

nachschärfen. Und schließlich besteht das große Wucherpfund des Bandes darin, etliche Eigengeschichten von Institutionen aufzubrechen und miteinander in Beziehung zu setzen. Dieses Verdienst in Form einer einleitenden Forschungsgeschichte zu skizzieren, würde das beeindruckende und hier mit Nachdruck empfohlene Gesamtwerk noch abrunden.

Fabian Fechner, Hagen

Laura DIERKSMEIER, Fabian FECHNER, Kazuhisa TAKEDA (Hg.): *Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800*, Tübingen: Tübingen University Press, 2021, 310 S., ISBN 978-3-947251-44-5

Der aufwändig gestaltete, interdisziplinäre Band versammelt insgesamt 15 englisch- und spanischsprachige Aufsätze, die sich mit unterschiedlichen Aspekten indigenen Wissens im transatlantischen Raum befassen. Eine ausführliche Einleitung, die das Thema theoretisch und historiographisch rahmt, steht den Beiträgen voran, die in fünf Untersektionen gegliedert sind: (1) Medizinisches Wissen; (2) Sprache, Texte und Terminologie; (3) Kartographie und geographisches Wissen; (4) Materielle und Visuelle Kultur; (5) Missionarische Wahrnehmungen.

In der Einleitung diskutieren Dierksmeier und Fechner die zentralen Begriffe: „Wissen“ und „Indigenes Wissen“ und ihre Anwendung in den historischen Wissenschaften. Indigenes Wissen müsse, so die Autoren, von modernem Wissen abgegrenzt werden, da es in besonderer Weise lokal geprägt und für Außenstehende nicht immer zu verstehen sei. Der Begriff betone außerdem die Rolle indigener Informanten und Wissensträger in der transatlantischen Wissensproduktion sowie ihre bedeutende Funktion als Akteure des Kulturkontakts. Konkret verstehen sie, in Anlehnung an Horsthemke (2004) und Grenier (2000) unter indigenem Wissen „local, traditional, non-western beliefs, practices, customs and world views“ sowie alternative, informelle Wissensformen, die implizit oder explizit mit von „außen“ in die Amerikas gebrachtem Wissen kontrastierten, das auch als „globales“, „kosmopolitisches“, „westliches“, „formales“ („Welt-“) Wissen bezeichnet wird. Diese Definition ist insofern problematisch, als dass sie althergebrachte und nach wie vor zu überwindende Dichotomien von Zentrum vs. Peripherie, von rationalem, formalem Wissen vs. irrationalen, alternativen Bräuchen und Traditionen befeuert. Im Gegenteil war auch das aus Europa in die Amerikas getragene Wissen keineswegs immer global, formal oder kosmopolitisch, sondern überaus heterogen – und für Außenstehende nicht weniger unverständlich.

Der Versuch, indigenes Wissen in Abgrenzung von einem westlichen Wissensbegriff zu definieren ohne diesen gleichzeitig zu de-zentrieren, führt zwangsläufig zurück zu europazentrierten Hierarchisierungen – z.B. durch die bis in die Gegenwart in der Historiographie verbreitete Verwendung von Kategorien wie „Glaube“, „Tradition“ oder „Brauch“ zur Beschreibung indigener Wissenspraktiken. Diese Falle kann eher mit konstruktivistischen Ansätzen à la Foucault und Bourdieu umgangen werden, die Produktion von Wissen als einen Teil menschlicher Wirklichkeitskonstruktion begreifen, der stets in herrschende Macht- und Wahrheitsregimes eingebunden ist. So begreifen Peter Burke und Martin Mulsow Wissen als die „sozial vermittelte Verarbeitung und Systematisierung von Informationen“. Und auch die von Dierksmeier und Fechner selbst zitierte Anthropologin L. J. F. Green lässt sich auf Hierarchisierungen dieser Art nicht ein, wenn sie Wissen als das „hinreichend Wahre“ bezeichnet, das es innerhalb gegebener Umstände ermöglicht, bestimmte Aufgaben oder Probleme zu lösen. Letztlich ist Donna Haraways klassischer Ansatz des „situierten Wissens“, der die grundsätzliche Pluralität von Wissen und dessen Historizität sowie unvermeidliche sozio-kulturelle Verortung postuliert, genug, um auch indigenes Wissen näher zu bestimmen. In dem Abschnitt zum Forschungsstand zum Thema „Kulturkontakt und Wissenstransfer“ stellen die Autoren den Zusammenhang zwischen diesen beiden Themen dar. Leider gehen sie nicht auf die in Lateinamerika seit den 1990er Jahren intensiv geführte Debatte um die epistemologische Dimension der Kolonisierung bzw. die Notwendigkeit einer epistemologischen Dekolonisierung ein, die für das Thema des Buches von zentraler Bedeutung sind. Und zwar nicht nur für die Analyse historischer Gegebenheiten, sondern gerade auch für die kritische Reflexion unserer eigenen Kategorien und Methoden zur Untersuchung indigenen Wissens und zur Darstellung historischer Prozesse der Wissensproduktion in kulturellen Kontaktzonen.

Im ersten Beitrag der Sektion zu medizinischem Wissen untersucht Harald Thun den Transfer medizinischen Wissens zwischen Guaraníes und jesuitischen Missionaren auf der Grundlage eines breiten, zum Teil noch gänzlich unbearbeiteten Quellenkorpus auf Spanisch und Guaraní. Thun zeigt, dass Wissenskommunikation nicht nur in beide Richtungen erfolgte, sondern dass die Art der Informationen und ihre Vermittlung von Guaraní zu Missionaren und umgekehrt jeweils unterschiedlich waren. Während die Missionare indigenes Wissen hauptsächlich durch Beobachtung aufnahmen, erfolgte die Wissensvermittlung in die andere Richtung durch Verschriftlichung, direkte Kommunikation und konkrete Behandlung der Patienten. Und während es sich im ersten Schritt vor

allem um indigenes Medizin- und Pflanzenwissen handelte, das die Guaraní an die Jesuiten weitergaben, war das Wissen, was zurückfloss durch die europäische Medizin geprägt und veränderte maßgeblich die lokalen medizinischen Wissensbestände und medizinischen Praktiken.

Miriam Lay Brander beschäftigt sich im zweiten Aufsatz der Sektion mit den medizinischen Traktaten des Spaniers Nicolás de Monardes (*Historia medicinal de las cosas que se taren de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*, 1565–1574) und des jüdischen Portugiesen García da Orta (*Colóquios dos simples e drogas da India*, 1563). Im Mittelpunkt steht dabei das in diesen Texten enthaltene indigene Wissen aus den spanischen Amerikas und Goa sowie die Frage, wie die Autoren sich dieses Wissen aneigneten und in ihr eigenes medizinisches Werk integrierten. Während Monardes seinen Text auf der Grundlage von Informationen verfasste, die ihm Amerika-Reisende in Sevilla übermittelten, lebte Garcia da Orta selbst in Goa und tauschte sich dort mit indigenen Medizinern aus. Monardes Vorgehensweise ist insofern bemerkenswert, als dass er sich Samen der Pflanzen, von denen ihm berichtet wurde, nach Sevilla schicken ließ, um sie in seinem eigenen Garten anzubauen und ihre Wirkung selbst zu testen. Sein Text gibt Auskunft über den Prozess der Wissensproduktion: dem Auffinden der Pflanze, ihrem Herauslösen aus dem lokalen Kontext und ihrer Aneignung für den europäischen Gebrauch. Dabei beschreibt er auch indigene Heilpraktiken sowie die Schwierigkeiten, die Indigenen zur Preisgabe ihres medizinischen Wissens zu bewegen. Die vielleicht spannendste Erkenntnis ist jedoch, dass indigenes Wissen für Monardes eine Referenz darstellt, mittels derer er sich als besonders neuartiger, innovativer Mediziner darstellt, dessen Wissen weit über die Medizinkenntnisse der Antike hinausgeht.

Die als Dialoge verfassten *Coloquios* von García da Orta zeigen, dass auch medizinisches Wissen aus außereuropäischen Regionen in Genres kommuniziert wurde, die für das Europa der Renaissance typisch waren und auf eine möglichst unterhaltsame Lektüre abzielten. Sie waren aber auch ein stilistisches Mittel, um unterschiedliche wissenschaftliche Ansätze, welche von den verschiedenen Protagonisten verkörpert wurden, in Dialog treten zu lassen und die Vielzahl an Akteuren, Sprachen und Orten zu illustrieren, die an der Produktion dieses Wissens beteiligt waren. Absolut unkonventionell war seine Vorgehensweise, lokales Medizinwissen selbst vor Ort zu erschließen, damit unterscheidet er sich von der sehr viel weiter verbreiteten Vorgehensweise von Monardes, der in Sevilla das ihm zugetragene medizinische Wissen aus den Amerikas zunächst akkumulierte. Beide Autoren eignen sich das auf unterschiedlicher Weise gewonnene indigene

Medizinwissen an und machen es für das europäische Publikum zugänglich, indem sie es in die Sprache der galenischen Medizin übersetzen.

Die zweite Sektion des Bandes über Sprache, Text und Terminologie vereint die Aufsätze von Rosa H. Yañez Rosales, Yukitaka Inpue Okubo und Richard Herzog. Yañez Rolaes geht Spuren gesprochenen Nahuatl in kolonialzeitlichen Gerichts- und Verwaltungsakten aus dem Bistum und der Audienz Guadalajara nach und zeigt, wie diese Quellenart genutzt werden kann, um mündliche Kommunikationssituationen nachzuzeichnen, die Auskunft geben können über persönliche, individuelle Befindlichkeiten der Akteure sowie über Strategien und Konventionen der Verhandlung. Fragen der Autorenschaft in indigenen neuspanischen Chroniken sind der Gegenstand von Okubos Beitrag, der hierfür Texte von Hernando de Alvarado Tezozómoc (*Crónica mexicana, Crónica mexicana*), Cristóbal del Castillo (*Historia de la venida, Historia de la conquista*) und Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (*Historia de la nación chichimeca*) analysiert. Das Konzept des Autors war in den vorspanischen mesoamerikanischen Gesellschaften nicht bekannt und wurde erst durch die Spanier eingeführt. Daher, so Okubo, müssten auch die kolonialzeitlichen Chroniken hinsichtlich ihrer Autorenschaft untersucht werden, um zu verstehen, welche Personen sich unter welchen Umständen als Autoren artikulierten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Schreiber in den Quellen in unterschiedlichem Grad als „Autoren“ im europäischen Sinne positionieren, das Konzept sich also sukzessive in Neuspanien durchsetzte.

Die Texte des indigenen Chronisten und Historiographen Domingo Chimalpahin aus dem frühen 17. Jahrhundert sind Gegenstand der Untersuchungen Herzogs. Trotz einer engen Bindung an seine Ursprungsregion Chalco (gelegen im Hochtal von Mexiko) erzählt Chimalpahin, anders als die meisten Chronisten, nicht nur die vorspanische Geschichte seiner Region. Vor dem Hintergrund seiner Verwurzelung in der Geschichte und Kultur der Nahuatl schreibt er auch über andere Gebiete Mesoamerikas sowie über andere Weltregionen – Europa, Asien und Afrika. Er betreibt so eine Verflechtungsgeschichte aus indigener Perspektive, die Herzog am Beispiel von Chimalpahins Verwendung politischer Konzepte aus dem Nahuatl-Raum für andere Weltregionen analysiert (altepetl, tlatoque, tlatoani). Ähnlich wie die Spanier versuchten, durch die Verwendung europäischer Begriffe und Konzepte indigene Sozialstrukturen, Religionen und Ontologien für das europäische Publikum verständlich zu machen, bediente sich Chimalpahin sozio-politischer und kultureller Konzepte der Nahuatl, um seinen mesoamerikanischen Zeitgenoss\*innen die Welt jenseits der Amerikas zu

erklären. Insgesamt filtert Herzog zwei Haupttendenzen in den Texten heraus: Die Konstruktion Europas als „bedeutendster“ Weltregion und die Parallelierung der europäischen mit der mesoamerikanischen Geschichte. Herzog beschreibt eindrucksvoll Chimalpahins Geschichtsschreibung als einen der vielen Mikroprozesse, in denen sich die indigene und transkulturelle Wissensproduktion der frühen Kolonialzeit vollzogen.

Der erste Beitrag des Abschnitts über Kartographie und geographisches Wissen von Kazuhisa Takeda behandelt indigenes Wissen über Landnutzung und Praktiken der Aufbewahrung historischer Dokumente in den jesuitischen Guaraní-Missionen von Jesús (Paraguay) und Loreto (Argentinien). Die Quellengrundlage sind kolonialzeitliche Karten aus den von den Jesuiten in den Missionen angelegten Archiven. Diese enthalten Informationen über die caciques, denen die Ländereien gehörten, wie Takeda anhand der parallelen Lektüre historischer Zensus (padrones) ermitteln konnte. Er argumentiert, dass sowohl die Karten als auch die Praxis ihrer Archivierung es den Guaraní ermöglichten, geographisches Wissen über das 17. und 18. Jahrhundert hinweg zu bewahren und damit indigene Landrechte gegen die Ambitionen spanischer Siedler zu verteidigen. Ausschlaggebend hierfür war das cacicazgo – eine organisatorische, soziale und territoriale Einheit, der ein cacique vorstand und dessen Prototyp bereits in vorspanischer Zeit die Grundlage für die gesellschaftliche Organisation der Guaraní darstellte. Die Jesuiten eigneten sich dieses Prinzip an, um die den Missionen eigenen Territorien zu formalisieren. Dies führte zur Entstehung neuer territorialer Zugehörigkeiten und eines neuen geographischen und kartographischen Wissens. Darüber hinaus trug aber auch das jesuitische System der doppelten Archivierung sämtlicher den Landbesitz der Missionen betreffenden Dokumente dazu bei, indigene Landrechte nach der Vertreibung des Ordens rekonstruieren zu können. Denn die Jesuiten fertigten sämtliche Dokumente in zweifacher Ausführung an, wobei ein Exemplar im Missionsdorf selbst, ein weiteres im Archiv der Hauptmission (in diesem Fall Candelaria) hinterlegt wurde. Das zuvor von den Guaraní oral tradierte Wissen war von den Jesuiten auf diese Weise in Schrift überführt worden und durch die Technik der Aufbewahrung auch für zukünftige Generationen erhalten und zugänglich.

Auch der zweite Beitrag der Sektion von María Laura Salinas analysiert indigene Wissensproduktion im Kontext der Guaraní-Mission, allerdings für einen etwas späteren Zeitraum (Ende des 18., Beginn des 19. Jahrhunderts) und bezogen auf die franziskanische Reduktion Itatí im Nordosten des Vizekönigreichs Río de la Plata, dem heutigen Corrientes (Argentinien). Auch in diesem Beitrag

bildet eine von den Spaniern eingeführte politische und administrative Organisationseinheit, das *cabildo*, in dem indigene Autoritäten eine hervorgehobene Rolle einnahmen, den Ausgangspunkt, um Kommunikationsprozesse zu untersuchen. Die Arbeit des *cabildo* wurde minutiös dokumentiert, auf diese Weise entstand ein Quellenkorpus (*actas de cabildo*), das Prozesse der Wissensproduktion und -vermittlung in den indigenen Gemeinschaften rekonstruierbar macht. Allerdings bleibt der Aufsatz eher allgemein und schildert die sozio-politischen und ökonomischen Aktivitäten der Reduktion, ohne auf diese Fragen genauer einzugehen.

Dem gegenüber steht im Mittelpunkt des dritten Beitrags der Sektion von Irina Saladin die Rolle indigener Informant\*innen in Grenzverhandlungen zwischen Spanien und Portugal im Amazonasgebiet (1782). Sie stellt dar, wie das geographische Wissen der Omaguaes und Corotús von den spanischen Vertretern der spanisch-portugiesischen Grenzkommission angeeignet, aufgezeichnet, beglaubigt und bewertet wurde. Gleich zu Beginn trifft Saladin eine nicht nur für ihren Aufsatz, sondern für den gesamten Band und generell für die historische Auseinandersetzung mit indigener Wissensproduktion grundlegende Aussage. Sie betrifft den Umgang mit den Quellen, die – wie die von ihr analysierten „Interviews“ mit den Omaguaes und Corotús – von Europäern verfasst wurden und daher indigenes Wissen nur in einer bereits bearbeiteten, veränderten, europäisierten Form artikulieren. Daher stelle sich die Frage, was hier mit indigenem Wissen konkret gemeint sei, wobei sie diesen Terminus auch aufgrund der ihm inhärenten epistemologischen Demarkationslinie zwischen europäischem und indigenem Wissen kritisiert – ein Aspekt, der weiter oben bereits mit Bezug auf die Definition des Begriffs in der Einleitung von Dierksmeier und Fechner angemerkt wurde. Angesichts dieses Problems entscheidet sich Saladin geschickt für eine Fragestellung, anhand derer sie die Analyse ihrer beiden Hauptquellen betreibt: Mittels welcher Praktiken organisierten die spanischen Beamten die Ergebnisse ihrer Kommunikation mit den Omaguaes und Corotús und wie wurden die erlangten Informationen angeeignet und verarbeitet, um sie für politische Entscheidungsprozesse nutzbar zu machen? Besonders hervorzuheben ist in ihrem Text der Abschnitt zu den Techniken der Authentifizierung der Aussagen indigener Informanten. So wurden die Interviews zunächst in Tagebüchern festgehalten, später dann in offiziellen Dokumenten wiedergegeben (die nicht etwa als authentische Abschrift der Interviews zu betrachten sind, sondern als Dokumente, die bereits einem Prozess der Selektion und Ergänzung unterzogen worden waren), sowie um Aquarelle der Gesprächssituationen und Karten des betreffenden geographischen Raums ergänzt. Interessant ist Saladins Feststellung,

dass diese „wissenschaftlichen“ Karten lediglich den Verlauf des Río Yapura und die unmittelbar an den Fluss grenzenden Orte verzeichnen. Lokales (das heißt oral tradiertes) Wissen, das weit über diesen begrenzten Raum hinausgeht, artikulieren sie nur in Ausnahmefällen. Somit differenzieren die Karten zwischen „anerkanntem“ (das heißt durch wissenschaftliche Vermessung produziertem) Wissen und „weißen Flecken“, in denen geographisches Wissen scheinbar abwesend ist. Durch diese Darstellungsform verbergen sie die Komplexität der Wissensproduktion in diesen Räumen, die eine Vielzahl von Akteuren und Repräsentationsformen umfasste. Saladins Aufsatz stellt nicht nur wegen des faszinierenden Materials einen Höhepunkt des Bandes dar, sondern gerade auch wegen der auf einem hohen theoretischen Niveau geführten, den ganzen Text durchziehenden Auseinandersetzung mit den Quellen und den eigenen wissenschaftlichen Kategorien.

Drei Beiträge beschäftigen sich in der vierten Sektion des Buches mit visuellen und materiellen Dimensionen indigenen Wissens: Anna Boroffka untersucht die Übersetzung und Transformation indigenen Wissens in den Abbildungen von Bernardino de Sahagúns *Florentiner Codex*; Christine D. Beaulé reflektiert über rituelle andine Trinkbecher (qeros) als indigene Wissensmedien und A. José Farrujia de la Rosas Aufsatz spürt Überresten indigenen Wissens auf den Kanarischen Inseln nach.

Die ca. zwischen 1575 und 1577 entstandene, von dem Franziskaner Bernardino de Sahagún und zahlreichen anonymen indigenen Mitarbeitern verfasste *Historia general de las cosas de la Nueva España* (nach seinem Aufenthaltsort auch *Florentiner Codex* genannt) ist das wahrscheinlich umfangreichste ethnohistorische Werk zur vorspanischen Kultur und Geschichte Mesoamerikas und seiner Eroberung. Sahagún verbindet darin ethnographisches Wissen über die Nahuatl mit den Zielen der christlichen Mission. Boroffka geht von der These aus, dass die *Historia* zur Konstruktion und Authentifizierung eines kulturellen Erbes der Nahuatl beigetragen hätte. Dieses sei in der Renaissance als Teil eines universellen Wissens (*prisca sapientia*) verstanden worden, das göttlichen Ursprungs war, wodurch die Nahuatl in die christliche Weltansicht und Geschichte eingeschrieben worden seien. Boroffka untersucht die Rolle der Abbildungen in diesem Prozess. Dabei ist entscheidend, dass europäische Holzschnitte als Vorlagen für die Bilder dienten, das heißt die visuelle Vermittlung indigenen Wissens unterlag europäischen Konventionen und trug gleichzeitig zur Transformation dieses Wissens bei. Sie identifiziert in den Bildern Prototypen, die als Schnittstellen dienten zwischen lokalen und europäischen Wissensbeständen. Hierin sieht sie



eine Strategie Sahagúns, den Wert der mesoamerikanischen Kulturen und ihren Beitrag zu einer universellen Kultur- und Wissensgeschichte hervorzuheben. Nahua-Wissen würde so zu einer christlichen Wissensressource.

Der Beitrag von Beaulé zu den rituellen andinen Trinkbechern (qeros) bleibt leider sehr allgemein und hinter dem aktuellen Forschungsstand zu diesem Thema zurück. Das ist schade, handelt es sich doch bei ihnen um Wissensmedien, in denen europäische Epistemologien nicht so dominant sind wie etwa in Schriftquellen. Die visuelle Gestaltung der qeros, die räumliche Anordnung von Bildelementen auf ihrer Oberfläche, ihre Materialität und ihr Gebrauch artikulieren bis weit in die Kolonialzeit andine Zeit- und Raumordnungen und fungieren als bedeutende Erinnerungsobjekte. Die kolonialzeitlichen qeros setzen indigene und europäische Ontologien in Beziehung zueinander und geben Auskunft über die komplexen Dynamiken der Wissensproduktion in einer Kontaktzone, die in den klassischen europäischen Wissensmedien meist nicht sichtbar sind. Das Gleiche gilt übrigens auch für andere indigene Medien, insbesondere für Textilien. Diese Aspekte, die von der lateinamerikanischen Anthropologie und Ethnohistorie in den letzten Jahren intensiv beforscht wurden, sind von zentraler Bedeutung für eine indigene Wissensgeschichte, finden aber bislang in der europäischen Forschung nur wenig Beachtung.

Die Schwierigkeit, indigenes Wissen in materiellen Überlieferungen sichtbar zu machen, ist jedoch nicht nur eine Frage der Herangehensweise oder der sprachlichen beziehungsweise fachlichen Kompetenz zu ihrer Entschlüsselung. In den meisten Fällen liegt der Grund in der Zerstörung von Überresten durch die Kolonialregimes, zuweilen auch in der weitgehenden Vernichtung und Marginalisierung ganzer Kulturen, wie auf den Kanarischen Inseln. Farrujia de la Rosa versucht, auf der Grundlage weniger materieller Überlieferungen Spuren indigenen Wissens auf den Kanaren nachzugehen. Er bedient sich dazu eines Korpus aus (wenigen) ethnographischen Informationen frühneuzeitlicher spanischer Chroniken und (noch selteneren) oralen Überlieferungen. Letztlich ist es aber, wie Farrujia selbst reflektiert, eher ein Wissen über die indigenen Gruppen des Archipels, ihre Lebensweisen, rituellen Praktiken und Ökonomien, als ein Wissen, das diese selbst artikuliert(en).

Im Fokus der fünften Sektion des Buches stehen Texte von Missionaren, die in der kolonialen Ordnung vielfach die Rolle von Kulturvermittlern einnahmen. Aufgrund ihres engen Kontakts zur autochthonen Bevölkerung hatten sie oft einen privilegierten Zugang zu indigenen Wissensbeständen und integrierten diese in ihre eigenen Schriften. Die drei Beiträge von Corinna Gramatke, Álvaro



Ezcurra Rivero und Susanne Spieker zeigen, dass diese Texte sehr unterschiedlicher Art sein konnten: Im Fall des von Gramatke untersuchten Manuskripts des Jesuiten José Sánchez Labrador aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts („Paraguay natural ilustrado“), handelt es sich um ein illustriertes naturhistorisches Werk über Paraguay. Gramatke zeichnet nach, wie Sánchez indigenes Wissen über die Natur Paraguays, seine natürlichen Ressourcen und die Verarbeitung von Rohmaterialien nicht nur aufzeichnet. Vielmehr kombiniert er es mit einer Vielzahl von Wissensbeständen und Medien wie Enzyklopädien und wissenschaftlicher Literatur, mit eigenen Beobachtungen, Experimenten und Erkenntnissen, die Ergebnis des Austauschs mit jesuitischen Gelehrten und der lokalen Bevölkerung waren. Seine Absicht ist es, durch diese Kulturen überschreitende Wissensakkumulation zu neuen Erkenntnissen über die optimale Nutzung lokaler Ressourcen zu gelangen und diese zum Wohle der Mission einzusetzen. Dabei geht es auch um die Substitution bestimmter europäischer Substanzen, die vor Ort nicht zugänglich oder zu teuer waren, beispielsweise Pigmente oder Harze zur Herstellung von Farben und Lacken. Dass seine Überlegungen nicht selten einen experimentellen Charakter hatten, zeigen die Abschnitte, in denen er über die Substitution von Seide durch Spinnweben reflektiert. Sánchez selbst beschreibt sein Werk als Brücke zwischen zwei Welten und Ergebnis der Interaktion unterschiedlicher Wissensbestände. Er unterstreicht die Bedeutung und damit den Wert der indigenen Kulturen und ihres Wissens für die Europäer, gleichzeitig weist er aber auch auf die Bedeutung der Jesuiten hin, die dieses Wissen für ihre Arbeit in den Missionen nutzbar machen und somit den Fortschritt nach Amerika bringen. Wie Gramatkes Analyse zeigt ist jedoch auch Sánchez' Werk als Produkt eines durch koloniale Herrschaftsverhältnisse gekennzeichneten Raums zu bewerten. Dies zeigt sein Umgang mit den ihm zur Verfügung stehenden Quellen: Während er das von ihm reproduzierte indigene Wissen lediglich auf nicht näher benannte „indios“ und „naturales“ zurückführt, ist er bei den Zitaten aus der europäischen Literatur darum bemüht, seine Quellen detailliert anzugeben. Ist Sánchez Werk also als erfolgreicher Versuch einer „globalen“, Kulturen überschreitenden Wissensproduktion zu werten? Oder doch eher als Produkt einer illegitimen kulturellen Aneignung, bei der die indigenen Akteure ihrer Wissensressourcen beraubt und weiter marginalisiert und anonymisiert werden? Zwar tendieren die aktuellen Debatten um kulturelle Aneignung dazu, Kulturen wieder als statische, geschlossene Einheiten zu konstruieren und postmoderne Konzepte wie das der Transkulturation, der Hybridität und jeder Kultur innewohnenden Differenz zu ignorieren. Dennoch könnte man sich an

dieser Stelle fragen, ob sich nicht auch die Wissensgeschichte kritischer mit dem Phänomen der illegitimen Aneignung indigenen Wissens als koloniale Praxis auseinandersetzen muss.

Dass Missionare sich indigenes Wissen nicht nur für wissenschaftliche, sondern auch für theologische Zwecke aneigneten und verarbeiteten, beschreibt Ezcurra in seinem Text über die Psalmen des kreolischen Priesters Fernando de Avedaño aus dem Peru des 17. Jahrhunderts. Sie entstanden im Kontext der Bekämpfung der sogenannten „Idolatrie“ – also der indigenen Religiosität. Avedaño nutzte, so Ezcurra, indigenes Wissen, beispielsweise über den Ursprung der Menschen, um biblisches Wissen zu kommunizieren. So bezeichnet er Adam und Eva als *mallquis* – ein Begriff der sich auf die mumifizierten und sakralisierten Vorfahren bezieht, die unter den Inkas in Tempeln aufbewahrt, mit Essen und Kleidung versorgt und kultisch verehrt wurden. Sie galten bei den Spaniern als „Götzen“ und „Idole“ und wurden im Zuge der Kampagnen zur Ausrottung der „Idolatrie“ massenweise zerstört. Diese Ambivalenz, indigene Konzepte als Übersetzungshilfe zur Vermittlung christlichen Wissens zu verwenden, sie an anderer Stelle jedoch zu verbannen oder sie, wie die *mallquis*, sogar zu zerstören, bezeichnet Ezcurra als „modo fluctuante“ – eine kalkulierte Strategie, die dem indigenen Wissen einen Platz in der christlichen Weltansicht einräumt.

Als letztes Werk eines Missionars wird im Beitrag von Spieker noch einmal Bernardino de Sahagúns *Florentiner Codex* analysiert, dieses Mal mit Blick auf das darin enthaltene Nahuatl-Wissen über Kinder und Erziehung. Dabei geht es um die Erziehung in der Familie und um die institutionalisierte Erziehung in den nach sozialem Status differenzierten Bildungseinrichtungen der Mexica: *cuicacali*, *telpochcalli* und *calmecac*. In der Art und Weise, wie Sahagún über Erziehung und den Prozess des Lernens spricht – zum Beispiel mit Begriffen wie „Anweisung“, „Kultivierung“, „Predigt“ oder „Katechese“ – wird deutlich, dass er seine eigene klösterliche Lernsozialisation auf die Informationen seiner indigenen Mitarbeiter über Erziehung bei den Nahuatl projiziert und damit verändert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Band einen wertvollen Beitrag leistet zur transatlantischen Wissensgeschichte und insbesondere zu dem gleichsam schwierig zu fassenden wie auch überaus wichtigen Thema der Produktion, Kommunikation, Aneignung und Mediatisierung indigenen Wissens. Der Band zeigt, dass Wissensgeschichte mehr ist als die Rekonstruktion von Elitewissen. Der Anspruch, über lange Zeit marginalisiertes und „unsichtbares“ Wissen und die dieses Wissen hervorbringenden Akteur\*innen in den Quellen sichtbar zu machen, ist längst auf dem Weg in den Mainstream der historischen Wissenschaften. Dennoch – und auch das spiegelt sich in diesem Band wider – ist hier noch

immer ein Schwerpunkt auf Schriftquellen und europäischen oder zumindest europäisch inspirierten Bildquellen festzustellen, in denen die epistemologische „Hegemonie“ europäischen Denkens vorherrschend ist. Um diesen europäischen Blick zu de-zentrieren ist die stärkere Berücksichtigung visueller und materieller, nicht-textzentrierter Überlieferungen, die indigenes Wissen in anderer Weise artikulieren, unvermeidlich. Dies erfordert einen noch intensiveren Austausch mit anderen Disziplinen wie der Archäologie und der Kulturanthropologie, aber auch mit indigenen Akteur\*innen selbst, da sie uns die Werkzeuge liefern, um diese Materialien professionell zu analysieren. Die Herausforderung einer neuen, transkulturellen Wissensgeschichte muss es sein, Wissensträger wie Textilien, Keramik, archäologische Befunde, rituelle Objekte oder Alltagsgegenstände zugänglich zu machen und vor dem Hintergrund neuerer Theorien des epistemological turn sowie unter Mitwirkung indigener Expert\*innen zu reflektieren.

Astrid Windus, Köln

**Wang LIANMING: Jesuitenerbe in Peking. Sakralbauten und transkulturelle Räume, 1600 – 1800, Heidelberg: Winter, 2020. 479 S. ISBN 978-3-8253-6937-8.**

Lianming geht von der „...*Krise des Fachs Kunstgeschichte vor dem Hintergrund der sich derzeit globalisierenden Welt...*“ (S. 182) aus. Je weniger die Übertragung von Kategorien der europäischen Kunstgeschichte auf Länder überzeugt, die nicht zu dieser Kultur gehören, desto mehr werden die im Kontext der frühneuzeitlichen Expansionen erfolgten Austausche Quellen für die Erarbeitung einer Weltkunstgeschichte: wo liegen frühe Formierungen des eurozentrischen Ansatzes, wie beeinflussten sie das Fach bzw. das verbreitete Bild? Diese Problematik geht über die Kunstgeschichte hinaus betrifft auch Allgemeinhistoriker (wie den Unterzeichneten). Der Autor hat in Rom und Lissabon, Peking und Macau sowie St. Francisco und St. Peterburg gearbeitet und vielfältige kleinere Reisen gemacht, z.B. nach Mantua.

Ein Beispiel für interkulturelle Missverständnisse bietet die Diskussion der in China häufigen, an den Höfen angebrachten Ehrenbögen für erfolgreiche Beamte – europäische Berichterstatter platzierten den Ehrenbogen für Schall von Bell SJ, dem dieser 1652 für seinen Beitrag zur Kalenderreform verliehen wurde, in einen öffentlichen städtischen Raum, (wie sie „*in China nicht existierten*“ S. 150) und interpretierten ihn als Zeichen eines christlichen Sieges. Allerdings hatte derselbe Kaiser auf einer Stele für Schall im Gestus manchen Herrschers der Zeit (auch in Europa) nonchalant notiert, dass er die Texte des Buddhismus und Daoismus