mützen und feld Curas der Indianer«, StiBZ, 420, S. 496a.

rungen in deutscher Sprache. Den *Ado quepagte* konkretisierte er als »gestrickte Mütze von roter Wolle außgenähet mit runden plätigen Stücken von muscheln«, verziert mit »Papagay federn«. Einen weiteren Hut, »nculigue«, beschrieb er als »daß hinter theil eines Vogels samt haut und federn abgezogen zu einer mütze«. Die ergänzenden Beschreibungen dienten also nicht einer einfachen Übersetzung der Bezeichnungen, sondern verdeutlichten den Herstellungsprozess und die verwendeten Materialien. Hier zeigt sich Pauckes konkretes Interesse an der Dokumentation indigener Bekleidungspraktiken und ihrer Herstellung.

Hüte scheinen also ein genuines Accessoire in der mocobischen Bekleidungsstradition gewesen zu sein. Diese Wertschätzung schlug sich auch darin nieder, dass die Indigenen Hüte als Bezahlung einforderten, etwa dafür, dass sie die Reduktion nicht verließen oder den Kontakt zu den Spaniern mieden.²⁰⁹ Auch hier zeigt sich eine transkulturelle Komponente, da die roten Wollmützen sehr stark an Huttraditionen aus dem Andenraum erinnern. Dennoch verweisen sowohl Pauckes Text als auch Canelas darauf, dass die Hüte der Mocobier Ergebnis einer Nachahmung spanischer Huttraditionen seien: Die Mocobier würden eigentlich aufgrund ihres dichten Haars keine Hüte als Sonnenschutz benötigen, sie schätzten sie jedoch, weil sie sie bei den Spaniern gesehen und als etwas sehr Besonderes wahrgenommen hätten. Diese Begeisterung habe schließlich zu eigenen Hutkreationen aus den unterschiedlichsten Materialien geführt. Die Mocobier hätten »Häublein von Rinds-Blattern« gefertigt, ein Omentum (Bauchnetz) eines Tieres oder gar den hinteren Teil eines Storches verwendet, um Mützen zu fertigen. Mit diesen Hüten seien sie voller Ernst durch das Missionsdorf gelaufen, als seien es die schönsten Castor-Hüte.²¹⁰ Als Vergleichsmoment dienten den Missionaren erneut europäische Vorstellungen von Hüten. Diese scheinbare Übernahme spanischer Traditionen und deren Übersetzung in die eigene Bekleidungskultur wurde von Paucke und Canelas verlacht. Paucke zum Beispiel schrieb, hätten die Mocobier noch Federn an den Füßen, sähen sie mit ihren Federhüten wie Merkur aus.²¹¹ Canelas drückte sich noch drastischer aus: Ein Indigener, und sei er nur in Lumpen gekleidet, fühle sich allein durch das Tragen eines Hutes erhaben.²¹²

Zwischen den ersten Zeichnungen (Abb. 24) und den Beschreibungen im Codex ist dabei ein Bruch erkennbar. Pauckes Darstellung wechselt von einem Interesse am Material hin zu einer Ironisierung der Hutmode und einer Abwertung der mocobischen Handwerkskunst, die zu einer lächerlichen *Imitatio eu-*

209 CANELAS, Relación, S. 315. StiBZ, 420, S. 483. Die Episode, in der die Mocobier Hüte als Belohnung einfordern, findet sich in StiBZ, 420, S. 299.

210 StiBZ, 420, S. 483. Der Castor-Hut war ein aus Biberpelz gearbeiteter Filzhut. Vgl. Ingrid LOSCHER, Reclams Mode- und Kostümllexikon, Stuttgart^c 2011, Art. Biberhut, S. 125.

211 Dieser Vergleich kommt gleich zweimal vor: StiBZ, 420, S. 483, 1070.

212 CANELAS, Relación, S. 315.

ropäischer Traditionen degradiert wurde. Das bestärkt erneut die These, dass er nun im dritten Teil seines Berichts, der einen ethnographischen Blick einnimmt, deutlich darum bemüht ist, die Alterität der Mocobier*innen aufzuzeigen, während seine Beschreibungen direkter Interaktion viel eher von wertschätzender Kommunikation und dem Versuch geprägt waren, die kulturellen Praktiken der Mocobier*innen zu verstehen und zu erklären.

Spannend ist, dass Paucke diese ersten Zeichnungen in abgeänderter Form auch in die Zeichnungen übertrug, die Eingang in den Codex gefunden haben (Abb. 25).²¹³ Bei dieser medialen Transition kam es zu einer signifikanten Fokusverschiebung. Bei der späteren Zeichnung fehlen die mocobischen Bezeichnungen der Gegenstände vollständig. Auch die Trompeten und anderen Gegenstände ließ Paucke weg. Übrig blieben »Mützen und Feld Curas der Indianer«. Der Fokus auf die Sprache und die Materialität schwand zugunsten des ethnographischen Blicks. Paucke ergänzte darüber hinaus zwei zusätzliche Hüte (mittlere Spalte, der zweite und dritte Hut von links), die auf der ursprünglichen Zeichnung nicht zu sehen sind. Dabei fällt die großflächige Ausstaffierung dieser Hüte mit bunten Federn auf. Die mittlere Kopfbedeckung, eine Art Federkrone, findet sich auch in der Darstellung des Kriegers auf der rechten Seite von Abbildung 21 wieder.²¹⁴ Der rechte Hut allerdings ist singular auf dieser Abbildung. Der Form nach scheint es sich um einen europäischen Hut zu handeln, während er auf der Außenseite vollständig mit bunten Federn verziert ist.

Die Mocobier*innen nutzten durchaus in unterschiedlichen Kontexten Federn an ihren Kleidern. Beispielsweise ist die »mütze von roter wolle« im oberen Teil der Abbildung 24 mit »Papagay federn« verziert. Von einem größeren Einsatz von Federn bei Kleidungsstücken berichtet Paucke allerdings nicht.²¹⁵ Sowohl auf europäischer als auch auf mocobischer Seite waren Hüte Prestigeobjekte, die mit großer Sorgfalt und aus unterschiedlichsten Materialien hergestellt und zu verschiedenen Anlässen getragen wurden.²¹⁶ Im Zuge von Prozes-

213 StBZ, 420, S. 496a.

214 StBZ, 420, Tafel 8, fol. 2r. Es handelt sich dabei vermutlich um eine Federkrone aus dem Andenraum, wie sie bspw. bei den Cholón-Indigenen hergestellt wird. Ich danke Stefan Hanß für diesen Hinweis.

215 Manuel Canelas erwähnte weitreichendere Nutzungen von Federn: Die Mocobier*innen würden auch ihre Pferde, ihre Trompeten, aber auch ihre Gesichter mit Federn schmücken; vgl. CANELAS, *Relación*, S. 316. Zusätzlich dienten Straußenfedern am Speer als Zierde und als Markierung, wie viele Menschen der Besitzer des Speeres getötet hatte; vgl. ebd., S. 311.

216 Die Benutzung von Federn bei der Herstellung von Luxusartikeln in Europa diente vor allem einem ästhetischen Aspekt. Ihre Farbenpracht war etwas Besonderes und Unbekanntes für die Menschen in Europa. Federn wurden entsprechend bei der Kleiderherstellung gleichwertig wie Gold, Seide oder Samt betrachtet. Vgl. Stefan HANSS, *New World Feathers and the Matter of Early Modern Ingenuity*. *Digital Microscopes*, Period

sen kultureller Übersetzung kam es zur Hybridisierung dieser Huttraditionen. Dabei ist ein Spiel mit Formen und Materialien zu beobachten. Europäisch geformte Hüte wurden mit Papageienfedern verziert, dienten nun aber nicht nur den Europäern als Bekleidung. Stefan Hanß hat jüngst angemerkt, dass Federn in der bisherigen Forschung in erster Linie mit indigenen Kulturen in Verbindung gebracht worden seien und damit oftmals ein Gegensatz zwischen spanisch und indigen betont worden sei. Demgegenüber zeigt er am Beispiel peruanischer Quellen, dass Federn in der Kolonialgesellschaft eine kulturelle Umdeutung erfuhren, sodass sie neben der Verbindung zu einer indigenen Vergangenheit einfach auch als zierende Accessoires genutzt wurden.²¹⁷ Paucke stellt sogar Spanier und Mocobier mit derartig verzierten europäischen Hüten dar (vgl. Abb. 15, 26). Damit wird diese Hutform auch zu einer regionalen Markierung für Spanischamerika.

Beim Fest des Reduktionsheiligen zeigt sich, dass diese Hüte keineswegs eine neue Form darstellten, die die traditionellen Hüte der Mocobier verdrängten, sondern dass beide nebeneinander bestanden (Abb. 26). Zwei Gruppen der Paraden tragen Federkronen, andere die Wollmützen, die Paucke auf Abbildung 21 als *Ado quepagte* bezeichnet, und wiederum andere schwarze Hüte in europäischer Form, die mit bunten Federn verziert wurden. Hüte in all ihren Farben und Formen dienten bei der Festparade als zentrales Distinktionsmerkmal unterschiedlicher Gruppen, wobei der Fokus auf die unterschiedlichen Materialien und damit das unterschiedliche Aussehen wichtiger zu sein schien als die Frage nach der Herkunft der jeweiligen Form.

Neue Kleidung durch die Jesuiten

Der Wunsch der Missionare war es, dass die Mocobier*innen sich, ähnlich wie die Guaraní in den älteren Reduktionen, nach den Vorgaben der Jesuiten einheitlich kleideten.²¹⁸ Zunächst startete Paucke den Versuch, selbst als Schneider

Hands, and Period Eyes, in: Richard J. OOSTERHOFF u. a. (Hg.), *Ingenuity in the Making. Matter and Technique in Early Modern Europe*, Pittsburgh/Pa. 2021, S. 189–202.

217 Vgl. Stefan HANSS, *Material Encounters. Knotting Cultures in Early Modern Peru and Spain*, in: *The Historical Journal* 62 (2019), S. 583–615, hier S. 585, 601. Zur Produktion indigener Federbekleidung aus einer explizit materiellen Perspektive sowie zu den heutigen Herausforderungen einer Konservierung mit Fokus auf das Gran-Chaco-Gebiet vgl. zuletzt Silvia DI LORENZO, Silvia MANUALE, *Documentando y conservando las colecciones plumarias del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti*, in: Lena BJERREGAARD, Ann H. PETERS (Hg.), *PreColumbian Textile Conference VIII/Jornadas de Textiles PreColombinos VIII*, Lincoln/Nebr. 2020, S. 311–325.

218 Vgl. zu Kleidung bei den Guaraní John J. CROCETTI, *The internal economic organization of the Jesuit Missions among the Guaraní*, in: *International Social Science Review* 77 (2002), S. 3–15, hier S. 6f.

tätig zu werden. Zu Beginn seiner Tätigkeit in der Reduktion unternahm er seinem Bericht zufolge erste Versuche, die Indigenen nach europäischem Muster einzukleiden. Dazu verwendete er blauen Flanell, den er aus Santa Fe bezog. In erster Linie versuchte er, seine Bediensteten einheitlich zu kleiden, und schneiderte ihnen dafür Hemd und Hosen. Zunächst reagierten sie, wie er schrieb, unwillig auf die neue Kleidung, er setzte sich aber schließlich durch.²¹⁹ In erweiterter Form nutzte er die selbst hergestellte Kleidung als Belohnung für die Indigenen, die das Vieh hüteten. Bei dieser Schilderung eröffnet Paucke schon einen unterschiedlichen Umgang der Geschlechter mit Bekleidung: Während er für die männlichen Viehhirten selbst zur Nadel greifen musste, seien die mocobischen Frauen »begierig auf die Manier deren Spanierinnen zu erscheinen«²²⁰ gewesen und hätten sich ihre Kleider selbst genäht. Nach wenigen Tagen jedoch sah er die Belohnten wieder »auf die alte Mode zurück gehen, und ihre vorige Tiger= oder Löwen=Haut tragen.«²²¹ Das ist insofern bemerkenswert, als sich die Frauen in Pauckes späterer Schilderung als sehr resistent gegenüber europäisierter Kleidung erwiesen – die neue, in der Reduktion produzierte Mode wurde in erster Linie von den Männern getragen.

Ob es in diesem Anfangsstadium der Neueinkleidung tatsächlich zu einem *Kleidertausch* kam, ist fraglich. Vielmehr scheinen die Mocobier*innen die neuen Kleider über ihren alten getragen zu haben. Das zeigt sich beispielsweise an der Zeichnung, die den Kleidertausch zwischen Mann und Frau zum Thema hat (Abb. 23). Die Kleidung aus blauem Flanell haben beide über ihrer Fellkleidung angebracht. Bei der Kazikin in Abbildung 18 ist blauer Stoff unter ihrem Fellrock zu sehen. Eine Kombination von neuen und alten Bekleidungsstücken scheint somit wahrscheinlicher als die Ersetzung der alten durch die neuen. An einer Reiseepisode lässt sich zeigen, dass die Kleidung auch außerhalb der Reduktion in der Nähe des Missionars getragen wurde. Während der Missionar mit einigen Indigenen mit einem Boot auf dem Paraná unterwegs war, bekam das Boot ein Leck. Um es zu stopfen, verwendeten die Leute ihre Stoffkleidung. Paucke schrieb, dass sie sich nun wieder »Indianisch mit ihrem Teppich« kleiden mussten.²²² Die ursprüngliche indigene Bekleidung trugen die Bediensteten folglich unter jener Kleidung, die ihnen der Missionar zur Verfügung stellte.

Neben der oben bereits besprochenen Rückkehr zur indigenen Bekleidung berichtet Paucke an mehreren Stellen vom Ablegen der neuen Kleidung durch Indigene. Vornehmlich dann, wenn sie die Reduktion endgültig verließen, kleideten sich die Mocobier wieder auf ihre alte Art. Das Abstreifen der Kleidung

219 StBZ, 420, S. 366 f.

220 StBZ, 420, S. 483.

221 StBZ, 420, S. 484.

222 StBZ, 420, S. 916.

wurde somit zu einer allgemeinen Absage an das Reduktionsleben stilisiert. Die Übernahme neuer Kleidung in San Javier rückte damit in die Nähe des Topos ›Kleidung als Erziehungs-‹ bzw. ›Zivilisierungsmaßnahme‹. Jenseits davon spricht Paucke aber nicht von einer Notwendigkeit, etwa bei der Taufe oder beim Neueintritt in die Reduktion einen Kleidertausch vorzunehmen. Auch wenn es keinen Zwang gab, wurde doch versucht, Bekleidung auch als Belohnung für die Taufe zu nutzen. Nachdem Aletin und sein Gefolge getauft worden waren, wurden sie in »vornehme, neue Kleider«²²³ gesteckt. Die Aktion zielte darauf ab, Cithaalin neidisch zu machen, damit er sich ebenfalls taufen ließ.

Darüber hinaus zeigen sowohl die Prozession zu Ehren des heiligen Xaver als auch die Zeichnung des »Mocobiers, wie er in die Kirche« geht, männliche Mocobier in neuer, bunter Bekleidung (Abb. 26, 16).²²⁴ Eine eigene »Dekenfabrique«²²⁵ startete der Missionar in den späten 1750er Jahren. Baumwolle wurde angebaut, Webstühle wurden zunächst erworben und später nachgebaut. In die Bedienung dieser Webstühle wurden die Indigenen von einer Mocobierin eingewiesen, die lange bei den Spanier*innen in Gefangenschaft gewesen war und dort das notwendige Handwerkszeug erlernt hatte. Sie wurde zur Lehrmeisterin der Mädchen und Frauen. Anders als die weißen Baumwollgewänder in den Guarani-Reduktionen²²⁶ produzierte die Reduktion San Javier allerdings buntgewebte Tücher, die sich auch gut verkaufen ließen. So kombinierten die Jesuiten Versuche der Neueinkleidung der Mocobier*innen mit einem wirtschaftlichen Aspekt. Neben der Produktion für die Reduktion begannen die Frauen laut Paucke auch damit, vor ihren eigenen Hütten Stoffe zu weben. Daraufhin zogen die Mocobier*innen keine »Löwen= oder Fisch=Ottern=Häute« mehr an, sondern kleideten sich »mit schönfärbigen Dekens«²²⁷. Das heißt, in dem Moment, in dem die Mocobierinnen selbst für die Produktion der Stoffe verantwortlich waren, setzten diese sich auch in der Reduktion durch – allerdings, soweit sich das aus Pauckes Bericht herauslesen lässt, nur bei den Männern. Dieser Gegensatz lässt sich sehr schön anhand einer unvollständigen Zeichnung zeigen, auf

223 StiBZ, 420, S. 427.

224 StiBZ, 420, Rolle 2, Tafel 7, fol. 2r. Vgl. dazu ausführlich den Abschnitt Kleidung und Festrитуale, Kap. VI.2.3.

225 StiBZ, 420, S. 657.

226 StiBZ, 420, S. 488.

227 StiBZ, 420, S. 657. Interessant ist auch, dass Paucke beschreibt, wie Indigene, die nicht in der Reduktion lebten, die Wirtschaftlichkeit der Mocobier*innen bemerkten und daraufhin Teil der Reduktion werden wollten, weil die »Indianer und Indianerinnen gegen ihnen säuberer sich auf führten, und schon eigenen Wirthschaften hätten«. Paucke übertrug hier seine Auseinandersetzung mit der Sauberkeit indigenen Lebens, die er ansonsten vornehmlich auf die Zubereitung von Speisen bezog, auf die neue Kleidung. Damit vollzog er eine Abwertung der indigenen Kleidung und verfiel darüber hinaus dem Narrativ von einem Zusammenhang zwischen Zivilisation und Reinheit. Vgl. StiBZ, 420, S. 658.

der Florian Paucke die Herstellung der gewebten Decken dokumentierte.²²⁸ Die in diesem Bild verwendeten Farben finden sich auch in der Festkleidung wieder, die die Männer an Heiligtagen und beim Kirchgang trugen. Die webende Frau selbst ist allerdings in Fellkleidung dargestellt. Ebenso wurden auch die Frauen an Festtagen gezeichnet. Der unterschiedliche Assimilierungsgrad, der sich zwischen Frauen und Männern auftrat, ist so vor allem an der Bekleidung sehr gut erkennbar. Über das Tragen der Kleider fand bei den Männern eine stärkere Assimilierung an das christliche Reduktionsleben statt.

Für die Kleidung der männlichen Mocobier wurden zwar neue Stoffe verwendet, das fertige Kleidungsstück wurde aber trotzdem über der rechten Schulter zusammengebunden und entsprach damit der Form nach einem Kleidungsstück in mocobischer Trageart. Lediglich das Material war ein anderes. Neben den Decken aus der Reduktion bekamen die Mocobier auch von den spanischen Obrigkeiten als Belohnung für ihre Dienste im Krieg gegen andere indigene Gruppierungen Stoffe zur Verfügung gestellt.²²⁹ Entsprechend zeichnete Paucke die Mocobier auf dem Kriegszug (Abb. 8) in unterschiedlichen einfarbigen Gewändern. So kommt es also auch auf dieser Ebene zu einer Hybridisierung: Die Indigenen nutzten zwar den neuen Stoff, trugen ihn jedoch in der Art der alten Fellkleidung. Das macht deutlich, dass eine Differenzierung von bekleidet und unbekleidet als Unterscheidung zwischen getauft und ungetauft viel zu einfach ist und höchstens die europäischen Diskurse widerspiegelt. Bekleidung vor Ort war von Aushandlungsprozessen geprägt und führte zu hybriden Konstellationen. Die Verbindung von neuer Kleidung und Christianisierung war nicht zwingend gegeben.

Kleidung und Festrivale

In Spanischamerika gab es den Brauch, das Heiligenfest des jeweiligen Stadtpatrons mit einer Pferdeparade zu begehen. In dieser Tradition veranstalteten die Missionare in der Reduktion San Javier eine ebensolche »Prozession zu Pferde der schon christlichen Mocobier« (Abb. 26).²³⁰ Neben dieser großformatigen Zeichnung gab es eine kleinere Version, die Eingang in den Codex fand²³¹ und keine signifikanten Unterschiede aufweist. Für die ikonographische Analyse

228 Vgl. StBZ, 420, S. 656a. In der linken unteren Bildhälfte ist eine Mocobierin an einem Webstuhl zu sehen, der Rest der Bildfläche ist frei. Die vollständige Zeichnung wäre vermutlich mit der Abbildung der indigenen irdenen Geschirrproduktion vergleichbar, bei der eine Person in der rechten unteren Bildhälfte bei der Ausübung ihrer Tätigkeit gezeigt wird, während deren Ergebnisse den Rest des Bildes füllen. Vgl. StBZ, 420, S. 938a.

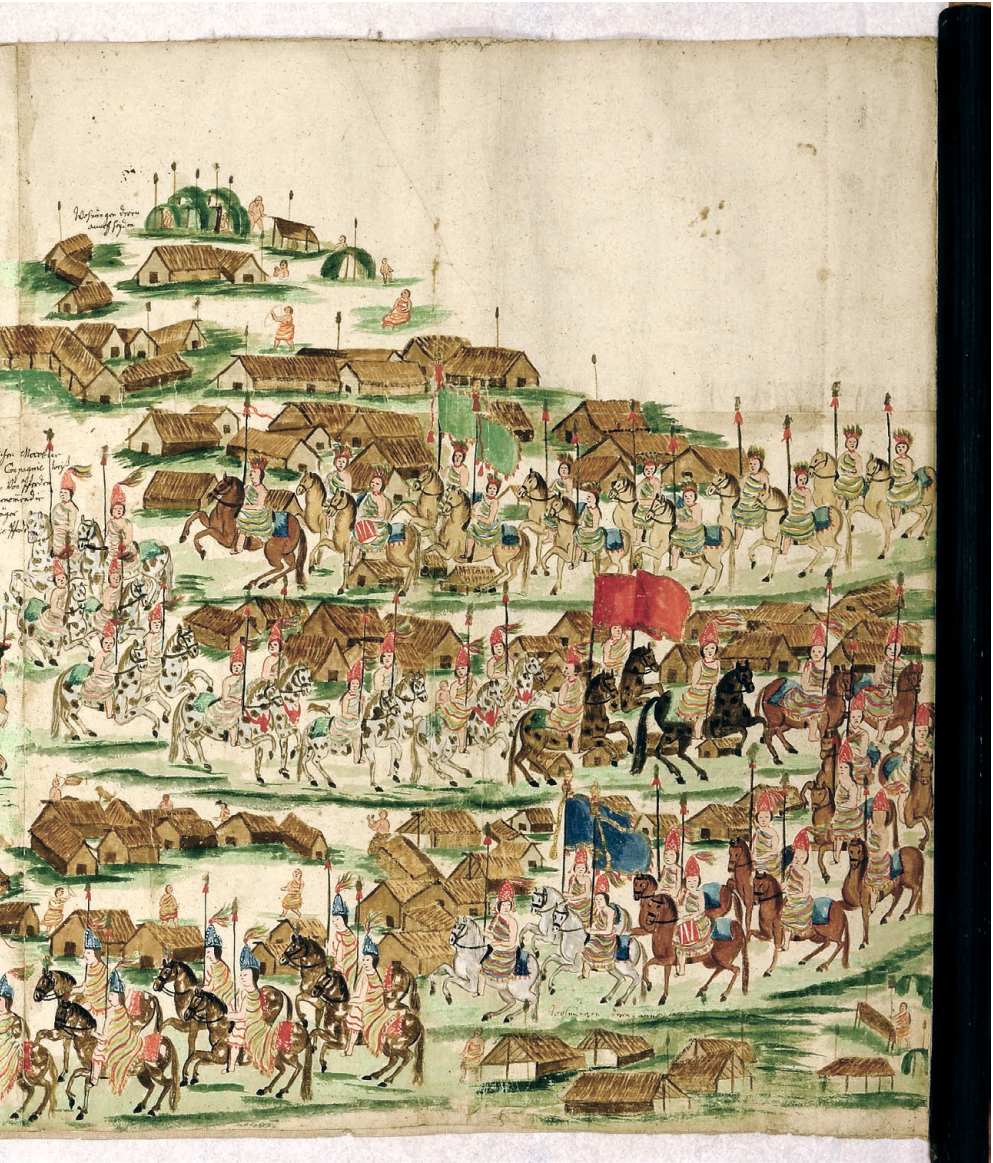
229 StBZ, 420, S. 690.

230 StBZ, 420, Rolle 2.

231 StBZ, 420, S. 218a.



Abb. 26 Einzug zu Ehren des Stadtpatrons St. Xaver, StiBZ, 420, Rolle 2.



wird angesichts der größeren Detailfülle die großformatige Zeichnung herangezogen. Darüber hinaus widmete Paucke diesem Fest ein komplettes Kapitel und beschrieb es ausführlich.²³²

Für die Parade zogen die Mocobier zu Pferd, aufgeteilt in unterschiedliche Gruppen, durch das Dorf in Richtung Kirche, um dort einem Gottesdienst beizuwohnen. Dabei trugen sie bunte Festkleidung. Die vornehmste Person wurde als »Königlicher Fähndrich« bestimmt, im Falle von San Javier wurde ein Kazike ausgewählt, den Paucke aber nicht namentlich nannte. Das lag daran, dass sich dieses Fest jährlich wiederholte, Paucke die Geschehnisse jedoch nur einmal in allgemeiner Form berichtete. Neben dem Fähndrich setzte sich die Parade aus 15 bis 16 Kompanien zusammen, die aus jeweils 25 Mann zu Pferd bestanden. Jede dieser Kompanien wurde von einem Offizier, zwei Tambouren und zwei Fähndrichen angeführt. Pauckes Zeichnung weist an dieser Stelle eine bewusste Reduktion auf, die unterschiedlichen berittenen Kompanien bestehen maximal aus zehn bis zwölf Reitern. Die Pferde haben bunte Federbüschel auf dem Kopf, die gesamten Teilnehmer der Parade sind in bunte Tücher gekleidet, die kleinere Farbvariationen aufweisen, innerhalb einer Gruppierung aber gleich sind. Sie entsprechen der von Paucke abgebildeten Festtagskleidung des »christlichen Indianers wie er in die Kirche geht« (Abb. 16)²³³. An dieser Stelle wird noch einmal deutlich, dass die neuen Kleider der christlichen Mocobier nach mocobischer Art, also über eine Schulter gebunden getragen wurden. Die Kompanien unterschieden sich einerseits in der Farbe ihrer Satteldecke und andererseits in der Variation ihrer Hüte. Die Hüte sind ein spannendes Distinktionsmaterial, dem Paucke auch in der textlichen Beschreibung des Vorgangs großen Raum gibt. Einerseits wurden indigene Hüte wie beispielsweise »hüte mit gefärbten Feder=Busch« und »Turbanten von schönsten Papierfedern« und »Feld=Mützen« getragen, andererseits »Gasqueter auf Preussische Manier« mit roter und blauer Litze.²³⁴ Der Fähndrich (Abb. 27), den Paucke mit dem Schützenkönig auf dem heimatlichen Fest verglich, sticht besonders heraus, denn er ist als einzige Figur mit rotem Rock und blauer Hose komplett »auf deutsch gekleidet«²³⁵. Anders als die »spanische[n] Americanische[n] Soldaten« (Abb. 19) trägt er sogar Stiefel – ein singuläres Phänomen in Pauckes Zeichnungen. Durch seinen Blick direkt aus dem Bild heraus werden auch seine eigentlich langen Haare verdeckt, die bei den meisten anderen Figuren gut erkennbar sind. Indem die allgemeinen Teilnehmer der Parade alte Kleidungsstile in neuen Stoffen und dazu auch indigene Speere

232 StiBZ, 420, S. 724–735.

233 StiBZ, 420, Tafel 7, fol. 2r.

234 StiBZ, 420, S. 725.

235 StiBZ, 420, S. 725.



Abb. 27–31 Details aus Abb. 26.

tragen, bilden sie eine hybride Schnittstelle zwischen mocobischer und europäischer Tradition.

Vor der Kirche erwartet ein Kinderchor, der nach Geschlechtern aufgeteilt ist, die Parade. Links des Kreuzes stehen die Jungen, rechts die Mädchen. Auch hier ist erkennbar, wie sehr Paucke auf Details achtete. Der gesamte Chor ist in bunte, jeweils einfarbige Kleider eingekleidet. Die Jungen tragen die Kleider über eine Schulter gebunden wie die Männer, die Mädchen hingegen tragen nur einen Rock. Offensichtlich blieb auch der christliche Nachwuchs der mocobischen Bekleidungsstradition verbunden (vgl. Abb. 28).

Auch die zuschauenden Männer der »dorffschaft« tragen neue Kleidung (vgl. Abb. 29 Mitte unten). Im Gegensatz dazu stehen die Mocobierinnen, die nicht neu eingekleidet sind, sondern die traditionelle Felldecke tragen und mit Rasseln und den Köpfen besiegtter Feinde wedelnd feiern. Paucke berichtet, sie hätten dabei »in ihrer Sprach Victori«²³⁶ gerufen. Somit wird der Eindruck erweckt, dass die Frauen gar nicht wirklich an der Parade für den Dorfpatron teilnahmen, sondern eher ein Ritual für die Rückkehr der Mocobier vom Kampf oder von einem bewaffneten Konflikt durchführten.²³⁷ Canelas' Bericht einer solchen Rückkehr aus einem Kampf unterstreicht diese Annahme: Die Krieger kehrten mit den auf ihre Lanzen gespießten Köpfen der Feinde ins Dorf zurück, die Frauen empfangen die Heimkehrer mit Trommeln und Geschrei. Die Köpfe wurden an ein Gerüst gehängt, und in den folgenden Tagen nahmen alte Frauen diese Köpfe immer wieder vom Gerüst und zogen mit ihnen laut rufend durchs Dorf.²³⁸ Die Festkleidung der Frauen bestand nach Manuel Canelas in der mocobischen Tradition darin, dass sie ihren Oberkörper und insbesondere die Tätowierungen darauf zur Schau stellten und sich damit gerade nicht besonders kleideten.²³⁹ Auch beim Heiligenfest wurden sie von Paucke oberkörperfrei beschrieben und abgebildet. In der Zeichnung markiert die mit dem Rücken zu der Parade abgebildete Mocobierin, die sich mit ihrem Kind beschäftigt, eine zusätzliche Teilnahmslosigkeit am Geschehen (Abb. 29 links neben der Notation »die dorffschaft«). Auch sie ist in der traditionellen Fellkleidung gezeichnet.

Eine letzte Gruppe, die besonders heraussticht, da sie nackt dargestellt wird, sind »heyden«, die im linken oberen Teil des Dorfes ihre Hütten haben. Die Behausungen sind durch eine andere Bauweise, die mehr Blattwerk verwendet und die Paucke als traditionelle Hütte der nomadischen Mocobier*innen

236 StiBZ, 420, S. 725.

237 Zur Tradition des Skalpierens und der rituellen Festivitäten nach der Heimkehr siegreicher Krieger im Gran Chaco vgl. Marcela MENDOZA, *Human Trophy Taking in the South American Gran Chaco*, in: Richard J. CHACON, David H. DYE (Hg.), *The taking and displaying of human body parts as trophies by Amerindians*, New York 2007, S. 575–590.

238 CANELAS, *Relación*, S. 347–348.

239 Ebd., S. 316.

einordnet, von dem eigentlichen Missionsdorf abgetrennt (Abb. 30). Die darin lebenden Menschen werden nackt dargestellt. Links neben diesen Hütten bildet Paucke eine sonderbare Parade ab, die er zwar nicht kommentiert, die aber mit großer Wahrscheinlichkeit als Parodie auf den großen Umzug der »christlichen« Mocabier gedeutet werden kann (Abb. 31). Zu sehen sind sechs Menschen, die jeweils einen Menschen auf ihrem Rücken »reiten« lassen. Geschlechter lassen sich dabei nicht erkennen. Die Verwendung eines Menschen als Reittier diene der Markierung von Torheit.²⁴⁰ Die Darstellung ist in ihrer Form ambivalent. Einerseits könnte es sein, dass Paucke die Unwissenheit der nicht getauften Menschen darstellen wollte, die die Parade auf ihre Weise imitierten. Andererseits könnte das Nachäffen der Parade auch eine Verlachung christlicher Praktiken durch die Mocabier*innen gewesen sein. Da Paucke das Ganze aber in seiner Zeichnung abbildete, wird er es, wenngleich er diese abweichende Parade im Text nicht erwähnt, mit Blick auf europäische Betrachter*innen getan haben. Das legt eine ironische Auslegung zu Ungunsten der Mocabier*innen nahe, insofern er auch an vielen anderen Stellen vornehmlich im Text ironisierende Kommentare verfasst.

Auf der Bildebene wird nun deutlich, wie Bekleidung auch an dieser Stelle als Element eines Zivilisierungsdiskurses genutzt wird. Die ungetauften Mocabier*innen werden nackt dargestellt, die christlichen Teilnehmer der Parade haben neue Kleider, die sie aber in traditioneller Form tragen. Dazu tragen sie Hüte, die beide Elemente miteinander vereinen, da sie europäische Form und indigenen Federschmuck kombinieren. Der Fähnrich schließlich, der der vornehmste Kazike war, ist nahezu komplett europäisiert. Aus dieser Entwicklungslinie fallen die Frauen heraus, die von Paucke immer in ihrer Fellkleidung gezeichnet werden.

Die Parade stand also in einem Spannungsfeld zwischen mocobischem Kriegsheimkehrerfest und christlichem Heiligenfest. Dabei standen beide Elemente jedoch nicht konträr zueinander, sondern scheinen zu amalgamieren. Paucke war sich dieser mocobischen Traditionen durchaus bewusst, ansonsten hätte er sie nicht gezeichnet und benannt, wäre es ihm doch ein Leichtes gewesen, diese Elemente wegzulassen. Stärker noch beglaubigt er die Geschehnisse sogar, in dem er schreibt, dass die Veranstaltung der Parade bis zu den Ohren

240 Vgl. dazu bspw. die Geschichte von Aristoteles und Phyllis, in der die Königstochter ihren Erzieher, den großen Aristoteles, dazu bringt, sie vor der Hofgesellschaft auf allen Vieren herumzutragen und sich damit selbst zu diskreditieren. Diese Geschichte erfreute sich im Spätmittelalter in Form eines Märe, einer Gattung der Kleinepik, auch im volkssprachlichen Bereich großer Beliebtheit. Vgl. Marija JAVOR BRIÉSKI, Eine Warnung vor dominanten Frauen oder Bejahung der Sinnenlust? Zur Ambivalenz des »Aristoteles-und-Phyllis-Motivs« als Tragezeichen im Spiegel deutscher Dichtungen des späten Mittelalters, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 59 (2004), S. 37–66.

des Gouverneurs von Santa Fe vorgedrungen sei, worauf dieser sie im zweiten Jahr, in dem sie durchgeführt worden sei, mit einer Delegation aus der Stadt besucht habe. Die Geschehnisse seien dabei vom Gouverneur und von seiner Begleitung wohlwollend, wenn nicht gar begeistert aufgenommen worden. Während die Zeichnungen nur die Parade zur Kirche abbilden, geht das Fest zu Ehren des St. Xaver im Text noch weiter. Nach dem Besuch der Kirche und einem Festmahl zogen die Indigenen ihre Festkleidung aus und bekleideten sich mit der traditionellen Kriegerkleidung. Der zweite Teil der Festivitäten bestand in einem Schaukampf der Mocabier. Während Paucke die Kleider der Mocabier bei der Parade sehr ausführlich beschreibt, resümiert er die Kriegskleidung lediglich in einem Satz: »[Die Mocabier] zohen [sic] sich auf das allerhässlichste an, als sollten [sie] in Krieg gehen.« Sie seien »wie Teufel gemahlet und gekleidet« gewesen.²⁴¹ Auch den sich anschließenden Kampf beschreibt Paucke als ganz ungeordnet: »Bald lagen sie auf der Erde, bald sprangen sie auf die Seite, bald in die Höhe unter blasen, pfeiffen, jämmerlichem Geschrey, singen, und Getümmel, in Gesichtern gemahlen und verstatet, daß man schier keinen erkennen kunte.«²⁴² Die Ordnung wurde zusätzlich aufgewühlt, als die alten Frauen sich in den Kampf stürzten, die Indigenen zum Teil anfeuerten und zum Teil vom Pferd rissen – ein »förchtlicher« Anblick für Paucke.²⁴³ Auf der anderen Seite zeugen die Marginalien im Text von einem klaren Ablauf und einer klaren Struktur dieses zweiten Festaktes: »Indianergefecht zur Pferd«²⁴⁴, »Indianergefecht zu Fuß« und »wie sie in Gefecht stehen und Ordnung halten«²⁴⁵. So wird deutlich, dass sich die beiden Festakte durchaus verbinden lassen und die Feier der siegreichen Kriegsheimkehrer durch die Mocabierinnen vielleicht gar schon als Vorgriff auf den zweiten Teil des Festes gedeutet werden kann, das somit mocobische mit christlichen Traditionen vereinte. Wenngleich die Krieger in Pauckes Skizzen nicht verzerrt, sondern mit großem Detailreichtum und mit scheinbar positivem Interesse dargestellt werden, ist doch bezeichnend, dass die Parade zur Kirche und nicht der anschließende Schaukampf ein großformatiges visuelles Zeugnis erhielt. Ein weiteres Merkmal ist das vollständige Fehlen der Jesuiten auf der Zeichnung.

241 StiBZ, 420, S. 726.

242 StiBZ, 420, S. 727.

243 StiBZ, 420, S. 727.

244 StiBZ, 420, S. 728, Marginalie.

245 StiBZ, 420, S. 729, Marginalie.

2.4 Fazit

Kulturelle Übersetzungsprozesse zeigen sich maßgeblich auch in der Darstellung von Kleidern. Indigene Elemente vermischten sich mit denen der Kolonisatoren auf vielfältige Weise und zu unterschiedlichen Zwecken. Das vorangegangene Kapitel konnte zeigen, wie Bekleidung in erster Linie auf der visuellen Ebene wirkte und damit der mediale Übersetzungsaspekt zwischen eigener Erfahrung und Typisierung in den Mittelpunkt gerückt wurde. Die Zeichnungen bei Paucke stehen unabhängig vom Text. Sie verfolgen so ihre eigenen Erzählstrategien. Die äußere Veranlassung der Bilder verdeutlicht die sich daraus ergebende Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung. Kleidung kann als Marker für unterschiedliche Dinge gebraucht werden, oftmals auch zur gleichen Zeit im selben Bild.

Paucke verwendete Kleidung in seinen Zeichnungen dafür, gesellschaftliche Strukturen abzubilden. Daran lässt sich ablesen, wie die Vorannahmen der Missionare transkulturelle Übersetzungsprozesse prägten. Auf derselben Ebene können Neueinkleidungsversuche des Missionars gesehen werden. Sie dienten einerseits dem Versuch, die Indigenen an europäische Mode- und Sehgewohnheiten anzupassen und zu gewöhnen, andererseits sind sie auch im Kontext von Christianisierungsversuchen zu sehen. Pauckes Zeichnungen geben zudem Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu erkennen. Die männlichen Mocobier tragen zwar neue Kleidung, tun dies aber in ihrer traditionellen Trageart über der rechten Schulter. Die Mocobierinnen wiederum sind weder getauft noch ungetauft mit neuer Bekleidung abgebildet. Die Zeichnung des Kleidertauschs weist auf die Schwierigkeiten der Missionare hin, die Indigenen neu einzukleiden. Daraus ergibt sich eine dritte Ebene. Funktionsvorstellungen von Kleidern kollidierten, hybride Möglichkeiten der Kleidung wurden diskutiert. Die Hybridisierung von Kleidung am Beispiel der indigenen Hüte zeigt, dass die Mode im Gran Chaco schon vor der Errichtung der Reduktion transkulturell geprägt war. Für ein europäisches Publikum ergänzte der Missionar weitere Hüte, die durch ihre Federpracht ein exotisierendes Moment innehatten.

3 Die *gender frontier* – Geschlechterrollen aus jesuitischer Perspektive in der Reduktion San Javier

Arbeiten zu Geschlechterverhältnissen sind in der eigentlich gut aufgestellten Forschung zur Mission in der Frühen Neuzeit immer noch ein Desiderat.²⁴⁶ Das gilt insbesondere für das Verhältnis von Jesuiten und indigenen Frauen. Ein Problem ist mit Sicherheit die Quellenlage. Von den Mocabier*innen im Chaco sind keine eigenen Quellen überliefert. Das Wissen über ihre Aktivitäten speist sich allein aus jesuitischen Quellen und gibt damit deren Perspektive wieder. Dabei handelt es sich um eine männliche Perspektive, die, wie unten zu sehen sein wird, nicht unabsichtlich vor allem männliche Protagonisten in den Blick nahm. Frauen waren im Chaco nicht nur geographisch, sondern auch auf Quellenebene »en los margenes«²⁴⁷. Lange Zeit wurden die von den Jesuiten gesammelten Informationen unreflektiert als ethnologisches Wissen verwendet. Auch die erste vollständige Paucke-Edition von 1959/66 sollte in erster Linie ethnologischen Zwecken dienen. Damit wurde vor allem der Blick Florian Pauckes auf die Gesellschaft der Mocabier*innen reproduziert.

Für das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Vorstellungen und Rollenzuschreibungen von Geschlecht prägte Kathleen M. Brown den Begriff *gender frontier*.²⁴⁸ An dieser Grenze trafen unterschiedliche Deutungssysteme von Gender und Sexualität aufeinander. Diese Vorstellungen reichten meist bis in den jeweiligen kulturellen Kosmos hinein und wirkten ebenso wie unterschiedliche Vorstellungen von Essen, Kleidung oder Religion.²⁴⁹ Brown beispielsweise beschrieb die Rituale der Gemeinschaft der *Algonquian* aus der Sicht der englischen Besucher*innen. Anhand dieser Beschreibungen zeigt sie, wie der Versuch gemacht wurde, den Engländer*innen fremde Vorstellungen in das eigene patriarchale Wertesystem einzuordnen.²⁵⁰

Das Kapitel gliedert sich in drei Unterkapitel: Zunächst wird kurz auf die jesuitische Männlichkeit eingegangen, die als Grundlage für den Blick auf die vorgefundenen Geschlechterrollen, wie er sich in den Quellen niedergeschlagen hat, Berücksichtigung finden muss. Anschließend wird die mocobische

246 STRASSER, *Missionary Men*, S. 18, Anm. 6.

247 BEATRIZ VITAR, *Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)*, in: *Anuario de Estudios Americanos* 72 (2015), S. 661–692, hier S. 663.

248 KATHLEEN M. BROWN, *Gender Frontiers and Early Encounters*, in: Ellen HARTIGAN-O'CONNOR, Lisa G. MATERSON (Hg.), *The Oxford handbook of American women's and gender history*, Oxford 2018, S. 19–41; KATHLEEN M. BROWN, *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs. Gender, Race, and Power in Colonial Virginia*, Chapel Hill 1996.

249 STRASSER, *Missionary Men*, S. 35.

250 BROWN, *Good*, S. 42–74.

Gesellschaftsform, wie sie bisher in der Forschung diskutiert wurde, vor allem im Hinblick auf Geschlechterrollen rekonstruiert. Der Umgang der Jesuiten mit den vorgefundenen Praktiken, Machtstrukturen und Genderrollen lässt sich einerseits an expliziten Aussagen über die Lebensweise der Mocobier*innen analysieren, andererseits anhand der eben genannten Beschreibungen. Im Hintergrund stehen das Selbstverständnis der jesuitischen Männlichkeit und der christlich-patriarchal geprägte europäische Blick der Missionare. Hierbei stellt sich die Frage, was passiert, wenn sich Vorstellungen von Gender und Sexualität begegnen, die sich gegenseitig ausschließen. Für die Jesuiten stand zur Debatte, welche Elemente sich in ihre nach europäischem Muster errichtete Organisation integrieren ließen, welche diese gar erweiterten und welche aus ihrer Sicht abzulehnen waren. Hier stand vor allem die Konkurrenz von Männlichkeit und Weiblichkeit mit den daran gebundenen Eigenschaften und Aufgaben im Fokus. Welche Auswirkungen hatte die Ablehnung von Praktiken durch die Jesuiten auf die Reduktionsgesellschaft? Der Schwerpunkt der Analyse liegt dabei auf den mocobischen alten Frauen, hatten sie doch eine gewichtige Rolle innerhalb der mocobischen Gesellschaft inne, die sich nicht so leicht in das patriarchal-christliche Weltbild der Jesuiten einfügen ließ.²⁵¹ Drittens schließlich werden vor dem Hintergrund transkultureller Männlichkeitsbilder die Versuche der Jesuiten analysiert, die bestehende Gesellschaftsordnung der Mocobier*innen zu schwächen und Männer in eine stärkere Position zu rücken.

3.1 Die Gesellschaftsform der Mocobier*innen

Vorstellungen jesuitischer Männlichkeit

An der *gender frontier* sah sich die Geschlechterordnung der Mocobier*innen mit einem spezifischen Verständnis von Männlichkeit konfrontiert, das im Jesuitenorden verbreitet war. Den Vorstellungen der Jesuiten lag ein christlich-patriarchales Weltbild zugrunde. Die Societas Jesu vertrat einen ganz spezifischen Männlichkeitshabitus, in dem Homosozialität, Emotionen, die mediale Vermittlung religiösen Wissens und, ganz zentral, die mimetische Nachahmung wichtiger jesuitischer Vorbilder, allen voran des Ordensgründers Ignatius von Loyola, im Mittelpunkt stand.²⁵² In der Forschung wurde gerade dieses emotio-

251 Allerdings hat Natalie Zemon Davis schon früh darauf hingewiesen, dass Geschlechtergeschichte nicht isoliert betrachtet werden kann. Die männlichen Mocobier spielen für die Analyse also durchaus eine Rolle. Vgl. NATALIE ZEMON DAVIS, *Women's History in Transition. The European Case*, in: *Feminist Studies* 3 (1976), S. 83–103, hier S. 90.

252 STRASSER, *Missionary Men*, S. 19.

nale Sich-Einschreiben in männliche Vorbilder bisher wenig beachtet.²⁵³ Die Jesuiten selbst waren dabei in ihrer Identität als rein männlicher Orden nach außen hin geschützt und konnten so auch gemischtgeschlechtliche Milieus problemlos betreten.²⁵⁴

Die religiöse Vermittlung der Jesuiten über Bilder, Predigten, Berichte oder Ähnliches war immer auf ein emotionales Mit- oder Nachfühlen ausgerichtet. Das zeigte sich schon in den Exerzitien. Das rhetorische Ziel des *movere* stand dabei im Vordergrund.²⁵⁵ Emotionen spielten nicht nur auf der Seite des Rezipienten, sondern auch auf der Seite des (Re-)Produzenten eine zentrale Rolle. Wiederholungen und sinnliches Nacherleben wurden als »a mode of embodied apperception and appraisal of self and world« verstanden.²⁵⁶ Die Auseinandersetzung mit den Funktionen von Emotionen stand dabei nicht nur auf der theoretischen Ebene, sondern auch in der Praxis im Vordergrund, wie jüngst gezeigt wurde.²⁵⁷ Dabei ist aber zu beachten, dass es *den* jesuitischen Weg nicht gab.²⁵⁸ Vielmehr standen die Vorstellungen von Männlichkeit in engem Zusammenhang mit der Akkommodationsmethode der Jesuiten. »Missionary masculinity was also accommodated to cultural circumstances and particularized for institutional as well as individual purposes.«²⁵⁹ Für die Mission war besonders das »religious male self fashioning« von zentraler Bedeutung. Hierbei bildeten patriarchale Muster, die in der europäischen christlichen Gesellschaft verankert waren, die Grundlage. Die Jesuiten suchten christliche Normen von Gender und Sexualität auf die indigene Bevölkerung zu übertragen und dort zu verankern.²⁶⁰ Dabei, und das soll im Folgenden im Zentrum stehen, waren sie jedoch auf Aushandlungsprozesse angewiesen.

253 STRASSER, *Missionary Men*, S. 46. Ebenso verwies Mary Laven auf den Vorbildcharakter von Ignatius für Männlichkeitskonzepte innerhalb des Ordens; vgl. LAVEN, *Jesuits*, hier S. 546 f.

254 Neben der emotionalen Verfasstheit für die Mission spielte auch ein »particular set of criteria« für die Männlichkeit im Orden bzw. die Tauglichkeit in der Mission eine wichtige Rolle. Neben den geistigen Fähigkeiten war die humoralpathologische Ausrichtung des jeweiligen Ordensmitglieds von großer Wichtigkeit. Beide finden sich sowohl in den *Indipetae* als auch in den Personalkatalogen des Ordens verzeichnet. Vgl. LAVEN, *Jesuits*, S. 548.

255 STRASSER, *Missionary Men*, S. 31.

256 Ebd., S. 29.

257 HASKELL/GARROD, *Hearts*.

258 LAVEN, *Jesuits*, S. 557.

259 STRASSER, *Missionary Men*, S. 237.

260 Vgl. ebd., S. 23.

*Die Gesellschaftsform der Mocobier*innen aus der Perspektive der Jesuiten*

In bisherigen Beiträgen wurde, um der problematischen Quellenlage gerecht zu werden, vor allem die Barbarisierung und Alterisierung der Mocobier*innen in der Darstellung der Jesuiten fokussiert.²⁶¹ Allerdings zeigt sich gerade bei Paucke, dass die Jesuiten – auch wenn ihr Ziel die Christianisierung der Mocobier*innen war – nicht einfach ihre Ideale durchsetzen konnten, sondern immer wieder auf Aushandlungen angewiesen waren. Bei der ›Rekonstruktion‹ der mocobischen Gesellschaftsform muss immer auch mitbedacht werden, dass die Reduktion kein in sich geschlossener Ort, sondern von verschiedenen Seiten zugänglich war und es einen gewissen Austausch mit der Welt außerhalb der Reduktion gab. Zum einen bestand ein Kontakt mit der spanischen Siedlungsbevölkerung vor Ort, zum anderen waren immer wieder indigene Gruppierungen für eine begrenzte Zeit in der Reduktion anwesend. Ein klarer Bruch zwischen der mocobischen Gesellschaft vor der Ankunft der Jesuiten und der Lebensweise in der Reduktion war also nicht gegeben. Auch darf der Einfluss der zwei oder drei Jesuitenpatres auf eine indigene Gruppierung von teilweise mehreren tausend Indigenen nicht überschätzt werden.

Nadine Amsler hat zusätzlich gezeigt, dass das Fehlen aktiver weiblicher Akteure in jesuitischen Berichten ein weiteres Deutungspotential bietet. In ihrer Analyse stand weniger die Frage im Vordergrund, ob die Aussagen der Missionare über die Frauen korrekt waren, sondern vielmehr, was sie dazu bewegt hatte, bestimmte Themenkomplexe immer wieder zu benennen. Damit werden die Berichte ein ›vielschichtiges Zeugnis jesuitischer Positionierung in der kulturellen Kontaktzone‹.²⁶² Gelingt es, die Perspektive des Schreibenden sowie das zu erreichende Ziel klar herauszuarbeiten, können auch indigene Perspektiven aus den europäischen Reiseberichten herausgelesen werden.²⁶³

In der halbnomadischen mocobischen Gesellschaftsform, wie Florian Paucke sie beschrieb, hatten alle Beteiligten einen Einfluss auf das Gesellschaftsleben. Dabei gab es fest umrissene Bereiche, die jeweils nur für Männer oder Frauen vorgesehen waren. Sie entsprachen jedoch nicht der Trennung in einen privaten und einen öffentlichen Raum. Sowohl Männer als auch Frauen bega-

261 Beatriz VITAR, El poder jesuítico bajo amenaza. Importancia de las viejas en las misiones del Chaco (siglo XVIII), in: Antonio GUTIÉRREZ ESCUDERO, María Luisa CUETOS LAVIANA (Hg.), Estudios sobre América. siglos XVI–XX, Sevilla 2005, S. 1339–1352, hier S. 1339.

262 Nadine AMSLER, Fromm, aber unfrei? Weibliche Tugenden, kulturelle Alterität und agency in der jesuitischen Darstellung der chinesischen Christin Candida Xu (1607–1680), in: Saeculum 66 (2016), S. 289–309, hier S. 308.

263 DOUGLAS, Science; DÜRR/STRASSER, Wissensgenerierung, S. 554.

ben sich außerhalb der Reduktion. Dabei gingen Männer in Gruppen auf die Jagd vornehmlich großer Tiere, während Frauen sich in Gruppen zum Holz sammeln und zur Kleintierjagd aufmachten.²⁶⁴ Für den Krieg waren die Männer zuständig, die Sozialstrukturen des Dorfes wurden jedoch auf matrilinearerebene verwaltet. Diese Verteilung zeigt sich auch auf Rolle 3 (vgl. Abb. 8). Dort zeichnete Paucke in der oberen Bildhälfte Mocabier, die in den Krieg zogen, während die untere Bildhälfte auf der linken Seite von einer mocobischen Familie auf der Jagd gefüllt ist (Abb. 10) und auf der rechten Seite zwei Frauen beim Holz sammeln zu sehen sind (Abb. 11). Die Jagd, wenngleich auf diesem Bild die komplette Familie abgebildet ist, entsprach folglich dem Holz sammeln. Alte Frauen waren wiederum für die lebensbegleitenden Rituale von der Geburt bis zum Tod zuständig. Ebenso wirkten Frauen als Heilerinnen. Damit waren sie an vielen Stellen Teil zeremonieller Arbeit. Susan Kellogg nutzte für eine vergleichbare Gesellschaftsform bei den Nahuatl den Begriff *gender parallelism*.²⁶⁵ Damit soll gezeigt werden, dass Männer und Frauen zwar in separaten Bereichen tätig waren, aber in parallelen Strukturen agierten. *Gender parallelism* heißt aber nicht *gender equality*. Vielmehr machte die Parallelität der Strukturen insbesondere die Wichtigkeit der Frauen innerhalb dieser Gesellschaft ersichtlich.²⁶⁶ Allerdings hat die Anwendung des Konzepts auf die mocobische Gesellschaft auch seine Grenzen. Neben parallel gestalteten Bereichen, wie etwa der Jagd als männliche Tätigkeit und der Begleitung des sozialen Lebens als weibliche Tätigkeit, gab es bei den Mocabier*innen eine Anzahl von Bereichen, in denen beide Geschlechter aktiv waren. Frauen und Männer waren gleichsam an den Trinkritualen mit Chicha beteiligt, beide traten in Pauckes Beschreibung als Heiler*innen auf, kriegerische Auseinandersetzungen wurden zwar von Männern geführt, jedoch spielten Frauen in der Unterstützung eine zentrale Rolle.

Viele der genannten Strukturen bestanden auch noch innerhalb der Reduktion. Aus der Perspektive der Jesuiten musste daher vor allem gegen sie vorgegangen werden. Gleichzeitig ist aber bei Paucke ein fehlendes Verständnis für soziale Praktiken zu erkennen, in denen vornehmlich Mocabierinnen eine Rolle spielten. In der Organisation der Reduktion sowie im Vorgehen der Missionare lag der Schwerpunkt klar auf den Kaziken, den männlichen Familienoberhäuptern. Da die Paucke bekannte Welt männlich dominiert war, beeinflusste das, so die Ausgangsthese, seine Fokussierung auf die Kaziken im Reduktionsablauf. Frauen spie-

264 VITAR, Poder jesuítico, S. 134f; StBZ, 420, S. III6.

265 Susan KELLOGG, The Woman's Room: Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period, in: Ethnohistory 42 (1995), S. 563–576.

266 Rebecca OVERMEYER-VELÁZQUEZ, Christian Morality in New Spain. The Nahuatl Women in the Franciscan Imaginary, in: Tony BALLANTYNE, Antoinette BURTON (Hg.), Bodies in contact. Rethinking colonial encounters in world history, Durham, London 2005, S. 67–83, hier S. 71.

len denn auch auf den ersten Blick eine geringe Rolle im Bericht des Missionars, sie treten selten als aktive Akteurinnen auf und erscheinen meist nur in Form von hörigen Ehefrauen oder widerspenstigen Hexen. Dennoch waren Frauen durchaus anwesend, ja allgegenwärtig. Das zeigt sich auch sehr deutlich an Pauckes Zeichnungen, die ein relativ gleichwertiges Geschlechterverhältnis aufweisen.

Die bisherige Forschung zu Geschlechterrollen bei den Mocobier*innen, die sich zum Großteil auf Pauckes Bericht stützte, ging von der Prämisse aus, dass die Jesuiten eine klare Ordnung der Geschlechter nach europäischem Vorbild im Kopf hatten. Frauen sollten ins Private zurückgedrängt, Männer hingegen in Führungspositionen eingesetzt werden.²⁶⁷ Als Gegenpol, gegen den die Jesuiten besonders vorzugehen hatten, wurden insbesondere einflussreiche alte Frauen herausgestellt, die für den Bereich des Zeremoniellen zuständig gewesen seien.²⁶⁸ Dieser sollte ihnen nun entrissen werden, weil er in der christlichen Tradition einem Priester und damit einem Mann gehörte. Die Jesuiten versuchten mithilfe der christlichen Ehe die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und die gesellschaftliche Funktion der alten Frauen zu regulieren.²⁶⁹ Da die Frauen aber eine Autorität besaßen, an die schwer heranzukommen war, wollten die Jesuiten ihren Einfluss verringern. Ihrer Dominanz, vor allem auf der sozialen Ebene, begegneten sie mit der Verbannung in die »labores domesticas«, die häusliche Sphäre.²⁷⁰ Dort wurden weibliche Leitungskräfte zur Aufsicht der häuslichen Tätigkeiten eingesetzt. So erfolgte eine Umdeutung unter Beibehaltung der Einflusspositionen.²⁷¹ An Stellen, an denen das nicht funktionierte, wie etwa bei Heilerinnen, erfolgte eine Diskreditierung als Hexe.²⁷²

3.2 Die Rolle der mocobischen Frauen in San Javier

*Pauckes Vorstellungen von den Geschlechterrollen der Mocobier*innen*

Grundsätzlich charakterisierte Paucke Frauen, im Unterschied zu Männern, als wild und aufbrausend, vor allem, wenn sie noch nicht getauft waren. Bei Männern komme das nur vor, wenn sie betrunken seien, ansonsten seien sie sehr ruhig.²⁷³ Anders als die Frauen in Europa, die sich vor allem durch scharfzüngige

267 Beatriz VITAR, *Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán. Entre la tradición y el cambio (siglo XVIII)*, in: *Anuario IEHS* 16 (2001), S. 223–244, hier S. 237.

268 Ebd., S. 228–232.

269 VITAR, *Poder jesuítico*, S. 1339.

270 Ebd., S. 1342.

271 VITAR, *Jesuitas*, S. 60.

272 VITAR, *Poder jesuítico*, S. 1348.

273 *StiBZ*, 420, S. 465 f.

Lästereien hinter dem Rücken der betreffenden Person hervortäten, seien die Mocobierinnen, wie der Missionar hervorhob, direkt und würden sich nicht scheuen, Prügel auszuteilen. Immer wieder komme es zu Prügeleien zwischen Frauen in der Reduktion, denen der Pater Burgés nur mit der Reitpeitsche habe Herr werden können.²⁷⁴ Pauckes eigener Umgang mit sich streitenden indigenen Frauen erfolgte über soziale Reglementierung, indem er sich an einen Kaziken wandte, der die Prügelei zu beenden versuchte. Offensichtlich ging er davon aus, dass Männer eine höhere Autorität in der mocobischen Gesellschaft hatten.²⁷⁵ Damit erfolgte, autorisiert durch die Jesuiten, eine Ermächtigung der Männer zur Anwendung von Gewalt gegen Frauen, die es in der Form zuvor nicht gegeben hatte, die aber der Grundstein für eine patriarchale Ordnung war.

Eine zentrale Rolle im Bericht spielten Frauen bei den Beschreibungen der Initiationsrituale weiblicher Mocobierinnen: vom Frau-Werden über Heirats- und Ehepraktiken sowie die Mutterschaft bis hin zum Übergang in den Witwenstand und zu den Praktiken rund um den Tod. Insbesondere ältere Frauen übten insofern eine lebensbegleitende Rolle bei den Mocobier*innen aus. Auch an weiteren Punkten innerhalb der mocobischen Gesellschaft waren sie essentiell: Sie bereiteten die Chicha vor, beteiligten sich an Schaukämpfen und waren für die medizinische Versorgung von großer Bedeutung.

Pauckes Ziel im dritten Teil seines Berichts war, in ethnographischer Perspektive vom halbnomadischen Leben der Mocobier*innen vor der Ankunft der Jesuiten zu berichten. Dabei machte die Beschreibung der eben genannten lebensbegleitenden Praktiken alter Frauen den Großteil seiner Schilderung aus. Immer wieder führte er aber in seiner Erzählung Geschehnisse an, die sich während seines Wirkens in der Reduktion zugetragen hatten. Hier wird noch einmal die Gleichzeitigkeit der indigenen und christlichen Lebensweisen und Rituale innerhalb der Reduktion deutlich. Es ist also davon auszugehen, dass Paucke nicht nur das aufschrieb, was ihm andere Missionare, Spanier*innen oder Mocobier*innen erzählt hatten, sondern auch an dieser Stelle vornehmlich auf seine eigene Erfahrung rekurrierte.

Von den alten Frauen, denen Paucke einen aktiven Beitrag zur Gesellschaftsordnung der Mocobier*innen zuschrieb, sprach er als »Hexen«²⁷⁶. Canelas verwendete in seinem Bericht die Begriffe *hechicera* oder *bruja*.²⁷⁷ Sie wurden genutzt, um moralische Verfehlungen von unorthodoxem religiösem Verhalten bis hin zu vermeintlicher Zauberei zu beschreiben. Über dieses Label konnte

274 StIBZ, 420, S. 372. Auch Manuel Canelas berichtete von den Kämpfen zwischen Frauen; vgl. CANELAS, Relación, S. 361–362.

275 StIBZ, 420, S. 736.

276 Vgl. bspw. StIBZ, 420, S. 475. Zur Bezeichnung alter Frauen als Hexen durch Jesuiten vgl. VITAR, Poder jesuítico, S. 1345.

277 Vgl. bspw. CANELAS, Relación, S. 317.

sodann eine Diskriminierung der betroffenen Personen erfolgen. Canelas zeichnete zusätzlich ein abstoßendes äußeres Bild der ›Hexen‹: Sie seien die schmutzigsten und stinkendsten Frauen, deren Haare fettig und verfilzt seien, deren Ohren bis auf die Schultern hinabreichten und deren Kleider alt und zerfetzt an ihnen herunterhingen. Trotz oder gerade wegen dieses Grauens werde ihnen eine regelrechte Verehrung entgegengebracht.²⁷⁸ Die Frauen wurden so zu einer Gegenautorität zu den Jesuiten. Während Canelas dem Teufel ein Wirken durch diese alten Frauen zusprach,²⁷⁹ argumentierte Paucke weniger mit dem Bild einer unkontrollierten bösen Macht. Vielmehr diskreditierte er das Wirken der Frauen als Scharlatanerie und versuchte immer wieder, ihre ärztliche Tätigkeit als bloßes Schauspiel zu entlarven. Trotz ähnlicher Bezeichnungen in beiden Berichten wird so ein unterschiedliches Vorgehen bei Canelas und Paucke deutlich. Beide erkannten jedoch den Einfluss der alten Frauen und die Probleme, die sich daraus für die Etablierung einer patriarchalen Ordnung ergeben konnten. Wie die folgende Analyse der indigenen Praktiken zeigen wird, war die Terminologie der Jesuiten pejorativ konnotiert.²⁸⁰ Es geht aber nicht darum, ethnologisches Wissen über die Gesellschaft der Mocobier*innen herauszuarbeiten, sondern vielmehr um den Umgang Pauckes mit der *gender frontier* und mit aus seiner Perspektive unpassenden Hierarchien.

Die Rolle der alten Frauen als Gestalterinnen des sozialen Lebens

Pubertät und Frauwerdung

Alle Kinder bei den Mocobier*innen hatten zunächst den gleichen Status. Erstens wurden Jungen wie Mädchen die Gesichts- und Körperbehaarung und die vordere Hälfte des Kopfhaares ausgezupft. Zweitens wurden alle in jungen Jahren im Gesicht tätowiert, wie Canelas berichtet.²⁸¹ Erst mit Eintritt in die Pubertät ergaben sich geschlechtsspezifische Unterschiede, die sich in unterschiedlichen Initiationsritualen zeigten. Frauen erhielten mit dem Einsetzen der Menstruation weitere Tätowierungen. Diese beschrieb Pauckes ausführlich und dokumentierte sie in einer Zeichnung (Abb. 32). Darüber hinaus gibt es sogar eine Skizze direkt im Text.²⁸²

278 Ebd.

279 Ebd., S. 327.

280 Tracy BROWN, *A World of Women and a World of Men? Pueblo Witchcraft in Eighteenth-Century New Mexico*, in: Daniella KOSTROUN, Lisa VOLLENDORF (Hg.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600–1800)*, Toronto 2009, S. 252–274, S. 252, Anm. 2.

281 CANELAS, *Relación*, S. 333.

282 Die Skizze im Text ist, ihrer Qualität nach zu urteilen vom Schreiber nach einer Vorlage von Paucke. Vgl. StBZ, 420, S. 472b. Eine Besonderheit ist, dass der Text auf die Skizze

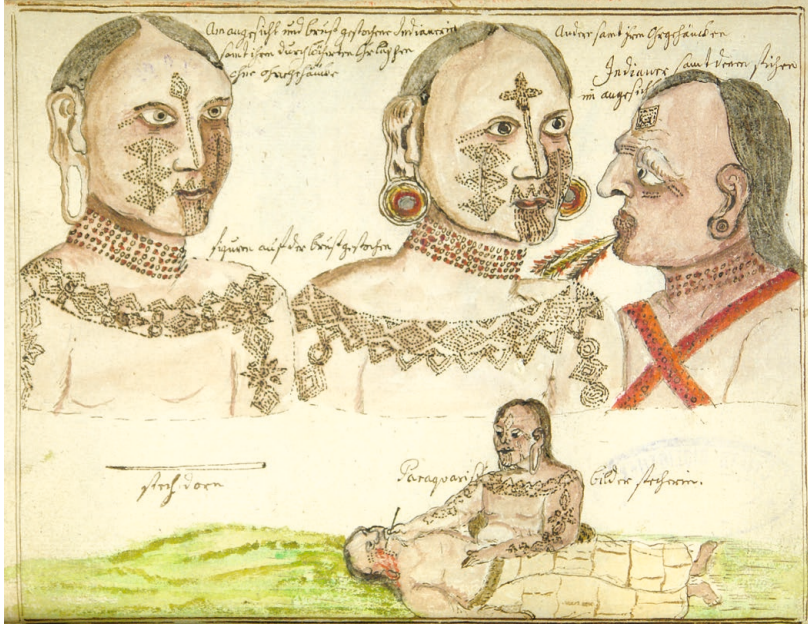


Abb. 32 Tätowierungspraktiken der Mocoibier*innen, StiBZ, 420, S. 472b.

Nach Erhalt dieser Tätowierungen war ein Zusammenleben mit einem Mann möglich. In seiner Zeichnung deutet Paucke nicht nur die Formen, sondern auch die Praktiken des Tätowierens an. Mit einer Nadel wurden viele kleine Löcher in die Haut gestochen, in die Holzkohle verrieben wurde. Paucke dokumentierte dieses Vorgehen, indem er die Tätowierung mithilfe vieler kleiner Punkte darstellte. Das verwendete Werkzeug, einen Feigenstachel, konkretisierte Paucke nur in der Beschreibung der Flora im sechsten Teil seines Berichts. Bemerkenswert war, dass er in diesem Kontext von «Indianerinnen und Indianern» schrieb, während er an anderen Stellen das generische Maskulin benutzte.²⁸³ Es war ihm also wichtig, die besondere Bedeutung von Frauen im Kontext des Tätowierens zu betonen. Seine Zeichnung zeigt denn auch explizit eine »Paraguarische Bilderstecherin«,²⁸⁴ Er machte so deutlich, dass das Tätowieren und damit ein wichtiges Initiationsritual der Frauen von Frauen durchgeführt wurde. Abgebildet ist im unteren Drittel eine tätowierte Frau, die eine andere,

verwies: »Zu mehrerer Verständnuß seye beygesetzte Figur« StiBZ, 420, S. 474. Zur Diskussion der Skizzen innerhalb des Codex vgl. Kap. III.1.3.

283 StiBZ, 420, S. 955.

284 StiBZ, 420, S. 472b.

liegende Frau tätowiert. In den oberen zwei Dritteln werden zwei Frauen und ein Mann als Büste abgebildet. Deutlich erkennbar ist der Fokus auf die Frauen, die prominenter im Bild stehen und deren Tätowierungen eindrücklicher sind. Der am rechten Rand angefügte Mocabier erhielt, quasi als Ausgleich für die nicht vorhandenen Tätowierungen, einen gekreuzten roten Gürtel um die Brust.

Während die aus der Tätowierung resultierenden Entzündungen abheilten, musste die Frau fasten und durfte kein Fleisch zu sich nehmen.²⁸⁵ Die Einhaltung dieser Regelung wurde wiederum von anderen Frauen überwacht. Die Abheilung der Tätowierungen bei den Frauen ging mit einem weiteren Ritual einher: »Etliche alte Indianerinnen, welche sich gemeiniglich für Hexen ausgeben«²⁸⁶, strickten ein Netz. Dieses Netz diente bei der Vermählung und beim Eintritt in den Witwenstand als Schleier.²⁸⁷ Die Tätowierungen und das begleitende Ritual dienten somit eindeutig der Vorbereitung der Frau auf ihr zukünftiges Leben.

Paucke suchte nun ein entsprechendes Initiationsritual bei den Männern und glaubte in den Narben der männlichen Mocabier das Pendant zu den Tätowierungen gefunden zu haben. Diese wurden, abgesehen von den im Kampf erhaltenen Narben, hauptsächlich während ritueller Trinkgelage erworben. Die Abhärtung der jungen Männer übernahmen, nach Canelas, die Mütter und noch viel stärker die Großmütter und Hexen (*«abuelas y las brujas»*), indem sie sie in die Kämpfe mit dem Stachel des Stachelrochens einwiesen, sie in kaltem Wasser badeten und schließlich ihnen Haare, Bart und Augenbrauen ausrissen.²⁸⁸ Es handelte sich allerdings nicht um ein Initiationsritual im engeren Sinne, da es nicht zu einem festen Zeitpunkt ausgeführt wurde und die betreffenden Personen, zumindest in den Beschreibungen der Missionare, keinen Statuswechsel vollzogen.²⁸⁹

Insbesondere bei den Tätowierungen, aber auch bei den Verletzungen während der Trinkexzesse handelte es sich um Rituale, die in Bereichen angesiedelt waren, in die Paucke nur einen rudimentären Einblick gewann und die unter der Obhut der älteren Frauen standen. Diese wurden bei Canelas als *brujas*, Hexen, bezeichnet, während Paucke nur davon sprach, dass sie vorgaben, Hexen zu sein. Bemerkenswert ist, dass Paucke ein Fazit zu den Tätowierungen zog, das diese Konnotation komplett ausblendete: »Und diese soll der India-

285 StBZ, 420, S. 475.

286 StBZ, 420, S. 475.

287 Canelas berichtete ebenso von dem Witwenschleier; vgl. CANELAS, *Relación*, S. 355–356.

288 Ebd., S. 336.

289 Vgl. zu Initiationsritualen allgemein aus anthropologischer Perspektive VICTOR TURNER, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a. M., New York 2009.

nerinnen Schönheit seyn? Was die Einbildung kan!«²⁹⁰ Stand beim indigenen Essen der erstaunte Ausruf »Was die Gewonheit kan«²⁹¹ noch dafür, dass er als christlicher Europäer in der Lage gewesen war, sich mit dem Fremden positiv auseinanderzusetzen, rückte Paucke hier die Lächerlichkeit eines fremden Schönheitsideals in den Vordergrund. Allerdings ging es nicht nur um eine Abwertung des Fremden. Paucke vertrat, indem er einen Vergleich zwischen der »Europäischen Mode=Affin« und der indigenen Frau herstellte, eine allgemein misogyne Position, die Mode und Schmuck bei Frauen grundsätzlich ablehnte. Sowohl die Frauen in Europa als auch die Indigenen wollten »durch Hässlichkeit schön seyn«.²⁹² Das bestärkte auch die Marginalie »Lassen sich die Gesichter zerstechen um schön zu seyn«.²⁹³ Dass auch die Männer sich tätowierten und mit Korallenketten schmückten sowie ihre Narben als Auszeichnung ansahen, spielte hier indes keine Rolle mehr.

Auch wenn es auf den ersten Blick so scheint, als hätte Paucke die rituelle Konnotation der mocobischen Körperpraktiken nicht gesehen, war ihm doch bewusst, dass es sich bei den Tätowierungen nicht nur um eine reine Verzierung handelte: Als er selbst die Möglichkeit hatte, sich tätowieren zu lassen, lehnte er dies ab, obwohl er sich so, wie er schrieb, noch beliebter bei den Mocobier*innen hätte machen können. Als Grund verwies er einerseits auf den für ihn unverständlichen Schmerz, andererseits stellt er die Frage, ob »denn der Teufel so viel werth« sei. Die Tätowierungen waren also aus Pauckes Perspektive ein Grund, in die Hölle zu kommen. Dafür spricht auch, dass an mehreren Stellen betont wurde, dass die Jesuiten das Tätowieren erfolgreich unterbunden hätten. Auch wenn nicht direkt von Paucke kommentiert, so könnte auch das Gebot der körperlichen Unversehrtheit, die ja die Voraussetzung für eine Auferstehung nach dem Tod war, für die Ablehnung der Tätowierungen durch Jesuiten maßgeblich gewesen sein.

290 StiBZ, 420, S. 475.

291 StiBZ, 420, S. 528.

292 StiBZ, 420, S. 476. Diese Sicht auf das Weibliche stellt sich auch an der Stelle ein, als Paucke für die Mocobier*innen Kleidung schneiderte. Während er berichtet, dass er für die Männer nähen musste und diese kein großes Interesse an seinen Handlungen zeigten, legten die Mocobierinnen großes Begehren an den Tag, wie die Spanierinnen auszusehen, und versuchten sich dabei selbst als Schneiderinnen. Vgl. StiBZ, 420, S. 487. Diese Aussage steht aber in einem deutlichen Gegensatz zu allen anderen Beobachtungen zur Annahme der europäisierten Kleidung durch die Mocobierinnen. Paucke scheint an dieser Stelle eher seinen Vorstellungen von der Modeaffinität europäischer Frauen gefolgt zu sein.

293 StiBZ, 420, S. 473.

Hochzeit und Ehefrau werden

Die Brautwerbung und die Hochzeit hatten einen klar vorgegebenen Ablauf bei den Mocobier*innen.²⁹⁴ Zunächst sei es die Aufgabe des zukünftigen Ehemannes gewesen, den Eltern der Braut ein passendes Angebot zu machen. Dieses konnte aus Pferden, Tierhäuten, Honigwaben und Fleisch bestehen.²⁹⁵ Auch wenn der Mann die Mitgift aufzubringen hatte, zeigt sich an dieser Stelle doch, wie anschlussfähig die Hochzeitsriten der Mocobier*innen für die Jesuiten waren. Der Abgleich von Hochzeitsritualen mit dem christlichen Sakrament findet sich häufig in Texten von Jesuiten.²⁹⁶ Waren alle Seiten mit dem Angebot einverstanden, wurde die Braut von ihren Eltern oder den Verwandten des Ehemannes in dessen Haus getragen. Dort verweilte sie mit dem Gesicht zur Wand, bis der Ehemann die Hütte verließ. Das Gesicht verhüllte die Braut dabei mit dem Netz, das von den alten Frauen während der Abheilung der Tätowierungen in ihrer Jugend angefertigt worden war. Daraufhin kamen andere Frauen, um die Ehefrau zu trösten, wie Paucke schrieb. Auch an dieser Stelle stand das Ritual zunächst also für den engen Zusammenhalt von Frauen. Später luden zunächst die Eltern des Bräutigams die Braut zu sich ein, es herrschte aber kein Zwang, diese Einladung anzunehmen. Nach der Rückkehr des Bräutigams versuchte dieser, seine Frau anzusprechen. Wenn das gelang, war alles geklärt. Es konnte aber auch der Fall sein, dass die Braut weiter schwieg und so wiederholte sich das Ritual.²⁹⁷ Der Beginn der Ehe wurde also von der Braut festgelegt, indem sie den Moment bestimmen konnte, in dem sie dem Ehemann antwortete. Das stellte die Missionare bei der Durchführung einer christlichen Hochzeit mitunter vor große Probleme, da, wie Canelas berichtete, das Ja-Wort der Braut unabdingbar war für die christliche Eheschließung.²⁹⁸ Vor diesem Hintergrund stellte Paucke die Frage, ob denn die Mocobierinnen wie die christlichen Frauen unter dem Gehorsam ihres Mannes stünden.²⁹⁹ Er versuchte damit die Einord-

294 Die in diesem Abschnitt aus dem Begriffskomplex Hochzeit verwendeten Begriffe waren selbstverständlich nur die Perspektive der Jesuiten auf die Gesellschaft der Mocobier*innen. Die Bezeichnung der Mocobier*innen für entsprechende Verpartnerungen sind nicht überliefert. In diesem Abschnitt geht es vor allem auch um die Versuche der Einordnungen der vorgefundenen Situationen durch die Missionare.

295 CANELAS, *Relación*, S. 331.

296 Marya Svetlana T. CAMACHO, Bridging the Gap. Jesuit Missionaries' Perspectives on Marriage in the Philippines in the Period of Conquest, in: Eleonora ROHLAND u. a. (Hg.), *Contact, conquest and colonization. How practices of comparing shaped empires and colonialism around the world* (= Routledge studies in cultural history, Bd. 106), New York, London 2021, S. 19–37.

297 Zum Ritual vgl. StiBZ, 420, S. 584.

298 CANELAS, *Relación*, S. 332.

299 StiBZ, 420, S. 585.

nung der mocobischen Tradition in sein christliches Weltbild. Hierbei spielte die Autorität der Brauteltern eine wichtige Rolle: Besaß der Mann eine eigene Behausung im selben Dorf, konnte es sein, dass die Braut, wie im anfänglichen Beispiel geschildert, zu ihrem Mann zog. Meistens zog der Bräutigam jedoch in die Behausung der Schwiegereltern, bis er ein eigenes Haus neben dem der Brauteltern errichtet hatte. Unklar bleibt in dieser Beschreibung, wie das Verheiratsritual ablief, wenn der Mann keine eigene Behausung besaß.

Deutlich wurde jedoch, dass neben der Entscheidung der Frau, wann die Ehe vollzogen wurde, auch die Eltern und, wie Paucke vermerkte, insbesondere die Mütter und Großmütter einen großen Einfluss ausübten.³⁰⁰ Die Eltern konnten ihre Tochter eigenmächtig zu sich nehmen und entführten sie zuweilen sogar – für Paucke, in dessen Verständnis die Frau unter der Autorität ihres Mannes stand, ein intolerables Verhalten. Die weitere Beschreibung verdeutlichte jedoch den Sachverhalt. Die Rückkehr der Tochter zu ihren Eltern geschah vor allem in Zeiten, in denen der Ehemann nicht anwesend war, weil er beispielsweise auf der Jagd war »oder anderst wo auf dem Feld herumstreiffet.«³⁰¹ Es ging also vordergründig um die Absicherung und Versorgung der Frau, die von der Familie garantiert wurde. Die Ehefrau hatte somit auch die Möglichkeit, sich von ihrem Mann zu trennen, indem sie gar nicht mehr in sein Haus zurückkehrte. Trennungen waren in der mocobischen Gesellschaft weitaus gebräuchlicher als in der europäischen und standen unter keiner Ächtung. Bemerkenswert ist aber, dass die Kinder immer bei der Frau blieben. Da die Verheiratungen der Mocobier*innen von den Jesuiten nicht anerkannt wurden bzw. kein christliches Sakrament darstellten, wurden diese Trennungen von Paucke auch nicht kritisiert. Vielmehr wurden sie, wenn ein Mann mehrere Frauen hatte, sogar forciert: Der Mann musste sich für eine Frau entscheiden und wurde mit dieser dann entsprechend christlich verheiratet. Die andere Frau behandelten die Jesuiten als Witwe.³⁰²

Geburt der Kinder/Mutter werden

Die Geburt eines Kindes erfolgte bei den Mocobier*innen ebenso im engeren Frauenkreis, während der Mann abwesend war. Meistens bekam Paucke von der Geburt eines Kindes in der Reduktion nichts mit – die Frauen seien mit ihren Kindern einfach aus dem Wald gekommen.³⁰³ Das deutet auf einen aktiven Rück-

300 StiBZ, 420, S. 601.

301 StiBZ, 420, S. 585.

302 Wie verbreitet die Polygamie bei den Mocobier*innen war, ist unklar. Bei Paucke findet sich die Aussage, dass nur Kaziken und ältere Indigene mehrere Frauen hatten. Diese lebten auch nicht alle zusammen in einem Haus. Vgl. StiBZ, 420, S. 587.

303 StiBZ, 420, S. 588; vgl. CANELAS, Relación, S. 333. Die komplikationslosen Geburten in Südamerika wurden in den europäischen Diskursen auf die dort herrschende Feuchtig-

zug der Frauen bei einsetzender Geburt hin. Paucke berichtete lediglich von einer Episode, bei der er in die Behausung einer Gebärenden gerufen wurde, da die Beteiligten sich um das Leben der Mutter sorgten. Bei Pauckes Ankunft war das Kind jedoch schon geboren und Kind und Mutter waren wohl auf. Sie wurden umringt von Frauen, die alle gut gelaunt waren. Auf seine Frage, wo sich denn der Vater befinde, lachten die Frauen und zeigten in eine Ecke, in der der Mann lag. Paucke beschrieb dieses Liegen des Vaters nach der Geburt des Kindes als regelmäßige Praxis, die er auch ridiculisierte. Wie auch immer dieses ›Wochenbett‹ der Männer vonstattenging, so wird doch deutlich, dass der Vater bei der Geburt und in der Zeit danach nicht im Zentrum stand. Das zeigte sich auch an der Namensgebung des Kindes; dieses erste Ritual wurde ebenso von alten Frauen vollzogen.³⁰⁴ Die Geburt blieb auch während Pauckes Zeit in der Reduktion fest in der Hand der Frauen. Der Missionar berichtet, dass er, falls die werdende Mutter sterben sollte, vor der Geburt gerne noch einmal eine Beichte abgenommen hätte. Allerdings sei er, da diese von so vielen Frauen umringt gewesen sei, gar nicht an sie herangekommen. In Reaktion auf dieses Dilemma nahm Paucke von daher die Beichte immer schon früh, vor Einsatz der Geburt ab.³⁰⁵

Haushaltung

Bei Krankheit der Ehefrau zog sich der Mann zurück und überließ die Versorgung der Frau den Eltern und Verwandten.³⁰⁶ Die Frau wurde an ihrem Krankenlager von »Krankenwarterinnen«³⁰⁷ versorgt. War hingegen der Mann krank, kümmerte sich seine Frau um ihn. In Pauckes Deutung zeigte sich hier wieder die Erfüllung ehelicher Pflichten. Aus einer anderen Perspektive sprechen diese Beispiele aber eher dafür, dass die Frau in einem viel feineren sozialen Netz abgesichert war als der Mann, der völlig von seiner Ehefrau abhängig gewesen zu sein scheint. Ebenso schildert Paucke den Ehemann bei der Versorgung der Familie, abgesehen von seinen Jagdzügen, relativ passiv. Aber selbst da sattelte die Frau das Pferd und richtete alles für die Jagdzüge des Mannes, der nach erfolgreicher Rückkehr mit den Kindern spielte, während die Frau wiederum die Beute abtrottelte und verarbeitete.³⁰⁸ Aus Pauckes Perspektive erfüllte die Frau auch hier ihre ehelichen Pflichten. Andererseits lag damit die Organisation des Haushalts in ihren Händen, und die tägliche Nahrung der Mocobier*innen bestand,

keit im Sinne humoralpathologischer Überlegungen zurückgeführt. Vgl. auch CAÑIZARES-ESGUERRA, *History*, S. 45–49.

304 StBZ, 420, S. 519.

305 StBZ, 420, S. 740.

306 StBZ, 420, S. 606.

307 StBZ, 420, S. 624.

308 StBZ, 420, S. 586.

wie oben schon gezeigt, nicht allein aus erlegtem Großwild, sondern auch aus Gemüse und kleineren Tieren sowie Insekten, bei deren Jagd und Zubereitung Paucke Frauen darstellte. Canelas reagierte auf die vorgefundenen Abläufe, indem er die Frauen bedauerte und die Männer stereotyp als faul darstellte.³⁰⁹

Tod/Witwe werden

Die Organisation der Begräbnisrituale bei den Mocobier*innen lag vollständig in der Hand der Frauen. Starb die Ehefrau, ging der Mann fort und überließ das Ritual den Verwandten der Frau. »Klageweyber« versammelten sich um die Tote, die Gruppe wurde von den »ältesten Indianerinnen«³¹⁰ geleitet. Die Kinder der Familie wurden fortan von den Verwandten der verstorbenen Frau versorgt. Starb der Mann, dann stülpte sich die Frau das Netz, das sie schon bei ihrer Hochzeit getragen hatte, über und setzte sich mit dem Gesicht zur Wand in die Hütte.³¹¹ Ihre soziale Absicherung übernahmen im Weiteren ihre Verwandten.

Paucke bildete in einer Zeichnung Praktiken der Mocobier*innen im Kontext von Krankheit und Tod ab (Abb. 33).³¹² Zentral sind dabei die »Klag Mütter«, die gleich zweimal gezeigt werden: einmal am Grab eines Mocobiers, der im rechten oberen Bildteil zu Grabe getragen wird, und einmal im unteren rechten Bildteil. An dieser Stelle zeigt Paucke zwei mögliche Formen des Ausdrucks für Trauer bei Frauen. Die rechte Frau trägt den oben schon genannten Gesichtsschleier, die linke hingegen hat ein dunkel eingefärbtes Gesicht. Diese Art von Trauerbekleidung gab es, nach Paucke, eigentlich nicht bei den Mocobier*innen, sondern bei einer anderen indigenen Gruppierung, die er auf der Hinreise nach Córdoba getroffen hatte.³¹³ An dieser Stelle beeindruckte Paucke insbesondere die geringen Kosten eines solchen »Trauergeprängs« im Vergleich zu den aufwendigen Kleidern in Europa.³¹⁴ Ironisch merkte er an, dass er noch von keinem Verstorbenen gehört habe, der zurückgekehrt sei, um sich über die fehlende Reichhaltigkeit an Trauerschmuck zu beschweren, wie ja auch noch keiner in Europa zurückgekommen sei, um sich zu bedanken. Dieser starke erste Eindruck eines Begräbnisses in Spanischamerika mag die Ursache sein, dass Paucke Elemente davon in seine Zeichnung übernahm und sie damit den Mocobier*innen zuschrieb. Darüber hinaus zeigt sich so auch die immer wieder aufscheinende Tendenz, alle indigenen Elemente zu vereinheitlichen, obwohl

309 CANELAS, Relación, S. 336–337.

310 StiBZ, 420, S. 610.

311 StiBZ, 420, S. 611.

312 StiBZ, 420, S. 610a.

313 StiBZ, 420, S. 212–213.

314 StiBZ, 420, S. 213.



Abb. 33 Begräbnispraktiken der Mocobier*innen, StiBZ, 420, S. 610a.

Paucke dem mit seiner Unterscheidung der unterschiedlichen indigenen Gruppierungen ja eigentlich entgegenzuwirken suchte.

Die Mocobier*innen glaubten vor der Ankunft der Missionare nicht an einen natürlichen Tod. Das mag auch daran gelegen haben, dass die Mocobier*innen alte und schwache Verwandte, die dem halbnomadischen Leben nicht mehr folgen konnten, umbrachten. Das zeigt sich auch zentral in der Mitte von Abbildung 33. Ein Sohn erschlägt seine sterbende Mutter mit der Keule, um ihr weiteres Leiden zu ersparen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle Pauckes ausdrücklicher Hinweis, dass es sich um eine sterbende Person handle. Hätte es sich nur um eine alte Person gehandelt, so wäre die Abbildung dieser Praktik eindeutig die Abbildung eines Mordes gewesen. So ließ sich immerhin argumentieren, dass die abgebildete Mutter ohnehin im Sterben gelegen habe. Infolge dieser Praktik kam es bei den Mocobier*innen selten zu einem natürlichen Tod. Verstarb eine Person ohne äußere Einflüsse, vermuteten sie jemand anderes im Hintergrund als Verursacher*in. Um dieser Person zu schaden, wurde der Leichnam erneut getötet, wodurch in der Vorstellung der Mocobier*innen auch die Person starb, die den Tod verursachte. Obwohl Paucke an verschiedenen Stellen sowohl von Hexen als auch von Zauberern schrieb, nannte er Hexen als

Ursache für einen Tod ohne Gewalteinwirkung, während die erneute Tötung des Leichnams von »Zauberer[n]« oder »Ceremonien Meister[n]« durchgeführt wurde.³¹⁵ Damit machte Paucke hier, bei aller Ablehnung der indigenen Rituale, einen Unterschied zwischen weiblichem und männlichem Akteur, indem er dem Mann den positiv besetzten Teil des Rituals zuschrieb. Der Begriff des Zeremonienmeisters rückte diesen schon in die Nähe eines Priesters, womit er in einer Stellung gesehen wurde, in der ihn die Jesuiten ablösen wollten. Die sich dabei abzeichnende Misogynie spiegelte sich auch in Pauckes Zeichnung der Totenrituale wider, in der der »Hechsen Meister« Pfeile durch eine bereits verstorbene Person schoss, während im mittleren rechten Bildteil eine »saugende Hechse« dabei war, eine kranke Frau zu »heilen«.³¹⁶ Auch andere Formen des »Aberglaubens« diskreditierte Paucke als »alter Weiber Lügen«.³¹⁷ So wurden Frauen, auch wenn es ebenso darin tätige Männer gab, viel eher in Kontexten verortet, die bei den Jesuiten auf klare Ablehnung stießen.

Die Rolle der alten Frauen in den Männern zugeordneten Bereichen

Die Trinkgelage der Männer

Bei den Mocobier*innen gab es allerdings auch einige Praktiken, bei denen Männer und alte Frauen gemeinsam tätig waren oder sich ergänzten. Ein erstes Beispiel sind die Trinkgelage der Männer. Die alten Frauen scheinen sowohl für die Herstellung der Chicha als auch für die Ausrichtung dieser Zusammenkünfte verantwortlich gewesen zu sein. Sie kauten den Mais oder die Johannisbrotbaumschoten vor, die dann in einem Topf oder einer Tierhaut, vermengt mit Wasser, zu dem Getränk gärten.³¹⁸ Während und nach dem übermäßigen Alkoholkonsum bei den Trinkgelagen kam es zu Kämpfen, bei denen die Mocobier sich vernarbten und zum Teil auch ihre Namen änderten. Paucke und die anderen Jesuiten lehnten den übermäßigen Alkoholkonsum ab. Die Beschreibung der Zusammenkünfte verkürzte sich ebenso wie die zeichnerische Darstellung auf den Genuss von Alkohol und auf die sich daran anschließenden, aus Sicht der Jesuiten sinnlosen Prügeleien. Die rituelle Bedeutung dieser Runden wurde von den Jesuiten nicht als solche erkannt oder zumindest nicht gewürdigt. Der intensiv betriebene Versuch, die Trinkgelage zu verhindern, spiegelt aber eine Unsicherheit gegenüber diesen unkontrollierbaren Zusammenkünften wieder. Häufig hoben die Jesuiten dabei die Sicherheit und Ordnung in der Reduktion

315 StiBZ, 420, S. 608.

316 StiBZ, 420, S. 610a.

317 StiBZ, 420, S. 623.

318 StiBZ, 420, S. 556, 981f. Ebenso wurde der Tabak von den Frauen vorgekaut; vgl. StiBZ, 420, S. 969.

als zentralen Punkt hervor.³¹⁹ Nachdem es gelungen war, das öffentliche, rituelle Trinken einzudämmen, war das Problem des Alkoholkonsums aber noch nicht beseitigt. Paucke berichtet von Chichavorräten in den Hütten der alten Frauen. Dorthin gingen die Mocobier, einem Wirtshaus gleich, um sich zu berauschen. Die alten Frauen waren demnach hauptsächlich für die Fortführung der gemeinsamen Zusammenkünfte innerhalb des Reduktionsgeschehens verantwortlich.

Paucke widmete diesen Praktiken eine ausführliche Zeichnung, die in zwei Versionen vorliegt. Abbildung 34 zeigt im Hintergrund eine Mocobierin, die an einem Webstuhl bunte Decken webt.³²⁰ Insofern ist das Dargestellte in der Zeit der Reduktion zu verorten. Dagegen sprechen allerdings die Hütten, die nach mocobischer Art gebaut sind. In einer weiteren Version (Abb. 35) fehlen die Frauen, der Fokus liegt auf den trinkenden und kämpfenden Männern.³²¹ Die Version im Codex (Abb. 34) hingegen gibt den Mais kauenden Frauen genau so viel Raum im unteren rechten Bildteil wie im linken Teil den trinkenden Männern. In beiden Versionen aber wird den Kämpfenden der Großteil der Darstellung eingeräumt. Interpretiert man Abbildung 34 als Prozessualbild, müsste davon ausgegangen werden, dass die alten Frauen nicht direkt beim Trinken der Männer anwesend waren.³²² Paucke betont jedoch die Gleichzeitigkeit des Trinkens und des Kämpfens, wie sie in beiden Abbildungen gezeigt wurde. Damit ist davon auszugehen, dass die alten Frauen auch während der Trinkgelage als Beisitzerinnen zugegen waren. Canelas berichtete gar, dass neben den Männern auch alte Frauen und Hexen am Trinken teilnahmen.³²³ Spätestens als die Indigenen heimlich in die Behausungen der alten Frauen gingen, um zu trinken, müssen Letztere anwesend gewesen sein. In Canelas' *Relación* wird das Trinken im Freien und in den Hütten sogar parallelisiert. Das heißt, das Trinken in den Hütten wäre, folgt man seinem Bericht, gar keine Reaktion auf die Verbotsversuche der Jesuiten gewesen, sondern nur eine andere Ritualform, die schon zuvor existierte.³²⁴

Schaukämpfe und kriegerische Auseinandersetzungen

Auch bei kriegerischen Auseinandersetzungen spielten die alten Frauen eine gewichtige Rolle. Zum Ehrentag des Reduktionsheiligen St. Xaver veranstalteten die Missionare einen Triumphzug zur Kirche sowie einen daran anschließenden

319 StBZ, 420, S. 570–573.

320 StBZ, 420, S. 570a.

321 StBZ, 420, Rolle 6.

322 NEUBER, Paucke, S. 77.

323 CANELAS, *Relación*, S. 349.

324 Ebd., S. 350.

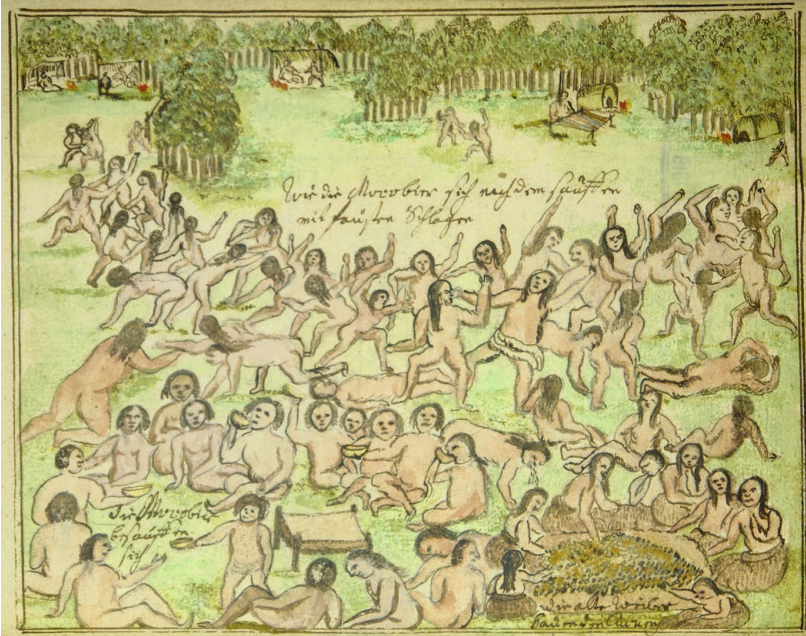


Abb. 34 »Wie die Mocabier sich nach dem sauffen mit fausten schlagen«, StIBZ, 420, S. 570a.



Abb. 35 »Wie die Indianer in besoffenheit einander schlagen und mitsamen raffen«, StIBZ, 420, Rolle 6.

Schaukampf. In den bildlichen Darstellungen der Prozession zeichnete Paucke die Frauen jubelnd in traditioneller Bekleidung, während die Männer neue, vom Missionar bereitgestellte Kleider trugen. Zusätzlich schwenkten die Frauen Köpfe besiegter Feinde und Rasseln. Schon hier stachen sie also aus dem christlichen Ritual heraus und fochten es an.³²⁵ Beim Schaukampf waren auch »alte graue Indianerinnen«³²⁶ zugegen. Mitten im Schlachtgetümmel, das Paucke schildert, traten nun diese Frauen auf, um einerseits die Krieger »anzufrischen« und andererseits die Krieger der gegnerischen Truppe vom Pferd zu reißen. Sie griffen direkt in das Kampfgeschehen ein und nahmen somit Einfluss in einem Bereich, den Paucke klar der männlichen Sphäre zuordnete. Paucke selbst kommentierte insbesondere den Anblick der Frauen als »sehr fürchterlich«. Bezeichnend ist nun, dass im Anschluss an den Schaukampf alle Teilnehmenden Geschenke bekamen.³²⁷ Paucke bedachte die Krieger, und auch die Jungen, die die verschossenen Pfeile aufsammelten, erhielten etwas. Die alten Frauen, die ja für alle sichtbar teilgenommen hatten, gingen hingegen leer aus. Hier wird die klare Rollenverteilung deutlich, die die Jesuiten vornahmen: Frauen waren im Kampfgeschehen nicht erwünscht.

Paucke war mit ›seinen‹ Mocobiern auch an mehreren Kampfhandlungen gegen andere indigene Gruppierungen beteiligt. Zwei Kaziken, Aletin und Cithaalin, beide zu diesem Zeitpunkt schon getauft, nahmen daran teil. Auch hier tauchen die alten Frauen wieder auf, werden dieses Mal aber von Paucke, der in seinem Bericht wie schon beim Schaukampf die Ordnung der Formation der Mocobier hervorhebt, verspottet: »Ich musste nichts mehrers lachen, als über die alten Indianen Weiber.«³²⁸ Ihren Tanz, der zur Motivation der Krieger dienen sollte und wohl dem ›Anfrischen‹ der Mocobier während des Schaukampfes entsprach, diskreditiert Paucke als abscheulich. Die Frauen sprachen dabei Sätze gegen die feindlichen Indigenen und motivierten ihre eigenen Krieger. Dabei »zischten [sie] wie die Schlangen« und machten »aberglaubische Bewegungen«.³²⁹ Die Wortwahl macht deutlich, dass Paucke den Tanz als Ritual einordnete, der durchaus Bedrohungspotential besaß, und der Missionar ließ die Mocobierinnen wohl gewähren. In kriegerischen Auseinandersetzungen, bei denen die Jesuiten auf die Loyalität der mocobischen Krieger angewiesen waren, war es von Nutzen, Rituale zuzulassen. Dieses Spannungsverhältnis wird von Paucke gelöst, indem er die Frauen und ihre Handlungen in seiner Darstellung mit Spott überzieht.

325 Zu der Prozession und der dort gewählten Kleidung vgl. Kap. IV.2.3.

326 StBZ, 420, S. 727, alle folgenden Zitate ebd.

327 StBZ, 420, S. 729.

328 StBZ, 420, S. 692.

329 StBZ, 420, S. 692.

Medizinische Praktiken

Schließlich spielten die alten Mocobierinnen bei den indigenen Praktiken der Heilung eine wichtige Rolle. Vielen jesuitischen Berichten zufolge gingen die Missionare strikt gegen die Schaman*innen vor. Auch bei Paucke finden sich solche Erzählungen. Wie oben bereits diskutiert, zeichnete er einen »Hechsenmeister« und eine »Hechse« (Abb. 33). Letztere dabei beim »saugen«, einer Praktik, bei der die Heilerin der erkrankten Person die Krankheit »aussaugte«. ³³⁰ Es fällt auf, dass Paucke in seiner Zeichnung weder dem Mann noch der Frau ein besonderes Aussehen gab. Auch im Text ist, ganz anders als bei Manuel Canelas, von keinem auffälligen oder bemerkenswerten Äußeren der Personen die Rede. Unter der Frage »Seynd die Mocobier dem Aberglauben ergeben« ³³¹ verhandelte Paucke verschiedenste Praktiken, die in seinen Augen als Aberglauben angesehen wurden. Hier sprach er nun explizit von Zauberern und Zauberinnen, die die einzigen Ärzt*innen in der Reduktion seien. ³³² Sie heilten allerdings nicht mit Kräutern, sondern indem sie saugten. Das Saugen war eine Praktik, gegen die Paucke und seine Kollegen vehement vorgingen und die sie immer wieder als Schauspiel zu entlarven suchten. Paucke zufolge saugten die Zauberin oder der Zauberer mit ihrem Mund an der schmerzenden Stelle, bissen sich dabei auf die Zunge und spuckten so Blut aus, das angeblich aus der kranken Person gesaugt worden war. Dabei hätten sie gegrunzt und gebrüllt wie Ochsen. Manchmal würden sie auch kleine Hölzer oder Knochen, die sie sich zuvor in den Mund gesteckt hätten, ausspucken und behaupten, auch diese Dinge aus dem Körper gesaugt zu haben. ³³³ Neben dieser allgemeinen Beschreibung findet sich bei Paucke aber auch das Beispiel einer Mocobierin, die, von Durchfall geplagt, in ihrer Hütte lag und dabei von mehreren anderen Frauen gepflegt wurde. Die Frauen behaupteten, die Erkrankte habe schon mehrere Knochen ausgeschieden. Paucke jedoch sah einige Rehknochen in der Hand einer der Frauen. Diese ging dann mit der kranken Frau hinaus, um ihr beim Ausscheiden zu helfen. Zurück im Zelt zeigte sie die Knochen und behauptete, dass diese gerade von der kranken Frau ausgeschieden worden seien. Paucke konfrontierte die Frau daraufhin damit, dass er die Knochen schon zuvor in ihrer Hand gesehen habe. Sie ließ sich nicht auf den Vorwurf ein, sondern wich dem Konflikt aus, indem sie die Behausung der Kranken verließ. ³³⁴ Als Grund für das Schauspiel gab Paucke an, dass die Zauberer und Hexen für ihre Dienste sowohl Essen als auch Bezahlung erhielten, unabhängig davon, ob ihre »Behandlungsmethoden« erfolgreich waren oder nicht.

³³⁰ StiBZ, 420, S. 610a.

³³¹ StiBZ, 420, S. 622.

³³² StiBZ, 420, S. 623.

³³³ StiBZ, 420, S. 624.

³³⁴ StiBZ, 420, S. 624.

Um der Situation Herr zu werden, ging Paucke auf zwei Arten vor. Zum einen bemühte er sich, »alle ihre Arglistigkeiten« herauszufinden.³³⁵ Dazu ließ er die unterschiedlichen Behandlungen der Indigenen aus Neugier an sich selbst ausführen.³³⁶ Da keine eine Wirkung zeigte, konnte er auf diese Weise die angeblichen Heiler*innen entlarven. Zum anderen veranstaltete der Missionar aber auch ein Alternativschauspiel, das dem der indigenen Praktiken ähnelte. Er bediente sich selbst »universal=Mitteln«³³⁷, die er kranken Kindern gab. Diese Mittel waren entweder Zucker, eine eingelegte Feige oder ein Stück Zwieback. Allerdings erhielten die Patient*innen sie nur, wenn sie nicht davor zu Heiler*innen gegangen waren. Denjenigen, die das doch getan hatten, verwehrte er die Arznei zunächst, um sie dann, unter Abnahme des Versprechens, nie mehr zu Zauber*innen zu gehen, doch zu geben.³³⁸ Als Erklärung auf der Metaebene pries Paucke Gott als großen Gesundmacher der Kranken. Aus Sicht der Mocabier*innen jedoch tat er nichts anderes als ihre eigenen Heiler*innen. Ähnlich kann auch die regelmäßige Ausgabe des Matetees gedeutet werden. Beides führte aus der einen Perspektive zu einem Autoritätsverlust der indigenen Frauen, aus der anderen ersetzte Paucke die Handlungen derselben nur durch seine eigenen.

Als nun der Einfluss der Hexenmeister und Hexen gesunken war, versammelten sie sich Pauckes Schilderung zufolge zu einem letzten Aufgebot, dem Paucke, erzähltechnisch zugespitzt, mit einer »Hexen Predig«³³⁹ begegnete. Mit Hilfe der Kaziken versammelte er alle Bewohner*innen der Reduktion auf dem großen Platz vor der Kirche; Paucke bemerkt hier, dass viele ihm unbekannte Menschen zur Predigt gekommen seien, und verweist darauf, dass es sich um ältere Frauen und Männer gehandelt habe. Im Manuskript schreibt er lediglich, dass er das Evangelium gepredigt habe. Der Vers »Hüttet euch von falschen Propheten«³⁴⁰, hervorgehoben durch eine Unterstreichung, verweist auf Matthäus 7,15, also auf einen Ausschnitt aus der Bergpredigt. Danach, so Paucke, seien viele im Geheimen zu ihm gekommen, um zuzugeben, dass sie keinerlei magische Fähigkeiten hätten. Paucke forderte gleichzeitig alle auf, jegliche Beobachtung von medizinischen Praktiken wie dem Saugen zu melden.³⁴¹ Somit lag der eigentliche Erfolg gegen diese Praktiken vor allem darin, ein Wiederauftreten aktiv zu unterbinden.

335 StBZ, 420, S. 626.

336 StBZ, 420, S. 625.

337 StBZ, 420, S. 627.

338 StBZ, 420, S. 627.

339 StBZ, 420, S. 630.

340 StBZ, 420, S. 630.

341 StBZ, 420, S. 631.

Das zeigt sich auch an anderer Stelle, wo Paucke den Indigenen eine Schwachheit hinsichtlich äußerer Einflüsse attestierte. Als Bild nutzte er dabei unter Asche vergrabene glühende Kohlen, die jederzeit wieder Feuer fangen konnten.³⁴² Einerseits hob er damit die Rolle des Missionars prominent hervor, der mit der Unterstützung Gottes die Indigenen vor diesen Einflüssen zu schützen habe. Andererseits lässt diese Aussage auch die Instabilität des Reduktionsgebildes erkennen, insbesondere dann, wenn Praktiken auftraten, die nicht mit dem christlichen Weltbild der Jesuiten harmonierten.

Allerdings muss Pauckes Beschreibung seines entschiedenen Vorgehens gegen die indigenen Heilerinnen auch relativiert werden. So wird an anderer Stelle deutlich, dass der Missionar, der ja selbst kein ausgebildeter Mediziner war, auf indigenes Wissen angewiesen war. Er selbst berichtet, wie er Indigene nach Möglichkeiten befragte, Krankheiten mithilfe von lokalen Pflanzen zu kurieren.³⁴³ Anlass sei gewesen, dass die Indigenen ihn gefragt hätten, was sie gegen Bauchschmerzen tun sollten. Da Paucke »dazumahl wahrhaftig nichts ein[fiel]«, riet er ihnen, ein Kreuz aus zwei Ästen zu formen und es auf die entsprechende Stelle zu legen.³⁴⁴ Im Grunde tat er damit nichts anderes als die von ihm kritisierten Frauen. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass heilkundige Frauen ein großes Repertoire an medizinischem Wissen hatten, auf das auch Paucke sich verließ, wie folgende Stelle zeigt. Gemeinsam mit einer alten Frau heilte er einen Indigenen, der durch einen Speer so stark verletzt worden war, dass ihm die Gedärme aus dem Bauch hingen. Während Paucke »das nothwendigste für seine Seele« tat und ihn taufte sowie seine Wunden wusch, wurden ihm seine Därme »von einer alten Indianerin in den Leib [ge]steck[t]«³⁴⁵. Paucke bot geistlichen Beistand und wusch Wunden, die eigentliche lebensrettende Operation hingegen übernahm eine heilkundige Frau. Waren die Missionare also durchaus in der Lage, kleinere Erkrankungen selbst zu heilen, griffen sie für größere Verletzungen auf indigenes Wissen vor Ort zurück – ganz im Gegensatz zu Pauckes Verleumdungen der Heilkunst indigener Frauen. Es zeigt sich also, dass nicht vollständig von einem *gender parallelism* für die Gruppierung der Mocobier*innen gesprochen werden kann, sondern es verbindende Bereiche gab. Darüber hinaus macht der Bericht deutlich, dass die Jesuiten nicht in der Lage waren, alle mocobischen Praktiken zu verbieten.

342 StIBZ, 420, S. 638.

343 StIBZ, 420, S. 766.

344 StIBZ, 420, S. 765.

345 StIBZ, 420, S. 564.

3.3 Mocobier und Missionare – transkulturelle Männlichkeitsbilder

Dass Paucke das Vertrauen der Mocobier*innen vor allem über den engen Kontakt und teilweise auch über die Freundschaft mit wichtigen Kaziken zu erwerben versuchte, wurde im vierten Kapitel ausführlich dargelegt. Neben diesen Einzelkontakten nutzte Paucke, so die These, auch die homogenen Männergruppen, um Frauen und deren Autorität innerhalb der Reduktion zurückzudrängen.³⁴⁶ Die männlichen Mocobier gingen schon vor der Ankunft der Jesuiten in gleichgeschlechtlichen Gruppen auf die Jagd. Paucke begleitete sie des Öfteren auf ihren Jagdzügen, wie die vielen Episoden in seinem Bericht zeigen. Auch bei Reisen in die Stadt oder an andere Orte wurde er oft von einer Gruppe Männer begleitet. Ein weiteres großes Ereignis, das eine Gruppe Männer für eine gewisse Zeit außerhalb des Missionsdorfes versammelte, war das jährliche Einfahren der Ernte.³⁴⁷ Da alles von der Ernte bis zum Dreschen unter freiem Himmel geschah, musste es möglichst schnell vonstattengehen und wurde sorgsam geplant. Eine Gruppe von vierzig Schnittern arbeitete auf dem Feld, sie hatten ihre eigenen Köche und Karren voller Wasser dabei. Versorgt wurden die Schnitter von einigen Jungen. Paucke errichtete vier Baracken, in der die Versorgung morgens, mittags und abends stattfand. Es gab reichlich Matetee, Tabak und Salz. So entstand abends, nach getaner Arbeit, eine ausgelassene Stimmung. Die Mocobier begannen, sich unterschiedliche Dinge vorzuführen: Die Gesänge der betrunkenen Indigenen, weinende Mocobierinnen bei den Verstorbenen, man mokierte sich auch über Leute mit komischer Redensart und Aussprache. Paucke hörte sich das alles »nicht ohne großes Lachen« an.³⁴⁸ Bemerkenswert ist, dass hier unter Aufsicht des Missionars zentrale indigene Rituale, wie die Totenklage und auch das rituelle Trinken, ähnlich wie die Heilungen der Schaman*innen verlacht und damit herabgesetzt wurden.³⁴⁹ Um seine Pflicht zu erfüllen, ging Paucke morgens, nachdem er den Beginn der Ernte überwacht hatte, zurück in die Reduktion, um die heilige Messe zu lesen. Danach begab er sich aber schnell wieder zu den Mocobiern aufs Feld. So bildeten diese vierzehn Tage der Ernte einen Ausnahmezustand, in dem Paucke wieder in einer rein männlichen Sphäre agierte und dabei weniger als strenger Aufseher denn

346 Renate Dürr und Ulrike Strasser zeigen beispielhaft den Versuch der Jesuiten auf den Marianen, die dort vorherrschenden matrilinearen Strukturen durch gezielte Rollenumkehrungen zu torpedieren, um eine patriarchale Struktur zu etablieren. Dabei bauten die Missionare auf den Machtwunsch der Männer. Vgl. DÜRR/STRASSER, Wissensgenerierung, S. 360.

347 Die Getreideernte schildert Paucke im sechsten Teil seines Berichts bei der Beschreibung des Erdreichs. Vgl. zum Folgenden StBZ, 420, S. 929 f.

348 StBZ, 420, S. 930.

349 Vgl. dazu ausführlicher in Kap. III.2.

als adäquater Kommunikationspartner auftrat. Als abschließende Belohnung wurde den Indigenen eine mehrtägige Wildpferdjagd gewährt, an der Paucke aber nicht teilnahm. Die Ernte, die er in all ihren Arbeitsschritten auch in einer Zeichnung³⁵⁰ abbildete (bemerkenswerterweise aber ohne die abendlichen Vergnügungen), kann als Zwischenebene gedeutet werden. Man war zwar nicht so weit entfernt und auf sich gestellt wie bei der Jagd in der Wildnis, jedoch entwickelte sich auch hier eine durch die Männergesellschaft geprägte Eigendynamik, die als ein Ort der Etablierung neuer, patriarchaler Strukturen dienen konnte.

3.4 Fazit

Das vorangegangene Kapitel konnte zeigen, wie instabil die kulturelle Begegnung der Jesuiten und der Mocobier*innen an der *gender frontier* war und dass auch hier Aushandlungsprozesse an der Tagesordnung waren. Erschwert wurden diese aber im Gegensatz zur Verhandlung mit den Kaziken dadurch, dass die Vorstellungen der Jesuiten sich nicht mit der Lebensrealität der Mocobier*innen deckten. Deren soziales Leben wurde von den alten Frauen der Gemeinschaft organisiert. An zentralen Stellen verließen die Ehemänner das Geschehen freiwillig; möglicherweise mussten sie auch gehen, das wird aber aus Pauckes Bericht nicht ersichtlich. Paucke konnte, seinem von europäischen Geschlechterrollen geprägten Blick geschuldet, diese von alten Frauen dominierten Praktiken den männlichen Organisationsformen nicht gleichsetzen, weshalb er weibliche Autoritäten in seinem Bericht als Hexen umdeutete und diskreditierte. Diese Umdeutung verlief parallel zu einer grundsätzlichen Misogynie, die Frauen in Europa gleichermaßen betraf wie Frauen in Spanischamerika und die sich vornehmlich in der Kritik an Körper- und Bekleidungspraktiken äußerte. Das Kapitel konnte zeigen, dass es den Jesuiten nicht nur um die Herstellung einer häuslichen und einer öffentlichen Sphäre ging, die nach den Geschlechtern aufgeteilt waren. Einerseits gab es, wie im letzten Abschnitt ersichtlich, durchaus Bereiche, die beide Geschlechter nutzten, andererseits zeigt sich an vielen Stellen, dass es den Jesuiten keineswegs gelang, ihre Vorstellungen vollständig umzusetzen.

350 StiBZ, 420, S. 924a.

VII | Schlussbetrachtungen

Die vorliegende Arbeit liefert einen Beitrag zu Fragen der Kommunikation, der Wahrnehmung und zu Aushandlungsprozessen in den Jesuitenreduktionen in Paraguay sowie zur Vermittlung derselben nach Europa. Am Beispiel von *Hin und Her* des Jesuiten Florian Paucke wurden sprachliche und kulturelle Übersetzungsprozesse untersucht. Im Sinne des erkenntnisleitenden Interesses fragte die Arbeit danach, wie und unter welchen Voraussetzungen Kommunikation zwischen den verschiedenen Akteuren in der Kontaktzone stattfand, denn dass sie stattfand, steht außer Frage. Im Anschluss an neuere Forschungen zur Akkommodation wählte die Studie einen praxeologischen Zugriff über die Missionspraktiken.

Florian Pauckes Bericht über die indigene Gruppierung der Mocobier*innen und seine Zeit in der Reduktion San Javier erhielt in den letzten zwei Jahrhunderten eine eher zwiespältige Rezeption. Die sechs Ausgaben und Nacherzählungen seines Werkes zwischen 1829 und 1910 zeugen von einem lebhaften Interesse an seinen Erlebnissen auch jenseits der Forschung. In der deutschsprachigen Forschungslandschaft des 20. Jahrhunderts war Paucke ebenso bekannt. Allerdings gab es nur wenige konsistente Forschungsbeiträge und keine Interpretation von *Hin und Her* mit Blick auf die Handschrift und den Gesamtkontext des Werkes. Dass das eigentlich leicht zugängliche Manuskript in Zwettl sowie die weiteren dort lagernden Zeichnungen so ins Hintertreffen gerieten, mag vor allem an den frühen vollständigen, aber nicht kritischen Editionen von Wernicke und Becker-Donner gelegen haben. Auch verleitete Pauckes Schreibstil mit Sicherheit dazu, Episoden herauszugreifen, um so anhand von Beispielen den Missionsalltag zu illustrieren. Das Gleiche gilt für die Zeichnungen. Die vorliegende Studie hat diesen Umstand nun geändert. Am Beispiel Pauckes und unter Einbezug einer Vielzahl an kontextualisierenden Quellen verfolgte sie zwei zentrale Ziele:

Erstens wurde *Hin und Her* systematisch erschlossen und in seinem gesamten Überlieferungskontext betrachtet. Die philologische Analyse lieferte eine detaillierte Handschriftenbeschreibung sowie eine exemplarische Analyse zentraler sprachlicher und rhetorischer Stilmittel. Kontextualisiert mit neuen Erkenntnissen zu Pauckes Biographie konnte so der Entstehungsprozess des Werks genauer rekonstruiert werden. Auf der Basis der ersten Analysen wurden

zweitens transkulturelle Übersetzungsprozesse untersucht. Ziel war dabei aber nicht die vollständige inhaltliche Auswertung des Manuskripts. Vielmehr wurden Punkte herausgegriffen, die meines Erachtens für das Verständnis von Kulturkontakten essentiell sind. Die ausgewählten Analysebeispiele knüpften dabei an bestehende Forschungsfragen an, boten aber darüber hinaus die Möglichkeit, eigene Akzente über den bestehenden Forschungsstand hinaus zu setzen.

Der Zwtzttler Codex 420

Die Handschriftenbeschreibung brachte Antworten auf Fragen nach der Entstehung des Zwtzttler Codex. Als Schreiber konnte eindeutig P. Placidus Assem, der damalige Prior und Leiter der Stiftsbibliothek identifiziert werden. Weiter ließen sich unterschiedliche Schreibphasen und daraus resultierende Brüche herausarbeiten, die für die Analyse der Übersetzungsprozesse und für das Verständnis des Werkes unabdingbar sind. Ordnungspraktiken sowie vielfältige Reflexionen des Autors über seinen Schreibprozess und die währenddessen auftkommenden Probleme, aber auch die von mir herausgearbeiteten Phasen der Neustrukturierung und Überarbeitung geben einen tiefen Einblick in die Arbeit an einem Reisebericht im 18. Jahrhundert. Paucke selbst verortete seinen Text in dieser damals sehr beliebten Gattung. Aus Forschungsperspektive bleibt die Gattungszuschreibung allerdings schillernd. Der Missionar setzte nicht nur eigene Akzente, es konnten auch Parallelen zu Anton Sepps *Reißbeschreibung* sowie zum *Neuen Welt-Bott* aufgezeigt werden. Eine tiefere Analyse dieser Verbindungen könnte einen weiteren Beitrag zum Informationsbeschaffungsnetzwerk der Jesuiten liefern.

Die Analyse der Bild-Text-Relationen machte deutlich, dass der Text an vielen Stellen auf den Zeichnungen aufbaut. Die Zeichnungen dienten als Wissensspeicher und damit als Basis, auf der Paucke später seinen Bericht verfertigte. Hier ist insbesondere bemerkenswert, dass die Zeichnungen häufig mehr Informationen enthielten als der Text. Sie dienten, so die These, auch dazu, das nicht oder schwer Beschreibbare aus Spanischamerika, etwa die Farbenpracht der Vögel oder Bekleidungsdetails, abzubilden. Interpiktoriale Bezüge sowie unterschiedliche Bildträger – von Spielkarten über kleine Tafeln bis hin zu großen Bildtafeln, die aus mehreren zusammengeklebten Papierbögen bestanden – zeugen von unterschiedlichen Zeitpunkten und Kontexten der Bilderstellung. Sehr wahrscheinlich ist, dass Paucke die ersten Zeichnungen schon in Spanischamerika anfertigte. Damit sind sie frühe Erinnerungsträger, die Einfluss auf die Entstehung des Werkes hatten, und nicht, wie bisher häufig interpretiert, illustrierendes Beiwerk zum Text.

Methodische Reflexion

Der Jesuitenorden gilt aufgrund seiner vielfältigen Vernetzung und seiner Präsenz in vielen Gebieten der Welt als *global player* der Frühen Neuzeit. Missionsstationen waren demnach keine isolierten Utopien, sondern standen in regem Austausch nicht nur mit der Ordenszentrale in Rom, sondern auch mit den Verwaltungsorganen des spanischen Herrschaftsbereichs und der lokalen Bevölkerung. Der mikrohistorische Zugriff der Arbeit erlaubte es, Übersetzungsprozesse im Dunstkreis eines Akteurs genau zu fassen. Das hat es ermöglicht, den theoretisch häufig diskutierten und gut reflektierten Begriff der Übersetzungsprozesse in der Praxis greifbar zu machen.

Die Analyse konnte zeigen, dass sich erstens Übersetzungsprozesse dort finden, wo Missionare indigene kulturelle Praktiken vor Ort zu verstehen und einzuordnen versuchten. Zweitens ergeben sich Übersetzungsprozesse im Versuch, ein kohärentes Bild des Erlebten nach Europa zu transportieren.¹ Meist ist es allerdings nicht möglich, diese beiden Teile eines Übersetzungsprozesses isoliert zu beobachten, da beide in die schriftlichen Überlegungen der Akteure einfließen, aus denen das fertige Produkt entsteht, das je nach Gattung unterschiedliche Tendenzen aufweist. Bei Paucke ergibt sich der besondere Fall, dass sich innerhalb seines nach außen kohärent wirkenden Textes Brüche finden lassen, die es erlauben, Momentaufnahmen solcher Stadien des Kulturkontakts zu greifen. Hierbei konnten signifikante Unterschiede zwischen Pauckes selbst erlebter Geschichte und der auf ein europäisches Publikum ausgerichteten Elemente aufgezeigt werden. Letztere waren weitaus stereotyper und damit, so meine These, publikumsorientierter gehalten. Eine mediale Ergänzung ergab sich aus den vielen Zeichnungen, bei denen es ebenfalls möglich war, unterschiedliche Zeitebenen zu greifen.

Darüber hinaus sind Übersetzungsprozesse immer im Fluss. Ein prozessuales Verständnis von Kultur dient der Überwindung dichotomischer statischer Kulturverständnisse, die häufig eine eurozentrische Perspektive einnehmen. Um Übersetzungsprozesse greifbar zu machen, müssen sie allerdings fixiert und deutlich gemacht werden. Die Studie löste diese Aporie auf, indem bestimmte Themenkomplexe herausgegriffen wurden, die sich für die Analyse interkultureller Begegnungen besonders eigneten. Die in der philologischen Analyse herausgearbeiteten Brüche ermöglichten es, unterschiedliche Zeitebenen auszu-

1 Joan-Pau RUBIÉS, The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries, in: *Renaissance Studies* 17 (2003), S. 418–448, hier S. 422. Vgl. dazu auch Burkes Überlegungen zur De- und Rekontextualisierung in Übersetzungsprozessen: Peter BURKE, *Cultures of Translation in Early Modern Europe*, in: Peter BURKE, Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007, S. 7–38, hier S. 10.

machen und damit innerhalb des Textes verschiedene Blickwinkel auf einen Aspekt einzunehmen. Am Beispiel Pauckes wurde so mit verschiedenen Schlaglichtern Mission als Übersetzung interpretiert. Diese Schlaglichter ergaben einen neuen Blick auf den Alltag in der Mission. Pauckes Bericht bildete einen Rahmen der Untersuchung, der Gran Chaco als vielschichtige Kontaktzone einen weiteren. Um die Übersetzungsprozesse sinnvoll zu kontextualisieren, mussten diese Rahmen zunächst genau beleuchtet werden.

Paucke als Akteur

Nicht nur zum Manuskript, sondern auch zu Paucke selbst konnten neue Details seiner Biographie herausgearbeitet werden. Insbesondere die Zeit nach der Vertreibung der Jesuiten 1767 wurde in bisherigen Arbeiten nur mit rudimentären Belegen geschildert. Wie die Verbindung nach Zwettl zustande kam, konnte allerdings nicht abschließend geklärt werden.

Durch den Fokus auf eine Quelle stand die Person Paucke im Zentrum vieler Beispiele. Die Analyse konnte zeigen, dass Paucke in zahlreichen Situationen eine Selbststilisierung betrieb und sich dabei des Öfteren als alleiniger Problemlöser positionierte. Diese Momente des *self-fashioning* konnten allerdings häufig mit weiteren Beispielen anderer Jesuitenmissionare kontrastiert werden. Florian Paucke ist aber auch ein gutes Beispiel, um zu zeigen, wie »individuelles Charisma [...] in einem Spannungsverhältnis zur gemeinschaftlich, kollektiv organisierten, strukturierten Vorgehensweise«² der Reduktionen stand. Letztlich ließ sich auch die Einschätzung der älteren Forschung revidieren, Paucke sei ein bäuerlicher Naivling gewesen. Seine Reflexionen über die Sprache der Moco-bier*innen, die Beschaffenheit der indigenen Gruppierungen, seine Vergleichskategorien und auch oftmals sein Zeichenstil zeugen davon, dass er durchaus auf dem Stand seiner Zeit war und deren Debatten reflektierte. Paucke hatte den kometenhaften Aufstieg der Naturhistoriker im Blick, als er schrieb, dass die Welt »allzeit gescheider« wird.³ Die Aufklärungsforschung hat sich in den letzten Jahren von der Vorstellung einer einheitlichen, kompakten Aufklärung gelöst und betont nun vielmehr die vielen unterschiedlichen Einflüsse und Verflechtungen. Die Erkenntnisse dieser Arbeit könnten dazu anregen, noch einmal aus einer neuen Perspektive über eine Wissensgeschichte des späten 18. Jahrhunderts nachzudenken.

2 FRIEDRICH, Die Jesuiten (2016), S. 451.

3 StiBZ, 420, S. 1085.

Der Gran Chaco als Kontaktzone

Ein weiteres Ziel der Arbeit war es, vielschichtige Bezüge herauszustellen, um vereinfachende und vermeintlich klare Zuschreibungen zu korrigieren. Die Reduktion offenbarte sich dabei als fragiles Gebilde, das unterschiedlichen, zum Teil miteinander verflochtenen Interessen ausgesetzt war. Anhand verschiedener Quellen zeigte sich der Konstruktionscharakter des Gebiets, das je nach Schilderung und Ereignis variierte. Aus der Perspektive der Spanier*innen bildete die Reduktion eine Grenze, die Mocobier*innen sahen sie, ähnlich wie die Missionare, vielmehr in einer größeren Vernetzung mit weiteren Orten in Spanischamerika. Da San Javier bei Pauckes Ankunft erst wenige Jahre alt war und Paucke selbst die Gründung einer weiteren Reduktion schilderte, konnte die Arbeit auch einen Einblick in die Etablierung von Reduktionen in einem Gebiet geben. Paucke beschrieb die Reduktion in seinem Bericht und in den Zeichnungen im Gegensatz zu den (wohl auch idealisierten) Guaraní-Reduktionen als organisches Gebilde, das auf die Beschaffenheiten vor Ort reagierte, und nicht als systematisch errichtete und im Voraus geplante Stadt.

Für die Auseinandersetzung mit den vielen unterschiedlichen Akteuren waren die räumlichen Bedingungen vor Ort sowie die Kommunikationsbereitschaft der Indigenen essentiell. Eine zentrale Kategorie war das Herstellen von Vertrauen. Um dieses zu gewinnen, musste sich Paucke Wissen über den Gran Chaco und die dort lebende Bevölkerung aneignen, das über das, was er aus dem *Welt-Bott* oder von seinen Vorgesetzten vor seiner Reise erfahren hatte, hinausging. Dafür hatte er mit »erfahrenen, und dergleichen Sachen nach denkenden Spaniern geredet«⁴. Ebenso lebten immer wieder Indigene auf dem Gebiet der Reduktion, die nicht zu dieser gehörten und von denen Paucke viel über die Lebensweise der Mocobier*innen im Halbnomadentum erfuhr.⁵ Die Gründung einer neuen Reduktion sowie ihr Überleben in den ersten Jahren war vom Wohlwollen der spanischen Bevölkerung abhängig, ebenso aber auch von dem der Kaziken. Um diese auf seine Seite zu ziehen, setzte sich der Missionar mit indigenen Praktiken auseinander. Dabei fällt auf, dass Paucke etwas daran lag, die Mocobier*innen adäquat zu beschreiben und nicht zu verallgemeinern. Das Ziel seiner Auseinandersetzung mit den mocobischen Praktiken war es, Vertrauen zu gewinnen. Das bewirkte er über den persönlichen Kontakt zu einigen ausgewählten Kaziken. Damit ging auch der Versuch einher, soziale Gefüge umzustrukturieren und sie zum Teil in koloniale Strukturen einzugliedern, etwa über die Verteilung von Richterstäben.

4 StBZ, 420, S. 1072.

5 StBZ, 420, S. 469.

Die militärischen Dienste der Mocobier waren eng mit dem Status der Reduktion als Grenzgebiet verwoben, wie ihn zumindest die Bewohner*innen von Santa Fe wahrnahmen. Die mocobischen Krieger wurden – in Begleitung der Missionare – dazu eingesetzt, Handelskarawanen und Städte zu verteidigen. Die Analyse konnte jedoch auch zeigen, dass eine Vielzahl der militärischen Beteiligungen und Verteidigungen anderer Reduktionen auf älteren Konflikten zwischen indigenen Gruppierungen basierte. Ein bis dato wenig erforschtes und in dieser Studie nur angerissenes Feld sind Konflikte zwischen einzelnen Reduktionen. Wenngleich Paucke die gegenseitige Unterstützung der Reduktionen, insbesondere wenn es mit der spanischen Verwaltung Schwierigkeiten gab, betonte, so deuteten sich auch Konflikte an, bei denen einzelne Interessen gegeneinanderstanden und die Missionare wenig rücksichtsvoll miteinander umgingen. Hier sind weitere Forschungen möglich und notwendig.

Die Arbeit konnte das Potential der Kategorie *gender* in der Missionsforschung noch einmal bestärken, denn eine Gruppe, bei der es weniger um Vertrauensgewinn als um Machtentzug und Umstrukturierung der Sozialstruktur ging, waren Frauen in der Reduktion. Bei den Mocobier*innen hatten alte Frauen die Hoheit über das soziale Leben von der Geburt bis zum Tod. An dieser Stelle gab es großes Konfliktpotential, da die Jesuiten mit ihrem patriarchal geprägten Blick diese Felder nur schwer begreifen oder akzeptieren konnten. Entsprechend erfolgte die Diskreditierung der alten Frauen als Hexen und Zauberinnen. Ebenso hat sich gezeigt, dass Paucke Muster von Praktiken der alten Frauen, beispielsweise beim Heilen, durchaus übernahm und so eher sich selbst in das indigene Gefüge integrierte. Die Jesuiten in der Reduktion waren auf das Wissen der indigenen Frauen angewiesen. Gleichzeitig konnte die Analyse die Bedeutung rein männlich besetzter Gruppen für die Jesuiten herausstellen. In all diesen Bereichen zeigte sich die Notwendigkeit der Missionare, auf indigenes Wissen zurückzugreifen, um den Alltag zu bewältigen. Dass dies auch geschah, davon zeugen die vielen Verweise Pauckes darauf, dass er sich mit den Indigenen beriet. Die Perspektive der Mocobier*innen waren für die Jesuiten vor Ort ein wichtiger Teil in den Aushandlungs- und Entscheidungsprozessen, auch wenn sie in den Berichten häufig nur nebenbei erwähnt wird.

Spracherwerb in der Mission

Hin und Her ermöglicht einen detaillierten Einblick in Praktiken des Spracherwerbs einer nicht verschrifteten Sprache. Unterschiedliche Versuche des Spracherwerbs über Wortlisten oder mithilfe von Dolmetscher*innen und indigenen Akteur*innen lassen durchaus ernstzunehmende Schwierigkeiten der

Missionare beim Spracherwerb erkennen. Pauckes Schritt aus dem Missionarsgebäude hin zu den Indigenen, wo er zunächst eine passive Rolle als Zuhörer einnahm, um die Sprache zu verstehen, zeigt, wie Kommunikation gleichermaßen Voraussetzung und Ergebnis von Spracherwerb ist. Die ethnographische Beschreibung der Sprache durch den Missionar bestätigt genau diese Beobachtung, da sie nicht versuchte, eine vollständige Grammatik abzubilden, sondern mit einzelnen Beispielen arbeitete. Bemerkenswert ist auch, wie sich Paucke die Eigenarten der Sprache der Mocobier*innen zunutze machte. Ihre Fluidität erleichterte das Einführen neuer, den Indigenen bisher unbekannter Wörter. Namenswechsel begünstigten die Annahme eines neuen Taufnamens. Trotz des erfolgreichen Spracherwerbs ergaben sich bei der Predigt weitere Probleme. Die Vermittlung christlicher Konzepte, insbesondere im Rahmen der Predigt, konnte nach Paucke nicht in der einfachen Volkssprache der Mocobier*innen erfolgen. Hier konnte die Arbeit zeigen, wie ein unterschiedliches Sprachverständnis der jeweiligen Missionare konkreten Einfluss auf die Missionspraxis hatte. Während einige Missionare predigten und ihren Fehlern wenig Bedeutung zumaßen, erdachte Paucke sich eine Methode, wie er sicher sein konnte, dass die gepredigten Inhalte auch verstanden wurden: Nach dem Gottesdienst trat er mit den Indigenen in einen Dialog und besprach Missverständnisse und diskutierte Übersetzungen.

Essen und Bekleidung als Beispiele kultureller Übersetzung im Missionsalltag

Die bisherige Forschung hat vor allem die religiösen Praktiken und den damit verbundenen ritualisierten Alltag in den Reduktionen als maßgeblich für den Kulturkontakt der Jesuiten hervorgehoben.⁶ Der in dieser Studie untersuchte Missionsalltag bezog sich weniger auf Gottesdienste und religiöse Praktiken. Im Zentrum stand vielmehr die Frage danach, welche Alltagshandlungen die Jesuiten jenseits von Gottesdienst und christlicher Lehre vollzogen und wie die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Elementen der mocobischen Alltagskultur zu kulturellen Übersetzungsprozessen führen konnte. Emanuel Canelas reflektierte die Angst und das Misstrauen der Indigenen vor Neuem als zweiseitige Medaille – auch gerade für die Missionare: Sie hätten gesehen, dass die Indigenen viele Dinge gehabt und getan hätten, die für die Jesuiten abscheulich gewesen seien. Dabei sei aber zu beachten, dass die Indigenen aus einer Gegend kämen, aus der die Missionare nicht kamen. Gleichzeitig wollten die Missio-

6 NAVAJAS JOSA, *Aculturación*, S. 130.

nare die Indigenen dazu bringen, Dinge zu tun, die diese wiederum als negativ ansähen (»que ellos tenían por viles«).⁷ Canelas nahm folglich ganz genau die Probleme wahr, vor denen die Missionare standen. Ihr eigener Standpunkt und ihr Blick auf die Indigenen war ein europäischer Blick, der die Praktiken der Indigenen vor dieser Folie sah. Umgekehrt erging es den Indigenen aber genauso. Daran wurde auch deutlich, dass es nicht die eine Akkommodationsmethode gab, sondern dass die Missionare einer permanenten Reflexion ausgesetzt waren und »hinter der Vorgehensweise der Jesuitenmissionare viel weniger Programmatik und sehr viel mehr Pragmatik«⁸ steckte.

Beispielhaft wurden die Kategorien Essen und Bekleidung herausgegriffen, um Übersetzungsprozesse im Missionsalltag zu analysieren. Am Beispiel der Auseinandersetzung Pauckes mit der Ernährung konnten Fremdheitserfahrungen und Gewöhnung aufgezeigt werden. Essen ist ein wirkmächtiger Marker von Differenz. Anschaulich lässt sich mit Paucke zeigen, wie der Konsum indigener Nahrung zunächst aus einer reinen Notwendigkeit heraus geschah und im weiteren Verlauf so von dem Missionar angeeignet wurde, dass er es schließlich gar als ein Element anführte, das er nach der Rückkehr aus Spanischamerika vermisste. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass Alteritätserfahrungen in der Auseinandersetzung mit Ernährung nicht erst nach seiner Überfahrt in Buenos Aires begannen, sondern Paucke schon direkt nach seiner Abreise aus Wien nicht nur über Sprachbarrieren klagte, sondern sich über das Essen an den jeweiligen Aufenthaltsorten beschwerte. Auffällig ist auch, dass Paucke oftmals mehr die Zubereitung des Essens als die Exotik der Zutaten kritisch hervorhob. Hier mag sein persönliches Interesse am Kochen maßgeblich gewesen sein. Dieses hatte in jedem Fall einen wirkmächtigen Einfluss auf seine Beschreibung der Flora und Fauna. Neben der üblichen Diskussion von Aussehen und Revier führte Paucke immer auch die kulinarische Verwendung an. Das wiederum zeigt, dass Ernährung auch ein Marker für Situationen des Begegnens und des Lernens sein konnte. Über die Aufnahme indigener Nahrung ergab sich für den Missionar die Möglichkeit, Vertrauen zu gewinnen. Zuträglich war dabei auch, dass Paucke sich als begeisterter Jäger entpuppte. Über diese Aktivität war er immer wieder in reinen Männergruppen unterwegs und konnte so beispielsweise seine Sprachkenntnisse verbessern. Insgesamt unterstreicht all dies die These, dass persönliche Eigenschaften und Vorlieben einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss auf die Evangelisierung hatten und damit eben nicht nur ein festes jesuitisches Ideal im Vordergrund stand.

Anders als bei der Ernährung gab es keine direkte Auseinandersetzung der Jesuiten mit indigener Bekleidung in Paraguay. Sie blieben immer im europäi-

7 CANELAS, Relación, S. 359.

8 FRIEDRICH, Die Jesuiten (2016), S. 508.

schen Ornat. Jedoch spielte Bekleidung in den Evangelisationsversuchen der Jesuiten eine wichtige Rolle. Das spiegelt sich in Pauckes Zeichnungen wider, die zu einem großen Teil Bekleidungspraktiken der Spanier*innen und noch mehr der Mocobier*innen abbildeten. Hier zeigt sich, wie Paucke europäische Kategorien sozialer Schichtung transkulturell auf Indigene übertrug. Damit bekräftigt sich die These, dass die europäische Sozialisation die Missionare maßgeblich daran hinderte, indigene Gesellschaftsstrukturen zu sehen und zu verstehen.

Die Versuche der Jesuiten, die Indigenen nach europäischem Stil einzukleiden, sind auch ein Zeugnis der Auseinandersetzung mit ihrer Nacktheit. In *Hin und Her* sind viele unterschiedliche Bild- und Textstrategien erkennbar, um Nacktheit zu verbergen. Stoffkleidung, die die Reduktion selbst produzierte, wurde, so zeigt es sich zumindest in den Zeichnungen, vornehmlich von den Männern genutzt. Dabei trugen sie sie jedoch auf ihre eigene traditionelle Weise. Es kam damit eher zu einem Materialwechsel als zu einem Stilwechsel. Bemerkenswert ist, dass sich die mocobischen Frauen nicht neu einkleideten. Vor dem Hintergrund, dass die Frauen für die Ordnung des sozialen Lebens in der Reduktion maßgeblich waren, kann das dahingehend gedeutet werden, dass sie sich stärker den Christianisierungsversuchen der Missionare widersetzen als die Männer.

Gleichzeitig müssen die vielfältigen Abbildungen von Bekleidung auch im Kontext der europäischen Begeisterung für die Farbenpracht exotischer Federn und die zahlreichen Färbemöglichkeiten gesehen werden. Hier zeigt sich in den Zeichnungen eine Entwicklung. Verkörperten die frühen noch ein Interesse an der Materialität und den indigenen Bezeichnungen der Kleider und Gegenstände, wechselte der Fokus bei den späten hin zu einem ethnographischen Blick, der alterisierende und verallgemeinernde Tendenzen aufwies. Auch hier ist somit eine Publikumsorientierung vonseiten des Missionars erkennbar.

Ausblick

Die Schlussbetrachtungen haben eine Vielzahl an Möglichkeiten für weitere Forschungen innerhalb der Wissens- und Missionsgeschichte aufgezeigt. Die Studie bildet darüber hinaus eine Grundlage für weitere Untersuchungen zu *Hin und Her*. Hier ist die Notwendigkeit deutlich geworden, für zukünftige Fragestellungen die Handschrift sowie die Parallelüberlieferungen der anderen Missionare aus San Javier hinzuzuziehen. Das wiederum macht eine Neuedition des Zwettler Codex 420 nach heutige Standards wünschenswert.

Die Analyse des Missionsalltags, insbesondere von Pauckes Schilderungen der Aushandlungsprozesse mit den Mocobier*innen, von seiner Vorliebe für die Jagd und von seiner Rolle bei militärischen Auseinandersetzungen, bietet

ein Bild der Reduktion jenseits populärer Darstellungen, wie sie beispielsweise in einer Rede Papst Franziskus' anlässlich eines Besuchs in Paraguay im Jahr 2015 zum Ausdruck kommen. Franziskus beschrieb die Reduktionen als Idealorte, »in denen es weder Hunger noch Arbeitslosigkeit noch Analphabetismus noch Unterdrückung gab.«⁹ Die vorangegangene Analyse konnte zeigen, wie zentral Machtstrukturen und Beziehungsgefüge innerhalb der Reduktion waren, welche Vorurteile herrschten und welche Wege begangen wurden, um das finale Ziel, die Christianisierung der Mocobier*innen, zu erreichen. Trotz dieser teleologischen Ausrichtung der Reduktionen zeugen die herausgearbeiteten sprachlichen und kulturellen Übersetzungsprozesse von transkulturellen Verflechtungen, die – erkennbar am vielfältigen und anhaltenden Interesse an Florian Paucke und seinem Werk im heutigen San Javier – bis in die jüngste Zeit nachwirken.

9 Ansprache von Papst Franziskus im Stadion »León Condou« der José-Schule, Asunción (Paraguay), Samstag, 11. Juli 2015, unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150711_paraguay-societa-civile.html (letzter Zugriff 18.09.2023).

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AGPSF	Archivo General de la Provincia de Santa Fe
AHN	Archivo Histórico Nacional
ARSI	Archivum Historicum Societas Iesu
BNE	Biblioteca Nacional de España
NACR	Národní Archiv České Republiky
SGA	Staatliches Gebietsarchiv
StiAZ	Stiftsarchiv Zwettl
StiBZ	Stiftsbibliothek Zwettl

Quellen und Literaturverzeichnis

Archivquellen

- Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Buenos Aires 600.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Buenos Aires 610.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 215.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 310.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 324.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 325.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 385.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Contratación 2748.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Indiferente General 3086.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 4 0 8.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 4 0 9.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 6 10 5.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 6 10 6.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 7 1 1.
 Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, Sala IX 37 5 3.
 Archivo General de la Provincia de Santa Fe (AGPSF), Santa Fe, Actas de Cabildo XI.
 Archivo General de la Provincia de Santa Fe (AGPSF), Santa Fe, Actas de Cabildo XII.
 Archivo General de la Provincia de Santa Fe (AGPSF), Santa Fe, Actas de Cabildo XIII.
 Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Cataluña, Barcelona, ARX.HIST S. I. CATALUNYA AC/MI 02.
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, Clero Jesuitas 96.
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, Clero Jesuitas 120, Nr. 76–79.
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, Clero Jesuitas 456.6.
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, Clero Jesuitas 777.
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, Clero Jesuitas 827.1.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 9.

- Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 57.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 61.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 63.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 64.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 86.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 87.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Boh. 88.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Hisp. 32.
 Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Rom, Paraqu. 14.
 Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, Mss/9236.
 Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, Mss/12870.
 Národní Archiv České Republiky (NACR), Prag, JS IIIo 440 /5, Kart. 169, Brno
 Rektoratskorrespondenz 1681–1777.
 Národní Archiv České Republiky (NACR), Prag, EJ F4 III 1778.
 Národní Archiv České Republiky (NACR), Prag, EJ M1 46, Kart. 110.
 Staatliches Gebietsarchiv – Abteilung Třeboň (SGA Třeboň), Třeboň, 2236/5.
 Staatliches Gebietsarchiv – Abteilung Třeboň (SGA Třeboň), Třeboň, 2282/51.
 Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ), Zwettl, Catalogus Manuscriptorum.
 Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ), Zwettl, 2 91.
 Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ), Zwettl, 2 99.
 Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ), Zwettl, 2 120.
 Stiftsarchiv Zwettl (StiAZ), Zwettl, 8 Prioratsschriften II/IV.
 Stiftsbibliothek Zwettl (StiBZ), Zwettl, 420.

Gedrucktes Quellenmaterial und Forschungsliteratur

- ABU-ER-RUB, Laila u. a. (Hg.), Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies, London, New York 2019.
 ABU-ER-RUB, Laila u. a., Introduction. Engaging transculturality, in: Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies, London, New York 2019, S. xxiii–xliv.
 ACOSTA, José de, De procuranda Indorum salute. Bd. 1, Pacificación y colonización (= Corpus Hispanorum de pace, Bd. 23), hg. v. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984.
 ACOSTA, José de, De procuranda Indorum salute. Bd. 2, Educación y evangelización (= Corpus Hispanorum de pace, Bd. 24), hg. v. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987.

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias* (= *Crónicas de América*, Bd. 34), hg. v. José ALCINA FRANCH, Madrid 1987.
- AIMINO, Matías, *Lenguajes, taxonomías e ilustraciones en la obra del naturalista jesuita Florián Paucke*, in: *Bibliographica Americana* 15 (2019), S. 86–98.
- AMSLER, Nadine, *Fromm, aber unfrei? Weibliche Tugenden, kulturelle Alterität und agency in der jesuitischen Darstellung der chinesischen Christin Candida Xu (1607–1680)*, in: *Saeculum* 66 (2016), S. 289–309.
- AMSLER, Nadine, *Jesuits and Matriarchs. Domestic Worship in Early Modern China*, Seattle 2018.
- ANAGNOSTOU, Sabine, *Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung* (= *Sudhoffs Archiv, Beiheft* 60), Stuttgart 2011.
- Art. Kalmucken, in: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Bd. 15, Halle, Leipzig 1737, Sp. 130.
- Art. Paucke, Florian, in: Rudolf VIERHAUS (Hg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 7, Menghin–Pötel, München 2008, S. 693.
- ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 7 Bde., Madrid 1912–1925.
- ASTRAIN, Antonio, *Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Asunción 1996.
- ASÚA, Miguel de, *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata* (= *Scientific and Learned Cultures and Their Institutions*, Bd. 2), Leiden 2014.
- ASÚA, Miguel de, FRENCH, Roger, *A new world of animals. Early modern Europeans on the creatures of Iberian America*, London 2016.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, *Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung*, in: Claudia BREGER, Tobias DÖRING (Hg.), *Figuren der/des Dritten* (= *Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Bd. 30), Amsterdam 1998, S. 19–36.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*, Berlin 2006.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, *Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines ›translational turn‹*, in: Andreas GIPPER, Susanne KLENGEL (Hg.), *Kultur – Übersetzung – Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften*, Würzburg 2008, S. 141–160.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, *Transnationale Kulturwissenschaften. Ein Übersetzungskonzept*, in: René DIETRICH u. a. (Hg.), *Lost or Found in Translation? Interkulturelle/internationale Perspektiven der Geistes- und Kulturwissenschaften*, Trier 2011, S. 53–72.

- BACHMANN-MEDICK, Doris, Translation. A concept and model for the study of culture, in: Birgit NEUMANN, Ansgar NÜNNING (Hg.), *Travelling concepts for the study of culture* (= *Concepts for the Study of Culture*, Bd. 2), Berlin, Boston 2012, S. 23–43.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (Hg.), *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective* (= *Concepts for the Study of Culture*, Bd. 4), Berlin, Boston 2014.
- BACHTIN, Michail, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt a. M. 1985.
- BACKER, Augustin de u. a., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bd. 6, Bruxelles 1895.
- BAILEY, Gauvin Alexander, *Art of Colonial Latin America*, London 2011.
- BAILEY, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit missions in Asia and Latin America, 1542–1773*, Toronto 2012.
- BALZTER, Stefan, *Wo ist der Witz? Techniken zur Komikerzeugung in Literatur und Musik* (= *Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften*, Bd. 18), Berlin 2013.
- BARLÖSIUS, Eva, *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim, Basel 2016.
- BARTH, Dieter, *Das Familienblatt. Ein Phänomen der Unterhaltungspresse des 19. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 15 (1975), S. 121–316.
- BAUMGARTNER, Jakob, *Evangelisierung in indianischen Sprachen. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben*, in: Michael STEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, S. 313–347.
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm, Art. »Baucke (Paucke), Florian«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 1 (1975), Sp. 413–414.
- BECKER, Felix, *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert* (= *Lateinamerikanische Forschungen*, Bd. 8), Köln, Wien 1980.
- BECKER, Felix, *Un mito jesuítico. Nicolas I, rey del Paraguay*, Asunción 1987.
- BECKER, Judith (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World* (= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte*, Mainz, Supplement 107), Göttingen 2015.
- BEER, Mathias, *Migrationsforschung in kulturgeschichtlicher Erweiterung*, in: Mathias BEER (Hg.), *Über den Tellerrand geschaut. Migration und Ernährung in historischer Perspektive (18. bis 20. Jahrhundert)* (= *Migration in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7), Essen 2014, S. 7–16.
- BERGER, Peter L. u. a., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt a. M. 272018.

- BHABHA, Homi K., The third space, in: Jonathan RUTHERFORD (Hg.), *Identity. Community, culture, difference*, London 1990, S. 207–221.
- BHABHA, Homi K. u. a., *Die Verortung der Kultur* (= Stauffenburg discussion, Bd. 5), Tübingen 2000.
- BINKOVÁ, Simona, Las obras pictóricas de los PP. Florián Paucke e Ignacio Tirsch. Intento de una comparación, in: Manfred TIETZ (Hg.), *Los Jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid 2001, S. 189–206.
- BINKOVÁ, Simona, Los Misioneros Jesuitas de Bohemia en la Provincia de Paraguay, con especial enfoque en el territorio actual argentino, in: Josef OPATRŇÝ u. a. (Hg.), *Las relaciones checo-argentinas* (= Ibero-Americana Pragensia Supplementum, Bd. 37), Prag 2014, S. 55–72.
- BITTERLI, Urs, *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1982.
- BLOCK, David, *Mission culture on the upper Amazon. Native tradition, Jesuit enterprise & secular policy in Moxos, 1660–1880*, Lincoln 1994.
- BOER, Wietse de u. a. (Hg.), *Jesuit image theory* (= *Intersections*, Bd. 45), Leiden, Boston 2016.
- BOGDAL, Klaus-Michael, *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*, Berlin 2011.
- BONAUDO, Marta, MACOR, Darío (Hg.), *Signos santafesinos en el bicentenario*, Santa Fe/Argentina 2012.
- BOND, Katherine, *Mapping Culture in the Habsburg Empire. Fashioning a Costume Book in the Court of Charles V*, in: *Renaissance Quarterly* 71 (2018), S. 530–579.
- BORGES MORÁN, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española* (= *Bibliotheca Salmanticensis Estudios*, Bd. 18), Salamanca 1977.
- BORJA GONZÁLEZ, Galaxis, *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung* (= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte*, Mainz, Bd. 226), Göttingen 2011.
- BORST, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. 4 Bde., Stuttgart 1957–1963.
- BÖSCH, Frank, *Zwischen Populärkultur und Politik. Britische und deutsche Printmedien im 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 45 (2005), S. 549–584.
- BÖTH, Mareike, *Erzählweisen des Selbst. Körperpraktiken in den Briefen Liselottes von der Pfalz (1652–1722)* (= *Selbstzeugnisse der Neuzeit*, Bd. 24), Köln, Wien u. a. 2015.
- BOYER, Pascal, *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*, New York 2001.
- BRAUDEL, Fernand, *Histoire de la vie matérielle*, in: *Annales* 16 (1961), S. 723–728.

- BRAUDEL, Fernand, *Der Alltag*, übers. v. Siglinde Summerer (= Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts, Bd. 1), München 1990.
- BRAUNER, Christina, »little point in not defining it all over again«. Ironie in Theorie und Forschung. Eine Einordnung, in: *Frühmittelalterliche Studien* 44 (2010), S. 333–356.
- BRAUNER, Christina, Beim »König« von Anomabo. Audienzen an der westafrikanischen Goldküste als Schauplatz afrikanischer Politik und europäischer Konkurrenz (1751/2), in: Peter BURSCHEL, Christine VOGEL (Hg.), *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2014, S. 269–310.
- BRAUNER, Christina, Don't Let Me Be Misunderstood. Stories of Misunderstandings, Concepts of Culture and the Process of European Expansion, in: Stephanie WODIANKA, Christoph BEHRENS (Hg.), *Chaos in the contact zone. Unpredictability, improvisation and the struggle for control in cultural encounters* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 94), Bielefeld 2017, S. 81–108.
- BRAUNER, Christina, Polemical Comparisons in Discourses of Religious Diversity. Conceptual Remarks and Reflexive Perspectives, in: *Entangled Religions* 11 (2020), S. 1–27.
- BRAUNER, Christina, STECKEL, Sita, Wie die Heiden – wie die Papisten. Religiöse Polemik und Vergleiche vom Hochmittelalter bis zur Konfessionalisierung, in: Matthias POHLIG (Hg.), *Juden, Christen und Muslime im Zeitalter der Reformation/Jews, Christians, and Muslims in the Reformation Era* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 219), Gütersloh 2020, S. 41–91.
- BRENDECKE, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Göttingen 2011.
- BRENNER, Peter J. (Hg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989.
- BRENNER, Peter J., *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte* (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 2), Tübingen 1990.
- BRIESEMEISTER, Dietrich, José Domingo Mayr en tierras de las mujeres guerreras, in: Karl KOHUT, María Cristina TORALES PACHECO (Hg.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (= Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia, Bd. 16), Frankfurt a. M. 2007, S. 357–375.
- BRINGMAN [sic], Augustin, Pe. F. Paucke, *O grande missionário dos mocovís*, übers. v. Arthur Rabuske, São Leopoldo 2005.
- BRINGMANN, Augustin (Hg.), P. Florian Baucke. *Ein deutscher Missionär in Paraguay (1749–1768)* (= Missionsbibliothek, Bd. 1), Freiburg i. Br. 1908.
- BROCKEY, Liam M., *A Vinha do Senhor. The Portuguese Jesuits in China*, in: *Portuguese Studies* 16 (2000), S. 125–147.
- BROCKEY, Liam Matthew, *Journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579–1724*, Cambridge/Mass., London 2007.

- BROCKEY, Liam M., *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, London 2014.
- BROCKEY, Liam M., *Comprehending the World. Jesuits, Language, and Translation*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 88 (2019), S. 389–409.
- BROWN, Kathleen M., *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs. Gender, Race, and Power in Colonial Virginia*, Chapel Hill 1996.
- BROWN, Kathleen M., *Gender Frontiers and Early Encounters*, in: Ellen HARTIGAN-O'CONNOR, Lisa G. MATERSON (Hg.), *The Oxford handbook of American women's and gender history*, Oxford 2018, S. 19–41.
- BROWN, Tracy, *A World of Women and a World of Men? Pueblo Witchcraft in Eighteenth-Century New Mexico*, in: Daniella KOSTROUN, Lisa VOLLENDORF (Hg.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600–1800)*, Toronto 2009, S. 252–274.
- BURGÉS, Francisco, *Relación de la fundación del pueblo de San Javier de Mocobís*, in: Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 283–302.
- BURKE, Peter, *Languages and communities in early modern Europe (= The 2002 Wiles lectures given at the Queen's University, Belfast)*, Cambridge, New York 2004.
- BURKE, Peter, *The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe*, in: John W. O'MALLEY (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, sciences, and the arts, 1540–1773*, Toronto/Ont. 2006, S. 24–32.
- BURKE, Peter, *Wörter machen Leute. Gesellschaft und Sprachen im Europa der frühen Neuzeit*, Berlin 2006.
- BURKE, Peter, *Cultures of Translation in Early Modern Europe*, in: Peter BURKE, Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007, S. 7–38.
- BURKE, Peter, *Cultural hybridity*, Cambridge 2009.
- BURKE, Peter, HSIA, Ronnie Po-chia (Hg.), *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007.
- BURSCHEL, Peter, *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen 2014.
- BURUCÚA, José Emilio, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires 2007.
- CAMACHO, Marya Svetlana T., *Bridging the Gap. Jesuit Missionaries' Perspectives on Marriage in the Philippines in the Period of Conquest*, in: Eleonora ROHLAND u. a. (Hg.), *Contact, conquest and colonization. How practices of comparing shaped empires and colonialism around the world (= Routledge studies in cultural history, Bd. 106)*, New York, London 2021, S. 19–37.

- CANELAS, Manuel, Relación sobre los mocobíes, in: Ernesto J.A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S.J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 303–378.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, How to write the history of the New World. Histories, epistemologies, and identities in the eighteenth-century Atlantic world (= Cultural sitings), Stanford/Cal. 2001.
- CARAMAN, Philip, *Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay*, München 1979.
- CARBONELL CORTÉS, Ovidi, HARDING, Sue-Ann, Introduction. Translation and Culture, in: Sue-Ann HARDING, Ovidi CARBONELL CORTÉS (Hg.), *The Routledge Handbook of Translation and Culture*, Oxon, New York 2018, S. 1–14.
- CARGNEL, Josefina Guadalupe, Biografías de jesuitas realizadas por jesuitas. La edición de Guillermo Furlong sobre Ladislao Orosz y su »Nicolás del Techo«, in: *Antíteses* 6.12 (2013), S. 196–216.
- CARRASCO, Rolando, Jesuit Mission and the Globalization of Knowledge of the Americas. Florian Paucke's Hin und Her in the Province of »Paraquaria« during the Eighteenth Century, in: Concha ROLDÁN u. a. (Hg.), *Philosophy of globalization*, Berlin 2018, S. 205–224.
- CARRERAS, Sandra, POTTHAST, Barbara, *Eine kleine Geschichte Argentinien*, Frankfurt a. M. 2013.
- Catalogus Personarum et Officiorum Provinciae Bohemiae Societas Iesu An. M.DCC.LXXII.*
- CEBRELLI, Alejandra, ARANCIBIA, Victor, Hacia Allá y para Acá de Florián Paucke. Memorias de un Exiliado, in: Robert CASSAZA (Hg.), *Artes, ciencias y letras en la América colonial. Investigaciones presentadas en el simposio internacional homónimo realizado en Buenos Aires los Días 23, 24 y 25 de noviembre de 2005*, Buenos Aires, S. 285–298.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton [u. a.] 2000.
- CITRO, Silvia, Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos, in: *Anthropos* 104 (2009), S. 399–421.
- CLASSEN, Albrecht, *Early history of the Southwest through the eyes of German-speaking Jesuit missionaries. A transcultural experience in the eighteenth century*, Lanham/Mad. 2013.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and globalization in the early Jesuit missions*, Cambridge 2010.
- Comte de Buffon, Georges-Louis Leclerc, *Œuvres complètes de Buffon*. 32 Bde., Paris 1824–1828.
- CONRAD, Sebastian, Vergleich, Transfer, transnationale und globalgeschichtliche Perspektiven. Geschichte der Geschichtsschreibung jenseits des Nationalstaates (am japanischen Beispiel), in: Jan ECKEL (Hg.), *Neue Zugänge zur Geschichte der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2007, S. 230–254.

- CONRAD, Sebastian u. a. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2013.
- CORTESÃO, Jaime (Hg.), *Do Tratado de Madri à Conquista dos sete povos (1750–1802)* (= *Manuscritos da Coleção de Angelis*, VII), Rio de Janeiro 1969.
- CROCITTI, John J., The internal economic organization of the Jesuit Missions among the Guaraní, in: *International Social Science Review* 77 (2002), S. 3–15.
- DA SILVA, Sheilla Guimarães, A iconografia colonial de Florian Paucke: o olhar que reinventa o mundo, in: María Laura SALINAS, Fatima V. VALENZUELA (Hg.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia 2016, S. 305–317.
- DAHER, Andrea, De los Intérpretes a los Especialistas. El uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII, in: Guillermo WILDE (Hg.), *Saberes de la conversión*, Buenos Aires 2011, S. 61–80.
- Das Wirken der Jesuiten in Amerika, in: *Katholischer Wahrheitsfreund*, 9.1.1851, Sp. 1–5.
- Das Wirken der Jesuiten in Amerika. Fortsetzung, in: *Der katholische Wahrheitsfreund*, 11.1.1851, Sp. 1–7.
- Das Wirken der Jesuiten in Amerika. Schluß, in: *Der katholische Wahrheitsfreund*, 14.1.1851, Sp. 1–4.
- DASTON, Lorraine, GALISON, Peter, *Objektivität*, Frankfurt a. M. 2007.
- DELGADO, Mariano, Inkulturation oder Transkulturation? Der missionstheologische Charakter der Evangelisierung der altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 48 (1992), S. 161–190.
- DI LORENZO, Silvia, MANUALE, Silvia, Documentando y conservando las colecciones plumarias del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, in: Lena BJERREGAARD, Ann H. PETERS (Hg.), *PreColumbian Textile Conference VIII/Jornadas de Textiles PreColombinos VIII*, Lincoln/Nebr. 2020, S. 311–325.
- DIERKSMEIER, Laura u. a. (Hg.), *Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800*, Tübingen 2021.
- DIGNATH, Stefan, *Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay 1609–1767*, Frankfurt a. M. 1978.
- DITCHFIELD, Simon, What did natural history have to do with salvation? José de Acosta, SJ (1540–1600) in the Americas, in: *Church History* 46 (2010), S. 144–168.
- DOBRIZHOFFER, Martin, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay Bereichert mit einer Menge Beobachtungen über die wilden Völkerschaften, Städte, Flüsse, vierfüßigen Thiere, Amphibien, Insekten, merkwürdigsten Schlangen, Fische, Vögel, Bäume, Pflanzen, und andere Eigenschaften dieser Provinz. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil. 3 Bde.*, Wien 1783–1784.

- DOBRIZHOFFER, Martin, *Historia De Abiponibus Equestri, Bellicosaque Paraquariae Natione. Locupletata Copiosis Barbararum Gentium, Urbium, Fluminum, Ferarum, Amphibiorum, Insectorum, Serpentium Præcipuorum, Piscium, Avium, Arborum, Plantarum, Aliarumque Eiusdem Provinciae Proprietatum Observationibus*, Viennæ 1784.
- DOMMANN, Monika, Alles fließt. Soll die Geschichte nomadischer werden?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), S. 516–534.
- DONATO, Clorinda u. a. (Hg.), *Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities* (= UCLA Clark Memorial Library series), Toronto 2014.
- DOUGLAS, Bronwen, *Science, Voyages, and Encounters in Oceania, 1511–1850* (= Palgrave Studies in Pacific History), Basingstoke 2014.
- DUHR, Bernhard, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert. Teil 2* (= *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge/Bernhard Duhr*, Bd. 4), München 1928.
- DÜRNHOFER, Eduardo O., *Expulsión de los jesuitas. Un alemán entre los indios*, in: *Historia* (Buenos Aires) 16 (1996), S. 77–89.
- DÜRR, Renate, Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 34 (2007), S. 441–466.
- DÜRR, Renate, Wechselseitiger Kulturtransfer. Jesuiten und Guaraní in den Reduktionen von Paraguay (1609–1768), in: Ingrid BAUMGÄRTNER (Hg.), *Nation – Europa – Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800* (= *Zeitsprünge*, 11.3/4), Frankfurt a. M. 2007, S. 422–440.
- DÜRR, Renate, Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J., in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 161–196.
- DÜRR, Renate, Übersetzung als Wissenstransfer. Das Beispiel des Guaraní-Wörterbuchs von Antonio Ruiz de Montoya SJ (1639–1640), in: Mark HÄBERLEIN, Alexander KEESE (Hg.), *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern* (16.–20. Jahrhundert) (= *Beiträge zur Europäischen Überseegegeschichte*, Bd. 97), Stuttgart 2010, S. 31–46.
- DÜRR, Renate, Akkommodation und Wissenstransfer. Neuerscheinungen zur Geschichte der Jesuiten in der Frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 44 (2017), S. 487–509.
- DÜRR, Renate, Found in Translation – the Search for Similarities between Cultures at the Time of the Reformations, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 108 (2017), S. 191–201.
- DÜRR, Renate, Luther and Acosta. The Challenge of Translation, in: *Wolfenbütteler Forschungen* 164 (2021), S. 265–284.

- DÜRR, Renate, STRASSER, Ulrike, Wissensgenerierung als emotionale Praktik. Ethnographisches Schreiben und emotionalisiertes Lesen in Joseph Stöckleins S.J. Neuem Welt-Bott, in: *Historische Anthropologie* 28 (2020), S. 354–378.
- DUVIOLS, Jean-Paul, Les dessins du jésuite Florian Paucke en Amérique méridionale, in: *Études de lettres. Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne* (1995), S. 99–120.
- EARLE, Rebecca, The Pleasures of Taxonomy. Casta Paintings, Classification, and Colonialism, in: *The William and Mary Quarterly* 73 (2016), S. 427–466.
- EBERL, Oliver, Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus, Hamburg 2021.
- EINER, Georg, The ancient paper-mills of the former Austro-Hungarian Empire and their watermarks (= *Monumenta chartæ papyraceæ historiam illustrantia*, Bd. 8), Hilversum 1960.
- EMMERICH, Hermann, Ein deutscher Mann unter den Wilden Südamerikas, in: *Hausblätter I* (1855), S. 464–480.
- EMMERLING, Erwin, GRAMATKE, Corinna (Hg.), Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaria, 1609–1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten (= Studien aus dem Lehrstuhl für Restaurierung, Kunsttechnologie und Konservierungswissenschaft, Technische Universität München, Fakultät für Architektur), München 2019.
- EPPLE, Angelika, Globale Mikrogeschichte. Auf dem Weg zu einer Geschichte der Relationen, in: Ewald HIEBL, Ernst LANGTHALER (Hg.), *Im Kleinen das Große suchen. Mikrogeschichte in Theorie und Praxis*. Hans Haas zum 70. Geburtstag (= *Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes* 2012), Innsbruck, Wien, Bozen 2012, S. 37–47.
- EPPLE, Angelika, ERHART, Walter, Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika EPPLE, Walter ERHART (Hg.), *Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens*, Frankfurt a. M., New York 2015, S. 7–31.
- ESCH, Arnold, Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), S. 281–312.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, ITIER, César, Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale, in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45 (2015), S. 9–151.
- FABRE, Pierre Antoine u. a. (Hg.), *La compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIIIe–XXe siècles)* (= *Collection de l'École Française de Rome (CEF)*, Bd. 570), Rom 2020.
- FABRE, Pierre Antoine, VINCENT, Bernard, *Missions religieuses modernes. »Notre lieu est le monde«* (= *Collection de l'École Française de Rome*, Bd. 376), Rom 2007.

- FECHNER, Fabian, Söldnerführer und Feldgeistliche. Kriegserfahrungen von Jesuitenmissionaren in Paraguay vor dem Hintergrund der »Geistlichen Eroberung« und des Guaranikriegs, in: Franz BRENDLE, Anton SCHINDLING (Hg.), *Geistliche im Krieg*, Münster 2009, S. 405–425.
- FECHNER, Fabian, Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762) (= *Jesuitica*, Bd. 20), Regensburg 2015.
- FECHNER, Fabian, Aloe in Amerika, oder: Wie neu ist die Neue Welt? Schattierungen und Funktionen des Nichtverstehens im Kulturkontakt, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 16 (2017), S. 219–241.
- FEINGOLD, Mordechai, *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge/Mass. 2003.
- FELLMANN, Ferdinand, Kulturelle und personelle Identität, in: Hans Jürgen TEUTEBERG u. a. (Hg.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven* (= *Kulturthema Essen*, Bd. 2) 1997, S. 27–36.
- FENDLER, Ute, Changing Perspectives. The Other, the Self, the In-Between of the Jesuit Experience in the Eighteenth Century, in: Clorinda DONATO u. a. (Hg.), *Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities* (= *UCLA Clark Memorial Library series*), Toronto 2014, S. 219–242.
- FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, *Jesuitas rehenes de Carlos III. Misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769–1798)* (= *Serie Biblioteca de temas portuenses*, Bd. 32), El Puerto de Santa María 2009.
- FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767–1815)*, San Vicente del Raspeig 2013.
- FIGUEROA, Luis Millones, LEDEZMA, Domingo (Hg.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (= *Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia*, Bd. 12), Frankfurt a. M. 2005.
- FINGS, Karola, *Sinti und Roma. Geschichte einer Minderheit*, München 2019.
- FIRGES, Pascal, GRAF, Tobias P., Exploring the contact zone. A critical assessment from the perspective of early modern Euro-Ottoman history, in: Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), *Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies*, London, New York 2019, S. 109–121.
- FLÜCHTER, Antje, Mission als Grenzüberschreitung. Die Wahrnehmung französischer Jesuiten in Südindien am Vorabend des Kolonialismus, in: Christine ROLL u. a. (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung* (= *Frühnezeit-Impulse*, Bd. 1), Köln, Weimar, Wien 2010, S. 501–523.
- FLÜCHTER, Antje, *Translating Catechisms, Translating Cultures. An Introduction*, in: Antje FLÜCHTER, Rouven WIRBSER (Hg.), *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Boston, Leiden 2017, S. 3–48.

- FLÜCHTER, Antje, Die Vielfalt der Bilder und die eine Wahrheit. Die Staatlichkeit Indiens in der deutschsprachigen Wahrnehmung (1500–1700) (= Kulturgeschichten, Bd. 6), Affalterbach 2020.
- FLÜCHTER, Antje, WIRBSER, Rouven (Hg.), Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World, Boston, Leiden 2017.
- FLUDERNIK, Monika (Hg.), Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos (= Identitäten und Alteritäten, Bd. 10), Würzburg 2002.
- FOERTSCH, Henrike, Spracharbeit zwischen Theorie und Praxis. Frühneuzeitliche Jesuiten in Südostindien, Nordwestmexiko und Peru, in: Reinhard WENDT (Hg.), Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation (= ScriptOralia, Bd. 104), Tübingen 1998, S. 75–130.
- FORSTER, Kurt W., Aby Warburgs Kulturwissenschaft. Ein Blick in die Abgründe der Bilder, Berlin 2018.
- FRAS, Johann (Hg.), Pater Florian Pauke's Reise in die Missionen nach Paraguay und Geschichte der Missionen St. Xaver und St. Peter. Aus der Handschrift Paukes, Wien 1829.
- FRIEDRICH, Markus, Beispielgeschichten in den jesuitischen Litterae Annuae. Überlegungen zur Gestaltung und Funktion einer vernachlässigten Literaturgattung, in: Jens RUCHATZ u. a. (Hg.), Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007, S. 143–166.
- FRIEDRICH, Markus, Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773, Frankfurt a. M. 2011.
- FRIEDRICH, Markus, Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München, Berlin, Zürich 2016.
- FRIEDRICH, Markus, Die Jesuiten. Von Ignatius von Loyola bis zur Gegenwart, München 2021.
- FRIEDRICH, Markus, SCHUNKA, Alexander (Hg.), Reporting Christian missions in the eighteenth century. Communication, culture of knowledge and regular publication in a cross-confessional perspective, Wiesbaden 2017.
- FURLONG, Guillermo, José Jolís, misionero e historiador (1728–1790), in: Estudios 46 (1932), S. 82–91, 178–188.
- FURLONG, Guillermo, Los Jesuitas y la cultura Rioplatense, Montevideo 1933.
- FURLONG, Guillermo, Las regiones rioplatenses a mediados del siglo XVIII, según noticias de Florián Baucke, in: Guía 4 (1935), S. 209–229.
- FURLONG, Guillermo, Florián Paucke S.J. Iconografía Colonial rioplatense. 1749–1769. Costumbres y trajes de españoles, criollos e indios, Buenos Aires 1936.
- FURLONG, Guillermo, Entre los mocobíes de Santa Fe. Según las noticias de los misioneros jesuitas, Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román

- Arto, Antonio Bustillo y Florián Baucke. Con un apéndice sobre los hallazgos del Arroyo de leyes por Raúl Carabajal, Sebastián de Amorrortu, Buenos Aires 1938.
- FURLONG, Guillermo, La Historia Eclesiástica Argentina en »Hacia allá y para acá« del P. Florián Paucke, S.J., in: Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica I (1943), S. 266–279.
- FURLONG, Guillermo, La acción de los Jesuitas alemanes en la Argentina, Buenos Aires 1961.
- FURLONG, Guillermo, Florian Paucke, S.J. y sus Cartas al Visitador Contucci (1762–1764) (= Escritores Coloniales Rioplatenses, Bd. 24), Buenos Aires 1972.
- GABACCIA, Donna R., We are what we eat. Ethnic food and the making of Americans, Cambridge/Mass. 1998.
- GAGLIANO, Joseph A. (Hg.), Jesuit encounters in the New World. Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549–1767 (= Bibliotheca Instituti Historici SJ, Bd. 50), Rome 1997.
- GALLAGHER, John, Learning languages in early modern England, Oxford 2019.
- GANSON, Barbara, The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata, Stanford/Cal. 2003.
- GARCÍA RECIO, José María, Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional, in: Quinto Centenario 14 (1988), S. 73–92.
- GAREIS, Iris, Von »grimmigen Menschenfressern« und »Edlen Wilden«. Kannibalismus in frühen Reiseberichten aus Amerika zwischen Alteritätsdiskurs und Kulturkritik, in: Robert REBITSCH u. a. (Hg.), Die Konstruktion des Kannibalen zwischen Fiktion und Realität (= Philippika, Bd. III), Wiesbaden 2017, S. 127–155.
- GAUNE, Rafael, Making the Indigenous Speak. The Jesuit Missionary Diego de Rosales in colonial Chile, 17th Century, in: Sergio BORTA (Hg.), Manufacturing otherness. Missions and indigenous cultures in Latin America, Newcastle upon Tyne 2013, S. 95–119.
- GERBI, Antonello, The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900, übers. v. Moyle, Jeremy, Pittsburgh 2010.
- GERBNER, Katharine, Christian slavery. Conversion and race in the protestant Atlantic world (= Early American studies), Philadelphia 2018.
- GHOBRIAL, John, The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory, in: Past & Present 222 (2014), S. 51–93.
- GICKLHORN, Renée, Der Zwertler Codex 420. Über das Leben und Wirken des Paters Florian Paucke SJ, in: Südamerika. Drei-Monatsschrift in deutscher Sprache der Deutschsprechenden in Südamerika 18 (1968), S. 108–112.
- GICKLHORN, Renée, Missionsapotheker. Deutsche Pharmazeuten im Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1973.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (Hg.), Expulsión y exilio de los jesuitas españoles, Alicante 1997.

- GINZBURG, Carlo, Die Stimmen des Anderen. Ein Aufstand der Eingeborenen auf den Marianen, in: Carlo GINZBURG (Hg.), Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, Bd. 65), Berlin 2001, S. 81–101.
- GIORDANO, Mariana, Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño (= Colección Diagonios), La Plata, Buenos Aires 2005.
- GLÜSENKAMP, Uwe, Das Schicksal der Jesuiten aus der oberdeutschen und den beiden rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809) (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe 2, Bd. 40), Münster 2008.
- GRACZYK, Annette, Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft, Paderborn 2004.
- GRAHAM, Laura R., PENNY, H. Glenn (Hg.), Performing Indigeneity. Global histories and temporary experiences, Lincoln 2014.
- GRAMATKE, Corinna, Ergebnisse nach dem *material turn*. Zur Neubewertung der künstlerischen Produktion in den Guaraní-Reduktionen, am Beispiel der Jesuiten der deutschen Assistenz, in: Esther SCHMID HEER u. a. (Hg.), Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 25), Stuttgart 2019, S. 217–244.
- GRAVE, Johannes, Vergleichen als Praxis. Vorüberlegung zu einer praxistheoretisch orientierten Untersuchung von Vergleichen, in: Angelika EPPLE, Walter ERHART (Hg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. M., New York 2015, S. 135–159.
- GRAY, Edward G., New World Babel. Languages and Nations in Early America, Princeton/N. J. 1999.
- GREENBLATT, Stephen, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994.
- GUASTI, Niccolò, L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767–1798), Rom 2006.
- GÜNTER, Manuela, Im Vorhof der Kunst. Mediengeschichten der Literatur im 19. Jahrhundert, Bielefeld 2018.
- GUSINDE, Martin, Das Manuskript des P. Florian Baucke, in: Archiv für Völkerkunde 3 (1948), S. 202–204.
- HÄBERLEIN, Mark, KEESE, Alexander (Hg.), Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert) (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 97), Stuttgart 2010.
- HABERMAS, Rebekka, HÖLZL, Richard (Hg.), Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln, Weimar, Wien 2014.
- HAGEDORN, Nancy L., Brokers of Understanding. Interpreters as Agents of Cultural Exchange in Colonial New York, in: New York History 76 (1995), S. 379–408.

- HAMANN, Byron Ellsworth, *The Translations of Nebrija. Language, Culture, and Circulation in the Early Modern World* (= *Studies in Print Culture and the History of the Book*), Amherst 2015.
- HANSS, Stefan, *Material Encounters. Knotting Cultures in Early Modern Peru and Spain*, in: *The Historical Journal* 62 (2019), S. 583–615.
- HANSS, Stefan, *Making Featherwork in Early Modern Europe*, in: Susanna BURGHARTZ u. a. (Hg.), *Materialized identities in early modern culture, 1450–1750. Objects, affects, effects* (= *Visual and material culture, 1300–1700, Bd. 28*), Amsterdam 2021, S. 137–185.
- HANSS, Stefan, *New World Feathers and the Matter of Early Modern Ingenuity. Digital Microscopes, Period Hands, and Period Eyes*, in: Richard J. OOSTERHOFF u. a. (Hg.), *Ingenuity in the Making. Matter and Technique in Early Modern Europe*, Pittsburgh/Pa. 2021, S. 189–202.
- HANTZSCH, Viktor, *Der Anteil der deutschen Jesuiten an der wissenschaftlichen Erforschung Amerikas*, in: Hermann BARGE (Hg.), *Studium Lipsiense. Ehrengabe, Karl Lamprecht dargebracht*, Berlin 1909, S. 270–285.
- HARBSMEIER, Michael, *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen*, in: Antoni MAĆZAK, Hans Jürgen TEUTEBERG (Hg.), *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung* (= *Vorträge anlässlich des Wolfenbütteler Symposions, Bd. 9*), Wolfenbüttel 1982, S. 1–31.
- HARBSMEIER, Michael, *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der frühen Neuzeit* (= *Historische Studien, Bd. 12*), Frankfurt a. M., New York 1994.
- HARRIS, Steven J., *Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions. 1540–1773*, in: *Isis* 96 (2005), S. 71–79.
- HARTMANN, Peter Claus, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weissenhorn 1994.
- HASKELL, Yasmin, GARROD, Raphaële (Hg.), *Changing hearts. Performing Jesuit emotions between Europe, Asia, and the Americas* (= *Jesuit studies – Modernity through the prism of Jesuit history, Bd. 15*), Leiden, Boston 2019.
- HAUB, Rita, *Die Geschichte der Jesuiten*, Darmstadt 2007.
- HAUSBERGER, Bernd, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko* (= *Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder, Bd. 6*), Wien, München 2000.
- HEIMERDINGER, Timo, *Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektiven der volkskundlichen Nahrungsforschung*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 101 (2005), S. 205–218.
- HERRMANN-FERTIG, Lisa, *Jesuita cantat! »Musik« in der interkulturellen Kommunikation jesuitischer Mission in Südindien während des späten 17. und 18. Jahrhunderts* (= *Würzburger Beiträge zur Musikforschung, Bd. 6*), Würzburg 2020.

- HERZOG, Tamar, *Frontiers of possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge 2015.
- HEUSSLER, Carla, *De cruce Christi. Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit*, Paderborn, München 2006.
- HEYL, Bettina, *Das Ganze der Natur und die Differenzierung des Wissens. Alexander von Humboldt als Schriftsteller (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 47 (281))*, Berlin, Boston 2007.
- HINZ, Felix, *Traduttore, traditore. »Gefangene« und »befreite« Dolmetscher als argwöhnisch betrachtete Kulturvermittler während der spanischen Conquista Amerikas*, in: Mark HÄBERLEIN, Alexander KEESE (Hg.), *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert) (= Beiträge zur Europäischen Überseegegeschichte, Bd. 97)*, Stuttgart 2010, S. 157–176.
- HINZ, Felix, *Der schlesische Jesuit Florian Paucke als Missionar, Naturforscher und früher Ethnologe bei den Mocoví im Urwald des Gran Chaco (1748–1767)*, in: Marek HALUB (Hg.), *Schlesische Gelehrtenrepublik, Bd. 10*, Dresden, Warschau 2022, S. 102–119.
- HOFFMANN, Hermann, *Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in der Heidenmission*, Breslau 1939.
- HOFFMANN, Hermann, *Der Indianer-Missionar Florian Paucke S. J. aus Winzig in Schlesien (1719–1779)*, in: Bernhard STASIEWSKI (Hg.), *Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. FS Kurt Engelbert*, Köln, Wien 1969, S. 376–381.
- HOLTZ, Menja u. a., *Begegnungen auf der Spur. Eine neue Perspektive auf Kulturkontakt und Materialität*, in: *Saeculum 66* (2016), S. 177–188.
- HOSNE, Ana Carolina, *Dios, Dio, Viracocha, Tianzhi. »Finding« and »Translating« the Christian God in the Overseas Jesuit Missions (16–18th Centuries)*, in: Ines G. ŽUPANOV, Pierre-Antoine FABRE (Hg.), *The rites controversies in the early modern world (= Studies in Christian mission, Bd. 53)*, Leiden, Boston 2018, S. 323–341.
- HOVDHAUGEN, Even, ZWARTJES, Otto (Hg.), *Missionary linguistics. Lingüística misionera. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March, 2003 (= Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series III, Studies in the history of the language sciences, Bd. 106)*, Amsterdam, Philadelphia/Pa. 2004.
- HSIA, Ronnie Po-chia, *Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay*, in: *Journal of Jesuit Studies 1* (2014), S. 47–65.
- HSIA, Ronnie Po-chia (Hg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions (= Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 80)*, Boston 2018.
- HÜBNER, Gert, *Evidentia. Erzählformen und ihre Funktionen*, in: Harald HAFERLAND, Matthias MEYER (Hg.), *Historische Narratologie – Mediävistische Per-*

- spektiven (= Trends in medieval philology, Bd. 19), Berlin, Boston 2010, S. 119–147.
- HÜBNER, Sabine, Ohne Antwort. (Nicht-)Verstehen am Beispiel von Gesprächsdarstellungen in der missionarischen Berichterstattung des 18. Jahrhunderts, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 16 (2017), S. 265–282.
- HUONDER, Anton, Pastor Pfothenhauer und die »Erziehungsgrundsätze der Jesuiten«. Ein Beitrag zur Würdigung des Werkes »Die Missionen der Jesuiten in Paraguay«, Berlin 1896.
- HUONDER, Anton, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie (= Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 74), Freiburg i. Br. 1899.
- HYMES, Dell, Foundations in sociolinguistics. An ethnographic approach, London 1977.
- ILG, Ulrike, The Cultural Significance of Costume Books in Sixteenth-Century Europe, in: Catherine RICHARDSON (Hg.), *Clothing culture, 1350–1650* (= The history of retailing and consumption), Aldershot 2006, S. 29–47.
- IMBRUGLIA, Girolamo, The Jesuit missions of Paraguay and a cultural history of Utopia (1568–1789), übers. v. Mark Weyr (= Studies in Christian mission, Bd. 51), Leiden, Boston 2017.
- JAVOR BRIÉSKI, Marija, Eine Warnung vor dominanten Frauen oder Bejahung der Sinnenlust? Zur Ambivalenz des »Aristoteles-und-Phyllis-Motivs« als Tragezeichen im Spiegel deutscher Dichtungen des späten Mittelalters, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 59 (2004), S. 37–66.
- JETTER, Christina, Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend – Leitbilder der katholischen Elite, Würzburg 2009.
- JOHNSTON, Sky Michael, »What is California? Nothing but Innumerable Stones«, in: *Journal of Jesuit Studies* 2 (2015), S. 36–55.
- JONES, Ann Rosalind, Habits, holdings, heterologies: Populations in print in a 1562 costume book, in: *Yale French Studies* 110 (2006), S. 92–121.
- JUTERCZENKA, Sünne, Sich einrichten in der »hölzernen Welt«. Zum Wohnen auf Schiffen im Europa der Frühen Neuzeit, in: *Historische Anthropologie* 26 (2018), S. 308–328.
- KARCH, Daniel, Entgrenzte Gewalt in der kolonialen Peripherie. Die Kolonialkriege in »Deutsch-Südwestafrika« und die »Sioux Wars« in den nordamerikanischen Plains (= Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 107), Stuttgart 2019.
- KAUFMANN, Sebastian, Ästhetik des »Wilden«. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750–1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über »primitive« Kunst um 1900, Basel 2020.
- KELLOGG, Susan, The Woman's Room: Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period, in: *Ethnohistory* 42 (1995), S. 563–576.

- KINDT, Tom, Humor, in: Uwe WIRTH (Hg.), Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, S. 7–11.
- KINDT, Tom, Komik, in: Uwe WIRTH (Hg.), Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, S. 2–6.
- KINDT, Tom, VELLUSIG, Robert, Anthropologie, in: Uwe WIRTH (Hg.), Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, S. 78–88.
- KINZEL, Ulrich, Die Zeitschrift und die Wiederbelebung der Ökonomik. Zur ›Bildungspresse‹ im 19. Jahrhundert, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 67 (1993), S. 669–716.
- KITZMANTEL, Angelika, Die Jesuitenmissionare Martin Dobrizhoffer und Florian Paucke und ihre Beiträge zur Ethnographie des Gran Chaco im 18. Jahrhundert, München 2004.
- KNOBLAUCH, Hubert, Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte (= Materiale Soziologie, Bd. 5), Berlin, New York 1995.
- KOBLER, Andreas (Hg.), Pater Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay (1748–1766). Nach dessen eigenen Aufzeichnungen, Regensburg, New York, Cincinnati 1870.
- KOHUT, Karl, TORALES PACHECO, María Cristina (Hg.), Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas (= Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia, Bd. 16), Frankfurt a. M. 2007.
- KOWALSKY, Inge, Der »Jesuitenstaat« in Südamerika. Das Wirken des schlesischen Paters Florian Paucke, in: Heimat und Glaube. Zeitschrift der katholischen Heimatvertriebenen 14 (1962), S. 13 f.
- KRAUSS, Werner, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung, hg. v. Hans KORTUM, Christa GOHRISCH, München, Wien 1979.
- KÜHNE, Eckart, Die Missionen von Chiquitos und Mojos nach der Ausweisung der Jesuiten. Transformation und Tradierung, in: Esther SCHMID HEER u. a. (Hg.), Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 25), Stuttgart 2019, S. 245–282.
- LANGE, Thomas, Soutanenkaserne oder heiliges Experiment? Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil, in: Karl-Heinz KOHL (Hg.), Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas, Berlin 1982, S. 210–223.
- LÄSSIG, Simone, Übersetzung in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 38 (2012), S. 189–216.
- LAVEN, Mary, Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit encounter with the East, London 2011.
- LAVEN, Mary, The Jesuits and Gender: Body, Sexuality, and Emotions. Introduction, in: Journal of Jesuit Studies 2 (2015), S. 545–557.

- LE PAGE, R. B., TABOURET-KELLER, Andrée, *Acts of identity. Creole-based approaches to language and ethnicity*, Cambridge, London, New York 1985.
- LEONG-SALOBIR, Cecilia, *Food Culture in Colonial Asia. A Taste of Empire* (= Routledge studies in the modern history of Asia, Bd. 69), Hoboken 2011.
- LIEBAU, Heike u. a. (Hg.), *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle 2010.
- LIVI-BACCI, Massimo, MAEDER, Ernesto J. A., *The Missions of Paraguay. The Demography of an Experiment*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2004), S. 185–224.
- LOSCHKE, Ingrid, *Reclams Mode- und Kostümllexikon*, Stuttgart 62011.
- LOZANO, Pedro, *Descripción chorográfica del terreno, ríos, árboles y animales de las Provincias del Gran Chaco Gualamba, Tucumán 1941* [1733].
- LUCAIOLI, Carina P., *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, Buenos Aires 2011.
- LUCAIOLI, Carina P., *Creatividad, adaptación y resistencia. Ychoalay, un cacique abipón en la frontera austral del Chaco (Siglo XVIII)*, in: *Folia histórica del nordeste* 19 (2011), S. 91–118.
- LUCAIOLI, Carina P., *Guerra y Persuasión en las Fronteras de Santa Fe. La Gestión de Francisco Antonio de Vera Mujica (1743–1766)*, in: *Memoria Americana* 23 (2015), S. 99–128.
- LUSTIG, Wolf, *Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt. Fiktionen über den »Jesuitenstaat« in Paraguay*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 91 (2007), S. 102–117.
- LUTTER, Christina, *What Do We Translate, when We Translate? Context, Process, and Practice as Categories of Cultural Analysis*, in: Doris BACHMANN-MEDICK (Hg.), *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective* (= Concepts for the Study of Culture, Bd. 4), Berlin, Boston 2014, S. 155–170.
- MACDONALD, Robin, *Christian missions and global encounters*, in: Andrew LYNCH, Susan BROOMHALL (Hg.), *The Routledge history of emotions in Europe. 1100–1700*, London, New York 2020, S. 320–334.
- MAEDER, Ernesto J., *Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768–1850)* (= Colecciones MAPFRE 1492, Bd. 7/Colección realidades americanas, Bd. 11), Madrid 1992.
- MAEDER, Ernesto, *Historiografía sobre las misiones jesuíticas de guaraníes. Evaluación del último quinquenio*, in: *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y Cultura* 2 (1995), S. 99–112.
- MAEDER, Ernesto, *Aproximación a las Misiones Guaraníticas*, Buenos Aires 1996.
- MAEDER, Ernesto J. A., GUTIÉRREZ, Ramón, *Atlas histórico y urbano de la región del nordeste argentino. Atlas Urbano Primera Parte: Pueblos de Indios y Misiones Jesuíticas (Siglos XVI–XX)*, Resistencia, Chaco 1994.

- MAEDER, Ernesto J. A. u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016.
- MALZNER, Sonja, PEITER, Anne D. (Hg.), *Der Träger. Zu einer »tragenden« Figur der Kolonialgeschichte* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 127), Bielefeld 2018.
- MAN, Paul de, *The Concept of Irony*, in: Andrzej WARMINSKI (Hg.), *Aesthetic ideology* (= Theory and history of literature, Bd. 65), Minneapolis 1996, S. 163–184.
- MAÑAS, Vladimír, *Fromme Bruderschaften der Olmützer Diözese in der Frühen Neuzeit*, in: István FAZEKAS (Hg.), *Frühneuezeitforschung in der Habsburgermonarchie. Adel und Wiener Hof, Konfessionalisierung, Siebenbürgen* (= Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung in Wien, Bd. 7), Wien 2013, S. 293–308.
- MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel, *De techo y olla. Alojamiento y cocina en los libros de viaje por España*, Madrid 2002.
- MARZAL, Manuel M., *¿Las misiones jesuitas, una utopía posible?*, in: Sandra NEGRO, Manuel M. MARZAL (Hg.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, [Quito] 1999, S. 489–504.
- MATIENZO CASTILLO, W. Javier, *La encomienda y las reducciones jesuíticas de América meridional*, in: *Temas americanistas* 21 (2008), S. 66–88.
- MAYR, Dominicus, *Terra Amazonum oder Landschaft der streitbaren Weiber*, hg. v. Karl-Heinz STADELMANN, Konstanz 2002.
- MEIER, Johannes (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit*, Münster 2005.
- MEIER, Johannes, *Zur Bedeutung der Musik in den amerikanischen Missionen der Jesuiten*, in: Friedrich Wilhelm RIEDEL (Hg.), *Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Restauration* (= Kirchenmusikalische Studien, Bd. 10), Sinzig 2006, S. 73–90.
- MEIER, Johannes, *Totus mundus nostra fit habitatio. Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*, Mainz, Stuttgart 2007.
- MELIÀ, Bartomeu, *Und die Utopie fand ihren Ort ... Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay*, in: Michael STEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, S. 413–430.
- MELIÀ, Bartomeu, *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria* (= Biblioteca paraguaya de antropología, Bd. 5), Asunción 1993.
- MELIÀ, Bartomeu, NAGEL, Liane Maria, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica*, Asunción 1995.
- MENDOZA, Marcela, *Human Trophy Taking in the South American Gran Chaco*, in: Richard J. CHACON, David H. DYE (Hg.), *The taking and displaying of human body parts as trophies by Amerindians*, New York 2007, S. 575–590.

- METKEN, Sigrid, Der Kampf um die Hose. Geschlechterstreit und die Macht im Haus. Die Geschichte eines Symbols, Frankfurt a. M. 1996.
- MICHAELS, Axel, Cultural hybridity and transculturality, in: Laila ABU-ER-RUB u. a. (Hg.), Engaging transculturality. Concepts, key terms, case studies, London, New York 2019, S. 3–14.
- MIGNOLO, Walter D., The Idea of Latin America, Malden 2005.
- MIGNOLO, Walter D., Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking, Princeton 2012.
- MITCHELL, William J. T., Why Comparisons are Odious, in: World Literature Today 70 (1996), S. 321–324.
- MORALES, Martín María, Violencia en el paraíso, in: Manuel M. MARZAL, Louis BACIGALUPO (Hg.), Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549–1773, Lima 2007, S. 387–420.
- MÖRNER, Magnus, The *Cedula Grande* of 1743, in: Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas 4 (1967), S. 489–505.
- MÜLLER, Ludger, Lebensbilder schlesischer Jesuitenmissionare im 17. und 18. Jahrhundert, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 43 (1985), S. 165–220.
- MÜLLER, Ludger, Drei deutsche Jesuitenmissionare begegnen im 17. und 18. Jahrhundert in Südamerika Land und Leuten, in: Rolf DECOT (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beiheft, Bd. 63), Mainz 2004, S. 209–213.
- MÜLLER, Michael, Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay, in: Johannes MEIER (Hg.), Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock (= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 8), Wiesbaden 2005, S. 179–222.
- MÜLLER, Michael, Eine »deutsche Elite« im Zeichen des Kreuzes. Zentraleuropäische Jesuitenmissionare in Ibero-Amerika im 17./18. Jahrhundert, in: Markus A. DENZEL (Hg.), Deutsche Eliten in Übersee (16. bis frühes 20. Jahrhundert) (= Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit, Bd. 27), St. Katharinen 2006, S. 139–172.
- MULSOW, Martin, Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin 2012.
- NATERMANN, Diana M., Weißes (Nicht-)Essen im Kongofreistaat und in Deutsch-Ostafrika (1884–1914), in: Norman ASELMEYER, Veronika SETTELE (Hg.), Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne, Berlin 2018, S. 237–264.
- NAVAJAS JOSA, Belén, Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas. Las misiones jesuitas en la Pimería y el Paraguay (= Cuadernos Americanos Francisco de Vitoria, Bd. 13), Madrid 2011.

- NEBGEN, Christoph, »...dahin zillet mein verlangen und begierd«. *Epistolae Indipetarum* der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock* (= Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 8), Wiesbaden 2005, S. 67–97.
- NEBGEN, Christoph, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutsche Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007.
- NEGRO, Sandra, MARZAL, Manuel M. (Hg.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, [Quito] 1999.
- NEUBER, Wolfgang, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der frühen Neuzeit* (= Philologische Studien und Quellen, Bd. 121), Berlin 1991.
- NEUBER, Wolfgang, Florian Paucke S.J. und sein Reisebericht über Paraguay, in: Elisabeth ZEILINGER (Hg.), *Österreich und die Neue Welt. Symposion in der Österreichischen Nationalbibliothek. Tagungsband*, Wien 1993, S. 67–88.
- NOLDE, Dorothea, *Vom Umgang mit Fremdheit. Begegnungen zwischen Reisenden und Gastgebern im 17. Jahrhundert*, in: Rainer BABEL (Hg.), *Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert* (= Beihefte der Francia, Bd. 60), Ostfildern 2005, S. 579–590.
- NOLTE, Paul, *Zeiten des Nicht-Essens. Subjektivierung, soziale Ordnung und Praktiken der Negation*, in: Norman ASELMAYER, Veronika SETTELE (Hg.), *Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne*, Berlin 2018, S. 323–342.
- NUNIS, Doyce Blackman, SCHULZ BISCHOF, Elsbeth, *The drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit missionary in Baja California* (= Baja California Travels Series, Bd. 27), Los Angeles 1972.
- NÜNNING, Ansgar, *Zur mehrfachen Präfiguration/Prämediation der Wirklichkeitsdarstellung im Reisebericht. Grundzüge einer narratologischen Theorie, Typologie und Poetik der Reiseliteratur*, in: Marion GYMNIICH u. a. (Hg.), *Points of Arrival. Travels in Time, Space, and Self/Zielpunkte. Unterwegs in Zeit, Raum und Selbst*, Tübingen 2008, S. 11–29.
- OBERMEIER, Franz, *Antijesuitische Drucke über Südamerika und die Jesuitenreduktionen in Paraguay*, in: *Wolfenbüttler Notizen zur Buchgeschichte* 31 (2006), S. 23–34.
- OBERMEIER, Franz, *Eine jesuitische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts zum La Plata-Raum. Rekonstruktion des Werks von José Sánchez Labrador über die Jesuitenreduktionen*, in: *Auskunft* 37 (2017), S. 307–326.
- OBERMEIER, Franz, José Sánchez Labrador, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 40, Ergänzungen XVII (2019), 667–682.
- OESTERREICHER, Wulf, SCHMIDT-RIESE, Roland, *Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenbruch*

- der Frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116 (2017), S. 62–100.
- O'MALLEY, John W. (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, sciences, and the arts, 1540–1773*, Toronto/Ont. 2006.
- OPFERMANN, Ulrich, »Seye kein Ziegeuner, sondern kayserlicher Cornet«. Sinti im 17. und 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand archivalischer Quellen (= Reihe Dokumente, Texte, Materialien, Bd. 65), Berlin 2007.
- ORLITA, Zdeněk, Fromme Bruderschaften in Böhmen, Mähren und Schlesien. Ein Forschungsüberblick, in: Elisabeth LOBENWEIN u. a. (Hg.), *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, Göttingen 2018, S. 67–85.
- ORTIZ, Fernando, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Durham/N. C., London 1995 [1940].
- OSTERHAMMEL, Jürgen, Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang REINHARD u. a. (Hg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung* (= *Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft*, Bd. 7), Berlin 1989, S. 9–42.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 46 (1995), S. 101–138.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, Von Kolumbus bis Cook. Aspekte einer Literatur- und Erfahrungsgeschichte des überseeischen Reisens, in: Michael MAURER (Hg.), *Neue Impulse der Reiseforschung* (= *Aufklärung und Europa. Beiträge zum 18. Jahrhundert*), Berlin 1999, S. 97–131.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, Ähnlichkeit – Divergenz – Konvergenz. Für eine Historiographie relationaler Prozesse, in: Dorothee KIMMICH, Anil BHATTI (Hg.), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*, Konstanz 2015, S. 75–92.
- OSWALD, Julius, Erbauungsschrift oder Leistungsbericht? Zum historischen Quellenwert der *Litterae Annuae*, in: Julius OSWALD, Rita HAUB (Hg.), *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773*, München 2001, S. 451–467.
- OTAZÚ MELGAREJO, Angélica, *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (s. XVI–XVIII)*, Asunción 2006.
- OVERMEYER-VELÁZQUEZ, Rebecca, Christian Morality in New Spain. The Nahua Women in the Franciscan Imaginary, in: Tony BALLANTYNE, Antoinette BURTON (Hg.), *Bodies in contact. Rethinking colonial encounters in world history*, Durham, London 2005, S. 67–83.
- PACHECO ALBALATE, Manuel, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767–1774)* (= *Monografías Estudios iberoamericanos*), Cádiz 2011.
- PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology* (= *Cambridge Iberian and Latin American studies*), Cambridge 1991.

- PAGDEN, Anthony, *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, New Haven 1998.
- PAGE, Carlos A., *Los viajes de Europa a Buenos Aires según las crónicas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII*, Córdoba/Argentina 2007.
- PAGE, Carlos A., *La Literatura de los Jesuitas Expulsos de la Provincia del Paraguay. Memorias de una intensa labor*, in: *Cuadernos dieciochistas* 19 (2018), S. 169–211.
- PANOFSKY, Erwin, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln 2002.
- PASTELLS, Pablo S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, Madrid 1912.
- PAUCKE, Florian, *Zwettler Codex 420. Hin und Her. Hin süsse und vergnügt, her bitter und betrübt*. 2 Bde., hg. v. Etta BECKER-DONNER, Wien 1959–1966.
- PAUCKE, Florián, *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes, 1749–1767*. 3 Bde. (= *Publicación/Universidad Nacional de Tucumán*, 324, 334, 349,2), hg. v. Edmundo WERNICKE, Tucumán, Buenos Aires 1942–1944.
- PAUCKE, Florián, *Hacia allá y para acá*, Santa Fe/Argentina 2010.
- PENHOS, Marta, *Cuerpos de Fiesta. Entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florian Paucke (1749–1767)*, in: *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz 2007, S. 181–192.
- PERAMÀS, José Manuel, *De Vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza 1793.
- PFOTENHAUER, J., *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay. Ein Bild aus der älteren römischen Missionsthätigkeit, zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Werte römischer Mission, sowie ein Beitrag zur Geschichte Südamerika*. 3 Bde., Gütersloh 1891–1893.
- PILCHER, Jeffrey M., *¡Que vivan los tamales! Food and the making of Mexican identity*, New Mexico 1998.
- PINHEIRO, Teresa, *Aneignung und Erstarrung. Die Konstruktion Brasiliens und seiner Bewohner in portugiesischen Augenzeugenberichten 1500–1595* (= *Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte*, Bd. 89), Stuttgart 2004.
- PLATTNER, Felix Alfred, LUNTE, Albert, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*, Basel 1960.
- POMATA, Gianna, STRAISI, Nancy G. (Hg.), *Historia. Empiricism and erudition in early modern Europe* (= *Transformations – Studies in the history of science and technology*), Cambridge/Mass. 2005.
- PÖSCHL, Heinrich Ernst (Hg.), *Thusnelda. Zeitschrift zur Bildung und Unterhaltung der Jugend, insbesondere der weiblichen*. Bd. 1, Lieferung 1–12, Wien 1841.
- POULAIN, Jean Pierre, *Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques*, Paris 2002.
- PRATT, Mary Louise, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991), S. 33–40.

- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992.
- PRIETO, Andrés I., *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810*, Nashville 2011.
- RAMADA CURTO, Diego, *Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 74 (2005), S. 3–22.
- REINARZ, Jonathan, *Past scents. Historical perspectives on smell (= Studies in sensory history)*, Urbana 2014.
- REITER, Frederik J., *They built Utopia. The Jesuit Missions in Paraguay 1610–1768*, Potomac 1995.
- Relacion del Estado, en que se halla el Pueblo de San Xavier de Yndios Mocobis sito en la jurisdiccion de Santa Fé, in: Jaime CORTESÃO (Hg.), *Do Tratado de Madri à Conquista dos sete povos (1750–1802) (= Manuscritos da Coleção de Angelis, Bd. VII)*, Rio de Janeiro 1969, S. 15–23.
- REUSCH, Nina, *Populäre Geschichte im Kaiserreich. Familienzeitschriften als Akteure der deutschen Geschichtskultur 1890–1913 (= Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen/History in Popular Cultures, Bd. 16)*, Bielefeld 2015.
- REUTER, Julia, *Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis*, in: Karl H. HÖRNING, Julia REUTER (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld 2004, S. 239–252.
- RICHTER, Daniel K., *Cultural Brokers and Intercultural Politics. New York-Iroquois Relations 1664–1701*, in: *Journal of American History* 75 (1988), S. 40–67.
- RINKE, Stefan, *A State within a State? The »Jesuit State in Paraguay« and Eurocentric Constructions of Space*, in: Judith BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Supplement 107)*, Göttingen 2015, S. 143–153.
- ROCA, María Victoria, *El jardín de los jesuitas desde la obra del padre Florián Paucke. Análisis, similitudes y diferencias con las misiones de guaraníes*, in: *Revista del Museo de la Plata* 5 (2020), S. 582–601.
- RÖCKE, Werner, VELTEN, Hans Rudolf (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (= Trends in medieval philology, Bd. 4)*, Berlin 2005.
- ROHLAND, Eleonora, KRAMER, Kirsten, *Introduction. On »Doing Comparison« – Practices of Comparing*, in: Eleonora ROHLAND u. a. (Hg.), *Contact, conquest and colonization. How practices of comparing shaped empires and colonialism around the world (= Routledge studies in cultural history, Bd. 106)*, New York, London 2021, S. 1–16.
- ROMAIN, Bertrand, *Für eine Welten-Geschichte. Die erste Überfahrt der Holländer aus zwei Perspektiven*, in: *Merkur* 69 (2015), S. 36–51.

- ROMANO, Antonella, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540–1640)* (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 306), Rome, Paris 1999.
- RÖSSLER, Stephan, Verzeichnis der Handschriften der Bibliothek des Stifts Zwettl, in: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte I*, Bd. 1, Wien 1891, S. 93–479.
- ROSSO, Cintia, *La etnobotánica histórica. El caso mocoví en la reducción de San Javier en el siglo XVIII*, in: *Etnobiología* 11 (2013), S. 54–65.
- ROSSO, Cintia, *Las celebraciones indígenas desde una perspectiva etnobotánica histórica. El caso de los mocovíes de la reducción de San Javier durante el siglo XVIII*, in: *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 47 (2015), S. 645–657.
- ROSSO, Cintia, CARGNEL, J., ›Historiadores y etnógrafos‹: escrituras jesuíticas en el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke, in: *Anuario de la Escuela de Historia (Virtual)* 3 (2012), S. 62–77.
- RUBIÉS, Joan-Pau, *The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries*, in: *Renaissance Studies* 17 (2003), S. 418–448.
- RUBIÉS, Joan-Pau, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 76 (2005), S. 237–280.
- RUBLACK, Ulinka, *Dressing up. Cultural identity in Renaissance Europe*, Oxford 2010.
- RUBLACK, Ulinka (Hg.), *Protestant empires. Globalizing the Reformations*, Cambridge, New York 2020.
- SAID, Edward W., *Culture and imperialism*, New York 1994.
- SALADIN, Irina, *Karten und Mission. Die jesuitische Konstruktion des Amazonasraums im 17. und 18. Jahrhundert* (= *Historische Wissensforschung*, Bd. 12), Tübingen 2020.
- SALINAS, María Laura, *Misioneros e historiadores*, in: Ernesto J. A. MAEDER u. a. (Hg.), *Entre los jesuitas del Gran Chaco. Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII*, Buenos Aires 2016, S. 19–53.
- SALINAS, María Laura, FOLKENAND, Julio (Hg.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1714–1720, 1720–1730, 1730–1735, 1735–1743, 1750–1756, 1756–1762* (= *Biblioteca de Estudios Paraguayos*, Bd. 112), Asunción 2017.
- SALINAS, María Laura, VALENZUELA, Fatima V., *Los mocobíes de Chaco según la mirada del P. Manuel Canelas SJ*, in: *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 3 (2015), S. 169–190.
- PRIAMO, Luis, *Santa Fe entre dos siglos. Fotografías 1860–1910*, Santa Fe/Argentina 2013.
- SARREAL, Julia, *Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay*, in: *Colonial Latin American Review* 23 (2014), S. 224–251.

- SARREAL, Julia J. S., *The Guaraní and their missions. A socioeconomic history*, Stanford/Cal. 2014.
- SCHADER, Thomas, *Warteraum Andalusien. Zentraleuropäische Jesuitenmissionare auf der Schwelle nach Übersee (1660–1760)*, Münster 2022.
- SCHATZ, Klaus, »Hier finde ich meinen armen leidenden Jesus in diesen armen verlassenen Indianern«. *Der »Jesuitenstaat« im Spiegel der Berichte deutscher Jesuitenmissionare*, Frankfurt a. M. 1992.
- SCHATZ, Klaus, *Die südamerikanischen Jesuitenreduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare*, in: Klaus KOSCHORKE, Johannes MEIER (Hg.), »... usque ad ultimum terrae«. *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (= Studien zur außereuropäischen Christentumsge- schichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 3)*, Göttingen 2000, S. 167–181.
- SCHEER, Monique, *Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion*, in: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220.
- SCHEER, Monique, *German ›Shouting Methodists‹. Religious Emotion as Transatlantic Cultural Practice*, in: Karen VALLGÅRDA u. a. (Hg.), *Emotions and Christian Missions. Historical Perspectives (= Palgrave Studies in the History of Emotions)*, London 2015, S. 45–72.
- SCHINDLER, Helmut, *Die Reiterstämme des Gran Chaco (= Völkerkundliche Abhandlungen, Bd. 8)*, Berlin 1983.
- SCHMID HEER, Esther, *America die verkehrte Welt. Prozesse der Verräumlichung in den Paraguay-Berichten des Tiroler Jesuiten Anton Sepp (1655–1733)*, Nordhausen 2013.
- SCHMID HEER, Esther, *Anschreiben gegen den Verlust. Berichte deutschsprachiger Jesuitenmissionare nach der Vertreibung aus Südamerika*, in: Paul OBERHOLZER (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis*, Münster 2019, S. 207–223.
- SCHMID HEER, Esther u. a. (Hg.), *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 25)*, Stuttgart 2019.
- SCHMIDT-RIESE, Roland, *Grammatiken auf amerikanischem Boden. Bausteine einer virtuellen Bibliothek*, in: Jan-Dirk MÜLLER u. a. (Hg.), *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit (= Pluralisierung und Autorität, Bd. 21)*, Berlin 2010, S. 303–320.
- SCHOFIELD SAEGER, James, *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*, Tucson/Ariz. 2000.
- SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild, *Das Fremde erkennen. Zur Erzählfunktion des Lachens im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, in: Lothar FIETZ u. a. (Hg.), *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart*, Berlin 1996, S. 82–96.

- SCHÖNHÄRL, Korinna, »Wie tief der kern dieses Volkes dem antiken wesen verwandt ist«. »Cultural Brokers« und ihre Strategien zur Vermittlung des Unbekannten, in: *Historische Zeitschrift* 310 (2020), S. 285–305.
- SCHÜREN, Ute, Kazike, in: Friedrich JAEGER (Hg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, Stuttgart 2005, S. 530–532.
- SCHÜTTELZ, Erhard, Der Trickster, in: Eva ESSLINGER (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M., Berlin 2010, S. 208–224.
- SELWYN, Jennifer, A paradise inhabited by devils. The Jesuits' civilizing mission in early modern Naples, Aldershot 2004.
- SEPP, Anton, Continuation Oder Fortsetzung Der Beschreibung der denckwuerdigeren Paraquarischen Sachen/ selbiger Landschafft/ Voelckern/ und Arbeit deren sich all dort befindenden RR.um PP. Missionariorum Soc. Jesu. Insbesonderheit aber/ Wie R.P. ANTONIUS SEPP, Auß wohlgemelter Societet in Paraquaria Missionarius den Christlichen Glauben unter andern Voelckern noch weiters fortzupflantzen sich bearbeitet/ und bemuehet. Forderist zu groesserer Ehr/ und Lob Gottes/ alsdann auch zu sonderen Wohlgefallen/ Lust/ und Ergoetzlichkeit eines geneigten Lesers. Mit sondern Fleiß zusammen getragen/ von dem Wohl=Ehrwuerdigen P. Alphonso Sepp, Original description. S. Benedicti., Ingolstadt 1710.
- SEPP, Anton, BÖHM, Anton, Der Societaet Jesu Priestern Teutscher Nation/ deren der erste aus Tyrol an der Etsch zu Caltern/ der ander aus Bayrn bürtig/ Reißbeschreibung/ wie dieselbe aus Hispanien in Paraquarien kommen; Und Kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft/ Völckern/ und Arbeitung der sich all dort befundenen PP. Missionariorum, Nürnberg 1698.
- SIDLER, Daniel, Heiligkeit aushandeln. Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (1560–1790) (= *Campus historische Studien*, Bd. 75), Frankfurt a. M. 2017.
- SMITH, Mark Michael, Sensing the past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in history, Berkeley 2007.
- SOLBACH, Andreas, Aufgaben und Probleme einer Erzählrhetorik der Frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 98 (1995), S. 80–93.
- ŠOTOLA, Jaroslav, Amica Defensio Societatis Jesu. Die Debatte über den Jesuitenorden in Deutschland 1773–1800, in: Rolf DECOT (Hg.), *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert* (= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte*, Mainz, Beiheft, Bd. 63), Mainz 2004, S. 173–183.
- STAGL, Justin, Das Reisen als Kunst und als Wissenschaft (16.–18. Jahrhundert), in: *Zeitschrift für Ethnologie* 108 (1981), S. 15–34.
- STEPHAN, Jörg, Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768 (= *Historamericana*, Bd. 10), Stuttgart 2000.

- STOCKHAMMER, Philipp (Hg.), *Conceptualizing Cultural Hybridization. A Transdisciplinary Approach*, Berlin, Heidelberg 2012.
- STÖCKLEIN, Joseph, *Allerhand so lehr- als geist-reiche Brief, Schrifften und Reis-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien, und andern uber Meer gelegenen Ländern, seit Anno 1642 bis 1726 in Europa angelangt sind.* 5 Bde., Augsburg, Gratz, Wien 1725.
- STORCH, Christian (Hg.), *Die Musik und Theaterpraxis der Jesuiten im kolonialen Amerika. Grundlagen, Desiderate, Forschungsperspektiven*, Sinzig 2014.
- STORNI, Hugo, *Catalogo de los jesuitas de la Provincia de Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768* (= *Bibliothecae Instituti Historici S. I. Series Minor*, Bd. 9), Rom 1980.
- STRASSER, Gerhard F., *Von der Lingua Adamica zur Lingua universalis. Theorien über Sprachen und Universalsprachen in der Frühen Neuzeit*, in: Herbert JAU-MANN (Hg.), *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin 2011, S. 517–592.
- STRASSER, Ulrike, 'The First Form and Grace. Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity', in: Scott H. HENDRIX, Susan C. KARANT-NUNN (Hg.), *Masculinity in the Reformation Era* (= *Sixteenth Century Essays & Studies*, Bd. 83), University Park/Pa. 2008, S. 45–70.
- STRASSER, Ulrike, *Die Kartierung der Palaosinseln. Geographische Imagination und Wissenstransfer zwischen europäischen Jesuiten und mikronesischen Insulanern um 1700*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 197–230.
- STRASSER, Ulrike, *Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys*, Amsterdam 2020.
- SZABÓ, Ladislao, *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas. 1729–1767*, Buenos Aires 1984.
- TAGLIAFERRI, Filomena Viviana, *Tolerance Re-Shaped in the Early-Modern Mediterranean Borderlands. Travellers, Missionaries and Proto-Journalists (1683–1724)*, Boca Raton/Fla. 2018.
- Thomas von Aquin, *Commentarius in Politica I,1*, in: *Thomas Aquinatis opera omnia*, Bd. 26, hg. v. Edouard FRETTE, Maré PAUL, Paris 1877.
- TOELLE, Jutta, »Da indessen die Mohren den Psalm: Lobet den Herrn alle Heiden! abgesungen«, *Musik und Klang im Kontext der Mission im México der Frühen Neuzeit*, in: *Historische Anthropologie* 22 (2014), S. 334–349.
- TOEPFER, Regina u. a. (Hg.), *Übersetzen in der Frühen Neuzeit. Konzepte und Methoden/Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period* (= *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit*, Bd. 1), Berlin, Heidelberg 2021.
- TRABANT, Jürgen, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München 2003.
- TRIVELLATO, Francesca, *Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?*, in: *California Italian Studies* 2 (2011).

- TURNER, Victor, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a. M., New York 2009.
- VAN DER HEYDEN, Ulrich, FELDTKELLER, Andreas (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert* (= Geschichte, Bd. 19), Stuttgart 2012.
- VELTEN, Hans Rudolf, *Text und Lachgemeinschaft. Zur Funktion des Gruppenlachens bei Hofe in der Schwankliteratur*, in: Werner RÖCKE, Hans Rudolf VELTEN (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (= Trends in medieval philology, Bd. 4), Berlin 2005, S. 125–143.
- VELTEN, Hans Rudolf, *Spaßmacher*, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 42–46.
- VENARD, Marc, »Vos Indes sont ici«. *Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVIIe siècle*, in: Guy DUBOSQ, André LATREILLE (Hg.), *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XIIIe–XXe siècles). Actes du Colloque de Lyon 29–31 mai 1980 organisé par la Société d'Histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, Paris 1984, S. 83–89.
- VERBERCKMOES, Johan, *Amerindian Laughter and Visions of a Carnavalesque New World*, in: *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 7 (2003), S. 265–284.
- VEHÖVER, Ursula, *Paucke (Baucke), Florian*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (2006), Sp. 1486.
- VITAR, Beatriz, »Mansos y salvajes«. *Imágenes chaqueñas en el discurso colonial*, in: Fermín del PINO, Carlos LÁZARO AVILA (Hg.), *Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?* (= Colección Biblioteca de historia de América, Bd. 12), Madrid 1995, S. 107–126.
- VITAR, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700–1767)* (= Colección Biblioteca de historia de América, Bd. 17), Madrid 1997.
- VITAR, Beatriz, *Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán. Entre la tradición y el cambio (siglo XVIII)*, in: *Anuario IEHS* 16 (2001), S. 223–244.
- VITAR, Beatriz, *Jesuitas, Mujeres y Poder. El Caso de las Misiones de las Fronteras del Chaco (Siglo XVIII)*, in: *Memoria Americana* 12 (2004), S. 39–70.
- VITAR, Beatriz, *El poder jesuítico bajo amenaza. Importancia de las viejas en las misiones del Chaco (siglo XVIII)*, in: Antonio GUTIÉRREZ ESCUDERO, María Luisa CUETOS LAVIANA (Hg.), *Estudios sobre América. Siglos XVI–XX*, Sevilla 2005, S. 1339–1352.
- VITAR, Beatriz, *Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)*, in: *Anuario de Estudios Americanos* 72 (2015), S. 661–692.
- VOGEL, Christine, *Das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung (1758–1773)*, in: Rolf

- DECOT (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Beiheft, Bd. 63), Mainz 2004, S. 137–160.
- VOGEL, Christine, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 207), Mainz 2006.
- VOSS, Andrea, Reisen erzählen. Erzählrhetorik, Intertextualität und Gebrauchsfunktionen des adligen Bildungsreiseberichts in der Frühen Neuzeit (= Neue Bremer Beiträge, Bd. 20), Heidelberg 2016.
- WADDELL, Mark A., Jesuit Science and the End of Nature's Secrets, London 2016.
- WAGNER, Birgit, Ein Muttermal, so schön wie ein Amberstückchen. Das Verhältnis von sprachlicher und kultureller Übersetzung, diskutiert am Beispiel von Antoine Gallands *Mille et une nuits*, in: Lavina HELLER (Hg.), Kultur und Übersetzung. Studien zu einem begrifflichen Verhältnis, Bielefeld 2016, S. 261–274.
- WAGNER, Birgit u. a. (Hg.), Übersetzungen (= Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Bd. 2), Bielefeld 2012.
- WARBURG, Aby, Arbeitende Bauern auf burgundischen Teppichen, in: Aby WARBURG, Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. v. Dieter WUTTKE, Baden-Baden 1992.
- WARBURG, Aby, Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling«, in: Aby WARBURG, Werke in einem Band, hg. v. Martin TREML u. a., Frankfurt a. M. 2010, S. 39–108.
- WEGER, Tobias, Ethnische Stereotypen mit kulinarischem Beigeschmack. Lokale, regionale und nationale Bezeichnungen, in: Heinke M. KALINKE u. a. (Hg.), Esskultur und kulturelle Identität. Ethnologische Nahrungsforschung im östlichen Europa (= Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Bd. 40), München 2010, S. 67–85.
- WEITHASE, Irmgard, Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache, Bd. 2, Tübingen 1961.
- WELSCH, Wolfgang, Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen, in: Information Philosophie 2 (1992), S. 5–20.
- WENDT, Helge, Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung (= Geschichte, Bd. 17), Stuttgart 2011.
- WENDT, Helge, Mission transnational, trans-kolonial, global. Perspektivverschiebungen in der Missionsgeschichtsschreibung, in: Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte 105 (2011), S. 95–116.
- WENDT, Helge, Interkulturelle Essensgeschichte am Beispiel zweier deutschsprachiger Jesuitenmissionare in Südamerika (18. Jahrhundert), in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 16 (2012), S. 198–224.

- WENDT, Helge (Hg.), *The globalization of knowledge in the Iberian colonial world* (= Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Proceedings, Bd. 10), Berlin 2016.
- WENDT, Reinhard, Einleitung. Wege durch Babylon oder: Waldläufer im Dschungel der Idiome, in: Reinhard WENDT (Hg.), *Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation* (= ScriptOralia, Bd. 104), Tübingen 1998, S. 7–42.
- WENDT, Reinhard, Mission in vielen Zungen. Der Beitrag der Jesuiten zur Erfassung und Klassifizierung der Sprachen der Welt, in: Klaus KOSCHORKE, Johannes MEIER (Hg.), »...usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (= Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Bd. 3), Göttingen 2000, S. 53–67.
- WERNER, Michael, ZIMMERMANN, Bénédicte, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607–636.
- WETJEN, Karolin, RATSCHILLER, Linda (Hg.), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Göttingen 2018.
- WHITE, Richard, *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815* (= Cambridge studies in North American Indian history), Cambridge 1991.
- WIEGELMANN, Günter, KRUG-RICHTER, Barbara, *Alltags- und Festspeisen in Mitteleuropa. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert [1967]* (= Münsteraner Schriften zur Volkskunde/europäischen Ethnologie, Bd. 11), Münster 2006.
- WILDE, Guillermo, *The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (17th and 18th Centuries)*, in: Aliocha MALDAVSKY u. a. (Hg.), *Space and conversion in global perspective* (= Intersections, Bd. 35), Leiden, Boston 2015, S. 175–213.
- WILDE, Guillermo, *Writing Rites in the South American Borderlands*, in: Ines G. ŽUPANOV, Pierre-Antoine FABRE (Hg.), *The rites controversies in the early modern world* (= Studies in Christian mission, Bd. 53), Leiden, Boston 2018, S. 267–300.
- WINNERLING, Tobias, *Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542–1574*, Göttingen 2014.
- WIRTH, Uwe, Ironie, in: Uwe WIRTH (Hg.), *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 16–21.
- WITTWER, Max, *Die Musikpflege im Jesuitenorden unter besonderer Berücksichtigung der Länder deutscher Zunge, Grimmen in Pommern 1934*.
- WODIANKA, Stephanie, BEHRENS, Christoph (Hg.), *Chaos in the contact zone. Unpredictability, improvisation and the struggle for control in cultural encounters* (= Edition Kulturwissenschaft, Bd. 94), Bielefeld 2017.

- WORCESTER, Thomas (Hg.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008.
- WUTTKE, Dieter, Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft, in: Dieter WUTTKE (Hg.), *Dazwischen. Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren* (= *Saecula spiritalia*, Bd. 29), Baden-Baden 1996, S. 737–766.
- XAVIER, Wiebke Röben de Alencar, ZEUCH, Ulrike, Einleitung. Was heißt ›kulturelle Übersetzung‹ in Bezug auf Brasilien im 18. Jahrhundert?, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts* 34 (2010), S. 155–162.
- ZANETTI, Susanna, Las »Memorias« de Florian Paucke. Una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino, in: *América sin nombre* 18 (2013), S. 178–189.
- ZECH, Jörg, Die *Litterae Annuae* der Jesuiten. Berichterstattung und Geschichtsschreibung in der alten Gesellschaft Jesu, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 77 (2008), S. 41–61.
- ZELINGER, Elisabeth (Hg.), *Österreich und die Neue Welt. Symposium in der Österreichischen Nationalbibliothek. Tagungsband*, Wien 1993.
- ZEMON DAVIS, Natalie, Women's History in Transition. The European Case, in: *Feminist Studies* 3 (1976), S. 83–103.
- ZIEGLER, Charlotte, *Zisterzienserstift Zwettl. Katalog der Handschriften des Mittelalters. Bd. 4, Codex 301–424* (= *Scriptorium ordinis Cisterciensium*), Zwettl 1997.
- ZIEGLER, Charlotte, Florian Paucke, in: Elisabeth VAVRA (Hg.), *Die Suche nach dem verlorenen Paradies. Europäische Kultur im Spiegel der Klöster*, St. Pölten 2000, S. 486–496.
- ZIMMERMANN, Klaus, *Missionarslinguistik in kolonialen Kontexten. Ein historischer Überblick*, in: Thomas STOLZ u. a. (Hg.), *Sprache und Kolonialismus. Eine interdisziplinäre Einführung zu Sprache und Kommunikation in kolonialen Kontexten*, Berlin, Boston 2016, S. 169–191.
- ZIMMERMANN, Klaus, KELLERMEIER-REHBEIN, Birte (Hg.), *Colonialism and missionary linguistics* (= *Koloniale und postkoloniale Linguistik*, Bd. 5), Berlin, Boston 2015.
- ŽUPANOV, Ines G. (Hg.), *The Oxford handbook of the Jesuits*, New York 2019.
- ŽUPANOV, Ines G., FABRE, Pierre-Antoine (Hg.), *The rites controversies in the early modern world* (= *Studies in Christian mission*, Bd. 53), Leiden, Boston 2018.
- ZWARTJES, Otto (Hg.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI–XVII)* (= *Portada hispánica*, Bd. 7), Amsterdam 2000.

Internetmaterial

- ADELUNG, Johann Christoph, Art. »Halb«, in: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=H00338>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- ADELUNG, Johann Christoph, Art. »Pickét«, Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793–1801), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=P01062>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- ADELUNG, Johann Christoph, Art. »Sacramëntüren«, Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=S00070>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- ADELUNG, Johann Christoph, Art. »Talken«, in: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=T00123>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- Ansprache von Papst Franziskus im Stadion »León Condou« der José-Schule, Asunción (Paraguay), Samstag, 11. Juli 2015, unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150711_paraguay-societa-civile.html, letzter Zugriff 18. September 2023.
- Art. -araz, in: Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. [versión 23.5 en línea], unter: <https://dle.rae.es/-araz?m=form>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- Bericht über die Eröffnung des Paseo Histórico Cultural y Ecológico ›Florián Paucke«, unter: <https://sanjavierahora.blogspot.com/2019/09/se-inauguro-en-san-javier-el-primer.html>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- Bericht über die Feierlichkeiten zum 276-jährigen Bestehen von San Javier, unter: <http://www.airedelinterior.com/articulo-1570-san-javier-cumple-276-anos-de-su-fundacion.html>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- CAVA MESA, Begoña, Zabala y Gortázar, Bruno Mauricio de, in: Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico, unter: <https://dbe.rah.es/biografias/6287/bruno-mauricio-de-zabala-y-gortazar>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- Feierlichkeiten zum 300. Geburtstag von Florian Paucke, unter: <https://www.youtube.com/watch?v=HduVuZbgCtM>, letzter Zugriff 18. September 2023.
- GRIMM, Jacob, GRIMM, Wilhelm, Art. »Kraut, n.«, in: Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities,

Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=K12763>, letzter Zugriff 18. September 2023.

GRIMM, Jacob, GRIMM, Wilhelm, Art. »Talken«, in: Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, unter: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=T00732>, letzter Zugriff 18. September 2023.

Universität Waterloo, Datenbank der lateinischen Gesänge, unter: <https://cantus.uwaterloo.ca/id/002500>, letzter Zugriff 18. September 2023.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: »Wie die Ochsen den fluß Parana übersetzt werden, holtz flöße oder Itapa«, StiBZ, 420, S. 910a © Stift Zwettl
- Abb. 2: Ansicht der Reduktion San Javier, StiBZ, 420, Rolle 1 © Stift Zwettl
- Abb. 3: »Meine Pfarrey mit garten und dem übrigen«, StiBZ, 420, S. 934a © Stift Zwettl
- Abb. 4: Schematische Darstellung des Aufbaus von Codex 420 inkl. Ordnungspraktiken.
- Abb. 5: »Tabula I«, StiBZ, 420, S. 918a © Stift Zwettl
- Abb. 6: »Eine spanische Festung wieder die Indianer [...]«, StiBZ, 420, Rolle 9 © Stift Zwettl
- Abb. 7: »Spanische Schild Wacht wieder die Indianer«, StiBZ, 420, S. 202a © Stift Zwettl
- Abb. 8: Praktiken der Mocobier*innen zu Pferd, StiBZ, 420, Rolle 3 © Stift Zwettl
- Abb. 9: Detail aus Abb. 8.
- Abb. 10: Detail aus Abb. 8.
- Abb. 11: Detail aus Abb. 8.
- Abb. 12: »Gallicianer Tracht in Spanien«, StiBZ, 420, S. 56a © Stift Zwettl
- Abb. 13: »Spanische tracht deren Adelichen«, StiBZ, 420, S. 48a © Stift Zwettl
- Abb. 14: »Encapotado Spanier im Mantel; Spanier Tracht mit seiner Montera«, StiBZ, 420, S. 46a © Stift Zwettl
- Abb. 15: »Spanische Tracht der Spanier in America«, StiBZ, 420, S. 162a © Stift Zwettl
- Abb. 16: »Christlicher Indianer Wie Er in die Kirche geht«, StiBZ, 420, Tafel 7, fol. 2r © Stift Zwettl
- Abb. 17: »Christliche Indianerin«, StiBZ, 420, Tafel 3, fol. 1r © Stift Zwettl
- Abb. 18: »Cazique und Caziquinen«, StiBZ, 420, S. 492a © Stift Zwettl
- Abb. 19: »Spanisch Americanische Soldaten wider die Indianer«, StiBZ, 420, S. 204a © Stift Zwettl
- Abb. 20: »Indianer Mocobier zu dem Krieg eingerichtet«, StiBZ, 420, Tafel 3, fol. 2v © Stift Zwettl

- Abb. 21: »Indianer wie er sich zum Streit vorbereitet«, StiBZ, 420, Tafel 8, fol. 2r © Stift Zwettl
- Abb. 22: »Die Payaguas auf dem Parana«, StiBZ, 420, S. 372a © Stift Zwettl
- Abb. 23: »Der Indianer hat seines Weibs Küttel an, und das weib die hosen ihres Mannes über den Kopf«, StiBZ, 420, S. 484a © Stift Zwettl
- Abb. 24: Bekleidung der Mocobier, StiBZ, 420, Tafel 14r © Stift Zwettl
- Abb. 25: »Mützen und feld Curas der Indianer«, StiBZ, 420, S. 496a © Stift Zwettl
- Abb. 26: Einzug zu Ehren des Stadtpatrons St. Xaver, StiBZ, 420, Rolle 2 © Stift Zwettl
- Abb. 27: Detail aus Abb. 26.
- Abb. 28: Detail aus Abb. 26.
- Abb. 29: Detail aus Abb. 26.
- Abb. 30: Detail aus Abb. 26.
- Abb. 31: Detail aus Abb. 26.
- Abb. 32: Tätowierungspraktiken der Mocobier*innen, StiBZ, 420, S. 472b © Stift Zwettl
- Abb. 33: Begräbnispraktiken der Mocobier*innen, StiBZ, 420, S. 610a © Stift Zwettl
- Abb. 34: »Wie die Mocobier sich nach dem sauffen mit fäusten schlagen«, StiBZ, 420, S. 570a © Stift Zwettl
- Abb. 35: »Wie die Indianer in besoffenheit einander schlagen und mitsamen rauffen«, StiBZ, 420, Rolle 6 © Stift Zwettl

Register

Personen

- Acanagqui → *Vincent Acanagqui*
- Acosta, José de 21f., 178f., 187, 201, 203f.
- Aletin 85, 116, 133–142, 145–149, 151, 207f., 282, 311
- Aloatagangaiquin 195
- Ariacaiquin 137f., 143, 151
- Assem, Placidus 54f., 71f., 79, 318
- Bartholomäus Citai 169f.
- Benavides, Joseph 163f., 168f.
- Bringmann, Augustin 36
- Bucarelli, Francisco 52
- Buffon → *Leclerc, Georges-Louis, Comte de Buffon*
- Burgés, Francisco 38f., 49, 117, 132f., 135f., 138f., 142, 144, 147, 165, 168, 176, 184, 186, 188, 197–203, 207, 209, 211f., 238, 243, 298
- Bustillo, Antonio de 38, 167
- Canelas, Manuel 39, 52, 67, 73, 142, 150, 165, 169–171, 176, 186–189, 193, 198, 205–209, 225, 236f., 243–245, 250f., 264, 270f., 276, 278f., 288, 298f., 301, 303f., 306, 309, 312, 323f.
- Casco, Faustino de 135, 198, 200f.
- Citai → *Bartholomäus Citai*
- Cithaalin 85–87, 115–117, 131, 133–141, 143–149, 151, 154f., 162, 170, 173, 198, 206, 210f., 241, 268, 282, 311
- Clemens XIV. 54
- Collado, Matheo del 51
- Contucci, Nicolás 148, 150f., 161f., 164f., 168f.
- Crespo de los Rios, Dominic 86
- Dativic → *Miguel Dativic*
- Dittmann, Christof 46, 104
- Dobrizhoffer, Martin 45, 49, 56–59, 74, 103f., 109, 132–134, 139, 180, 183f., 191f., 194, 197, 229
- Domingo Nevedagnac 72, 85–87, 115f., 127f., 130, 140f., 146–149, 181f., 169–171, 196, 207, 211, 213
- Echague, Francisco Javier de 135f., 168
- Elebogdin 151, 153
- Enis, Thaddeus 46, 48
- Frast, Johann 32–36, 54, 69, 71
- Garcia, Diego 62
- Gonzaga, Aloysius von 144
- Groote, Joseph de 54
- Guerini, Manuel 62
- Humboldt, Alexander von 103
- Ichoalay → *Benavides, Joseph*
- Inama, Franz 232
- Jolís, José 229f.
- Klein, Joseph 171
- Kobler, Andreas 35f.
- Kostka, Stanislaus 144
- Leclerc, Georges-Louis, Comte de Buffon 228f.
- Lehmann, Joseph 74

- Leyes, Hieronymo de 153
 Loyola, Ignatius von 138, 154, 186,
 165, 293 f.
 Lozano, Pedro 270
 Machoni, Antonio 135
 Miguel Dativic III
 Montoya, Antonio Ruiz 212
 Nalangain 72, 85–87, 140 f., 208
 Nevedagnac → *Domingo Nevedagnac*
 Nikolaus I. 25, 51, 80, 175, 180
 Noah 270
 Obstzierer, Wilhelm 46
 Orosz, Ladislaus 47 f., 63, 105, 147
 Pauw, Cornelius de 229
 Petizo 163
 Petrus 112
 Polo, Pedro → *Poule, Peter*
 Poule, Peter 50, 168 f., 171, 243 f.
 Przikril, Karl 46
 Quenagladin → *Wenceslaus Quenagladin*
 Sánchez Labrador, José 57 f.
 Sebastian (Sohn des Cithaalin) III,
 143, 162, 170, 211, 238
 Sepp, Anton 57, 104 f., 107, 110, 227,
 247 f., 264
 Stöcklein, Joseph 104 f., 227, 264
 Tirsch, Ignatius 57
 Troyer, Ferdinand Julius von 46
 Vieira, Antonio 177
 Villano, Pedro 51
 Vincent Acanagqui 144
 Wenceslaus Quenagladin 192
 Wittermayr, Raimund 167
 Xaver, Franz 93, 150, 165, 282, 284,
 290, 309

Orte

- Anden 249, 278 f.
 Babel 175, 177
 Baja California 57
 Böhmen 13 f., 44, 53, 56, 182, 246
 Bologna 47, 80, 104
 Brünn 44, 46
 Buenos Aires 37, 40, 47, 49, 51 f., 56,
 59, 61, 79 f., 95, 108 f., 118, 136, 162,
 226, 234 f., 324
 Cádiz 47, 194, 251
 Chaco → *Gran Chaco*
 Chaco-Reduktionen 44, 61 f., 129, 160
 Chile 99
 China 104, 247
 Colonia San Sacramento → *San Sacramento*
 Córdoba de Tucumán 39, 48 f., 56,
 108, 156, 181, 183, 226, 243, 264, 306
 Corrientes 59, 93, 171 f.
 El Puerto de Santa María 44, 47,
 51–53, 56, 112
 England 48, 181, 243
 Florenz 47, 80
 Frankreich 112
 Galicien 256
 Genua 221
 Gibraltar 48
 Gran Chaco II, 13, 35, 37–40, 43, 56,
 59–67, 70, 76 f., 104, 127, 132, 137,
 139, 165, 180, 229, 242, 270, 280,
 288, 291, 320–322
 Graz 35, 80
 Guaraní-Reduktionen 23, 58, 62–64,
 129, 137, 147, 160, 166, 171 f., 221,
 280, 282, 321
 Isla de los Lobos 80
 Italien 39, 47, 52, 104, 132

- Kanarische Inseln 110
 Konstantinopel 118
- Lissabon 47 f., 77, 79, 119, 182, 234
 Livorno 46–48, 80, 117
 Ljubljana 47, 80
- Málaga 38, 48, 75, 79 f. 117, 221, 225,
 234, 252
 Mexiko 148, 262
 Montevideo 51
- Neuhaus 53–55, 71 f., 82, 105, 178, 245
 Niederösterreich 32, 54, 70
- Olmütz 45, 47, 53, 80, 104, 252
 Österreichische Niederlande 53
- Padua 47, 80
 Paraguay 13, 23–25, 35 f., 38, 46–48,
 50, 55–59, 75–77, 80–84, 95, 105,
 110, 112, 168, 175, 181, 215, 227 f.,
 230, 235, 243–247, 317, 324, 326
 Paraná → *Río Paraná*
 Paraná Mini → *Río Paraná Mini*
 Pergamín 156
 Peru 94, 162, 179, 192, 249, 280
 Prag 39, 45, 118
- Río Negro 61, 171
 Río Paraguay 61
 Río Paraná 59–61, 101, 272 f. 281
 Río Paraná Mini 61
 Río Saladillo 152
 Río Salado 152
 Rom 16, 39, 44, 112, 205, 319
- Saladillo → *Río Saladillo*
 Salado → *Río Salado*
- San Fernández 171
 San Javier 11 f. 33–36, 38–40, 49–51,
 59, 61–63, 66 f., 97, 108 f., 112, 127 f.,
 132–136, 150 f., 153, 155, 160–165,
 167, 171 f., 181, 183, 185 f., 190 f.,
 197 f., 221 f., 236–238, 245, 282 f.,
 286, 292, 297, 317, 321, 325 f.
- San Jerónimo 163–165
 San Pedro 50 f., 81, 152, 167, 190
 San Sacramento 109
 Santa Cruz de la Sierra 136
 Santa Fe 12, 39 f., 49 f., 61–63, 65, 86,
 103, 117, 128 f., 131–139, 144, 148,
 150–157, 160–162, 165–172, 181, 193,
 198, 208, 220, 222, 236, 238, 264,
 281, 290, 322
- Santiago del Estero 162
 Schlesien 11, 43 f., 119
 Sevilla 40
 Slowenien 47
 Steiermark 47
- Tirol 119
- Ungarn 121
- Wien 47, 56, 80, 118, 324
 Winzig 44
- Znaim 53, 245
 Zwettl 32–34, 39, 54 f., 57, 69, 71 f.,
 90 f., 317, 320

Begriffe und Themen

- Abiponier*innen 132 f., 163, 167, 171,
 182, 184, 191, 194, 197, 200
- Ackerbau 65, 91, 105, 185, 190, 227
- Authentizität (Erzeugung von) 69 f.,
 102 f., 113–116, 125, 146
- Brüche (auf der Textebene) 13, 27,
 78–87, 102 f., 113–116, 124 f., 131,
 236–240, 246, 318 f.
- Chicha 67, 90, 94, 97, 99 f., 141,
 143–149, 151 f., 173, 296, 298,
 308–310
- Chines*innen 122, 179, 247

- Cholon-Indigene 279
 Cultural broker 130
- Deutsche 17, 24 f., 35 f., 53 f., 118, 123, 229, 234 f.
- Erzählinstanz 36, 84 f.
 Erzähltechniken 69 f., 106, 211, 313
 Evidenzerzeugung 69, 102, 118–120, 235
- Flöße 59 f., 172
- Germanen 123 f.
 Guaraní 23, 58, 62–64, 105, 129, 137, 147, 160, 166, 171 f., 221, 227, 280, 282, 321
 Guaraní (Sprache) 51, 92, 113, 191
 Guaycurú 13, 129, 197
- Inca 179
 Isidorbruderschaft 53 f.
 Italiener 122
- Juden 116 f.
- Kalmucken/Kalmücken 121 f.
- Marginalien 70–72, 75, 77–79, 85–87, 194, 224 f., 290
 Mehrsprachigkeit 113–116, 146, 185, 192 f., 208–210, 276–278
- Mexica 179
 Mocobier*innen *passim*
- Neuer Welt-Bott 25, 56, 104 f., 227, 264, 318, 320
- Payaguas 160, 272 f.
 Polen 122
 Portugies*innen 117, 119, 160, 234–236
 Portugiesisch 51, 53, 182
 Preussisch 286
- Quichiquaches 121
- Romvölker 121
- Spanier*innen 19, 24, 34, 40, 49, 51, 62, 65, 92, 99, 108, 113, 119 f., 122 f., 127 f., 130–140, 143, 148–166, 173, 201, 203, 220, 228, 230, 238, 242–244, 248, 250, 252–259, 262, 265–270, 278, 280–282, 298, 321, 325
- Überarbeitung des Manuskripts und der Zeichnungen 55, 71, 73–87, 91 f., 318
 Übersetzer (indigene) 135, 176, 183 f., 197–201, 237, 322